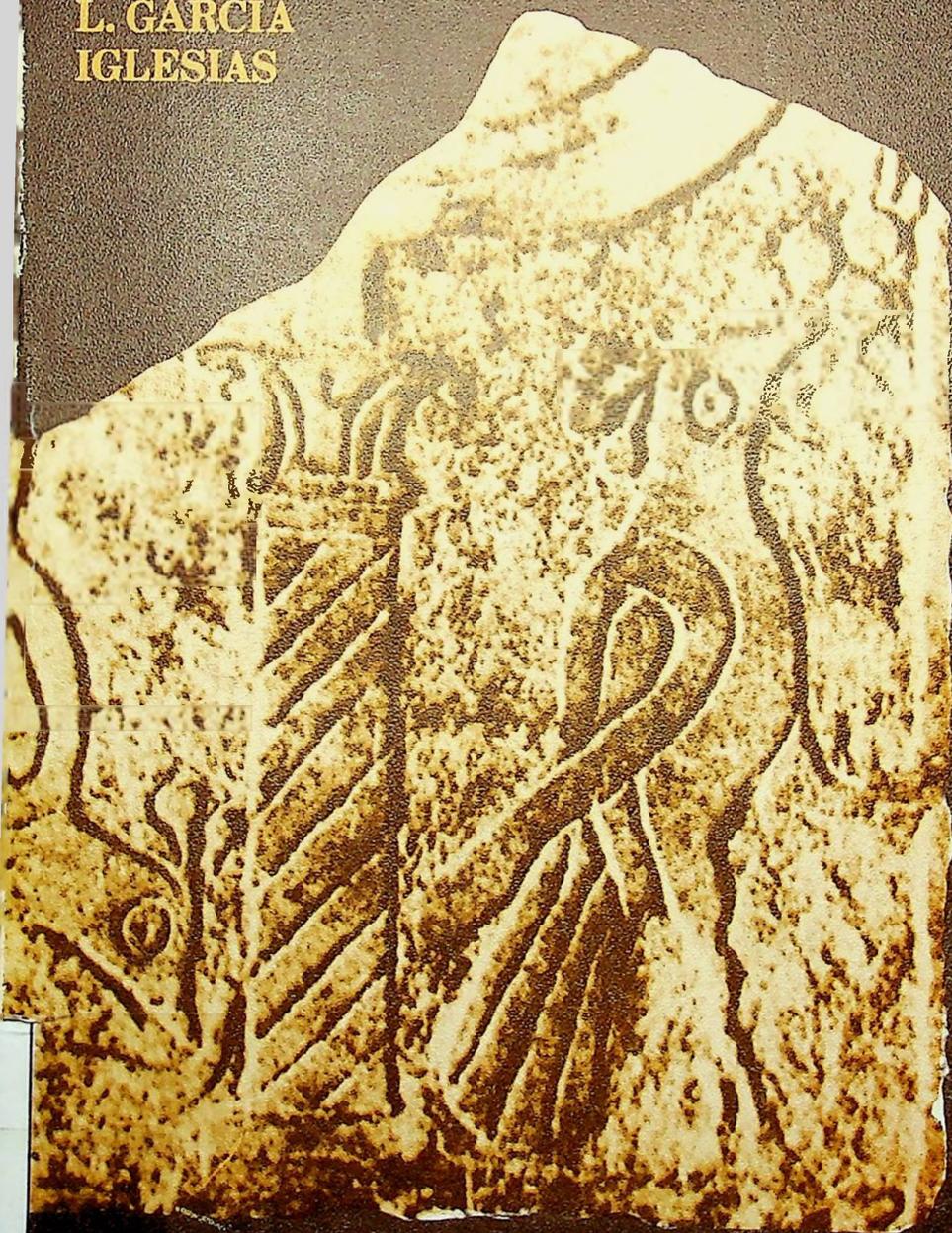


LOS JUDIOS EN LA ESPAÑA ANTIGUA

L. GARCIA
IGLESIAS



EDICIONES CRISTIANDAD

LOS JUDIOS
EN LA ESPAÑA ANTIGUA

© *Copyright by*
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1978

Depósito legal: M. 31.550 - 1978

ISBN: 84-7057-239-3

Printed in Spain

TORDESILLAS, ORGANIZACIÓN GRÁFICA - Sierra de Monchique, 25 - MADRID-18

CONTENIDO



Preliminar	11
Introducción	13
El pueblo de Israel en el ámbito del mundo romano, 13.—Breve estado de la investigación sobre nuestro tema, 23.	
Capítulo I: <i>Antigüedad de la presencia judía en España</i>	31
La Península Ibérica y los textos bíblicos, 31.—El problema de las posibles comunidades hebreas primitivas y su continuidad, 38.	
Capítulo II: <i>Los judíos peninsulares en la época romana</i>	43
Las fuentes literarias, 43.—Fuentes epigráficas y arqueológicas, 50. Colonias de judíos en la España romana y su distribución geográfica, 59.	
Capítulo III: <i>El Concilio de Elbira y los judíos</i>	69
Cánones antijudaicos, 70.—Otras disposiciones presuntamente relacionadas con los judíos, 74.	
Capítulo IV: <i>Invasiones bárbaras y período visigodo arriano</i>	83
Situación de los judíos en el momento de las invasiones, 83.—Los acontecimientos de Mahón, 87.—El «Breviario de Alarico» sobre los judíos, 93.—El apócrifo judeo-cristiano de origen balear, 99.	
Capítulo V: <i>Política judía de los reyes visigodos católicos</i>	103
Recaredo y los judíos, 103.—Las leyes antijudías de Sisebuto, 106.—Los judíos entre Suíntila y Chindasvinto, 111.—La política judía de Recesvinto, 117.—Los judíos bajo Wamba y Ervigio, 121.—Egica y la solución final, 129.	
Capítulo VI: <i>Los judíos y la Iglesia visigoda</i>	135
La Iglesia y la legislación antijudía, 136.—El tema judío en los padres hispanovisigodos, 141.	
Capítulo VII: <i>Vida religiosa de los judíos hispánicos</i>	147
Proselitismo judío, 148.—Religiosidad sinagoga y comunitaria, 151.—Religiosidad familiar y privada, 154.—El bautismo de los judíos, 155.—Mesianismo, 158.	
Capítulo VIII: <i>Vida económica y social de los judíos del reino visigodo</i>	161
Los judíos y la sociedad hispanovisigoda, 161.—Niveles socioeconómicos de los judíos, 164.—Distribución geográfica de los judíos en la España visigoda, 171.	

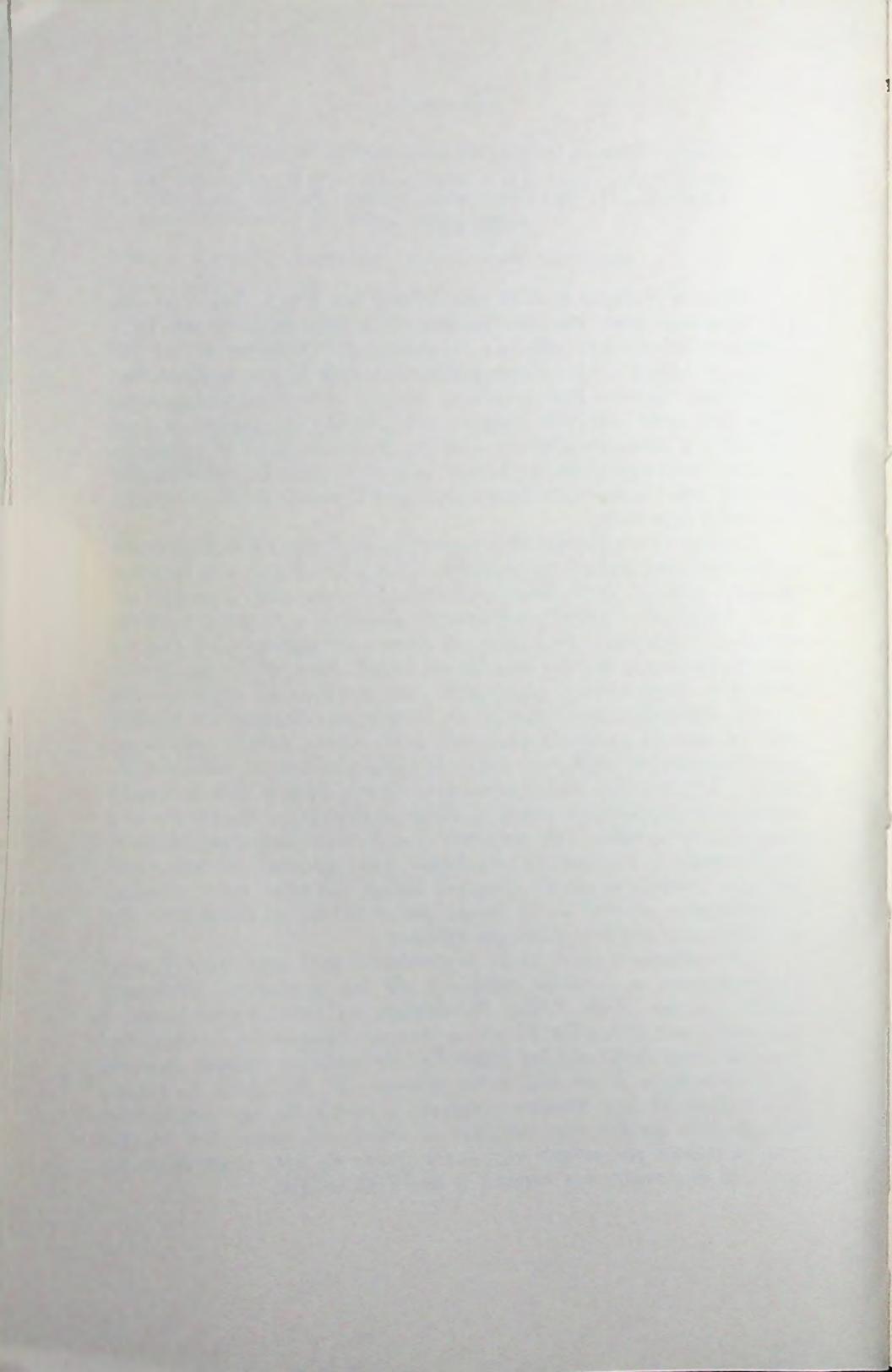
Capítulo IX: <i>Causas de la persecución antijudía en el reino visigodo.</i>	183
Las pretendidas motivaciones sociales y económicas, 183.—Teoría política de Bachrach, 189.—Factores religiosos, 191.—Esfuerzos por la unificación del Reino, 197.	
Epílogo: <i>Los judíos peninsulares y la invasión musulmana</i>	199
Siglas y citas abreviadas	203
Índice de fuentes	207
Índice de autores modernos	212
Índice de personajes y antropónimos antiguos	217
Índice geográfico	220
Índice de materias	223
Ilustraciones	228

PRELIMINAR

Algunos trabajos nuestros anteriores han hecho posible el que aparezca este libro. No sólo porque al hacerlos pudimos constatar la necesidad de una obra de conjunto, que incorporara los hallazgos y logros de los últimos decenios y en la que se discutiera y criticara cuanto han señalado autores anteriores en trabajos dispersos, sino también porque, acumulando un trabajo parcial tras otro y teniendo algunos más en gestación, llegó el momento en que prácticamente habíamos abarcado toda la problemática general, con lo que esta breve monografía era la salida, el efecto natural y necesario.

Creemos conveniente hacer unas aclaraciones sobre la relación entre nuestros trabajos aparecidos y las páginas que se contienen en este estudio. Sería falso que dijéramos que nada hay aquí de lo ya publicado. Somos íntegramente deudores a nosotros mismos, aunque sí podemos decir que no hemos incorporado tal cual lo que ya teníamos escrito con anterioridad, haya salido ya de imprenta o se encuentre, al escribir esto, a punto de aparecer. No hemos regateado un esfuerzo de re-redacción incluso en aquello que no nos ha parecido necesario o no hemos sabido modificar, y sobre todo no podíamos dejar de incluir cuanto se publicó después o llegó tarde a nuestras manos. Aparte de ello, hemos tenido ocasión de profundizar sobre distintas cuestiones y tratar otra vez puntos considerados por nosotros con anterioridad, confirmando, aumentando y corrigiendo. Al lector que conozca nuestras aportaciones anteriores no le resultará difícil detectar estos detalles incorporados, dentro de la nueva presentación, ni identificar los capítulos que son íntegramente inéditos.

Aprovechamos estas líneas preliminares para agradecer algunas informaciones y consejos recibidos de los profesores Blázquez, Luzón, Lacave, Arce, Padró, Piernavieja y Canto. Agradecemos a los profesores González Blanco y Santos Yanguas su amabilidad por habernos facilitado los originales de trabajos todavía inéditos en el momento de escribir estas páginas. El Dr. Arce ha tenido la atención de leer nuestro original, y varias de sus sugerencias han podido quedar incorporadas al texto. A todos los colegas citados habría que referir algunos aciertos de esta obra. Nuestros son, sin excepción, los errores y las deficiencias.



INTRODUCCION

EL PUEBLO DE ISRAEL EN EL AMBITO DEL MUNDO ROMANO

En algún trabajo nuestro anterior hemos explicado sucinta, pero suficientemente, cuál es en definitiva la causa o, pluralizando, las causas del interés de la historia por los judíos, entendiendo por historia en esta ocasión tanto la tarea investigadora y el investigador que la anima, como el público lector de las producciones historiográficas. Es un tema éste de los judíos que difícilmente se puede desvincular de las raíces de nuestra civilización occidental y de su desarrollo y conformación a lo largo de los siglos de nuestra era. Pero, al mismo tiempo, el interés que con tanta frecuencia se aprecia, y a todos los niveles, por esta cuestión no es sino reflejo del papel destacado que a lo largo de la historia han desempeñado los judíos dentro de las diversas sociedades en las que, tras diversos avatares, habían resultado inmersos. Dicho todo esto de otra manera, como en algún otro lugar hemos observado¹, puede que el interés de la historia por los judíos sea una consecuencia inmediata de la especial naturaleza y el peculiar comportarse de estas gentes, que por lo general les ha hecho comunidades inabsorbibles por las sociedades que les han acogido o a las que aparecen vinculadas. Ello ha comportado a su vez una imposibilidad de indiferencia social con respecto a ellos, que les ha hecho experimentar, a pendulazos, desde la afeción hasta el odio; desde situaciones de privilegio hasta persecuciones.

De todos es sabido que las peculiaridades israelitas, por varias y heterogéneas que puedan parecer, son resumibles a una sola, la religiosidad, lo que es fácilmente comprensible si se tiene en cuenta hasta qué punto toda religiosidad asumida, que comporta una praxis, condiciona e infecta y, por otra parte, que en el caso del judaísmo estamos ante una religión étnica o mejor —por reflejar aquí las reservas que el término empleado provoca en nosotros— vinculada a unas gentes con conciencia de pueblo. Sin querer prejuzgar nada de cuanto vamos a considerar en este libro; sin pretender tampoco adelantar lo que tenemos suficientemente claro, pero no es éste el momento de exponer, destacamos aquí como pórtico de nuestro trabajo lo que el factor religioso ha su-

¹ García Iglesias, *Los judíos*, 331.

puesto de dificultad para la integración de los judíos en su entorno social. ¿Es preciso recordar la importancia que tuvo el aspecto religioso, por muy entroncado que se le vea en realidades de índole sociocultural, en las dificultades que surgieron entre Israel y el reino helenístico de Siria y que acabarían provocando la revuelta macabea? ². ¿O en los conflictos frecuentes de los judíos con los representantes de la administración romana en Palestina o con el propio emperador en persona? ³. Se ha podido afirmar incluso que en la Palestina romana la religión judía constituía una fuerza políticamente subversiva desde la óptica de los ocupantes ⁴. Y, si pasamos al momento en que el cristianismo se convierte en religión dominante, la cosa se hace más que evidente, meridiana. Una aclaración, sin embargo, para no incurrir en la generalización fácil: por lo general, en el trato con los romanos, la condición religiosa o socio-religiosa de los judíos ocupaba un segundo plano, como era de esperar en una sociedad que, cual la romana, se caracterizaba por la diversidad y en la que cualquier credo religioso era admisible con tal de que no afectara a los fundamentos del mínimo de estructura ideológica que articulaba el Imperio. Roma tuvo problemas con los judíos sólo indirectamente en relación a sus particularidades religiosas; es decir, cuando la religiosidad, su conciencia de pueblo teocrático y su exclusivismo, de alguna manera comportaba consecuencias de índole política. Y tan ello es así, que donde estas consecuencias no se operaban o no eran amenazantes el problema no se producía o no arrivaba a grados virulentos, por más que simultáneamente en otros lugares estuviera en el apogeo de su enconamiento. Las represiones de Palestina y los demás conflictos derivados se debieron a razones de alcance político, y los judíos de la dispersión no se vieron implicados por estar propiamente

² L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Tournai 1957) 241ss; M. Noth, *Historia de Israel* (Barcelona 1966) 321ss; J. Bright, *Historia de Israel* (Bilbao ³1971) 444ss; W. Grundmann, *Los judíos de Palestina*, en J. L. Leipold-W. Grundmann (edd.), *El mundo del Nuevo Testamento I* (Madrid 1973) 166ss, y D. J. Silver, *A history of Judaism, I: From Abraham to Maimonides* (Nueva York 1974) 181ss.

³ Por ejemplo, el problema provocado por Calígula, cuestión que veremos más adelante, p. 17, y los de Poncio Pilato, sobre los que se puede ver C. Guignebert, *Jésus* (París 1969) 433ss y los capítulos dedicados a este personaje en P. Winter, *On the trial of Jesus* (Berlín 1961) 51ss; M. Grant, *The Jews in Roman World* (Londres 1973) 99ss, y Smallwood, *The Jews*, 160ss.

⁴ Smallwood, *The Jews*, 541.

al margen del problema⁵. La sublevación general de los judíos en tiempos de Trajano tenía sin duda motivaciones últimas de tipo político⁶. Es cierto que algunos elementos de la práctica judaica se presentan como incompatibles —lo eran— con la legislación romana. Así, por citar ejemplos destacados y posiblemente conocidos de todos, su oposición al culto imperial y la práctica del sábado⁷; pero no fueron los judíos perseguidos por ello, siendo la suya una religión oficialmente lícita, como reconocimiento por parte de la autoridad romana de una ancestral tradición vinculada a un pueblo, circunstancias que no se daban en el caso del cristianismo, por lo que éste hubo de sufrir severas represiones⁸. Al judaísmo se le concedió la vía intermedia, en lo que respecta al culto imperial, de elevar súplicas por el soberano en las sinagogas o hacer sacrificios por él en el Templo⁹.

Las relaciones directas entre judíos y romanos comienzan, sin duda, a través de la diáspora israelita en el mundo helenístico. Los judíos habían ido emigrando, voluntaria o involuntariamente, según las circunstancias, y se habían asentado en numerosas ciudades del Mediterráneo oriental y del Próximo Oriente. Poco a poco, y sobre todo a partir de los últimos momentos de la

⁵ Los judíos de Babilonia, por ejemplo, no participaron en la sublevación de Bar Kochba y no sufrieron represalias; cf. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia: I: The Parthian period* (Leiden 1965) 73.

⁶ Ver Neusner, *A History...*, op. cit., 71-72.

⁷ J. P. V. D. Balsdon, *The emperor Gaius (Caligula)* (reimpr. Oxford 1964) 121ss. Sobre la oposición del judaísmo a la divinización de los monarcas, c. Cerfaux-Tondriau, *Le culte...*, cit., 384ss, y J. Beaujeau, *Les apologistes et le culte du souverain*, en *Le culte des souverains dans l'Empire Romain (Entretiens sur l'Antiquité Classique XIX; Ginebra 1973)* 104ss.

⁸ L. A. Cook, *Law and Life of Rome* (Londres 1967) 280. Sobre la cuestión, sobre todo, J. E. Seaver, *Persecution of the Jews in the Roman Empire* (Lawrence-Kansas 1952, *passim*); A. N. Sherwin-White, *Racial prejudice in Imperial Rome* (Cambridge 1970) 86-101, dedicadas al antisemitismo en el mundo romano, y J. N. Svansted, *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World* (Leiden 1975). El concepto de *religio licita*, aplicado al judaísmo por la casi generalidad de los autores, no deja de tener sus críticos decididos, como, por ejemplo, F. Millar, *The Imperial cult and the Persecutions*, en *Le culte...* (*Entretiens...* XIX, cit.) 145, quien señala que la expresión cuestionada no aparece en fuentes antiguas ni cabe pensar que cada creencia recibiera de los romanos la etiqueta de lícita o ilícita. Ver también discusión en el trabajo de Beaujeau, citado en nota anterior, *Le culte...* (*Entretiens...* XIX) 139 y 141. En general, sobre el judaísmo como *religio licita*, ver L. Guterman, *Religious toleration and Persecution in ancient Rome* (Londres 1951) 103ss. Señalamos que la expresión de *religio licita* aparece en Tertuliano, *Apol.*, 21.

⁹ Juster, *Les juifs* I, 344ss; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, II (París 1935) 247; Cerfaux-Tondriau, *Le culte...*, op. cit., 385, y Millar, *The Imperial cult...*, op. cit., 149.

República romana, fueron floreciendo colonias judías también en el ámbito occidental del Mare Nostrum, sobre todo en núcleos urbanos de importancia. Es con estos judíos de la dispersión con quienes el mundo romano tiene, sin duda, los primeros contactos. Y algo debió de llamar la atención de los romanos en la comunidad judía: la serie de particularidades que unían a los judíos dispersos o, dicho de otro modo, la asombrosa unidad de la diáspora. Ante todo, cual ya ha quedado dicho, la religión actuaba como aglutinante. En segundo lugar, si es que realmente es separable del aspecto anterior, la relación nunca rota de los hebreos diseminados con la patria palestina; con el Templo de Jerusalén, mejor. Aun cuando la lejanía del Templo y la imposibilidad de participación en la religiosidad sacrificial había impuesto en la dispersión el culto sinagogal, de lectura e interpretación de la Ley¹⁰, se mantenían un mínimo de vínculos con Israel, puesto que el estudio de la Torá se hacía siempre siguiendo las directrices de las autoridades doctrinales de Jerusalén y, además, en relación última con el Templo. Recuérdese también que los judíos de la dispersión tributaban el medio siclo para el santuario jerosolimitano¹¹ y mantenían la institución del peregrinaje a la ciudad santa¹². Después, una vez que en 63 a. c. Pompeyo logró el control de Palestina e instituyó la provincia de Siria, los romanos conocieron la realidad israelita en su propio ambiente y en su propia tierra, lo que inicia un período de varias centurias en que el Imperio tiene que irse planteando una auténtica política judía.

No es ésta la ocasión de entrar en detalles sobre la complicada política de la autoridad romana en relación con los judíos, y mucho menos cuando son cuestiones que afectan a Palestina y ello sin repercusiones especiales en la dispersión. De los privilegios que, desde César, vienen reconociendo los emperadores romanos destacaríamos la libertad de asamblea y de culto; la posi-

¹⁰ Sea en la diáspora de la cautividad o en Palestina donde surgiera esta nueva realidad. Sobre el particular, véase H. Ringgren, *Israelitische Religion* (Stuttgart 1963) 295ss, y S. Safrai, *The Synagogue*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, II, 309ss.

¹¹ Sobre el medio siclo, cf. Juster, *Les juifs...*, I, 377; S. Safrai, *The Temple*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, II, 880-881, y Smallwood, *The Jews*, 124ss.

¹² M. Join-Lambert, *Les pèlerinages en Israël*, en *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval* (París 1973) 60ss; S. Safrai, *Relations between the Diaspora and the Land of Israel*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, I, 191ss, y del mismo, *The Temple*, op. cit., 898ss; J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 90ss.

bilidad de cobrar la tasa del Templo; la exención del servicio militar en atención al cumplimiento de las observancias del *shabbat*, ya que un judío jamás podría admitir sin violentar su conciencia una alimentación no adecuada a las prescripciones dietéticas israelitas ni armarse en sábado; y, por último, la constitución de tribunales especiales para asuntos internos del judaísmo¹³. Se trata de unos privilegios no modificados por los emperadores Julio-Claudios ni Flavios, incluso en momentos críticos que no faltaron en época de Tiberio a causa de la política del valido Sejano¹⁴; en el reinado de Gayo Calígula, cuando el grave problema del intento imperial de autoconsagrarse el Templo¹⁵; ni en ocasión de la catástrofe del 70 d. C., reinando Vespasiano, a pesar de que, según Sulpicio Severo, Tito abrigó la esperanza de borrar con la destrucción de Jerusalén a un tiempo cristianismo y judaísmo¹⁶. Es como consecuencia de esta primera guerra romano-judía cuando se instituye el llamado *fiscus iudaicus*, que no es sino la reversión al tesoro imperial del viejo canon que los judíos creyentes y practicantes pagaban al Templo¹⁷, impuesto que de por sí no hace sino reafirmar la legalidad del judaísmo¹⁸. Domiciano, persecutor de los judíos, apenas pasaría de extender el *fiscus* hasta los israelitas no practicantes¹⁹, lo que obviamente suponía mayores ingresos para la hacienda imperial. Los privilegios judíos fueron suprimidos por Adriano, a raíz de la segunda guerra judaica (132-135 d. C.), con la prohibición consiguiente de todo acto de culto judío, lo que daría ocasión a una serie de protestas e incluso sediciones que obligarían a Antonino Pío a renunciar a la intransigencia y restaurar los antiguos fueros. En este período conflictivo la circuncisión sería uno de los caballos de batalla²⁰. Tónica tolerante la de Antonino que mantienen,

¹³ Sobre los privilegios concedidos a los judíos, véase Juster, *Les juifs*, I, 213ss.

¹⁴ D. Henning, *L. Aelius Seianus. Untersuchungen zur Regierung des Tiberius* (Munich 1975) 160ss.

¹⁵ Cerfaux-Tondriau, *Le culte...*, op. cit., 343ss; Smallwood, *The Jews*, 174ss, y M. Stern, *The Period of the Second Temple*, en H. H. Ben-Sasson (ed.), *A History of the Jewish people* (Londres 1976) 254ss.

¹⁶ Sulpicio Severo, *Chron.*, 2, 30, 6 (Migne: PL, 20-146); cf. Simon, *Verus Israel*, 87.

¹⁷ Juster, *Les juifs*, II, 282ss; M. Stern, *The Province of Judaea*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, I, 335, y S. Applebaum, *The Legal status of the Jewish communities in the Diaspora*, en Safrai-Stern, *loc. cit.*, 460ss.

¹⁸ Applebaum, *The Legal status...*, op. cit., 460.

¹⁹ M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma* (Bologna 1965) 116-117, y Smallwood, *The Jews*, 376ss.

²⁰ Cf. E. M. Smallwood, *The Legislation of Hadrian and Antoninus*

sin apenas variación, el resto de los emperadores anteriores a Constantino, aunque ciertos textos aluden a los afanes sincréticos de Elagábalo y Alejandro Severo y a la antipatía que algunos emperadores del período sentían por los judíos²¹. Prueba de hasta qué punto quedaban protegidos los creyentes del judaísmo es el castigo que hubo de padecer en tiempos de Cómodo el futuro papa Calixto, convicto de haber irrumpido en una sinagoga y perturbado los oficios del sábado²².

Con la situación nueva surgida a raíz del edicto de tolerancia de Constantino en 313 d. C., convertido el cristianismo en religión dominante, cambian las cosas para los judíos, a no dudarlo hacia peor. Sin más freno que el temor a las revueltas, los emperadores cristianos arrebataron a los judíos algunos derechos políticos, lo que les deja en manifiesta inferioridad jurídica con respecto a los demás ciudadanos. Son las disposiciones discriminatorias conocidas por la expresión de *privilegia odiosa*²³, de las que tendremos ocasión de referirnos más adelante en el cuerpo de nuestro trabajo, cuando aludamos a las leyes imperiales de los siglos IV y V, algunas de las cuales pasarían al código de leyes romanas del visigodo Alarico II. A lo sumo se les conservan los privilegios exclusivamente religiosos: libertad de culto y de ritos. Por una razón teológica, según algún autor ha destacado: porque para los cristianos los judíos debían existir, como pueblo elegido, como testigo, aunque era preciso que su existencia fuera miserable, por cuanto que no habían entendido los planes salvíficos de Dios²⁴. Esta consideración explica la política del Imperio cristiano y del primer cristianismo en general con respecto al pueblo de Israel²⁵.

Pius against circumcision, «Latomus», XVIII (1959) 334ss, y *The Jews*, 467ss.

²¹ J. Schwartz, *Aspects politiques du judaïsme au début du III^e siècle p. C.*, «L'Antiquité Classique», XXXIX (1970) 147ss, y Th. Liebmann-Frankfort, *Les juifs dans l'Histoire Auguste*, «Latomus», XXXIII (1974) 586ss. De todos modos, parece que la política judía de la dinastía severiana fue ampliamente tolerante; ver también Grant, *The Jews...*, op. cit., 268ss; L. I. Levine, *Caesarea under Roman rule* (Leiden 1975) 64ss, y Smallwood, *The Jews*, 487ss.

²² Hipólito, *Philosoph.*, 9, 12; cf. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Filadelfia 1960) 43; Grant, *The Jews...*, op. cit., 266, y Smallwood, *The Jews*, 524.

²³ Juster, *Les juifs*, I, 230-231.

²⁴ Juster, *Les juifs*, I, 227ss, y S. Grayzel, *The Jews and Roman law*, JOR, 59 (1968) 116-117.

²⁵ En general, sobre los judíos en el Bajo Imperio romano, M. Pavan, *I cristiani e il mondo ebraico nell'età di Teodosio il Grande*, en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia*, III (1965-1966) 367-530.

Los escritos cristianos primitivos dejan traslucir consideraciones más sutiles y variadas que no es del caso reseñar. Es frecuente la insistencia en la superación de la ley y la explicación de los profetas a través de la figura y misión de Jesús de Nazaret; en el mismo sentido, no es raro encontrar alusiones al mal entendimiento de la Ley por los judíos y la consiguiente reivindicación del Antiguo Testamento para la Iglesia cristiana, en cuanto que ésta había pasado a ser el «verdadero Israel»²⁶. En concreto, con la *Carta de Bernabé* se inicia la tradición de desprecio hacia el pueblo judío²⁷, que siguen después los autores de la *Carta a Diogneto*²⁸ y de la *Didascalía*²⁹, Tertuliano³⁰ y, llevándolo a límites increíbles, el poeta Commodiano³¹, quien continuamente vierte insultos que no sabríamos si calificar de fanáticos o de infantiles. Nos extenderíamos en exceso si pretendiéramos mencionar a los autores cristianos, los más importantes, que se limitaron a una actividad apologética serena y a un estudio serio del judaísmo y sus relaciones religiosas con el cristianismo. Justino y Orígenes son buenos ejemplos que pueden bastar³².

Es en este ambiente y en estas circunstancias donde se mueve y donde sobrevive el judaísmo. Haciéndose notar consciente y voluntariamente y, a un tiempo, bien a su pesar. Pero —ya que estamos refiriéndonos a lo que podríamos denominar orígenes del antisemitismo—, ¿qué tanto de culpa pudo haber al lado judío en esta violenta tensión e incomprensión de tan duraderas consecuencias? Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que el cristianismo surge como una escisión del judaísmo; que no es al comienzo sino una secta judía³³. Al margen de que cualquier ruptura no se hace sin traumas, de las dos tendencias que

²⁶ Alvarez, *Judíos*, 136ss.

²⁷ Williams, *Adversus Iudaeos*, 14ss, y J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The christian-jewish argument in fourth-century Iran* (Leiden 1971) 216.

²⁸ Alvarez, *Judíos*, 47-48.

²⁹ Alvarez, *Judíos*, 48.

³⁰ Williams, *Adversus Iudaeos*, 43ss; W. H. C. Frend, *Tertuliano e gli ebrei*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», IV (1968) 3ss; Neusner, *Aphrahat and Judaism...*, op. cit., 220ss; Alvarez, *Judíos*, 64-65, y C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme* (Niza 1977).

³¹ Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 38-39, y Alvarez, *Judíos*, 68-69.

³² Sobre Justino, Williams, *Adversus Iudaeos*, 31ss; Alvarez, *Judíos*, 78ss, y M. Simon, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme* (París 1972) 154ss. Sobre Orígenes, Williams, loc. cit., 79ss; Simon, loc. cit., 159ss; Levine, *Caesarea*, op. cit., *passim*, y N. De Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine* (Cambridge 1976), *passim*.

³³ Simon, *La civilisation...*, op. cit., 37ss.

aparecen en la Iglesia reciente, la judeocristiana y la helenístico-cristiana, acaba imponiéndose la más antijudaica. Por otra parte, judaísmo y cristianismo son una y otra religiones universalistas y proselitistas, lo que comportaba concurrencia en la captación de adeptos³⁴. Es además detalle a tener en cuenta que los cristianos hacían sus prosélitos preferentemente entre los judíos, incluso Pablo, el apóstol de la misión entre los gentiles. Un adicional motivo de incomodo anticristiano de los judíos fue, sin duda, la realidad evidente de que el cristianismo obtuvo mejor provecho del ataque romano al Templo y de la crisis del año 70; no sólo porque el hundimiento del judaísmo robustecía la autonomía cristiana, sino porque los hechos en cuestión confirmaban en apariencia la condena divina sobre Israel³⁵. Desde el punto de vista judío el cristianismo era una desviación incómoda, rechazable sin más porque es la suya doctrina surgida en torno a un falso mesías. En sus primeros momentos, para la autoridad religiosa del sanedrín, no eran los cristianos sino herejes del judaísmo³⁶. Sabido es que la religiosidad rabínica atacó duramente al cristianismo, según evidencian los textos talmúdicos. Sin pretender disimular lo que de problema hay en el asunto, se puede decir que el Talmud refleja gran preocupación por la competencia cristiana. Hoy se puede afirmar sin apenas reservas que los *minin* de los textos de la Mishná y del Talmud son, si no siempre, al menos muchas veces, seguidores de Jesús de Nazaret³⁷, a quien por otra parte la tradición judía consideraba como hijo bastardo de un soldado llamado Panthera, especie que Orígenes rechaza ya en su *Contra Celso*³⁸. Parece ser cierto también que los cristianos supusieron para el judaísmo como un revulsivo, como un acicate, ya que el fariseísmo había petrificado de algún modo la doctrina rabínica, y muchos doctores conocían mejor la tradición oral y la interpretación de las distintas escuelas de exégesis que la propia Ley. El ataque de los cristianos a los judíos con los textos bíblicos en la mano tuvo como consecuencia el que los rabinos palestinos acabaran por conocer mejor la Ley que sus colegas de Babilonia, por el hecho de que éstos no tenían cerca el problema cristiano³⁹.

³⁴ Sobre el proselitismo judío hablaremos más abajo, capítulo VII.

³⁵ Simon, *Verus Israel*, 87-88.

³⁶ Sordi, *Il cristianesimo...*, op. cit., 27.

³⁷ Simon, *Verus Israel*, 214ss, 233ss y 297ss.

³⁸ Simon, *Verus Israel*, 219; Neusner, *Aphrahat and Judaism...*, op. cit., 225, y De Lange, *Origen and the Jews...*, op. cit., 66.

³⁹ Simon, *Verus Israel*, 220-221. Sobre la cristianización en Mesopotamia, desigual y tardía, véase Neusner, *A History...*, op. cit., 166ss.

Hay un punto, totalmente distinto, que conviene tratar si quiera sea brevemente para encuadrar de modo más completo a la comunidad judía dentro del concierto variopinto de la realidad mediterránea en época romana. Es el del papel representado por los judíos en la economía y sociedad del mundo antiguo. Como en otro lugar hemos escrito ya⁴⁰, se ha insistido mucho en que los judíos destacaban dentro de la economía mercantil y financiera y que incluso llegaban a controlar o monopolizar amplios sectores⁴¹. No estamos sino ante el anacronismo que supone trasponer al mundo antiguo realidades que sabemos se dieron en época medieval. Ya hay algo de partidismo en esta extrapolación denunciada; el antisemitismo no es enfermedad leve y ha habido —hay— quienes han sentido la necesidad de justificar por este camino la presión y persecuciones a que los poderes públicos y el entorno social han sometido en ocasiones a los judíos⁴². Creemos que la preponderancia judía en la economía mueble es una realidad posterior a la época en que nosotros nos movemos; es un fenómeno bajomedieval y consecuencia nada inmediata de las cortapisas legales que fueron cerrando una serie de posibilidades a los judíos y de la inseguridad dimanada de una cierta periodicidad conflictiva con ellas como objeto. Queremos decir que en lo que estamos comentando se ha tomado el efecto como causa. Ante prejuicios como éstos, nacidos de una postura antijudía secular, que no carece de vigencia todavía en determinados ambientes, la historiografía judía ha caído en la tentación de reaccionar con pasión y de tergiversar en sentido inverso los datos e indicios que la evidencia documental pone en nuestras manos sobre la situación socioeconómica de los antiguos hebreos. Los especialistas judíos insisten en que sus antecesores de época romana distaron de controlar altos sectores de la economía, sino que más bien constituían comunidades pobres; se esfuerzan por presentárnoslos, tanto a los palestinos como a los dispersos, cual humildes artesanos y trabajadores por cuenta ajena en el campo y la ciudad, rechazando de plano que se dedicaran al gran comercio y a la banca, y con más razón a la usura⁴³. En lo que no les

⁴⁰ García Iglesias, *Profesiones*, 165ss.

⁴¹ L. Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Altertums* (Brunswick 1894) 202ss.

⁴² Es tesis, por ejemplo, de F. Stähelin, *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung and Entwicklung* (Leipzig 1905), y A. Bludau, *Juden und Judenverfolgungen in alten Alexandria* (Munster 1906).

⁴³ Tienden a reducir el número de judíos dedicados al comercio en la parte occidental del Imperio romano V. Parvân, *Die Nationalität der Kaufleute in römischen Kaiserreiche* (Breslau 1909) 120ss; Juster, *Les juifs*, II, 229ss y 313-314; N. Bentwich, *The Rightfulness of the Jews in the Roman*

falta algo de razón, y la tendrían toda si no incurrieran en la exageración apasionada. Por citar un ejemplo significativo, el historiador judío americano Leon llegó a defender la extrema indigencia de la comunidad israelita de la antigua ciudad de Roma y, para alejar a los judíos lo más posible de los ambientes mercantiles, llegó a negar la existencia de una colonia en el puerto de Ostia, dando por trasladados desde la urbe los documentos epigráficos que apuntaban hacia lo contrario⁴⁴. Pues bien, años después quedaron invalidadas las conclusiones de Leon con la documentación de una sinagoga en el importante emporio portuario⁴⁵. El error de los autores israelitas que se han dejado llevar, por ley pendular, hacia posiciones de exageración de signo contrario, ha sido el de confundir ellos también el hecho de que los judíos, o muchos de ellos, vivieran a la sombra del comercio con controlarlo en régimen monopolístico; de ahí que al negar lo segundo, con toda razón, hayan rechazado erróneamente también lo primero.

Concluyendo sobre este punto, manifestamos nuestro convencimiento de que los judíos no eran fundamentalmente y de manera global hombres dedicados a los negocios, y menos a altos niveles, pero no se puede negar que los núcleos de la dispersión surgieran preferentemente en centros comerciales y ciudades de gran vida económica, tanto en el caso de los libremente emigrados como en el de aquellos que llegan esclavizados y, una vez manumitidos, se establecen y dejan descendencia⁴⁶. En su lugar correspondiente trataremos de esta cuestión con respecto a los judíos peninsulares. Adelantamos, sin embargo, por cuanto que viene al caso, que de nuestro estudio particular se puede concluir que igualmente rechazable es la imagen del judío mercader rico, banquero y prestamista, como la de las comunidades hebreas integralmente humildes y pobres. Es evidente que el pueblo judío distribuía a sus miembros en toda la amplia gama de posibilidades económicas y en proporción nada diversa a la de la generalidad de sus conciudadanos.

Empire: JQR, 6 (1915) 366, y V. Tchericover, *Hellenistic civilization and the Jews* (Filadelfia 1961) 333ss.

⁴⁴ H. J. Leon, *The Jewish community of ancient Porto*, «Harvard Theological Review», 45 (1952) 165ss, y *The Jews*, 233ss.

⁴⁵ F. M. Squarciapino, *Die Synagoge von Ostia Antica*: «Raggi» (1962), I, 1ss y (1963), I, 13ss; *Ebrei a Roma ed a Ostia*, «Archaeology», 16 (1963) 195ss; *Plotius Fortunatus archisynagogus*, «Israel», 36 (1970) 183ss; y R. Meiggs, *Roman Ostia* (Oxford 2^a1973) 587-588.

⁴⁶ Para los judíos de Africa, M. Euzennat, *Grecs et orientaux en Mauritanie Tingitane*, «Antiquités Africaines», 5 (1971) 175, supone una primordial dedicación a las actividades mercantiles.

En nuestra opinión, el breve repaso de aspectos que compone esta exposición previa es suficiente para centrar en cierto modo la problemática general que nos ocupará en los capítulos siguientes y para que el lector menos versado tenga unos puntos de referencia y unas ideas claras, por más que sucintas, de la posición del judío entre y frente a la sociedad que le acogía o, para ser más exactos, de la que formaba parte.

BREVE ESTADO DE LA INVESTIGACION SOBRE NUESTRO TEMA

Nos parece conveniente, como información y justificación a un tiempo, referirnos a la bibliografía existente sobre los puntos que abordaremos en este trabajo, y no de manera inorgánica e inerte, cual en las relaciones bibliográficas al uso, sino presentando el camino recorrido por los investigadores que han tratado nuestro tema: los pasos que han ido dando; cómo se ha avanzado y retrocedido en la consideración de determinados problemas; cuándo han aparecido aportaciones que de alguna manera han constituido hitos en el panorama de nuestros estudios; qué valor cabe atribuir a los más conocidos de los trabajos antiguos y recientes. Todo ello sin excesiva minuciosidad inconducente, que para algo está el conjunto de nuestra obra, pero con un mínimo de complejión que permita al lector hacerse una idea de los tanteos y avances previos a nuestro estudio y de la ineludible necesidad del mismo.

Comenzaremos diciendo que no existe una monografía completa sobre los judíos en la España antigua, épocas romana y visigoda, posterior a la de S. Katz que, englobando a los judíos de la Galia, se publicó originariamente en Cambridge-Massachusetts, en tan lejana fecha como 1937⁴⁷. Algo diremos de ella en su momento. Quede tan sólo constancia de su vetustez como justificación, no única, de la necesidad de considerar otra vez la problemática general en un nuevo trabajo de conjunto que recoja las aportaciones de estudios posteriores y refleje la hasta cierto punto abundosa bibliografía de los últimos decenios, a la que nosotros, modestamente, también hemos contribuido.

Dejando a un lado los ensayos generales sobre la historia de los judíos en la Península Ibérica desde los orígenes hasta los momentos modernos debidos a A. de Castro y J. Amador de los Ríos, sin duda loables, aunque con deficiencias— entre ellas su

⁴⁷ S. Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul* (reimpr. Nueva York 1970).

propia realidad obsoleta— que hoy les quitan interés⁴⁸, creemos poder afirmar que la primera autoridad que merece mención aquí y ahora, por cuanto que sus trabajos son todavía vigentes y de imprescindible utilización, es el académico padre F. Fita. A él le debemos sobre todo la publicación del *placitum* de los judíos toledanos en tiempos de Chintila⁴⁹, a la que todavía es preciso acudir, aunque sólo sea por la irrelevante circunstancia de que Zeumer olvidó incluir dicho texto en su edición de las *Leges Visigothorum*. De no menos interés es el estudio de la carta de Braulio de Zaragoza al papa Honorio de Roma en relación con la política de los obispos hispánicos con respecto a los judíos⁵⁰.

Con posterioridad a Fita son tres investigadores no españoles quienes monopolizan el tema de los antiguos judíos peninsulares: el citado K. Zeumer, F. Görres y J. Juster. El primero editó la legislación visigótica, en cuyo título XII se incluyen todas las leyes relativas a los judíos, y es autor de trabajos de interés sobre derecho visigodo⁵¹. El segundo, visigotista insigne y fecundo, autor de varios trabajos publicados en revistas alemanas, por lo general de extrema brevedad, que sin embargo abarcan gran parte del panorama de los judíos hispánicos en los decenios del reino visigodo de Toledo⁵². En cuanto a Juster, no le haríamos justicia si no dijéramos claramente que su aportación sobre la condición legal de los judíos hispánicos es un hito indiscutible que hace de 1913 la fecha sin duda más significativa dentro del panorama de la investigación de nuestro tema⁵³. El autor ame-

⁴⁸ A. de Castro, *The History of the Jews in Spain* (reimpr. Westport Conn. 1973) (primera edición de 1851), y J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (reimpr. Madrid 1973) (primera edición de 1875).

⁴⁹ F. Fita, *Suplementos al Concilio Nacional Toledano VI* (Madrid 1881) 43-60.

⁵⁰ F. Fita, *El papa Honorio I y San Braulio de Zaragoza: «La Ciudad de Dios»*, IV (1870) 188-204, y *Suplementos*, op. cit., 27-41.

⁵¹ K. Zeumer, *Leges Visigothorum* (MGH, *Leges*, I, tomo 1) (Hannover-Leipzig 1902) e *Historia de la legislación visigoda* (Barcelona 1944).

⁵² G. Görres, *König Reared der Katholische and das Judentum*: ZWTh, 40 (1897) 284-296; *Charakter und Religionspolitik des vorletzten spanischen Westgothenkönig Witiza (698 bzw. 701-710)*: ZWTh, 48 (1905) 96-111; *Das Judentum in Westgothischen Spanien von König Sisebut bis Roderich (612-711)*. Beiträge zur Kirchen- und Culturgeschichte des Frühmittelalters: ZWTh, 48 (1905) 353-361; *Die Religionspolitik des spanischen Westgotenkönigs Swinthila, des ersten katholischen Leovigild (621-631)*. Weitere Bausteine zur Kirchen- und Culturgeschichte der Pyrenäen-Halbinsel im Vormittelalters: ZWTh, 49 (1906) 252-270.

⁵³ J. Juster, *La condition légale des juifs sous les rois wisigoths*, en *Études d'histoire juridique offertes à Paul Frédéric Girard*, II (Paris 1913)

ricano Katz pareció comprenderlo muy bien cuando años después no se esforzó por reestudiar lo ya tratado por Juster, sino que con un algo de cinismo —todo hay que decirlo— se limitó a traducirle al inglés, publicándolo, y es lo grave, dicho texto como suyo, mezclado con sus propias páginas. Insistimos para que no quepa duda: todo el artículo de Juster sobre la condición jurídica de los judíos está traducido casi al pie de la letra e incorporado, sin citarle especialmente, en la monografía de Katz.

Por entonces, ya se conocía el importante monumento de Elche, del que hablaremos en su lugar y sobre el que, pese a las discusiones de especialistas, no hay apenas dudas de su carácter sinagogal. Fue Albertini, uno de los excavadores, el primero en tenerlo por sinagoga judía, en lo que, como en su momento se dirá, se le sigue sin apenas discusión sería, aunque por los años cuarenta Lafuente Vidal intentó una explicación de otro tipo y pocos años después Schlunk, sustentador previamente de la teoría contraria, se inclinó por interpretarlo como basílica cristiana⁵⁴.

Tras mencionar las páginas dedicadas a los judíos de época visigoda por el padre Z. García Villada⁵⁵, que manifiesta suficiente conocimiento de la documentación, pero vicia su trabajo, al menos formalmente, por la animosidad antijudía que le mueve, pasamos a referirnos a esa fuente importante para los judíos hispánicos que es la literatura patrística peninsular. Mucho debemos en este terreno al mencionado padre Fita⁵⁶, al americano A. L. Williams⁵⁷, a J. Madoz⁵⁸, a monseñor L. Castán Locomá⁵⁹, a U. Domínguez del Val⁶⁰, a M. C. Díaz y Díaz⁶¹, a B. Blu-

275-335. Ha salido reciente traducción al inglés con actualizaciones; ver más abajo n. 83.

⁵⁴ Véase más abajo, 55-56.

⁵⁵ *La cuestión judía durante la época visigoda*: «Razón y Fe», 99 (1932) 145-162. Recogido también en su *Historia eclesiástica de España*, II (Madrid 1932).

⁵⁶ Ver más arriba n. 49 y 50.

⁵⁷ *Adversus Iudaeos. A bird's-eye view of Christian «Apologiae», until the Renaissance* (Cambridge 1935).

⁵⁸ *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* (Madrid 1941) 123ss, y *Liciano de Cartagena y sus cartas* (Madrid 1948) 70-72.

⁵⁹ *San Isidoro, apologista antijudaico*, en *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento* (León 1961) 445-456.

⁶⁰ *Patrología española* (Madrid 1956).

⁶¹ *De patristica española*, «Revista Española de Teología», XVII (1957) 3-46, y *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular* (Barcelona 1976).

menkranz⁶² y a R. Hernández⁶³. Los tratados contra los judíos y las menciones de ellos en los escritos de Gregorio de Elbira, Isidoro, Ildefonso y Julián, entre otros, son de subido interés para el historiador, como se puede colegir de las páginas correspondientes de nuestro trabajo. Mención especial merece la investigación sobre la carta del obispo Severo de Menorca, respecto a cuya fecha y atribución se han mostrado dubitantes los especialistas, y la llamada *Altercatio*, escrito pretendidamente relacionado con el anterior y con problemas similares⁶⁴. Otra aportación de interés que no queremos silenciar es la de Ayuso Mazaruela en relación con un falso de época denunciado por Liciniano, obispo de Cartagena, y sin duda confección de alguien que se movía en ambientes criptojudíos⁶⁵. Los textos conciliares recogidos en la colección canónica hispánica han dado pie no sólo a los trabajos de autores ya mencionados para sus síntesis, sino a otros estudios muy concretos sobre derecho canónico, cuales los de P. Lombardía sobre los matrimonios mixtos y S. Monzó sobre el bautismo de los judíos, que se publicaron en la década de los cincuenta⁶⁶. Junto a ellos nos cumple mencionar la excelente exposición de J. Fernández Alonso sobre la vida eclesiástica hispana en la antigüedad, donde el tema judío no queda soslayado⁶⁷.

Los arqueólogos e historiadores de la antigüedad peninsular no han dejado de poner su grano de arena en el tema que nos ocupa. Su aportación, sin embargo, es de sólo parcial interés. No se puede prescindir, no obstante, de trabajos como los de A. García y Bellido sobre los extranjeros inmigrados, o los de J. M. Blázquez sobre la economía hispánica y los contactos de Hispania con

⁶² *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme* (París-La Haya 1963).

⁶³ *La España visigoda frente al problema de los judíos: «La Ciencia Tomista»*, 99 (1967) 627-685.

⁶⁴ G. Seguí Vidal, *La carta encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII* (Palma de Mallorca 1937); G. Seguí-J. N. Hillgarth, *La Altercatio y la basilica paleocristiana de Son Bou de Menorca: «Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana»*, 31 (1954) 1-57, y M. C. Díaz y Díaz, *De patristica...*, op. cit., 3ss.

⁶⁵ T. Ayuso Mazaruela, *Un apócrifo español del siglo VI de probable origen judeo-cristiano: «Señarad»*, IV (1944) 3-29.

⁶⁶ P. Lombardía, *Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elbira (a. 303?)*: AHDE, 24 (1954) 543-558; del mismo, *Los matrimonios mixtos en el derecho de la Iglesia visigoda*: AHDE, 27-28 (1957-1958) 61-108, y S. Monzó, *El bautismo de los judíos en la España visigoda. En torno al canon 57 del Concilio IV de Toledo: «Cuadernos de Trabajo del Derecho»*, II (Roma-Madrid 1953) 111-155.

⁶⁷ *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (Madrid 1955).

otras regiones del ámbito mediterráneo⁶⁸. Nos parecen más decisivas las aportaciones de nuestros hebraístas, como por ejemplo las de J. M. Millás y F. Cantera, que han puesto en nuestras manos repertorios inscripcionales con reconsideración de las piezas que ya circulaban y han publicado nuevos monumentos epigráficos con anterioridad desconocidos⁶⁹. Millás, incluso, ha llegado a identificar un posible judío en una inscripción tenida por cristiana, aparecida en las excavaciones de Tarragona⁷⁰. No se puede prescindir tampoco de las páginas dedicadas a la época visigoda por Vallecillo en su trabajo sobre los judíos hispánicos altomedievales⁷¹.

Varias novedades importantes nos llegan con la década de los sesenta; entre ellas, la gran síntesis de Blumenkranz sobre los judíos occidentales en la baja Antigüedad y alto Medioevo⁷², sobre el que con justicia se ha dicho que constituye «la historia de los judíos mejor lograda... hasta la fecha»⁷³, y el trabajito de Beinart sobre la llegada de los judíos a España, que utiliza, con el apoyo de documentación epigráfica, las innúmeras tradiciones, leyendas o ficciones que sobre la cuestión surgieron o se pusieron por escrito en época medieval⁷⁴. El libro de Blumenkranz, extraordinario, no presta especial atención a los judíos hispánicos, aun cuando no deja de hacer alusiones a aspectos concretos cuando así interesa a su discurso; es con todo un auxiliar indiscutible para situar la problemática y el ambiente de

⁶⁸ A. García y Bellido, *El elemento forastero en Hispania romana*: BRAH, 144 (1959) 119-154; J. M. Blázquez, *Estructura económica y social de Hispania durante la Anarquía Militar y el Bajo Imperio* (Madrid 1964); del mismo, *Relaciones entre Hispania y los semitas (sirios, fenicios, chipriotas, cartagineses y judíos)*, en *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim*, I (Berlín 1969) 42-75; y del mismo, *La Romanización*, II (Madrid 1975).

⁶⁹ F. Cantera-J. M. Millás, *Las inscripciones hebraicas de España* (Madrid 1956); F. Cantera, *¿Nueva inscripción trilingüe de Tarragona?*: «Sefarad», XV (1955) 151-156; J. M. Millás, *Una nueva inscripción judaica bilingüe de Tarragona*: «Sefarad», XVII (1957) 3-10; F. Cantera, *España medieval: arqueología*, en R. D. Barnett (ed.), *The Sephardi heritage. Essays on the History and Contributions of the Jews of Spain and Portugal*, I (Londres 1971) 29-68.

⁷⁰ Millás, *Una nueva inscripción...*, op. cit., 10, de pasada.

⁷¹ M. Vallecillo Avila, *Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media*: «Cuadernos de Historia de España», XIV (1950) 19-27.

⁷² B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*. 430-1069 (París-La Haya 1960).

⁷³ Hernández, *La España visigoda...*, op. cit., 661.

⁷⁴ J. Beinart, *¿Cuándo llegaron los judíos a España?*, n. 3 de la serie *Estudios del Instituto Central de Relaciones Culturales Israel-Iberoamérica, España y Portugal* (1962).

las comunidades peninsulares en el contexto de la diáspora occidental y de los reinos bárbaros. El pequeño estudio de Beinart puso a nuestro alcance una serie de datos importantes y curiosos, no al fácil acceso de los no hebraístas, aunque a nuestro juicio yerra a la hora de atribuir fecha a algunas piezas epigráficas, a las que pretende hacer remontar a los primeros siglos de la era contra toda evidencia. Volveremos sobre este punto concreto en los lugares adecuados de nuestro estudio. El artículo del jesuita padre Echánove no aporta nada de interés, salvo la posiblemente no acertada observación de que la iglesia visigoda no hizo sino moderar la política inclinada hacia la intransigencia de los monarcas⁷⁵. Lo contrario cabe decir de lo publicado por el padre Hernández, a quien debemos sobre todo haber considerado en ajustadas páginas el tema de los judíos en los escritos patrísticos hispanogodos⁷⁶. Del último año de la década es la excelente síntesis del historiador inglés Thompson sobre los godos en España —difícilmente superable a corto plazo en lo que respecta a la narrativa de los acontecimientos políticos—, donde se efectúan constantes alusiones a los judíos y a la política contraria a ellos en la corona y la iglesia visigodas⁷⁷.

De los últimos ocho años debemos destacar una importante monografía de King sobre los aspectos sociales y legales en la época del reino de Toledo, donde el tema judío recibe suficiente atención, por lo demás adecuada⁷⁸, y dos artículos sobre la política antijudía de los monarcas godos, uno de Lacave sin especiales pretensiones, pues originariamente fue una conferencia divulgativa⁷⁹, y otro de Bachrach, más sólido, pero discutible en sus conclusiones⁸⁰. Este último autor cree que en la política judía de cada rey actúa como determinante exclusivo el factor político, extremando su postura hasta el punto de automatizar

⁷⁵ A. Echánove, *Precisiones acerca de la legislación conciliar toledana sobre los judíos*: «Hispania Sacra», XIV (1961) 259-279.

⁷⁶ Hernández, *La España visigoda...*, citado, y *El problema de los judíos en los PP. Visigodos*, en *La patrología toledano-visigoda* (XXVII Semana Española de Teología) (Madrid 1970) 99-120. Este segundo trabajo apenas si aporta algo al anterior, del que fundamentalmente viene a ser un extracto.

⁷⁷ E. A. Thompson, *The Goths in Spain* (Oxford 1969).

⁷⁸ P. D. King, *Law and Society in the Visigothic kingdom* (Cambridge 1972).

⁷⁹ J. L. Lacave, *La legislación antijudía de los visigodos*, en *Simposio «Toledo Judaico»*, I (Toledo 1973), 31-42.

⁸⁰ B. S. Bachrach, *A Reassessment of Visigothic Jewish policy*: «The American Historical Review», 78 (1973) 11-34. El autor ha recogido este trabajo, sin apenas variación, en su reciente libro *Early Medieval Jewish policy in Western Europe* (Minneapolis 1977).

la cuestión afirmando que la actitud de cada uno de los monarcas era consecuencia de la que hubieran tomado los judíos con respecto a él en el momento de su accesión al trono, lo que ya hemos apostillado en otro trabajo nuestro anterior⁸¹ y sobre lo que volveremos. Digamos tan sólo que el principio que articula el trabajo de Bachrach no carece de dificultades serias, si bien hay que reconocer al intento de este autor una virtud que le sitúa en aportación importante: el que no haya perdido de vista el contexto político en el que hay que situar —que condiciona— la cuestión judía en el reino visigodo y porque es el primero que aplica sistemática y coherentemente el convencimiento de que los factores religiosos y políticos no actúan de manera independiente por no ser esencialmente distintos o, al menos, separables. Novedades recientes son los artículos de Adams sobre el concepto de ciudadanía aplicado a los judíos de la España visigoda; de Chalon, en torno a los judíos de la Narbonense visigoda, y de Bowers, sobre la, a su juicio, problemática existencia de comunidades israelitas en la España del siglo I⁸². Por último, muy recientemente, hay que señalar las aportaciones de Rebello a la figura de J. Juster y a su trabajo sobre la condición legal de los judíos, que ya conocemos⁸³; un artículo de Koch, sobre los primeros momentos de la diáspora peninsular, y la monografía del padre Orlandis, bien pensada y realizada, sobre la época visigoda hispánica⁸⁴.

⁸¹ L. García Iglesias, *Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII*, en *Simposio de la Universidad de Oviedo sobre Historia Antigua* (1977), en prensa.

⁸² J. du Q. Adams, *Ideology and the Requirements of «Citizenship» in Visigothic Spain: the Case of the Iudaei*, «Societas», 2 (1972) 317-332; M. Chalon, *L'inscription juive de Narbonne et la condition des juifs en Narbonnaise à la fin du VII^e siècle*, en *Hommage a André Dupont. Études médiévales languedociennes* (Montpellier 1974) 39-53, y W. P. Bowers, *Jewish communities in Spain in the Time of Paul the Apostle: «The Journal of Theological Studies»*, XXVI (1975) 395-402.

⁸³ A. M. Rebello, *A Tribute to Jean Juster: «Israel Law Review»*, 11 (1976) 216-258, y traducción al día del trabajo de Juster, citado más arriba, n. 53: *The Legal condition of the Jews under the Visigothic kings: «Israel Law Review»*, 11 (1976) 259-287, 391-414 y 563-590.

⁸⁴ M. Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora auf der Iberischen Halbinsel, en Homenaje a García Bellido, III* (RUM, 109) (1977) 225-254, y J. Orlandis, *Historia de España. La España visigoda* (Madrid 1977). El artículo de Koch, aclarando la observación que el autor hace en 253, fue conocido por nosotros en original a comienzos de 1973, cuando nuestro trabajo citado en la nota siguiente estaba ya en prensa. Escritos uno y otro independientemente, lo que pueda haber de coincidencia es aportación paralela, ya que al corregir pruebas no nos pareció honesto modificar ni una sola palabra sobre la base de lo escrito por Koch, aunque en algún punto la posibilidad resultaba más que tentadora.

No podemos dejar de mencionar nuestra personal contribución al estudio del problema. En nuestro trabajo sobre los judíos en la España romana proponemos la utilización de los datos antroponímicos para la detección de judíos y agrupamos en visión de conjunto toda la evidencia documental de que se dispone⁸⁵. Interés más circunscrito tienen los breves estudios sobre los judíos de Mérida⁸⁶ y los cánones antijudíos, y pretendidamente tales, del sínodo de Elbira⁸⁷. Creemos que nuestro trabajo sobre las profesiones y economía privada de los judíos peninsulares ha llenado un vacío indiscutible, pese a su perceptibilidad, en la que somos los primeros en creer⁸⁸. Por último, hemos prestado atención en un estudio reciente a las causas de la política contraria a los judíos de los reyes visigodos católicos, saliendo al paso de una tendencia infundada a basar esta presión en motivaciones económicas, en la falta de integración social de los judíos e incluso en el afán de lucro de los monarcas, olvidando o minusvalorando, contra nuestro parecer, las raíces religiosas y políticas del conflicto⁸⁹. Como ya quedó dicho en nuestra nota preliminar, estos trabajos parciales constituyen, más o menos remotamente, la base y la ocasión de esta monografía.

⁸⁵ L. García Iglesias, *Los judíos en la España romana*: HA, III (1973) 331-366.

⁸⁶ L. García Iglesias, *Judíos en la Mérida romana y visigoda*: REE XXXII (1976) 79-98.

⁸⁷ L. García Iglesias, *Los cánones del Concilio de Elbira y los judíos*, en *Simposio de la Fundación Pastor sobre Bajo Imperio* (diciembre 1975), sin publicar; *Los cánones del Concilio de Elbira y los judíos*: «El Olivo», 3-4 (1977) 61-70. Este segundo trabajo es una refundición, algo abreviada, del anterior.

⁸⁸ L. García Iglesias, *Profesiones y economía familiar de los judíos españoles en la antigüedad: aproximación a un problema*: «Revista Internacional de Sociología», 13-14 (1975) 165-183.

⁸⁹ García Iglesias, *Motivaciones de la política antijudía*, ya citado.

CAPITULO PRIMERO

ANTIGÜEDAD DE LA PRESENCIA JUDIA EN ESPAÑA

Estarían incompletas nuestras páginas por el comienzo si no dedicáramos un poco de atención a los antecedentes, problemáticos, de la diáspora israelita plenamente histórica en la Península. El tema en sí es resbaladizo e ingrato, por más que interesante, debido al tipo de fuentes que nos es dado manejar. De arqueología, nada. Nada auténtico de epigrafía¹. Tan sólo discutibles interpretaciones de textos bíblicos, exégesis tardías, tradiciones improbables transmitidas por autores de época muy posterior. En suma, el tipo de documentación —¿cabría negar en este caso validez al término?— que más espanta, por lo general, y con razón, al historiador. Es comprensible que al investigador de la historia no le agrade moverse en el terreno de las hipótesis, aunque, como ya justificamos en otro lugar², no tenemos alternativa al tratar de este problema y no nos queda otra solución que asirnos a cualquier dato o noticia, por indirecta que sea, que pueda aportar alguna luz, aunque, eso sí, procurando en cada momento que lo hipotético no quede presentado sino como tal; que lo posible aparezca como posible; que lo dudoso no goce del beneficio de lo probable. Diciéndolo de otro modo, no podemos sustraernos a la presentación de los difíciles aspectos que agrupamos en este capítulo, pero tratándolos cuales nos parecen que son y como merecen, con un mínimo de honestidad y de crítica.

LA PENINSULA IBERICA Y LOS TEXTOS BIBLICOS

Uno de los temas más estudiados por la arqueología y la historia de la antigüedad en los últimos decenios ha sido el de la colonización fenicia. Cuando aproximadamente hacia 1200 a. C. las dos grandes potencias próximo-orientales que hasta el mo-

¹ Los conocidos epígrafes de Murviedro, actual Sagunto, con pretendido testimonio de una administración de Salomón y reyes hebreos posteriores en la Península, son puras ficciones; cf. Amador de los Ríos, *Judíos*, 35-36; Katz, *The Jews*, 144ss; Cantera-Millás, *Inscripciones*, 293ss, n. 210ss.

² García Iglesias, *Los judíos*, 333.

mento se habían enseñoreado del Asia anterior, a saber, egipcios e hititas, se hundían bajo la presión de una serie de pueblos y tribus que trastocan la estabilidad de la zona³, se producen, entre otros, tres fenómenos que nos permitimos enumerar: los filisteos, uno de estos pueblos errantes, se afianzan en la costa de Palestina⁴; las tribus hebreas pudieron extenderse por Canaán, intentando, logrando el lento establecimiento y consolidación de una unidad política⁵, y, en tercer lugar, en la parte costera de Siria y el Líbano, los centros cananeos pudieron sacar provecho del vacío político, constituyendo la gran talasocracia mercantil fenicia —permítasenos llamarla así—, que habría de extender su influencia y la cultura de Oriente hasta los más occidentales puntos del mundo conocido⁶. Al menos los dos últimos fenómenos tienen estrecha relación con nuestro tema. Una vez que los israelitas consiguieron neutralizar la cuña de poder, amenazante, que los filisteos mantenían en la costa, se produjo un estrechamiento de relaciones entre fenicios y hebreos que nos es conocido por los textos bíblicos⁷. El libro primero de los Reyes nos dice que Salomón, rey de Israel, tenía una flota de naves mercantes que traficaban junto a las de Hirám de Tiro, coordinadamente⁸. Nada abona la no historicidad del pasaje, sino que, por el contrario, estamos ante un testimonio concreto que debe merecer nuestra confianza. Es evidente que en un momento dado se estableció una íntima colaboración entre fenicios e israelitas en el plano económico y mercantil. Conviene destacar que los productos que hebreos y fenicios comerciaban —oro, plata, marfil, monos y pavos reales— eran transportados en naves de Tarsis, según se especifica en los textos bíblicos.

Las curiosas noticias que las narrativas bíblicas nos proporcionan sobre el comercio de los fenicios y los israelitas se han

³ Sobre los llamados «Pueblos del Mar» puede verse R. D. Barnett, *The Sea Peoples*, en *The Cambridge Ancient History*, II/2 (Cambridge 1975) 359-378; A. Nibbi, *The Sea Peoples and Egypt* (Park Ridge 1975); A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm* (Berlín-Nueva York 1976), y N. K. Sandars, *The Sea Peoples. Warriors of the Ancient Mediterranean* (Londres 1978).

⁴ Además de los trabajos citados en nota anterior, véase el clásico estudio de R. A. S. Macalister, *The Philistines, their History and Civilization* (Chicago 1965).

⁵ R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, II: *El asentamiento en Canaán y el Período de los Jueces* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

⁶ D. Harden, *The Phoenicians* (Londres 1962); S. Moscati, *Il mondo dei fenici* (Milán 1966), y del mismo, *I fenici e Cartagine* (Turín 1972).

⁷ E. W. Heaton, *Salomon's new men. The Emergence of Ancient Israel as a National state* (Londres 1974) *passim*.

⁸ 1 Reyes, 20,22.

utilizado con frecuencia por los historiadores como prueba para una antigüedad de las actividades mercantiles fenicias, anterior al momento a que la arqueología permite remontarlas. Los pasajes referentes a Tarsis han sido esgrimidos en este sentido respecto al comercio fenicio en el Mediterráneo occidental. Muchos autores han admitido la identificación de la Tarsis bíblica y el mítico Tartessos, la civilización meridional hispánica que la arqueología revela con cada vez más fuerza y claridad⁹. Sin embargo, autores recientes han cuestionado más o menos decididamente dicha identificación y hoy se tiende a considerar que los productos que el texto bíblico menciona en relación a Tarsis tienen origen en la zona del mar Rojo, del golfo Pérsico o de la India¹⁰. Por una parte, se ha señalado que los nombres que los hebreos dieron a los productos comercializados no son sino derivaciones de términos indios¹¹; por otra, que los marfiles fenicios son básicamente de procedencia asiática, y, por último, cabe indicar que el lugar donde Salomón tenía sus astilleros, donde se concentraban naves de Tarsis y donde llegaba el oro de Ofir, Asiongaber, estaba en la costa del mar Rojo, no lejos de Eilat, según el propio texto bíblico¹².

No podemos detenernos en la consideración del problema de la Tarsis bíblica y su pretendida localización occidental, dado que sólo afecta secundariamente a la cuestión de nuestro estudio. Lo que realmente nos interesa es el conocimiento que el pueblo hebreo pudiera tener del Occidente mediterráneo, más en concreto de la Península Ibérica, allá por la época de las primeras colonizaciones; lo que nos gustaría saber es si llegaron hebreos

⁹ Admiten la identidad A. Schulten, *Fontes Hispaniae Antiquae* I (Barcelona 1945) 174ss, y Tartessos (Madrid 1945) 54ss; J. Chocomeli, *En busca de Tartessos* (Valencia 1940) 14ss; A. García y Bellido, *Fenicios y cartagineses en Occidente* (Madrid 1942) 13ss; J. Maluquer de Motes, *Tartessos* (Barcelona 1970) 61ss, y A. Montenegro, *Los pueblos del mar de España y nueva revisión de la historia de Tartessos*: BSEAA XXXVI (1970) 237ss.

¹⁰ R. R. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud ivories in the British Museum with others examples of Ancient Near Eastern ivories* (Londres 1954) 167-168, y J. M. Blázquez, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente* (Salamanca 1975) 19ss. Es interesante a este respecto el trabajo de J. J. Arce, *La epístola 37 de S. Jerónimo y el problema de Tartessos igual a Tarshish bíblica*: «Latomus» 33 (1974) 943ss, con observaciones novedosas a favor de la tesis indicada. Se completa este estudio con el recentísimo del mismo autor *Tarsis-India-Aethiopia: a propósito de Hieronm. Ep. 37*: «Rivista di Studi Fenici» V (1977) 127ss, donde apunta hacia Etiopía.

¹¹ Blázquez, *Tartessos...*, op. cit., 18.

¹² 1 *Reyes*, 9, 26-28, y 2 *Crónicas*, 8, 17-18.

a nuestras costas a la sombra de los emprendedores fenicios y se establecieron en las colonias y factorías peninsulares. Al margen de la presunta identidad de Tarsis y Tartessos, nada clara, y de la discutida fecha tradicional de la fundación de Cádiz (*Gadir*) por los fenicios, a saber, hacia 1100 a. C.¹³, podemos decir que es cosa segura la antiquísima presencia fenicia en España y no es rechazable la noticia de que fenicios y hebreos colaboraron en la empresa colonizadora; que a fines del segundo milenio los fenicios se habían abierto ya las rutas mercantiles de Occidente y que nada se opone a que naves de Salomón llegaran por ellas hasta nuestras costas. Siguen pareciéndonos válidas las preguntas que en otro trabajo nos hacíamos¹⁴: si es segura la colonización occidental por los fenicios en el paso de milenio, hubieran o no fundado Cádiz, y cierta la cooperación de hebreos y fenicios, ¿cómo no suponer que las naves de Salomón llegaron a la Península Ibérica? ¿Cómo los fenicios iban a negar a sus colaboradores los mercados occidentales, si les habían abierto los de la India y el golfo Pérsico, no menos ricos?¹⁵. Son interrogantes que admiten una hipotética respuesta positiva¹⁶, que ya se encargaron de adelantar los hebreos españoles de época medieval, quienes creían que sus antepasados habían llegado efectivamente a las tierras hispánicas al socaire de los viajes fenicios, interpretando en ese sentido los ya men-

¹³ Debemos la fijación de la fecha tradicional a A. García y Bellido, *Hispania Graeca I* (Madrid 1948) 25ss; *Iocosae Gades*: BRAH 129 (1951) 80ss, y *Colonización púnica*, en Menéndez Pidal: HE I², 316ss. Admite la datación Blázquez, *Tartessos...*, op. cit., 21-22, y expresan sus reservas Harden, *The Phoenicians...*, op. cit., 64; P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique I* (París 1970) 248ss, aunque sin negar la realidad de viajes fenicios a fines del segundo milenio a. C.

¹⁴ García Iglesias, *Los judíos*, 335-336.

¹⁵ Salvo que se pensara que los fenicios monopolizaban las rutas de Occidente y concedieron a los hebreos la explotación de las de Oriente en régimen de participación concertada. Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora*, 228, cree posible que Salomón tuviera agentes que miraran por sus intereses en los viajes occidentales.

¹⁶ García Villada, *La cuestión judía*, 145, y R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique* (París 1973) 186, no creen que sea preciso remontar la diáspora hispánica hasta tiempos de Salomón. Tampoco Bowers, *Jewish communities*, 400-401. En sentido contrario, Williams, *Adversus Iudaeos*, 207-208; A. Paulo, *Tarsis na historia e na tradição bíblica* (Oporto 1965) 7; J. M. Millás Vallicrosa, *Literatura hebraicoespañola* (Barcelona 1967) 11; D. Gonzalo Maeso, *El legado del judaísmo español* (Madrid 1972) 18, 26, 34, etc.; García Iglesias, *Los judíos*, 333ss, y *Profesiones*, 167, y por último, matizadamente, Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora*, 226ss.

cionados pasajes bíblicos susceptibles de ello¹⁷. Lo que no podemos es calibrar la densidad de los posibles asentamientos israelitas y, desde luego, como veremos en su momento, no encontramos razones válidas, sino más bien dificultades, para defender la continuidad entre estos asentamientos posibles y las comunidades, históricamente seguras, de época romano-imperial¹⁸.

Tradiciones tardías se refieren a la llegada de israelitas a la Península con ocasión de la conquista de Jerusalén por los babilonios de Nabucodonosor en el 587 a. C., según veremos en páginas siguientes. Ningún testimonio antiguo apunta, siquiera sea veladamente, a esta colonización. Sin embargo, cabe recordar aquí la hipótesis de Täckholm, quien, aunque reacio a la identidad de Tarsis y Tartessos, sí admite que los textos bíblicos posteriores a la cautividad que se refieren a Tarsis aluden al Occidente mediterráneo, bien que no sea concretamente a Tartessos¹⁹. En este sentido interpreta el autor la mención de Tarsis a propósito de la huída de Jonás desde el puerto de Jope. De ser cierto que Jonás intentaba embarcarse hacia una Tarsis occidental, se podría válidamente concluir que no debía de ser del todo desconocida para el pueblo judío, si tan fácil era emprender un viaje en dirección a ese lugar²⁰.

Otro punto que debemos considerar es la mención de Sefarad en el texto de *Abdías*. Para los hebreos medievales, Sefarad no era sino el nombre de España. Dejando a un lado el problema de la etimología, para el que remitimos a un pequeño trabajo de Gonzalo Maeso²¹, diremos que la mención más antigua de este nombre aparece en el texto del profeta Abdías, siendo ésta la única cita bíblica, y que posteriormente éste será el nombre que a España reservarán los autores judíos y de él tomarán el suyo los sefarditas, judíos españoles o de origen hispánico²². Si fuera cierta la identificación de Sefarad con España en la pro-

¹⁷ Ver A. I. Laredo, *Sefarad en la literatura hebreaica*: «Sefarad» IV (1944) 356.

¹⁸ García Iglesias, *Profesiones*, 167. Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora*, 228, duda que pudieran establecerse aquí israelitas como residentes permanentes.

¹⁹ U. Täckholm, *El concepto de Tarsich en el Antiguo Testamento y sus problemas*, en *Tartessos y sus problemas* (V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular) (Barcelona 1969) 88.

²⁰ *Jonás*, 1, 3. García Iglesias, *Los judíos*, 336. De este texto concluye que había judíos en España, relacionándolos con los viajes fenicios, Williams, *Adversus Iudaeos*, 207-208.

²¹ *Sobre la etimología de la voz Sefarad*, «Sefarad» IV (1944) 359-363.

²² *Abdías*, 20. W. Kornfeld, *Die jüdische Diaspora in Ab. 20*, en *Mélanges A. Robert* (París 1957) 180ss; D. Neiman, *Sefarad, the name of Spain*: «Journal of Near Eastern Studies», XXII (1963) 128ss.

fecia de Abdías, cabría deducir de él la existencia entonces de comunidades judías en la Península. Pero no lo es; y no sólo no es cierta, sino que cabe presentar como segura la reducción de la Sefarad bíblica a la minorasiática Sardes, gracias al testimonio de la epigrafía²³. Esto no quiere decir que no hubiera comunidades israelitas aquí, sino que el texto de Abdías no se puede utilizar como argumento a favor. Ni qué decir tiene que los traductores y comentaristas antiguos no dudaron a la hora de admitir la explicación hispánica. El primer autor que tradujo Sefarad por España fue Jonatán Ben Uziel, discípulo del célebre rabino Hillel, del siglo I d. C., que hizo escuela en investigación e interpretación de la ley. De Jonatán los propios escritos talmúdicos destacan su competencia sobre la base de tradiciones puras y fidedignas, cuando nos dicen que el sabio rabino compuso su traducción informado «de propia boca» de los profetas²⁴. Desde entonces, la interpretación de Jonatán ha gozado de alto predicamento entre los exegetas y traductores hebreos, y en la Alta Edad Media adquiere la categoría de las verdades indiscutibles. Ejemplos de esta seguridad entre los exegetas los tenemos en Rabí David Qimhí, narbonense del siglo XII, y especialmente en Rabí Isaac Abrabanel, lisboeta del siglo XV afincado en Toledo, en sus respectivos comentarios al texto de Abdías²⁵. Se puede incluso decir que toda la literatura hebrea de época postbíblica atribuye a España el nombre de Sefarad²⁶.

Es evidente que la aceptación de esta interpretación tradicional supondría la admisión de una diáspora hebrea en la Península Ibérica resultante de la cautividad en tiempos de Nabucodonosor, dado que el profeta está vaticinando el regreso de los hijos de Israel dispersos como consecuencia de la conquista de Judá por el rey babilónico. Históricamente, sin embargo, los problemas son muy graves; adviértase que el texto del profeta se refiere a «cautivos de Jerusalén que están en Sefarad», lo que implicaría, de admitirse la tradicional solución hispánica, algo a

²³ Cf. S. Smith, *Babylonian historical texts* (Londres 1924) 150 ss; H. Donner-W. Röellig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (Wiesbaden) I, n. 260, y II, n. 306-307; A. T. Kraabel, *Hypsistos and the Synagogue at Sardis*: «Greek, Roman and Byzantine Studies» X (1969) 81; J. G. Pedley, *Ancient literary sources on Sardis* (Cambridge-Mass. 1972) 85, n. 305-306.

²⁴ Laredo, *Sefarad...*, op. cit., 351. Señalamos que no faltan problemas sobre la atribución de autor del *Targum* de Jonatán; cf. D. Gonzalo Maeso, *Historia de la literatura hebrea* (Madrid 1960) 390-391.

²⁵ Laredo, *Sefarad...*, op. cit., 354ss.

²⁶ Gonzalo Maeso, *Sobre la etimología...*, op. cit., 359, y Laredo, *Sefarad...*, op. cit., 356.

todas luces improbable, si no imposible: que los babilónicos hubieran procedido a la dispersión de los judíos reducidos a esclavitud incluso en regiones occidentales. Y, sin embargo, los judíos medievales no dudaron de ello, como tampoco habían abrigado dudas sobre la presencia aquí de antepasados suyos en tiempos del rey Salomón. A una diáspora en España, subsiguiente a la cautividad judía bajo Nabucodonosor, se refieren Rabí Isaac Abrabanel y Salomón Ibn Verga²⁷. El primero de ellos recuerda la tradición utilizada por hebreos anteriores de que tras la destrucción del Primer Templo llegaron a Sevilla descendientes de la casa de David, entre ellos antecesores de la familia Abrabanel, a la que él pertenecía²⁸. A este respecto, creemos conveniente recordar antiguas tradiciones recogidas en las viejas crónicas medievales tocante a las repercusiones en la Península de las campañas judías de Nabucodonosor; así, la crónica de Rasis nos dice que un rey de Sevilla, Couban o Isban, estuvo con Nabucodonosor en el asedio de Jerusalén²⁹; que el mismo rey babilónico estuvo en España³⁰; que por entonces llegaron aquí las joyas del templo de Jerusalén y la mesa de Salomón³¹, que los árabes encontrarían cuando la invasión. Son desarrollos legendarios; algunos de entre los muchos, igualmente ahistóricos, que se nos documentan³². Amalgamas literarias y etiológicas sin valor histórico alguno, salvo en su significación. Una de las últimas motivaciones era el afán por parte de los judíos hispánicos medievales de remontar su presencia en la Península a una época sufi-

²⁷ Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 12-13. Abrabanel en el final del comentario a *Reyes*; Ibn Verga en su *La vara de Judá*.

²⁸ Isaac Abrabanel, comentario a *Zacarías*, 12, 7; cf. Ashtor, *The Jews*, 306.

²⁹ *Crón. Rasis*, 135-137. 303. Isban era descendiente de Tubal y se dice que estuvo en Jerusalén, es decir, Ilia, transformación del nombre romano de *Aelia*, como se desprende de *Crón. Rasis*, 177, a propósito de Adriano.

³⁰ *Crón. Rasis*, 316.

³¹ *Crón. Rasis*, 137 y 316. Véase el subcapítulo de D. Catalán-M. S. de Andrés, *El saco de Jerusalén y las joyas de Al-Andalus*, en *Crón. Rasis*, XCIII, donde se explican las distintas versiones del legendario episodio.

³² Cual la leyenda que sitúa en España, dándole nombre, a Espán, hijo de Jafet, hijo de Noé (*Crón. Rasis*, 121-125) y la de que Tubal y sus sucesores habitaron la Península (*Crón. Rasis*, 312-313). Ligeras variantes en las crónicas árabes, al dar explicaciones mitológicas al nombre de Al-Andalus, que se interpreta por al-Andlīs, hijo de Tubal; el nombre de España no vendría de Espán, sino de Isban, que reinó un siglo después; cf. J. Vallvé, *Sobre algunos problemas de la invasión musulmana*: AEM 4 (1967) 361-362.

cientemente antigua como para que no se pudiera imputar a sus antepasados la muerte de Jesús de Nazaret³³.

EL PROBLEMA DE LAS POSIBLES COMUNIDADES HEBRÉAS PRIMITIVAS Y SU CONTINUIDAD

Ya ha quedado dicho que, en nuestra opinión, no es imposible que de alguna manera los israelitas participaran del comercio fenicio en el Mediterráneo occidental y que algunos, si no muchos, arribaran a España y se establecieran en las antiguas colonias mercantiles y factorías. Creemos que esto es algo que se puede admitir como hipótesis, con base casi exclusiva en el testimonio bíblico, ya que las tradiciones posteriores no se pueden considerar como testigos paralelos e independientes. Algunos autores no se han mostrado dispuestos a admitirlo³⁴, pero no vemos dificultades en ello, aunque tampoco seguridad absoluta. El escollo no está en si los hebreos llegaron a la Península en tan primitiva época, sino en la continuidad entre estos hipotéticos asentamientos y los conocidos de épocas posteriores. En otro lugar hemos escrito que pronunciarse por la continuidad supondría aceptar lo gratuito³⁵. Ahora añadimos que nos resistimos a creer en una comunidad israelita en España, desvinculada de Palestina por la distancia, que no perdiera con el paso del tiempo su identidad. Recuérdese que las colonias judías de Egipto, surgidas en época de la cautividad, tuvieron desde muy pronto problemas de identidad, expuestas a la tentación sincrética, la contaminación religiosa que denuncia Jeremías en su profecía sobre los judíos emigrados al país del Nilo³⁶. De ellas,

³³ Williams, *Adversus Iudaeos*, 208; Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 7, y E. Cunha Azevedo, *O sefardismo na cultura portuguesa* (Oporto 1974) 16-17.

³⁴ Así Thouvenot, *Essai...*, op. cit., 186, y Bowers, *Jewish communities*, 400-401.

³⁵ García Iglesias, *Profesiones*, 167.

³⁶ *Jeremías*, 44, 1ss. El profeta actúa antes de 587, lo que supone un anacronismo. Hay que tener en cuenta que el texto de Jeremías tal como nos ha llegado presenta elementos añadidos, por tratarse de un libro de formación compleja, cual es tónica prácticamente general en los escritos bíblicos. Estos hebreos no llegaron a Egipto, parece, cuando Sargón destruyó el reino del Norte, ni eran tropas de las reclutadas por Asurbanipal entre israelitas deportados, sino que se trataba de judíos huidos cuando los babilónicos invadieron el reino del Sur. Sobre los judíos de Elefantina en general y su religiosidad sincrética en particular, véase E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig 1909) 24ss; A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme* (reed. Pa-

la colonia de Elefantina es la mejor conocida, gracias a la abundante documentación aramea del siglo v aparecida en la isla del Nilo en que se asentaba. Pues bien, los textos de Elefantina evidencian una contaminación sincrética, ya que junto a Yahvé, asociada a él, aparece mencionada una Anath-Yahú, que podría ser la «reina de los cielos» de los judíos egipcios de que abominaba Jeremías³⁷ y que está documentada en los propios textos arameos de la isla³⁸. Es cierto que los judíos de Elefantina tenían relaciones con Jerusalén³⁹, pero no lo es menos que su religiosidad contrasta violentamente con la reformada de Esdras; es un judaísmo que no ha pasado por el crisol del exilio babilónico. Tienen un templo, cuando el judaísmo no admite sino tan sólo el de Jerusalén⁴⁰; han asociado con Yahvé divinidades cananeas⁴¹; admiten los matrimonios mixtos, abominados por los reformadores Esdras y Nehemías⁴². Los judíos de Egipto son gentes del pueblo, con una religiosidad popular; sin guías religiosos, lo que explica también la ausencia de rasgos derivados de la reforma de Josías, y que evolucionan como era de esperar: la colonia de Elefantina desaparece con los últimos años del siglo v. Y si esto ha ocurrido con los judíos asentados en Egipto y ya en una época tan temprana, ¿qué no sucedería con las posibles comunidades asentadas en la Península Ibérica? Creemos que, si realmente las hubo, cosa posible, acabarían por desaparecer ahogadas por su entorno, perdida la peculiaridad religiosa que hacía de ellas unas realidades marcadas. Hay que tener presente que los avatares de la historia judía desde el destierro de 587 hasta la época romana no permiten suponer una vigilancia y tutela de unos hebreos dispersos en Occidente por parte de

rís 1969) 302ss; A. Vincent, *La religion des judeo-araméens d'Elephantine* (París 1937); B. Porter, *Archives from Elephantine* (Berkeley-Los Angeles 1968); P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte* (París 1972) 345ss, y M. García Cordero, *Biblia y legado del antiguo Oriente* (Madrid 1977) 549ss.

³⁷ Jeremías, 44, 17-19; cf. Lods, *Les prophètes...*, op. cit., 304-305. R. E. Witt, *Isis in the Greco-Roman world* (Londres 1971) 132-133, no tiene razón, creemos, al dudar entre Istar e Isis, con preferencia por la primera, para la diosa aludida por el profeta.

³⁸ Grelot, *Documents...*, op. cit., 347-348.

³⁹ Grelot, *Documents...*, op. cit., 406ss.

⁴⁰ J. Salguero, *Instituciones israelitas*, en Tuya-Salguero, *Introducción II*, 449-450; B. Couroyer, *Le temple de Yaho et l'orientation dans les papyrus d'Elephantine*: «Revue Biblique», 75 (1968) 80ss; Grelot, *Documents...*, op. cit., 354ss, y García Cordero, *Biblia y legado...*, op. cit., 552-553.

⁴¹ Grelot, *Documents...*, op. cit., 350ss.

⁴² Lods, *Les prophètes...*, op. cit., 305.

las autoridades religiosas de Palestina. Sin ellas, la supervivencia era, a nuestro juicio, imposible.

Por otra parte, no existe ningún indicio que abone esta tan difícil continuidad, y ni siquiera que atestigüe un preciso conocimiento de la Península por parte de los hebreos. El *Libro de los Jubileos* no se puede tomar como autoridad por el problema de su fecha de redacción y de la cronología de las tradiciones que en él se integran⁴³; en este escrito se menciona Cádiz, Tarsis y Mesech, las dos últimas, pretendidas regiones de la costa española. Es sugestiva, pero indemostrable y altamente dudosa además, la hipótesis de Montenegro en relación con los *hiberi* de la zona de Huelva citados por Avieno y con los *iberes* de Eforo, que el mencionado autor identifica como hebreos llegados aquí entre algunos «Pueblos del Mar»⁴⁴. Ello supondría la pervivencia de una cierta identidad, aunque sólo fuera por mantener un nombre específico como pueblo. Pero en honor a la verdad, la explicación que comentamos para estos iberos del medio día hispánico no pasa de ser una hipótesis ingeniosa, que el propio autor que la insinuó matiza en alguna de sus publicaciones⁴⁵. No es, pues, indicio seguro que se pueda utilizar a favor de la continuidad de unas antiquísimas colonias hebreas en la Península Ibérica.

En anterior trabajo nuestro, repetidas veces mencionado, nos manifestamos a favor de la idea de que cuando los romanos pusieron su pie en la Península debía de haber judíos asentados aquí⁴⁶. Matícese la afirmación en el sentido de nuestros párrafos anteriores, aunque no creemos que sea de por sí rechazable, si se tiene en cuenta el impulso que la diáspora occidental experimenta en época helenística. A ésta remonta en lo fundamental

⁴³ Utiliza el testimonio de este apócrifo veterotestamentario al servicio de los viajes fenicios en Occidente A. García y Bellido, *Protobistoria. Tartessos*, en Menéndez Pidal: HE I/2, 323-324, y, tras él, A. Montenegro, *Colonización de la Península Ibérica por los Pueblos del Mar: «Arbor»*, 162 (1959) 204. La pretendida fecha, siglo x a. C., que dan los mencionados autores, no se puede mantener, pues el documento es de redacción tardía, tal vez en círculos esenios, y las tradiciones que recoge de muy variada fecha y valor; cf. R. E. Brown, *Apócrifos, manuscritos del Mar Muerto y otros escritos judíos*: CBSI V, 107ss, y M. Delcor, *L'apocalyptique juive*, en W. C. van Unnik (ed.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes* (Leiden 1974) 108ss.

⁴⁴ Montenegro, *Los pueblos del mar...*, op. cit., 265; *Colonización...*, op. cit., 208-209, e *Historia de España. Edad Antigua I* (Madrid 1972) 267.

⁴⁵ Montenegro, *Colonización...*, op. cit., 208-209.

⁴⁶ García Iglesias, *Los judíos*, 337.

la importante comunidad judía de la ciudad de Roma⁴⁷. Sin duda hay que pensar que también tuvo su repercusión en la Península Ibérica el papel expansivo de Alejandría, el gran emporio helenístico del delta del Nilo, de tan importante colonia judía⁴⁸. Sabido es que la gran ciudad greco-egipcia constituyó un enclave decisivo en relación con la dispersión judía hacia Occidente, por ser su puerto el que en gran medida articulaba el comercio entre los dos extremos del Mediterráneo, a lo que los judíos en ella asentados no eran del todo ajenos. A esta época y a estas circunstancias haríamos remontar las raíces de las comunidades judías de España en época romana, con todas las reservas que son del caso.

No podemos dejar de señalar que a mediados del siglo II, plena época helenística, corresponden los hechos narrados en el libro primero de *Macabeos*. Lo que de ello nos interesa ahora es que en él se nos dice que Judas Macabeo estaba al tanto de las guerras de los romanos en España, que les permitieron adueñarse de las minas de oro y plata existentes en nuestra Península⁴⁹. Asombra de este texto bíblico que la conquista romana de España hubiera llegado a conocimiento de quienes habitaban regiones del otro lado del Mediterráneo y que los judíos palestinos estuvieran informados de los móviles reales que la provocaron; la fama de los metales hispánicos había llegado hasta Palestina⁵⁰. Ya nos hemos preguntado en otra ocasión quiénes tenían al corriente a Judas Macabeo de lo que estaba sucediendo en el lejano Occidente⁵¹. Aunque sólo sea una posibilidad, una hipótesis, con pensar que sus informantes pudieran ser judíos asentados en la Península Ibérica o visitantes, como ocasionales mercaderes, tendríamos un dato en relación con el problema que nos ocupa. Nos falta la seguridad, porque cabe pensar también en los judíos de la propia Roma.

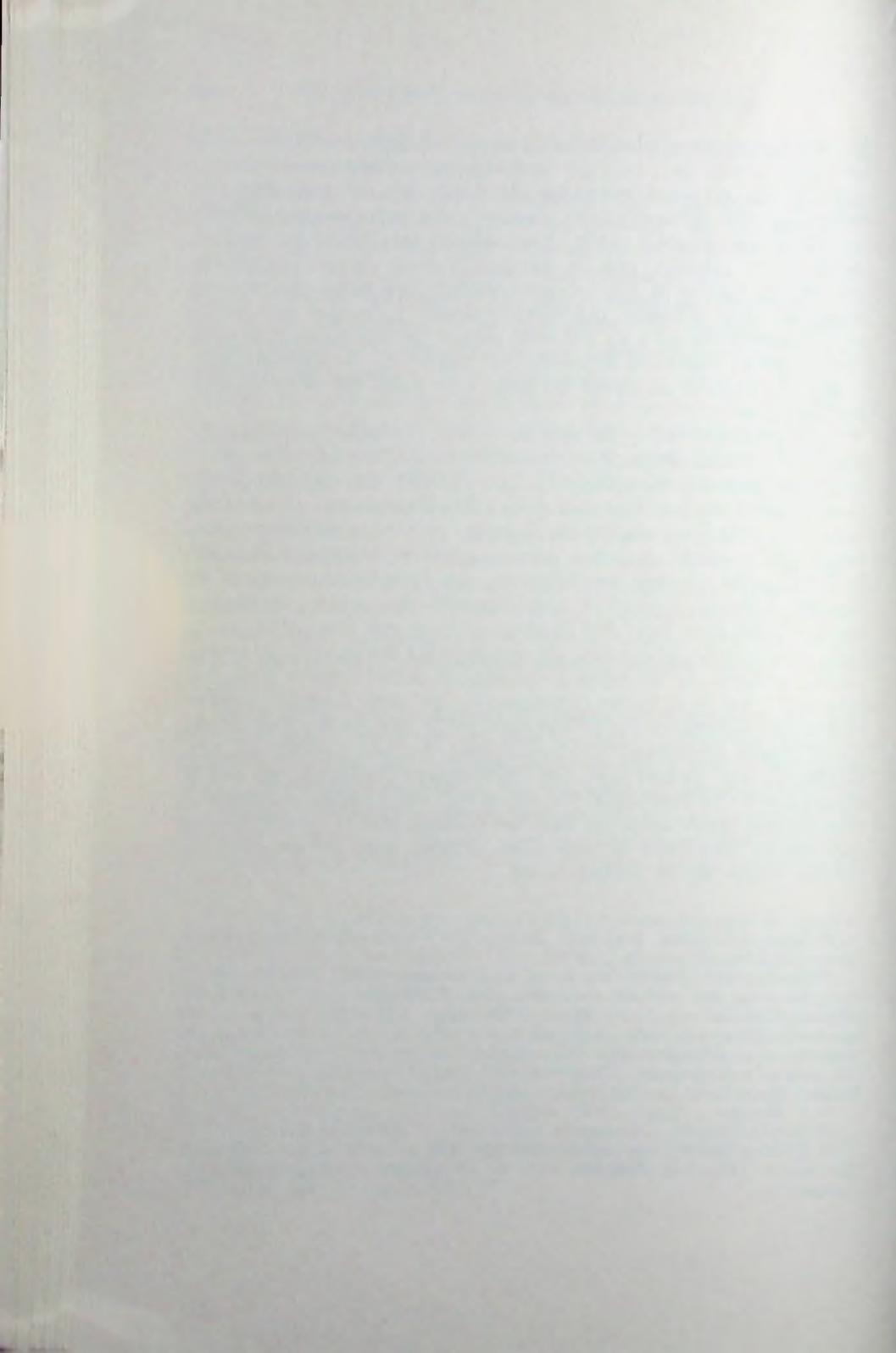
⁴⁷ Leon, *The Jews*, 2ss, y M. Stern, *The Jewish diaspora*, en Safran-Stern, *The Jewish people* I, 160ss.

⁴⁸ G. Ricciotti, *Historia de Israel* II (Barcelona 1966) 185-186; M. Simon, *Situation du judaïsme alexandrin dans la Diaspora*, en *Philon d'Alexandrie (Colloque de Lyon)* (París 1967) 17ss. Alejandría fue centro de irradiación de gentes y de corrientes intelectuales incluso en época imperial romana; cf. J. Schwartz, *Die Rolle Alexandrias bei der Verbreitung orientalischen Gendankenguts. Handelsstrassen und Wege geistiger Kommunikation: «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik»* I (1967) 197ss.

⁴⁹ I *Macabeos*, 8, 3.

⁵⁰ García Villada, *La cuestión judía*, 146, y Blázquez, *Relaciones*, 67.

⁵¹ García Iglesias, *Los judíos*, 338-339. Ver también al respecto Koch, *Zur frühen Jüdischen Diaspora*, 233, n. 25, excéptico sobre el valor del testimonio.



CAPITULO II

LOS JUDIOS PENINSULARES EN LA EPOCA ROMANA

En el capítulo anterior hemos expuesto brevemente las dificultades existentes, prácticamente insalvables, para pensar en una continuidad sin solución entre los antiguos asentamientos hebraicos, posibles, del período de la colonización fenicia y las comunidades judías de la edad plenamente histórica. Creemos que es la época helenística la que supone la presencia de judíos en España que cristalizará en comunidades perviventes. Ya quedó mencionado el conocimiento que Judas Macabeo tenía de las andanzas romanas por nuestra Península y la posible explicación en el sentido de que no fueran sino judíos hispánicos o que viajaban a España los que informaban al caudillo judío insurrecto de lo que estaba ocurriendo en la otra punta del Mediterráneo. La realidad es que, sea o no acertada la explicación, para una época no muy posterior, tenemos perfectamente documentada la expansión judaica por todo el mundo entonces conocido.

LAS FUENTES LITERARIAS

Uno de los textos sibilinos, datable en discutida fecha que podría ser mediado el siglo II a. C., dice, refiriéndose a la raza judía: «Toda la tierra está llena de ti, y todo el mar»¹, verso respecto al que no se puede sin más quitar la razón a Ricciotti cuando escribe que sus palabras son enfáticas, pero que, quitándoles su énfasis, nos reflejan la situación real del momento². Sin embargo, el valor del texto como testimonio podría no ser exce-

¹ *Oracula Sibyllina* III, 271; cf. V. Nikiprowetzky, *La troisième sibyle* (París-La Haya 1970) 304-305. Sobre estos poemas, véase W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung* (Munich 1971) 165-166. y J. J. Collins, *The Sibylline oracles of Egyptian judaism* (University of Montana 1974). Sobre la fecha y composición, véase Nikiprowetzky, *loc. cit.*, 195ss, y Collins, *loc. cit.*, 28ss.

² G. Ricciotti, *Historia de Israel* II (Barcelona 1966) 187; García Iglesias, *Los judíos*, 340. Véase también Koch, *Zur frühen jüdischen Dispersion*, 233.

sivo en atención al reflejo de fórmulas bíblicas, como las citadas por Nikiprowetzky³, y a la carga mesiánica que le rebosa⁴. Algo posterior, del siglo I a. C., es el pasaje de Estrabón en que el escritor griego, a propósito de los judíos de Cirene, afirma que «no es fácil encontrar un lugar en el mundo habitado que no haya recibido a este pueblo y que no haya sido dominado por él»⁵. Ni que decir tiene que en el texto estraboniano no se menciona España, pero deja clara la gran expansión que a finales de la República y comienzos del Imperio habían conseguido los judíos. Creemos que la generalización de Estrabón tiene un indiscutible y fundado valor, por cuanto que su conocimiento geográfico no era ya el impreciso y parcial de los autores veterotestamentarios, y que de alguna manera la Península Ibérica queda implicada en la tajante afirmación. Lo mismo diríamos de dos pasajes de Flavio Josefo, en uno de los cuales se afirma que «no hay pueblo en el mundo conocido que no contenga una parte nuestra (del pueblo judío)»⁶, y en el otro que los judíos no olvidan de abstenerse de trabajar un día de sábado ni cumplir el resto de sus prescripciones, tales como el ayuno, la iluminación de lámparas y las prescripciones alimentarias, «en ninguna ciudad, griega o bárbara, ni en ninguna nación»⁷. No vemos argumentos serios para negar valor a la generalización que presentan estos textos y creemos muy posible la existencia de judíos en la Península en los dos últimos siglos anteriores al cambio de era, aunque recientemente Bowers no se muestra inclinado a aceptarlo⁸.

Es muy posible que desde muy pronto tuvieran sus repercusiones en la Península los problemas internos de Palestina. Cabe que llegaran judíos aquí, a raíz de las conquistas de Pompeyo en Palestina (63-62 a. C.), esclavizados o no, al igual que llegaron

³ Nikiprowetzky, *La troisième...*, cit., 339: *Deuteronomio* 28, 37,64,65 y *Ezequiel*, 5,14,15, para el contexto de nuestro verso.

⁴ J. Klausner, *The Messianic Idea in the Apocriphal Literature*: VI:JJP VIII, 180ss.

⁵ Citado el texto de Estrabón en Josefo: AJ XIV, 115; García Iglesias, *Los judíos*, 339. Dificultades de detalle en la interpretación del texto pueden verse en R. Marcus, edición de Josefo en la Loeb Classical Library, VII, 508-509. Estrabón se está refiriendo en principio a la época de Sila; en todo caso se podría pensar que refleja una situación de su tiempo, época de Augusto.

⁶ Josefo: GJ II, 398.

⁷ Josefo: CA II, 282.

⁸ Bowers, *Jewish Communities*, 400-401. Prudentemente, Smallwood, *The Jews*, 122, se limita a escribir: «Some adventurous spirits may have gone as far as Spain by the middle of the first century A.D.».

a Roma en dicha ocasión⁹. La toma de la ciudad judía, y sobre todo del Templo, y la drástica reorganización de la región por el general romano victorioso, incluso con expropiaciones de las mejores tierras, no son hechos que pudieran ser asimilados sin trauma por los judíos¹⁰. Razones semejantes provocarían la llegada de nuevos contingentes cada vez que en la propia Palestina o en otros lugares, cual Alejandría y Roma, surgieron conflictos que de alguna manera afectaron directa y muy profundamente a las comunidades israelitas. Mencionaremos en primer lugar que, según una de las versiones de Josefo, el destierro de Herodes Antipas y Herodías decretada por Calígula tuvo efecto precisamente en España¹¹, aunque otra versión del mismo autor apunta hacia la Galia¹². Y, desde luego, las dos importantes guerras judaicas de épocas de Vespasiano y Adriano debieron de contribuir poderosamente al incremento del número de judíos dispersos en Occidente. Hay que tener en cuenta que como resultado de las represiones fueron muchos los judíos que acabaron en los mercados de esclavos. Ello fue sobre todo un hecho en la primera de las guerras, que culminarían con la destrucción de Jerusalén por Tito en 70 d. C., si bien no todos los autores están dispues-

⁹ Leon, *The Jews*, 4, y M. Stern, *The Jewish diaspora*, en Safrai-Stern, *The Jewish people* I, 161-162.

¹⁰ Cf. H. E. del Medico, *La prise de Jérusalem par Pompée d'après la légende de la ville inconquise*: «Bonner Jahrbucher» 164 (1964) 53ss; V. Burr, *Rom und Judäa im 1. Jahrhundert v. Chr. (Pompeius und die Juden)*, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I/1 (Berlín-Nueva York 1972) 875ss; M. Grant, *The Jews in the Roman world* (Londres 1973) 54-55; S. Applebaum, *Economic life in Palestine*, en Safrai-Stern, *The Jewish people* II, 636-637 y 660-661, y Smallwood, *The Jews*, 21ss.

¹¹ Josefo: GJ II, 183.

¹² Josefo: AJ XVIII, 252, dice que los reyes asmoneos fueron desterrados a Lyon. Eusebio de Cesarea, *Hist. Ecles.*, II, 4, que también cita el destierro de Herodes, no menciona lugar alguno, sin duda por haber seguido a Josefo como fuente percatándose de su inconsecuencia. Piensa que fueron desterrados a *Lugdunum*, Lyon, la importante ciudad de la Galia, B. Blumenkranz, *Les premiers implantations de juifs en France: du I^{er} au début du V^e siècle*: CRAIBL (1969) 162, quien no cita el pasaje referente a España. Aunque es solución problemática, parece tenderse a considerar que la *Lugdunum* a que fueron confinados los reyes fue *Lugdunum Convenarum*, hoy Saint Bertrand de Comenges, en el Pirineo, lo que facilitaría explicación a la doble versión de Josefo. Presentó la hipótesis O. Hirschfeld, *Zur Geschichte der Christentum in Lugdunum vor Constantin*, en *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1895) 339; admiten la explicación autores de trabajos recientes, como H. Crouzel, *Le lieu d'exil d'Hérode Antipas et Hérodiane selon Flavius Josephus*, en F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica*, X (Berlín 1970) 275ss; H. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge 1972) 262; Grant, *The Jews...*, loc. cit., 125, y M. Stern, *Herod and the Herodian dynasty*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, I, 287, n. 3.

tos a admitirlo para España a pesar de las tradiciones medievales en este sentido y de la noticia talmúdica que mencionaremos más adelante¹³.

Las expulsiones sucesivas de judíos de Roma quizás motivaran también llegadas de israelitas a la Península. Es una suposición que no se puede descartar. Valerio Máximo nos narra el más antiguo de estos destierros, ocurrido en 139 a. C.; el autor latino nos dice que Cn. Cornelio Hispano, a la sazón pretor peregrino, expulsó a judíos y caldeos de la urbe, porque contaminaban la moral de los romanos con el culto a Júpiter Sabazio¹⁴. No llega a extrañar que se relacione a los judíos con el culto de esta divinidad, tanto por la similitud nominal con Yahvé Sebaot como por la tendencia al sincretismo, que pudo tener raíces muy primitivas¹⁵. Tácito, Suetonio y Josefo coinciden al situar en el reinado de Tiberio otra expulsión de judíos de Roma, que sin duda fue importante y pudo provocar la llegada de nuevos judíos a España¹⁶. Quizás no fuera tan masiva ni se cumpliera con rigor

¹³ Bowers, *Jewish communities*, 400, se cuida de señalar la no evidencia de consecuencias de la caída de Jerusalén ante Tito en lo que respecta a nuestra cuestión. Sugerencia contraria en D. Gonzalo Maeso, *El legado del judaísmo español* (Madrid 1972) 18 y 277. Contra L. Monteagudo, *Sinagogas y restos hebraicos en España: «Noticiario turístico»*, 190 (1966) 3, no creemos que las comunidades judías de la cartaginense tuvieran por origen colonias fundadas por Vespasiano. Respecto a las tradiciones medievales en relación con este punto, véase Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 8 y 12, y Bowers, *loc. cit.*, 399.

¹⁴ Valerio Máximo, I, 3, 3 (a través de los epitomes de Julio Paris y de Nepotiano). Sobre el problema, S. Alessandri, *La presunta cacciata dei giudei da Roma nel 139 a. Cr.*: «Studi Classici e Orientali» XVII (1968) 187-198, quien no cree que los judíos fueran objeto de la medida, sino tan sólo los caldeos, con argumentos que nos parecen flojos, cual el paralelismo con la expulsión del 17 d. C. o el afán de agradar a Tiberio. Véase también M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1969) 478ss.

¹⁵ Se refieren a esta especie de sincretismo entre Sabazios y Yahvé F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains* (París 1966) 486-487, y Hengel, *Judentum...*, *loc. cit.*, 479-480. Señalamos, sin embargo, que se ha desorbitado un poco este sincretismo en la ciudad de Roma en base a una interpretación errónea de un enterramiento sabá-cico, que se relacionó en principio con la catacumba de Pretextato; en ello seguimos a A. García y Bellido, *Una deidad oriental en la España romana: el culto a Sabazios*, RUM I (1953) 349, n. 7.

¹⁶ Tácito, *Anales*, II, 85; Suetonio, *Tiberio*, 36; Josefo AJ XVIII, 81ss. Cf. E. M. Smallwood, *Some note on the Jews under Tiberius: «Latomus»*, XV (1956) 314ss; Leon, *The Jews*, 17ss; E. L. Abel, *Were the Jews banished from Rome in 19 A.D.?*, REJ 127 (1968) 383 ss; García Iglesias, *Los judíos...*, 353, y D. Henning, *L. Aelius Seianus. Untersuchungen zur Regierung des Tiberius* (Munich 1975) 172-173.

la decidida por Claudio, de que nos habla Suetonio¹⁷. Por último, se podría pensar, con Santos Yanguas, en una nueva diáspora resultante de la política intransigente de Domiciano¹⁸. Todo ello, más o menos verosímil, ya que no cierto.

Las fuentes hebraicas postbíblicas, los escritos talmúdicos en concreto, son poco explícitos en relación con Occidente, aunque en ocasiones no eluden proporcionarnos alguna información de interés de cara a la Península. Para el siglo I d. C. tenemos la noticia, sin duda de redacción posterior, de que tapicereros del Templo emigraron a España después de su destrucción en el año 70 por el futuro emperador Tito¹⁹. Importante, y nada sorprendente, es la mención en la literatura talmúdica de salazones de pescado procedentes de España, exportadas a Palestina²⁰. El Talmud menciona en otro lugar judíos residentes en la Península, al tratar de las prescripciones del derecho de propiedad, ya que la distancia a que España se encontraba de Palestina exigía alargar a tres años el plazo normal, que era de uno solo²¹. Estas son las noticias talmúdicas referentes a la región hispánica más seguras que podemos mencionar, ya que no faltan otras dudosas, cuales las que se basan sobre la duda entre Cartagena y Cartago²² o sobre la tradicional interpretación histórica del nombre de Sefarad²³.

El más antiguo de los testimonios cristianos aprovechable para nuestro tema es el de Pablo, quien en su carta a las comunidades de Roma manifiesta su intención de venir a predicar a España²⁴. Dado que, según el Apóstol en otro lugar de la misma

¹⁷ Claudio, 25, 4; cf. Leon, *The Jews*, 21ss, y M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma* (Bologna 1965) 63ss.

¹⁸ N. Santos Yanguas, *Los judíos en la Bética en época romana*, en *Santuola*, III (1977) en prensa.

¹⁹ T. B. (Arakhin, 10 b, y Yomá, 38 a) y M. (Yomá, III, 1); cf. S. Applebaum, *The Organization of the Jewish communities in the Diaspora*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, I, 482, y del mismo, *The social and economic status of the Jews in the Diaspora*, en Safrai-Stern, *loc. cit.*, II, 723.

²⁰ M. (Shabbath, 22, 2, y Makshitim, 6, 3); cf. R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique* (París 1973) 186-187; J. M. Blázquez, *Estructura económica y social de Hispania durante la Anarquía Militar y el Bajo Imperio* (Madrid 1964) 27; García Iglesias, *Profesiones...*, 169, y Applebaum, *Economic life in Palestine*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, II, 670.

²¹ T. B. (Shevuot, 41); cf. A. Cohen, *El Talmud* (reimp. París 1976) 408.

²² Katz, *The Jews*, 4, y Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 30.

²³ Ver A. Laredo-D. Gonzalo Maeso, *El nombre de Sefarad: «Sefarad»*, IV (1944) 349ss.

²⁴ Pablo, *Romanos*, 15, 24.

carta, era su costumbre e intención adocctrinar primero al judío y después al griego²⁵, es normal que se admita que el texto de Pablo presupone la existencia de comunidades judías en nuestra Península²⁶, aunque no falta la excepción entre los investigadores que han considerado el caso²⁷. El problema de si Pablo llegó a realizar sus planes al respecto no nos interesa aquí y ahora de manera directa²⁸. En todo caso, lo que debemos dejar claro es que, en nuestra opinión, la venida de Pablo a España, o la intención de venir al menos, se enmarca en su misión judaica²⁹. Faltaba todavía mucho para que la misión gentil se hiciera exclusiva y, mucho más, para que ocurriera lo que señala Frézouls de que a la postre, desde finales del siglo II, la presencia judía en una ciudad acabara siendo más bien impedimento que camino hacia la cristianización³⁰. Ahora bien, siendo las noticias respecto al cristianismo primitivo español tan escasas y problemáticas, apenas podemos sacar provecho del principio que admitimos de que los primeros grupos cristianos podrían ser indicio para saber dónde había comunidades judías. Las tradiciones referentes a la predicación de Santiago y de los siete Varones Apostólicos apenas si merecen hoy credibilidad ante la moderna crítica³¹. Señalamos, sin embargo, que tanto Zaragoza como las sedes que se atribuyen

²⁵ *Romanos*, 1, 16.

²⁶ Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I/1 (Madrid 1929) 142; Williams, *Adversus Iudaeos*, 208-209; García Iglesias, *Los judíos...*, 354-355; M. Stern, *The Jewish diaspora*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, I, 169-170, y Smallwood, *The Jews*, 122, n. 10.

²⁷ Bowers, *Jewish communities*, 402, cree que de *Romanos* se puede extraer la conclusión de que la misión judaica estaba terminada y, por tanto, el interés de Pablo con respecto a España parece apuntar más bien a que no había judíos. Estas aseveraciones son inconvincentes.

²⁸ Véase al respecto García Villada, *Historia eclesiástica...*, op. cit., I, 1, 105ss; B. Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I: *Edad Antigua* (Madrid 1964) 140ss, con abundante bibliografía anterior; A. C. Vega, *La venida de San Pablo a España y los Varones Apostólicos*: BRAH, 154 (1964) 7ss; algo reticentes, M. C. Díaz y Díaz, *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico*, en J. M. Gómez-Tabanera (ed.), *Las raíces de España* (Madrid 1967) 423ss, y Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora*, 236.

²⁹ J. M. Blázquez, *La Romanización*, II (Madrid 1975) 288 y 403, piensa que si la misión paulina tuvo lugar, se limitó a las juderías y no dejó huellas.

³⁰ E. Frézouls, *Une synagogue juive attestée à Volubilis*, en *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy* (Cambridge 1967) (Oxford 1971) 292.

³¹ Véase A. Fábrega Grau, *Pasionario hispánico*, I (Madrid 1953) 125ss; C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda* (Madrid 1966) 160ss y 347ss; Díaz y Díaz, *En torno a los orígenes...*, op. cit., 423ss.

a Torcuato y sus seis compañeros³² pudieron ser realmente antiguos centros cristianos, con comunidades judías, pues eran florecientes núcleos de población romanos. La mayoría de estas ciudades están situadas en la zona suroriental de la Península, donde la presencia de orientales en general no extraña ni mucho menos³³.

Posteriormente tienen destacado interés para la cuestión de los judíos hispánicos en el siglo IV los cánones del Concilio de Elbira, celebrado a lo que parece entre 306 y 309 d. C., que, por su importancia, merecerán amplio tratamiento en el capítulo inmediato. De la misma ciudad, *Iliberris*, fue obispo Gregorio todavía dentro del siglo IV; es autor de algunos tratados que manifiestan una profunda preocupación por el problema que suponía la proclividad de los cristianos a judaizar, lo que, junto con las mencionadas actas conciliares, es prueba evidente de la influencia que habían alcanzado en época bajo-imperial las comunidades judías del mediodía hispánico y, más concretamente, la de la propia Elbira. Gregorio dedica al problema de los judíos varias homilías³⁴, en las que se aprecia un temor al peligro de judaización que sólo se explica por una fuerza judaica grande y por la existencia de relaciones normales y cordiales entre israelitas y cristianos. Esta realidad no se contradice con la posibilidad de controversias ideológicas³⁵, pues, como señala Blumenkranz, de lo que se trata es de poner en manos de los oyentes o lectores argumentos que les sirvieran ante posibles discusiones con los judíos³⁶. En Gregorio de Elbira son preferente objeto de aten-

³² *Acci, Carcessa, Abela, Iliberris, Iliturgi, Vergi y Vrci*. Para algunas de ellas, indicios o testimonios en otro tipo de documentación permiten suponer la real existencia de judíos; véase más abajo, último apartado de este capítulo. Para la época visigoda, véase último apartado del capítulo VIII.

³³ García Iglesias, *Los judíos*, 355.

³⁴ *Tract. Origenis*, III, IV y VIII, entre otras; cf. Alvarez, *Judíos*, 59-60.

³⁵ Parece que la frase inicial de la homilía IV permite suponer la frecuencia de controversias, quizás públicas, con el tema religioso como objeto: *Quia saepe nobis adversum Iudaeos de circumcissione certamen est...*; sin embargo, no es segura la deducción.

³⁶ B. Blumenkranz, *Altercatio Ecclesiae contra Synagoga*: «Revue du Moyen Age Latin», X (1954) 13, n. 14; García Iglesias, *Los judíos*, 340. Sobre el *Tractatus Origenis*, problemas de atribución a Gregorio de Elbira, cronología y valor de su testimonio, véase A. Custodio Vega, *S. Gregorii Iliberritani episcopi opera omnia primum collecta*, I (El Escorial 1944), y del mismo, *España sagrada*, LX (Madrid 1957) 145-361. Véase también V. Bulhart, *Gregorii Iliberritani episcopi quae supersunt*, en *Corpus Christianorum* (Turhout 1967) LIII-LV. De manera especial, U. Domínguez del Val, *Herencia literaria de Gregorio de Elbira: «Helmántica»*, XXIV (1973) 281-357. La atribución de los *Tractatus* a Gregorio de Elbira la hizo

ción los temas de la circuncisión y de la observancia del sábad.

Para terminar con este necesariamente breve repaso de lo que las fuentes literarias nos informan sobre los judíos hispánicos, deteniéndonos en los umbrales del siglo v, no podemos menos que mencionar el testimonio de Jerónimo, gran conocedor de la realidad judía, quien cita a España entre las regiones de donde retornarán israelitas del orden senatorial cuando lleguen los tiempos de la plenitud mesiánica³⁷, y al insigne poeta hispano-cristiano Aurelio Prudencio, autor de numerosas composiciones de carácter piadoso y apoloético, quien manifiesta una cierta sensibilización con respecto a la cuestión judía, sobre todo en un pasaje de más de dos centenares de versos de su *Apotheosis* tendentes a probar ante Israel la divinidad de Jesús el Cristo³⁸. Dado que nuestro autor escribió sus versos en España, tenemos en la *Apotheosis* un claro caso de polémica antijudía para fines del siglo iv. En su poema Prudencio se muestra muy duro con los judíos, a quienes llama ingratos y blasfemos³⁹, herederos auténticos de aquellos que adoraron el becerro de oro⁴⁰, y dignos del castigo a que les sometieron primero Pompeyo y después el futuro emperador Tito⁴¹. En otros lugares de su obra, el poeta se refiere con menos claridad a los judíos a propósito de pasajes del Antiguo Testamento.

FUENTES EPIGRAFICAS Y ARQUEOLOGICAS

Vamos a comenzar por dos documentos que participan de la doble calidad de ser arqueológicos y epigráficos. Hace unos lustros editó Solá Solé una pieza de gran interés, posiblemente la más antigua reliquia de los hebreos en nuestro Occidente. Se trata de un ánfora marcada del Museo de Ibiza, fechada en el siglo i⁴². Su editor consideró la marca como hebrea, con la

G. Morin, *Les nouveaux Tractatus Origenis et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Ilberis*: «Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse», V (1900) 145ss. Tras una amplia controversia, la atribución prácticamente definitiva al obispo iliberritano se debe a A. Wilmart, *Les tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elbire*: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» (1906) 233ss.

³⁷ Jerónimo, *Ad Isaiam*, LXVI, 20.

³⁸ Prudencio, *Apotheosis*, v. 321-551. Cf. Williams, *Adversus Iudaeos*, 209ss, y Alvarez, *Judios*, 58-59.

³⁹ Prudencio, *Apotheosis*, v. 347.

⁴⁰ Prudencio, *Apotheosis*, v. 324-326.

⁴¹ Prudencio, *Apotheosis*, v. 538-540.

⁴² J. M. Solá Solé, *De epigrafía*: «Sefarad», XX (1960) 291ss.

aquiescencia de Millás Vallicrosa y aludiendo a paralelos en Samaria; hasta entonces se la había tenido por púnica. Estamos de acuerdo con Solá cuando señala la posibilidad de una colonia judía establecida en la isla balear, de la que procedería la manufactura del envase y los productos a que éste estaba destinado, y también cuando presenta la alternativa de que la pieza pudiera ser oriental, con lo que tendríamos evidencia de comercio, directo o no, entre Ibiza y Palestina⁴³. La opinión de Bowers es la de que el ánfora de Ibiza es más indicativa de comercio que de la existencia de una comunidad judía⁴⁴, aunque a nadie se le puede ocultar que ambas posibilidades no llegan a excluirse recíprocamente. En cualquier caso, estamos ante un documento de gran importancia; es el más antiguo testimonio hebreo del ámbito hispánico y muy alta su significación. Posterior, sin duda, es un documento epigráfico que también se fecha en la primera centuria. Se trata de un puteal de Córdoba, cuyo texto inscrito lleva el nombre de *Thaddaus*, referido por Thouvenot a un judío⁴⁵. Efectivamente, el nombre es posible en judíos, aunque es propiamente sirio⁴⁶. Si se trata de un puteal votivo, como parece suponer García y Bellido⁴⁷, quien escribe que el personaje es un siríaco que dedica el puteal-altar a una divinidad que no consta, tendríamos una dificultad grave para admitir la hipótesis del investigador francés.

Hasta entrado ya el siglo II no tenemos un dato virtualmente seguro referente a una familia de origen palestino habitante de la Península Ibérica. Se trata del epitafio emeritense de un tal *Iustinus*, de quien se nos dice que era natural de *Flavia Neapolis*, la Sichem de los judíos y actual Nablus palestina⁴⁸. Gracias a que la inscripción expresa el origen geográfico del difunto hemos podido conocer la posible naturaleza hebrea de este personaje y su familia, según observó García y Bellido, a quien corregiríamos

⁴³ Solá Solé, *De epigrafía*, op. cit., 294. Alguna puntualización a Solá en Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora*, 237, n. 33.

⁴⁴ Bowers, *Jewish communities*, 400.

⁴⁵ CIL, II, 2232; cf. Thouvenot, *Essai...*, op. cit., 187, y García Iglesias, *Los judíos*, 346.

⁴⁶ A. Forcellini, *Onomasticon*, VI, reimpr. (Bolonia 1940) 684.

⁴⁷ A. García y Bellido, *El distylo sepulcral romano de Iulipa (Zalamea)* (Madrid 1963) 73. Sigue a Hübner, quien en CIL, II, 2232, había escrito: *Cogitavi de puteale sacro ab homine privato dedicato*.

⁴⁸ CIL, II, 515, sobre copias anteriores de Moreno de Vargas, Alsinet, Velázquez, Pérez Bayer y Ponz; E. Albertini, *Les étrangers résidant en Espagne à l'époque romaine*, en *Mélanges Cagnat* (París 1912) 302; A. García y Bellido, *El elemento forastero en Hispania romana*: BRAH, 144 (1959) 142-143; García Iglesias, *Los judíos*, 341-342 y 364, y del mismo, *Judíos en Mérida*, 81 y 93, n. 9.

levemente diciendo que quizás no se trataba de judíos, sino que, para ser más exactos, estaríamos ante probables samaritanos⁴⁹. En todo caso, tuvo razón nuestro maestro al escribir que si no se nos hubiera especificado la patria del difunto nunca habiéramos conocido su auténtica naturaleza, por cuanto que también entonces los israelitas acostumbraban a adoptar la onomástica del país donde vivían⁵⁰. Efectivamente, no aparece en la inscripción ningún antropónimo semítico, ya que de los cinco personajes citados, tres llevan nombre latino y dos griego, lo que no asombra para esta época. Además, el nombre de *Iustinus*, al menos, y quizás también *Recepta* y *Salvina* pueden ser traducciones de originales nombres hebraicos, mientras que *Menander* está documentado entre los judíos de Roma⁵¹. Hemos apuntado ya en otra ocasión que ni el difunto Justino ni ninguno de los personajes de su familia que aparecen citados son ciudadanos romanos, puesto que figuran con tan sólo su nombre personal, sin mención de nomen gentilicio⁵². Ignoramos si eran esclavos o peregrinos, pues no es indicativo desde el punto de vista jurídico la utilización del término *maritus*⁵³. El hecho de que no sean ciudadanos es un indicio a favor de que no fueran descendientes de los colonos romanos deductos a *Neapolis* por Vespasiano⁵⁴, por lo que nos parece lógico pensar que fueran palestinos, única explicación de que en la familia se usen a un tiempo nombres griegos⁵⁵ y latinos, cosa que gentes de estirpe griega no hubieran hecho. En relación a la cronología de la pieza, la cremas fechable, como quedó adelantado, en el siglo II, explicándose la ausencia de la fórmula D.M.S., normal en la época, por el rechazo que hacia una consagración pagana experimentarían una familia israelita.

Posteriores al epitafio emeritense son otros dos, ahora perdidos, que coinciden en la mención expresa de la naturaleza judía de los difuntos. Uno fue copiado en Villamesías (Cáceres); y su

⁴⁹ Sobre los samaritanos y sus relaciones con los judíos, véase, por ejemplo, L. I. Levine, *Caesarea under roman rule* (Leiden 1975) capítulo VI, y J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 363ss.

⁵⁰ García y Bellido, *El elemento forastero...*, op. cit., 142-143.

⁵¹ En inscripción aparecida en la vía Salaria; Leon, *The Jews*, 265, n. 3.

⁵² García Iglesias, *Judíos en Mérida*, 81.

⁵³ Véase utilizado por personas sin *ius connubii* en J. Mangas Mangarrés, *Esclavos y libertos en la España romana* (Salamanca 1971) 130. El matrimonio entre judíos peregrinos se efectuaba según las leyes nacionales judías; cf. Juster, *Les Juifs*, II, 41-42.

⁵⁴ Smallwood, *The Jews*, 342-343.

⁵⁵ B. Lifshitz, *La hellénisation des Juifs de Palestine, à propos des inscriptions de Besara (Beth Shearim)*: RB, 72 (1965) 520ss., y *De nouveau sur l'hellénisation des Juifs de Palestine: «Ephrosyne»*, IV (1970) 113ss.

texto, del que no tenemos lectura fidedigna y que no carece de dificultades de interpretación, lleva la palabra *iudeus* (sic) en la cuarta línea⁵⁶. El segundo es el muy conocido de la niña *Salomonula*, procedente de Adra (Almería), en cuya última línea se dice expresamente que se trataba de una judía⁵⁷. Es una de las no numerosas ocasiones en que un judío conocido utiliza su propia antroponimia semítica⁵⁸. Se acostumbra a datar la inscripción en el siglo III d. C. con la paleografía del dibujo que se nos conserva como único argumento, ya que el original se perdió y nadie lo ha vuelto a ver desde el siglo XVIII.

Cuando hace unos años realizamos nuestro trabajo sobre los judíos hispánicos en época romana, entrevimos la posibilidad de que muchos epitafios de judíos nos pasaran desapercibidos entre el conjunto de inscripciones paganas y nos propusimos rescatar, siquiera fuera utilizando el beneficio de la duda, los nombres de algunos posibles judíos con sólo considerar la antroponimia, en el convencimiento de que un estudio de los nombres a la luz de las lenguas semíticas podría servir al efecto. Es muy peligroso basarse tan sólo en posibles traducciones de nombres parlantes hebreos al griego o al latín o en similitudes onomásticas, cual han ensayado algunos autores⁵⁹, por lo que buscar simplemente antropónimos semíticos que puedan ser hebreos es el único camino practicable. No somos nosotros los más indicados para la

⁵⁶ HAEpigr, 752 (de un manuscrito inédito de A. Rodríguez Moñino, folio 8 v.); García Iglesias, *Los judíos*, 365. Nos preguntamos si *Iudeus* podría en este caso funcionar como antropónimo. Para Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora*, 254, el testimonio de esta inscripción es muy dudoso.

⁵⁷ CIL, II (1982) S. Cassel, *Zur Wissenschaft des Judentums*, en *Zeitschrift für die Religiösen Interessen des Judentums*, III (1846) 227, quien la lleva sin razones al siglo IV o V; M. Schwab, *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne*, en *Nouvelle Archives des Missions Scientifiques et Littéraires*, XIV (1907) 234; F. Fita, *Epígrafes romanos de la ciudad de Adra*: BRAH, LXX (1917) 142-144; E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* (Leipzig, 1925-1931) n. 4920; Frey: CII, I, 477; Katz, *The Jews*, 141; Vives-Ferrua, *Inscripciones cristianas*, n. 429; Cantera-Millás, *Inscripciones*, n. 283; García Iglesias, *Los judíos*, 342 y 365; M. Fernández Miranda-L. Caballero Zoreda, *Abdera. Excavaciones en el cerro de Montecristo (Adra, Almería)*: EAE n. 85 (Madrid 1975) 170.

⁵⁸ Leon, *The Jews*, 93ss., al recoger los nombres que aparecen en los epitafios relativos a hebreos de la ciudad de Roma, señala 254 ejemplos de nombres latinos y 175 de nombres griegos frente a tan sólo 72 casos de onomástica semítica. La diferencia es ilustrativa y tal vez indique la proporción real.

⁵⁹ Juster, *Les juifs...*, II, 229ss.; M. Cassuto, *La corrispondenza tra nomi ebraici e greci nell'onomastica giudaica*: «Giornale della Società Asiatica Italiana», 2 (1932-1933) 209ss.; algo por encima, Leon, *The Jews*, 93ss., y para España, quizá un poco abusivamente, Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora*, 245ss.

realización de un estudio de este tipo, pero ya entonces nos atrevimos a proponer como de posibles judíos nombres que hasta entonces no habían sido explicados o que habían sido tenidos como indígenas por los especialistas de la onomástica antigua. En esta ocasión añadiremos varios más. Creemos en principio que podrían corresponder a judíos algunos de estos nombres: *Sabdaeus*, *Baravel*, *Chaldaea*, el corrupto en *Rubena...asura*, *Maria* y *Anna*⁶⁰. Daríamos como casi seguro el de *Asra*, que no parece otro sino el bíblico de Esdras⁶¹. También lo pensamos para *Simmodim*, pese a que se había tenido como nombre prerromano peninsular; nos parece evidente que se trata de un nombre oriental, como el paralelo *Simodos* atestiguado en Carmona, aunque no es claro que se interrelacionen ni que este último sea semítico⁶². Muy dudoso es que sean de judíos nombres como *Barittus*, pese a que así se ha dicho en alguna ocasión⁶³ y como *Barathes*. Podría serlo *Barsamis*, si bien su final recuerda el de nombres masculinos egipcios. En cuanto a *Marta*, nombre atestiguado en la Península⁶⁴, es hebreo o puede por lo menos serlo; creemos muy simplista y equivocada la distinción entre la versión *Marta* y *Martha*, teniendo la primera como nombre indígena y la segunda como oriental⁶⁵, ya que conocemos la grafía *Marta* en una inscripción de Roma en griego, correspondiente a una hebrea⁶⁶. Queremos dejar claro que la proposición de estos nombres la hacemos con todas las reservas, no siempre igual de profundas, aunque tenemos la seguridad de que al menos algunos corresponden realmente a miembros de las comunidades judías existentes en ciudades romanas. Como es fácil observar, la mayor parte de las inscripciones que los contienen proceden de zonas en las que no puede extrañar que hubiera colonias de orientales.

⁶⁰ *Sabdaeus*: CIL, II, 1952, de Santaella (Córdoba). *Baravel*: CIL, II 3050, de Avila. *Chaldaea*: CIL, II, 3635, de Játiva. *Rubena...asura*: CIL, II, 4402, de Tarragona. *Maria*: CIL, II, 517, de Mérida; HAEpigr, 2012, y CIL, II, 5935, de Cartagena. *Anna*: CIL, II, 1092, de Alcalá del Río, y HAEpigr, 801, de Castellón de Ampurias (Gerona).

⁶¹ CIL, II, 1300, de Lebrija.

⁶² *Simmodim*: CIL, 1837, de Cádiz; M. L. Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética* (Salamanca 1966) 208, explica el nombre como ibérico. *Simodos*: M. Bendala Galán, *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)* (Sevilla 1976) 103.

⁶³ Sugerencia en coloquio de G. Forni, *Augusta Emerita. Actas del Bimilenario de Mérida* (Madrid 1976) 73.

⁶⁴ CIL, II, 2282, de Córdoba, y CIL, II, 3483 y 3507, ambas de Cartagena.

⁶⁵ M. Palomar Lapesa, *La onomástica personal prelatina de la antigua Lusitania* (Salamanca 1957) 84, y Albertos, *La onomástica...*, op. cit. 148-149.

⁶⁶ Leon, *The Jews*, 344.

Al siglo IV pueden corresponder los restos de una sinagoga excavados en Elche. Se trata de un importante documento arqueológico, tanto por tratarse de la más antigua sinagoga hispánica conocida, en realidad la única de época romana, cuanto por las inscripciones de su pavimento. Los trabajos de excavación fueron efectuados a comienzos de siglo por Ibarra y Albertini, quienes publicaron los resultados por separado⁶⁷. Fue el segundo de estos autores quien primero interpretó el monumento como sinagoga. Los arqueólogos que han estudiado las ruinas han llegado a la conclusión, casi unánime, de que la fábrica original, construida para sinagoga a lo que parece en el siglo señalado, sufrió modificaciones posteriores, tal vez en la centuria siguiente, cuales las que introdujeron a la planta un ábside en la cabecera. Schlunk, Palol y Fontaine están básicamente de acuerdo en ello⁶⁸, si bien el primero de dichos autores rectificaría con el tiempo su opinión para inclinarse a considerar el aula como basílica⁶⁹. Hoy se sigue al sabio alemán por su primera idea al respecto y no por la más reciente. A Palol le debemos importantes precisiones cronológicas y la relación del cambio arquitectónico experimentado por el monumento, su adaptación para basílica, con la conversión de los judíos de Mahón en 417-418, de la que se hablará en otro lugar⁷⁰. Así pues, parece evidente que el monumento ilicitano fue sinagoga y que el pavimento de los textos corresponde a su primera utilización y, por lo tanto, al siglo IV. No admite que estemos ante una sinagoga Lafuente Vidal, quien interpreta el edificio como una basílica comercial de época imperial romana, violentando la cronología de los mosaicos con su improbable datación alta e intentando explicar inconvincentemente los textos musi-

⁶⁷ P. Ibarra, *Antigua basílica de Elche*: BRAH 49 (1906) 119-132; E. Albertini, *Rapport sommaire sur les fouilles d'Elche (Espagne)*: CRAIBL (1905) 619ss., y del mismo, *Fouilles d'Elche*: «Bulletin Hispanique», VIII (1906) 337, y IX (1907) 120ss.

⁶⁸ H. Schlunk, *El arte de la época paleocristiana en el sudeste español. La sinagoga de Elche y el martyrium de la Alberca*, en III Congreso Arqueológico del Sudeste Español (Murcia 1947) (Cartagena 1948) 335ss.; P. de Palol, *Arqueología cristiana de la España romana* (Madrid-Valladolid 1967) 64ss., y J. Fontaine, *L'art préromain hispanique*, I (Abadía de Sainte Marie de la Pierre qui Vire, 1973) 46 y 393.

⁶⁹ H. Schlunk, *La sinagoga de Elche e il «martyrium» di La Alberca*: RAC, XXVIII (1952) 182ss.

⁷⁰ Sin embargo, el propio Palol en otro lugar escribe que la sinagoga pudo ser convertida en basílica en la segunda mitad del siglo V, lo que no se correspondería con los acontecimientos narrados por Severo de Menorca; cf. Palol, *Arqueología...*, op. cit., 201.

vos⁷¹. Hoy apenas si se duda que estemos ante una sinagoga y que los textos respondan a ello. Así lo admitió García y Bellido, calificando al yacimiento como de interés extraordinario⁷²; también dos grandes hebraístas como Cantera y Millás⁷³; con anterioridad Katz, Frey, Ferrua y Van Nostrand⁷⁴, el gran especialista en iconología y simbología judaicas Goodenough⁷⁵, el arqueólogo e historiador Blázquez⁷⁶, y muy recientemente Bowers, Applebaum, especialista judío⁷⁷, Ramos Folqués, Vilar, Ramos Fernández y Koch⁷⁸. No quedan, pues, dudas razonables acerca del hecho de que el monumento ilicitano fue construido para sinagoga⁷⁹. En los textos, incompletos y no fácilmente interpretables, se mencionan al menos las palabras *proseuché*, término griego para designar a la sinagoga o asamblea de fieles israelitas, y *presbýteron*, consejo de ancianos, ambas explicables por el culto y organización judaicos⁸⁰.

Tarragona nos ha proporcionado dos documentos de interés desigual. Uno es evidentemente judaico y el otro podría, aunque no es seguro, referirse también a un israelita. Comenzando por el segundo, se trata del epitafio en griego de un difunto llamado *Nectaris*, egipcio de origen, según el estudio que, con ayuda del

⁷¹ J. Lafuente Vidal, *La supuesta sinagoga de Elche*: AEspA, XXI (1948) 392-399.

⁷² García y Bellido, *El elemento forastero...*, op. cit., 143.

⁷³ *Inscripciones*, n. 284-286, con bibliografía anterior que no recogemos. Puede verse también F. Cantera, *Sinagogas españolas* (Madrid 1954) 212-217.

⁷⁴ Katz, *The Jews*, 147-148; Frey: CII, n. 662-664; Vives-Ferrua, *Inscripciones cristianas*, n. 431-433; J. J. Van Nostrand, *Roman Spain*, en *An Economic survey, of Ancient Rome*, III (Paterson-Nueva Jersey 1959) 219.

⁷⁵ E. R. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman period*, VII (Toronto 1958) 177, fechando el monumento en la segunda mitad del siglo VI.

⁷⁶ *Relaciones*, 71.

⁷⁷ Bowers, *Jewish communities*, 397, y S. Applebaum, *The Organization of the Jewish communities in the Diaspora*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, I, 490 y 494.

⁷⁸ A. Ramos Folqués, *Historia de Elche*, I (Elche 1970) 64ss.; J. B. Vilar, *Orihuela en el mundo antiguo*, I (Orihuela-Murcia 1975) 167-168; A. Ramos Fernández, *La ciudad romana de Ilici* (Alicante 1975) 241ss., y Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora*, 231, n. 20.

⁷⁹ Ver también García Iglesias, *Los judíos*, 346-347 y 366.

⁸⁰ Sobre los nombres de la sinagoga, sus ministros y organización, ver Applebaum, *The Organization...*, op. cit., 492ss.; S. Safrai, *The Synagogue*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, II, 913ss; del mismo, *The Synagogue and its Worship*: WHJP, VIII, 70ss, e I. Muñoz Valle, *El testimonio de las inscripciones sobre el régimen de las comunidades judías en la Roma imperial*: «Cuadernos de Filología Clásica», IV (1972) 151ss.

helenista Fernández Galiano, hizo sobre la pieza Olives Canals⁸¹. Sólo hasta ahora se ha referido a la posibilidad de que Nectaris fuera judío el especialista Millás⁸², y nosotros, hipotéticamente, basándonos en su autoridad⁸³. El otro epígrafe tarraconense, bilingüe, fue publicado por Millás en 1957 con un buen estudio⁸⁴. El texto, en griego y latín, es el repetido —mas no idéntico— epitafio de un rabino llamado *Lasies* en la versión latina y *Latoues* en la griega, variantes que no vemos cómo compaginar. El dedicante es un archisnagogo procedente de Cícico, ciudad de la Propóntide. Para Millás, el redactor de la lápida se desenvuelve mejor con la lengua griega que con la latina, y de ahí que sospeche que el documento corresponda a un ambiente judío-oriental; la comunidad de Tarragona debió formarse, piensa el autor, de inmigrados procedentes del Mediterráneo oriental⁸⁵. Y todavía hay un tercer documento hebraico en Tarragona, bilingüe, que trataremos en otro lugar, ya que en nuestra opinión su fecha es de época visigoda. Señalamos, sin embargo, que este documento epigráfico, junto con otros de Pallaresos, Tortosa y Mérida, a cuya datación tardía nos inclinamos, han recibido fechas de hasta época romana. En su momento les prestaremos atención.

Gran interés tienen los plomos mallorquines de Santa María del Camí, publicados por Millás. Son tres piezas inscritas en caracteres hebraicos, con texto idéntico que parece corresponder a los siglos IV o V; simplemente dicen: «Samuel, hijo de R. Haggay». Su contexto arqueológico es funerario, ya que aparecieron dentro de una cámara circular de falsa bóveda, en disposición transversal con respecto al cadáver en ella depositado⁸⁶.

⁸¹ S. Olives Canals, *La inscripción griega núm. 103 del Museo Paleocristiano de Tarragona*: BAT, XLVI (1946) 41ss. Antes había sido publicada defectuosamente por P. Beltrán, *Excavaciones de la necrópolis romano-cristiana de Tarragona*, Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, n. 88 (Madrid 1927) 15.

⁸² J. M. Millás Vallicrosa, *Una nueva inscripción bilingüe de Tarragona*: «Sefarad», XVII (1957) 10. Este trabajo del sabio semitista está dedicado a la pieza que mencionaremos a renglón seguido.

⁸³ García Iglesias, *Los judíos*, 344 y 366.

⁸⁴ Millás Vallicrosa, *Una nueva inscripción...*, op. cit., 10. Con anterioridad la había dado a conocer J. Sánchez Leal, *Hallazgos recientes*: BAT, LII (1952) 425-426. Véase también García Iglesias, *Los judíos*, 343-344 y 365-366.

⁸⁵ Millás, *Una nueva inscripción...*, op. cit., 9.

⁸⁶ J. M. Millás Vallicrosa, *Los plomos con inscripción hebraica de Ses Fontanelles*: «Sefarad», XVIII (1958) 3ss., a quien se debe la datación propuesta; C. Veny, *Corpus de inscripciones baleáricas hasta la invasión árabe* (Roma-Madrid 1965) 23-24, y F. Cantera, *España medieval: arqueología*, en R. D. Barnett (ed.), *The Sephardi heritage. Essays on the*

Cerramos este apartado sobre los datos arqueológicos, haciendo mención de lo poco que la numismática nos puede informar sobre nuestro tema. Hasta no hace mucho, sólo se conocía la existencia de un semisiclo hebreo aparecido en Elche⁸⁷; de monedas acuñadas en Cesarea conservadas en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid y de procedencia desconocida⁸⁸, y de una moneda de Herodes Agripa encontrada en el enclave español de Llivia⁸⁹. El año de 1976 ha sido decisivo en el aspecto numismático que nos afecta, ya que en él se han publicado los hallazgos de monedas de origen palestino en dos yacimientos distintos y en excavaciones regulares. En Mataró, antigua *Iluro*, han sido dos las piezas encontradas, correspondientes a la serie de procuradores de Judea; una de Anio Rufo (40-41 d. C.), y la otra de un procurador inidentificable que el excavador, Gusi, sitúa entre 6 y 14 d. C. Aparecieron en el casco urbano de la ciudad actual. El citado arqueólogo señala que este hallazgo podría indicar una circulación monetaria desde Oriente como resultado del comercio, fuerte en la zona, o podría deberse a que alguien, llegado de Palestina, trajera las monedas⁹⁰. El otro lote de monedas judías es el encontrado en Ampurias. Son once piezas, una de ellas aparecida casualmente y diez en excavación sistemática, circunstancia esta última que acrecienta su interés. Una es de Herodes el Grande; una segunda es acuñación de Arquelao; otra más de los procuradores de Augusto, y siete son de los procuradores de Tiberio⁹¹. Dado que aparecieron en lugares distintos, como señalan los autores que las publican, se descarta que constituyeran un tesorillo casual, lo que «demuestra, si no una circulación mo-

History and Contributions of the Jews of Spain and Portugal, I (Londres 1971) 32.

⁸⁷ F. Mateu y Llopis, *Hallazgos monetarios (VII)*: «Numario Hispánico», I (1952) 239.

⁸⁸ L. Kadman, *The Coins of Caesarea Maritima* (Tel Aviv-Jerusalén 1957) 221 y lugares de referencia.

⁸⁹ J. Martí Sanjaume, *Dietari de Puigcerdá*, I (Ripoll 1926) 78; M. Anglada y Ferrán, *Vint-i-cinc anys a Llivia* (Barcelona 1962) 205; M. Delcor, *Livia, de l'antiquité à l'occupation arabe d'après les témoignages littéraires*, en *Mélanges offerts à E. Grieffe* (Tolosa 1972) 176; J. Padró-A. M. Ferrán, *Estado actual de la arqueología en el enclave de Llivia*, en *XII Congreso Nacional de Arqueología* (Jaén 1971) (Zaragoza 1973) 874, y M. Delcor, *La romanisation de la Cerdagne: «Cypsela»* (Gerona 1976) 149. La pieza apareció en el fondo de una cisterna, sin contexto arqueológico preciso.

⁹⁰ F. Gusi Gener, *Hallazgo de dos monedas de los Procuradores de Judea en Iluro (Mataró, Barcelona)*: «Numisma», XXVI (1976) 67ss.

⁹¹ E. Ripoll-J. M. Nuix-L. Villaronga, *Monedas de los judíos balladas en las excavaciones de Emporiae*: «Numisma», XXVI (1976) 59ss.

netaria, al menos el hecho de su existencia en poder de distintos poseedores»⁹². En cualquier caso, todas estas monedas parecen apuntar a la presencia de judíos, que se hacían de ellas y las conservaban, en las ciudades donde aparecieron o a la existencia de un comercio directo entre Palestina y algunas ciudades peninsulares, si no a las dos cosas.

COLONIAS DE JUDÍOS EN LA ESPAÑA ROMANA Y SU DISTRIBUCION GEOGRAFICA

Hemos repasado en los dos anteriores apartados del capítulo la documentación más o menos segura, pero en todo caso la más seriamente indicativa, sobre los judíos habitantes u ocasionalmente presentes en la Península Ibérica. Querriamos ahora establecer la relación de ciudades con posible colonia judía o que, por las razones que sean, han tenido alguna vez contacto con la realidad israelita en época romana. Es evidente que para ello contaremos con los mismos testimonios tratados en las páginas inmediatamente anteriores, aunque nos permitimos señalar que no será lo que sigue mera repetición de lo dicho, por cuanto que nuestra intención de ahora es muy otra y la disposición del material también, y porque tendremos en cuenta algunos otros indicios, no muy seguros, no siempre objetivables, pero difícilmente desdeñables en bloque sin sentir la mala conciencia del abandono precipitado. Procuraremos que lo inseguro quede como tal y lo hipotético como hipotético. Esta vez daremos paso no sólo a los documentos, a los testimonios claros, sino también a las hipótesis, a las suposiciones, a las tradiciones tardías. No podremos contentarnos con lo histórico —sería muy poco—, sino que buscaremos también en ocasiones lo históricamente verosímil. Siempre, es natural, con honestidad y un mínimo de cuidado, de discusión y de crítica. Creemos que el lector agradecerá algunas cosas, antes no dichas, que ahora reflejaremos aquí.

Si comenzamos nuestro recorrido por el Pirineo, para seguir un orden geográfico aproximado, intentando en primer lugar recorrer el litoral mediterráneo de N. a S., son *Livia* (actual Llívia) y *Emporiae* (Ampurias) las primeras ciudades antiguas que permiten suponer la existencia de judíos; con más probabilidad en la segunda que en la primera. Ha quedado ya dicho que en la primera población se conoce desde hace tiempo una moneda acu-

⁹² Ripoll-Nuix-Villaronga, *Monedas de los judíos...*, op. cit., 60.

ñada en Palestina⁹³ y que en la segunda han aparecido varias monedas procedentes de Judea⁹⁴. No habían sido todavía rescatadas cuando escribimos nuestro trabajo sobre los judíos en la España romana, y sin embargo ya supusimos allí la posibilidad de que hubiera judíos en la ciudad. Para ello nos basamos en el hecho, algo accidental, de que en la ciudad se encontraran dos placas relacionadas con el culto a Sabazios —conocida es la tendencia sincrética entre Júpiter Sabazio y Yahvé Sebaot—, débil indicio, la verdad, y sobre todo en la trayectoria histórica y situación de este núcleo urbano⁹⁵. Por último, de esta misma población procede una inscripción incompleta con el nombre de *Anna*⁹⁶, nombre que es más lógico considerar oriental, semítico, que relacionado con los homófonos del área indoeuropea⁹⁷, juzgando por la situación geográfica. Hacia el S. por la costa, las monedas de *Iluro*, Mataró, constituyen precioso documento⁹⁸. Menor seguridad tenemos para la antigua *Barcino*, Barcelona, donde no hay clara evidencia de que hubiera judíos, si bien no se descarta. Su cristianización en época apostólica, pretendida⁹⁹, no es segura y, por otra parte, no vemos en Paciano de Barcelona, obispo escritor del siglo IV, indicio alguno de que tuviera especial sensibilidad por un problema judío que le afectara de cerca, aunque en realidad el judaísmo está presente en sus escritos¹⁰⁰. Por último podemos señalar que en época medieval los judíos habitaban gran parte de la ciudad intramuros, del primitivo recinto romano, lo que podría constituir argumento a favor de la remota antigüedad de la comunidad israelita barcinonense, si bien no decisivo, dados los numerosos e importantes avatares de la ciudad.

Más al S., Tarragona tuvo colonia judía dentro de una destacable colonia de orientales¹⁰¹. La epigrafía nos proporciona un

⁹³ Más arriba, 58.

⁹⁴ Ver más arriba, 58-59.

⁹⁵ García Iglesias, *Los judíos*, 358. Sobre el culto a Sabazios en España y en concreto las piezas de Ampurias, véase García y Bellido, *Una deidad oriental...*, op. cit., 345ss., y del mismo, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine* (Lieden 1967) 73ss.

⁹⁶ HAEpigr, n. 801, de Castellón de Ampurias.

⁹⁷ Sobre el nombre de *Anna* indoeuropeo, cf. Albertos, *La onomástica...*, op. cit., 26-27.

⁹⁸ Véase más arriba, 58.

⁹⁹ Ver A. Fábrega Grau, *El nacimiento del cristianismo en Barcelona y su desarrollo*: «Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad. Barcelona», III (1962) 62.

¹⁰⁰ Paciano; Ep., I, 1, 2; III, 8, 4, y III, 13 4ss. (ed. L. Rubio, Barcelona 1958).

¹⁰¹ L. A. García Moreno, *Colonias de comerciantes en la Península Ibérica*. S. V-VII: «Habis», 3 (1972) 131ss.

documento seguro de judíos tarraconenses, la inscripción bilingüe de Rabí Lasies citada en otro lugar¹⁰², y otros menos claros, o muy dudosos si se prefiere, como la inscripción griega de Nectaris¹⁰³ y aquella de la que se nos ha transmitido la confusa línea *Rubena...asura*¹⁰⁴. Por último, tenemos utilizado en la epigrafía tarraconense el cognomen *Maria* en inscripción tal vez del siglo III, aunque la utilización de la fórmula pagana D.M. difículta seriamente que tengamos por judíos a los personajes en ella mencionados¹⁰⁵. En su momento veremos que Tarragona tiene documentación judía para época visigoda; pero es claro que su comunidad hebrea es anterior, sin duda muy primitiva. Quiere la tradición, tardía e infundada, que Pablo inició su predicación precisamente en Tarragona. Quizás en relación con esto hay que situar una errónea afirmación en el sentido de que Juan Crisóstomo atestigua la presencia de judíos en la Cataluña del siglo I. Es Beinart quien lo afirma, remitiendo al trabajo de un autor anterior, quien a su vez hace una cita falsa. Después de repasar toda la obra del Crisóstomo, hemos creído encontrar la base de esta especie en una confusa o errónea interpretación de un pasaje de la *Primera homilía sobre Hebreos*¹⁰⁶, que junto con la tradición de la predicación del Apóstol de los gentiles en Tarragona constituyen suficientes ingredientes para atribuir al Crisóstomo la noticia en cuestión. Nos complace observar que, con posterioridad, tampoco Bowers ha encontrado dicho testimonio dentro de la obra del orador cristiano¹⁰⁷. De todos modos, no se necesita más para poder afirmar que Tarragona albergaba judíos desde época romana. Lo mismo podríamos decir de *Dertosa*, Tortosa, cuya documentación algunos autores sitúan en época romana, pero que a nosotros nos parece posterior¹⁰⁸. Ningún argumento se opone a la suposición de Ashtor de que los hebreos dertosanos debieron de habitar desde época romana en el ba-

¹⁰² Ver más arriba, 57.

¹⁰³ Más arriba, 56-57.

¹⁰⁴ CIL, II, 4402. G. Alföldy, *Die römischen Inschriften von Tarraco* (Berlín 1975) n. 15, intenta una explicación inconvincente para el problema de esta inscripción. Obsérvese que el personaje es femenino.

¹⁰⁵ Alföldy, *Die römischen...*, op. cit., n. 567. Antes: CIL, II, 4362, y Vives, *Inscripciones latinas*, n. 4922.

¹⁰⁶ Migne: PG, 63, 11. Véase nuestra explicación en *Los judíos...*, 345, n. 36. La problemática afirmación es de Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 30, quien remite a A. Pons, *Hispania*, 78 (1960) 4; aquí se hace referencia a A. Rovira y Virgili, *Historia Nacional de Cataluña*, III, 322, donde se habla de judíos, pero nada se dice sobre la tradición a que nos estamos refiriendo.

¹⁰⁷ Bowers, *Jewish communities*, 398.

¹⁰⁸ Véase más adelante, 174.

rrio N. de la ciudad, que es el que ocupaban bajo los musulmanes ¹⁰⁹.

Permítasenos saltar ahora a las Baleares primero y después, Ebro arriba, a Zaragoza. Recordamos que tanto para *Ebussus*, Ibiza, como para *Maiorca*, Mallorca, tenemos los ya aludidos testimonios que nos proporcionan el ánfora con signos hebraicos de la primera isla y los tres plomos inscritos en hebreo de la segunda ¹¹⁰. Quizás sea también antigua la presencia israelita en Menorca, documentada para el siglo V por la carta del obispo Severo, sobre cuyo contenido hablaremos en su capítulo correspondiente ¹¹¹. Con respecto a Zaragoza, la antigua *Caesaraugusta*, no hay evidencia de judíos en época romana, aunque no podemos desdeñar el argumento de Caro Baroja en el sentido de que, si los hebreos medievales ocupaban casi un cuarto del antiguo recinto romano, es porque su asentamiento era realmente antiguo ¹¹². Muy débil es, por el contrario, el que se pueda extraer de la primitiva cristianización de la ciudad, siendo tan dudosa, por no decir que históricamente rechazable, la presencia y predicación en ella de Santiago, que supondrían la existencia en Zaragoza de comunidad judía ¹¹³.

Tres puntos antiguos de la costa suroriental exigen su presencia en esta relación. En primer lugar *Saetabis*, Játiva, donde se nos documenta el nombre de *Chaldaea*, posiblemente, pero con muchas dudas, atribuible a una mujer judía ¹¹⁴; después *Ilici*, Elche, con documentación numismática ¹¹⁵, su importante sinagoga ¹¹⁶ y además el hallazgo de una cabeza sabáica ¹¹⁷; y, por último, *Carthagonova*, Cartagena, ciudad portuaria con colonia de orientales ¹¹⁸, a la que posible, dudosamente se refieren pasajes del Talmud ¹¹⁹ y en cuya epigrafía aparecen citados los nombres

¹⁰⁹ Ashtor, *The Jews*, I, 343.

¹¹⁰ Más arriba, 50-51 y 57.

¹¹¹ Trataremos de la carta de Severo en el capítulo IV, donde le dedicamos un apartado.

¹¹² J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, I (Madrid 1961) 40-41 y fig. 4.

¹¹³ Díaz y Díaz, *En torno a los orígenes...*, 423ss.

¹¹⁴ Ver más arriba, 54. Sobre el antropónimo, W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* (Berlín 1904) 113.

¹¹⁵ Más arriba, 58.

¹¹⁶ Más arriba, 55-56.

¹¹⁷ Recuérdese lo dicho al comentar los hallazgos sabáicos de Ampurias; más arriba, 60. Ver también García Iglesias, *Los judíos*, 358.

¹¹⁸ García Moreno, *Colonias de comerciantes...*, op. cit., 134-135.

¹¹⁹ Katz, *The Jews*, 4, y Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 30.

semíticos de *Maria*, cognomen de una liberta¹²⁰, y por partida doble el de *Marta*, con la misma función que el antropónimo anterior¹²¹.

De la zona más al S. mencionaremos la antigua colonia fenicia de *Abdera*, Adra, de donde procede el epitafio de la niña Salomónula, judía¹²², y dejando de lado por comprensibles razones a seis de entre las siete ciudades de los Varones Apostólicos, nos detendremos sólo a colacionar a *Iliberris*, Elbira o la vecina Granada, presunta sede de Cecilio, y ello porque los cánones del concilio celebrado en ella en los primeros años del siglo IV¹²³ y las posteriores homilías de Gregorio¹²⁴ permiten suponer antigüedad e importancia a los judíos de la ciudad. Existen leyendas medievales que pretenden remontar la población judía de Granada a tiempos de Nabucodonosor¹²⁵ o que hablan de descendientes de Benjamín y Judá asentados en esta ciudad¹²⁶. Continuando por la costa, la siguiente detención la hacemos en *Malaca*, Málaga, donde quizás hubiera un cierto número de judíos al igual que en ella existía una comunidad oriental, de sirios y asiáticos, documentada¹²⁷. No conviene olvidar que Málaga había sido antigua colonia fenicia y había desempeñado y desempeñaba un gran papel en las relaciones ultramarinas¹²⁸. Fundación fenicia fue también Cádiz, la *Gades* de los romanos, ciudad en cuya epigrafiá nos parecen semíticos, posiblemente de judíos, los nombres de *Simmodim* y de *Maria*, el primero cognomen y el segundo nombre servil¹²⁹.

Otra serie de poblaciones béticas del interior podrían haber albergado un número de judíos entre sus habitantes de época romana. *Nabrissa*, actual Lebrija, la primera, de donde procede un cipo funerario, parece que de época bastante temprana,

¹²⁰ CIL, II, 5935; HAEpigr, n. 136; Mangas, *Esclavos y libertos...*, op. cit., 394.

¹²¹ CIL, II, 3483; HAEpigr, n. 95, y Mangas, *Esclavos y libertos...*, op. cit., 413. CIL, II, 3507; HAEpigr, n. 127, y Mangas, loc. cit., 413.

¹²² Más arriba, 53.

¹²³ Les dedicaremos íntegro el capítulo siguiente.

¹²⁴ Ver más arriba, 49-50.

¹²⁵ Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 13, y Ashtor, *The Jews*, I, 313, en base a Rabí Salomon Ibn Verga.

¹²⁶ Así, Rabí Abraham Ibn Daud; cf. Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 14.

¹²⁷ CIL, II, 251; A. D'Ors, *Epigrafiá jurídica de la España romana* (Madrid 1953) 395; Blázquez, *Relaciones*, 69, y García Moreno, *Colonias de comerciantes...*, op. cit., 135.

¹²⁸ Sobre los *negotiatores* foráneos en esta ciudad, véase J. Muñiz Coelho, *Aspectos sociales y económicos de Malaca romana: «Habis»*, 6 (1975) 247ss.

¹²⁹ *Simmodim*: CIL, II, 1837.—*Maria*: HAEpigr, n. 2012.

cuyo difunto, un liberto, lleva como cognomen *Asra* o *Asrau*, que bien podría ser hebreo, concretamente el nombre bíblico de Esdras¹³⁰. Río Guadalquivir arriba y pasando *Hispalis*, Sevilla, donde sabemos que había colonia de comerciantes orientales¹³¹, llegamos a la antigua *Ilipa*, actual Alcalá del Río, donde está documentado el cognomen *Anna* en una liberta que creemos casi con seguridad judía¹³²; en todo caso, se trata de una oriental que llegó como esclava a la Península, a juzgar por el nomen heredado de su antiguo dueño, *Athenius*, que, aunque romano, es gentilicio típico de la España meridional¹³³. Aguas arriba, en otra de las destacables ciudades de la vía del Guadalquivir, *Celti*, hoy Peñafior, tenemos documentado el cognomen *Barathes* en inscripción funeraria con la fórmula D.M.S.¹³⁴, lo que no parece indicio a favor de que el antropónimo fuera hebreo, aunque sí semítico, por descartar la posibilidad norteafricana. Algo al S. de la importante vía romana de Sevilla a Córdoba, *Carmona*, tuvo, parece, colonia de orientales¹³⁵, pero no contamos con dato alguno que apunte a que en ella residieran judíos. No lejos de Ecija, algo desviada hacia mediodía de la antigua vía que conducía a Córdoba, la actual población de Santaella nos ha dado una inscripción en que se documenta el nombre *Sabdaeus*, portado por un esclavo, *vilicus*¹³⁶; no extraña en un judío el desempeño de la función de vilico de algún latifundio. En Córdoba, por fin, la antigua *Corduba*, creemos de una judía el nombre de *Marta*, cognomen de liberta¹³⁷, y, aunque con convencimiento decreciente, quizás también *Thaddai*¹³⁸ y *Barnaetus*, asimismo nombre personal de liberto¹³⁹.

¹³⁰ CIL, II, 1300. La Profa. A. M. Canto nos comunica la existencia de esta pieza en la colección Cortines, de Lebrija, atribuyéndole una cronología de época republicana o primeros años del Imperio.

¹³¹ García y Bellido, *El elemento forastero...*, op. cit., 139; del mismo, *El distylo...*, op. cit., 74, y García Moreno, *Colonias de comerciantes...*, op. cit., 137.

¹³² CIL, II, 1092; Mangas, *Esclavos y libertos...*, op. cit., 434.

¹³³ Cf. J. Untermann, *Elementos de un atlas antropónimo de la Hispania antigua* (Madrid 1965) 62, mapa 12.

¹³⁴ G. Chic, *Inscripciones de Peñafior*: «Habis», 6 (1975) 362-363.

¹³⁵ De tipo oriental, incluso con paralelos palestinos, aunque también sirios y africanos, es el monumento funerario turriforme del Cerro del Cincho; ver J. Hernández Díaz-A. Sancho Corbacho-F. Collantes de Terán, *Catálogo arqueológico y artístico de la provincia de Sevilla*, II (Sevilla 1943) 112ss, fig. 124, dib. 53-55.

¹³⁶ CIL, II, 1552; Mangas, *Esclavos y libertos...*, op. cit., 222, atribuyendo erróneamente la inscripción a Osuna.

¹³⁷ CIL, II, 2282; Mangas, *Esclavos y libertos...*, op. cit., 446.

¹³⁸ Más arriba, 51.

¹³⁹ S. de los Santos Gener: *MMAProv*, IX-X (1948-1949) 56.

En Lusitania tan sólo tenemos seguridad de que hubiera judíos en Mérida y la zona de Trujillo. Más absoluta para la primera de las ciudades citadas. A los judíos de la antigua *Augusta Emerita* les hemos dedicado un trabajo al que remitimos¹⁴⁰. De la comunidad israelita emeritense, que tuvo su continuidad en época visigoda, tenemos documentación epigráfica, como la inscripción de *Iustinus* y su familia¹⁴¹ y alguna otra en que aparecen nombres personales como *Maria* y *Marta*¹⁴², así como tradiciones de más discutible valor. En crónicas medievales aparece citada Mérida entre las ciudades con antigua judería¹⁴³, y un judío medieval, Abraham Ibn Daud no sólo se refiere al asentamiento inconcreto de numerosos judíos en esta ciudad, sino que incluso llega a dar noticias precisas, cual la de un tejedor y bordador de nombre Baruj, que se asentó en Mérida y dejó en ella descendientes¹⁴⁴. En el relato de la pasión de Santa Eulalia de Mérida aparece la figura de un judío, pintado por el hagiógrafo a través de un prisma a la vez anti-israelita y proselitista. El anónimo redactor tardío nos presenta a un judío esforzándose por persuadir a la joven cristiana hacia la apostasía; aunque fue el propio judío, prodigio al medio, quien acabó por doblegarse ante la grandeza de la fe cristiana, como deja entender el opúsculo. Ignoramos si es tradición antigua, recogida por el redactor de época visigoda, o adherencia de las últimas etapas de composición del relato, si bien la existencia de algún paralelo hace suponer que

¹⁴⁰ García Iglesias, *Judíos en Mérida*, 79ss.

¹⁴¹ Ver más arriba, 51-52.

¹⁴² *Maria*, cognomen: CIL, II, 517; L. García Iglesias, *Epigrafía romana de Augusta Emerita*, tesis mecanografiada (Madrid 1972-1973), n. 188; Vives, *Inscripciones latinas*, n. 5391. La difunta es liberta, como su marido; nacida *verna*, creemos, e hija de orientales siervos en *Pax Iulia*. Es dudoso que *Marta* sea judía, ya que su epitafio lleva la fórmula D.M.S.: F. Fita, BRAH, XXVIII (1896) 429; EE, VIII, 271; J. R. Mélida, *Catálogo monumental de Badajoz* (Madrid 1925), n. 947, y García Iglesias, *loc. cit.*, n. 365. Ni una sola inscripción judía de Roma lleva D.M.S., como se puede ver en el corpus de Leon, *The Jews*; la citada por Fasola, con *Dis Manibus*, en Villa Torlonia, parece pagana, filtrada desde la superficie; cf. U. M. Fasola, *Le due catacombe ebraice di Villa Torlonia*: RAC, LII (1976) 38.

¹⁴³ Cf. Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 14, y García Iglesias, *Judíos en Mérida*, 81. Según *Crón. 1344*, 65, los de Mérida hicieron construir las murallas de Iliá (*Aelia*, Jerusalén); aclarándose a continuación que gentes de muchas partes construyeron dichas murallas por miedo a los de Mérida. La mesa de Salomón y el jarro que Nabucodonosor tomó de Jerusalén estaban en Mérida según *Crón. Rasis*, 316, y *Crón. 1344*, 63 y 66. Son leyendas sin valor histórico alguno.

¹⁴⁴ Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 14, n. 34; Cantera, *España medieval...*, op. cit., 33, y García Iglesias, *Judíos en Mérida*, 81.

podemos estar ante un lugar común del género ¹⁴⁵. Antes de dejar Mérida, queremos recordar que se ha apuntado la posibilidad de que el musivario *Baritto*, firmante de un mosaico emeritense tardío, era judío ¹⁴⁶. El nombre de *Baritto* se documenta también en una inscripción de La Toscana, no lejos de Bailén, como de un esclavo y con fórmula D.M.S., lo que dificulta que fuera de religión judaica, por lo que podría ser más bien siríaco ¹⁴⁷. Pasando al otro punto lusitano citado, en Villamesías (Cáceres) tenemos la mención del epígrafe que registra el antropónimo o étnico *Iudaeus*, con monoptongación del diptongo ¹⁴⁸ y que podría proceder de la vecina *Turgalium*, Trujillo, donde sabemos que había colonia foránea ¹⁴⁹.

No podemos cerrar este repaso sin aludir a tres ciudades del interior, distantes entre sí y cuyos casos son, como se verá, muy distintos. Es la primera *Segobriga*, importante yacimiento de ciudad romana no lejos de Sahelices (Cuenca), donde se documenta el antropónimo *Barsamis* ¹⁵⁰, que es sin duda semítico ¹⁵¹, aunque algún autor lo haya interpretado como de radical céltico ¹⁵². Tanto *Barsamis*, como su mujer, *Pamphile*, son libertos del mismo dueño y orientales, ya que si ella lo es, cual se desprende del nombre, es lógico que también lo sea su marido. El hecho de que la inscripción carezca de las consabidas fórmulas paganas podría ser indicio a favor de la naturaleza judaica de estos personajes. En Avila encontramos un nombre, *Baravel*, de cuya naturaleza judía hemos señalado la posibilidad en otro lugar ¹⁵³. A apuntalar la inse-

¹⁴⁵ Ver más abajo, cuando nos refiramos a Avila en este mismo capítulo. Episodios como éstos pueden ser un reflejo de la mentalidad antijudía de momentos posteriores, concretamente del siglo VII; cf. García Villada, *Historia eclesiástica...*, op. cit., I, 289-290; Fábrega Grau, *Pasionario...*, op. cit., I, 82; V. Navarro del Castillo, *Santa Eulalia de Mérida*: REE, XXVII (1971) 430-431, y García Iglesias, *Los judíos*, 356, y *Judíos en Mérida*, 83.

¹⁴⁶ Véase más arriba, n. 63 de este capítulo. Sobre el mosaico, véase E. García Sandoval, *Informe sobre las casas romanas de Mérida y excavaciones en la «Casa del Anfiteatro»*: EAE n. 49 (Madrid 1966) 12-13; A. García y Bellido, *Parerga de epigrafía y arqueología hispano-romanas (I)*: AEspA, XXXII (1960) 175; HAEpigr., n. 2581, y García Iglesias, *Epigrafía...*, op. cit., n. 524.

¹⁴⁷ CIL, II, 5911, de La Toscana. No creemos que el antropónimo sea céltico, contra Albertos, *La onomástica...*, op. cit., 50.

¹⁴⁸ Ver más arriba, 52-53.

¹⁴⁹ García Moreno, *Colonias de comerciantes...*, op. cit., 141.

¹⁵⁰ CIL, II, 3130; Vives, *Inscripciones latinas*, n. 6132.

¹⁵¹ Para García y Bellido, *El distylo...*, op. cit., 75, es siríaco.

¹⁵² Así, creemos que erróneamente, Albertos, *La onomástica...*, op. cit., 50.

¹⁵³ García Iglesias, *Los judíos*, 342.

guridad del testimonio contribuyen dos tradiciones, asimismo inseguras, la primera de las cuales supone un primitivo cristianismo en Avila de época apostólica con la incardinación aquí de la sede de Segundo, uno de los siete Varones Apostólicos¹⁵⁴, y la otra es la recogida en la pasión de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, de redacción tardía, en la que aparece un judío milagrosamente converso, como promotor de la primera basílica construida a los santos y dispensador de los gastos¹⁵⁵. El valor histórico de estas dos tradiciones avulenses es muy relativo y además muy dudoso¹⁵⁶. Por último, tradiciones de fecha posterior se refieren a un presunto o pretendido origen apostólico de la iglesia de *Asturica Augusta*¹⁵⁷, Astorga, lo que supondría la presencia aquí de judíos, y otras distintas, sin más valor, hablan de una antigüedad considerable de la judería asturgitana hasta el punto de haberse llegado a montar la especie de que los hebreos de Astorga mandaron emisarios a Palestina, interesándose por la predicación de Jesús de Nazaret¹⁵⁸.

Sobre la base de lo visto no queda, pues, sino hacer algunas consideraciones generales sobre la distribución geográfica de los judíos y su significación, sin perder de vista, naturalmente, la provisionalidad y aproximación de todo lo que en este aspecto podemos decir, en atención a que los testimonios no son todos ellos igualmente válidos e incontestables. En primer lugar, y en pura lógica, un pueblo de las características del judío, llegado a la sombra de una floreciente actividad mercantil o esclavizado a raíz de conflictos surgidos en Palestina, cabe suponer que se documentara especialmente en ciudades grandes y prósperas, con preferencia a las pequeñas y pobres; en la costa mejor que tierra adentro; allí donde podían radicar grandes explotaciones, agrícolas o de otro tipo, más fácilmente que donde no se daba esta circunstancia¹⁵⁹. Los escasos, y algunos dudosos, casos con que

¹⁵⁴ García Villada, *Historia eclesiástica...*, op. cit., I/1, 147ss; Llorca, *Historia de la Iglesia...*, op. cit., 145-146; Fábrega, *Pasionario...*, op. cit., I, 125ss; García Rodríguez, *El culto de los santos...*, op. cit., 347ss; Díaz y Díaz, *En torno a los orígenes...*, op. cit., 431ss.

¹⁵⁵ Pasión de Vicente, Sabina y Cristeta (ed. Fábrega, *Pasionario hispánico*, II, Madrid-Barcelona 1955, 363); cf. Fábrega, *Pasionario...*, op. cit., I, 166, quien considera que el episodio del judío es indicio de redacción tardía, en el siglo VII y quizás tras las leyes ervigianas.

¹⁵⁶ García Iglesias, *Los judíos*, 355-356.

¹⁵⁷ Cf. A. Quintana Prieto, *Primeros siglos de cristianismo en el convento jurídico asturicense*, en *Legio VII Gemina* (León 1970) 444ss.

¹⁵⁸ Se recoge esta tradición por P. Junco, *Fundación, nombres y armas de la ciudad de Astorga* (Pamplona 1635) 3-4; cf. J. Rodríguez Fernández, *Las juderías de la provincia de León* (León 1976) 62-63.

¹⁵⁹ García Iglesias, *Los judíos...*, 348ss.

contamos no desmienten la suposición adelantada. Ya hemos visto la cantidad de ciudades comerciales costeras a las que es posible reducir presencia judía y es fácil explotar la existencia de una importante dispersión en la Bética, zona económicamente fuerte desde el punto de vista agrícola, industrial y comercial. También Mérida fue importante centro de vida económica, bien situado y comunicado¹⁶⁰, no importa que sin importante puerto fluvial, cual es opinión que ahora se generaliza¹⁶¹. Es curioso, sin embargo, que no se documenten de manera destacada posibles judíos en zonas de explotación minera, aunque no dudamos que los hubiera. Porque hay que tener en cuenta que los judíos llegados aquí no sólo eran, podían ser, libres llegados con suficientes medios —sería excepción— como para poder reconstruir aquí sus modos de vida tradicionales, sino que en ocasiones, con frecuencia, se trataba de desplazados pobres sin más posibilidades que dedicarse a lo que surgiera, a trabajos subalternos, e incluso deportados y esclavizados que no tendrían otra opción que trabajar en lo que les encomendaran sus dueños y allí donde estuvieran radicados los negocios de éstos¹⁶². Esto es todo cuanto podemos decir de lo que sugiere para nuestro tema la realidad socioeconómica de la Península en época romana y la dispersión de los más o menos seguros o significativos indicios de presencia en ella de gentes de Israel.

¹⁶⁰ L. García Iglesias, *Notas sobre el panorama colonial de Augusta Emerita*: RUM, 79 (1971) 97ss.

¹⁶¹ Aunque cuantos hemos escrito hasta el momento sobre la antigua Mérida y sus ruinas nos hemos referido a su puerto fluvial, el gran conocedor de la ciudad y cuanto con ella se relaciona, el Director de su Museo, don J. A. Sáenz de Buruaga, manifestó en el simposio del Bimilenario, diciembre de 1975, que la navegabilidad del Guadiana ha sido siempre imposible, dados los bajos fondos y rápidos del río por algunos lugares, y esta es la opinión al respecto que ahora se tiende a mantener.

¹⁶² García Iglesias, *Profesiones*, 168ss.

CAPITULO III

EL CONCILIO DE ELBIRA Y LOS JUDIOS

Hemos tratado ya en nuestras páginas introductorias, con la brevedad que se impone, la inevitable polémica judeo-cristiana de los primeros siglos de la era. No es éste el momento de volver sobre lo dicho, sino de señalar tan sólo la circunstancia de que el concilio de Elbira y sus determinaciones respecto a los judíos constituyen el primero —importante, sin duda— de los documentos cristianos hispánicos que dejan traslucir la existencia de un problema que se da, con alternativas de virulencia y mitigación, en toda la geografía mediterránea que acoge a los creyentes de las dos religiones. Y, desde luego, es el más antiguo documento canónico de toda la Iglesia cristiana en vinculación al problema y se da la circunstancia de que en gran medida la legislación posterior de los emperadores cristianos tiene algunas de sus raíces en decretos del sínodo iliberritano. Lo que no quiere decir, evidentemente, que los cánones de Elbira no tengan a su vez precedentes más o menos directos en la producción patrística de los tres primeros siglos.

El concilio de Elbira se reunió en una fecha que se ha discutido mucho, pero que, sin duda, no es posible que sea posterior al edicto de tolerancia de 313. Parece lo más probable que haya que situarlo entre 303 y 309¹, cuando todavía el cristianismo

¹ La fecha comúnmente admitida es la de A. W. Dale, *The Synod of Elvira* (Londres 1882) quien sitúa el concilio hacia 306 d. C. Ya en tratadistas anteriores aparece una datación anterior al edicto de tolerancia de 313; así A. de Castro, *The History of the Jews in Spain* (Londres 1851), 21, recoge la fecha de 303, y Amador de los Ríos, *Judíos*, lo sitúa entre 300 y 303. El P. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I/1 (Madrid 1929) 302, da una cronología más amplia: un 15 de mayo entre 300 y 303 o entre 313 y 314. Por la fecha de 300 se inclina V. C. de Clercq, *Ossius of Cordova* (Washington 1954), datación admitida también por A. C. Vega, *España sagrada*, LIII-LIV: *De la santa iglesia apostólica de Iliberri* (Madrid 1961) 334ss. Según P. Orgels: «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», XXXIV (1956) 498, el sínodo de Elbira tuvo lugar el 15 de mayo de 309. R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique* (París 2^a 1973) 325ss, piensa en un 15 de mayo de entre 309 y 312. Y todavía podríamos seguir citando opiniones diferentes. Como puede verse, el problema ha sido muy debatido y no se puede en el estado actual de nuestros conocimientos darle una solución concreta, salvo la ya apuntada de que

era religión ilícita y, por ello, perseguible. Ya veremos cómo algunos cánones de sus actas se refieren expresamente a las relaciones que los cristianos deben mantener con los judíos y cómo en relación con otros se ha pretendido ver por algunos autores una posible y tácita llamada de atención de los obispos ante la infección de alguna costumbre judaica. Lo consideraremos y discutiremos en seguida. Digamos antes que, en todo caso, de las actas conciliares se puede concluir sin temor a las deducciones exageradas que los judíos peninsulares y, sobre todo, los béticos constituían minorías influyentes y de importancia numérica destacable, cuya vitalidad religiosa y su afán proselitista provocaban las preocupaciones de las autoridades del cristianismo hispánico². La reacción de los padres reunidos en Elbira no se explica sólo como manifestación de una inercia impuesta por la tradicional confrontación cristiano-judaica, sino que hay que pensar más bien que el concilio pretende salir al paso de unos problemas concretos y apremiantes en las diócesis representadas, o en algunas de ellas, a los que urgía poner eficaz remedio. Los cánones iliberritanos prueban que las Iglesias hispánicas estaban sufriendo en sus fieles una presión muy fuerte proveniente de la vecindad israelita y que el problema de las judaizaciones revestía para los obispos alarmante gravedad. Lo que menos reflejan los cánones, contra lo que parece sugerir García Villada, es preocupación de los padres conciliares por lograr conversiones de judíos al cristianismo³.

CANONES ANTIJUDAICOS

Cuatro son las disposiciones del concilio de Elbira que expresamente se refieren a los judíos: los cánones 16, 49, 50 y 78. El

tuvo lugar sin duda antes del edicto de Milán. Hay que tener, pues, como errónea la fecha de 320 que vemos en F. Steinhilber, *Ebraísmo sefardita* (Bologna 1969) 81. El paralelismo en algunos puntos con el concilio de Arlés del 314 no es argumento suficiente para atribuirle esa fecha; todo lo más habría que concluir una cierta dependencia del concilio mencionado en relación con el iliberritano. Por otra parte, existen detalles diferentes que apuntan hacia una no coincidencia cronológica; cf. Thouvenot, *loc. cit.*, 326.

² Williams, *Adversus Iudaeos*, 209; Katz, *The Jews*, 5; Thouvenot, *Essai...*, op. cit., 187; Simon, *Verus Israel*, 345; De Clercq, *Ossius...*, op. cit., 42; J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid 1962), I, 40; Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 106; Hernández, *La España visigoda*, 638, y Alvarez, *Judíos*, 59.

³ García Villada, *La cuestión judía*, 147.

primero de ellos prohíbe que doncellas cristianas contraigan matrimonio con judíos —también con herejes—, pues, como dice el texto conciliar, «no puede haber consorcio entre el fiel y el infiel»; eran los padres de las jóvenes quienes tenían que pechar con la sanción canónica de excomunión por cinco años⁴. El siguiente canon citado sale al paso del abuso que suponía, para la autoridad eclesiástica, que los judíos bendijeran los frutos de las tierras propiedad de cristianos⁵, sancionando la infracción con excomunión perpetua. El canon 50 pretende evitar que los cristianos y los judíos se sentaran a la misma mesa, bajo pena de excomunión⁶, y el 78 castiga con la misma sanción canónica el que un cristiano adulterara con mujer judía o pagana, y con cinco años de excomunión y penitencia si el infractor era descubierto por otros⁷.

El canon 16 trata la cuestión de los matrimonios mixtos, que ha sido estudiada por Lombardía en toda su problemática⁸. Es curioso que la prohibición se dirige sólo a las doncellas y no a los varones. Parece evidente que la prohibición de estos matrimonios entre cónyuges de religiones distintas no es una novedad impuesta por el concilio a las Iglesias hispánicas, sino que se trata de una necesidad de atajar abusos y de erradicar prácticas frecuentes e inconvenientes. Dado que lo que se hace por los sinodales es salir al paso de una situación real, de unos hechos concretos, es posible concluir que lo normal es que estos matrimonios abusivos se contrajeran entre mujeres cristianas y varones no cristianos, y no al revés. Se explica por el hecho de que en la Iglesia hispánica abundaban las mujeres jóvenes, cual se desprende de otro canon del mismo concilio⁹, mientras que por el contrario los hombres cristianos no tenían problema para encontrar esposa sin salir de su propia esfera religiosa. Ni que decir tiene que lo que este canon evidencia es la preocupación sinodal por las judaizaciones, constituyendo un antecedente de las leyes imperiales

⁴ *Conc. Elb.*, c. 16: *De puellis fidelibus ne infidelibus coniungantur*. Véase canon íntegro en Vives, *Concilios*, 4-5.

⁵ *Conc. Elb.*, c. 49: *De frugibus fidelium ne a iudaeis benedicantur*. Véase Vives, *Concilios*, 10.

⁶ *Conc. Elb.*, c. 50: *De christianis qui cum iudaeis vescuntur*. Texto en Vives, *Concilios*, 10.

⁷ *Conc. Elb.*, c. 78: *De fidelibus coniugatis si cum iudaea vel gentile moechaverint*. Véase Vives, *Concilios*, 15.

⁸ P. Lombardía, *Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elvira* (a. 303?): AHDE 24, 543-558. Véase García Iglesias, *Los cánones*, 62-63.

⁹ *Conc. Elb.*, c. 15: *Propter copiam puellarum...*; cf. S. McKenna, *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the Visigothic kingdom* (Washington 1938) 33, y Lombardía, *Los matrimonios mixtos...*, op. cit., 544.

que prohíben los matrimonios mixtos entre judíos y cristianos¹⁰ y de las consideraciones negativas al respecto de algunos autores cristianos posteriores¹¹. En realidad, la prohibición de los matrimonios mixtos la tomó el cristianismo de los propios judíos, incluyéndoles en el grupo de los infieles¹². Adviértase que el canon 15 no prevé sanción contra las jóvenes que se casaran con gentiles, o contra sus padres, lo que prueba que preocupaba más a los sinodales el judaísmo que la gentilidad de cara a la integridad de la fe de los creyentes cristianos¹³.

No creemos, contra lo que se ha dicho¹⁴, que del canon 49 se desprenda la existencia de terratenientes judíos, porque no es preciso que sean *possessores* judíos quienes bendijeran los frutos de los *possessores* cristianos; podían ser judíos de otras clases sociales, trabajadores, quizás dirigentes religiosos, quienes procedieran a impartir dichas bendiciones. Ni siquiera se puede concluir del texto conciliar, y en esto apostillamos a Katz y Gonzalo Maeso, que hubiera judíos cultivadores del campo¹⁵, al margen de que pensemos que los había ya desde época romana y de que se nos documentan para momentos subsiguientes. Hay que destacar la gravedad de la pena prevista por este canon para los infractores, la excomunión perpetua, que se explica por lo que la práctica a erradicar suponía de atentatorio contra el prestigio de la bendición cristiana¹⁶.

El canon 50, que también comporta pena de excomunión, quizá se pueda interpretar a un tiempo como advertencia contra la costumbre de plegarse a las prescripciones alimentarias de los judíos y participar en los ágapes rituales de sus festividades¹⁷, cuanto como simple prohibición de sentarse a la misma mesa, ya que seguramente a los padres reunidos en Elbira les asustaba in-

¹⁰ CTh III, 7, 2, de Valentiniano II, Teodosio y Arcadio, año 388, compara el matrimonio mixto con adulterio; cf. Juster, *Condition légale*, 318; Simon, *Verus Israel*, 339-340, y Hernández, *La España visigoda*, 638.

¹¹ Por ejemplo, Epifanio, *Haereses*, 111, 1 y 5, y Ambrosio, *De Abrahamo* I, 9, 84.

¹² Juster, *Les Juifs* II, 46.

¹³ McKenna, *Paganism...*, op. cit., 33, y Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 420-421.

¹⁴ H. Livermore, *The Origins of Spain and Portugal* (Londres 1971) 192-193, y García Iglesias, *Los judíos*, 337-338, n. 12. Modificado ya nuestro anterior punto de vista en García Iglesias, *Los cánones*, 63.

¹⁵ Katz, *The Jews*, 124, y D. Gonzalo Maeso, *El legado del judaísmo español* (Madrid 1972), 116.

¹⁶ Véase S. González Rivas, *La penitencia en la primitiva Iglesia española* (Salamanca 1950) 45, y Simon, *Verus Israel*, 423.

¹⁷ Simon, *Verus Israel*, 377; Monzó, *El bautismo de los judíos*, 116, n. 8, y García Iglesias, *Los cánones*, 63.

cluso la posibilidad de trato amistoso y de confraternización entre judíos y cristianos por considerar que de ello derivaban riesgos próximos de judaización o contaminación de elementos judaicos¹⁸. También se puede decir de este canon que constituye un precedente de la posterior prevención que en concilios y escritores cristianos tenemos hacia la costumbre de compartir con judíos mesa y alimentos¹⁹.

Relacionable en espíritu y contenido con el canon 16, ya considerado, es el canon 78. La intención de los obispos conciliares es prácticamente idéntica, aunque el hecho de que se trate de relaciones adúlteras presta a este último una segunda dimensión distinta²⁰. En este caso las sanciones son personales para el infractor: excomunión o, caso de darse la circunstancia de que se le descubra por delación de otra persona, excomunión y penitencia por cinco años. La distinción en la pena, según el concurso o no de la especial circunstancia mencionada, no es fácil de explicar; González Rivas y Fernández Alonso ni siquiera se la plantean, y es problema que a nosotros no tiene por qué preocuparnos de manera especial. Sin duda, la excomunión para quien espontáneamente descubría su falta y se arrepentía era castigo más leve, aunque el tiempo no se limita expresamente, o quizás por eso, y además no comportaba penitencia pública²¹. Claro que quizás la circunstancia que se aduce no era agravante, sino atenuante, ya que tal vez la otra posibilidad de la alternativa no fuera la confesión espontánea, sino la autopublicidad desvergonzada, sin un mínimo de discreción y pudor.

Nos permitimos insistir en una idea, ya adelantada, que explica la mayor parte de los cánones repasados, todos mejor: que los judíos están presentes en la mente de los padres conciliares no tanto por consideraciones de índole doctrinal pura y simplemente, cuanto como potenciales peligros para la comunidad cris-

¹⁸ García Iglesias, *Los judíos*, 359. C. del Valle, *El mundo judío: historia, religión, cultura* (Madrid 1976) 278-279, vincula estas relaciones estrechas entre judíos y cristianos con una posible influencia de la mentalidad judeocristiana, es decir, de la Iglesia de la circuncisión, en la Península Ibérica, lo cual para esta época —y también para momentos anteriores— no sólo es gratuito, sino incluso inverosímil.

¹⁹ Katz, *The Jews*, 54ss.

²⁰ Los cánones 47, 69 y 81 reprimen, el tercero más bien precave, la comisión de adulterio. Sobre su gravedad en la Iglesia española primitiva, véase Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 429-430.

²¹ No vemos clara la interpretación de la excomunión y su valor penitencial en Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 567ss. Sobre las fórmulas de excomunión en el concilio de Elbira, ver González Rivas, *La penitencia...*, op. cit., 46ss.

tiana²². Es esto claro para la prohibición de los matrimonios mixtos, y para ello nos ilumina el canon 15, que, aunque no habla de matrimonio de doncellas con judíos, sino con gentiles, expresamente manifiesta la razón auténtica de la disposición: pretende evitar que las jóvenes cristianas, por su tierna edad, puedan incurrir en adulterio del alma²³. No ya de riesgos, sino de efectivas prácticas judaicas, indecorosas en un cristiano, intentan precaver a la Iglesia los cánones 49 y 50, ya analizados. En todo caso, estas disposiciones pretenden atajar la influencia israelita, previniendo o reprimiendo las judaizaciones; lo que, según ya vimos²⁴, volvería a preocupar andando el tiempo a Gregorio de Elbira, señal evidente de que riesgo y tendencia eran muy fuertes.

OTRAS DISPOSICIONES PRESUNTAMENTE RELACIONADAS CON LOS JUDIOS

No precisamos de más textos iliberritanos que confirmen la fuerza de la realidad judía en la España de inicios del siglo iv. Sin embargo, es preciso que prestemos también atención a otra serie de cánones del mismo sínodo en los que algunos autores han entrevisto la posibilidad de que o bien los obispos han salido al paso de algunas prácticas de influencia judaica, o ellos mismos han sucumbido a esta presión adversa; en ambos casos, se trata de cánones en los que no se cita expresamente al pueblo de Israel. Vamos a repasar las disposiciones 26, 36 y 61, respecto a las cuales un autor como Blumenkranz, gran especialista, considera que están suponiendo la presencia judía²⁵. Su temática, como se verá, es muy dispar.

El canon 26 dispone que los creyentes observen ayuno todos los sábados del año, saliendo al paso —se dice expresamente— de un error extendido²⁶. El P. Flórez puso esta previsión conciliar en relación con la observancia judía del sábado; para el ilustrado agustino, el error que se quería corregir quizás fuera el de los judíos o el de quienes tenían aquel ayuno por contrario a la

²² Monzó, *El bautismo de los judíos*, 116.

²³ *Conc. Elb.*, c. 15: *Ne aetas in flore tumens in adulterium animae resolvatur*; cf. Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 421.

²⁴ Más arriba, 49-50.

²⁵ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 106 y 285. Le siguen Hernández. *La España visigoda*, 638-639, y, prescindiendo del c. 36, Alvarez, *Judíos*, 59 (con errata de imprenta: 29 por 26). Véase al respecto de estos cánones García Iglesias, *Los cánones*, 64ss.

²⁶ *Conc. Elb.*, c. 26: *Ut omni sabbato ieiunetur. Errorem placuit corrigi, ut omni sabbato die superpositiones celebremus.*

tradición de los apóstoles²⁷. Otros autores han dado después explicaciones en relación con el judaísmo²⁸. ¿Es que los obispos consideraban práctica judaica no ayunar en sábado y por eso lo recomiendan, o, por el contrario, disponen la observancia del ayuno sabático para santificar cristianamente el día festivo de los judíos? La segunda posibilidad de la alternativa parece más bien la opinión de Simon. Podemos afirmar que el ayuno es algo ajeno a la mentalidad israelita en torno al sábado; ni aparece en la Ley ni en los escritos rabínicos que regulan el cumplimiento sabático²⁹. El sábado es un día de alegría y de descanso, en el que incluso se come más y mejor³⁰ y se interrumpen los duelos de siete días debidos a los difuntos³¹. Nos consta además que, alguna vez que el aniversario de la destrucción del Templo cayó en sábado, se evitó hacer de la fiesta israelita semanal un día de luto³². De las dos palabras que la tradición judía utiliza para calificar la observancia y significación del sábado, una, *menou'ha*, quiere decir reposo, suspensión de tensiones, dicha; la otra, *oneg*, significa delicia, dulzura, bienestar³³. No cabe, pues, el ayuno en un sábado así entendido. Pero el ayuno sabático es, pese a su falta de fundamento real, un tópico entre los escritores paganos de época romana; puro error, según calificación de Stern³⁴. Un fragmento poético que se atribuye a Petronio parece indicar que uno de los factores diferenciadores entre cristianos y judíos es que los primeros no tenían necesariamente la obligación de observar el ayuno de los sábados³⁵. Pompeyo Trogo considera que

²⁷ Flórez, ES XII, 199.

²⁸ Además de Blumenkranz, Hernández y Alvarez, también Simon, *Verus Israel*, 384.

²⁹ Véase J. Halpérin-G. Levitte (edd.), *Le shabbat dans la conscience juive. Données et textes* (París 1975) 118ss.

³⁰ G. Hansel, *Le shabbat dans la loi juive*, en *Le shabbat dans la conscience juive...*, op. cit., 35; W. Grundmann, en J. Leipold-W. Grundmann (edd.), *El mundo del Nuevo Testamento I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 227, y S. Safrai, *Home and Family*, en Safrai-Stern, *The Jewish people...*, II, 747.

³¹ A. Cohen, *Le Talmud* (reimp. París 1976) 208.

³² J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 299.

³³ Cl. Riveline, *Le shabbat et le divertissement*, en *Le shabbat dans la conscience juive...*, op. cit., 22.

³⁴ Stern, *Greek and Latin authors*, 277.

³⁵ Este fragmento es muy problemático, difícil de interpretar y editado con numerosas variantes textuales. Véase la *Anthologia latina* teubneriana de Riese, 696; A. Ernout, *Petrone, Le Satiricon* (reimpr. París 1962) 194, frag. 37; M. C. Díaz y Díaz, *Petronio Arbitro: Satiricón*, II (Barcelona 1969) 182-183, frag. 37, y, con comentario y notas críticas, Stern, *Greek and Latin authors*, 444, n. 195. Clara explicación del pasaje como alusión

la institución del ayuno sabático se remonta al propio Moisés, en recuerdo de la llegada del pueblo de Israel al Sinaí tras siete días de penalidades en el desierto³⁶. Por último, Suetonio recoge la misma idea del ayuno sabático de los judíos, tomándolo como ejemplo proverbial de riguroso cumplimiento³⁷. Ya se ha visto que este lugar común no es compatible con la realidad de la observancia judía del sábado, y obviamente se descarta que la disposición conciliar que comentamos se debiera a una influencia judaica que actuara sobre los obispos. Quizás sea más ajustada la idea de que los sinodales pretendían reimplantar, o evitar que se relajara, la costumbre de santificar los sábados cristianamente, compensando con ayuno el espíritu contrario de la festividad israelita. La cuestión no deja de ser problemática, pues sabemos que el ayuno sabático fue de antiguo motivo de polémica entre sus detractores y observantes dentro de la comunidad cristiana, con recíproca acusación de estar infectados de judaísmo³⁸. La *Didaché* y la *Didascalia* siríaca mencionan como días de ayuno para los cristianos el miércoles y el viernes, para de esa manera distinguirse de los judíos, que ayunaban en lunes y jueves³⁹; el segundo de ambos escritos, sin embargo, se refiere a un ayuno sabático de los cristianos por el día de la dormición del Señor⁴⁰. Posteriormente Isidoro de Sevilla nos dice que, aunque unos cristianos ayunaban los viernes conmemorando la muerte de Jesús, otros lo hacían los sábados, por ser éste el día que su cuerpo pasó en el sepulcro⁴¹. Concluyendo sobre este asunto, cabe la posibilidad de que los obispos reunidos en Elbira intentaran salir al paso de la relajación que suponía el olvido de un tradicional ayuno sabático de los cristianos, aunque no se puede negar en principio que se vieran obligados a hacerlo porque el abandono de la práctica hubiera tenido lugar bajo influencia judía. Es una posibilidad, una hipótesis verosímil. Lo que nos parece evidente es que los prelados no estaban en esto influenciados por los ju-

a los judíos en L. Hermann, *Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle* (Bruselas 1970) 85ss.

³⁶ Pompeyo Trogo, *Hist. Philippicae*, 36 (en Justino, *Epitoma*, XXXVI, 2, 14). Véase texto y comentario del pasaje en Stern, *Greek and Latin authors*, 335ss, n. 137.

³⁷ Suetonio, *Augusto*, 76, 2. El autor latino pone la expresión que comentamos en boca del propio Augusto, lo que provoca la extrañeza de Leon, *The Jews*, 245, dadas las relaciones que el *princeps* tenía con destacados judíos.

³⁸ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 60-61.

³⁹ *Didaché*, 8, 1, y *Didascalia*, 5, 14, 8 y 21.

⁴⁰ *Didascalia*, 5, 19, 9.

⁴¹ Isidoro, *De eccles. off.*, I, 43, 1.

díos, ya que la práctica del ayuno sabático es ajena al judaísmo, a pesar de la contraria idea generalizada por los escritores romano-paganos.

Pasamos ahora a la pretendida intención antijudaica del canon iliberritano que prohíbe al varón viudo contraer matrimonio con la hermana de su esposa fallecida⁴². La pena prevista es la de cinco años de excomunió. Se ha pensado que esta prohibición podría estar en relación con la práctica judía del levirato; así, con dudas, Blumenkranz y más convencidamente Hernández⁴³. Se trataría de una variante de la conocida costumbre israelita. Es sabido que el levirato consiste en la obligación que tiene todo varón de contraer matrimonio con la viuda del hermano, para de esta manera poderle dar al difunto un hijo que sea tenido como suyo⁴⁴. Es cierto que aquí, en el canon de Elbira, tenemos un caso de matrimonio entre parientes por vía de agnación, pero es fácil advertir que falta en el caso del canon de Elbira la motivación última del levirato. Es cierto, sin embargo, que el viudo tenía en el judaísmo derecho a desposar a la hermana de su mujer⁴⁵, pero no hay que olvidar que en el derecho romano-pagano no se tenían por ilícitos los matrimonios entre hermanos agnaticos; dicho de otro modo, el hecho de ser cuñados no fue impedimento para un matrimonio legal hasta el período posclásico⁴⁶. Cabría, pues, la doble posibilidad de que la disposición conciliar a que prestamos atención pudiera ir contra la práctica judía y contra la costumbre romano-pagana. Y lo mismo podríamos decir de las leyes del Imperio cristiano que prohíben el matrimonio entre cuñados⁴⁷.

Hemos dejado para el último lugar otro texto iliberritano que

⁴² *Conc. Elb.*, c. 61.

⁴³ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 106, n. 160, y matizadamente en 285, n. 334; Hernández, *La España visigoda*, 639.

⁴⁴ Véase Juster, *Les juifs*, II, 50ss; R. Yaron, *Duabus sororibus coiunctio*: «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», 3.^a serie, X (1963) 115ss, quien inicia un repaso general del tema desde el derecho cuneiforme hasta el romano-cristiano, pasando por el bíblico y talmúdico; E. Chouchena, *El vínculo matrimonial en el judaísmo*, en *Matrimonio y divorcio* (Salamanca 1974) 58, y Jeremías, *Jerusalén...*, op. cit., 112 y 383. Se pueden ver también comentarios bíblicos a propósito de *Deuteronomio*, 25, 5-10.

⁴⁵ Chouchena, *El vínculo...*, op. cit., 57.

⁴⁶ J. Iglesias, *Derecho romano* (Barcelona⁶1972) 553, y A. Burdese, *Manuale di diritto privato romano* (Turín³1975) 238.

⁴⁷ CTh, III, 12, 2, de Constantio II y Constante, año 355; Clust, V, 5, 5, año 393. Se ha pensado que esta prohibición de los emperadores cristianos va dirigida contra los judíos; cf. Juster, *Les juifs*, II, 50, n. 5, quien ante esta opinión se pregunta qué puede haber impedido que el legislador les mencione por su étnico.

algunos han tenido como de influencia judaica. Mucha tinta ha hecho verter este canon 36, que prohíbe la utilización de pinturas en los recintos de culto, y, entre las numerosas explicaciones que se han dado, la que nos mueve a incluirlo en estas páginas es aquella que relaciona su contenido con el ambiente israelita.⁴⁸ Creemos contra la profesora Ruggini que la mentalidad antijudía de los padres conciliares constituye un serio obstáculo para considerar que la disposición canónica en cuestión refleja una influencia judía, y el espíritu riguroso y poco contemporizador del concilio no permite interpretar el canon como una débil concesión ante las presiones de los judíos, cual parece ser la opinión de Hernández cuando escribe que el canon 36 es «quizá debido a los ataques de los judíos mediante los textos bíblicos prohibitivos»⁴⁹. La interpretación de este artículo conciliar por el judaísmo es algo reciente, ya que los autores antiguos han visto en él motivaciones e intenciones no exteriores al ámbito del cristianismo. Así, por ejemplo, el P. Flórez pensaba que la razón última del canon era la de evitar «irreverencias e irrisiones de gentiles en tiempos de persecución»⁵⁰, y Menéndez Pelayo que estamos ante «una prohibición natural tratándose de gentes educadas en el paganismo y poco capaces, por ende, de comprender el sentido que en la nueva y verdadera religión tenían las imágenes»⁵¹, mientras que por su parte Funk pensaba que se prohibía la representación de Dios y de los santos para evitar supersticiones⁵². Son algunos ejemplos, que se podrían multiplicar sin excesivo esfuerzo⁵³.

Los arqueólogos y los especialistas en arte paleocristiano han prestado amplia atención a este canon. Lo que a ellos más les interesa no son las motivaciones que impulsaron a los sinodales a dictarlo, sino el problema de si la prohibición en él contenida

⁴⁸ Es la opinión de Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 106; L. Cracco Ruggini: «Athaeneum», XLIII (1965) 436; Hernández, *La España visigoda*, 639. Sobre la iconoclastia del judaísmo antiguo, véase Simon, *Verus Israel*, 41ss, y J. N. Svanström, *The Roots of Pagan anti-semitism in the Ancient world* (Leiden 1975) 119ss. Sobre la controversia de las imágenes dentro del campo cristiano, cf. Blumenkranz, *loc. cit.*, 59-60.

⁴⁹ Hernández, *La España visigoda*, 639.

⁵⁰ Flórez: ES, XII, 201.

⁵¹ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, B.A.C. (Madrid 1965) 101, quien en n. 36 alude a las controversias suscitadas ya entonces por el contenido de esta disposición conciliar.

⁵² F. X. Funk, *Der Kanon 36 von Elvira*: «Theologische Quartalschrift», 66 (1883) 270 ss.

⁵³ Idénticas y parecidas explicaciones de diversos autores antiguos aparecen recogidas por García Villada, *Historia eclesiástica...*, op. cit., I, 1.^ª, 311ss.

llegó a tener una vigencia suficiente o, por el contrario, si su influencia fue más bien escasa. Ejemplo de opinión favorable a la primera posibilidad, la del cumplimiento riguroso, la tenemos en Gómez Moreno, quien piensa que la disposición iberitana a que prestamos atención estuvo en vigor incluso hasta épocas muy posteriores⁵⁴. Contrariamente, Palol ha manifestado su convencimiento de que el número de representaciones humanas en el arte paleocristiano español obliga a concluir que la prohibición fue prontamente ignorada⁵⁵. No podemos estar de acuerdo con el P. Vega cuando opina que el canon no es iconoclastico, ya que, al prohibirse sólo las pinturas, se permitía las estatuas, siendo la intención conciliar evitar el abuso de salones decorados con profusión, al estilo pagano⁵⁶. Para Gómez Moreno, la prohibición de pinturas presupone la de toda plástica escultórica, todavía más grave. Nuestra opinión es, al respecto, que si sólo se prohíben las pinturas es porque en las aulas de culto, lugar a que únicamente afectaba la disposición, no se utilizaba en la época más plástica que la pintura. En cuanto a su mayor o menor cumplimiento y la prolongación cronológica de su vigencia, no es tema que nos interese aquí de manera directa.

No somos partidarios de interpretar el canon 36 por la iconoclastia del judaísmo. Disposiciones de este tipo no constituyen novedad alguna en el cristianismo primitivo. Así, los primeros escritos insisten con frecuencia en el desprecio que a los creyentes deben inspirar las imágenes. Anterior al canon de Elbira es la condena de Tertuliano de las representaciones plásticas⁵⁷; aún antes, Ireneo echa en cara a los seguidores de la secta de Carpócrates que utilicen imágenes y pinturas y las veneren al estilo de los gentiles⁵⁸, y en el siglo III Orígenes testimonia que los cristianos no tenían imágenes en los lugares de culto⁵⁹. Muy poco posterior al concilio es la censura de Eusebio de Cesarea a Constancia en relación con una efigie del crucificado y otras imágenes, que el gran historiador del siglo IV considera como manifestaciones de un espíritu equivocado y pagano⁶⁰. Aún después, ya a

⁵⁴ M. Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI* (reimpr. Granada 1975) 323.

⁵⁵ P. de Palol, *Esencia del arte histórico de época visigoda: romanismo y germanismo*, en *I gotti in Occidente* (III Settimana) (Espoleto 1956) 103ss.

⁵⁶ Vega, *España sagrada*, LIII-LIV, op. cit., 343-344.

⁵⁷ Tertuliano, *De idolatria*, 5.

⁵⁸ Ireneo, *Adv. haereses*, I, 26, 6.

⁵⁹ Orígenes, *Contra Celso*, I, 5, y VII, 62.

⁶⁰ Ver Migne: PG, 20, 1545-1549.

fines de la centuria, un autor cristiano como Epifanio de Salamina todavía escribe, sin que haya que suponer una influencia inmediata de los judíos, sino en todo caso naciente espíritu iconoclasta, varios tratados contra las imágenes⁶¹. Ni que decir tiene que la práctica del primitivo cristianismo es consecuente con la mentalidad que evidencian los autores antiguos, ya que no existe una plástica cristiana hasta una época tan avanzada como la severiana⁶². Todo lo dicho hace válida la idea de Blázquez de que el canon iliberritano se podría interpretar como un rasgo de arcaísmo⁶³, explicación compatible con la muy extendida entre diversos autores, nosotros incluidos, de que los obispos reunidos en concilio pretendían corregir abusos que provocaban un evidente riesgo de idolatría⁶⁴. Hay que tener en cuenta que todos los cánones de Elbira son disciplinares, por lo que intentan salir al paso de un peligro real, y que la idolatría preocupaba hondamente, cual otros cánones muestran⁶⁵. Además, el propio Gregorio de Elbira, algo después, parece confirmarlo en su condena del antropomorfismo⁶⁶. Testini señala con razón que una

⁶¹ Cf. J. Quasten, *Patrología*, II: *La edad de oro de la literatura patristica griega* (Madrid 1973) 435ss.

⁶² Cf. M. Simon, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme* (París 1972) 365ss. Las más antiguas pinturas cristianas son ya del siglo III o, a lo sumo, de los últimos años del II. Para las de Dura Europos, véase A. Perkins, *The Art of Dura Europos* (Oxford 1973) 52ss. Las de las catacumbas de Roma se remontan a la mencionada fecha en sus primitivas manifestaciones, y no a momentos más antiguos. Las catacumbas de Domitila y Priscila no surgen en los siglos I-II, como se pretende, por ejemplo, en E. Kirschbaum-E. Junyent-J. Vives, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas* (Madrid 1954) 188ss y 238ss; cf. A. Ferrua, *Il cimitero sopra la cataomba di Domitilla*: RAC, XXXVI (1960) 184ss; L. Pani Ermini, *L'ipogeo detto dei Flavi in Domitilla*: RAC, XLV (1969) 172; L. De Bruyne, *La Capella greca di Priscilla*: RAC, XLVI (1970) 291ss, y del mismo, *L'importanza degli scavi lateranensi per la cronologia delle prime pitture catacumbali*: RAC, XLIV (1968) 81ss. Véase también A. Grabar, *El primer arte cristiano (200-395)* (Madrid 1967) 67-120; A. García y Bellido, *Arte romano* (Madrid 1972) 614ss, y F. Gerke, *La fin de l'art antique et les débuts de l'art chrétien* (París 1973) 24ss.

⁶³ J. M. Blázquez, *La romanización*, II (Madrid 1975) 296.

⁶⁴ McKenna, *Paganism...*, op. cit., 34-35; Thouvenot, *Essai...*, op. cit., 330-331; Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 372; Vega, *España sagrada*, LIII-LIV, op. cit., 341ss; P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri in Roma* (Bologna 1966) 257-258; Hernández, *La España visigoda*, 639, como alternativa a la hipótesis de influencia judía; J. Arce, *Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV*: «Príncipe de Viena» 124-125 (1971) 251-252; García Iglesias, *Los judíos*, p. 349, n. 52, y J. Fontaine, *L'art prerromain hispanique*, I (Abadía de Sainte Marie de la Pierre qui Vire 1973) 33.

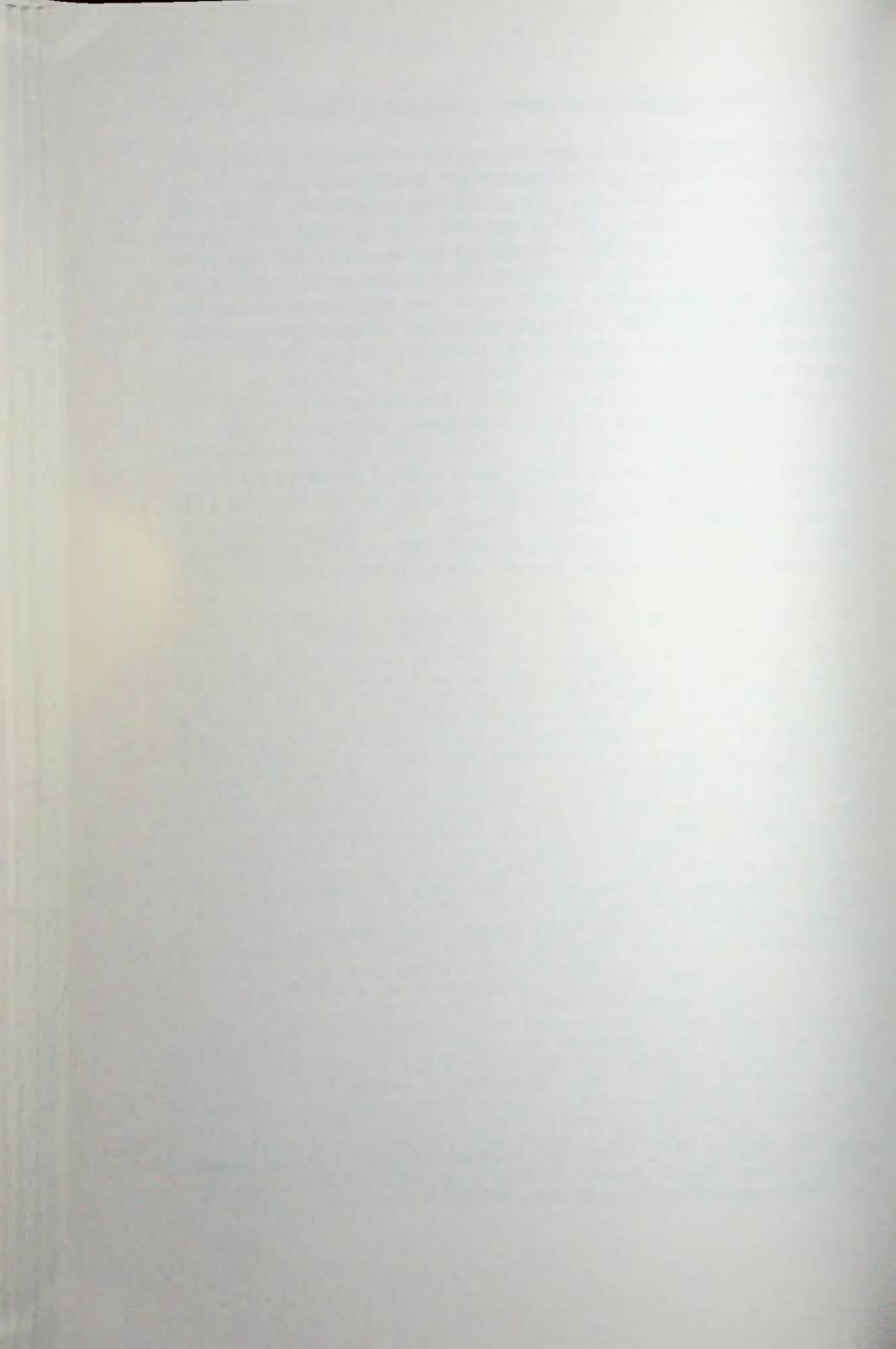
⁶⁵ *Conc. Elb.*, c. 1 al 4, 40 y 41.

⁶⁶ Gregorio de Elbira, *Tract. Origenis*, I (ed. A. C. Vega, *España sa-*

prueba palmaria de que lo que se pretendía evitar era la idolatría es que la prohibición no se hiciera notar sobre los hipogeos funerarios, en los que había una larga tradición de pinturas⁶⁷. Queda claro, pues, por todo lo dicho, que hay que rechazar la explicación que ve en la prohibición de pinturas en las iglesias una concesión de los padres conciliares a los judíos o una influencia judaica en su mentalidad; ambas cosas, por otra parte, serían inconcebibles en quienes habían suscrito los cánones antijudaicos repasados en páginas precedentes.

grada, LV, Madrid 1957, 151ss). Cf. Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 372-373, y Vega, *España sagrada*, LIII-LIV, op. cit., 341-342.

⁶⁷ Testini, *Le catacombe...*, op. cit., 257-258.



CAPITULO IV

INVASIONES BARBARAS Y PERIODO VISIGODO ARRIANO

Cuando Prudencio escribía su *Apotheosis* o Gregorio de Elbira insistía en el peligro de las prácticas judaicas, el Imperio se encontraba seriamente amenazado tanto por problemas internos como por enemigos exteriores. En Hispania tenemos el comienzo de una nueva etapa muy poco después, en el año 409, que es el que conoce la llegada de tribus bárbaras que, rompiendo la frontera occidental e invadiendo devastadoramente esta parte del Imperio, penetran en el fondo de saco que es la Península.

SITUACION DE LOS JUDIOS EN EL MOMENTO DE LAS INVASIONES

En los decenios previos a este decisivo acontecimiento se habían producido en la Península cambios significativos con respecto a la realidad socio-política del alto Imperio. Uno de los más importantes fenómenos es el de la decadencia de las ciudades y la consiguiente ruralización de la economía y la sociedad. Paralelamente, la Iglesia cristiana iba extendiéndose entre los hispanos, viniendo poco a poco y con penosos esfuerzos la inercia reaccionaria de los elementos aristocráticos, que se resistían a desvincularse de sus tradiciones paganas, quizá en parte como defensa, y el difícil escollo de los círculos indígenas relegados, inaccesibles en principio a las estructuras típicamente romanas del cristianismo jerárquico. Pese a todo, al tiempo que se producía el fenómeno de la disolución paulatina de la administración romana, pudo representar la naciente Iglesia cristiana el papel de aglutinante, prácticamente el único, en la compleja sociedad hispánica de los umbrales del siglo v. Por esta época, a lo que parece, gran parte de los latifundistas hispánicos eran ya cristianos. Y los judíos, al socaire de la nueva realidad socio-económica, que había casi despoblado las ciudades al tiempo que surgían grandes explotaciones agrícolas autosuficientes, sin duda acabaron por acceder a la gran propiedad y, más frecuentemente, por dedicarse al trabajo del campo para latifundistas judíos, cristianos o paganos.

Algo quedó dicho en las páginas introductorias de lo que para los judíos supuso el paso del cristianismo a religión dominante. Si algo frenó en su presión antijudía a los emperadores cristianos fue el temor a las revueltas, que las hubo. Así, cual señala Piganiol, un resultado de la persecución de Constancio fue la sublevación de Diocesarea, sofocada por Galo ¹, y el que los judíos de Mesopotamia se pasaran a los persas; cuando Juliano emprendió su expedición contra Persia, se encontró a los judíos en el frente enemigo ². La presión antijudía se remonta a los primeros emperadores cristianos. El propio Constantino fue el primero en prohibir a los judíos que tuvieran esclavos cristianos ³ y además les obligó a pechar con las cargas de las curias municipales, de las que habían estado exentos hasta el momento ⁴. La carta de Constantino a las iglesias de Oriente no fue otra cosa sino un ataque contra los judíos ⁵. Constancio dio un paso más que su padre prohibiendo a los israelitas tener incluso esclavos paganos ⁶, mientras que su hermano Constante materializó su odio hacia los judíos en varias de sus leyes ⁷. Una ley de Graciano, Valentiniano II y Teodosio privó a los hebreos del derecho de dispensa los deberes de la curia, arrebatado por Constantino como dijimos, y devueltos, según Juster, o por Juliano o por Valente ⁸. Por su parte, Teodosio, cual es sabido de origen hispánico, confirmó la prohibición de tener esclavos cristianos ⁹ y equiparó el matrimonio mixto con el delito de adulterio ¹⁰; sin embargo, con él los judíos gozaron de una cierta tolerancia, según manifiestan algunas leyes, como la que expresamente reconoce que no existía disposición legal que prohibiera el judaísmo ¹¹ y la que concede a los patriacas libertad de excluir a los judíos del cuerpo reli-

¹ Sócrates, *Hist. Ecles.*, II, 33; Sozomeno, *Hist. Ecles.*, IV, 7, y Aurelio Víctor, *Caes.*, XLII, 10. Cf. Piganiol, *L'Empire*, 103; Jones: LRE, II, 944, y S. Safrai, *The Era of the Mishnah and Talmud (70-640)*, en H. H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish people* (Londres 1976) 352.

² Piganiol, *L'Empire*, 155 y 159. Ver también M. Grant, *The Jews in the Roman world* (Londres 1973) 286-287.

³ Eusebio de Cesarea, *Vit. Const.*, IV, 27; cf. Jones: LRE, II, 946.

⁴ CTh, XVI, 8, 3, año 321; cf. Juster, *Les juifs*, II, 259, y Safrai, *The era of the Mishnah...*, op. cit., 350.

⁵ Eusebio, *Vit. Const.*, III, 16-20; cf. Piganiol, *L'Empire*, 34.

⁶ Safrai, *The Era of the Mishnah...*, op. cit., 350; CTh, XVI, 9, 2, año 339.

⁷ CTh, XVI, 8, 6, año 339; XVI, 9, 2, año 339, y XVI, 8, 1, año 339. Cf. Piganiol, *L'Empire*, 88.

⁸ CTh, XII, 1, 99, año 383; cf. Juster, *Les juifs*, II, 259.

⁹ CTh, III, 1, 5, año 384; cf. Piganiol, *L'Empire*, 275.

¹⁰ CTh, III, 7, 2, año 388; cf. Juster, *Les juifs*, II, 47-48, y Piganiol, *L'Empire*, 275.

¹¹ CTh, XVI, 8, 9, año 393; cf. Piganiol, *L'Empire*, 292.

gioso de Israel¹², aunque durante su reinado se privaría a los israelitas del derecho de asilo, que en cambio se concedía a las Iglesias cristianas¹³. Todas estas leyes, hay que señalarlo, afectaban a todo el Imperio. Con la división de éste a la muerte de Teodosio la situación apenas cambia, ya que la legislación sigue siendo única para Oriente y Occidente y, por lo tanto, los privilegios y limitaciones, también únicos, salvo alguna excepción expresa¹⁴. Los sucesores de Teodosio tendieron a minimizar las competencias de los tribunales judíos, que quedaron relegados a la función de tratar en exclusiva causas de índole religiosa, si bien conservando el privilegio judío de no comparecer a juicio en sus fiestas propias¹⁵. Como puede verse, la preocupación por la cuestión judía no cesa ni siquiera en los momentos en que el Imperio había sufrido ya la ruptura de sus fronteras. Estas leyes citadas, así como las promulgadas con posterioridad, cuales la que sólo prevé la protección del judío que no provocara alborotos¹⁶ y la que prohibió entre otras cosas a los de religión judaica desempeñar el cargo de *defensores civitatis*¹⁷, están vigentes de pleno derecho en las provincias hispánicas, de ahí que afectaran directamente a los miembros de las comunidades aquí asentadas. Lo que la falta de documentación impide es calibrar el grado de urgencia por parte de la administración romana, aunque nos es dado suponer que los graves problemas provocados por las invasiones bárbaras harían disminuir en el siglo V el celo de la autoridad hacia los problemas menores. En cuanto a la Iglesia oficial, que gozaba de numerosos privilegios del Estado y que se había organizado según el esquema del aparato estatal hasta el punto de convertirse prácticamente en una rama de la administración públi-

¹² CTh, XVI, 8, 8, año 392; cf. Piganiol, *L'Empire*, 292, y Jones: LRE, II, 166.

¹³ CTh, IX, 45, 2, año 397; cf. Juster, *Les juifs*, II, 180-181.

¹⁴ Así, en un momento dado, se concedió exención de curia a los judíos de Oriente y no así a los de Occidente, como se desprende de CTh, XII, 1, 158, de Honorio, año 398; cf. Juster, *Les juifs*, II, 259-260. Es distinto también el derecho de Oriente y Occidente sobre tenencia de esclavos cristianos por judíos, pues CTh, XVI, 8, 22, de 415, se lo prohíbe a los de Oriente, y CTh, XVI, 9, 3, del mismo año lo permite para los judíos occidentales; ver Juster, *Les juifs*, II, 73-74. Por último, el emperador Honorio prohibió sólo a los judíos de Occidente el pago del *aurum coronarium* al patriarca mediante la ley CTh, XVI, 8, 14, del año 399; cf. Juster, *Les juifs*, I, 386, y Jones, LRE, II, 947.

¹⁵ Perdidas varias leyes sobre el particular. Se conservan CTh, II, 8, 26, y XVI, 8, 20, año 412, de Honorio y Teodosio II. Véase E. Demougnot, *L'empereur Honorius et la politique antijuive*, en *Hommages à L. Herrmann* (Bruselas 1960) 279ss.

¹⁶ CTh, XVI, 10, 24, de Honorio y Teodosio II, año 423.

¹⁷ *Novella* III de Teodosio II (n. 2), año 438.

ca, no parece manifestar una especial preocupación con posterioridad al concilio de Elbira por la cuestión judía, considerando sin duda más apremiante el problema planteado por el movimiento priscilianista, según algunos autores a la vez religioso y social¹⁸.

Se puede suponer, sin grave riesgo de error, que las invasiones bárbaras afectaron de alguna manera a los judíos, como a todos los demás sectores sociales de la Península. Aquellos que tenían sus medios de vida en las explotaciones rurales y los que todavía se mantenían en las depauperadas ciudades verían sin duda colapsados sus recursos y actividades, especialmente en aquellas zonas más afectadas por las irrupciones de suevos, alanos y vándalos. En la carta del obispo Severo de Menorca, de la que hablaremos en seguida, se alude a la calamidad sangrienta de las invasiones —*clades* es el término que utiliza el texto latino—, que provocó la llegada de judíos a las islas Baleares¹⁹. El caso concreto de inmigración a que se refiere Severo es el del ilustrado y potente Idacio y toda su familia, incluidos siervos, lo que parece sugerir que se trataría de dueños y trabajadores de una explotación agrícola autosuficiente, abandonada ante los invasores. Realmente, no cabe dudar que las invasiones bárbaras tuvieron efectos muy negativos sobre el desenvolvimiento de la vida hispanorromana, lo que justifica que Severo hable de calamidad, de desastre. Idacio nos presenta también una visión muy pesimista del nuevo estado de cosas subsiguiente a las invasiones; nos habla de matanzas, depredación, hambre y peste²⁰. Los judíos tuvieron necesariamente que verse involucrados en la catástrofe y de ello se repondrían sólo muy lentamente, como la generalidad

¹⁸ Del priscilianismo se preocuparon los concilios de Zaragoza de 380 y I de Toledo de hacia 400. Sobre el priscilianismo, C. Ch. Babut, *Priscillien et le priscillianisme* (París 1909); J. Ramos Loscertales, *Prisciliano. Gesta rerum* (Salamanca 1952); A. Barbero, *El priscilianismo, ¿herejía o movimiento social?*: «Cuadernos de Historia de España», 37-38 (1963), 5-41; R. López Caneda, *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico* (Santiago de Compostela 1966), y H. Chadwick, *Priscillian of Avila* (Oxford 1976).

¹⁹ Severo, *Carta*, 13. Cf. García Iglesias, *Los judíos...*, 350. Más que huyendo de los visogodos, como dice Baer, *A History*, I, 17-18, diríamos que lo harían sin duda de los vándalos, suevos y alanos, cuya irrupción fue más devastadora e incontrolada que la de los godos. No hay que olvidar que estos últimos llevaban considerable tiempo dentro de las fronteras del Imperio.

²⁰ Idacio, *Cronicón*, año 410 (Flórez, ES, IV, 351-352). Véase L. A. García Moreno, *Hidacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica*: «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 79 (1976) 29ss, y Orlandis, *Esp. Visig.*, 24.

de los sectores hispanorromanos, entre los que naturalmente se contaban.

LOS ACONTECIMIENTOS DE MAHON

La ya citada carta del obispo Severo de Menorca tiene una excepcional importancia por ser el único documento que se puede utilizar para los judíos del área hispánica en el siglo v. Alguna inscripción o testimonio de otra clase podría ser reductible a esta centuria, pero sin un mínimo de seguridad. Sin embargo, el escrito de Severo no carece de problemas críticos, sobre todo relativos a atribución de autor y a cronología. De los mismos problemas, más graves aún, participa el documento titulado *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, que, en opinión de Seguí y Hillgarth, hace también relación a los mismos acontecimientos baleares y es incluso susceptible de atribución al obispo menorquín.

Antes de pasar a la consideración de los problemas críticos, y aunque dejemos provisionalmente en el aire la cuestión del valor testimonial del documento, vamos a resumir brevemente los hechos contenidos en la carta atribuida a Severo²¹. En realidad, se trata de la narración de una serie de acontecimientos y fenómenos que terminaron en la conversión en masa de toda la comunidad hebrea de Mahón. El autor nos dice que de las dos ciudades más importantes de la isla, *Magona*, Mahón, y *Iamona*, Ciudadela, la segunda gozaba del privilegio de no contar con judíos entre sus muros; la providencia divina no permitía que la grey de Israel se asentara en ella, de tal manera que aquellos judíos que alguna vez se habían atrevido a hacerlo, o habían sido expulsados o habían tenido que sufrir enfermedad e incluso muerte. Lo mismo ocurría con todo tipo de animales nocivos, y no deja de saltar a la vista que de alguna manera el autor paraleliza a los judíos con las alimañas; para Severo, los judíos merecen que se les compare a los lobos y a las zorras en fiera y maldad²². En Mahón, por el contrario, era grande la cantidad de judíos que en ella habitaban, y su más destacado dirigente era Teodoro, doctor de la Ley, *pater patrum* de la sinagoga, *defensor civitatis* y patrono del municipio, cargos y honores todos ellos que se nos mencionan expresamente en la carta de Severo²³.

²¹ Véase M. L. Serra-G. Roselló-J. A. Orfila, *Historia de Menorca*, I: *De los orígenes al final de la Edad Media* (Mahón 1977) 95ss.

²² Severo, *Carta*, 2.

²³ *Carta*, 4.

Al margen de estos cargos, se señala que este personaje destacaba por su autoridad y poder tanto entre los judíos como entre los cristianos. El peso de Teodoro dentro de la comunidad judía trascendía al plano civil, sin duda por sus importantes riquezas, que tendrían como base fundamental el latifundismo; de Teodoro se nos dice que tenía posesiones en la isla de Mallorca²⁴. Seguían en importancia a este personaje Ceciliano, *defensor civitatis* y *pater*, y Florino, *pater senior*²⁵; al parecer en este orden, ya que en el texto severiano se dice expresamente que Ceciliano era el primero en honor dentro de la sinagoga, Teodoro aparte²⁶. Por lo demás no faltaban otras personalidades importantes, cual Lectorio, gobernador que había sido de la provincia y, como *comes*, del rango senatorial, e Inocencio, hermano de Teodoro e inmigrado reciente desde la Península, propietario de esclavos e ilustrado, conocedor tanto de las letras griegas como de las latinas.

El respeto a que se habían hecho acreedores Teodoro y otros destacados judíos y la actitud conciliadora y comprensiva de los cristianos de la ciudad había hecho posible la convivencia entre las dos comunidades religiosas. La situación cambiaría con la llegada de un presbítero desde Jerusalén portando unas reliquias de san Esteban, a la sazón recientemente descubiertas²⁷. La exaltación fanática producida entre los cristianos les llevó a modificar su postura en relación con los judíos. Donde antes había habido comprensión surgió ahora la intolerancia; los judíos fueron sometidos a persecución y se aprestaron a defender su sinagoga. El relato de Severo no está exento de elementos maravillosos, como las visiones y sueños admonitorios que hubo por parte de ambos bandos contendientes²⁸. El ataque cristiano a la sinagoga se vio coronado por el éxito. Toda la sinagoga ardió con sus utensilios sagrados dentro, a excepción de la plata y de los libros; la plata, se nos dice, les fue devuelta y los libros sagrados quedaron retenidos por los cristianos para evitar que fueran profanados por los judíos²⁹. Ni que decir tiene que los libros que se mencionan son los bíblicos, siendo de sospechar que si allí se encontró algún escrito talmúdico sufriría los rigores del fuego. A continuación comenzaron las conversiones de los judíos al cristianismo; el primer bautizado fue un tal Rubén³⁰. Severo

²⁴ Severo, *Carta*, 4.

²⁵ Severo, *Carta*, 14.

²⁶ Severo, *Carta*, 14.

²⁷ Severo, *Carta*, 3-4.

²⁸ Severo, *Carta*, 7-8.

²⁹ Severo, *Carta*, 10.

³⁰ Severo, *Carta*, 11.

habla de una típica intervención providencial que el judío interpretó como señal y fue determinante de su decisión última³¹. También Rubén tuvo su papel en la decisión de Teodoro, presentándole las ventajas materiales que le reportaría la conversión³², lo que ingenuamente Severo no se cuida de disimular. El hecho es que el peso de Teodoro fue suficiente motivo para la conversión general; un sobrino suyo, Galileo, es de los más inclinados a aceptar el bautismo, después se convence Ceciliano y a continuación muchos más³³. No faltaron, sin embargo, los judíos reacios que prefirieron hacerse a la mar o retirarse a lugares alejados, muchos de los cuales al final acabaron por ceder, no sin el consiguiente fenómeno milagroso³⁴, que es ingrediente profusamente utilizado por el autor. La sinagoga, de la que apenas habían quedado en pie las paredes³⁵, fue derribada desde los cimientos y en su lugar se erigió una basílica³⁶.

Según el análisis de Seguí³⁷, los hechos relatados por Severo se sitúan entre los años 416 y 418 d. C., en todo caso antes del 438, año en que por la tremenda *Novella III* de Teodosio II se prohibió a los judíos ser *defensores civitatis* y se les impidió el acceso al orden senatorial³⁸. Por otra parte, es perfectamente encajable en esta cronología la alusión a la catástrofe provocada en la Península por los bárbaros invasores. No faltan, sin embargo, detalles que han dado que pensar a los especialistas. El *commonitorium* de Severo que se nos menciona en la carta ha sido puesto en relación por Blumenkranz con una disposición de Ervigio en 681, que obligaría a los obispos a entregar a los judíos un escrito en el que se contuvieron analizados sus errores³⁹. Ello supondría una posible prueba de redacción tardía. También Díaz y Díaz ha expresado sus dudas sobre la fecha tradicional, o mejor aparente, inclinándose, parece, a tener el escrito como una falsifi-

³¹ Severo, *Carta*, 11.

³² Severo, *Carta*, 12; cf. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 97.

³³ Severo, *Carta*, 14.

³⁴ Severo, *Carta*, 17.

³⁵ Severo, *Carta*, 11.

³⁶ Severo, *Carta*, 20.

³⁷ G. Seguí Vidal, *La carta encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII* (Palma de Mallorca 1937).

³⁸ Juster, *Les juifs*, II, 248 y 262.

³⁹ LV, XII, 3, 28, y confirmación en *Conc. XII Toledo*, año 681, bajo Ervigio, c. 9: *Ut episcopi omnibus iudaeis ad se pertinentibus libellum hunc de suis editum erroribus tradant*. Cf. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 108, n. 10. En su obra *Juifs et chrétiens*, 34, n. 218, 284, n. 330 y 312 y 315, sigue defendiendo la inautenticidad, considerándole creación del siglo VII.

cación de época posterior, de hacia el siglo VII⁴⁰. Sin embargo, nuestro compañero Ramírez Sádaba, al efectuar el estudio filológico del texto de la carta, no encontró elementos seguros que permitan llevar el documento a una fecha posterior a mediados del siglo V, lo que es de destacar en un discípulo de Díaz que trabajó bajo su dirección⁴¹. El especialista judío Baer ha salido al paso de las opiniones favorables a la redacción tardía, rechazando la posibilidad de que el texto en cuestión pudiera ser del siglo VII, ya que los detalles institucionales apuntan al Imperio romano de baja época y no han podido ser falsificados en momentos posteriores⁴².

Respecto a la *Altercatio*, ha quedado ya dicho que Seguí y Hillgarth la relacionan con la conversión de los judíos de Mahón; para ser exactos, los citados autores consideran que este escrito no es sino el *commonitorium* de Severo. Proponen como fechas tope de la *Altercatio* los años 404 y 438; el primero porque en él se excluyó a los judíos de la milicia, lo que les imposibilitaba llegar a senadores⁴³, circunstancia que queda reflejada en el texto a que nos referimos⁴⁴, y el 438 como fecha *ante quam*, porque en él se dictó la drástica ley de Teodosio II⁴⁵ y de ella no quedan rastros en el documento. Creen los mencionados autores que el contenido de la *Altercatio* es en cierto modo parangonable con el de la carta, dándose la circunstancia de que el primer texto termina con la conversión de la sinagoga, lo que parece corresponderse con la de los judíos de Mahón⁴⁶. Otros detalles parecen probar, en opinión de Seguí y Hillgarth, la identidad de autor para ambos documentos; así el hecho de que se simbolice en uno y otro a la iglesia por una virgen y a la sinagoga por una viuda; el que se relacione la hora de la conversión de los judíos con el fin de los tiempos; el que se figure a la sinagoga bajo el símbolo de un campo; el que en ambos escritos sea el símbolo de la cruz señal para ingresar en el cristianismo⁴⁷. Las dificultades de la

⁴⁰ M. C. Díaz y Díaz, *De patristica española*: «Revista Española de Teología», XVII (1957) 11-12.

⁴¹ J. L. Ramírez Sádaba, *Estudio filológico de la Carta de Severo de Menorca* (Universidad de Salamanca 1968), memoria mecanografiada.

⁴² Baer, *A History*, I, 381-382, n. 2.

⁴³ CTh, XVI, 8, 16, de Arcadio y Honorio, año 404.

⁴⁴ *Altercatio*, 123-125: *Senatum tibi introire prohibetur..., ad militiam non admitteris..., clarissimatus ordinem perdidisti*. Ed. G. Seguí-J. N. Hillgarth, *La Altercatio y la basilica paleocristiana de Son Bou de Menorca*: «Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana», XXXI (1954) 38, y 10-11.

⁴⁵ *Novella*, III, 2.

⁴⁶ Seguí-Hillgarth, *La Altercatio...*, op. cit., 20.

⁴⁷ Seguí-Hillgarth, *La Altercatio...*, op. cit., 19-21.

hipótesis de Seguí y Hillgarth las expuso ampliamente Díaz y Díaz, quien a la vez destaca la inconsistencia de algunos argumentos de los otros dos autores⁴⁸. Sobre todo, está Díaz en lo cierto al suponer para el *commonitorium* de Severo unas características y contenido muy distintos de los de la *Altercatio*; el *commonitorium* se nos figura más bien una colección de textos para responder a posibles objeciones procedentes del lado judío, que un diálogo entre iglesia y sinagoga totalmente montado, como es la *Altercatio*⁴⁹. Díaz señala además la inoperancia de otros argumentos, sobre todo la de aquéllos que se basan en aparentes paralelismos que no llegan a ser tales, si se viene a considerarlos en su contexto⁵⁰. Blumenkranz ha datado la *Altercatio* entre 438 y 476, con la prudente aquiescencia de Díaz, y señala como lugar de origen del texto o bien una región del Imperio invadida recientemente por los bárbaros o una región exterior incorporada a la Romania desde no mucho tiempo atrás⁵¹. Hillgarth, en trabajo más reciente, ha sido más cauto al atribuirle autor, pero se reafirma en considerar el apúsculo como hispánico y del siglo v⁵².

En nuestra opinión, los problemas para admitir la relación de la *Altercatio* con los acontecimientos de Mahón son infinitamente más graves que los que plantea la autenticidad de la carta de Severo. Si bien el primer texto no carece de interés por su contenido y bien valdría lograr encajarle en su contexto verdadero, lo cierto es que no añadiría gran cosa al conocimiento de los judíos de Menorca, si realmente el contenido de la carta es auténtico. Y nosotros creemos que lo es en lo fundamental, aunque hubiera experimentado su texto algún retoque de redacción o incluso hubiera sido redactado de nuevo, lo cual no permite pensar en principio el estudio de Ramírez Sádaba. Un falsario del siglo VII no podría, creemos, componer un escrito con el lujo de detalles institucionales y sociales del siglo V que contiene la carta. En todo caso, tuvo que contar con un núcleo realmente antiguo. También la *Altercatio* evidencia que el anónimo autor era buen conocedor de la situación jurídica de los judíos en el siglo V por su referencia a las leyes dictadas contra ellos por los emperadores cristianos, realidad reconocida por Díaz y Díaz⁵³ y que

⁴⁸ Díaz y Díaz, *De patristica...*, op. cit., 3ss.

⁴⁹ Díaz y Díaz, *De patristica...*, op. cit., 6.

⁵⁰ Díaz y Díaz, *De patristica...*, op. cit., 9-10.

⁵¹ Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 39ss, quien la coloca entre 438 y 476, rechazando su atribución a Severo.

⁵² J. N. Hillgarth, *Historiography in Visigothic Spain*, en *La storiografia altomedievale* (XVII Settimana) (Espoleto 1970) 301-302.

⁵³ *De patristica...*, 7.

a nosotros nos parece serio impedimento para pensar en una falsificación tardía, aunque repetimos que la relación del escrito con Severo de Menorca es altamente improbable. El caso de la carta se nos antoja muy otro. De uno de los personajes que aparecen en el texto se nos dice que era *defensor*, cargo accesible a los judíos con anterioridad al 438; otro había sido gobernador de la provincia y tenía el título de *comes*, lo que en principio no extraña pese al problema que ello comporta⁵⁴; queda claro que existían judíos terratenientes; se nos presenta un enfrentamiento dialéctico público, como los que parece que se evidencian en Gregorio de Elbira y son inconcebibles en el siglo VII⁵⁵; el texto nos presenta la existencia de entendimiento entre cristianos y judíos hasta el estallido del conflicto, lo que no extraña para el siglo IV y comienzos del V, si se tiene en cuenta que Gregorio de Elbira y el concilio de la misma ciudad bética parecen reflejar una situación de confraternización y de ahí los riesgos de judaizaciones. Nuestra impresión es que la carta es auténtica o, al menos, tiene un fondo histórico indiscutible.

Seguí y Hillgarth han puesto en relación los hechos de Mahón con la basílica menorquina de Son Bou. Palol, en la misma línea, atribuye a la etapa cristiana de la comunidad israelita cuatro basílicas cuyos pavimentos de mosaicos presentan destacadas afinidades con los de algunas sinagogas de Palestina⁵⁶. Estas cuatro basílicas son la citada de Son Bou, la de Illeta del Rei, la de Es Fornás de Torelló y la de Puerto de Fornells. De ellas, la segunda ha sido alguna vez tenida por sinagoga⁵⁷. La hipótesis, aunque no segura, tampoco es rechazable sin más en nuestra opinión.

⁵⁴ El *comitatus* era de rango senatorial y, sin embargo, sabemos que el gobierno de las Baleares estaba al cargo de un *praeses* ecuestre; cf. A. Chastagnol, *Les espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose*, en *Les empereurs romains d'Espagne* (Paris 1965) 278-279, n. 13. Se puede salvar la inconsecuencia si pensamos que el personaje en cuestión no ejerció el *comitatus* en el propio archipiélago, o si pensamos en situaciones sucesivas como parece entender Jones: LRE, II, 948. Hasta la ley del 404 no se impidió a los judíos llegar a senadores.

⁵⁵ Véase más adelante, 110, que quizás quepa pensar que Aurasio de Toledo echó en cara a Froga que pusiera a la iglesia en irrisión en un debate de este tipo, aunque ello es muy dudoso. La iglesia del siglo VII no lo admitiría y un autor de esta centuria no podría concebirlo.

⁵⁶ P. de Palol, *En torno a la iconografía de los mosaicos cristianos de las islas Baleares*, en *Actas de la I Semana Nacional de Arqueología Paleocristiana* (Vitoria 1967) 133ss, y del mismo, *Arqueología cristiana de la España romana* (Madrid-Valladolid 1967) 15 y 228ss.

⁵⁷ Cf. la noticia anónima *Pavimento de mosaico descubierto en enero de 1888 en la isleta del Rey*: BRAH, XIII (1888) 7 y 748, y F. Durán Cañameras, *Notas arqueológicas de Menorca: «Ampurias»*, V (1943) 38ss.

EL «BREVIARIO DE ALARICO» SOBRE LOS JUDIOS

La entrada de los godos en la Península se produjo no mucho después que la de los vándalos, suevos y alanos, pero sus circunstancias son totalmente distintas. No eran propiamente invasores, sino federados de los romanos, que, al menos externamente, actuaban a favor de los intereses del emperador Honorio. Es cierto que las raíces del reino hispanovisigodo están en las grandes campañas de, por ejemplo, Teodorico II y Eurico ya mediado el siglo V, pero no lo es menos que estos reyes estaban al servicio del Imperio; con tanta más razón los anteriores. Hasta finales de dicha centuria no penetran elementos populares de raza goda con la intención de asentarse en España, ya que la presencia anterior de este pueblo no había tenido otro carácter que el militar. Este nuevo factor, nada determinante sin duda, apenas hubiera significado mucho sin dos realidades cuya importancia es fácil de calibrar; por una parte, la extinción, años atrás, del Imperio de Occidente, y por otra, algo después, el hundimiento del reino godo de Tolosa ante los francos reinando Alarico II. Ni los visigodos se debían ya a ningún Imperio ni les quedaba más reducto territorial que la gran parte de la Península que dominaban militarmente y la Narbonense. El reino hispanovisigodo queda constituido, con el centro de gravedad muy por debajo de los Pirineos. Sus reyes todos fueron de la secta arriana hasta la conversión al catolicismo de Recaredo en 589, es decir, bastantes decenios después. Este período arriano se caracteriza por la inestabilidad y las luchas fratricidas, al tiempo que por la progresión lenta hacia la consolidación del reino y el logro de la unidad; y en lo que respecta al tema de los judíos, por una cierta tolerancia benévola.

El derecho romano había seguido rigiendo al Occidente incluso tras la desaparición del Imperio, hasta que Alarico II encargó la compilación del *Breviario*, que no era otra cosa que un conjunto de leyes romanas tardías, seleccionadas según las necesidades del momento y con olvido de aquellos preceptos legales anulados por otros posteriores o por cualquier otra razón obsoletos. No podemos entrar ahora en el problema de la territorialidad o personalidad de este código⁵⁸. Digamos tan sólo que, al menos,

⁵⁸ A. García Gallo, *Nacionalidad y territorialidad del derecho en la época visigoda*: AHDE, 13 (1936-1941) 168ss, y *Consideración crítica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigoda*: AHDE, 44 (1974) 446-447, es partidario de la territorialidad. También P. Merêa, *Estudos de direito visigótico* (Coimbra 1948) 207, y A. D'Ors, *La territorialidad del derecho de los visigodos*: EV, I, 117ss. Se manifiesta a favor

rechazando como es lo más prudente que pudiera ser un código didascálico⁵⁹, por él se rigieron los hispanorromanos a lo largo del siglo VI, y que, siendo los judíos romanos y no otra cosa⁶⁰, eran las disposiciones del *Breviario* las que les afectaban y les regían, especialmente las a ellos referentes. Porque fue Alarico II el primer rey goda que se preocupó por la cuestión judía, si quiera sea recogiendo en su código algunas de las leyes de los emperadores cristianos que regulaban los derechos y deberes de los creyentes en el judaísmo, es decir, su situación legal.

La mayor parte de las leyes imperiales relativas a los judíos quedaron fuera de la compilación alariciana. De una cincuentena larga de leyes del *Código Teodosiano*, tan sólo diez merecieron figurar en el *Breviario*. La razón de esta tan drástica selección no debe verse tanto en la benevolencia del rey, cuanto en el hecho de que muchas leyes resultaban inútiles desde el momento en que su contenido había sido o confirmado o modificado por normativas jurídicas posteriores. El gran especialista Juster lo explicó convincentemente⁶¹. La importante *Novela* III de Teodosio II privaba de vigencia o dejaba inútiles una serie de leyes anteriores que privaban a los judíos del derecho de acceso a los cargos públicos y que, sin embargo, les obligaban a la servidumbre de la curia municipal⁶². Por su parte, las *Sentencias* de Paulo dejaban sin valor algunas leyes imperiales⁶³, mientras que otros casos era el propio contenido de las disposiciones lo que las hacía definitivamente inútiles⁶⁴. En ocasiones, la existencia de diversas leyes que, con diferente tenor y espíritu, regulaban una misma cuestión, hacía precisa la depuración y puesta en vigor tan

del carácter personal C. Sánchez-Albornoz, *Pervivencia y crisis de la tradición jurídica romana en la España goda*, en *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente* (IX Settimana) (Espoleto 1962) 163ss.

⁵⁹ Sánchez-Albornoz, *Pervivencia y crisis...*, op. cit., 165, contra D'Ors, *La territorialidad...*, op. cit., 121.

⁶⁰ Ver Juster, *Les juifs*, II, 23ss; Katz, *The Jews*, 82ss, y Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 295ss.

⁶¹ *Condition légale*, 277, n. 4.

⁶² CTh, XII, 1, 99, de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, año 383; CTh, XII, 1, 157-158, ambas de Arcadio y Honorio, año 398; CTh, XII, 1, 165, de Arcadio y Honorio, año 399; CTh, XVI, 8, 3, de Constantino el Grande, año 321; CTh, XVI, 8, 16, de Arcadio y Honorio, año 404; CTh, XVI, 8, 22, de Honorio y Teodosio II, año 415; CTh, XVI, 8, 24, de Honorio y Teodosio II, año 418; CTh, XVI, 8, 25, de Honorio y Teodosio II, año 423, y CTh, 8, 27, de Honorio y Teodosio II, año 423. Cf. Juster, *La condition légale*, 277, n. 4, n. 1.

⁶³ Así, Paulo, *Sent.*, V, 22, 1; V, 22, 3, y V, 22, 4, anulan diversas leyes anteriores; cf. Juster, *La condition légale*, 277, n. 4, n. 3.

⁶⁴ Juster, *Condition légale*, 277, n. 4, n. 4.

sólo de aquella formulación que se quería aplicar por parte del rey y sus juriconsultos⁶⁵. Quedaban excluidas también aquellas leyes que salían al paso de delitos que no solían ya cometerse a comienzos del siglo VI, cual los ataques a las sinagogas y los hechos de violencia contra los judíos, a los que los arrianos no eran tan proclives como los católicos⁶⁶, y las que al codificador le parecían intrínsecamente injustas⁶⁷. Se trata, en suma, de una reelaboración que, en lo que al tema judío respecta, hace hasta cierto punto bueno el propósito que se manifiesta en el propio *commonitorium* del código: lograr un texto claro, que no provocara dudas ni a jueces ni litigantes. Y decimos que sólo hasta cierto punto, ya que la limpieza de leyes no llega a suprimir del todo las contradicciones y los problemas de armonización entre las disposiciones incorporadas.

En el código alariciano se mantiene la antigua prohibición de que los judíos tuvieran esclavos cristianos. Dos son las leyes que se recogen en este sentido y que aparentemente resultan de difícil compaginación. Una es la ley de Graciano, Valentiniano II y Teodosio del año 384, según la cual cualquier cristiano podía rescatar al esclavo de su misma religión que estuviera en posesión de su dueño judío, incluso si dicho esclavo se hubiese convertido al judaísmo⁶⁸, y la otra es la de Honorio y Teodosio II del 417, que prohíbe a los judíos adquirir esclavos cristianos por procedimientos que no fueran sucesión y fideicomiso, comportando la infracción de este precepto legal la pérdida del esclavo, aparte del castigo correspondiente⁶⁹. Como puede observarse, regulan aspectos distintos sin llegar a la abierta contradicción. El problema parece ser más grave si se recuerda que Alarico incluyó también en su código una ley del año 336 que acordaba la libertad del esclavo cristiano mutilado por el signo de la circuncisión⁷⁰, lo que difícilmente se compagina con la posibilidad de que se pudiera rescatar por un cristiano un esclavo cristiano convertido al judaísmo por su dueño judío. Incorporando la ya citada ley de Teodosio II del año 438 y algunas *Sentencias* de Paulo, los juriconsultos de Alarico completaron el cuadro legal que regulaba la tenencia de esclavos por los judíos. No es que

⁶⁵ Juster, *Condition légale*, 277, n. 4, n. 2.

⁶⁶ Juster, *Condition légale*, 277-278, n. 4, n. 5.

⁶⁷ Juster, *Condition légale*, 278, n. 4 de p. ant., n. 6.

⁶⁸ CTh, III, 1, 5, de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, año 384 = Brev, III, 1, 5.

⁶⁹ CTh, XVI, 9, 4, de Honorio y Teodosio II = Brev, XVI, 4, 2.

⁷⁰ CTh, XVI, 9, 1, de Constantino el Grande = Brev, XVI, 4, 1. Cf. Juster, *Les juifs*, II, 268-269.

estas dos leyes se refirieran directamente a la cuestión, sino que indirectamente de alguna manera limitaban el derecho del dueño judío en lo que se refería a aquello que, en definitiva, más preocupaba al legislador: el proselitismo. Según la ley teodosiana, un judío no podía convertir a su propia religión a un cristiano ni aunque fuera esclavo⁷¹, mientras que la sentencia de Paulo castiga al ciudadano que lo hiciere con muerte o exilio, según el grado de autoría: pena capital para el médico y destierro para el dueño del siervo convertido⁷².

La preocupación por prevenir el proselitismo es clara en el código de Alarico. Sin duda, ella explica la selección de la ley de Valentiniano II, Teodosio y Arcadio de 388 que prohibía los matrimonios mixtos y reservaba a los infractores la misma pena que a los adúlteros, concediendo incluso el derecho generalizado de denuncia del delito⁷³. Antiproselitistas son también las citadas *novella* teodosiana y sentencia de Paulo. La primera no sólo intentaba evitar la conversión al judaísmo de los esclavos, sino que también salía al paso de la de los libres, penando la desobediencia con la muerte y confiscación de bienes del prosélito. En cuanto a la sentencia paulina, en algún punto contradictoria con la anterior, preveía que los hombres libres que se hacían circuncidar debían sufrir confiscación y exilio, con castigos para aquellos que de un modo u otro hubieran participado en el rito: el médico, siempre con la muerte, según hemos dicho líneas atrás. Dos leyes más intentaban cortar el paso de cristianos al judaísmo, decretando pérdida de bienes y de los derechos de testación y testificación⁷⁴. En la misma línea de limar las posibilidades del judaísmo, Alarico mantuvo en su código la prohibición de edificar sinagogas nuevas, con la previsión de la increíble multa de 50 libras de oro al infractor y paso del nuevo edificio ilegalmente alzado a convertirse en iglesia cristiana; todo lo más, se reconocía a los judíos el derecho a reparar sus aulas de culto deterioradas⁷⁵. Por último, mencionaremos la incorporación al *Breviario* de la prohibición a los judíos de molestar a los antiguos

⁷¹ *Novella* III de Teodosio II, año 438.

⁷² Paulo, *Sent.*, V, 22, 3.

⁷³ CTh, III, 7, 2, de Valentiniano II, Teodosio y Arcadio, año 388 = Brev, III, 7, 2. Idéntico texto, salvo la *interpretatio* que la acompaña, en CTh, IX, 7, 5 = Brev, IX, 4, 4.

⁷⁴ CTh, XVI, 7, 3, de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, año 383 = Brev, XVI, 2, 1, y CTh, XVI, 8, 7, de Constancio II, año 339 = Brev, XVI, 3, 2.

⁷⁵ *Novella* III de Teodosio II, año 438.

correligionarios convertidos al cristianismo⁷⁶, ley a todas luces proteccionista del proselitismo cristiano.

Otra preocupación que animaba a los legisladores del Imperio cristiano es la de que los judíos pudieran utilizar sus cargos públicos o sus situaciones de privilegio en contra de los cristianos. Eran varias las leyes imperiales que por ello prohibieron a los de religión judaica el acceso a los cargos públicos; a la milicia, con el consiguiente ingreso en el *cursus honorum*; a la función de *defensores* y *agentes in rebus*, etc. El código de Alarico no las recoge, porque bastaba para lograr los mismos efectos con la tantas veces mencionada *novella* teodosiana⁷⁷. Este posible abuso de los judíos desde situaciones de privilegio seguiría preocupando a los reyes visigodos del período católico.

Se ha hablado de un cierto espíritu antijudío en la codificación de Alarico, en atención a una serie de derechos reconocidos a los judíos por leyes bajo-imperiales que han quedado excluidas en la selección; así la posibilidad de los judíos de volver al judaísmo, los privilegios de los servidores del culto judío y el derecho a la autonomía de mercado⁷⁸. Es muy difícil penetrar las razones que pudieron asistir al rey y sus jurisconsultos para excluir estas leyes de su código. Lo que sí se puede decir es que este hecho y la confirmación de las otras leyes ya mencionadas no permiten hablar de un trato de favor hacia los judíos, aunque tampoco, nos parece, se puede hablar de antijudaísmo, ya que algunos derechos les siguen reconocidos, como el ya citado de poder restaurar sus sinagogas; el de no poder ser detenidos por causa ninguna en día de sábado o en las fiestas israelitas⁷⁹; el de dirimir sus cuestiones religiosas ante sus propios tribunales e incluso sus causas civiles, como foro discrecional, caso de ser judíos los dos litigantes y estar ambos de acuerdo⁸⁰. Por otra parte, no deja de parecer una cierta liberalización el que quedarán suprimidas algunas leyes negativas, cual la que limitaba la

⁷⁶ CTh, XVI, 8, 5, de Constantino el Grande, año 336 = Brev, XVI, 3, 1.

⁷⁷ *Novella* III de Teodosio II.

⁷⁸ CTh, XVI, 8, 2, de Constantino el Grande, año 330; CTh, XVI, 8, 3, del mismo emperador, año 321; CTh, XVI, 8, 13, de Arcadio y Honorio, año 397; CTh, XVI, 8, 15, de los mismos monarcas, año 404, y CTh, XVI, 8, 23, de Honorio y Teodosio II, año 416. Cf. Juster, *Condition légale*, 3-4, n. 4, n. 7. Brevemente reseñados lo que podríamos denominar privilegios respetados por los emperadores cristianos, en Jones: LRE, II, 946.

⁷⁹ CTh, II, 8, 26, de Honorio y Teodosio II, año 409 = Brev, II, 8, 3.

⁸⁰ CTh, II, 1, 10, de Arcadio y Honorio, año 398 = Brev, II, 1, 10. Véase Juster, *Condition légale*, 329.

libertad de los judíos en algunos días de fiesta de los cristianos⁸¹ o la que les imponía impuestos especiales⁸².

Es evidente que, en la medida en que el código alariciano estuvo en vigor en la Península, sus disposiciones legales se pueden tener en cuenta para, en cierto modo, penetrar en la situación de los judíos hispánicos del siglo vi. Las leyes en él recogidas están, como se sabe, tomadas del *Código Teodosiano* y no son disposiciones redactadas expresamente para salir al paso de una situación concreta, aunque hay que reconocer que los juriconsultos encargados de la selección, o la autoridad que les inspiraba, hubieron de tener en cuenta la realidad de la judería occidental y las necesidades del momento. El hecho de que tanto los textos recogidos como las *interpretationes* que a veces les acompañan se redactaran en época anterior y en escenarios lejanos privan en algún sentido al código alariciano del carácter testimonial que tendrán las leyes antijudías del período visigodo católico. En cuanto a la fuerza con que el poder público urgió el cumplimiento de estas leyes, nada podemos decir de seguro, salvo que tenemos la impresión de que los reyes visigodos del siglo vi no se preocuparon en exceso de la cuestión judía; quizás porque la antinomia religiosa que entonces se establecía en la Península era la de arrianismo frente a catolicismo; tal vez porque el arrianismo, antitrinitario, no se desemejaba tanto como el catolicismo del credo judaico; quizás porque el problema más urgente del reino godo peninsular era el de la identidad, la seguridad y la unidad, no constituyendo el judaísmo amenaza contra ninguna de las tres aspiraciones, ni siquiera la tercera, mientras no fuera un hecho primero la unidad cristiana. Las leyes antijudías que se inician con Recaredo prueban que una gran parte al menos de los preceptos del *Breviario* habían caído en desuso. Los judíos podían vivir sin sobresaltos en su religión y gozaban de tolerancia y de trato igualitario. Un exponente de ésta nos lo proporciona el obispo emeritense Masona, quien en tiempos de Leovigildo, según nos cuenta su biógrafo, atraía a los judíos con dulzura y caridad⁸³ y además no les excluyó de las atenciones del hospital por él fundado, antes bien expresamente ordenó que no se discriminara su ingreso⁸⁴. Y una prueba de la libertad

⁸¹ CTh, XVI, 5, 5, de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, año 379.

⁸² CTh, XVI, 8, 29, de Teodosio II y Valentiniano III, año 429.

⁸³ *Vit. Sanct. Patrum Emerit.*, IX, 22 (ed. J. N. Garvin, Washington 1946, 192-193).

⁸⁴ *Vit. Sanct. Patrum Emerit.*, IX, 23 (ed. Garvin, op. cit., 194-195); cf. García Iglesias, *Aspectos económicosociales de la Mérida visigoda*: REE, XXX (1974) 327ss, y *Judíos en Mérida*, 85.

que el espíritu judaico gozaba en ciertos círculos la tenemos en el famoso apócrifo que mereció las inectivas de Liciniano de Cartagena y que nos ocupará en los párrafos inmediatos.

EL APOCRIFO JUDEO-CRISTIANO DE ORIGEN BALEAR

Entre las cartas de Liciniano, obispo de Cartagena⁸⁵, se conserva una dirigida a Vicente de Ibiza, su colega en el episcopado. El interés de esta pieza estriba en que nos permite conocer la existencia y difusión por las iglesias de la isla balear de un escrito, pretendidamente inspirado o llovido desde el cielo, del que, aunque perdido, nos es dado conocer, por la inectiva de Liciniano, el tenor de su contenido. La carga doctrinal, marcadamente teñida de espíritu judaico, mereció la puntualización minuciosa del obispo de Cartagena y no es sino la manifestación de la contaminación a que en determinados ambientes, caracterizados por la permisividad, se podía llegar en materia de religión, no tanto en teología cuanto en praxis y religiosidad popular. El perdido documento ibicenco se alinea dentro del largo muestrario de los apócrifos bíblicos y de la apocalíptica judeo-cristiana. Y, como otras muchas creaciones de este tipo, tiene el subido interés de su indicatividad respecto al ambiente donde surge y a las causas que explican su redacción. No hace falta decir ahora que las falsificaciones de época no suelen responder a una acción totalmente gratuita y que con frecuencia la propia mentira encierra en sí una buena carga de verdad⁸⁶. Admitido este principio, de por sí evidente, un escrito como el denunciado por Liciniano es de tanto interés para el historiador como un documento auténtico. Respecto a él se pueden admitir como válidas las páginas que le consagró Ayuso Marazuela hace ya algunos decenios⁸⁷. La fecha del apócrifo nos la brinda indirectamente el propio Liciniano y su origen no puede ser sino el territorio hispánico, por cuanto que, como observa Ayuso, no ha dejado rastros fuera de

⁸⁵ Véase J. Madoz, *Liciano de Cartagena y sus cartas* (Madrid 1948), edición de las tres cartas conocidas del obispo cartaginense. Para la segunda, que es la que nos interesa, 70-72 y texto en 126ss. Recogidas también en Flórez: ES, V, 402ss, y Migne: PL, 72, 699.

⁸⁶ Las expresiones son de H.-I. Marrou, *El conocimiento histórico* (Barcelona 1968) 81-82.

⁸⁷ Ayuso Marazuela, *Un apócrifo español del siglo VI de probable origen judeo-cristiano: «Sefarad»*, IV (1944) 3-29. Ver también W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung* (Munich 1971) 91-92.

la Península⁸⁸, contemporáneos, diríamos nosotros⁸⁹, y posiblemente sea creación insular⁹⁰, es decir, surgida en el propio archipiélago en que encontró audiencia. Ayuso califica a su autor de judeocristiano; judío, porque su intención última era inducir a los creyentes cristianos a la judaización, y cristiano, porque la judaización pretendida no era total, por cuanto que se admite la realidad de Cristo y la santidad del domingo⁹¹.

Lo que a Liciniano parece molestar más es que todo un obispo se hubiera dejado convencer por un escrito de contenido tan sospechoso, y así lo dice expresamente a su colega Vicente. Es un escrito, manifiesta, en que ni se puede encontrar línea de alocución elegante ni ápice de sana doctrina⁹². El apócrifo pretendía una observancia del domingo al estilo de la observancia judía del sábado; con descanso total, prohibición del trabajo doméstico y de los viajes. El propio Liciniano advirtió que la intención del autor no era otra que mover a la judaización⁹³. La tradición cristiana no había hecho suyos para el domingo los preceptos que regían el sábado judío. No es éste, sin embargo, fenómeno exclusivo del ambiente ibicenco, dado que los padres reunidos en el concilio de Orleáns tuvieron que salir al paso de un exceso semejante en la observancia dominical⁹⁴. Liciniano llega a acusar claramente a los judíos de costumbres licenciosas, especialmente bailes lascivos en día de sábado, lo que no puede descartarse, como un abuso de lo que para un judío debía significar la alegría de sus días festivos, pero tampoco admitirse como tónica general,

⁸⁸ Ayuso Marazuela, *Un apócrifo español...*, op. cit., 28.

⁸⁹ Para no descartar una relación con este escrito de la *carta del cielo*, judaizante, de Adalberto sobre la observancia del domingo, desautorizada en concilio de tiempos de Carlos Martel y del papa Zacarías; cf. R. Priebisch, *Letter from Heaven on the Observance of the Lord's day* (Oxford 1936); R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, II: *Edad Media* (Madrid 1963) 40, y Speyer, *Die literarische Fälschung*, op. cit., 91.

⁹⁰ Ayuso Marazuela, *Un apócrifo español...*, op. cit., 15.

⁹¹ Ayuso Marazuela, *Un apócrifo español...*, op. cit., 28. Ver también Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 348ss.

⁹² Liciniano, *Carta*, II, 1: *Ubi nec sermo elegans, nec doctrina sana poterit reperiri*; cf. Speyer, *Die literarische Fälschung...*, op. cit., 183. Sobre esta relación entre estilo y contenido y los escritores tardoantiguos, véase P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècles* (Paris 1962) 348.

⁹³ Liciniano, *Carta*, II, 2: *... ut nos iudaizare compellat...* M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, B.A.C. (Madrid 1965) 240, dice que el autor era o judío o cristiano algo judaizante; Ayuso Marazuela, *Un apócrifo español...*, op. cit., 28, piensa que era más hebreo convertido al cristianismo que cristiano pasado al judaísmo.

⁹⁴ *Conc. Orleans*, año 538, c. 14; cf. Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 349.

habida cuenta de que los escritos talmúdicos no veían con buenos ojos la práctica de la danza en sábado. En suma, Liciniano condena vivamente que un escrito como éste hubiera podido difundirse en las iglesias de Ibiza y hasta pudiera haber sido leído desde la cátedra por el obispo. El ruego dirigido a Vicente es terminante; debe destruir la patraña públicamente, desautorizándola con decisión.

Hechos como éste, aunque quizás sin llegar a grados tan extremados, no debieron de faltar en distintas zonas del reino godo peninsular, al amparo de la tolerancia arriana. El proselitismo, la tendencia a la contaminación y el criptojudasmo son fenómenos contra los que el poder civil y la Iglesia visigoda de la etapa católica del reino hubieron de emplearse a fondo, especialmente en el caso de los relapsos. No extraña que lo que después favorecería la intolerancia y las conversiones forzadas, en el período arriano lo fomentara la tolerancia y la despreocupación.

CAPITULO V

POLITICA JUDIA DE LOS REYES VISIGODOS CATOLICOS

Los reyes godos arrianos se cierran con Leovigildo, artífice de la consolidación del reino y verdadero paladín de la unidad. Sus campañas contra los pueblos del norte peninsular y, sobre todo, su victoria sobre el reino suevo, con la consiguiente integración, así como sus actuaciones en el terreno del derecho y la redacción del *Codex Revisus*, ampliamente superior de las nacionalidades goda y romana, son pasos decisivos hacia la unidad del reino. La territorial es prácticamente un hecho, salvo en lo que se refiere a los enclaves bizantinos de la costa sudoriental, secuelas del desdichado enfrentamiento entre Agila y Atanagildo. La unidad jurídica está muy cerca en la práctica, aunque de hecho no llegará hasta Recesvinto. La unidad religiosa es lo que la clarividencia del rey echa de menos; la antinomia de godos arrianos frente a hispanorromanos católicos, que no había sido con anterioridad sino defensa de la identidad del pueblo godo dominante, pero numéricamente muy inferior, no es ya más que un obstáculo cuya desaparición se hace perentoria. La guerra secesionista de Hermenegildo, quizás de por sí no religiosa, pero arropada por el problema confesional, es un toque de atención. Y la presión anticatólica, fracasada, de Leovigildo no es sino prueba de que la unidad sobre la base de la generalización del arrianismo en una mayoría católica era una utopía irrealizable. A la unidad religiosa se llegaría por el procedimiento inverso, el único viable: la conversión de la minoría goda al credo católico.

RECAREDO Y LOS JUDIOS

La abjuración del arrianismo por parte de los godos tuvo lugar en 589, reinando Recaredo, hijo y sucesor de Leovigildo, dentro del marco espléndido del Concilio III de Toledo, en el que se reúnen los representantes de la Iglesia y las fuerzas vivas del reino. Y no deja de ser curioso e indicativo que el primer rey visigodo que desde la promulgación del *Breviario* de Alarico dicta una ley antijudía fuera el propio Recaredo y que el primer

concilio que redacta un canon del mismo signo fuera precisamente el III de Toledo; monarca propulsor y asamblea materializadora de la unidad cristiana peninsular. Es un hecho evidente éste que destacamos, sin que sea nuestra intención ahora el adelantar nada de lo que trataremos en el capítulo dedicado a las causas de la política antijudía de la monarquía goda católica. La realidad es que, coincidiendo con la imposición del catolicismo, la situación de los judíos hispánicos da un marcado giro hacia peor, circunstancia que no puede menos que recordarnos lo que había ocurrido casi trescientos años antes en el Imperio romano con la victoria del cristianismo sobre el paganismo.

La ley de Recaredo que se nos conserva entre las *Leges Visigothorum*, única suya sobre los judíos, vuelve sobre la vieja cuestión de la posesión por dueños israelitas de esclavos cristianos. Es una ley con antecedentes conocidos, aunque menos tajante que las recogidas en el *Breviario* al mismo respecto, por cuanto que no tan rígida en la sanción toda vez que ha desaparecido la previsión de pena de muerte¹. Ningún judío podrá comprar siervos cristianos ni, en caso de donación, recibirlos. Si se contraviniera esta ley adquiriendo esclavos y procediendo a su circuncisión, el siervo recibiría la libertad, solución conocida en las antiguas leyes, mientras que para el autor de dicho rito se prevé la pérdida de sus bienes y la incorporación al fisco; además, todo esclavo propiedad de judíos que negara su pertenencia al judaísmo pasaría a gozar de la libertad². Recaredo respaldó también el canon del Concilio III de Toledo que prohibía a los judíos tener esposas o concubinas cristianas³ y la adquisición de siervos cristianos para usos propios, lo que parece suponer la licitud del mercado de esclavos⁴; preceptuaba el bautismo forzoso de los hijos que pudieran nacer de las ilegales uniones mixtas⁵; excluía a los creyentes en el judaísmo de los cargos públicos, y ordenaba la liberación del esclavo cristiano circuncidado por su dueño sin el pago de precio alguno⁶. El canon conciliar rescita una gran parte de las leyes imperiales que se incorporaron al *Breviario* y que ya conocemos, y es más amplio en alcance que la ley de Recaredo, que posiblemente

¹ Juster, *Condition légale*, 323-324.

² LV, XII, 2, 12.

³ Lombardía, *Matrimonios mixtos*, 91.

⁴ Thompson, *The Goths*, 111.

⁵ Monzó, *El bautismo de los judíos*, 119, y Lombardía, *Matrimonios mixtos*, 91.

⁶ *Conc. III Toledo*, año 589, bajo Recaredo, c. 14. Sobre aspectos de este canon, Lombardía, *Matrimonios mixtos*, 87ss.

no nos ha llegado completa, sino que pudo ser recortada por Recesvinto para su código, al superar algunas de sus partes con la propia legislación⁷.

Es posible que fuera esta ley, en su primitivo —hipotético— estado completo, la que intentaron los judíos revocar mediante dinero. Conocemos la anécdota de este intento de soborno por una carta del papa Gregorio Magno, de 599, en la que elogia a Recaredo por no haberse dejado doblegar ante las dádivas⁸. El papa se muestra satisfecho por todos los esfuerzos del rey en servicio de la verdadera doctrina, y no dudamos que éste presentaba, al menos, el mínimo de apariencias antijudía que la iglesia católica podía exigir. No faltan, sin embargo, indicios de que Recaredo era tolerante en su fuero interno⁹. Así, parece que no se avino a confirmar los duros cánones del Concilio de Narbona, celebrado tan sólo unos meses después del Toledano III¹⁰. Los obispos de la Narbonense incluyen a los judíos entre los que debían descansar en día de domingo, bajo pena de multa de seis sueldos, caso de ser libre el infractor, o castigo de cien azotes si se trataba de un siervo¹¹, lo que supone la resurrección del espíritu de algunas leyes del Imperio cristiano desdénadas por el *Breviario* dado su inicuo contenido. También acordaron los conciliares narbonenses prohibir a los judíos la conducción de sus cadáveres entonando salmos, bajo multa de seis onzas de oro¹². Esta disposición, que especifica que los sepelios se deben realizar a la usanza tradicional judía y no de otro modo¹³, parece dar a entender que en los últimos años del período arriano y quizá incluso durante los meses transcurridos desde el Toledano III, se había intentado por parte de los judíos superar la costumbre de las exequias vergonzantes, aprovechando momentos de tranquilidad y respiro. Por otra parte, Gregorio Magno testimonia también para la Narbonense una cierta relajación a la hora de urgir las limitaciones impuestas a los judíos sobre la posesión de esclavos cristianos, al denun-

⁷ Cf. Zeumer, *Leges Visigothorum*, 417, n. 1: «Est fortasse singulare quoddam caput legis illius, quod solum ex ea recepit Reccessvindus, ceteris nova sua substituens.»

⁸ Gregorio Magno, *Epist.*, IX, 228 (Migne: PL, 77, 1053-1054, y MGH, Ep, I, 233); cf. Brumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 83.

⁹ Bachrach, *A Reassessment*, 15-16, y *Jewish policy*, 7.

¹⁰ Katz, *The Jews*, 59-60; Thompson, *The Goths*, 112, y Bachrach, *A Reassessment*, 15, y *Jewish policy*, 6.

¹¹ *Conc. Narbona*, c. 4.

¹² *Conc. Narbona*, c. 9.

¹³ *Ut eorum habuit mos et consuetudo antiqua corpus deducant et reponant* (*Conc. Narbona*, c. 9).

ciar que algunos cautivos cristianos estuvieran en poder de señores israelitas¹⁴; Recaredo, parece, no reaccionó ante la petición del obispo de Roma de que se excluyera a los judíos del tráfico de esclavos. Sin embargo, aunque es evidente que la ley de Recaredo es más lene en su previsión de sanciones que el *Breviario*, vigente hasta entonces, lo que permite dar a las partes de la ley perdidas —si la hipótesis de su mutilación es acertada, como creemos— un tenor similar en lo que a penas respecta, no nos parece ajustado fijarnos sólo en el fragmento conservado y en el hecho de que el canon correspondiente del Concilio III de Toledo no especifique el castigo a los infractores para concluir un excesivo optimismo a la hora de valorar la pensión de Recaredo hacia el favor a los judíos¹⁵.

LAS LEYES ANTIJUDIAS DE SISEBUTO

Nada especial se puede decir de la política judía que llevaron los inmediatos sucesores de Recaredo, de tan efímeros reinados. De ellos, Witerico, arrianizante, no debió de esforzarse en la urgencia de las leyes católicas contra los creyentes del judaísmo¹⁶. Liuva II y Gundemaro, antecesor y sucesor, respectivamente, no harían sino seguir la tónica de Recaredo, aunque quizá sin excesivo celo¹⁷. Sin embargo, con Sisebuto, que accede al trono en 612, se produce un cambio fundamental, hasta el punto de que se puede decir que la negra política antijudía de los monarcas godos católicos se inicia con él. Algunos autores han pretendido relacionar la dura política de Sisebuto con la previsión paralela contra los judíos llevada por el emperador bizantino Heraclio en Oriente, pensando en una influencia de éste sobre el rey visigodo¹⁸. Pero en realidad Sisebuto se adelantó a

¹⁴ Gregorio Magno, *Epist.*, VII, 21.

¹⁵ En general, sobre la política judía de Recaredo, véase F. Görres, *König Rekared der Katolische und das Judentum*: ZWTh, XL (1897) 284-296.

¹⁶ Sobre su tolerancia al respecto, F. Görres, *Religionspolitik des Westgotenkönig Witterich*: ZWTh, XLI, 1898, 102ss, y Monzó, *El bautismo de los judíos*, 119.

¹⁷ Así parece insinuarlo LV, XII, 2, 13, ley sisebutiana de la que se hablará inmediatamente, al referirse al quebranto fraudulento de la legislación de Recaredo sobre los judíos.

¹⁸ Sería un fenómeno paralelo al del decreto del franco Dagoberto, sobre el que pueden verse Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 99-100, y Bachrach, *Jewish policy*, 60-62. Se manifiestan a favor de la influencia de Heraclio, A. de Castro, *The History of the Jews in Spain* (Cambridge 1851) 27; P. Goubert, *Influences byzantines sur l'Espagne wisigothique*: REB,

Heraclio en buen número de años. Cabría decir, mejor, con Orlandis que la política antijudía de Sisebuto más respondió a un designio ideológico del rey, que a una influencia en él de presiones o circunstancias¹⁹. De actuar algunas, serían internas.

Nada más dar comienzo a su reinado Sisebuto se aplicó a restablecer el orden de las leyes relativas a los judíos con la promulgación de dos nuevos textos, que en cierto modo recogen preceptos ya conocidos —recuerdan expresamente las disposiciones de Recaredo—, mas por otra parte introducen algunas novedades, en referencia sobre todo a la ejecución de la antigua normativa. Es de destacar que la primera ley va dirigida a tres obispos, cuyos nombres se citan, y a una serie de jueces y presbíteros, de los que se nos especifican las sedes y que pertenecen a la zona meridio-oriental de la Península, lo que permite suponer en dichas ciudades la existencia de comunidad judía²⁰. Es difícil de explicar, dada la vigencia territorial de la ley en todo el reino, por qué se mencionan estos núcleos urbanos y no otros que también albergaban judíos en aquella época. El contenido de la ley es el siguiente: No puede haber esclavos cristianos en poder de judíos, decretándose la libertad de quienes padecieran esta situación ilegal en el momento de la accesión del rey o, caso de no ser espontáneamente liberados por sus dueños, se dispone su paso al disfrute de los privilegios de la ciudadanía romana²¹; se declaran nulas las ventas o donaciones que impidan la aplicación del precepto anterior; con respecto a los esclavos cristianos adquiridos con posterioridad, se establece un plazo hasta el 1 de julio del mismo 612 para su venta o concesión de libertad; se castiga la circuncisión de un esclavo cristiano y recibirán la libertad los esclavos de judíos convertidos al cristia-

IV (1946) 120, y Adams, *Ideology*, 325. Contrariamente, Thompson, *The Goths*, 166, n. 1; King, *Law and Society*, 133, n. 4, y Bachrach, *Jewish policy*, 8. Se equivoca M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba war to the Arab conquest* (Oxford 1976) 273, al llamar Sigiberto al rey de los godos presuntamente influido por Heraclio, al menos en la versión inglesa de su obra.

¹⁹ Orlandis, *Esp. Visig.*, 136.

²⁰ I.V, XII, 2, 13. Los obispos son Agapio de *Tucci* (Martos, Jaén), Agapio de Córdoba y Cecilio de *Mentesa* (La Guardia, Jaén); sobre ellos ver Flórez: ES, XII, 388ss; X, 221ss, y VII, 257ss, respectivamente, y García Moreno, *Prosopografía*, 112, n. 237; 102-103, n. 201, y 135, n. 310, por el mismo orden. En el último apartado del capítulo VIII mencionaremos las otras ciudades que se citan en el documento legal.

²¹ Zeumer, *Leges Visigothorum*, 419, relaciona la manumisión de los ciudadanos romanos, expresión de difícil comprensión, con algunas fórmulas visigodas, sobre las que puede verse Gil, *Misc. Wisig.*, 72ss, n. II, III, IV, V y VI.

nismo, con la correspondiente concesión de peculio por parte del dueño, caso de que el manumiso no lo tuviera²². No es muy distinto el contenido de la segunda ley, sólo que en ella se especifican claramente las sanciones y además no va dirigida ya a las autoridades eclesiásticas y civiles de un limitado número de ciudades, sino a todos los pueblos del reino²³. Esta otra ley insiste en que no deben tener los judíos esclavos cristianos, y se da una razón: la de que es abominable el poder funesto del judío sobre el cristiano, lo que comporta el que se prohíba a los hebreos tener también a su servicio a cristianos libres, incluso a sueldo. Para el cumplimiento de esta ley, los judíos pueden vender o manumitir a los esclavos de religión cristiana, incurriendo en el castigo de pérdida de media hacienda quien no hubiera procedido a la realización de lo ordenado una vez llegada la fecha del 1 de julio. Había que efectuar la venta dentro del reino y concretamente en la zona de radicación, sin duda para evitar incumplimientos²⁴; las ventas simuladas o fraudulentas eran nulas; se decreta la pérdida de todos los bienes, a beneficio del fisco, para aquel judío que circuncidara o hiciera judaizar a un cristiano; en el caso de matrimonio mixto se podía obligar a convertirse al cónyuge infiel, mientras que los esclavos nacidos de unión mixta serían cristianos, pues caso de hacerse hebreos sufrirían servidumbre perpetua²⁵; por último, el rey declara sus leyes vinculantes de cara al futuro o, dicho de otro modo, impone sus disposiciones antijudías a sus sucesores²⁶.

Esta legislación, que, aunque dura, no aporta novedades importantes, sino de detalle, sólo constituye una parte de la acción de Sisebuto contra el judaísmo. Isidoro de Sevilla nos dice que este rey movió a los judíos a abrazar la fe cristiana más por celo que usando de prudencia; por la fuerza, en vez de por la razón²⁷. En otro lugar el mismo obispo hispalense sitúa,

²² LV, XII, 2, 13.

²³ LV, XII, 2, 14: *Universis populis ad regni nostri provincias pertinentibus*.

²⁴ Esta ley sisebutiana no significa que los judíos atendieran una gran parte del comercio de esclavos, contra H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Berlín 1977) 44.

²⁵ Lombardía, *Matrimonios mixtos*, 93.

²⁶ LV, XII, 2, 14.

²⁷ Isidoro, *Hist. Goth.*, 60: *Qui initio regni sui Iudaeos ad fidem christianam permovens aemulationem Dei habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit*. También la *Continuatio* atribuida a Isidoro Pacense: *Chron.*, 6 (Migne: PL, 96, 1255, y MGH, AA, XI, 339), donde se dice que el rey «invitó por la fuerza» a los judíos para que se convirtieran. Sobre esta cuestión en la historiografía medieval, cf. C. Sánchez-Albornoz, *La Crónica del Moro Rasis y la*

parece, cronológicamente este endurecimiento de Sisebuto en el año cuarto de su reinado²⁸. El Concilio IV de Toledo tuvo que tomar medidas en relación con estas conversiones forzosas de época de Sisebuto²⁹, constituyendo sus actas ya de por sí prueba suficiente de que en un momento dado, quizá sin promulgar ninguna otra ley³⁰, Sisebuto dio pasos encaminados a erradicar el judaísmo de sus reinos. Aunque no sabemos en realidad cuál fue el planteamiento del monarca, parece que muchos judíos optaron por el destierro en territorio franco, como documenta el continuador de Mario de Avenches, contemporáneo a los acontecimientos³¹, y se desprende implícitamente del Concilio IV de Toledo³², que distingue entre los judíos bautizados y los no bautizados, estos últimos sin duda emigrados que acabarían por regresar. Si bien Blumenkranz no cree que el decreto de Sisebuto permitiera la elección entre conversión y destierro, sino que tan sólo ordenaba el bautismo general, con lo que los exiliados serían más exactamente fugitivos³³, vemos que otros autores sostienen la opinión contraria, y alguno piensa que la pena para los indecisos pudo ser la de muerte una vez cumplido el plazo previsto³⁴. No hay pruebas para ninguna de las dos hipótesis. A favor de la segunda está la facilidad que parece que los reacios encontraron para el destierro y el testimonio de los *Gesta Dagoberti* sobre los millares de judíos que huyeron a la Galia³⁵. Por el contrario, abona la opinión de Blumenkranz el convencimiento que el rey debía albergar de lo necesarios que eran los judíos en su reino, por lo que es lógico que no provocara la dislocación.

En los años de Sisebuto hay que situar el conflicto surgido en Toledo entre Aurasio, obispo metropolitano, y Froga, a lo que parece, *comes* de la ciudad³⁶. Conocemos los hechos por una carta del propio obispo y un escolio del Pseudo-Liutpandro

Continuatio Hispana, en *Investigaciones sobre la historiografía hispana medieval (Siglos VIII al XII)* (Buenos Aires 1967) 274ss, especialmente 280.

²⁸ Isidoro, *Etym.*, V, 39; cf. Thompson, *The Goths*, 166.

²⁹ *Conc. IV Toledo*, c. 57.

³⁰ Thompson, *The Goths*, 166.

³¹ *Appendix Marii Episcopi Avinticitani Chronicae* (Migne: PL, 62, 801).

³² Lacave, *Legislación antijudía*, 35-36.

³³ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 107-108.

³⁴ Monzó, *El bautismo de los judíos*, 120; Hernández, *La España visigoda*, 660, n. 182, a quien se debe lo dicho respecto a la pena de muerte, y Adams, *Ideology*, 321.

³⁵ *Gesta Dagoberti*, VI, 30 (MGH, SRM, II, 400).

³⁶ Sobre ambos personajes, véase García Moreno, *Prosopografía*, 49, n. 61, y 113, n. 244. Se equivoca Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 70, al suponer que Froga fuera clérigo.

que la acompaña en la tradición³⁷. Aurasio había convertido a varios judíos importantes, entre ellos Rabí Isaac. El archisnagogo Leví Samuel presentó denuncia ante Froga acusando al obispo de haber utilizado fuerza o engaño para llevarles al bautismo. En cierta ocasión, al salir del templo, estos judeoconvertos fueron agredidos por instigación del *comes*, lo que Aurasio consideró como grave injuria a su persona y su dignidad. Hasta aquí lo que nos dice el escolio. En su carta Aurasio acusa al dignatario civil de haberse convertido al judaísmo y haber dispuesto la erección de una sinagoga, poniendo a la iglesia en pública humillación, y por todo ello le declara anatema y excomulgado³⁸. Posiblemente no se pueda concluir del texto de la carta la celebración de controversias públicas en la ciudad de Toledo, aunque no es éste un punto claro³⁹. Parece evidente que la conversión de los destacados miembros de la comunidad judía se hizo por convicción⁴⁰. Los hechos podrían ser posteriores a las leyes sisebutianas de 612, pero son sin duda anteriores al decreto de conversión por la fuerza⁴¹, porque no hay rastros de él ni en la carta ni en el escolio, antes bien queda claramente excluido, y además porque para el momento del endurecimiento de Sisebuto seguramente Aurasio, muerto hacia 615, había ya desaparecido.

Un concilio, por lo demás desconocido, hubo de celebrarse en Sevilla en el período en que Sisebuto urgía la conversión forzosa. El canon 10, único conservado en las *Decretales* pseudo-isidorianas, obligaba a los judíos al bautismo efectivo de sus hijos y proscribía la práctica frecuente de sustituirlos en la ceremonia por niños ajenos⁴². No hay seguridad en la fecha de celebración, pero se cree que debemos situarlo entre 619 y 630 con argumentos de cierto peso⁴³. La actitud de este concilio era sin duda favorable a la política del rey.

³⁷ Ver: MGH, Ep, III, 689-690, y Gil, *Misc. Wisig.*, 48-49.

³⁸ Véase Katz, *The Jews*, 34; Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 264-265; Thompson, *The Goths*, 167-168; García Moreno, *Prosopografía*, 49, n. 61, y García Iglesias, *Profesiones*, 181-182.

³⁹ Interpretando en ese sentido las palabras ... *ecclesiam Dei... impugando coram nos humiliasti*.

⁴⁰ Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 264.

⁴¹ Quizá sugiera lo contrario C. Codoñer Merino, *El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo* (Salamanca 1972) 54, n. 133, cuando dice que Froga «se opuso a la conversión forzosa de judíos».

⁴² P. Héjourn, *Saint Isidore de Séville* (París, 1929), 31-32; Katz, *The Jews*, 13; Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 265, y G. Martínez Díez, *La Colección Canónica Hispana*, I: *Estudio* (Madrid 1966) 318ss.

⁴³ Martínez Díez, *La Colección...*, op. cit., 319.

El sucesor de Sisebuto fue Suíntila, el monarca que logró expulsar de sus enclaves peninsulares las guarniciones bizantinas. Con respecto a los judíos, Suíntila no exigió las leyes de Sisebuto e incluso parece que permitió volver a la práctica de su antigua religión a los judíos que habían sido bautizados por la fuerza y toleró el regreso de quienes habían preferido el extrañamiento. Aunque el único texto que expresamente atribuye esta política a Suíntila es muy posterior, ya del siglo XVI⁴⁴, pudo su autor haber utilizado material anterior, alguna vieja tradición transmitida entre los hebreos, y además las actas del Concilio IV de Toledo lo suponen implícitamente⁴⁵.

Este concilio, celebrado en 633 bajo Sisenando, reacciona a un tiempo contra Sisebuto y contra Suíntila⁴⁶. Critica la conversión de los judíos forzada por el primer rey, pero, contra el segundo, exige que los que habían sido bautizados, circunstancias al margen, vivan como cristianos para que no parezca que nadie se burla de la fe que recibieron⁴⁷. A continuación son varias las disposiciones que siguen, regulando la situación jurídica de los judíos y dando normas para el adecuado cumplimiento de las leyes a ellos referentes. El obispo, clérigo o seglar, que dejándose doblegar por dádivas o por su benevolencia ayudara a un judío en perjuicio de la fe cristiana es declarado anatema⁴⁸;

⁴⁴ Se trata de J. Hacohen, *El Valle del Llanto* (1575); cf. P. León Tello, *'Emek ha-bakhab de Yosef Hakohen* (Madrid-Barcelona 1964) 58 y 338.

⁴⁵ Ver. F. Görres, *Die Religionspolitik des spanischen Westgotenkönigs Swintila*: ZWTh, XLIX (1908) 253ss; Juster, *Condition légale*, 280; Monzó, *El bautismo de los judíos*, 122; Lacave, *Legislación antijudía*, 36, y Bachrach, *A Reassessment*, 20, y *Jewish policy*, 11.

⁴⁶ Sobre las disposiciones antijudías de Sisenando, véase Juster, *Condition légale*, 280-281; Katz, *The Jews*, 13; Thompson, *The Goths*, 178-179, y Bachrach, *A Reassessment*, 20-21, y *Jewish policy*, 12.

⁴⁷ *Conc. IV Toledo*, c. 57. Se piensa que el canon es isidoriano. Isidoro, según se ha visto, no aprobó incondicionalmente la política de conversiones forzosas de Sisebuto. De lo que se duda, ante la letra de este canon, es de la sinceridad de la crítica del obispo hispalense a las actuaciones del citado rey; además, su oposición fue muy tardía. El concilio III de Sevilla, c. 10, presidido por Isidoro, fue favorable a las medidas de Sisebuto; cf. Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 265. Nos convence más Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 110-111, dudando de la sinceridad de Isidoro en el Toledano IV, que Hernández, *El problema de los judíos*, 108-109, en su opinión contraria. Sobre este canon, véase Monzó, *El bautismo de los judíos*, 122ss; respecto al isidorianismo de su contenido, 125ss.

⁴⁸ *Conc. IV Toledo*, c. 58. El canon prueba que no faltaban ni simpatizantes de los judíos ni quienes estuvieran dispuestos a ayudarles para esquivar las leyes mediante la percepción de un dinero. También se podría

los siervos que hubieran sido circuncidados por los dueños relapsos recibirán la libertad como compensación por la afrenta recibida en su cuerpo, y si lo hicieren con sus propios hijos serán éstos separados de los padres, quienes en cualquier caso, salvo enmienda voluntaria, sufrirán un indeterminado castigo del obispo⁴⁹. Los hijos de judíos deben ser separados de sus padres para evitar que el error de éstos les pueda contaminar, y se les entregará a los monasterios o personas piadosas para su conveniente educación en la fe cristiana⁵⁰. En cuanto a los hijos cristianos de padres relapsos, no podrán ser privados de los bienes, caso de que el fisco los incautase como castigo⁵¹. Otro canon resucita la vieja norma de que no haya trato entre judíos y conversos del judaísmo, para evitar la contaminación de los segundos, y ello bajo pena de azotes para el infractor⁵². Ordena también el concilio que los judíos casados con cristianas deberán convertirse o serán separados los cónyuges, variante de la prohibición de matrimonios mixtos, proteccionista de la debilidad de la mujer⁵³. Los tres últimos cánones dedicados al problema judío privan de la capacidad de testificar a los judíos conversos y después relapsos, ya que no puede ser válido el testimonio de quienes han sido infieles a Dios⁵⁴; los judíos no pueden tener cargos públicos, porque desde ellos podrían cometer injusticias contra los cristianos, bajo pena de azotes para el judío y excomunión para el juez que lo consintiera⁵⁵; y, por último, se re-

interpretar *munera* como servicios, no necesariamente dinero; cf. Diesner, *Isidor von Sevilla...*, op. cit., 44.

⁴⁹ *Conc. IV Toledo*, c. 59. Sobre los niños separados de sus padres, ver nota siguiente.

⁵⁰ *Conc. IV Toledo*, c. 60. Una norma semejante adoptará Egica en 694, *Conc. XVII Toledo*, c. 8. No se pretendía convertirlos en monjes, por cuanto que al menos Egica preveía su matrimonio; cf. J. Orlandis, *La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica*, en *Estudios sobre Instituciones monásticas medievales* (Pamplona 1971) 55.

⁵¹ *Conc. IV Toledo*, c. 61. Véase aclaración del canon en Juster, *Condition légale*, 311, y Hernández, *La España visigoda*, 661-662.

⁵² *Conc. IV Toledo*, c. 62.

⁵³ *Conc. IV Toledo*, c. 63. Algo recuerda a *Conc. Elbira*, c. 16. Véase Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 421-422, y Lombardía, *Matrimonios mixtos*, 88ss. Este último autor cree que el canon conciliar a que nos referimos tiene presente la ley sisebutiana: LV, XII, 2, 14, y que se refiere a los afectados por ella y no a los matrimonios mixtos surgidos de la conversión de uno de los cónyuges al cristianismo; cf. Lombardía, *loc. cit.*, 95.

⁵⁴ *Conc. IV Toledo*, c. 64. Véase Juster, *Condition légale*, 330, quien no cree que esta pena, aparte de a los relapsos, se aplicara también a los judíos conversos.

⁵⁵ *Conc. IV Toledo*, c. 65. Esta prohibición lleva tras sí una gran tradición; la novedad la constituyen las penas.

nueva la antigua prohibición de tener esclavos cristianos y de adquirirlos, en base a que los miembros de Cristo no deberán servir a los seguidores del anticristo, decretándose la libertad de aquellos cristianos que se encontraran en la situación a que sale al paso este precepto⁵⁶.

Estas disposiciones, realmente coactivas⁵⁷, tenían el alcance de ley. Las novedades que instaura Sisenando son las de que con él se inicia el fenómeno tan corriente en la época inquisitorial de las discriminaciones a los conversos⁵⁸, y que toda su legislación se encauza a través del concilio, iniciándose en este Toledano IV la auténtica serie de concilios nacionales con las características esenciales de todos conocidas. El Concilio III de Toledo no pertenece a la serie, sino que fue excepcional y no se convocó pensando en que abriera una institución permanente en periodicidad⁵⁹.

La doctrina sentada por el Concilio IV de Toledo fue letra muerta. Y no porque, como había ocurrido otras veces, las autoridades encargadas de su ejecución, el sucesor del rey que dictó las normas, cayeran en la tentación de la tolerancia despreocupada, sino que esta vez ocurrió precisamente lo contrario. El primer canon de los del Toledano IV dado al olvido fue el que abría la serie: el fundamental que censuraba la política de conversión por la fuerza. En el Concilio VI de Toledo, poco más de cuatro años después, en 638, se recoge un canon en el que se informa de la decisión de Chintila de no consentir que siguieran viviendo en su reino aquellos que no fueran católicos y del que los padres conciliares se congratulan. Al tiempo, se conmina a los sucesores en el trono a mantener la postura bajo anatema *maranatha*⁶⁰, exigiéndoseles antes de la coronación el juramento

⁵⁶ *Conc. IV Toledo*, c. 66. Las penas de Sisebuto al respecto eran más severas; cf. LV, XII, 2, 14.

⁵⁷ Así las califica L. Robles Carcedo, *Anotaciones a la obra de san Ildefonso «De cognitione baptismi»*, en *La Patrología Toledano-Visigoda (XXVII Semana Española de Teología)* (Madrid 1970) 277.

⁵⁸ Para el fenómeno a que aludimos se puede acudir, entre otros trabajos, a J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid 1962); A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América* (Madrid 1971), y B. Netanyahu, *The marranos of Spain* (Nueva York 1973).

⁵⁹ G. Martínez Díez, *Los concilios de Toledo*: AT, III, 121ss; R. d'Abadal, *Els concilis de Toledo*, en *Dels visigots als catalans*, I (Barcelona 1974) 69ss, y J. Orlandis, *Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda*, en *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona 1976) 167ss.

⁶⁰ *Sit anathema Maranatha*, en el texto latino. El término es aramaico, adoptado por el cristianismo primitivo; cf. *I Corintios*, 16, 22, y *Didaché*, 10, 10. Explicación en D. Flusser, *Paganism in Palestine*, en Safrai-Stern,

de que así lo harían⁶¹. Con esta medida de erradicación drástica del judaísmo quedaban inutilizadas muchas de las disposiciones anteriores de reyes y concilios, pese a que el propio canon del texto las confirma expresamente; diríamos que todas, excepto las referentes a limitaciones de los judeoconversos. Como en el caso del decreto de Sisebuto, no es posible saber si Chintila abrió la puerta del exilio a quienes se negaran al bautismo, cosa que nos parece muy probable⁶².

Precisamente cuando los obispos hispánicos y de la Narbonense se encontraban reunidos en el concilio de 638, llegó una carta del papa Honorio I⁶³ en la que se les recriminaba por su blandura en relación con los judíos; perros sin fuerza para ladrar, les llama el pontífice⁶⁴. La carta de Honorio, perdida, sólo la conocemos por la respuesta de Braulio de Zaragoza, quien, en nombre del concilio, reacciona contra la acusación del papa, que le parece injusta, elogia a Chintila por su conciencia del problema y las medidas adoptadas, y le envía quizá los cánones antijudíos del Concilio IV y las actas del VI, acabadas de suscribir por los sinodales⁶⁵. Precisamente el hecho de que la respuesta al papa sea del cesarAugustano, así como el tenor doctrinal, hace pensar que Braulio fue sin duda el inspirador del Toledano VI⁶⁶ y, por tanto, el último responsable de la política antijudía sancionada por él. Como señala Thompson, el desacuerdo entre Braulio y Honorio no es sino la divergencia entre dos persecutores⁶⁷. Ignoramos cuál pudo ser la pena propuesta por el pontífice para los judíos y que fue rechazada por Braulio dados su rigor y falta de tradición en la iglesia; muy dura debió de ser,

The Jewish people, II, 1078-1079, aunque hasta la utilización que tenemos en el texto conciliar se ha producido una amplia oscilación de sentido.

⁶¹ *Conc. IV Toledo*, c. 3; véase Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 267ss.

⁶² Así lo admite Bachrach, *A Reassessment*, 22, y *Jewish policy*, 13.

⁶³ Véase el texto en Fita, *Suplementos*, 27ss; J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* (Madrid 1941) 123ss, y C.-H. Lynch-P. Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras* (Madrid 1950) 362ss. Véase Katz, *The Jews*, 14; Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 103-104; Hernández, *La España visigoda*, 663; Thompson, *The Goths*, 184ss, y Orlandis, *Esp. Visig.*, 159-160.

⁶⁴ *Canes muti non valentes latrare* (Braulio, *Carta XXI*, 56; ed. Madoz, *Epistolario...*, op. cit., 127). Es expresión de *Isaías*, 56, 10, según puntualiza Braulio; Honorio la había atribuido erróneamente al profeta Ezequiel.

⁶⁵ *Retro acta temporum gesta cum actis presentibus vobis arbitrati sumus necessario mittenda* (Braulio, *Carta XXI*, 65-67; ed. Madoz, *Epistolario...*, op. cit., 128).

⁶⁶ Lynch-Galindo, *San Braulio...* op. cit., 155ss.

⁶⁷ Thompson, *The Goths*, 185-186.

para que manifestara escrúpulos en relación con ella quien había admitido la disyuntiva drástica de o conversión o destierro. Fita sospecha que pudo ser la hoguera⁶⁸, que no será adoptada por los visigodos hasta época de Recesvinto.

Otro documento que, junto con la carta de Braulio a Honorio, ilustra la política judía de tiempos de Chintila es el *placitum* que se obligó a firmar a los judíos de Toledo⁶⁹. Se trata de una fórmula de abjuración bastante prolija, redactada por mano cristiana⁷⁰, cuyo interés no sólo estriba en el hecho de su existencia y urgencia, sino en algunos detalles de su contenido que no tienen antecedente conocido. Se inicia el texto con una invocación al Toledano VI, a la sazón reunido en la basílica de Santa Leocadia⁷¹ y ante el que los judíos han sido convocados. Los signatarios se reconocen culpables de recaídas en sus viejas prácticas y tras repasar todo el símbolo de la fe cristiana ortodoxa, se declaran convertidos por su propia voluntad y proclaman su vinculación definitiva a la unidad de la Iglesia católica. Rechazan todos los ritos y prácticas judaicos, la circuncisión, la discriminación entre los alimentos y la observancia tanto del sábado como de las demás fiestas de la religión mosaica. Respecto al abandono de sus tradiciones dietéticas sólo hacen una salvedad: la de aquello que les repugna por razones naturales y no por motivaciones religiosas⁷² y que, aunque no se especifica, parece tratarse de la carne de cerdo⁷³. Los firmantes del escrito se comprometen, por ellos y sus familias, a no tener trato, ni sociedad, ni comercio con los hebreos no convertidos y a evitar los matrimonios con ellos⁷⁴, en tanto que no hayan recibido el bautismo. Renuncian, asimismo, a sus escrituras, tanto auténticas como apócrifas, de las que se servían en sus sinagogas, aulas de culto de las que también abominan. Los conversos enu-

⁶⁸ Fita, *Suplementos*, 57-58. Le sigue García Villada, *La cuestión judía*, 155.

⁶⁹ No recogido por Zeumer en sus *Leges Visigothorum*, lo publicó F. Fita, *El papa Honorio I y San Braulio de Zaragoza: «La Ciudad de Dios»*, IV (1870), 189ss, y *Suplementos*, 43ss. Traducción en García Villada, *La cuestión judía*, 152-154.

⁷⁰ Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 269. Posiblemente obra personal de Braulio; cf. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 104-105.

⁷¹ Fita, *Suplementos*, 43, n. 1.

⁷² *Exceptis illis quos nobis natura et non superstitio rejicit*; Fita, *Suplementos*, 47.

⁷³ Juster, *Condition légale*, 305, y Katz, *The Jews*, 60. Esta excepción la reconocerán después expresamente Recesvinto (LV, XII, 2, 17) y Ervigio (LV, XII, 3, 7), y de ahí que se interprete en ese sentido la salvedad del *placitum* de Chintila.

⁷⁴ Lombardía, *Matrimonios mixtos*, 96.

meran en el *placitum* los castigos para los quebrantadores del compromiso: ellos mismos procederán a la lapidación del convicto, que es sistema de ejecución típicamente judaico y con raíces en la Torá⁷⁵. Al tiempo reconocen la justicia de la confiscación y de las otras penas previstas para los culpables de encubrimiento. Un punto que llama la atención es que se mencione en el escrito a judíos no conversos, siendo así que en el concilio, simultáneamente, se dice que ya está doblegada la inflexible infidelidad de los judíos⁷⁶ y se atribuye a Chintila la erradicación de toda religiosidad que no fuera la católica⁷⁷. Por otra parte, no queda claro por el propio texto quiénes tuvieron que suscribirlo, si la generalidad de los conversos toledanos, como pretende Blumenkranz⁷⁸, lo que supondría poner indiscriminadamente en duda la sinceridad de su conversión, o tan sólo aquéllos que habían resultado convictos de recaída, cual es la opinión de Hernández⁷⁹. Cualquiera de las dos posibilidades resulta admisible, incluso la más dura, ya que es evidente que Chintila no se anduvo con miramientos ni en la cuestión judía ni en otras muchas⁸⁰. Aunque tampoco vemos imposible que se exigiera primordialmente a los judíos recién bautizados. Y de exigencia cabe hablar, ya que nada abona, bien al contrario, la espontaneidad de la redacción y la firma del documento⁸¹. En cualquier caso, los judíos se habían visto forzados a la aceptación del bautismo⁸². Los mismos judíos declararían años después, no cabe duda de que también obligados, su insinceridad al suscribir el *placitum* impuesto por Chintila⁸³.

Hay acuerdo general a la hora de atribuir a Tulga, hijo y sucesor de Chintila, un espíritu intolerante y al siguiente rey, Chindasvinto, una política favorable al judaísmo⁸⁴. En realidad, nada sabemos con respecto a Tulga y, en relación con Chindasvinto,

⁷⁵ *Deuteronomio*, 13, 11. Una gran parte del *placitum* recuerda al texto deuteronomico; a 13, 7-12, así como a 17, 2-7.

⁷⁶ *Conc. VI Toledo*, c. 3: *Inflexibilis iudaeorum perfidia deflexa tandem videtur pietate et potentia superna.*

⁷⁷ *Conc. IV Toledo*, c. 3: *Nec sinit degere in regno suo eum qui non sit catholicus.*

⁷⁸ *Juifs et chrétiens*, 113.

⁷⁹ *La España visigoda*, 663.

⁸⁰ Thompson, *The Goths*, 186-187.

⁸¹ Contrariamente García Villada, *La cuestión judía*, 154, quien presenta a monarca y obispos del Toledano VI escuchando complacidos la lectura del texto abjuratorio y teniéndolo por sincero.

⁸² Monzó, *El bautismo de los judíos*, 129-130.

⁸³ LV, XII, 2, 17, *placitum* de Recesvinto.

⁸⁴ Juster, *Condition légale*, 282; Katz, *The Jews*, 14-15; Thompson, *The Goths*, 196ss, y Bachrach, *A Reassessment*, 22-23, y *Jewish policy*, 14-15.

sólo contamos con una ley dictada por él contra los cristianos judaizantes⁸⁵. Y hemos de destacar que no va dirigida a los judeoconvertos relapsos, a los que parece dejar en paz, ya que el texto legal especifica que sus destinatarios son los cristianos hijos de cristianos que se han dejado contaminar por el judaísmo⁸⁶. Nada sabemos, sin embargo, sobre su actitud respecto a las leyes anteriores, ya que la documentación de época de Recesvinto no alude para nada expresamente a la política del monarca antecesor. Parece posible que se contentara tan sólo con poner trabas al proselitismo judío. Bastantes problemas tenía, en otro orden de cosas, con la estabilidad del reino y la actitud levantisca y exigente de nobleza y altas dignidades eclesiásticas.

LA POLITICA JUDIA DE RECESVINTO

Por presiones a las que no pudo resistir, en gran medida desde círculos eclesiásticos, Chindasvinto se vio obligado a asociar al trono a Recesvinto, su hijo, quien pasó a hacerse cargo con plena responsabilidad del reino, incluso antes de la desaparición del viejo monarca. Inmediatamente puso manos a la obra de una importante actividad legislativa, en la que los judíos encontraron hueco, sin duda bien a su pesar: Recesvinto resucita la violencia antijudía, llegando al límite de imponer la pena de muerte por lapidación u hoguera. La instauración de este segundo sistema de ejecución inicia una trágica tradición de la política religiosa peninsular. También nos recuerdan la época inquisitorial aquellas leyes que instituyen la discriminación de los conversos, el marranismo, con anterioridad apenas apuntada. De los años de Recesvinto tenemos diez leyes antijudías, los cánones de tres concilios y un segundo *placitum*. Suficiente para calibrar la preocupación manifestada por el rey respecto al tema judío y la dureza de sus soluciones.

La actuación de Recesvinto en el plano legislativo, a que aludíamos más arriba, es la que cristaliza en la codificación conocida como *Liber Iudiciorum*. En ella desempeñó un papel primordial el obispo Braulio de Zaragoza, según sabemos por su

⁸⁵ LV, XII, 2, 16.

⁸⁶ LV, XII, 2, 16: *Christiani a christianis parentibus orti*. Así lo interpretan Juster, *Condition légale*, 282; siguiéndole a la letra Katz, *The Jews*, 14-15; García Villada, *La cuestión judía*, 155; Parkes, *Conflict*, 359; Thompson, *The Goths*, 196, y Bachrach, *A Reassessment*, 23, y *Jewish policy*, 15.

propia correspondencia con el rey⁸⁷. Cuando en 653 se reúne el Concilio VIII de Toledo, el código recesvintiano es ya una realidad en manos de los conciliares, de quienes se solicita sugerencias y observaciones⁸⁸. En el *tomus* presentado por el rey al concilio se habla ya de la cuestión judía; el monarca se lamenta de la profanación blasfema que supone la incesante apostasía de los judíos bautizados, tanto más dolorosa cuanto que ya se había logrado la extirpación de todas las herejías. No queda más de disonante que la vergüenza sacrílega del judaísmo. Recesvinto termina su discurso inaugural solicitando de los reunidos la adopción de medidas y decisiones conducentes a la conversión de los infieles⁸⁹. Y, efectivamente, el último canon de las actas versa sobre el problema judío. En él se conmina al cumplimiento, en todos sus extremos, de las decisiones tomadas en el concilio celebrado bajo Sisenando, que no es otro que el IV de Toledo, de cuyos acuerdos hemos hablado ya⁹⁰. Quien los echare en olvido será condenado como verdadero sacrílego⁹¹. Destacamos del contenido del canon que tan sólo se recuerden las disposiciones del Toledano IV y se prescindan de las medidas de Chintila, siendo así que se encuentran más similitudes entre las leyes de este rey y su *placitum* y los de Recesvinto, que entre éste y el espíritu del concilio de Sisenando.

Nada queda reflejado en el concilio de las leyes que se le sometió para su estudio. Ignoramos si después fue muy modificado el proyecto del código. La recopilación se publicaba en 654, año segundo de la sagrada memoria de Chindasvinto, como especifica la ley de promulgación⁹². Una primera novedad que aporta es la derogación del *Breviario*, lo que supone la supresión de los escasos privilegios que todavía, en virtud de aquel código, se reconocía legalmente a los judíos. Estos derechos, que quedarían en suspenso en los períodos de conversión forzosa, pero que no habían sido abolidos, son, como se recordará, el de posesión de sinagogas y facultad de restaurarlas, el de dirimir cuestiones civiles ante los propios tribunales sacerdotales judíos y el de no

⁸⁷ *Cartas* 38 y 40, de Braulio a Recesvinto, y 39 y 41, de Recesvinto a Braulio (Migne: PL, 80, 685-686); cf. Lynch-Galindo, *San Braulio...*, op. cit., 159ss.

⁸⁸ Sobre la gestación y promulgación del *Liber Iudicum*, cf. Thompson, *The Goths*, 201-202, y A. García Gallo, *Consideración crítica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigodas*: AHDE, 44 (1974), 456ss.

⁸⁹ *Conc. VIII Toledo*, tomos (Vives, *Concilios*, 266). De parlamento histórico se califica este discurso real en Baron, *A social*, III, 41.

⁹⁰ Monzó, *El bautismo de los judíos*, 138.

⁹¹ *Conc. VIII Toledo*, c. 12.

⁹² LV, II, 1, 5. Chindasvinto había muerto en 652.

poder ser detenidos o llevados a juicio en sábados y días festivos del judaísmo⁹³. Con la sustitución del *Breviario* no quedaban vigentes sino las leyes recogidas en el *Liber* y las disposiciones conciliares con carácter de ley. En el *Liber* se incluyen para la cuestión judía una ley de Recaredo quizás incompleta, dos de Sisebuto y una de Chindasvinto. Ninguna *antiqua*, es decir, ley del período arriano sin nombre expreso del monarca. Integramente nuevas son las diez del propio Recesvinto y su *placitum*. de carácter éste no exactamente legal. No parece que se tuviera en cuenta el *placitum* de Chintila, aunque se alude a él en el rescenvintiano.

La primera de las diez leyes de Recesvinto confirma las de reyes anteriores dictadas contra la maldad de los judíos, que está —dice el texto legal— ensuciando el reino⁹⁴. Las siguientes pasan a considerar aspectos concretos de la situación jurídica de los judíos y del régimen de vida que se les impone. Se prohíbe la existencia de relapsos y criptojudíos, así como cualquier tipo de actividad por parte de ellos contra la fe cristiana⁹⁵; se les impide celebrar su pascua y el resto de sus fiestas, así como observar el sábado y sus ritos y prácticas⁹⁶, entre los que llevan ley propia, como más importantes, las prescripciones dietéticas que distinguen entre alimentos puros e impuros⁹⁷, la circuncisión⁹⁸ y el matrimonio entre parientes. Respecto a este último punto, la ley de Recesvinto prohíbe el matrimonio hasta el sexto grado de consanguinidad y por otro rito que no sea el cristiano⁹⁹. Los judíos no podrán entablar pleitos, y mucho menos ganarlos, contra cristianos¹⁰⁰, ni tampoco testificar contra ellos, salvo los conversos de segunda generación si lo merecieren¹⁰¹. La última de las dos leyes citadas especifica que la limitación del derecho de testificación es aplicable tanto a judíos bautizados como a los no bautizados, lo que vemos se puede atribuir a la ley anterior. De todas formas, es claro que el código de Recesvinto institucionaliza el fenómeno del marranismo, con la discriminación de los conversos. Dos leyes más se dictaron contra los judíos; una, la que contenía las penas aplicables a los transgresores de las anteriores, y otra, contra los cristianos que de alguna manera les

⁹³ Véase más arriba, p. 97.

⁹⁴ LV, XII, 2, 3.

⁹⁵ LV, XII, 2, 4.

⁹⁶ LV, XII, 2, 5.

⁹⁷ LV, XII, 2, 8.

⁹⁸ LV, XII, 2, 7.

⁹⁹ LV, XII, 2, 6.

¹⁰⁰ LV, XII, 2, 9.

¹⁰¹ LV, XII, 2, 10.

ayudasen a hacerlo. Las penas para los judíos infractores son altamente severas; los propios judíos deberán lapidar o quemar¹⁰² a los convictos de delito, incluso en grado de tentativa, aunque el príncipe se reserva el derecho de gracia, que, caso de aplicarse, supone la entrega del indultado a quien la voluntad real dispusiera, pasando los bienes del afectado a otras personas distintas del nuevo dueño¹⁰³. La última ley intenta evitar que los judíos reciban ayuda de parte de cristianos; nadie debe ampararlos, ni laico ni eclesiástico, ni noble ni humilde, de manera que les resulte más fácil permanecer en su fe a los israelitas no bautizados o volver a ella a los que habían recibido el bautismo, o atentar de algún modo contra la fe cristiana; la pena será de excomunión y pérdida en beneficio del fisco de la cuarta parte de los bienes¹⁰⁴.

No queda sino decir algo del contenido y circunstancias del *placitum* que Recesvinto hizo jurar a los judíos de Toledo. Parecería lógico pensar que, al igual que el de Chintila se afirmó en ocasión del Concilio VI de Toledo, este otro se firmara durante la celebración del VIII. Ello no fue así, sin embargo, ya que la fecha que cerrando el texto se expresa es la de 1 de marzo de 654, año sexto del reinado de Recesvinto, contando no desde la muerte de su padre, sino desde su asociación al trono en 549, con el normal cómputo inclusivo. Posiblemente pareció oportuno al rey esperar a que estuviera lista la legislación del *Liber*. Desde luego, el *placitum* supone las leyes recesvintianas que hemos enumerado. Los judíos que firman el memorándum se comprometen a no mantener trato con los no convertidos; a no contraer matrimonio o tener comercio carnal hasta el sexto grado de consanguinidad o con judíos no convertidos; a no proceder al rito de la circuncisión, celebrar las fiestas judías, observar el sábado o discriminar los alimentos, y a abominar de las creencias y prácticas de sus antepasados, haciendo suyas las cristianas. En lo referente a la carne de cerdo, especialmente repugnante para ellos, se permiten la excepción de no comerla, aunque no tendrán inconveniente en comer lo que con ella ha sido cocido. Se obligan también a lapidar o quemar al convicto de transgresión del docu-

¹⁰² La primera vez que se aplica la hoguera a los judíos, como observa M. Vallecillo Avila, *Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media: «Cuadernos de Historia de España»*, XIV (1950) 21.

¹⁰³ LV, XII, 2, 11. Interpreta mal el texto latino la antigua traducción castellana del *Fuero Juzgo*, cuando vierte: «E toda su buena seya dada a los otros judios»: cf. *Fuero Juzgo en latin y castellano* (Madrid 1815) 180. No hay que entender el *aliis* como los «otros» judíos, sino como «otras» personas distintas del dueño que recibe al judío esclavizado.

¹⁰⁴ LV, XII, 2, 15.

mento, y admiten que el posible indulto por el rey del condenado se efectúe mediante pérdida de libertad y de hacienda¹⁰⁵. Como es fácil advertir, prácticamente la totalidad de los extremos contenidos en este compromiso que se obliga a firmar a los judíos han salido de las leyes del rey. Llama la atención que la excepción que en el *placitum* supone el rechazo de la carne de cerdo, por razones de repugnancia especial, ya presente en el de Chintila, no estaba prevista en el texto legal de Recesvinto¹⁰⁶.

No debía de ser fácil la aplicación de las leyes, especialmente en el caso de los criptojudíos y de los cristianos que les apoyaban. Muy poco después de que se promulgaran, en 655, el Concilio IX de Toledo, provincial, creyó necesario dedicar un canon al problema y prevenir un cierto control de los conversos por parte de los obispos en los días festivos del cristianismo, para de esta manera conocer la buena fe de los nuevos cristianos¹⁰⁷, y al año siguiente el Toledano X, bajo el propio Recesvinto, como el anterior, dedicó un larguísimo canon en evitación de que clérigos o laicos, contra las viejas normas, se dedicaran a vender esclavos cristianos a judíos, con el riesgo de que se convirtieran al rito judaico¹⁰⁸, lo que es prueba de que se trataba de una práctica frecuente. Ningún otro testimonio nos queda sobre medidas posteriores contra los judíos, en los largos años de reinado que todavía quedaban a Recesvinto.

LOS JUDÍOS BAJO WAMBA Y ERVIGIO

El reinado de Wamba se inició con problemas, entre los que destaca la insurrección secesionista de la Galia, de la que Julián de Toledo fue prolijo cronista, portavoz del punto de vista de la corte de Toledo¹⁰⁹. Las acciones del rey contra los partidarios del duque Paulo no tuvieron cuartel, y poco a poco, laboriosamente, la sublevación fue conjurada. Al entrar Wamba en la ciudad de Narbona, envió a los judíos al destierro por haber apoyado incondicionalmente la causa de los rebeldes, entre otras medidas encaminadas a prevenir la repetición de hechos seme-

¹⁰⁵ Véase el texto del *placitum* en LV, XII, 2, 17. Recogido también en Fita, *Suplementos*, 56-57, y Parkes, *Conflict*, 394.

¹⁰⁶ No será incorporada a la ley hasta Ervigio: LV, XII, 3, 7.

¹⁰⁷ *Conc. IX Toledo*, c. 17. Esta medida de vigilancia es precedente de las que dictará posteriormente Ervigio, más numerosas y más rígidas.

¹⁰⁸ *Conc. X Toledo*, c. 7.

¹⁰⁹ J. N. Hillgarth, *Historiography in Visigothic Spain*, en *La storiografia altomedievale* (XVII Settimana) (Esopoletto 1970) 300 ss.

jantes. El texto de Julián dice que el rey arrancó en Narbona las raíces de la rebelión, expulsó a los judíos y procedió al cambio de los responsables de las ciudades¹¹⁰. No queda claro en nuestra fuente si el exilio decretado fue para los judíos narbonenses o para los de todas las ciudades de la Galia visigótica. No cabe duda de que tan drástica medida respondía a unas razones reales que el obispo toledano exagera a placer, aunque sin que le falte un punto de autenticidad histórica. En la Narbonense había muchos judíos; eran importantes e influyentes, hasta el punto de que proliferaran las judaizaciones¹¹¹, y en cierta medida debieron de pesar en la sublevación contra el rey legítimo de Toledo¹¹². Julián, que no ha tenido inconveniente en calificar a la Galia goda de «prostíbulo de judíos blasfemos»¹¹³, presenta a los israelitas como inspiradores de la conducta colectiva general de la Narbonense¹¹⁴. Parte de culpa se atribuye a los judíos en el levantamiento y algo hubo de haber, al expulsarlos Wamba. No consta que los judíos tomaran las armas a favor de Paulo, contra lo que suponen algunos autores¹¹⁵, aunque como hipótesis y no más, es algo que no se puede rechazar sin más. Es difícil de creer que fueran sólo inspiradores del levantamiento, y no eran, la verdad, los judíos de la diáspora occidental tardo-antigua muy ajenos al servicio de las armas¹¹⁶, pese a la tradición amilitar que se les había impuesto desde el Imperio cristiano bien a su pesar. No hay nada que indique que Wamba permitiera retornar a los judíos narbonenses, por lo que, cuando Bachrach dice que volvieron y siguieron constituyendo una fuerza dominante¹¹⁷, sin duda se basa en los testimonios que existen para la época de Egica y que consideraremos oportunamente¹¹⁸. Por lo demás, no consta que Wamba se volviera a ocupar del tema judío. Los concilios celebrados en su reinado, ninguno nacional, no dictan cá-

¹¹⁰ Julián, *Hist. Wambae*, 28: *Radices ab ea omnis rebellionis detersit, Iudaeos abegit, clementiores urbibus rectores instituit.*

¹¹¹ Julián, *Insultatio*, 2; cf. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 62-63.

¹¹² Lucas de Tuy, en su versión interpolada de la *Hist. Wambae* de Julián, dice que los rebeldes hicieron volver a los judíos, a quienes llama *gens perfida*, contraviniendo las leyes del reino godo: Lucas Tudense, *Hist. Galliae*, 6 (Migne: PL, 96, 767).

¹¹³ Julián, *Hist. Wambae*, 5; cf. Chalon, *L'inscription juive*, 51.

¹¹⁴ Julián, *Insultatio*, 1, c *Hist. Wambae*, 5; cf. Chalon, *L'inscription juive*, 52-53. Katz, *The Jews*, 16, más que como inspiradores les presenta como beneficiarios de las promesas de libertad de los líderes insurrectos.

¹¹⁵ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 36, y Bachrach, *A Reassessment*, 26-27.

¹¹⁶ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 35-36.

¹¹⁷ Bachrach, *A Reassessment*, 27, y *Jewish policy*, 18-19.

¹¹⁸ En el último apartado de este mismo capítulo.

nonas al respecto, lo que más es prueba de la tolerancia del momento que del cumplimiento riguroso de las leyes antijudías de los monarcas anteriores¹¹⁹. Pero, un dato curioso: cuando Wamba quiso sancionar algunos excesos de sus soldados, no se le ocurrió otro castigo que someterles a la circuncisión¹²⁰.

Ervigio llegó al trono en 680 tras la deposición de Wamba, quien había sido decalvado, mientras dormía, por una conjura a la que posiblemente el nuevo rey no había sido ajeno y sin duda tampoco la Iglesia. Con él vuelven los malos momentos para los judíos hispánicos. Integralmente es suyo el título III del libro XII de la renovación del *Liber Iudiciorum* de Recesvinto, realizada por el nuevo rey en 681. Insertó en dicho título nada menos que veintiocho leyes antijudías de nueva redacción. En el año mencionado convocó el Concilio XII de Toledo, de carácter nacional, cuyos componentes ya conocían las numerosas leyes del rey. Este alude en términos patéticos, en su discurso de apertura, al problema de los judíos, a los que califica de «peste» y, tras pedir a los conciliares la consideración cuidadosa de su legislación, promulgada poco antes, les solicita un canon confirmatorio; obligación del concilio, como suya había sido la de legislar, para que no se perdiera toda la obra lograda por los antiguos cánones encaminados a extirpar los errores judaicos, por negligencia culpable y complicidad con los propios judíos, olvidando la maldición de Sisebuto contra quien ello hiciera¹²¹. No fueron sordos los oídos del concilio a las súplicas del monarca y dedicó un largo canon al problema. En él los sinodales afirman haber leído las leyes ervigianas, las aprueban, encomendando su cumplimiento a los tribunales, y enumeran, uno por uno, los epígrafes de todas ellas, terminando el acuerdo conciliar con la manifestación de que por decisión unánime serán aplicadas contra los excesos de sus destinatarios¹²².

Las leyes de Ervigio son muy completas, aportan algunas novedades y, sobre todo, añaden a la legislación de Recesvinto, una vez más, la conversión forzada, expresada en la alternativa de bautismo o destierro, volviendo a las drásticas medidas de Sisebuto y Chintila. Otras novedades estriban en los tipos de penas y en la tutela o vigilancia de los conversos. Son leyes, la mayoría, dirigidas contra los nuevos cristianos, a los que discrimina con más saña que los legisladores anteriores, en esto muy parcos;

¹¹⁹ Juster, *Condition légale*, 287, y, siguiéndole, Katz, *The Jews*, 17.

¹²⁰ Julián, *Hist. Wambae*, 10; cf. Adams, *Ideology*, 332.

¹²¹ *Conc. XII Toledo*, tomos (Vives, *Concilios*, 382-383).

¹²² *Conc. XII Toledo*, c. 9.

no se prevé en ellas, sino que se excluye, la posibilidad de judíos sin bautizar ¹²³. Pasamos a presentar brevemente el contenido de las distintas leyes ervigianas. La primera, muy larga, hace referencia a las dictadas por monarcas anteriores y las confirma; se condena cualquier tipo de error dogmático, atendiendo de manera especial a la cuestión judía con la enumeración sumaria de las leyes subsiguientes ¹²⁴. En la inmediata se dispone que nadie blasfeme contra Cristo y la Santísima Trinidad bajo pena de decalvación, cien azotes, destierro y desposesión de bienes, de los que podía disponer libremente el rey en beneficio de quien quisiera ¹²⁵. Ervigio vuelve una vez más a exigir el bautismo a los judíos, con sus hijos y siervos, dándoseles un plazo máximo de un año para realizarlo, pasado el cual se procederá contra los morosos con decalvación, cien azotes, exilio y pérdida de hacienda en las mismas condiciones previstas en la ley anterior ¹²⁶. También se prohíbe a los judíos celebrar otra pascua que no fuera la de la inmolación de Cristo, circuncidar la carne y convertir a un cristiano a la religión judaica. Para el transgresor de la primera disposición se prevén las mismas penas que en las dos leyes inmediatamente anteriores; los que realizaran o indujeran a realizar el rito de la circuncisión sobre judíos o cristianos se verían privados de raíz de su miembro viril y de su patrimonio en beneficio del fisco o, caso de ser mujeres, se les cortarían la nariz y perderían sus bienes, penas éstas que se aplican también al inductor de un cristiano a judaizar ¹²⁷. Como era de esperar, tampoco pueden los judíos celebrar su sábado y restantes fiestas según los ritos tradicionales, bajo la conocida sanción de decalvación, cien azotes y exilio, con pérdida de bienes, esta vez recuperables con el tiempo por quienes se convirtieran realmente ¹²⁸. Los domingos deben ser para los judíos día de descanso, y lo mismo una serie de fiestas cristianas que se especifican en la ley; ningún trabajo se podrá hacer, bajo castigo de decalvación y azotes, y con multa de cien sueldos a los señores que permitieran a sus siervos infringir esta disposición ¹²⁹. Queda prohibida a los judíos la lectura de sus propios libros, quizás apócrifos veterotestamentarios y escritos talmúdicos, bajo pena de decalvación y

¹²³ Sobre todo ello, Hernández, *La España visigoda*, 665ss. Para Juster, *Condition légale*, 289ss, estas leyes están dirigidas también a los judíos no bautizados.

¹²⁴ LV, XII, 3, 1. ¹²⁵ LV, XII, 3, 2. ¹²⁶ LV, XII, 3, 3.

¹²⁷ LV, XII, 3, 4. Como bien ha observado García Villada, *La cuestión judía*, 157-159, es novedad de las leyes ervigianas la supresión de la pena capital para el judío convicto de proselitismo.

¹²⁸ LV, XII, 3, 5. ¹²⁹ LV, XII, 3, 6.

cien azotes, y se exige la firma de un *placitum* en el que los judíos se comprometían a no volver a leerlos ni poseerlos, siendo la sanción para los reincidentes otra vez la decalvación y el centenar de azotes, exilio y pérdida de bienes; estas penas, con los mismos dos grados de aplicación para infractores y reincidentes, son las previstas para quien enseñara la doctrina de estos libros a los muchachos, y en cuanto a los jovencitos alumnos de tales maestros, quedarán libres de castigo los menores de diez años y serán reos de la misma sanción quienes hubieran superado dicha edad¹³⁰. Tampoco se permite a los judíos, como ya antes habían hecho Chintila y Recesvinto, la observancia de las prescripciones alimentarias, permitiendo piadosamente el rey la excepción de la carne de cerdo por razones de repugnancia natural, pero no de lo cocinado con ella; el castigo será de decalvación y cien latigazos¹³¹. La obligación de bautizarse que Ervigio dicta contra los judíos no contaba con la alternativa de libre destierro, por cuanto que otra disposición prohíbe que cambien de residencia huyendo de la ley y en defensa de su religión, así como cualquier ayuda tendida a quienes pretendieran hacerlo; la pena vuelve a ser la de decalvación, cien azotes, exilio y pérdida de bienes¹³². No olvida tampoco la legislación de Ervigio prohibir el matrimonio entre consanguíneos hasta el sexto grado, que no sería sino incesto, castigando a los culpables a las penas acostumbradas de decalvación, azotes, exilio en penitencia y pérdida de bienes, en primer lugar en beneficio de los hijos de un anterior matrimonio, si éstos fuesen verdaderos cristianos; de no darse esta circunstancia, pasarían a disposición del rey, quien los entregaría a herederos cristianos, si los hubiera, o, si no, los integraría en el fisco. La misma ley ordena que el matrimonio se realice por el rito cristiano y con la bendición de un sacerdote, bajo multa de cien sueldos o castigo de otros tantos azotes para ambos contratantes y también sus padres¹³³.

No podían faltar en el nuevo título de leyes ervigianas las que regularan la posesión de esclavos por judíos y el dominio de éstos sobre cristianos. Los judíos no pueden tener esclavos cristianos, vieja ley que ahora Ervigio aplica también, con salvedades a los conversos, aunque, expresamente contra Sisebuto, prohíbe que los judíos manumitieran a sus esclavos cristianos, quizás mirando por los intereses del fisco; sólo podrán ponerlos en venta y efectuarla antes de que se cumpliera un plazo de sesenta días contando a partir del 1 de febrero de 681, bajo vigilancia de las

¹³⁰ LV, XII, 3, 11.

¹³¹ LV, XII, 3, 7.

¹³² LV, XII, 3, 9.

¹³³ LV, XII, 3, 8.

autoridades eclesiásticas o civiles del lugar para evitar fraudes o daños al esclavo. Si transcurrido el plazo algún judío no hubiera vendido a sus esclavos cristianos perdería la mitad de sus bienes o, caso de ser pobre e insolvente, sufriría decalvación y cien azotes, y los esclavos cristianos hallados en ese caso recibirían libertad y peculio por cuenta del amo¹³⁴. El judío que demuestra conversión sincera en los sesenta días que median entre el 1 de febrero y el 1 de abril, y se atiene a las medidas de control de su nueva fe que se prevén en las leyes siguientes, podrá retener sus esclavos cristianos¹³⁵. Ervigio no dejó de advertir la posibilidad de que los propios esclavos cristianos ayudaran a sus dueños judíos a burlar los preceptos legales, confesándose judíos para seguir a su servicio; al convicto de hacerlo le sanciona con servidumbre perpetua junto al dueño que el rey señalara libremente¹³⁶. Por el contrario, pasarán al disfrute de la libertad los esclavos judíos de dueños judíos que se conviertan al cristianismo¹³⁷. Otras dos leyes impiden que un cristiano pueda estar a las órdenes o a merced de un judío, limitación ésta que gozaba de larga tradición. No pueden tener potestad alguna que permita esta situación de preeminencia, salvo concesión regia por razones de utilidad pública, siendo la pena para el judío que se permitiera alguna violencia contra los cristianos o cualquier infracción de esta ley la pérdida de la mitad de la hacienda o, caso de insolvencia, decalvación y cien azotes, y para el cristiano que lo hiciera posible o lo permitiera el pago de diez libras de oro al fisco, si fuera noble, cinco si fuera humilde, o decalvación y azotes de ser insolventes totales¹³⁸. El mismo espíritu es el que inspira la ley que no permite a los judíos responsabilidades o vigilancia sobre cristianos desde cargos de administradores o similares; la pena que se dicta para el judío que desempeñase esta función sería la de decalvación, cien azotes y pérdida de la mitad de sus bienes, y para los eclesiásticos que les encomendaran tarea de administración pérdida de todos los bienes a cuya custodia los hubieran puesto¹³⁹.

Sin duda la más destacada novedad de la legislación de Ervigio la constituyen la serie de medidas encaminadas a controlar la adecuación de la vida del judeoconverso a las normas cristianas. De denigrantes y perturbadoras de la paz y tranquilidad de la vida de los judíos bautizados, las ha calificado un autor moderno¹⁴⁰. Quizá las más significativas de estas leyes preventivas

¹³⁴ LV, XII, 3, 12. ¹³⁵ LV, XII, 3, 13. ¹³⁶ LV, XII, 3, 16.

¹³⁷ LV, XII, 3, 18. ¹³⁸ LV, XII, 3, 17. ¹³⁹ LV, XII, 3, 19.

¹⁴⁰ Hernández, *La España visigoda*, 668.

sean las que ordenan a los judíos conversos que hagan vigilar sus viajes por la autoridad eclesiástica y pasen los días festivos del judaísmo y del cristianismo en compañía del obispo del lugar¹⁴¹. La vigilancia de los viajes inexcusables de los judíos llega al límite de que el sacerdote tutor deberá entregar al converso sospechoso que se pone en camino cartas para los sacerdotes de todos aquellos lugares por los que piensa pasar el viajero, a los que deberá éste presentarse los días festivos y sábados para recabar el testimonio de cumplimiento; el judío infractor será castigado con cien azotes y no podrá regresar a su hogar si le falta las cartas de conformidad de los eclesiásticos de los lugares de donde procede¹⁴². La vigilancia de los conversos en los días festivos la institucionaliza el monarca ordenando que se presenten al obispo o sacerdote de su lugar de residencia los sábados o días de fiesta, de tal modo que los eclesiásticos puedan asegurarse de que no observan cumplimiento judaico alguno y los tutelados reciban su bendición, previniéndose como castigo para los transgresores el de decalvación y cien azotes; respecto a las mujeres, se ordena la compañía de mujeres honestas para dichos días, en evitación de que la lujuria de los clérigos pueda aprovechar la vigilancia que se ordena por la ley para la comisión de actos deshonestos¹⁴³. Como puede verse por estas disposiciones, así como por otras que expresamente lo especifican¹⁴⁴, es muy importante el papel que la legislación ervigiana reserva a los sacerdotes en la solución drástica del problema judío que en ellas se contempla.

Otras leyes más completan las anteriores en diversos aspectos. Una reconoce a los reyes el derecho de indultar a los sancionados que vuelven con sinceridad a la observancia de la ley cristiana, con devolución de bienes incautados y exoneración de la obligación de mantenerse en exilio, naturalmente ejercitable una sola vez sobre cada persona, es decir, sin posibilidad de una nueva concesión de gracia a quien ya la hubiera obtenido, pero recayendo en la práctica del judaísmo¹⁴⁵. Otras dos leyes exigen la firma de un *placitum* abjuratorio; una lo declara obligatorio en ocasión del bautismo, con enumeración de las verdades esenciales de la fe cristiana y rechazo expreso de las prácticas judaicas¹⁴⁶, y la otra constriñe a los obispos a que comuniquen a los judíos que están a su cargo el contenido de las nuevas leyes

¹⁴¹ Son respectivamente LV, XII, 3, 20, y LV, XII, 3, 21.

¹⁴² LV, XII, 3, 20. ¹⁴³ LV, XII, 3, 21.

¹⁴⁴ LV, XII, 3, 23, y LV, 3, 26.

¹⁴⁵ LV, XII, 3, 27. ¹⁴⁶ LV, XII, 3, 14.

y a que conserven en su archivo los escritos de profesión firmados por ellos¹⁴⁷. Otras leyes del título antijudío de Ervigio van dirigidas contra aquellos cristianos que no observaren lo legislado o contribuyeran de alguna manera a su transgresión. Una condena a los cristianos que se dejaran sobornar por judíos, como renovadores del delito de Judas, y les prestaran ayuda, a pagar al fisco una cantidad doble de la recibida por ellos de manos del judío¹⁴⁸. Otra prohíbe que los cristianos tengan bajo su patrocinio a los judíos y les sustraigan de la obligada vigilancia eclesiástica, sancionándose la infracción con excomunión, fin del patrocinio y pago de tres libras de oro al fisco por cada judío que hubiera sido ilegalmente protegido¹⁴⁹. Una tercera ley insiste en el tema del soborno, previniendo excomunión de tres meses y multa de una libra de oro para el obispo negligente en el cumplimiento de la vigilancia de los judíos, o excomunión de seis meses si es insolvente; esta obligación de control pesará sobre todos los obispos, presbíteros y clérigos, e incluso los jueces civiles, pues los concedores de transgresiones que no actuaran serían multados con una libra de oro¹⁵⁰. Sin embargo, no es competencia de los jueces civiles el llevar causas contra judíos sin la supervisión eclesiástica, para evitar el riesgo de corrupción, salvo que no hubiera sacerdotes en el lugar¹⁵¹. Por último, se declara inocentes de negligencia a los obispos que no hubieran tomado medidas contra los excesos de los judíos, si sus eclesiásticos inferiores fueran culpables de ocultación¹⁵², lo que especialmente, sospechamos, debe ser aplicado en el caso de ausencia del obispo y delegación de responsabilidad en un vicario, según previsión legal¹⁵³.

Hasta aquí la completa casuística de la legislación ervigiana, sin duda la más dura hasta el momento de las dictadas por los monarcas visigodos. Es cierto que algunas penas de antigua tradición quedan suavizadas, pero existen otras nuevas de increíble dureza, como la amputación del falo o de la nariz. Por otra parte, la obligación de bautizarse se presenta sin posibilidad de acogerse a una alternativa, y las medidas en orden a prevenir las recaídas conllevan consecuencias muy graves para la libertad de movimientos de los judíos dedicados al comercio, como se verá en su lugar. Son muy fuertes también las sanciones económicas, tasadas en oro. Con Ervigio se inicia asimismo la política de ofrecer ventajas materiales al convertido, aunque, en todo

¹⁴⁷ LV, XII, 3, 28.

¹⁴⁸ LV, XII, 3, 10.

¹⁵¹ LV, XII, 3, 25.

¹⁴⁹ LV, XII, 3, 22.

¹⁵² LV, XII, 3, 26.

¹⁵⁰ LV, XII, 3, 24.

¹⁵³ LV, XII, 3, 25.

caso, la práctica de la legislación real deja a los conversos en situación de grave discriminación, agravándose con ello el fenómeno del marranismo que es consustancial con la conversión forzada. Y una última observación por nuestra parte: El investigador tantas veces citado P. Hernández observa, contra Juster, que estas leyes ervigianas van todas ellas dirigidas a los conversos, pues, al decretarse el bautismo obligado, no se prevé la posibilidad de judíos no convertidos, pues éstos debían abandonar el reino¹⁵⁴. Por una parte, no es cierto que se diera la posibilidad de extrañarse a quienes no se quisieran bautizar¹⁵⁵, como ya quedó dicho, y por otra, en las leyes de Ervigio que regulan la posesión de esclavos cristianos por judíos¹⁵⁶ se establece una clara diferencia entre los judíos propiamente dichos y los judeo-conversos, quizá porque la dirigida a los primeros no se consideraba sino como transitoria en tanto que la aplicación de todo el cuerpo legislativo antijudío extirpara de raíz la existencia de judíos sin bautizar.

EGICA Y LA SOLUCION FINAL

Muerto Ervigio en 687, le sucedió en el trono su yerno Egica. Prueba de que la dureza de las leyes ervigianas no habían solucionado el problema del judaísmo es que Egica tuvo que preocuparse por la cuestión, añadiendo una ley más al *Liber Iudiciorum* y presentando el tema judío a la consideración de los Concilios XVI y XVII de Toledo en los términos que se verá. Dos etapas muy distintas en la política judía de Egica las que representan ambos concilios, pese a que entre uno y otro no medió sino poco más de dieciocho meses. Por otra parte, a comienzos de este nuevo reinado, tenemos una inscripción judía de la Narbonense, fechada en 688, en la que aparece la *menorah* y una frase hebrea dentro de un texto latino, epitafio de tres judíos hijos de un tal Paragoro, que no tiene inconveniente en no disimular su condición israelita¹⁵⁷. Ello constituye una prueba de que o Ervigio al final había cedido en su intransigencia represiva o que el inicio del reinado de Egica había supuesto un respiro para los hebreos del reino y, naturalmente, que no era mu-

¹⁵⁴ Hernández, *La España visigoda*, 666-667.

¹⁵⁵ La ley a que alude Hernández, *La España visigoda*, 667, n. 225, no abre dicha posibilidad, sino que, como otras varias, castiga con exilio forzado, previa decalcación y azotes y pérdida de bienes.

¹⁵⁶ LV, XII, 3, 12, y LV, XII, 3, 13.

¹⁵⁷ Katz, *The Jews*, 148ss, y Chalon, *L'inscription juive*, 39ss.

cha la convicción de los encargados de urgir las leyes antijudías¹⁵⁸. Un paladín de la lucha contra el judaísmo, Julián de Toledo, envió su *De comprobatione* a Idalio de Barcelona en el mismo año utilizando un mensajero judío¹⁵⁹.

La más antigua de las actuaciones de Egica es la ley aludida hace un momento, ya que se la menciona en el discurso de apertura del Concilio XVI de Toledo¹⁶⁰. Esta ley supone una marcha atrás con respecto a algunos aspectos de la legislación de Ervigio, en especial de aquél que discriminaba a los conversos. La nueva política de Egica es la de descargar legalmente a los que habían echado sobre sí «el dulce yugo de Cristo», en la idea de que era injusto castigar *a priori*, sólo por sospechas, sin esperar a efectivas infidelidades. Más que forzar, lo que Egica intenta es proporcionar ventajas para la conversión, aparte de que pudiera ser realmente consciente en su fuero interno de la injusticia inherente a las medidas de su antecesor. Los judíos convertidos podrán, pues, ejercer libremente el comercio y acceder al mercado sin ninguna discriminación con respecto a los cristianos viejos. No tendrán más que confesarse cristianos y participar en las funciones dominicales ante testigos o recitar el credo de los apóstoles. Sólo quien violare la exigencia de su nueva fe encontrará sobre sí el peso de la ley: perdería sus bienes en beneficio del fisco. Quedan todavía judíos no convertidos, y sobre éstos pesará la interdicción de acceder al mercado y tener negocios con cristianos, incluso ocultamente, permitiéndoseles únicamente comerciar entre ellos; estos no conversos deberán pagar al fisco sus propios impuestos y los de los convertidos, y todo cuanto hubieran comprado de cristianos, hiciera el tiempo que hiciera —la ley especifica edificios, esclavos, tierras, viñas, olivares e inmuebles—, será expropiado con dinero del fisco y el rey lo entregará a quien le pareciera. A los judíos no bautizados infractores de las prohibiciones se les condena a ser siervos del fisco y a los cristianos que hicieran caso omiso de ellas se les obliga al pago de tres libras de oro al fisco, caso de ser *maior potentiorque persona*, o, si el valor de lo comprado es superior a dos libras, la multa sería el triple del precio abonado, y si se trata de una *inferior persona* recibirá cien azotes y, según a cuanto ascendiera su hacienda, se le expropiará en la cantidad que el rey se aviniere

¹⁵⁸ Thompson, *The Goths*, 248, y Adams, *Ideology*, 321-322.

¹⁵⁹ Idalio, *Epist. a Julián* (Migne: PL, 96, 458 y 816); cf. Juster, *Condition légale*, 294, n. 5.

¹⁶⁰ *Conc. XVI Toledo*, tomos (Vives, *Concilios*, 486): *Iuxta novellae legis nostrae edictum*.

a fijar¹⁶¹. Como observa ajustadamente Juster, la política de Egica es la de aumentar los impuestos a los judíos no convertidos, al tiempo que dificulta sus ingresos no permitiéndoles comerciar en pie de igualdad con los cristianos¹⁶².

Como ya adelantamos, el Concilio XVI de Toledo, reunido en mayo de 693, estudió una vez más el desafío del judaísmo. En el discurso real, Egica, quien de paso hace referencia al abandono y ruina de las sinagogas por la política de los anteriores reyes¹⁶³, se propone arrancar de raíz la infidelidad judía y confirma las leyes de sus antecesores al tiempo que alude a la suya propia, de cuyo contenido hemos dado ya cuenta. El monarca insiste en la liberación de cargas tributarias de los sinceros convertidos y, cual algo veladamente ya sugería su ley, dispone que estos impuestos que los conversos dejaban de satisfacer a partir del momento pesaran sobre los no bautizados¹⁶⁴. A estas manifestaciones de Egica responderán los conciliares en el primer canon. La benevolencia del rey para con los convertidos es calificada por los obispos de «medicina admirable». El texto conciliar aprueba las previsiones de Egica, en especial las tributarias, destacando lo que en la ley y en el *tomus* real no queda claro: los judíos convertidos no pagarán al fisco sino lo que ingresan los demás hombres libres, y no su antigua cuota especial que pagaban por su condición de judíos, quizá instituida por Ervigio y de la que no tenemos más testimonio que éste¹⁶⁵.

Poco más de año y medio después, el Concilio XVII de Toledo supuso un cambio radical en la política judía. Egica y los concilios dictan una serie de normas que, haciéndonos disculpar el circunstancial anacronismo, nos hemos atrevido a calificar de «solución final». El discurso real se abre precisamente con el tema de los judíos, a quienes acusa de haber conspirado con los correligionarios de ultramar en contra del pueblo cristiano¹⁶⁶,

¹⁶¹ LV, XII, 2, 18.

¹⁶² Juster, *Condition légale*, 295.

¹⁶³ *Conc. XVI Toledo*, tomus (Vives, *Concilios*, 485).

¹⁶⁴ *Conc. XVI Toledo*, tomus (Vives, *Concilios*, 486-487).

¹⁶⁵ *Conc. XVI Toledo*, c. 1.

¹⁶⁶ Acusación falsa para Thompson, *The Goths*, 247, y sospechosa para Adams, *Ideology*, 322. En línea que parece contraria, E. N. van Kleffens, *Hispanic Law until the end of the Middle Ages* (Edimburgo 1968) 82 y 89, señala a los judíos, junto con los siervos y los esclavos, como los mayores enemigos interiores de los visigodos. García Villada, *La cuestión judía*, 160-161, admite la veracidad de los hechos denunciados, mientras que Baron, *A Social*, III, 46, considera que pudo haber un cierto fundamento, pero manipulado. Tampoco Orlandis, *Esp. Visig.*, 286, se atreve a rechazar como totalmente falsa la acusación real.

siguiendo el ejemplo de otras rebeliones de judíos en otros lugares del mundo. Egica se lamenta de que tan mal hayan correspondido a su benevolente legislación, en la que no se urgía la conversión forzada y se les devolvía a los conversos los esclavos cristianos de que les había privado Ervigio. Los judíos habían quebrantado sus compromisos, según el rey, y no sólo merecen castigo, sino que se hace preciso extirpar la dureza de su incredulidad, que no hace sino combatir a la Iglesia católica. Egica solicita, en consecuencia, del concilio que disponga lo que debe hacerse con sus personas y bienes para darle carácter de ley y hacerlo cumplir. Una salvedad única: los judíos de la Narbonense deben quedar fuera de sanciones, dada la situación calamitosa que, por delitos, ataques foráneos y peste, atravesaba la Galia gótica, con la obligación de poner sus bienes a disposición del duque y ayudarle a levantar la provincia, viviendo los conversos en su corazón como verdaderos cristianos. Esta exención prueba la importancia y gran número de los judíos septimanos y su vital papel dentro de la economía de la zona¹⁶⁷. Tan sólo los profanadores de la fe serían desterrados¹⁶⁸. Hay que entender, y se ve bien claro, que cuando Egica habla de judíos no está distinguiendo entre conversos y no bautizados, ya que los incluye a todos. El concilio atendió las peticiones del rey en un amplio canon en el que se hace eco de la acusación de alta traición, con una variante con respecto a la formulación del rey; si éste sólo había hablado de conspiración judía contra la fe cristiana, los conciliares se refieren también a tentativa contra la patria y el pueblo entero, «dichosos por creer llegada su hora»¹⁶⁹, lo que parece un eco de efervescencia mesiánica. Los obispos condenan a los judíos, por su intento de usurpar el trono y su traición al sacramento del bautismo, a ser privados de todos sus bienes, a la desmembración de sus familias, a la dispersión por todo el reino en servidumbre perpetua. Los bienes confiscados pasarán a manos de siervos cristianos propiedad de judíos, quienes deberán pagar al fisco aquellos impuestos que antes pagaban los desposeídos¹⁷⁰. Los nuevos dueños de los judíos esclavizados deben comprometerse por escrito a no permitirles vivir según sus ritos, y los niños mayores de siete años serán separados de sus padres y educados en la fe hasta que contraigan matrimonio cristiano¹⁷¹.

¹⁶⁷ Orlandis, *Esp. Visig.*, 286.

¹⁶⁸ *Conc. XVII Toledo*, tomus (Vives, *Concilios*, 524-525).

¹⁶⁹ *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

¹⁷⁰ Juster, *Condition légale*, 334, y Thompson, *The Goths*, 247-248.

¹⁷¹ *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

Hasta aquí lo que sabemos sobre la política de Egica y de los anteriores reyes visigodos con respecto al judaísmo. Es muy tardía la fuente que atribuye a su sucesor, Witiza, una política benevolente para con los israelitas y no sabemos qué valor concederle¹⁷². Quizá no mucho. Por lo demás, tampoco esta retracción hubiera supuesto gran cosa. Era suficiente lo sufrido durante decenios para que los judíos hispánicos recibieran a los invasores islamitas con los brazos abiertos.

¹⁷² Lucas Tudense, *Chron.*, 3 (A. Schott, *Hispania illustrata*, IV, Frankfurt am Main 1608, 69); cf. Juster, *Condition légale*, 297, y, sobre todo, F. Görres, *Charakter und Religionspolitik des vorletzten spanischen Westgotenkönigs Witiza*: ZWTh, 48, 1904-1905, 107.



CAPITULO VI

LOS JUDIOS Y LA IGLESIA VISIGODA

La Iglesia católica visigoda hereda una antiquísima tradición contraria a los judíos, en cuya exposición no podemos extendernos ahora, pero de la que algo hemos dicho en nuestra introducción. El llamado «conflicto entre Iglesia y sinagoga» se inicia, puede decirse, en los primeros momentos del cristianismo. El cristianismo nace del judaísmo, se escinde de él, y no sin traumas. Por otra parte, está el problema de la identidad teológica de uno y otro, que tienen un tronco común, y que por ello resultan, en aspectos, difícilmente definibles en relación con el otro. Diríamos que cristianismo y judaísmo se interrelacionan mediante un doble juego de fuerzas de sentido contrario: de aproximación y de rechazo; naturales las primeras y circunstancialmente normales también, aunque en ocasiones artificialmente impuestas por las autoridades religiosas, las segundas. No por complejo el cuadro es menos real, como la historia nos ilustra.

En la Península Ibérica tenemos un jalón muy importante, y prueba de lo anteriormente dicho, en el Concilio de Elbira, al que hemos dedicado una parte de nuestro trabajo¹. La doctrina conciliar iberitana, reacción autoritaria contra las fuerzas de acercamiento que motivaban riesgo de judaizaciones, llegaría a influir en la legislación antijudía de los emperadores cristianos. Después, personalidades de la Iglesia española, como Paciano de Barcelona, Gregorio de Elbira y el poeta Prudencio, mantendrán vivo en sus escritos el alerta antijudío del cristianismo peninsular. Algo ya entrado el siglo v, Severo de Menorca nos presenta un caso extremo del conflicto entre cristianos y judíos, aunque sin disimular la existencia de las fuerzas aproximativas a que nos referíamos, antes del estallido de la violencia proselitista². A partir de aquí, ningún dato más de enfrentamiento entre judaísmo y cristianismo en el ámbito hispánico, lo que se explica por el escaso afán que pusieron los reyes visigodos arrianos en la urgencia de la legislación imperial antijudía,

¹ Más arriba, capítulo III.

² Sobre los acontecimientos de Mabón tratamos en el capítulo IV con cierta extensión.

pese a que una selección de estas leyes se incorporaran al código alariciano³. Bien al contrario, parece que el período arriano supuso una relajación de la prevención cristiana hacia el judaísmo, cual se podría colegir de que llegara a circular, incluso con el visto bueno de un obispo, el escrito apócrifo judaizante que denuncia Liciniano de Cartagena⁴. Aunque su origen es balear, nada abona que la situación de la Península fuera de más cautela al respecto, a niveles generales, y no a nivel de personalidades aisladas cual la del obispo cartaginense.

LA IGLESIA Y LA LEGISLACION ANTIJUDIA

Es importante observar que el inicio de la presión del reino visigodo contra los judíos coincide con la conversión al catolicismo de los monarcas y del elemento gótico. Recaredo dicta una ley antijudía al tiempo que el Concilio III de Toledo se preocupa también por la misma cuestión. No es éste el momento de considerar el problema de la responsabilidad última de esta nueva situación —lo trataremos cuando analicemos las causas del antijudaísmo godo—, sino de considerar simplemente el hecho: la Iglesia católica y el poder civil inician juntos la andadura, que durará un siglo largo, de la política contraria a los judíos hispánicos. La tónica continúa sin variaciones, a pesar de alguna aparente excepción. La más importante de estas aparentes excepciones la proporciona Sisebuto, quien tomó medidas únicamente mediante leyes civiles y no a través de un concilio, lo que ha hecho pensar a algunos autores que el monarca obró a espaldas del clero e incluso contra el clero, con el apoyo del estado mayor de palacio, interpretando en ese sentido la censura que contra la orden sisebutiana de conversión por la fuerza presentaría años después Isidoro de Sevilla⁵. Monzó llega incluso a suponer una efectiva oposición de la Iglesia, olvidando el testimonio del único canon superviviente de un desconocido concilio de Sevilla, presidido evidentemente por Isidoro⁶. Creemos que no hay que interpretar exactamente de este modo el procedimiento legislador de Sisebuto. A lo que parece, no actuó contra el elemento eclesiástico, y era de esperar que así fuera, sabiendo, como sa-

³ Más arriba, 93ss.

⁴ Le dedicamos un apartado en el capítulo IV.

⁵ R. Altamira, *Spain under the Visigoths*, en *Cambridge Medieval History*, II (1913) 174; Ziegler, *Church and State*, 190; Monzó, *El bautismo de los judíos*, 120ss, y Bachrach, *A Reassessment*, 19, y *Jewish policy*, 10.

⁶ Monzó, *El bautismo de los judíos*, 120-121.

bemos, que era un hombre altamente piadoso⁷. Si no canalizó sus disposiciones a través de un concilio nacional es porque tal posibilidad no existía. La Iglesia hispánica no disponía todavía de un cauce de participación, por cuanto que no se había iniciado aún la serie de concilios nacionales, que se inaugura en sus características esenciales en el Concilio IV de Toledo de 633, bajo el reinado de Sisenando, pues el Toledano III fue excepcional⁸. En otras palabras, Sisebuto no pudo utilizar un instrumento que todavía no había sido institucionalizado. Una prueba de que en tiempos de Sisebuto los eclesiásticos no descuidaban la cuestión judía y, en todo caso, eran los nobles quienes lo hacían, la tenemos en el episodio que enfrentó a Froga, quizá *comes* de Toledo, con Aurasio, el obispo de la misma ciudad. Aurasio fue acusado de utilización de fuerza y engaño para obtener conversiones por el archisínagogo Leví Samuel, al tiempo que el obispo acusa a Froga de judaizante y de protector de los judíos contra los intereses y el prestigio de la Iglesia⁹.

A partir de Sisenando, con quien se abre la serie de concilios toledanos, vuelve de nuevo la coordinación entre el poder civil y el religioso en el asunto de los judíos. Algunos reyes, como el acabado de citar, no dictaron leyes civiles, sino que se limitaron a sancionar las disposiciones conciliares; otros vieron confirmadas sus leyes por los concilios. Colaboración estrecha, observa Blumenkranz, creemos que con razón¹⁰. El problema estriba en dilucidar si los reyes utilizaron a la Iglesia en la cuestión judía o si ésta, por el contrario, hizo pasar sus convicciones antijudaicas por el poder civil y a través de la sanción legislativa de los monarcas, aspectos que dejamos para cuando tratemos las causas de la política seguida contra los judíos en el reino visigodo.

El Concilio IV de Toledo nos muestra dos cosas: en primer lugar que la Iglesia católica oficial no era nada comprensiva con el problema de los judíos, puesto que criticó duramente la política tolerante de Suíntila, y, si lo hizo también con la de conversiones forzadas de Sisebuto fue más bien por las negativas

⁷ Thompson, *The Goths*, 162-163, y Orlandis, *Esp. Visig.*, 135. El canon 10 del desconocido Concilio de Sevilla conservado en las *Decretales Pseudoisidorianas* es otra prueba de que la Iglesia no se opuso a las medidas del rey.

⁸ G. Martínez Díez, *Los concilios de Toledo*: AT, III, 121ss; R. d'Abadal, *Els concilis de Toledo*, en *Dels visigots als catalans*, I (Barcelona 1974) 69ss, y J. Orlandis, *Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda*, en *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona 1976) 167ss.

⁹ Ver más arriba, 109-110.

¹⁰ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 106.

consecuencias que tuvo¹¹; en segundo lugar, que, a nivel privado, no faltaban los eclesiásticos que contemporizaban con los judíos y, bien por buena inclinación hacia ellos, bien doblegados por dádivas, les ayudaban a sustraerse de los deberes específicos que les imponía la legislación¹², realidad esta última que se desprende también de uno de los cánones del Concilio X de Toledo, celebrado en tiempos de Recesvinto¹³. Por otra parte, la doctrina conciliar del Toledano IV constituye uno de los ejemplos más claros de esfuerzo efímero y, por lo tanto, inútil. La condena que hizo el concilio de las conversiones forzadas no impidió que Chintila pretendiera erradicar de su reino todo vestigio de judaísmo, y ello con la aquiescencia del Concilio VI de Toledo de 638, entre cuyos padres una gran parte había suscrito las actas del anterior, pues no habían pasado sino tan sólo cuatro años. El rey recibe de estos conciliares grandes elogios por su dura política. Posiblemente los eclesiásticos creyeran salvar su conciencia y no atentar contra la doctrina de su anterior reunión plenaria, pensando que no había conversión forzada con dejar abierta la puerta del destierro a quienes prefirieran seguir en la práctica de su credo, aunque a decir verdad no queda claro si esta posibilidad se les ofreció por el monarca. En concreto, y entre muchos, el obispo de Zaragoza, Braulio, quien a lo que parece tuvo una gran parte en la inspiración del Toledano VI, había participado ya en el de los tiempos de Sisenando. Nuevos vientos los que representa el zaragozano no sólo en su actuación dentro del concilio, sino que también por su presumible participación en la redacción del *placitum* exigido por Chintila a los judíos toledanos, así como por la decisión antijudía de su carta al papa Honorio, que ya conocemos¹⁴. Y nada se opone a que consideremos que el espíritu de Braulio no era sino el de la mayoría del episcopado.

Es cosa probada que Braulio fue el artífice de la operación sucesoria de Chindasvinto, con la asociación de Recesvinto al trono de su padre, y que fue grande el ascendiente del prelado sobre el nuevo rey. Pues bien, Recesvinto llevó adelante muy pronto una política represiva contra los judíos de extrema dureza, cristalizada en una legislación que, con todo, fue aprobada por la Iglesia sin reservas; bien al contrario, como dicen los obispos, acogiendo devotísimamente la clemencia del príncipe¹⁵. Una

¹¹ Véase n. 7, y Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 269-270.

¹² *Conc. IV Toledo*, c. 58. ¹³ *Conc. X Toledo*, c. 7.

¹⁴ Véase más arriba, 114ss.

¹⁵ *Conc. VIII Toledo*, c. 12: *principali clementiae devotissime faventes*.

vez más, poder civil y asamblea eclesiástica en comunidad de opinión y de actuación. Interpretando las actas conciliares a la letra, vemos que es el rey quien hace las propuestas en su *tomus* y los conciliares quienes no hacen sino seguir las indicaciones reales. En realidad, este procedimiento conciliar normal no excluye que la iniciativa pudiera en ocasiones actuar en sentido inverso, desde el alto clero al rey. Es evidente que la cuestión judía preocupaba a la iglesia visigoda sin necesidad de que el rey tuviera que efectuar presiones de ningún tipo. Bajo el mismo Recesvinto, el Concilio X de Toledo, en el que no hay *tomus* real, salió al paso de la práctica quizá frecuente entre eclesiásticos de facilitar la venta de esclavos a dueños judíos¹⁶. En todo caso, la coordinación entre monarcas y eclesiásticos es evidente, pues Recesvinto aparece autoobligándose a la defensa de la religión católica y vinculando a sus sucesores en este compromiso¹⁷, mientras que los conciliares no dejan en ocasiones de preocuparse por la integridad del reino y los intereses de los monarcas¹⁸. De Chintila, en concreto, se nos dice que legisló contra los judíos «en unión con los sacerdotes de su reino»¹⁹.

El cuerpo legal antijudío más importante dictado por un solo rey es el de Ervigio. Sus leyes son puramente civiles, pero fueron aprobadas por el Concilio XII de Toledo, que las suscribe íntegras y destaca la oportunidad y necesidad de su ejecución. También en este caso, y según el procedimiento conciliar, es el rey el que solicita de los padres la aprobación de su código, lo que no supone decir que la iniciativa última no partió del elemento eclesiástico; es muy posible que en éste, como en otros casos, el rey redactara sus leyes condicionado, al menos, por una presión ambiental de profundas raíces religiosas. Motivos de agradecimiento no faltaban tampoco al monarca, por la connivencia eclesiástica en las circunstancias tan sospechosas de su accesión al trono, tras la conjura que decalvó a Wamba. Es algo que no se puede descartar, pese a que, juzgando por la literalidad de sus leyes, es el rey quien obliga a los obispos a urgir el cumplimiento de toda la legislación, instruyendo a los conversos al respecto y conservando los *placita* firmados por ellos²⁰, al tiempo que deja entender la fundada sospecha de que no faltarían eclesiásticos dispuestos a favorecer la transgresión²¹. Sin

¹⁶ *Conc. X Toledo*, c. 7. ¹⁷ *Conc. VIII Toledo*, c. 10.

¹⁸ *Conc. IV Toledo*, c. 75; *Conc. VI Toledo*, c. 16, 17 y 18; *Conc. XII Toledo*, c. 13; *Conc. XIII Toledo*, c. 4; *Conc. XVI Toledo*, c. 8, y *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

¹⁹ *Conc. VI Toledo*, c. 3.

²⁰ LV, XII, 3, 28. ²¹ LV, XII, 3, 24.

duda tiene razón Orlandis al suponer que las mismas medidas erigianas de control por los obispos sobre los viajeros judíos o los estables de su ciudad tendría como fácil consecuencia el establecimiento de lazos de simpatía²². Ello no obsta, sin embargo, en tanto que casos aislados y a nivel personal, a que la Iglesia oficial en cuanto que institución se encontrara tras la actitud más radical.

Egica presentó su novedosa legislación al Concilio XVI de Toledo de 693. Los obispos y demás conciliares no hacen sino aceptar el planteamiento benevolente del monarca, tan sólo poco más de once años después de que el Concilio XII hubiera dado su aprobación a las durísimas leyes de Ervigio, dándose el caso de que varios prelados del concilio de 693 habían alcanzado a participar en el de 681²³. So pena de que los obispos se plegaran en cada caso y hasta el detalle a las imposiciones reales, habría razones para pensar que la legislación de los monarcas en relación con los judíos no hacían más que reflejar las aspiraciones eclesiásticas de cada momento, pues nada indica que hubiera desacuerdo alguno entre rey y eclesiásticos en ningún concilio de los que prestaron atención al problema. Acuerdo integral tenemos también en las actas del Concilio XVII de Toledo, en el que, menos de dos años después, se trastoca por completo la situación de los judíos, decretándose la dislocación y la esclavización general. Es curioso que las razones que el texto conciliar aduce para justificar las duras medidas adoptadas son tan sólo de índole religiosa en el *tomus* del rey, quien acusa a los hebreos de conspiración contra el cristianismo²⁴, y de índole a la vez religiosa y política, atentado contra la Iglesia y contra la patria, en el canon sinodal²⁵. Da la impresión de algo así como si los obispos hubieran querido matizar lo dicho por el rey, señalando una causa real, aunque otra explicación que nos parece muy posible es la de un intento por parte de los eclesiásticos de disimular su verdadero protagonismo implicando al rey más claramente en la decisión, pretextando unas razones políticas.

En el capítulo dedicado a las causas de la actuación tan drásticamente antijudía de reino e Iglesia hispanovisigodos, dedicaremos algunas páginas al intento de penetrar en las posibles

²² Orlandis, *Esp. Visig.*, 191.

²³ Gaudencio de Valeria, Sisebado de Tucci y Balderedo de Zaragoza, este último tan sólo abad en el Toledano XII; cf. García Moreno, *Prosopografía*, 150, n. 379; 112, n. 241, y 208, n. 593, respectivamente.

²⁴ *Conc. XVII Toledo*, tomos (Vives, *Concilios*, 524).

²⁵ *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

motivaciones religiosas y en la actitud del alto clero al respecto, que nos parece de importancia fundamental. A dichas páginas remitimos ahora como complemento de las que anteceden, ya que ahora hemos pasado por alto algunos aspectos que nos pareció más ajustado considerar allí por razones de oportunidad.

EL TEMA JUDIO EN LOS PADRES HISPANOVISIGODOS

La preocupación de la Iglesia visigoda por la cuestión judía cristalizó, concilios aparte, en una fecunda producción de escritos que van desde reflexiones teológicas serenas hasta el panfletismo abiertamente antijudaico, pasando por el punto intermedio de los escritos polémicos. Lo extraño habría sido que las personalidades eclesiásticas que, al tiempo que hacían de la pluma su vehículo de expresión, tanto habían influido en la variopinta doctrina conciliar y en la marcha del reino, no hubieran prestado atención a un problema como el de los judíos, con el que la Iglesia hispanovisigoda nos aparece tan sensibilizada.

El primer autor que conviene recordar es Liciniano, obispo de Cartagena en tiempos del reino visigodo arriano, de cuyo incidente con Vicente de Ibiza a propósito de la apócrifa carta pretendidamente caída del cielo hemos tenido ya ocasión de hablar²⁶. Nadie duda de la autoridad doctrinal de Liciniano, cual de las cartas conservadas, sólo tres, se desprende y de la breve semblanza que de él nos hace Isidoro²⁷. Es de lamentar que de su gran producción epistolar se haya conservado solamente tan pequeña muestra. En lo que atañe a la cuestión judía, la sólida formación del obispo cartaginense le permitió detectar en el apócrifo ibicenco la intención última de conseguir judaizaciones o un poso, al menos, de mentalidad judaica. Muy pobre es para juzgar lo que de la producción de Liciniano nos ha llegado, pero cabe decir, en principio, que no debía de ser mucha su simpatía hacia el pueblo de Israel, al que acusa de costumbres corrompidas y de proclividad a la licencia. En lo tocante al escrito que da pie a su carta dirigida a Vicente, fue Liciniano tajante en su condena.

No por la amplitud y profundidad de sus escritos, sino por caso calificable de anecdótico, aunque bastante indicativo, ha

²⁶ Más arriba, 99ss.

²⁷ *De viris illustribus*, 29 (ed. C. Codoñer, Salamanca 1964, 150-151). Sobre Liciniano, véase J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas* (Madrid 1948, y Domínguez del Val, *Patrología*, 110ss.

merecido su pequeño lugar entre los padres visigodos el obispo toledano Aurasio. Su problema con Froga ha quedado ya recogido en otro lugar de este libro, al que remitimos²⁸. Ildefonso, que le incluye entre los varones ilustres, no le destaca precisamente por su producción literaria y su autoridad doctrinal²⁹, pero es un escrito personal suyo en defensa de la Iglesia con un tinte de diatriba y un colofón excomunicatorio lo que le ha hecho pasar a la posteridad, y de ahí que no se pueda prescindir de su figura en este nuestro repaso. Cronológicamente la carta de Aurasio y los incidentes que le dan ocasión deben situarse en los últimos años de su pontificado —murió hacia 615—, sin duda después de las duras leyes de Sisebuto de 612.

De muy poco después es la actuación del gran polígrafo Isidoro de Sevilla, de quien hemos visto su peso en el Concilio IV de Toledo, donde se sienta una nueva teoría con respecto a la conversión de los judíos³⁰. Que la crítica de Isidoro a los procedimientos de Sisebuto no entrañaba despreocupación por el problema judío lo prueba no sólo la doctrina, en gran medida por él inspirada, del citado concilio y, con anterioridad, la preocupación por algún aspecto de la cuestión judía en el Concilio de Sevilla de entre 619 y 630, por él presidido³¹, sino también su *De fide catholica contra Iudaeos*. Se trata de un escrito apologético, gran colección de pasajes de la Escritura, que tuvo una amplia difusión en época medieval y que intentaba proporcionar argumentos contra las posibles objeciones procedentes del campo judío o prevenir el riesgo de judaización³², destinado tal vez a asegurar a los convertidos por Sisebuto en su nueva fe³³, o incluso encaminado a un abierto combate antijudío³⁴. Otra obra antijudaica de Isidoro es su *De nativitate Christi ex Isaiae testimoniis*, anterior a la antes citada y menos elaborada, pero aun así suficientemente ilustrativa también de por sí con respecto a

²⁸ Más arriba, 109-110.

²⁹ Ildefonso, *De viris illustribus*, 4 (ed. C. Codoñer, Salamanca 1972, 122-123). Ver Domínguez del Val, *Patrología*, 114-115, y García Moreno, *Prosopografía*, 113, n. 244.

³⁰ Véase más arriba, 111ss.

³¹ Más arriba, 110.

³² Sobre esta obra isidoriana, Katz, *The Jews*, 35; Williams, *Adversus Iudaeos*, 216-27; Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 90ss; L. Castán Lacoma, *San Isidoro, apologista antijudaico*, en *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su nacimiento* (León 1961) 450ss; Hernández, *La España visigoda*, 678-679; del mismo, *El problema de los judíos*, 116-117, y J. Pérez de Urbel, *Las letras en la época visigoda*, en Menéndez Pidal; HE, III, 462-463.

³³ Hernández, *La España visigoda*, 678.

³⁴ Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 91.

la posición del sevillano en lo referente a los hebreos³⁵. Las reservas, graves reservas, de Isidoro en relación con la política de conversiones forzadas de Sisebuto tenía como fundamento no una despreocupación del obispo hispalense con respecto al problema judío, sino un radical desacuerdo de procedimiento, por cuanto que preconizaba la persuasión como medio de proselitismo; el combate de las ideas, más que la violencia y el desprecio³⁶. Isidoro salpica sus escritos antijudíos con numerosos pasajes de la Escritura, en especial del Antiguo Testamento. Se ha atribuido también a Isidoro un opúsculo titulado *Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos*, de intención y contenido no muy disímil a los del *De fide*, pero sobre cuya paternidad isidoriana no hay general acuerdo y sí muchas dudas³⁷. La verdad es que poco añadiría este escrito, aunque fuese auténtico, a lo que sabemos de Isidoro en relación al tema judío³⁸.

Braulio de Zaragoza destaca a un tiempo como autor de la carta al papa Honorio, en la que explica su postura personal y la de la Iglesia hispánica en relación con la cuestión judía, y como pilar indiscutible e inspirador del Concilio VI de Toledo y del *placitum* exigido por Chintila, como ha quedado dicho³⁹. Conservamos de él una serie de escritos, seguros unos, dudosos otros, y el elogio de su contemporáneo Ildefonso de Toledo⁴⁰. No procede que volvamos a referirnos ahora ni al mencionado concilio ni a la ocasión de la ya conocida misiva al obispo romano, o al

³⁵ Castán Lacoma, *San Isidoro...*, op. cit., 446ss.

³⁶ Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 265ss.

³⁷ Editada por A. C. Vega, *Sancti Isidori hispalensis episcopi Liber de variis quaestionibus* (El Escorial 1940); Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 95ss, y Hernández, *La España visigoda*, 679, no dudan que el escrito sea isidoriano, siguiendo al editor. Atribución distinta nos presenta J. Madoz, *Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a San Isidoro de Sevilla*: «Est., Ecles.», XXIII (1949) 147-168, y *Contrastes y discrepancias entre el Liber de variis quaestionibus y San Isidoro de Sevilla*: «Est. Ecles.», XXIV (1950) 435-458. Entre uno y otro de los dos trabajos de Madoz, publicó A. C. Vega, *El Liber de variis quaestionibus no es de Félix de Urgel*: «La Ciudad de Dios», 141 (1949) 217-268. A un tiempo contra la paternidad isidoriana y felicianiana se manifiesta M. C. Díaz y Díaz, *De patristica española*: «Revista Española de Teología», XVII (1957) 39ss. Defiende, por último, la autenticidad de este escrito como obra de Isidoro, Castán Lacoma, *San Isidoro...*, op. cit., 451-452. Díaz y Díaz, que se había inclinado por el siglo VIII como fecha de redacción, la ha adelantado al siglo VII en base a la carga de polémica antijudía que el tratado lleva, en «Isidoro en la Edad Media hispana», *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro...*, op. cit., 356-357.

³⁸ Sobre la mentalidad isidoriana respecto a los judíos, H. J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Berlín 1977) 44ss.

³⁹ Véase más arriba, 138.

⁴⁰ Ildefonso, *De viris illustribus*, 11 (ed. Codoñer, op. cit., 130-131).

documento firmado por los judíos toledanos. Tan sólo destacaremos, en relación con la doctrina de Braulio, en primer lugar su conocimiento de los textos sagrados, si bien nada escribió directamente sobre la Biblia⁴¹, y en segundo lugar su actitud suave, pero firme con respecto a los judíos, a quienes es necesario —piensa, en el terreno de la teoría— atraer mediante la predicación y el convencimiento⁴². Sin embargo, no carece nuestro obispo de cierta dureza en la actuación práctica, cual las disposiciones del Toledano VI y la confesión exigida a los hebreos por Chintila están evidenciando.

El *Liber de virginitate* de Ildefonso de Toledo merece por su contenido figurar en el capítulo de la literatura antijudía, por más que su intención tuviera más de apologética con respecto a un punto concreto de teología mariológica, que de polémica o proselitista. La tercera parte del escrito está dirigida contra un judío, quien comparte con los heresiarcas Elvidio y Joviniano, en quienes se centran las dos partes anteriores, la personificación del error que el toledano intenta rebatir⁴³. No hay acuerdo general a la hora de interpretar el opúsculo de Ildefonso en relación con el tema de nuestro trabajo, ya que si bien algún autor se contenta con señalar que la intención última es confirmar a los cristianos en su fe⁴⁴, otros piensan que su finalidad es antijudía e incluso polémica⁴⁵. La argumentación de Ildefonso es ágil, su retórica intencionada y directa, y la utilización de la Escritura fácil y constante. Lo más característico de su procedimiento es la alternancia entre *insultatio* y súplica⁴⁶. En ocasiones el autor sale de su propio tema para considerar algunas otras cuestiones conflictivas entre judíos y cristianos, para no dejar cabos sueltos en la refutación de los errores judaicos.

Julián de Toledo, de familia conversa a lo que parece⁴⁷, no sólo arremete contra los judíos violentamente y de forma insultante en su *Historia Wambae* y en la *Insultatio*⁴⁸, sino que escribió algún otro tratado antijudío. De tal se puede calificar el

⁴¹ Domínguez del Val, *Patrología*, 102.

⁴² Hernández, *La España visigoda*, 680.

⁴³ Katz, *The Jews*, 36, y Domínguez del Val, *Patrología*, 104.

⁴⁴ Williams, *Adversus Iudaeos*, 218-219.

⁴⁵ Pérez de Urbel, *Las letras...*, op. cit., 475; Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 112ss; Hernández, *La España visigoda*, 682, y M. C. Díaz y Díaz, *La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias*, en *De Isidoro al siglo XI* (Barcelona 1976) 106.

⁴⁶ Adams, *Ideology*, 330.

⁴⁷ Isidoro Pacense, *Crón. de 754*, 23 (Migne: PL, 96, 1260; MGH, AA, 11, 349, y J. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid 1973, I, 28).

⁴⁸ Véase más arriba, 122.

Antikeimemon, como algunos autores han hecho⁴⁹, pero en todo caso se trata de un escrito que tiene al judaísmo como fondo y referencia. La opinión de Hernández es la de que más que un tratado antijudío constituye un repertorio de respuestas a objeciones provenientes del bando judío⁵⁰. El opúsculo de Julián intenta conciliar lo que podrían parecer contradicciones internas de la Escritura. Escribió unas *Responsiones* hoy perdidas⁵¹, a favor de las leyes que prohibían a los judíos tener esclavos cristianos, y es también suyo el *De comprobatione sextae aetatis adversus Iudaeos*, que fue escrito a instancias de Ervigio para combatir el error de que el mesías no había llegado todavía y, por lo tanto, no lo era Jesús de Nazaret. Toda su argumentación la basa en la Escritura, especialmente los profetas, y en su propia interpretación de las edades del mundo⁵². En palabras de Díaz y Díaz, este tratado de Julián es un «formidable y aparatoso alegato promesiano antijudío»⁵³. Y está más en lo cierto de lo que lo estuvo García Villada al mencionar este escrito entre los ejemplos de aplicación del método persuasivo⁵⁴. Es muy posible que este tratado se concibiera como una respuesta desde el lado del catolicismo a una posible efervescencia mesiánica que agitara a la comunidad judía y que estuviera detrás de las maniobras que denunciaría posteriormente Egica y daría pie a la dura reacción de este monarca. Pero, si hemos de juzgar por la propia dedicatoria del opúsculo, respuesta más bien preventiva, ya que dice encaminarse más a evitar el mal de los miembros sanos que a curar a los ya afectados.

Estaría incompleta nuestra breve síntesis, si no citáramos a Tajón, a Quirico, a Idalio y a Félix. De Tajón de Zaragoza se ha pensado que podría tener estirpe hebrea por el hecho de utilizar el sobrenombre de Samuel⁵⁵. No hay acuerdo al res-

⁴⁹ Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 119 y 127, y Díaz y Díaz, *La obra literaria...*, op. cit., 106-107.

⁵⁰ Hernández, *La España visigoda*, 684.

⁵¹ Félix, *Vita Iuliani*, 7 (Migne: PL, 96, 448); cf. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 119, n. 4, y Thompson, *The Goths*, 238.

⁵² Katz, *The Jews*, 36-37; Williams, *Adversus Iudaeos*, 220-221; Pérez de Urbel, *Las letras...*, op. cit., 476; Domínguez del Val, *Patrología*, 118; Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 119ss; Hernández, *La España visigoda*, 682ss, y, sobre todo, J. Campos, *El De comprobatione sextae aetatis libri tres de San Julián de Toledo*, en *La patrología toledano-visigoda (XXVII Semana Española de Teología)* (Madrid 1970) 245ss.

⁵³ Díaz y Díaz, *La obra literaria...*, op. cit., 106.

⁵⁴ García Villada, *La cuestión judía*, 160.

⁵⁵ Tajón, *Sent., Praefatio*, 1 (Migne: PL, 80, 727): *Taius... cognomento Samuel*. Ver J. Madoz, *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma*, en *Mélanges Joseph de Ghellink*, I (Gembloux 1951) 347-348, y King, *Law and Society*,

pecto entre los especialistas, ya que, aunque algunos consideran que es éste el nombre de su origen hebraico⁵⁶, otros piensan que puede ser el nombre religioso añadido al gótico que arrastraría por razón de nacimiento⁵⁷. En cualquier caso, queda la duda en casi simple anécdota, puesto que el prelado cesaraugustano, autor de diversos escritos teológicos y escriturísticos, no produjo nada que pueda interpretarse como respuesta a enseñanzas de los judíos o como polémica contra ellos⁵⁸. Quirico, obispo de Barcelona, escribió una carta a Ildefonso en la que nada indica que le preocupara de manera especial el tema judío, aunque no deja de calificar a los creyentes israelitas de *increduli et mente perfidi*⁵⁹, lo que de por sí justifica su incorporación a este capítulo. Por su parte, Idalio, sucesor del anterior en la misma sede, fue el destinatario del *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo, escrito éste que fue fruto de conversaciones habidas entre ambos prelados. Curiosamente le llegó el ejemplar por medio de un judío, lo que dio pie a una extrañada carta de Idalio al toledano, en la que inquiera cómo se ha podido confiar a un rústico infiel obra de tan subido valor, achacando la inadecuación a la humildad de Julián⁶⁰. El sucesor en la sede toledana del autor del *Prognosticon* y además su biógrafo fue Félix, metropolitano de Sevilla trasladado a la ciudad del Tajo por Egica, de quien cabe decir que participaba de la escasa simpatía de su biografiado hacia los judíos⁶¹, lo que podría explicar su silencio sobre la estirpe hebraica de Julián.

139, n. 4. En Lynch-Galindo, *San Braulio*, 71, se duda entre si fue hebreo convertido o, por contra, godo. Esta última es la explicación que admite Thompson, *The Goths*, 289.

⁵⁶ Madoz, *Tajón de Zaragoza...*, op. cit., 347-348, y King, *Law and Society*, 137, n. 4.

⁵⁷ Lynch-Galindo, *San Braulio*, 71, y Thompson, *The Goths*, 289.

⁵⁸ Sobre los escasos detalles aducibles al respecto, cf. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 106.

⁵⁹ Quirico, *Epist.* (Migne: PL, 96, 193); cf. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 118.

⁶⁰ Idalio, *Epist.* (Migne: PL, 96, 457-459 y 815-818); cf. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 127-128.

⁶¹ Bachrach, *A Reassessment*, 29, y *Jewish policy*, 21.

CAPITULO VII

VIDA RELIGIOSA DE LOS JUDIOS HISPANICOS

Si se quiere tomar el pulso a la situación de los judíos en cada momento, no hay aspecto más indicativo para hacerlo que su vida religiosa, la mayor o menor facilidad que en cada caso encontraban para la práctica de su credo. Ello es así por el hecho, evidente, de que el judío no era otra cosa que el practicante de una determinada religión; que el judío dejaba de serlo en cuanto que adoptaba otra fe; que la esencia de judío no se situaba en otra dimensión distinta de la religiosa.

Cabría decir, en principio, que la vida religiosa de los seguidores de la ley de Israel no era, no podía ser otra que la que la legislación vigente, no siempre igualmente urgida, bien es cierto, les permitía llevar. De ese modo, las leyes pueden ser medio de información importante para nuestra breve reconstrucción, aunque ni que decir tiene que los propios escritos judíos, en especial los rabínicos, deben proporcionarnos necesariamente lo más rico de las noticias. No querríamos, sin embargo, extraer conclusiones abusivas de la legislación imperial romana ni de los restantes tipos de documentación extrahispánica, aplicando a la Península todo aquello que sabemos de los judíos romanos en general, pues, aparte del espacio desproporcionado que podría ocuparnos, nos arrastraría fuera del ámbito en el que ha sido nuestra intención movernos. De ahí, pues, que pasemos como sobre ascuas por los períodos previos a la gran actividad legal y conciliar del siglo VII, que, ésta sí, nos proporciona suficiente información, y que en todo caso extraigamos más conclusiones de la selección legal de Alarico II que de las propias leyes imperiales de los siglos IV y V, en cuanto que éstas se redactaron en función de las necesidades de toda la comunidad judía del Imperio romano en relación con el poder civil y viceversa, mientras que aquellas disposiciones legales que se incorporaron al *Breviario* alariciano pudieron verse seleccionadas en atención a la realidad concreta de la dispersión occidental y, mientras el código estuvo vigente, aunque no se urgiera con excesivo rigor, conformaron de alguna manera la vida judía de Occidente, más en concreto la sudgálica y la hispánica. No desdeñaremos tampoco los testimonios que nos proporcionan otros tipos de fuentes ante-

riores al reino visigodo católico, en cuanto nos sirvan para componer el cuadro general de la religiosidad judía en España y los avatares a que se vio sometida.

PROSELITISMO JUDIO

Puede inducirnos a engaño la cerrazón del judaísmo bíblico y del moderno en lo que respecta a la captación de nuevos adeptos, ya que podríamos vernos tentados a concluir, erróneamente, que ocurría lo mismo en el mundo grecorromano y tardoantiguo. La religión judía era proselitista, en tanto que movida al igual que el cristianismo por un afán de universalidad¹. Hubo, en verdad, al respecto polémicas y desacuerdos dentro del judaísmo, pero el hecho evidente es que se realizó por parte israelita una gran actividad misionera. El rabinismo consideraba positivamente, como un mérito, la actividad proselitista², aunque no faltaron las reticencias y las desconfianzas con referencia a los nuevos incorporados al cuerpo sinagogal³. Cuando tratamos del concilio de Elbira y de los escritos homiléticos de Gregorio, obispo de la misma ciudad, dijimos que lo que preocupaba a los responsables cristianos era el afán proselitista judío, que comportaba el riesgo de contaminación e incluso efectivas judaizaciones; y no sólo a nivel de prácticas aisladas, sino incluso de integrales conversiones. Es ésta la gran zozobra que hereda del pasado la Iglesia visigoda. Y no puede pensarse que atenazara un tal temor, si los judíos no hubieran sido activos proselitistas.

Las leyes de los emperadores cristianos intentaron cortar esta diligencia atentatoria contra el credo oficial del Imperio⁴ y los juriconsultos de Alarico II incluyeron leyes imperiales encaminadas a su extirpación. El *Breviario* incluye a este respecto dos leyes distintas, de las que una prevé pena de muerte y la otra

¹ Juster, *Les juifs*, I, 253ss; Simon, *Verus Israel*, 64ss y 77ss, y del mismo, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme* (Paris 1972) 59ss. Ver proselitismo bien documentado en L. I. Levine, *Caesarea under Roman rule* (Leiden 1975) 81-82 y 206, n. 220; M. Stern, *Aspects of Jewish society: the Priesthood and other Classes*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, II, 622ss, y Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 159ss. Sobre la conversión al judaísmo, véase G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli* (Milán 1975) 95ss.

² Simon, *Verus Israel*, 319ss, y Levine, *Caesarea...*, op. cit., 82.

³ Simon, *Verus Israel*, 318-319.

⁴ CTh, XVI, 7, 3, de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, año 383, y CTh, XVI, 8, 7, de Constancio II, año 352. También la *Novella* III de Teodosio II, año 438, y Paulo, *Sent.*, V, 22, 3.

no⁵; sería la más rígida la aplicable, en opinión de Juster, por ser la que lleva *interpretatio*⁶. El legislador pensaba que sin duda serían los esclavos y esposas las más débiles víctimas de la presión judía, y de ahí las reservas ante los matrimonios mixtos y la posesión por judíos de esclavos cristianos. Continúa la dura represión contra la práctica del proselitismo bajo los reyes católicos, ya que Sisebuto mantiene la pena de muerte para el judío que atrajera a su religión a un cristiano⁷. En clara relación a este tema del proselitismo se encuentra la práctica de la circuncisión de los no judíos por tradición familiar. El que circuncida a un no judío es reo de pena de muerte en casi todos los casos, tanto en el *Breviario* alariciano como en las leyes de los monarcas católicos, excepto Recaredo en el caso de circuncisión de un esclavo, quien se limita a sancionar con confiscación y pérdida del esclavo⁸, y Ervigio, que prevé amputación del miembro viril en el hombre y de la nariz en la mujer⁹. Sisebuto y Recesvinto aplican la pena capital¹⁰, y puede que también Chintila, aunque la verdad es que, respecto a este último rey, no sabemos con certeza cuál fue la actitud que adoptó con respecto a las leyes de sus antecesores, en concreto las de Sisebuto. Se intentaba, por otra parte, frenar este trasvase de cristianos hacia el judaísmo, previendo también sanciones para los convertidos, con la intención sin duda no tanto de castigar cuanto de disuadir¹¹.

Es patente en la documentación visigoda el riesgo especial que corrían los esclavos y servidores ante las presiones de sus dueños judíos. Vale, pues, aquí la observación de Blumenkranz de que la misión judía se dirigía preferentemente a aquellos grupos que menos resistencia podían ofrecer; los que trabajaban, libres o siervos, por cuenta de judíos; aquéllos que por sus circunstancias podían esperar una mejora de su situación ante los patronos tras de su conversión al judaísmo, por más que de este proselitismo el poseedor del esclavo no sacara beneficio alguno en cuanto a la productividad de su mercancía humana¹²; el nuevo judío pasaba a gozar de unos derechos que le confería su incorporación al pueblo de la Ley, mejoraba su posición y sin duda decrecía su rendimiento. Que hay que relacionar toda la legislación refe-

⁵ Respectivamente *Novella III* de Teodosio II = *Brev.*, 2, y CTh, XVI, 7, 3, de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, año 383 = *Brev.*, XVI, 2, 1.

⁶ Juster, *Condition légale*, 307, n. 2.

⁷ LV, XII, 2, 14. ⁸ LV, XII, 2, 12. ⁹ LV, XII, 3, 4.

¹⁰ LV, XII, 2, 14, de Sisebuto. En relación con Recesvinto, véase razonamiento de Juster, *Condition légale*, 309-310.

¹¹ Juster, *Condition légale*, 308ss.

¹² Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 160.

rente a esclavos cristianos en posesión de judíos al tema del proslitismo de estos últimos nos parece evidente; de ahí que no veamos tras dichas leyes reflejo de un negocio de tráfico de esclavos por judíos, pues difícilmente el negociante podría preocuparse de la dimensión religiosa de las víctimas de su actividad.

No cabe duda de que entre los vehículos de captación se encontraban los propios escritos, el trato amistoso entre miembros de ambas comunidades religiosas, la predicación verbal y la presión de los judíos desde posiciones de privilegio y desde cargos funcionariales. Respecto a lo primero, no podemos sino referirnos al apócrifo ibicenco condenado por Liciniano de Cartagena, escrito si no íntegramente judío al menos contaminado¹³. Aunque son varias las ocasiones en que las medidas antijudías se refieren a los libros judaicos, no se da el caso de que se legisle contra su distribución entre cristianos, si bien creemos que implícitamente cabe suponer la prohibición. Escritos de captación propiamente judíos no los tenemos, aunque sin duda los hubo y el nivel de cultura de los judíos pudo no ser inferior al de los cristianos¹⁴. Las reservas con respecto a que los judíos ocuparan cargos oficiales se remontan a las leyes del Imperio cristiano¹⁵. En lo que concierne al trato amistoso entre judíos y cristianos, es tradición que arranca del concilio de Elbira el intento de cortarlas¹⁶ y, aunque a veces hubo períodos de convivencia sin problemas como en Menorca¹⁷, no tardaban las aguas en volver a su cauce normal, el enfrentamiento, sin duda siempre por iniciativa del lado cristiano, el mayoritario y dominante. No nos consta con certeza que se celebraran diatribas públicas, aunque podría interpretarse así una frase del obispo Aurasio, a quien, sin embargo, debemos el testimonio de uno de los más sonados casos de judaización de época visigoda: la de Froga, el quizá *comes toledano*¹⁸. En todo caso, el peligro de que las solicitudes judías lograran la incorporación de cristianos a la sinagoga no debía de ser pequeño, habida cuenta de que algunos escritos de los padres hispanovisigodos parecen llevar como intención última poner en manos de los cristianos contraargumentos que oponer a los utilizados por los judíos en sus actividades de captación

¹³ T. Ayuso Marazuela, *Un apócrifo español del siglo VI de probable origen judeo-cristiano: «Sefarad»*, IV (1944) 3ss.

¹⁴ Baron, *A Social...*, 246.

¹⁵ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 178ss.

¹⁶ Más arriba, 72-73, y García Iglesias, *Los cánones*, 61ss.

¹⁷ Severo de Menorca, *Carta*, 3.

¹⁸ Aurasio, *Carta*; en Gil, *Misc. Wisig.*, 48-49.

o simplemente presentar una doctrina cristiana como alternativa de la predicada por los judíos.

RELIGIOSIDAD SINAGOGAL Y COMUNITARIA

Es la sinagoga la gran institución religiosa de la comunidad judía dispersa. No quiere ello decir que en Palestina no se prodigara este tipo de edificios y su religiosidad correspondiente¹⁹, sino que, pese a las discusiones y polémicas todavía no resueltas, la sinagoga surge como resultado de una necesidad imperiosa allí donde no puede llegar la religiosidad sacrificial del Templo y su origen puede remontarse a la época del exilio²⁰. Es la casa de reunión, de culto y de plegaria; la sede de la vida social y religiosa de los judíos de la dispersión²¹. Y cabe suponer que las sinagogas proliferarían a lo largo y lo ancho de la Península, allí donde tenemos documentadas comunidades judías.

A los judíos se les permitió el libre ejercicio de su religión tanto en la época bajoimperial como durante el período de los reyes visigodos arrianos. Tras la conversión del reino al catolicismo se mantuvo esta libertad religiosa de los judíos, salvo en aquellos momentos en que se decretó la conversión forzosa de todos ellos, o bien sin más o concediendo la alternativa de dislocación. En lo que respecta a sus aulas de culto, el Imperio romano las protegía en principio²², aunque la *novella* III teodosiana, incorporada al *Breviario* de Alarico, dificultaba seriamente la construcción de nuevas sinagogas e incluso la reparación de las viejas²³. El texto de la carta de Severo de Menorca, que nos narra cual se recordará un asalto a la sinagoga de Mahón en los primeros años del siglo v, puede indicar una cierta indefensión del culto judío y sus locales ante fanáticos excesos del lado cris-

¹⁹ S. Safrai, *The Synagogue*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, II, 909, y del mismo, *The Synagogue and its Worship*: WHJP, VIII, 67-68.

²⁰ Es tradición talmúdica; cf. Safrai, *The Synagogue*, op. cit., 910, y del mismo, *The Synagogue and its Worship*, op. cit., 68.

²¹ Juster, *Les juifs*, I, 457-458; S. Applebaum, *The Organization of the Jewish communities in the Diaspora*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, I, 490ss, y Safrai, *The Synagogue*, op. cit., 914 ss, y del mismo, *The Synagogue and its Worship*, op. cit., 71ss y 97-98.

²² Recuérdese el episodio del futuro papa Calixto, castigado a fines del siglo II por perturbar el culto de una sinagoga; Hipólito, *Philosophoumena*, IX, 12. Sobre las sinagogas en época romana y su protección, cf. Juster, *Les juifs*, I, 458ss, y Katz, *The Jews*, 74.

²³ Juster, *Condition légale*, 316.

tiano²⁴. Acierta sin duda Juster cuando piensa que Sisebuto debió de apoderarse de las sinagogas al decretar la conversión forzosa de los judíos y que Suíntila volvería a entregárselas²⁵. Sin embargo, en los años previos a este decreto de conversión, a partir de 612 en que se fechan sus dos leyes, no tuvieron problema los judíos en lo que respecta a sus sinagogas, e incluso se nos documenta por la carta de Aurasio que Froga había dispuesto la construcción en Toledo de una nueva²⁶. Cabe decir que la utilización por los judíos de sus sinagogas estaba en función de la licitud o ilicitud de su culto, según la política que se aplicaba en cada momento. No sabemos qué valor de testimonio podemos atribuir, para Sevilla y para la época del obispo hispalense, el que Isidoro nos mencione en una de sus obras a los lectores de la sinagoga²⁷, documentados para los oficios sinagogaes de la antigüedad²⁸. Por último, hay que señalar que por el discurso real de Egica al Toledano XVI conocemos la circunstancia de que, sin duda por las restricciones de sobre todo Recesvinto y Ervigio, las sinagogas estaban ruinosas²⁹.

Los judíos gozaron del derecho de reunión en la práctica de sus cultos, por cuanto que ninguna de las leyes imperiales —es tanto como decir del *Breviario*— puso dificultades a la celebración pública de los cultos judaicos en sus días festivos por quienes eran miembros de la sinagoga por tradición familiar. Durante el período católico fue ésta la tónica general mientras se toleró la existencia del judaísmo, aunque desapareció el privilegio en los momentos en que se aplicaba el principio de conversión forzosa, la alternativa entre bautismo y exilio o soluciones similares. Así en tiempos de Sisebuto, Chintila, Recesvinto, Ervigio y Egica. En los *placita* que se obliga a firmar a los judíos de Toledo, éstos se comprometen a no practicar los ritos judaicos y la observancia del sábado y restantes fiestas religiosas del judaísmo³⁰. Las leyes de Recesvinto prohibían también a los judíos la observancia de sus fiestas propias, mencionando expresamente la de la Pascua³¹. En cuanto a Ervigio, sus leyes sancionan a los judíos que observaran las fiestas tradicionales de acuerdo con sus ritos aplicando

²⁴ Véase más arriba, 88ss.

²⁵ Juster, *Condition légale*, 316. Le sigue Katz, *The Jews*, 75. Se basan los autores en una fuente tardía del siglo xvi.

²⁶ Gil, *Misc. Wisig.*, 48.

²⁷ Isidoro, *De eccl. off.*, I, 10, 1 (Migne: PL, 83, 745).

²⁸ Juster, *Les juifs*, I, 454-455.

²⁹ *Conc. XVI Toledo*, tomos (Vives, *Concilios*, 485).

³⁰ *Placitum* de Chintila; Fita, *Suplementos*, 46-47. *Placitum* de Recesvinto; LV, XII, 2, 17.

³¹ LV, XII, 2, 5.

decalvación, azotes, pérdida de hacienda y destierro³². Varias más de las leyes ervigianas llevaban como última intención la de dificultar los conciliábulos judíos que favorecieran la práctica de sus ritos³³.

Se les permitió por lo general el libre ejercicio de la circuncisión de sus hijos, pero no la de cristianos, como ya quedó dicho, bajo graves sanciones a convertidor y convertido. Sólo se les prohibió la circuncisión de sus propios niños en los períodos de ilicitud radical. Los firmantes del *placitum* de Chintila rechazan la circuncisión³⁴ y lo mismo los del de Recesvinto³⁵, al tiempo que una ley del último monarca citado hace al respecto una prohibición expresa³⁶. En lo que concierne a los ritos funerarios, sólo una vez se alude a ellos de manera concreta. Es en el Concilio de Narbona de 589, en uno de cuyos cánones se niega a los judíos la posibilidad de proceder a los entierros entonando salmos³⁷. Por lo demás, a no dudarlo, este importante rito judaico iría incluido en las prohibiciones generales de los monarcas intolerantes.

El estudio y enseñanza de la Ley era más bien una actividad comunitaria que privada, y de ahí que lo incluyamos en este apartado. El estudio de la Ley y de los escritos rabínicos es sustancial a la religiosidad sinagoga³⁸ y no cabe pensar que las comunidades peninsulares lo descuidaran. En Severo de Menorca se nos mencionan libros judaicos; los bíblicos fueron salvados del incendio, lo que no ocurriría con los escritos no canónicos que allí se pudieran encontrar³⁹. Cabe pensar que se refiere a los escritos talmúdicos, y así lo creen diversos autores⁴⁰, la alusión que a sus propios libros hacen los firmantes del *placitum* exigido por Chintila; las escrituras secundarias o apócrifas que allí aparecen citadas, las *deuterias*, podrían ser textos rabínicos⁴¹. En la legislación de Ervigio queda prohibida la utilización por

³² LV, XII, 3, 5.

³³ LV, XII, 3, 9, y aquellas que preveían una vigilancia especial a los judíos en sus días festivos: LV, XII, 3, 20, y XII, 3, 21, sobre todo.

³⁴ Fita, *Suplementos*, 46-47.

³⁵ LV, XII, 2, 17.

³⁶ LV, XII, 2, 7.

³⁷ *Conc. Narbona*, c. 9.

³⁸ Smallwood, *The Jews*, 133; Safrai, *The Synagogue*, op. cit., 908 y 942, y, sobre todo, del mismo autor, *Education and the Study of the Torah*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, II, 945ss.

³⁹ Severo, *Carta*, 10.

⁴⁰ Fita, *Suplementos*, 47, n. 3, y 54, y Juster, *Condition légale*, 306.

⁴¹ *Placitum* de Chintila; cf. Fita, *Suplementos*, 47. En la *Novella* 146 de Justiniano, año 553, se emplea el término *deuterosis* para referirse a los textos rabínicos; cf. Katz, *The Jews*, 71.

judíos de sus libros y se ordena la firma de un *placitum* en el que se comprometen a no guardarlos ni leerlos, bajo duras sanciones que ya señalamos en su lugar⁴². El mismo texto legal de Ervigio deja entender que los escritos judaicos podrían estar en función de las escuelas rabínicas anejas a la sinagoga, ya que se sanciona la transmisión de la doctrina contenida en estos escritos a los menores de edad, con castigos no sólo para los maestros, sino también para los discípulos que hubieran cumplido los diez años⁴³.

RELIGIOSIDAD FAMILIAR Y PRIVADA

Difícilmente podríamos empezar este apartado por un tema que no fuera el de las prescripciones alimentarias y las comidas rituales. No tuvieron los judíos problema alguno para el cumplimiento de sus normas dietéticas y sus celebraciones en familia, por lo que sabemos, mientras les fue dada la libertad de la práctica de sus creencias. La primera alusión peninsular a esta peculiaridad judía la tenemos en el Concilio de Elbira, que prohíbe a los cristianos comer con judíos en la misma mesa bajo pena de excomunión temporal⁴⁴, lo que podría interpretarse como intento de prevenir la participación en las comidas rituales y la observancia de la dieta *kasher*. La Iglesia cristiana antigua insistía siempre en que todos los alimentos eran buenos por cuanto que habían sido puestos por Dios al servicio de los hombres⁴⁵. En las disposiciones antijudías de los reyes visigodos, aquellas que proscriben el judaísmo, se prohíbe la observancia en familia de las fiestas judaicas de modo implícito y explícitamente se condena la discriminación dietética tradicional. Chintila, en su *placitum*, obliga a los judíos firmantes a consumir todo tipo de alimentos sin más excepción que aquello que les repugna por razones de índole natural, perífrasis que parece referirse a la

⁴² LV, XII, 3, 11. Véase más arriba ...

⁴³ Cf. Juster, *Condition légale*, 306, y Katz, *The Jews*, 75.

⁴⁴ *Conc. Elbira*, c. 50; cf. García Iglesias, *Los cánones*, 61ss.

⁴⁵ Así, *Carta a Diogneto*, IV, 1-2; Justino, *Diálogo*, XIX, 6, que considera como fin de las prescripciones alimentarias no otra cosa que la prevención de la glotonería; Novaciano, autor de un tratado sobre el particular, su *De cibis iudaicis*; Metodio de Filipos, autor cristiano del siglo III, que interpreta alegóricamente las prescripciones dietéticas del Antiguo Testamento en su *De cibis*; y Orígenes, *Contra Celso*, V, 49, y VIII, 29, quien desarrolla el principio de la igualdad de todos los alimentos. La demostración XV de Afrahat está dedicada a la distinción entre alimentos por parte de los judíos; cf. J. Neusner, *Abrahat and Judaism*

carne de cerdo ⁴⁶, y en el mismo sentido, pero mencionando expresamente a dicho animal, se expresarán después el *placitum* de Recesvinto ⁴⁷ y una ley de Ervigio ⁴⁸. El primero de estos dos reyes obliga, al menos, a comer lo que ha sido cocinado con cerdo y también el segundo, quien ante la duda de si en un caso dado las razones para la abstención son de índole religiosa o de repugnancia física, no exime de la obligación de consumir incluso la carne de cerdo al converso que no es probado cristiano ⁴⁹.

Es Ervigio el rey que más afán puso en la erradicación de la guarda privada de las prescripciones judaicas, tanto las del sábado como las de los días festivos en general, instituyendo el aparato de vigilancia al que dedica algunas de sus leyes. No sólo prohíbe el monarca la observancia de sus días festivos bajo duras penas, cuales decalvación, azotes, destierro y pérdida de bienes ⁵⁰, sino que toma además medidas para dificultar la transgresión. Los judíos tendrán obligación de pasar sus días festivos en compañía del obispo del lugar en que residen ⁵¹, a fin de que se pueda comprobar que no siguen las normas judaicas, lo que no admite excepción ni siquiera en el caso de viaje ineludible, ya que para esta eventualidad se arbitra un complicado sistema para que no pueda el judío evitar la vigilancia de los eclesiásticos por cuyas jurisdicciones le toca pasar ⁵².

EL BAUTISMO DE LOS JUDIOS

Desde el momento en que el *Breviario* de Alarico no incluyó en su selección de leyes imperiales la de Teodosio II que eximía a los judíos convertidos y relapsos de las sanciones previstas para los apóstatas ⁵³, cualquier judío bautizado se encontraba cerrado el camino de retorno a su antigua religión. Ignoramos si los reyes arrianos urgieron el cumplimiento de esta realidad jurídica, pero en todo caso era esto lo que la letra de la ley disponía. Se puede

(Leiden 1971) 51ss. Sin embargo, algunos grupos cristianos seguían observando la prohibición de consumir alimentos impuros según costumbre judaica: cf. Simon, *Adversus Iudaeos*, 388.

⁴⁶ Fita, *Suplementos*, 47.

⁴⁷ LV, XII, 2, 17.

⁴⁸ LV, XII, 3, 7.

⁴⁹ Juster, *Condition légale*, 305, y Katz, *The Jews*, 61.

⁵⁰ LV, XII, 3, 5.

⁵¹ LV, XII, 3, 21.

⁵² LV, XII, 3, 20.

⁵³ CTh, XVI, 8, 23, de Honorio y Teodosio II, año 416.

decir que los convertidos de Mahón de que nos habla Severo⁵⁴ llegaron a conocer esta pequeña puerta abierta hacia el retroceso, mientras que los bautizados a partir del siglo VI tuvieron que pechar con la irreversibilidad de su paso. Los reyes visigodos católicos acentuaron las dificultades legales para la marcha atrás de los judeoconvertos.

Con la conversión de monarquía y pueblo godos al catolicismo comienza una nueva política. El Concilio III de Toledo decretó el bautismo forzoso de los niños que pudieran nacer de las ilegales uniones mixtas entre católicos y judíos⁵⁵. En ello le seguiría Sisebuto en la primera etapa de su política⁵⁶. Este rey, que fue el primero en dictar la norma de la conversión forzosa, fue también el primero que provocó presiones de conciencia en los violentados judíos. Tenemos atestiguada la conversión de algunos destacados judíos toledanos para los años de Sisebuto anteriores a la entrada en vigor de su drástica medida⁵⁷. A los momentos en que ya se ha adoptado la trágica decisión corresponde el fenómeno de retracción fraudulenta al bautismo documentada por el canon de un desconocido Concilio de Sevilla que nos recogen las *Decretales* pseudoisidorianas⁵⁸. Según este canon conciliar, indiscutiblemente auténtico, los judíos acostumbraban a sustituir a sus hijos por otros niños en el momento del bautismo para que de esta manera no quedaran realmente incorporados a la Iglesia cristiana. Es esto una prueba de la mala actitud de los judíos ante la imposición del bautismo, como lo es también el que algunos emigraran para evitar el cumplimiento de la orden real, y que el sucesor de Sisebuto, Suñtilla, no encontrara otra salida que la revocación.

El Concilio IV de Toledo dictó cánones al respecto, en los que a un tiempo se condenaba el bautismo forzado, pero se urgía a la permanencia en la nueva fe a los forzados a la conversión por Sisebuto⁵⁹. Una ambigua política que para Baron supone un inicio de la discriminación de los de ortodoxia sospechosa⁶⁰ y que sería en no mucho tiempo superada, pero en lo positivo: pronto se volvería a exigir el bautismo general. Los conciliares

⁵⁴ Ver más arriba, capítulo IV.

⁵⁵ Monzó, *El bautismo de los judíos*, 119.

⁵⁶ Monzó, *El bautismo de los judíos*, 120.

⁵⁷ Aurasio, *Carta*; en Gil, *Misc. Wisig.*, 48-49.

⁵⁸ Ver más arriba, 110.

⁵⁹ García Villada, *La cuestión judía*, 150-151, se plantea la posible invalidez de los bautismos forzados de Sisebuto y, aunque veladamente, acusa de inconsecuentes a los obispos del Toledano IV.

⁶⁰ Baron, *A Social*, 39.

del Toledano IV decidieron arrebatárle a los relapsos la tutela de sus hijos y castigarles con las penas previstas en la legislación vigente y la expropiación de bienes en beneficio de los hijos inocentes, entre otras sanciones⁶¹. Pero si este Concilio celebrado bajo Sisenando admitía la existencia de judíos que vivieran de acuerdo con sus creencias, siempre que no estuvieran bautizados, muy pronto Chintila volvió a intentar la erradicación del judaísmo de su reino forzando al bautismo, y obligando a los propios hebreos a ejecutar a los relapsos o a ponerles en manos de las autoridades para recibir el castigo previsto en las leyes⁶². No será menos drástico Recesvinto, quien asimismo encargó en primera instancia a los propios judíos el castigo de los apóstatas con lapidación u hoguera, aunque no llegó a los límites de urgir el bautismo forzado, ya que la legislación del rey va más dirigida contra los criptojudíos y los relapsos que contra los judíos no bautizados⁶³.

El nuevo elemento que introduce Ervigio con respecto a Recesvinto es la formulación de su política judía otra vez en términos de conversión forzosa. Su afán represor de las recaídas y sus medidas para prevenirlas no tienen paralelo en reinados anteriores. Los culpables de haber practicado ritos judaicos o de haber observado sus tradicionales fiestas son sancionados con grandes multas, azotes para los insolventes, destierro y pérdida de bienes; e incluso mutilaciones físicas para los que practicaran la circuncisión⁶⁴. La novedad introducida por Egica en su primer momento es la de terminar con la discriminación de los conversos sinceros y dejar tan sólo la nube de sospecha sobre los judíos bautizados que la merecieran por haber incurrido en judaización⁶⁵, así como la concesión de ventajas materiales a los judíos bautizados para con este señuelo incrementar el número de conversiones. Con su solución final, los judíos dispersos y esclavizados tendrán en sus dueños vigilantes celosos de que no incurran en la práctica del judaísmo⁶⁶. Pero la postración en que se encuentra a partir de ahora el pueblo judío ya no hace precisa la previsión de penas para los relapsos.

⁶¹ *Conc. IV Toledo*, c. 60 y 61.

⁶² *Placitum* de Chintila; cf. Fita, *Suplementos*, 43ss.

⁶³ Ver más arriba, 117ss.

⁶⁴ LV, XII, 3, 4. Las penas son las de amputación del miembro viril para el hombre y de la nariz para las mujeres.

⁶⁵ *Conc. XVI Toledo*, de 693, c. 1.

⁶⁶ *Conc. XVII Toledo*, de 694, c. 8.

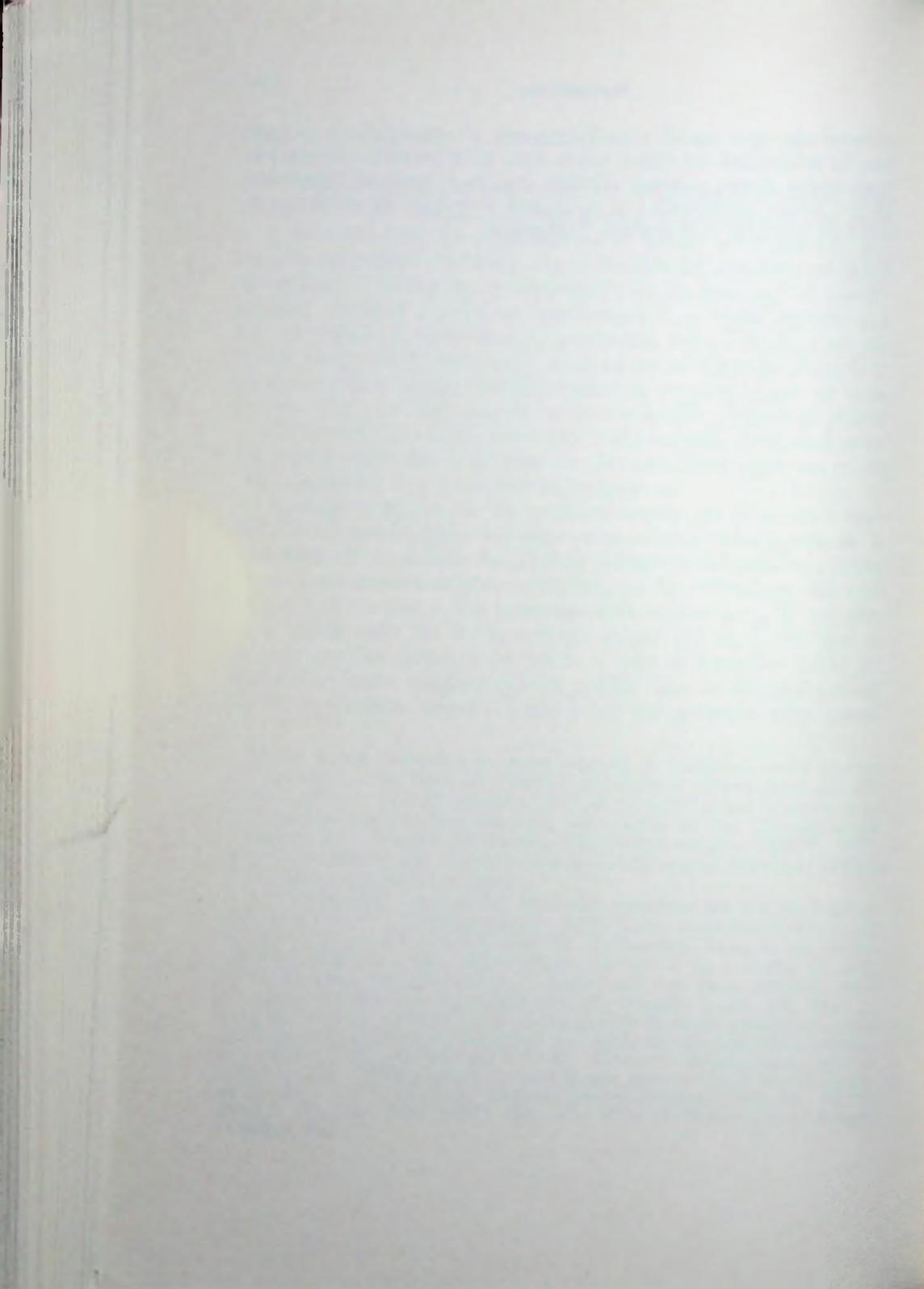
Ya quedó dicho, al hablar del *De comprobatione sextae aetatis* de Julián de Toledo, que este escrito puede ser una respuesta a la situación concreta planteada en el bando judío por una posible preocupación mesiánica. En la historia del judaísmo no dejan de producirse brotes de mesianismo⁶⁷, de los que para el mundo antiguo tenemos suficientes testimonios⁶⁸, y nada extraña que ello ocurriera en momentos de postración del judaísmo y en períodos de presión intolerable, pues es en estados de angustia y desesperación cuando psicológicamente se tiende a buscar un escape liberador, una idea que dé sentido a la vida y abra una puerta a la esperanza. La utopía mesiánica pudo cumplir este papel entre los judíos sometidos a la opresión de unas leyes negativas y, de modo especial, tras la esclavización general.

Cuando tratemos de las posibles causas de la política anti-judía del reino visigodo católico veremos cómo este factor de la efervescencia mesiánica ha podido actuar poderosamente, entre otras motivaciones religioso-políticas, en la visión que del problema judío tuvieron los monarcas más violentos en la persecución, sobre todo los de la segunda mitad del siglo VII, que es cuando por los escritos de Julián y por el Concilio XVII de Toledo podemos concluir que es posible que se hubiera generalizado una espera mesiánica que a su vez generara unas conse-

⁶⁷ La espera mesiánica es consubstancial al judaísmo, como observa M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine. A Political history from the Bar Kokhba War to the Arab conquest* (Oxford 1976) 69. Sobre el mesianismo, J. Ferguson, *The Mesianic kingdom, en Utopias of the Classical world* (Londres 1975) 146-153; D. Flusser, *The Jewish religion*: WHJP, VIII, 25ss, y J. Klausner, *The Mesianic idea in the Apocriphal literature*: WHJP, VIII, 153ss, especialmente 183ss.

⁶⁸ Para la época romana los casos más conocidos son los de Judas el Galileo, Teudas y un anónimo egipcio. Sobre Judas, véase Josefo: BJ, II, 56 y 118, y AJ, XVII, 271-272, y S. G. F. Brandon, *Jésus et les zelotes* (París 1975) 43ss y *passim*. Sobre Teudas, *Hechos*, 5, 36, y Josefo: AJ, XX, 97-99; Brandon, *loc. cit.*, 119 ss, y Smallwood, *The Jews*, 259-260. Sobre el egipcio, *Hechos*, 21, 38; Josefo: BJ, II, 261-263, y AJ, XX, 169-171, Brandon, *loc. cit.*, 130-131. Para momentos de la tarda antigüedad puede servirnos de ejemplo el falso Moisés de Creta, de que nos habla Sócrates, *Hist. Eccles.*, VII, 38 (Migne: PG, 67, 825ss; cf. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 244. Quizás el caso de este mesías cretense fuese muy conocido en España, pues a él pudo referirse Isidoro Pacense, *Crón. de 754*, 53 (Migne: PL, 96, 1268; MGH, AA, XI, 359); cf. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens*, 141.

cuencias de tipo social y político, con el consiguiente peligro para la estabilidad del reino, sobre todo si la invasión musulmana tuvo, como parece, alguna relación con esta ansia de liberación de los judíos esclavizados y hubo por parte de éstos algún intento de complot con poderes foráneos.



CAPITULO VIII

VIDA ECONOMICA Y SOCIAL DE LOS JUDIOS DEL REINO VISIGODO

En nuestras páginas introductorias hemos hecho algunas puntualizaciones sobre ciertos tópicos, todavía no desterrados, referentes a la vida económica y social de los judíos de la antigüedad. Allí remitimos ahora, así como a otro trabajo nuestro publicado con anterioridad y varias veces citado¹. Los datos con que contamos para la Península con anterioridad a la invasión árabe desmienten categóricamente que los judíos fueran todos sin excepción ricos, dedicados al comercio y al negocio del dinero e incluso a la usura. Seguidamente veremos que no es así, y afirmarlo supone un anacronismo y la trasposición a la antigüedad de la situación bajomedieval, aunque aclaramos que tampoco sería ajustada la radicalización hacia las conclusiones contrarias.

LOS JUDIOS Y LA SOCIEDAD HISPANOVISIGODA

Del *Breviario* alariciano sólo muy vagamente podemos extraer conclusiones a efectos del punto que tratamos. En primer lugar, hay que señalar el hecho de que los judíos se rigieran por esta compilación de derecho romano. Efectivamente, desde la constitución de Caracalla del año 212, y pese a las limitaciones impuestas por las leyes bajoimperiales, los judíos eran ciudadanos romanos, excepto, como es natural, los de territorios exteriores a las fronteras del Imperio. La misma legislación romanocrisiana les reconoce dicho carácter², que posteriormente atribuirán también otros testimonios a los judíos de los reinos bárbaros occidentales³. En el caso del reino visigodo podemos decir que si las

¹ Véase más arriba, 21ss, y García Iglesias, *Profesiones*, 165ss.

² CTh, II, 1, 10, de 397: *Iudaei ea communi iure viventes*; en la *interpretatio* con esta otra formulación: *Iudaei omnes, qui romani esse noscuntur*.

³ Casiodoro, *Variae*, IV, 33, donde se alude a los privilegios antiguos en tono que parece suponer la ciudadanía; más claramente, Gregorio Magno: *Ep.*, II, 6, año 591: *Sicut Romanis vivere legibus permittuntur*. Ver también Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, VI, 17, y VII, 23. Cf Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 299.

leyes antijudías del siglo VII no prevén que los judíos convertidos se integren en el cuerpo de ciudadanos hispanorromanos es porque ya estaban integrados. El hecho de que a los judíos se les cite tan sólo en el título XII del *Liber iudiciorum*, que trata de problemas religiosos, se debe a que no se les consideraba sino miembros de una religión⁴. Los judíos estaban legalmente disminuidos en su *status* civil, como otras personas por razones diferentes, lo que no suponía la pérdida de la ciudadanía⁵, si bien cabe decir que el concepto romano de ciudadanía debía de estar ampliamente superado en época visigoda avanzada. Por lo demás, su religiosidad aparte y las prácticas derivadas de ella, los judíos no se diferenciaban de las demás personas en cuanto que tales judíos; ni en la lengua, en la lengua usual, aunque no hubieran perdido el hebreo como lengua sagrada⁶, ni por su indumentaria⁷. Externamente en nada.

Tampoco se puede decir, en nuestra opinión, que los judíos constituyeran una raza aparte, frente a hispanorromanos y a godos; una tercera realidad étnica jurídicamente inferior a las otras dos con que convivían. En ello estamos con Parkes, cuando rechaza que los judíos de los reinos bárbaros constituyeran una raza, tanto en el sentido biológico como en el sentido cultural⁸. Creemos que se equivoca Torres al respecto, cuando les considera una raza definida con situación jurídica inferior a la de hispanorromanos y godos⁹. Es inadecuado hablar de raza en relación a un grupo disperso que practicaba el matrimonio mixto, pese a la existencia de leyes en contra¹⁰, y que se dedicaban, como está probado, a un activo proselitismo. A nuestro entender, el ser judío era una condición religiosa y no racial. El judío dejaba de serlo al convertirse, lo que no contradicen las susceptibilidades y celos que suscitara. Por el contrario, a una raza no se puede renunciar; los godos, por ejemplo, seguían siendo godos tras su

⁴ Sobre los judíos y la ciudadanía romana, véase Juster, *Les juifs*, II, 23ss; Katz, *The Jews*, 82ss, y Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 295ss. Ampliamente para los primeros momentos del período imperial, y en relación sobre todo con la ciudadanía de las ciudades griegas, véase S. Applebaum, *The Legal status of the Jewish communities in the Diaspora*, en Safrai-Stern, *The Jewish people*, I, 420ss.

⁵ Ver ajustada distinción en Adams, *Ideology*, 318.

⁶ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 4-5. En la España visigoda tenemos utilizada la lengua hebrea en la epigrafía para fórmulas funerarias.

⁷ Juster, *Les juifs*, II, 215ss, y Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 10ss.

⁸ Parkes, *The Jew*, 4.

⁹ M. Torres López, *Instituciones sociales*, en Menéndez Pidal: HE, III, 193 y 195ss. También, aunque menos claramente, Monzó, *El bautismo de los judíos*, 118.

¹⁰ Véase más arriba, 72 y 84.

incorporación a la religión católica de los hispanorromanos. Nos parece, pues, inadmisibile la observación de Sánchez-Albornoz en el sentido de que los judíos constituían gentes extrañas a la vida peninsular¹¹. Esta extrañeza suya no iba más allá de lo que de extraño pudieran tener sus creencias y cuanto con ellas se relacionara.

Los judíos se trataban con cristianos incluso en los momentos de mayor animosidad antijudaica. Cuando consideremos las causas de la presión visigoda contra ellos, veremos que no cabe aducir entre éstas la animosidad que se concitaban¹². Es frecuente que las disposiciones dictadas por monarcas o concilios aludan a cristianos, laicos o eclesiásticos, dispuestos en todo momento a protegerles, más o menos interesadamente. La insistente legislación y la propaganda antijudía consecuente no podían sino provocar brotes de rechazo contra los judíos a nivel popular, pero no conviene exagerar el aislamiento de la comunidad judaica durante la época de la mayor presión. Un ejemplo claro de cierto contacto, a nivel de vida normal, entre cristianos y judíos nos lo proporciona la anécdota que conocemos por la carta de Idalio de Barcelona a Julián de Toledo; este metropolitano, tan extremadamente antijudío, envió su *Prognosticon* al prelado barcinonense utilizando a un judío como emisario, lo que al recipiendario no deja de extrañar¹³.

Los principios de que no debe haber sociedad entre el fiel y el infiel y de que éste no debe tener poder sobre aquél, inspiraron muchas de las fórmulas legales y canónicas de época visigoda. Hay que destacar a este respecto la prohibición de los matrimonios mixtos¹⁴, la incapacidad de los judíos de poseer esclavos e incluso asalariados cristianos¹⁵ y las dificultades que ponen dos concilios muy separados en el tiempo, los Toledanos IV y XVII, para evitar que los niños hijos de judíos o de judeoconvertos de dudosa fidelidad se educaran con sus padres¹⁶. No cabe duda de

¹¹ C. Sánchez-Albornoz, *El drama de la formación de España y los españoles* (Barcelona 1973) 60.

¹² Más abajo, 185-186.

¹³ Idalio: *Ep* (Migne: PL, 96, 458 y 816-817). Cf. Orlandis, *Esp. Visig.*, 191.

¹⁴ *Conc. III Toledo*, c. 14, y *Conc. IV Toledo*, c. 63; cf. Lombardía, *Matrimonios mixtos*, 87ss.

¹⁵ Esta inhabilidad fue repetidamente urgida desde 589 en adelante: *Conc. III Toledo*, c. 14, y LV, XII, 2, 12, bajo Recaredo; LV, XII, 2, 13, y XII, 2, 14, leyes ambas de Sisebuto; *Conc. IV Toledo*, c. 66, bajo Sisenando; *Conc. X Toledo*, c. 7, bajo Recesvinto; LV, XII, 3, 12, y XII, 3, 13, de Ervigio, extendiendo imposibilidad incluso a los conversos.

¹⁶ *Conc. IV Toledo*, c. 60, y *Conc. XVII Toledo*, c. 8. Las circunstan-

que el tercero de estos aspectos hubo de suponer para la comunidad judía la discriminación humanamente más dolorosa.

Con el bautismo obligado surgen algunas novedades que han quedado ya señaladas en su lugar: las falsas conversiones; la urgencia de penas durísimas a los apóstatas; la prohibición de los cultos judaicos y el marranismo, o discriminación apriorística de los conversos, de tan grande y lamentable tradición en la ulterior historia española. Recesvinto y Ervigio, sobre todo, dejaron clara en sus leyes esta desigualdad de los conversos respecto a los cristianos por nacimiento, y fue efímera la medida igualatoria, más justa, dictada por Egica. Sobre todo ello hemos hablado en otro lugar de este trabajo¹⁷. Son numerosos, por otra parte, los testimonios relativos a la evitación de trato entre judíos y conversos, y judíos y cristianos, lo que suponía una dificultad adicional para la convivencia. Quizás las medidas dictadas por Ervigio¹⁸, ampliamente insultantes para los conversos sinceros, así como su sistema de vigilancia para todos los bautizados procedentes del judaísmo, hubieran de ser las más distorsionadoras de la convivencia entre judíos y cristianos y de la integración sin problemas de los conversos en la sociedad cristiana visigoda. Las medidas que adoptó su sucesor, tanto las suaves de 693 como las drásticas de 694¹⁹, son buena prueba de lo que hemos dicho. Cuando en la última de las citadas fechas se decreta la dispersión y esclavización general, el Concilio tiene buen cuidado de impedir que los dueños a cuyo servicio entraran los miembros de la comunidad judía reducidos a servidumbre se vieran impelidos a contemporizar y no poner los medios para impedir que siguieran observando los ritos y prescripciones de la Ley²⁰.

NIVELES SOCIOECONOMICOS DE LOS JUDIOS

El *Breviario*, como código de leyes no redactadas expresamente para salir al paso de problemas concretos de la sociedad que con ella se pensaba regular, sino aceptación y selección de otras pensadas para situaciones lejanas en el tiempo y el espacio, por más que en aspectos homologables, no permite conocer

tancias de uno y otro concilio en relación con los judíos —se celebraron respectivamente en tiempos de Sisenando y de Egica— no serían las mismas, como quedó ya explicado en su lugar correspondiente.

¹⁷ En el capítulo V, lugares correspondientes a cada uno de los reyes.

¹⁸ Véase las pormenorizadas más arriba, 123ss.

¹⁹ Respectivamente en los Concilios XVI y XVII de Toledo.

²⁰ *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

mucho sobre la realidad socioeconómica de los judíos en la época visigoda arriana. Y más, cuando sabemos que no se hizo cumplir por parte de los soberanos. Apenas nada nos ilustran las leyes que allí aparecen sobre tenencia de esclavos cristianos por judíos²¹, prohibición de circuncidar para los médicos²² e imposibilidad de desempeñar cargos públicos²³, por citar algunas. Concluir que de ellas se deduce la existencia de médicos judíos, un alejamiento forzado de la vida pública y sus ventajas y una deficiencia en las empresas judías por dificultades de mano de obra, no es mucho concluir. Y nos debemos conformar con eso.

En nuestro trabajo anterior, citado al comienzo del capítulo, creemos haber demostrado con suficiente claridad que los judíos peninsulares no constituían una clase social²⁴, si podemos fiarnos —y sí podemos— de la documentación amplísima de entre los siglos v y vii. Para esta última centuria, que es la más documentada gracias a leyes y actas conciliares, podemos afirmar sin riesgo de error que apenas había diferencia entre los abanicos de posibilidades sociales de los judíos y los cristianos. Inmediatamente vamos a ver que los había de todos los niveles y dedicaciones profesionales. Las únicas diferencias entre judíos y cristianos eran las dimanadas de sus creencias y de unas leyes discriminatorias que les afectaban muy a su pesar.

Vamos a referirnos ahora a la dedicación de los judíos al comercio y a los negocios del dinero. Por lo que sabemos, eran hasta cierto punto numerosos los judíos que se dedicaban a estas actividades, pero ni lo hacían todos ni eran estas ocupaciones exclusivas de ellos. En relación con el exceso de la usura, no contamos con ningún dato para esta época, lo que nos hace concluir que los judíos no la practicaban, puesto que en caso contrario unas fuentes tan adversas a ellos como las que tenemos no lo hubieran pasado por alto²⁵. Tampoco se nos documentan judíos dedicados al préstamo de dinero dentro de límites de interés admisibles²⁶. Sí parece, por el contrario, que muchos se dedicaban al comercio²⁷, aunque sin monopolio de actividad ni

²¹ CTh, III, 1, 5, de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, año 384 (*Brev.*, III, 1, 5), y CTh, XVI, 9, 4, de Honorio y Teodosio II, año 417 (*Brev.*, XVI, 4, 2).

²² Paulo, *Sent.*, V, 24, 3.

²³ *Novella* III, de Teodosio II, año 438.

²⁴ García Iglesias, *Profesiones*, 174ss.

²⁵ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 346; J. M. Wallace-Hadrill, *Early medieval history* (Oxford 1975) 7, y García Iglesias, *Profesiones*, 175.

²⁶ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 113ss, y García Iglesias, *Profesiones*, 175, n. 36.

²⁷ A. D'Ors, *El código de Eurico* (EV, II) (Roma-Madrid 1960), 130-131.

de productos. No se puede decir que el gran comercio occidental estuviera en sus manos²⁸, ya que junto a los *negotiatores* judíos es sabido que los había también sirios y griegos²⁹. Las prohibiciones a los judíos no convertidos del comercio con cristianos, bajo Chintila y otros reyes posteriores, y del acceso a los mercados centrales, por la ley de Egica y el Concilio XVI de Toledo, de lo que ya hemos hablado en su lugar correspondiente, nos indican que con anterioridad esta actividad les era posible³⁰. Por otra parte, cabe pensar que una de las intenciones de Ervigio al poner trabas a los viajes de los judíos era la de yugular su comercio³¹. Ahora bien, en el gran comercio eran unos más, en competencia con cristianos, y no monopolizaban el tráfico de ninguna mercancía ni gozaban de fuero especial alguno, como el que en otros momentos se toleraría con la venta de cosas robadas³². No tenían en exclusiva el mercado de esclavos, contra lo que algunos autores, más o menos decididamente, han pretendido³³. Muchos de los datos aducidos al respecto se refieren a la posesión estable de esclavos y no a su comercio. Autores como Parkes y King ponen en su justo lugar el escaso papel desempeñado por los judíos en el tráfico de esclavos³⁴. No se puede, sin embargo, negar tajantemente la dedicación de los israelitas a esta clase de comercio, según se desprende de un texto conciliar toledano que parece distinguir implícitamente la adquisición de esclavos para uso privado, *in usus propios*, y la compra para ulterior reventa, prohibiéndose tan sólo la primera³⁵.

Había judíos propietarios de extensiones de tierra. Ello es evidente en las Baleares de comienzos del siglo v, según la ya estudiada carta de Severo de Menorca. No pesaba sobre los

²⁸ Katz, *The Jews*, 126; Hernández, *La España visigoda*, 630, y García Iglesias, *Profesiones*, 175.

²⁹ L. A. García Moreno, *Colonias de comerciantes en la Península Ibérica. S. V-VII: «Habis»*, 3 (1972) 131 ss.

³⁰ Juster, *Condition légale*, 321; Katz, *The Jews*, 91-92; M. Vallecillo Avila, *Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media: «Cuadernos de Historia de España»*, XIV (1950) 23-24, y King, *Law and Society*, 199.

³¹ García Iglesias, *Profesiones*, 175-176.

³² Sobre este fuero especial de época medieval, inexistente en época visigoda, véase L. G. de Valdeavellano, *Compra a desconocidos y compra en el mercado en el derecho español medieval*, en *Estudios medievales de Derecho Privado* (Sevilla 1977) 263-264.

³³ Katz, *The Jews*, 126; C. Verlinder, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, I (Brujas 1955) 68; Bachrach, *A Reassessment*, 13, y H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Berlín 1977), 44.

³⁴ Parkes, *The Jew*, 17; King, *Law and Society*, 199, n. 1, y García Iglesias, *Profesiones*, 175.

³⁵ *Conc. III Toledo*, c. 14. Ver Thompson, *The Goths*, 111.

judíos ninguna restricción del derecho de propiedad³⁶, salvo la ya conocida de tener esclavos cristianos, y por lo tanto tenían acceso a la posesión de tierras. Indirectamente lo probaría la ley de Sisebuto que prohíbe a los judíos tener asalariados cristianos³⁷, si se pudiera interpretar, cual es opinión de Katz³⁸, como prohibición de tener colonos; pero, aunque cabe suponerlo al menos en parte, la letra de la ley no señala claramente que los trabajadores libres a que se alude sean colonos agrícolas³⁹. De manera paladina confirman que había judíos propietarios de tierras la ley de Ervigio que prohibía a los judíos trabajar sus tierras en domingo⁴⁰ y la de Egica de 693 que ordena la expropiación a cargo del fisco de las tierras de labor, viñas y olivares, propiedad de judíos que se negaran a convertirse⁴¹. Con esta ley de Egica, poseer tierras vino a ser ilegal para los no bautizados; con la expropiación generalizada de la que hemos llamado su solución final vino a ser posibilidad vedada incluso a los conversos⁴².

En ocasiones repetidas se nos habla en las fuentes visigodas de posesión de bienes en general⁴³. La misma ley de Egica, mencionada, prueba que los judíos podían ser poseedores de inmuebles⁴⁴. Otras disposiciones antijudías, especialmente los capítulos de sanciones, se refieren a la posesión de bienes sin que se especifique ni clase ni importancia. Por citar algunos ejemplos, Recaredo previó la pérdida de bienes en beneficio del fisco como castigo a la circuncisión de cristianos⁴⁵; Sisebuto castiga en 612 con pérdida de bienes y pena capital por el mismo delito y con la de sólo la mitad al judío infractor de las disposiciones referentes a la tenencia de esclavos cristianos⁴⁶; Recesvinto, por su parte, sanciona a los transgresores de sus leyes antijudías con la reducción a servidumbre y la entrega de sus bienes⁴⁷; Ervigio decide que aquellos que no cumplan las leyes que obligan a re-

³⁶ Juster, *Les juifs*, II, 69-70.

³⁷ LV, XII, 2, 14.

³⁸ *The Jews*, 99 y 124. El autor americano sigue y traiciona a Juster, *Condition légale*, 325.

³⁹ García Iglesias, *Profesiones*, 176, n. 44.

⁴⁰ LV, XII, 3, 6.

⁴¹ LV, XII, 2, 18.

⁴² *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

⁴³ García Iglesias, *Profesiones*, 176-177.

⁴⁴ LV, XII, 2, 18.

⁴⁵ LV, XII, 2, 12.

⁴⁶ LV, XII, 2, 14.

⁴⁷ LV, XII, 2, 11.

nunciar al judaísmo se exponen a la privación de sus bienes⁴⁸; y, por último, cuando Egica y el Concilio XVII de Toledo deciden extirpar el judaísmo, reduciendo a todos los judíos, incluso conversos, a servidumbre perpetua, no olvidan aludir a la confiscación de sus bienes⁴⁹, por no citar la ley anterior de dicho monarca, ya mencionada, que decide la expropiación por el fisco de edificios, esclavos, tierras, viñas, olivares e inmuebles, siempre que hubieran sido compradas por judíos a cristianos⁵⁰.

Al hablar de la política judía de Recaredo nos referimos al intento de soborno por parte de los judíos en pretensión de lograr del rey la abrogación de la ley que les prohibía adquirir esclavos cristianos⁵¹. Dos cosas se desprenden de la noticia: que los judíos disponían de dinero en cantidad digna de un monarca y que la posesión de esclavos era vital para su economía⁵². Respecto a lo segundo, con razón escribe Juster que la prohibición de tener esclavos cristianos e incluso la de disponer de asalariados libres, cual disponía Sisebuto⁵³, era un golpe que paralizaba toda gran empresa comercial⁵⁴. Señalamos que la medida no iba dirigida contra el tráfico de esclavos por parte de los judíos, poco significativo según quedó dicho, sino contra la tenencia estable y la consiguiente explotación de su mano de obra. Las leyes y disposiciones conciliares del siglo VII, como las anteriores del Imperio cristiano y del *Breviario*, insisten en la cuestión de los esclavos cristianos en poder de judíos, entre otras motivaciones, aunque especialmente, por el temor al proselitismo de éstos sobre aquéllos, aprovechando la posición dominante de la relación dueño-siervo. Es esta una preocupación que sin duda respondía a un efectivo tesón de los judíos por convertir a sus esclavos⁵⁵. Este temor no tiene razón de ser en el caso de los judíos traficantes, ya que no es de esperar que los mercaderes de esclavos se esforzaran en la conversión a su fe de aquellos que sólo pasarían de señor a señor; esta preocupación se justi-

⁴⁸ LV, XII, 3, 2; XII, 3, 3; XII, 3, 4; XII, 3, 5; XII, 3, 8; XII, 3, 9; XII, 3, 12, y XII, 3, 17. En los dos últimos casos sólo se dicta la confiscación de la mitad de la hacienda.

⁴⁹ *Conc. XVII Toledo*, tomos y c. 8.

⁵⁰ LV, XII, 2, 18.

⁵¹ LV, XII, 2, 12. Conocemos la anécdota por Gregorio Magno: *Ep.*, IX, 228.

⁵² García Iglesias, *Profesiones*, 177.

⁵³ LV, XII, 2, 14.

⁵⁴ Juster, *Condition légale*, 334. También en parecidos términos, Baer, *A History*, 20, y Bachrach, *A Reassessment*, 19.

⁵⁵ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 186, y Hernández, *La España visigoda*, 646-648.

fica únicamente en el caso de una posesión estable. Posesión ésta dificultada, prohibida por una ley tras otra, lo que induce a pensar que las disposiciones no se ejecutaban, caían pronto en desuso o eran fácilmente burladas por el elemento israelita⁵⁶. Recuérdese que tras la ley de Recaredo que, pese a no conllevar grave sanción, induce incluso a un intento de soborno al monarca, vuelve Sisebuto a dictar medidas, esta vez más drásticas, por cuanto que obliga a vender los esclavos cristianos o a manumitirlos⁵⁷; después, el Concilio IV de Toledo, bajo Sisenando⁵⁸; una vez más Recesvinto sale al paso de la circuncisión de un esclavo cristiano⁵⁹; posteriormente Ervigio, dando un plazo para que los judíos vendieran sus esclavos cristianos⁶⁰ y permitiendo que los auténticamente convertidos en el plazo señalado pudieran retenerlos⁶¹; y por último Egica en su ley de 693, quien permitió a los conversos continuar con sus esclavos cristianos⁶². Y esta necesidad por parte de los judíos de tener esclavos cristianos evidencia que aquéllos tenían explotaciones del tipo que fueran a base de mano de obra servil⁶³.

Por lo dicho, no extraña que los judíos tuvieran grandes valedores entre la aristocracia cristiana y el alto clero, lo que supone que en la comunidad israelita había personalidades prestigiosas e influyentes⁶⁴. Hasta aquí hemos hablado de lo que la documentación permite concluir sobre la existencia dentro de la comunidad judía de una clase social acomodada, terrateniente, dedicada a los negocios y poseedora de esclavos. Negar que hubiera judíos de altos niveles económicos sería cerrar los ojos a lo evidente, pero no se debe, por el contrario, deducir que fuera ésta la tónica general. Abundaban también los judíos pobres y los sólo medianamente situados. Incluso cabe sospechar que los había esclavizados en notable proporción, bajo dueños cristianos o en propiedad de otros judíos. En relación con este último supuesto, creemos que no se aplicaba aquí el principio de que la comunidad procurara por todos los medios la liberación de los judíos esclavos, que en otros ambientes parece que se practica-

⁵⁶ Juster, *Condition légale*, 323, y García Iglesias, *Profesiones*, 178.

⁵⁷ LV, XII, 2, 13.

⁵⁸ *Conc. IV Toledo*, c. 66.

⁵⁹ LV, XII, 2, 12, y *Conc. X Toledo*, c. 7.

⁶⁰ LV, XII, 3, 12.

⁶¹ LV, XII, 3, 13.

⁶² LV, XII, 2, 18, y *Conc. XVI Toledo*, tomus (Vives, *Concilios*, 486), y c. 1.

⁶³ García Iglesias, *Profesiones*, 177-178.

⁶⁴ Cf. Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 264-265, y García Iglesias, *Profesiones*, 181-182, a propósito del conocido caso de Froga.

ba⁶⁵. Que había esclavos judíos en la España visigoda podría desprenderse implícitamente de algunas leyes, como por ejemplo aquella de Sisebuto que da a los esclavos no cristianos bajo dueños judíos la posibilidad de liberarse con sólo convertirse al cristianismo⁶⁶; estos esclavos solamente podían ser judíos o paganos, más fácilmente lo primero. Es evidente, pasando a otra cosa, que había judíos libres que trabajaban como colonos, empleados en negocios familiares o como sirvientes domésticos. Una típica ocupación de los judíos era la de desempeñar cargos de administración; los *vilici* y *actores* de las grandes explotaciones agrícolas o de otro tipo eran con frecuencia judíos. Ervigio sale al paso de este uso para evitar que los judíos pudieran tener autoridad sobre cristianos⁶⁷. No es posible saber con seguridad si la disposición de Egica que prohíbe a los judíos hilar lana en la comunidad israelita o a una actividad doméstica generalizada, aunque se ha apuntado por algún autor la segunda posibilidad⁶⁸. Respecto a la existencia de judíos pobres, tenemos pruebas evidentes de que los había y sin duda abundantes. El obispo emeritense Masona, fundador de un hospital cuya intención a todas luces era de beneficencia, dispuso que en él fueran atendidos todos los que precisaran de su asistencia, sin discriminación entre libres y esclavos y entre cristianos y judíos, según expresamente afirma su anónimo biógrafo⁷⁰. Lo mismo queda confirmado por ciertas alusiones a judíos pobres en leyes antijudías de los soberanos visigodos, especialmente ervigianas. Una ley de Ervigio reserva castigos corporales al judío *vilior*, sin bienes de fortuna, siendo así que el castigo normal previsto para los solventes era la pérdida de media hacienda⁷¹, aunque, como ya

⁶⁵ Véase V. Tchericover, *Hellenistic civilization and the Jews* (Filadelfia 1961) 342.

⁶⁶ LV, XII, 3, 13.

⁶⁷ LV, XII, 3, 16, y XII, 3, 19.

⁶⁸ LV, XII, 3, 6.

⁶⁹ Katz, *The Jews*, 137.

⁷⁰ *Vit. Sanct. Patrum Emerit.*, IX, 23 (ed. J. N. Garvin, Washington 1946, 194-195); cfr. García Iglesias, *Aspectos económicosociales de la Mérida visigoda*: REE, XXX (1974) 327 ss, y *Judíos en Mérida*, 85. Creemos que el *servum seu liberum christianum sive iudaeum* del texto de este opúsculo hay que tomarlo al pie de la letra, aunque parezca reminiscencia de Pablo, *Gálatas*, 28, en la versión latina que también utilizó Paciano de Barcelona: *Iudaeus et graecus, servus et liber* (ed. L. Rubio, Barcelona 1958, 106-107). En todo caso, nos parece reminiscencia formal. Sobre las asistencias benéficas de Masona, véase Orlandis, *Pobreza y beneficencia en la Iglesia visigótica*, en *La Iglesia*, 225ss.

⁷¹ LV, XII, 3, 12.

hemos advertido en otro lugar⁷², cabe suponer que estos *viliores* tenían al menos un pequeño negocio artesanal, por cuanto que lo que se castiga es la ilegal posesión de un esclavo cristiano, lo que excluye indigencia absoluta. Algunos otros supuestos legales podrían permitirnos concluir, como admite King, la existencia de judíos pobres⁷³: el que se aluda a judíos viviendo en lugares apartados donde no existían sacerdotes⁷⁴; que se mencionen hebreos dedicados a hilar y tejer⁷⁵, y que cultiven personalmente sus campos⁷⁶. Hay que señalar, sin embargo, que no existen testimonios de judíos marginados, dedicados al bandidaje, en la Península Ibérica, contra lo que ocurre por la misma época en otros lugares de Occidente⁷⁷. Ciertamente que los datos sobre judíos humildes son escasos —aunque suficientes— y que se podrían esgrimir más argumentos a favor de un alto nivel económico de la comunidad judía. Advertimos, sin embargo, que la preocupación visigoda por la cuestión judía no era sino proteccionista y era menor con mucho el riesgo que para los cristianos y para el reino podría provenir desde los círculos judíos deprimidos, de lo que es consecuencia en cierto modo que no se les destaque.

DISTRIBUCION GEOGRAFICA DE LOS JUDIOS EN LA ESPAÑA VISIGODA

Al igual que hicimos para la época romana, conviene que hagamos un repaso de las colonias de judíos documentadas con más o menos seguridad en los siglos VI y VII. Es un aspecto más de la vida social de los judíos que no se puede desdeñar, ya que la distribución geográfica permite extraer algunas conclusiones sobre la vida económica y la dedicación profesional de los israelitas y los ambientes en que se movían, cual intentaremos al final del apartado. No muchas, sin duda, ni muy seguras, pero altamente indicativas.

Por seguir aproximadamente el mismo orden geográfico de nuestro repaso de las colonias judías de época romana, comenzaremos por el Pirineo, pero esta vez por la región norte, la Narbonense, que, aunque no estrictamente hispánica, pertenecía

⁷² García Iglesias, *Profesiones*, 180.

⁷³ King, *Law and Society*, 131.

⁷⁴ LV, XII, 3, 21.

⁷⁵ LV, XII, 3, 6.

⁷⁶ LV, XII, 3, 6.

⁷⁷ Katz, *The Jews*, 112-113.

al reino de Toledo. Sin duda la colonia judía de la Narbonense era importante. Recuérdesse que en tiempos de Recaredo el concilio de Narbona dictó cánones contra los judíos que, sin embargo, parece que el rey no se avino a confirmar⁷⁸. El cronista Julián de Toledo nos dice que Wamba expulsó a los judíos de Narbona a raíz de la rebelión de Paulo⁷⁹ y deja suponer que eran muchos y numerosos⁸⁰. De tiempos de Egica es una inscripción judía en latín de la misma ciudad, con representación de *menorah* y corta fórmula en hebreo⁸¹, y además se recordará que el mencionado monarca exceptuó a los judíos narbonenses de las drásticas disposiciones tomadas en 694 en contra de los judíos de su reino, conversos o no, debido a las calamidades que azotaban a la Galia gótica y al peso de los judíos en su vida económica⁸². Se podría añadir también otras noticias que confirman la importancia de los judíos septimanos, no sólo en Narbona, sino que también en otras ciudades, como Arlés y quizá Agdé⁸³.

Pasando al lado de acá del Pirineo, las antiguas ciudades de la zona catalana más importantes, Barcelona, Tarragona y Tortosa, tuvieron sin duda comunidad judía en época visigoda. No nos consta de Ampurias, que la tuvo en tiempos romanos según parece⁸⁴. Respecto a Barcelona, recuérdesse lo ya dicho sobre que los judíos habitaban una extensa parte de la antigua ciudad intramuros en época medieval, indicio quizá de la antigüedad de la aljama. De dos obispos barcinonenses del siglo VII tenemos escritos, Quirico e Idalio. El primero de ellos, correspondiente de Ildefonso de Toledo, aunque califica al judío de

⁷⁸ *Conc. Narbona*, c. 4 y 9. Cf. más arriba, 105.

⁷⁹ Julián, *Hist. Wambae*, 28.

⁸⁰ Julián, *Hist. Wambae*, 5, e *Insultatio*, 1-2.

⁸¹ Katz, *The Jews*, 148ss, y Chalon, *L'inscription juive*, 39ss. Véase más arriba, 129.

⁸² *Conc. XVII Toledo*, tomos (Vives, *Concilios*, 525). Ver Orlandis, *Esp. Visig.*, 286-287.

⁸³ *Conc. Agdé*, c. 40, año 506. Para Arlés podríamos utilizar el dato, no sabemos hasta qué punto tópic, de que los judíos lloraron la muerte de Santa Rustícula y San Hilario; ver Honorato, *Vita Rusticulae*, c. 25 (MGH, SRM, 4, 350), y Honorato, *Vita Hilarii*, c. 29 (Migne: PL, 50, 1243); Gregorio Magno, *Ep.*, I, 43, del año 591. Los tenemos defendiendo la ciudad en 508; Cipriano de Toulon, *Vita Caesarii*, I, 3, 22 (Migne: PL, 67, 1011ss, y MGH, SRM, 3, 468). Para Narbona, aparte de Sidonio Apolinar: *Ep.*, III, 8, año 472; Gregorio Magno: *Ep.*, VII, 21, y Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, 8, 1. Cf. J. Regné, *Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du V^e siècle au XII^e siècle*: REJ, 55 (1908) 1-36; B. Blumenkranz, *Les premiers implantations des juifs en France: du I^{er} au début du V^e siècle*: CRAIBL (1969) 163ss; Katz, *The Jews*, *passim*, y Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 35, 42-43, 148 y *passim*.

⁸⁴ Ver más arriba, 59-60.

*incredulus et mente perfidus*⁸⁵, no parece que tuviera una gran sensibilización hacia el problema judío, prueba de que le afectara muy de cerca. Idalio, por su parte, reprocha a Julián de Toledo que le enviara su *Prognosticon* por medio de un rústico judío⁸⁶ y, aunque tampoco se evidencia en su carta una sensibilización especial, queda claro que no tenía simpatía alguna hacia los judíos y que manifiesta un claro afán proselitista. Nada seguro, pues, en relación con el punto que ahora nos interesa. Por el contrario, hay seguridad absoluta para Tarragona. De época visigoda, aunque algún autor ha pretendido adelantar la fecha, creemos que sin razón, son las dos importantes inscripciones tarraconenses: la trilingüe hoy en el Museo Sefardí de Toledo y la de Pallaresos. La primera es fechable, nos parece, en el siglo VI por la paleografía⁸⁷ y se ha explicado como sarcófago infantil o pileta de abluciones. No queda claro, aunque sí lo que ahora nos interesa: que se trata de un documento seguro de judíos en Tarragona. Lleva *menorah*, *shofar*, otros símbolos funerarios y corta fórmula hebrea. Para más detalles, remitimos a la no abundante bibliografía de la pieza⁸⁸. La inscripción de Pallaresos, en el Campo de Tarragona y no lejos de la capital, es otro testimonio seguro. Está escrita en latín, lleva doble *menorah* en la cabecera y se trata del epitafio de Isidora, hija de Jonás y de Axiae⁸⁹. Para ella se ha barajado la posible fecha del siglo VIII⁹⁰, aunque Cantera ha propuesto después la data del siglo IV, que nos parece en exceso temprana, dadas las características externas, y Goodenough, inadmisiblemente, la había llevado

⁸⁵ Quirico: *Ep.* (Migne: PL, 96, 193).

⁸⁶ Idalio: *Ep.* (Migne: PL, 96, 458-459 y 815-816).

⁸⁷ Nos ratificamos en lo dicho en nuestro *Los judíos*, 343, n. 29.

⁸⁸ F. Cantera Burgos, *¿Nueva inscripción trilingüe tarraconense?: «Sefarad»*, XV (1955) 151ss; Cantera-Millás, *Inscripciones*, n. 243; Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 119ss, y F. Cantera, *España medieval: arqueología*, en R. D. Barnett (ed.), *The Sephardi heritage. Essays on the History and Contributions of the Jews of Spain and Portugal*, I (Londres 1971) 32. Pese a la clara paleografía de los textos griego y latino, Beinart la remonta a los siglos I-III y Cantera se inclina en la última publicación a una fecha media entre esta alta y la del siglo VI que nosotros admitimos, concretamente a época anterior al 438. Contra García Moreno, *Colonias de comerciantes...*, op. cit., 133-134, no queda Pallaresos en vecindad a Tortosa y no hay que vincular este testimonio a la comunidad tortosina.

⁸⁹ Vives-Ferrua, *Inscripciones cristianas*, n. 430; J. M. Millás, *Lápidas hebraicas de Tarragona*: BAT, 45 (1945) 96-97; del mismo, *Epigrafía hebraico-española*: «Sefarad», 5 (1945) 290-291; Cantera-Millás, *Inscripciones*, n. 290; Cantera, *España medieval...*, op. cit., 31-32, y Bowers, *Jewish communities*, 397.

⁹⁰ Cantera-Millás, *Inscripciones*, 444, y García Iglesias, *Los judíos*, 343.

hasta los siglos I-III⁹¹. Por nuestra parte, creemos que no se la puede sacar de la época visigótica, juzgando por la paleografía. Por último, la inscripción trilingüe de Tortosa y otra de difícil lectura y además perdida, prueban que la ciudad del bajo Ebro tuvo antigua colonia judía. Esta última inscripción, procedente de la cercana Vinebre, apenas si dice algo y no es fácilmente fechable⁹². La trilingüe es una pieza importante⁹³. Se trata de la memoria funeraria de Meliosa, hija de Judá y de María. Se inicia por el texto hebraico y lleva dos estrellas de Salomón y una *menorah* de cinco brazos. También se ha discutido su fecha. Nosotros la situaríamos asimismo en época visigoda por algunos aspectos formales, en lo que seguimos la datación de Cantera y Millás, quienes la consideran del siglo VI. Sin embargo, recientemente, el primero de ambos autores ha adelantado la fecha a los siglos II al V, antes de 438⁹⁴, dejándose sin duda persuadir por la autoridad de Beinart, defensor contra toda evidencia de una cronología alta⁹⁵.

Efectuando un doble salto, Ebro arriba el primero y por el Mediterráneo el segundo, nos cumple referirnos a Zaragoza y las Baleares. *Caesaraugusta* tuvo quizás judería antigua, pues los hebreos medievales ocupaban gran parte del polígono intramuros, como quedó dicho⁹⁶. No dudamos que ello seguía siendo así en época visigoda. Como detalles que constituyen indicios a favor recordaríamos que el obispo Braulio fue paladín de la lucha anti-judía, autor de la carta al papa Honorio y al menos inspirador del Concilio VI de Toledo y del *placitum* exigido por Chintila⁹⁷, lo que podría interpretarse en el sentido de que la cuestión judía le tocaba muy de cerca; el obispo Tajón quizá fuera, aunque no es seguro, de estirpe hebraica, ya que usaba como sobrenombre el antropónimo de Samuel⁹⁸, y, por último, recordamos que había judíos en la Zaragoza mozárabe, contemporánea de los reyes Car-

⁹¹ Cantera, *España medieval...*, op. cit., 32, y E. R. Goodenough, *Jewish symbols in the Graeco-Roman period*, II (Nueva York 1953) 59.

⁹² IHC, n. 187; Katz, *The Jews*, 146-147, y Cantera-Millás, *Inscripciones*, n. 291.

⁹³ Frey, CII, n. 661; Vives-Ferrua, *Inscripciones cristianas*, n. 428; IHC, n. 186; Katz, *The Jews*, 141-144; Cantera-Millás, *Inscripciones*, n. 198, con amplia bibliografía anterior; Goodenough, *Jewish symbols...*, op. cit., II, 58; Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 24ss, y Cantera, *España medieval...*, op. cit., 33.

⁹⁴ Cantera, *España medieval*, 33.

⁹⁵ Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 25ss.

⁹⁶ Ver más arriba, 62.

⁹⁷ Lynch-Galindo, *San Braulio*, 153ss.

⁹⁸ Véase más arriba, 145-146.

lomagno y Ludovico Pio⁹⁹, la presencia de parte de cuyas familias podía ser realmente antigua. Pasando a las Baleares, nada se nos documenta de los judíos de Mallorca y Menorca para los siglos v en adelante, pero creemos que en ambas islas siguió habiendo comunidad hebrea, a pesar, en el caso de la segunda, de la pretendida conversión general que nos narra Severo de Menorca¹⁰⁰. Para Ibiza, a lo que parece, tenemos el apócrifo condenado por Liciniano de Cartagena, que parece creación de un ambiente judeocristiano, según quedó dicho en su lugar¹⁰¹ e incluso de alguna manera llegaba a implicar a la Iglesia oficial ebusitana, en la persona de su obispo Vicente.

En el levante peninsular hay que citar la antigua *Auraiola*, Orihuela, donde sin duda radicaba una comunidad israelita. Cronistas antiguos, con base dudosa en el cronicón de Dextro, habían proclamado la existencia de una comunidad judía en la ciudad, lo que rechaza Gisbert y Ballesteros y duda Vilar para época previsigótica, a no dudarlo por la escasa autoridad de la fuente¹⁰². El autor acabado de citar ha dado a conocer un bajorrelieve conservado en la propia Orihuela, en la biblioteca «Fernando de Loazes», con pavos reales y el arranque de una *menorah*, importante pieza datable en la última parte del siglo vi o en el siglo vii y de cuya procedencia no hay seguridad, si bien podría, caso de que hubiera aparecido aquí mismo, confirmar la presencia judía en Orihuela en época visigoda¹⁰³. Si procede de Elche —posibilidad que no descarta Vilar— sería éste un documento más que añadir a la conocida sinagoga. Señalamos, sin embargo, que el autor se inclina finalmente a suponer la realidad de un asentamiento judío en el área oriolana, distinto del de Elche, lo que no extraña, dada la importancia y situación de la ciudad levantina en época visigoda. Respecto a Cartagena, creemos que debió de haber judíos durante la ocupación bizantina, pero nada nos lo prueba ni es fácil suponer que los siguiera habiendo con posterioridad a la conquista y destrucción por Suíntila antes de 624 d. C.

Mencionaremos ahora una serie de ciudades que con toda seguridad albergaban una comunidad judía, por cuanto que a sus autoridades religiosas y civiles dirigió Sisebuto en 612 su dura

⁹⁹ Cf. Katz, *The Jews*, 45-46, 87, 102, 111 y 132.

¹⁰⁰ Ver más arriba, lugar correspondiente en capítulo IV.

¹⁰¹ Le dedicamos un apartado en el capítulo IV.

¹⁰² E. Gisbert y Ballesteros, *Historia de Orihuela*, I (Orihuela 1901) 132, y J. B. Vilar, *Orihuela en el mundo antiguo* (Orihuela-Murcia 1975) 172.

¹⁰³ Vilar, *Orihuela...*, op. cit., 172-173 y fig. 46.

ley contra los hebreos¹⁰⁴. Los destinatarios de la disposición legal son los obispos Cecilio de *Mentesa*, Agapio de *Tucci* y Agapio de *Corduba*¹⁰⁵ y los jueces de las tres ciudades citadas, así como los sacerdotes y jueces de *Barbi*, *Aurgi*, *Sturgi*, *Iliturgi*, *Viatia*, *Tuia*, *Tutugi*, *Egabro* y *Epagro*. No es preciso aclarar que la antigua *Corduba* es la Córdoba de hoy. *Mentesa* es identificable con la actual La Guardia, provincia de Jaén¹⁰⁶, y *Tucci* se corresponde con la moderna Martos, en la misma provincia que la anterior¹⁰⁷. La ciudad de *Barbi* es la antigua *Singilia Barba*, citada en las fuentes de época romana y localizable en el lugar de El Castellón, cerca de Antequera¹⁰⁸. *Aurgi* es ubicable en la actual Jaén¹⁰⁹. La población de *Sturgi* se localiza en el despoblado de Los Villares, cerca de Andújar¹¹⁰. La reducción de *Iliturgi* al lugar llamado Cuevas de Lituergo, cerca de la misma ciudad de Andújar, no admite dudas, pues incluso se da la pervivencia del viejo topónimo¹¹¹. *Viatia* es la actual Baeza, la *Vivatia* de los romanos¹¹²; aunque tuvo obispado en época visigoda, no se menciona su obispo, pues la institución aquí de una sede episcopal es posterior a los años de Sisebuto¹¹³. La ciudad de *Tuia* o *Tugia* se corresponde, incluso con pervivencia del antiguo topónimo, con el actual lugar de Toya, cerca de Peal del Becerro, en la pro-

¹⁰⁴ LV, XII, 2, 13. Es lógico pensar que los dignatarios a quienes se dirige la ley sisebutiana residieran en centros con comunidad judía; cf. Juster, *Les juifs*, I, 183, n. 16.

¹⁰⁵ Véase más arriba, 107.

¹⁰⁶ L. García Iglesias, *En torno al nombre romano de Jaén*, en *XII Congreso Nacional de Arqueología* (Jaén 1971) (Zaragoza 1973) 584ss, y J. M. Roldán Hervás, *Itineraria hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica* (Valladolid-Granada 1975) 250.

¹⁰⁷ Estrabón, III, 2, 2; Plinio, III, 10 y 12; *Itin. Ant.*, 432, 2, y CIL, II 1668-1673; cf. A. Tovar, *Iberische Landeskunde*, I: *Baetica* (Baden-Baden 1974) 119-120, y Roldán Hervás, *Itineraria hispana...*, op. cit., 273.

¹⁰⁸ Plinio, III, 10; CIL, II, 2015, 2020, 2022, 2023 y 2026. Cf. E. Hübner, CIL, II, 272; Tovar, *Iberische Landeskunde...*, op. cit., 124-125.

¹⁰⁹ García Iglesias, *En torno al nombre...*, op. cit., 584ss.

¹¹⁰ Plinio, III, 10, y CIL, II, 2124. Cf. Hübner: CIL, II, 297, y Tovar, *Iberische Landeskunde...*, op. cit., 109.

¹¹¹ Plinio, III, 10; Ptolomeo, II, 4, 9; *Itin. Ant.*, 403, 2. Numerosas veces citada en Livio: XXII, 49, 5; XXIV, 41, 8-9; XXVI, 17, 4; XXVIII, 19, 2 y 4; XXVIII, 20, 5, y XXXIV, 10, 1 y 2. Cf. Hübner: CIL, II, 297; Tovar, *Iberische Landeskunde...*, op. cit., 109ss, y Roldán, *Itineraria hispana...*, 242.

¹¹² Plinio, III, 25, y Ptolomeo, II, 6, 58. Cf. Hübner: CIL, II, 449.

¹¹³ Flórez: ES, VII, 104ss; C. Sánchez-Albornoz, *Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas*, en *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas* (Santiago de Chile 1970) 97 y 101. Sus obispos en García Moreno, *Prosopografía*, 126.

vincia de Jaén¹¹⁴. En el cerro de Galera, cerca de Orce (Granada) se localiza *Tutugi* en base a la epigrafía¹¹⁵. *Egabrum* es la moderna Cabra, en la provincia de Córdoba, identificación permitida por la epigrafía¹¹⁶ y corroborada por el topónimo actual. El hecho de que no se mencione en la ley sisebutiana un obispo de Cabra, que sin embargo tenía rango episcopal, creemos que se debe a sede vacante a la sazón de dictarse la disposición legal¹¹⁷. Para terminar con las poblaciones a las que se dirige la ley de Sisebuto y que por lo tanto tenían judería, diremos que *Epagro*, o *Ipagram*, es reductible a Aguilar de la Frontera, provincia de Córdoba¹¹⁸, siendo un error de Juster reducir a la misma ciudad, Cabra, tanto éste como el anterior topónimo aducido, dejándose llevar por la similitud onomástica¹¹⁹.

La antigua comunidad hebrea de *Iliberis*, sobre la que vimos existen noticias documentales y tradiciones antiguas¹²⁰, tuvo continuidad en época visigoda y así sabemos que había judíos habitando la ciudad cuando la invasión musulmana¹²¹. Granada, la importante ciudad musulmana vecina de *Iliberis*, era llamada «villa de los judíos»¹²². En cuanto a *Malaca*, Málaga, que había

¹¹⁴ Ptolomco, II, 6, 58, e *Itin. Ant.*, 404, 3. Cf. Roldán, *Itineraria hispana...*, op. cit., 273.

¹¹⁵ CIL, II, 3406; cf. Hübner: CIL, II, 461, y Zeumer, *Leges Visigothorum*, 418, n. 10. También inscripciones en BRAH, 69 (1916) 495-496 y 497.

¹¹⁶ CIL, II, 1611, y BRAH, 53 (1908) 41. Cf. Tovar, *Iberische Landeskunde...*, op. cit., 121-122.

¹¹⁷ Juan, firmante del Concilio III de Toledo en 589, tuvo que ser consagrado antes de 579, por el lugar que ocupa entre las suscripciones del citado sínodo, o no se menciona su nombre después de 590. El siguiente prelado egabrense, Deodato, no aparece hasta 633, en el Concilio IV de Toledo. No creemos que el obispo anónimo de Cabra que padeció una afección en los ojos algo antes del Concilio II de Sevilla de 619 (canon 5) fuera Juan, contra García Moreno, *Prosopografía*, 105. Suponer para este obispo más de cuarenta años de pontificado nos parece excesivo. Diríamos que el obispo citado en las actas del concilio de Sevilla del 619 fue consagrado después de 612 y su nombre no nos consta. Con razón, Flórez: ES, XII, 26-27, habla de un anónimo sucesor de Juan.

¹¹⁸ *Itin. Ant.*, 412, 4; *Ravennate*, 315, 18, y CIL, II, 1515, 1520 y 1521. Cf. Hübner: CIL, II, 205; Tovar, *Iberische Landeskunde...*, op. cit., 121, y Roldán, *Itineraria hispana...*, op. cit., 243.

¹¹⁹ Juster, *Les juifs*, I, 183, n. 19.

¹²⁰ Ver más arriba, 63.

¹²¹ Katz, *The Jews*, 116, y C. Sánchez-Albornoz, *La decadencia visigoda y la conquista musulmana*, en *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias*, I (Oviedo 1972) 184.

¹²² *Crón. Rasis*, 26 y 292, y *Crón.* 1344, 38. Breve exposición hipotética de los topónimos Elbira-Granada en C. Sánchez-Albornoz, «*El Ajbar Maynu'a*». *Cuestiones historiográficas que suscita* (Buenos Aires 1944) 53-

tenido importante colonia de orientales, no sabemos si tuvo judíos en época visigoda, ya que cuando Tarik la ocupó no había en ella habitantes¹²³. Piensa Ashtor que los judíos la abandonaron al tiempo que la población cristiana¹²⁴. Importante centro judaico de época musulmana fue Lucena, provincia de Córdoba, ciudad sobre la que fuentes hebraicas y árabes coinciden en señalar que estaba íntegra o casi íntegramente habitada por judíos, mientras que los musulmanes vivían extramuros¹²⁵, lo que sólo es concebible sobre el supuesto de una gran antigüedad de la colonia judía. Hay que advertir, sin embargo, la no evidencia de un poblamiento romano en Lucena, ya que sus antigüedades proceden de Cabra o de *Cisimbrium*, despoblado de Zambra, entre Cabra, Rute y la misma Lucena¹²⁶. En lo que respecta a *Hispalis*, Sevilla, ciudad destacadamente importante en época visigoda, no se documentan judíos en esta época, salvo en las fuentes árabes que los mencionan para el momento de la conquista¹²⁷. Parece, sin embargo, que el obispo hispalense Isidoro evidencia interés y conocimiento respecto al tema judío, lo que permite suponer presencia israelita en Sevilla. En algún pasaje llega a mencionar a los lectores de la sinagoga, precisión que no deja de ser significativa¹²⁸. Sabemos que inspiró al Toledano IV de 633 y que escribió en un excepcional tono polémico su *De fide catholica contra Iudaeos*¹²⁹. También se manifiesta Isidoro preocupado por la cuestión judaizante¹³⁰, circunstancia que podría ser interpretada en el mismo sentido. Por último, Félix, sucesor y biógrafo de Julián de Toledo, sustentaba un duro antijudaísmo y había ocupado la sede de Sevilla hasta su traslado por Egica a Toledo¹³¹.

Ya vimos en su momento que *Augusta Emerita*, Mérida, la pujante colonia de la orilla del Guadiana, tiene suficiente docu-

54: Elbira era la ciudad de los judíos y cristianos; Granada, la musulmana, la corte.

¹²³ *Ajbar Machmu'a*, trad. Dozy, I (Leiden 1881) 49.

¹²⁴ Ashtor, *The Jews* 17: «Even ist Jewish residents had left». Parecidamente Katz, *The Jews*, 116.

¹²⁵ *T'shubbos g'one mizrah u-ma'arabh* (ed. J. Müller, Berlín 1888), n. 26; *K'bbusat hakhamin* (Viena 1861) 110-111; *Al-Idrisi* (ed. Dozy, Leiden 1866) 205; Ibn Abi Usaibi'a, *'Uyun al-Anba* (El Cairo 1882), II, 76. Cf. Ashtor, *The Jews*, 308-309.

¹²⁶ Hübner: CIL, II, 216.

¹²⁷ Sánchez-Albornoz, «*El Ajbar Maymu'a*»..., op. cit., 400.

¹²⁸ Isidoro, *De eccles. off.*, I, 10, 1 (Migne: PL, 83, 745).

¹²⁹ U. Domínguez del Val, *Características de la Patrística Hispana en el siglo VII*, en *La patrología toledano-visigoda (XXVII Semana Española de Teología)* (Madrid 1970) 11.

¹³⁰ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 62. Véase más arriba, 142-143.

¹³¹ Bachrach, *A Reassessment*, 29.

mentación sobre judíos en época romana, naturalmente no toda ella del mismo valor¹³². También ocurre para la etapa visigoda, durante la que la ciudad lusitana fue núcleo de población destacado¹³³. Recordábamos páginas atrás que Masona había dispuesto que también los judíos fueran atendidos en el hospital por él fundado¹³⁴. En otro lugar, el anónimo biógrafo de los obispos emeritenses nos cuenta cómo Masona atraía a los judíos y a los paganos con la dulzura de su gran caridad¹³⁵. No faltan tampoco las inscripciones. Datable en el siglo VI o en el VII es la lápida funeraria emeritense de un personaje de nombre perdido, escrita en latín, que se conserva en el Museo Sefardí de Toledo y de cuyo carácter judío no se puede dudar por su formulario¹³⁶. Otra pieza importante es la inscripción del Rabí Jacob, rota en dos pedazos, cada uno de los cuales apareció en circunstancias muy diferentes; uno, conocido desde antiguo, y el otro, hallazgo en excavaciones sistemáticas de los años cincuenta¹³⁷. La fecha propuesta por Navascués es de entrado ya el siglo VIII, como había pensado ya Hübner. Sin embargo, Beinart defiende la datación alta, de época romana¹³⁸, lo que no admiten de modo alguno las características externas del epígrafe, aunque no deja de tener su fuerza el argumento de que difícilmente los judíos podrían utilizar el latín en época mozárabe. Creemos que el documento debe ser de los primeros momentos de la dominación musulmana, antes de que pudiera producirse la arabización.

¹³² Véase más arriba, 65.

¹³³ García Iglesias, *Aspectos económicosociales...*, op. cit., 321ss.

¹³⁴ Más arriba, 170.

¹³⁵ *Vit. Sanct. Patrum Emerit.*, IX, 22 (ed. Garvin, op. cit., 192); cf. García Iglesias, *Judíos en Mérida*, 85 y 95, n. 33.

¹³⁶ Vives-Ferrua, *Inscripciones cristianas*, 481 y 483; J. M. de Navascués, *De epigrafía cristiana extremeña. Novedades y rectificaciones*: AEspA, XX (1947) 305; Cantera-Millás, *Inscripciones*, n. 287-288; Cantera, *España medieval...*, op. cit., 33; García Iglesias, *Judíos en Mérida*, 96, n. 35, y, sobre su fecha, J. M. de Navascués, *Losas y coronas sepulcrales en Mérida*: BSEAA, XV (1949) 120 y 142.

¹³⁷ Hübner: IHC, n. 34, y Cantera-Millás, *Inscripciones*, n. 289, con bibliografía anterior (sólo la primera mitad). Publicada completa por A. Marcos Pous, *Hallazgo de una importante inscripción latino-hebraica emeritense*: RAC, XXXII (1956) 249ss; J. M. de Navascués, *El Rebbi Jacob, hijo del Rebbi Senior: su epitafio*, en *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina (Roma 1957)* (Roma 1959) 29ss, y García Iglesias, *Judíos en Mérida*, 98, n. 47. La inscripción, sus dos partes, se guarda en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid; cf. M. Almagro Basch, *Antigüedades de Mérida en el Museo Arqueológico Nacional, en Augusta Emerita. Actas del Bimilenario de Mérida* (Madrid 1976) 136.

¹³⁸ Beinart, *¿Cuándo llegaron?*, 29. Cantera, *España medieval...*, op. cit., 33, expone la hipótesis del historiador israelí sin llegar a aceptarla.

Nos falta hablar tan sólo de los judíos de Toledo. Empezaremos diciendo que no muy lejos de la capital, en El Carpio de Tajo, apareció una *bull*a con decoración de estrella de David en excavaciones sistemáticas de C. de Mergelina¹³⁹, cuyo contexto arqueológico es impreciso. Su probable carácter judío queda sin confirmar. La comunidad israelita de Toledo debía de ser importante, a juzgar por las noticias que tenemos. En primer lugar, los *placita* de Chintila y Recesvinto estaban destinados a los judíos toledanos¹⁴⁰. En el primero de ellos se citan sinagogas y libros judaicos. Por otro lado está el contencioso entre el obispo Aurasio de Toledo y Froga, alto cargo civil de la ciudad¹⁴¹, a propósito del cual se menciona la existencia de una sinagoga en la ciudad, cuyo archisnagogo a la sazón se llamaba Leví Samuel¹⁴². De Toledo era, posiblemente, el metropolitano Julián, de quien se nos dice era descendiente de judeoconvertos¹⁴³. Un judío, seguramente toledano, fue el emisario con que el mismo Julián envió su *Prognosticon* a Idalio de Barcelona¹⁴⁴. Por último, las fuentes medievales nos hablan de judíos en Toledo en los momentos de la conquista musulmana¹⁴⁵. Si el número de los judíos que los musulmanes encontraron en Toledo fue corto, no es porque fuera escasa la judería, sino porque Egica transformó sin duda la geografía judaica peninsular con sus medidas de dispersión.

Como se habrá podido observar, en cierto modo se da una coincidencia entre la distribución de los datos e indicios de época romana y los de época visigoda. Ello es comprensible por dos razones. La primera es que cabe suponer una continuidad básica entre las comunidades de uno y otro período, evidente en el caso de algunos núcleos urbanos importantes con documentación referente a judíos de antes y después de la invasión bárbara. Tarragona y Mérida pueden ser los ejemplos más significativos. La segunda razón de la superponibilidad de los esquemas geográficos que nos dan los testimonios judíos de tiempos romanos y godos estriba en la pervivencia en estos últimos de las mismas

¹³⁹ E. Camps Cazorla, *El arte hispanovisigodo*, en Menéndez Pidal: HE, III, 707, fig. 481. Sobre la tumba 136, en que apareció, ver C. de Mergelina, *La necrópoli de Carpio de Tajo*: BSEAA, XV (1949) 150-151.

¹⁴⁰ Sobre ellos, más arriba, 115-116 y 120-121.

¹⁴¹ Ver más arriba, 109-110.

¹⁴² Escolio que acompaña la carta de Aurasio: cf. Gil, *Misc. Wisig.*, 49.

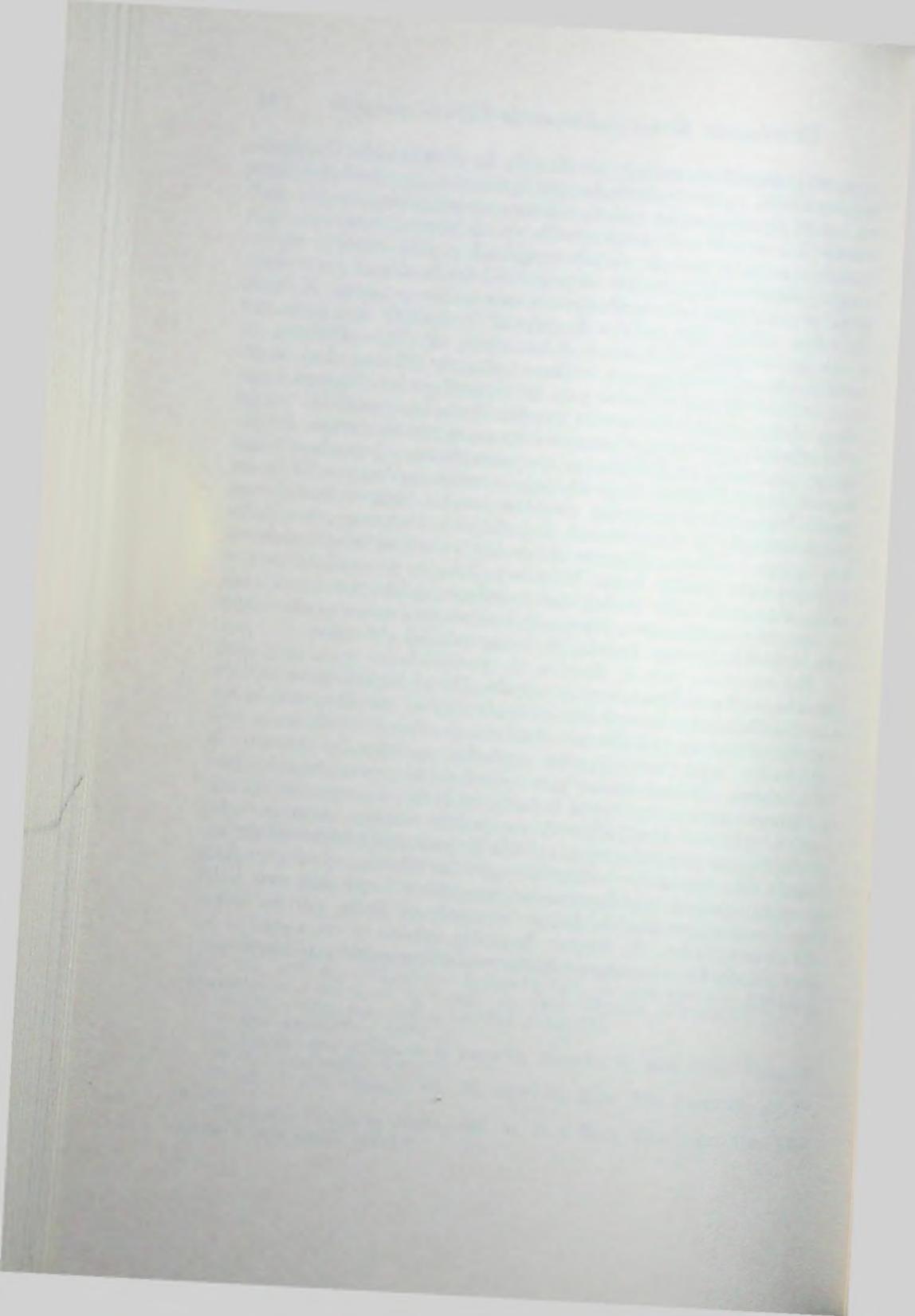
¹⁴³ Ver más arriba, 144-145.

¹⁴⁴ Idalio: *Ep.* (Migne: PL, 96, 458); cf. Katz, *The Jews*, 20, 65, 131 y 165.

¹⁴⁵ Juster, *Condition légale*, 298, n. 1, y Katz, *The Jews*, 116. Véase también más abajo, epílogo.

razones geoeconómicas que motivaron la distribución de época romana. Esta, como la de todos los orientales, no fue caprichosa en modo alguno, según quedó brevemente explicado en su momento. Es normal que la presencia de elementos foráneos, más o menos remota, sea de mayor magnitud y más notoria en lugares prósperos que en los deprimidos, en la costa y en toda la parte meridional de la Península que en otras zonas. Muchos de estos judíos, que habían llegado a la sombra del comercio o de la actividad industrial siglos atrás, o como esclavos al servicio de propietarios de explotaciones de diverso tipo, dejaron descendientes radicados por lo general en los mismos lugares y dedicados a semejantes ocupaciones. La movilidad social y las alteraciones necesariamente impuestas por el tiempo no debieron sin embargo desdibujar sustancialmente el cuadro. También es lógico que los llegados posteriormente, después de la invasión bárbara, se sintieran atraídos por los lugares florecientes y desarrollados y además con judería. Efectivamente, los datos que tenemos se acumulan en el levante y mediodía peninsulares. Algunas excepciones, como Mérida y Toledo, se explican por sí solas. Respecto a la comunidad toledana quizás no fuera realmente antigua, sino que íntegra o fundamentalmente pudo surgir tras la radicación en Toledo de la capitalidad del reino.

Hemos visto que el abanico de posibilidades sociales y económicas de los judíos era muy amplio. Pues bien, en gran medida estas posibilidades eran básicamente urbanas: el comercio, la artesanía, el trabajo subalterno. Incluso los que se dedicaban a la explotación agrícola vivían en ciudades o, caso de tratarse de latifundistas autosuficientes y cerrados, en tiempos visigodos menos frecuentes que en época bajoimperial, cerca y en relación con núcleos urbanos. Los judíos no se podían sustraer a unas reglas naturales, que condicionaban a toda la variopinta sociedad de entonces. Es altamente indicativo que los datos sobre israelitas de época visigoda se distribuyan geográficamente por casi idénticos lugares que los de época imperial, es decir, por las zonas más desarrolladas, de mayor desarrollo urbano y en aquellos lugares donde las estructuras romanas habían calado a mayor profundidad.



CAPITULO IX

CAUSAS DE LA PERSECUCION ANTIJUDIA EN EL REINO VISIGODO

En un trabajo nuestro anterior, todavía en prensa¹, hemos estudiado con un cierto detenimiento la cuestión de las razones a que pudo deberse la violenta política contra los judíos de los reyes visigodos en el siglo VII. Precizando la impresión que habíamos manifestado en otra ocasión de que los motivos no eran sino de índole religiosa², en este otro trabajo más reciente hemos llegado a concluir que también representa un papel importante el empeño de los monarcas visigodos en el logro de la unidad de sus reinos. En ello nos reafirmamos ahora, a pesar de que hay autores que han intentado señalar como causas, sin excesivo fundamento, algunos factores de índole social y económica. Ya veremos cómo muchas de estas explicaciones carecen de un mínimo de respaldo en la evidencia documental.

LAS PRETENDIDAS MOTIVACIONES SOCIALES Y ECONOMICAS

En tres síntesis recientes de Historia Medieval española, debidas a García de Cortázar, O'Callaghan y Martín³, se pueden ver interpretaciones de este tipo, cuando se expresan en términos de que los judíos constituían una minoría social inasimilada; que no encajaban en la organización social hispanovisigoda; que constituían raza aparte; que se dedicaban al comercio; que eran impopulares y, como consecuencia, fácil cabeza de turco para cargar con las culpas de la crisis económica, y que los reyes, codiciosos de sus bienes, no les perseguían sino con la mira última de la

¹ L. García Iglesias, *Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII*, en *Simposio de Historia Antigua* (Universidad de Oviedo, 1977), en prensa. Este trabajo nos servirá de guía para la redacción del capítulo y, al estar inédito, prescindimos de seguir citándolo.

² García Iglesias, *Profesiones*, 173-174, n. 33.

³ J. A. García de Cortázar, *Historia de España Alfoquara*, II: *La época medieval* (Madrid 1973); J. F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain* (Ithaca-Londres 1975), y J. L. Martín, *La Península en la Edad Media* (Barcelona 1976).

confiscación⁴. Son tomas casi literales de los autores citados, quienes, dicho sea en honor de la verdad, no llegan a rechazar el factor religioso e ideológico que nosotros consideramos como determinante. Sin embargo, aseveraciones de este tipo pueden provocar la confusión de quienes sólo conocen el tema muy superficialmente, y esta es la razón de que creamos conveniente una puntualización explícita, tanto más urgente por cuanto que las síntesis a que nos referimos están alcanzando amplia difusión.

Ha quedado dicho ya en su lugar que los judíos no eran diferentes del resto de los habitantes del reino sino en sus creencias y en las prácticas de ellas derivadas⁵. Por lo demás, ni en lengua, ni en aspecto exterior, ni en sus profesiones era posible distinguir a un judío de un ciudadano cristiano. Mucho menos —también lo hemos señalado en otro lugar— se puede hablar de los judíos en cuanto que integrantes de una raza aparte⁶. Eran ciudadanos romanos desde la ley Caracalla de 212⁷ y se regían por la *lex romana* del código de Alarico II como cualquier otro hispano-romano⁸. Tampoco constituían una clase social, ya que, como ha quedado claro en el capítulo anterior, los judíos se abrían socialmente en un amplio abanico de posibilidades. A este respecto se ha exagerado mucho su dedicación a la actividad mercantil, por cuanto que ni todos eran comerciantes, ni sólo ellos lo eran, ni consta que monopolizaran ningún tipo de mercadería, ni estaba en sus manos el negocio del dinero. Y aunque así hubiera sido, hay que señalar con Diesner que un autor como Isidoro no menciona para nada la dedicación de los judíos al gran comercio, por lo que nos vemos obligados a pensar que los motivos de su polémica debían de moverse en otra dimensión⁹. No eran, pues, diferentes en estos aspectos de la fachada pública de su vida cotidiana, y no se les perseguía por ello. De sustentarse lo contrario, difícilmente se hallaría explicación para el afán represor contra los judaizantes, so pena de que se piense

⁴ García de Cortázar, *Historia de España...*, op. cit., 27 y 38; O'Callaghan, *A History...*, op. cit., 72, y Martín, *La Península...*, op. cit., 104-105. Véase también J. L. Martín, *Los judíos en el reino visigodo: «Jano»*, 46 (1972) 49-51.

⁵ Véase capítulo anterior, 161ss.

⁶ Véase más arriba, 162-163.

⁷ Juster, *Les juifs*, II, 23ss.

⁸ Sobre los judíos en el Breviario de Alarico, véase Juster, *Condition légale*, passim y especialmente 277, n. 3, y 328, n. 4. También Katz, *The Jews*, 82-83.

⁹ H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Berlín 1977) 44.

que éstos pasaban automáticamente a ser diferentes en el mismo momento en que se contaminaban de elementos judaicos.

Tampoco vemos razones para hacer nuestra la teoría de la impopularidad de los judíos. No creemos que fueran fácil cabeza de turco ni que las medidas tomadas contra ellos, como real o pretendido derivativo de problemas más graves y en todo caso distintos¹⁰, tuvieran una espontánea aceptación popular¹¹. Nos parece que están más puestos en razón Thompson, al afirmar que no era el ataque a los judíos el mejor medio de lograr el favor popular, dado que las fuentes no evidencian una animosidad extendida hacia ellos¹²; Blumenkranz, cuando no tiene inconveniente en referirse a las simpatías que gozaban los judíos, explicación única de judaizaciones y conversiones¹³; Orlandis, quien ha escrito que la población contribuiría a quitar fuerza a las medidas antijudías¹⁴, y por último King, que se refiere a lo mismo y advierte que la evasión de las leyes por parte de los judíos difícilmente se habría podido producir si el medio cristiano lo hubieran integrado «zelotas antijudíos»¹⁵. Creemos, con estos autores, que los judíos no eran impopulares. O, mejor, que no era su impopularidad la causa de la legislación que les presionaba, sino que en todo caso la que pudiera haber no sería sino efecto. Los judíos tenían grandes apoyos a título personal entre eclesiásticos y civiles. Suficientes pruebas de que no faltaban quienes, más o menos desinteresadamente, defendían y amparaban a los judíos las tenemos en los textos conciliares y legales de época visigoda. Así, en el Concilio IV de Toledo se decretó anatema contra todos aquellos que, por dádivas o simplemente por benevolencia, ayudaran a los judíos¹⁶ y las leyes reales de Recesvinto y Ervigio reflejan también esta misma proclividad, fuera altruísta y desinteresada o por esperanza de compensación¹⁷. Julián de Toledo

¹⁰ C. Sánchez-Albornoz, *El drama de la formación de España y los españoles* (Barcelona 1973) 60, explica la persecución antijudía por «el deseo... de apartar la atención nacional de las acuciantes discordias políticas que sacudían al país». El mismo autor, en su *En torno a los orígenes del feudalismo*, libro I, tomo I (Buenos Aires 1974) 169, n. 80, escribe que «Ervigio, no osando enfrentarse con la aristocracia, buscó derivativo y fundente en la persecución de los judíos».

¹¹ Exageran en esto García de Cortázar, *Historia de España...*, op. cit., 27, y Martín, *La Península...*, op. cit., 104.

¹² Thompson, *The Goths*, 316.

¹³ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 138.

¹⁴ Orlandis, *Esp. Visig.*, 191.

¹⁵ King, *Law and Society*, 138.

¹⁶ *Conc. IV Toledo*, año 633, bajo Sisenando, c. 58.

¹⁷ Ver LV, XII, 2, 15, de Recesvinto; LV, XII, 3, 1, de Ervigio, y LV, XII, 3, 10, del mismo rey.

atestigua, no hay que decir que bien a su pesar, el buen trato que se daba a los judíos en la Narbonense, provincia a la que llama «prostíbulo de judíos blasfemos» y a la que acusa de cultivar la amistad de los judíos más que la de los fieles cristianos¹⁸. Un caso extremo de apoyo a los judíos es el de Froga, ya citado en otro lugar y conocido por la carta de Aurasio de Toledo y por el escolio que la completa¹⁹. Entre los mismos reyes hubo quienes en el peor de los casos no pasaron de experimentar indiferencia con respecto al elemento israelita, si no positivo favor, a juzgar por el hecho de que no todos dictaron leyes antijudías o urgieron las existentes.

La falta de animosidad antijudía sólo es posible si no se daba lo que King ha denominado «economic jealousy»²⁰. No existían estos celos económicos, y en eso estamos de acuerdo con el autor inglés²¹. Más adelante insistiremos en que no cabe contar el afán de lucro entre las causas de la política antijudía de los reyes. Esto no quiere decir que no hubiera hebreos ricos e influentes, pero serían sin duda minoría, y muy pocos practicaban negocios que pudieran provocar envidia y desagrado²². Además creemos que está en lo cierto Parkes cuando afirma que había espacio suficiente para que los judíos pudieran dedicarse a sus actividades sin provocar el incomodo de rivales²³. Consecuentemente a todo lo dicho, no es cierto que los reyes encontraran en el pueblo facilidades y aplauso para la presión legal contra los judíos, o, al menos, que una opinión generalizada pudiera ser la causa de una legislación tan coercitiva. Habría que decir, más bien, que podría ser efecto a lo sumo lo que algunos autores han presentado como causa.

Tenemos que referirnos ahora a la teoría de que tras la legislación antijudía se esconde el afán de lucro de los monarcas. Es esta una vieja hipótesis que ha tenido buena fortuna en la historiografía de preguerra²⁴ y que algunos autores más recientes se

¹⁸ Julián, *Hist. Wambae*, 5, e *Insultatio*, 1 y 2. Habría que preguntarse si la excepción hecha por el Concilio XVII de Toledo a favor de los judíos narbonenses podría deberse al apoyo incondicional de los católicos de Septimania transmitido al concilio por los obispos nordpirenaicos.

¹⁹ Gil, *Misc. Wisig.*, 48-49.

²⁰ King, *Law and Society*, 131.

²¹ García Iglesias, *Profesiones*, 175ss, y King, *Law and Society*, 131, con razones convincentes. Véase también nuestro capítulo anterior.

²² J. M. Wallace-Hadrill, *Early Medieval History* (Oxford 1975) 7.

²³ Parkes, *The Jew*, 18.

²⁴ A. de Castro, *The History of the Jews in Spain* (Cambridge 1851) 36; R. Altamira, *Spain under the Visigoths*, en *The Cambridge Medieval History*, II (1913) 174; Ziegler, *Church and State*, 198, y Williams, *Adver-*

han visto impulsados a aceptar²⁵. En nuestra opinión, hay argumentos contra la explicación de la presión antijudía por ansia de lucro, suficientes para invalidarla. En primer lugar, desde Recaredo en adelante, las sanciones pecuniarias sólo recaían en los infractores de las leyes. Si hubiera movido a los monarcas el afán de engrosar su erario, habrían tenido que fomentar el incumplimiento para después actuar, lo que no consta, o hubieran confiscado sin más. En cuanto al caso concreto de Sisebuto, cabría rechazar el lucro como móvil, ya que parece que el rey no dio a elegir, según parece, entre bautismo o destierro con abandono de propiedades, sino que decretó la conversión forzada sin alternativa de marcha, suposición tal vez ajustada de Blumenkranz²⁶, aunque no unánimemente compartida²⁷. Es, pues, lo más probable que Sisebuto no hubiera previsto un abandono de bienes, con lo que no habría lugar a pensar en un afán de lucro, al menos si es cierto que los judíos que dejaron el reino lo hicieron huyendo y no optando por una posibilidad que se les hubiera brindado²⁸.

Nos parece evidente que los monarcas se preocupaban de los ingresos del fisco²⁹. Lo prueba el hecho de que no favorecieran el aumento de las propiedades eclesiásticas, por estar la Iglesia exenta de impuestos, lo que comportaría que los nuevos bienes adquiridos por ella dejaran de cotizar a la hacienda real³⁰. A lo mismo apunta la discutida legislación que prevenía la devolución de tercias por godos a romanos³¹, ya que, aunque no se admita

sus Iudaeos, 215, los dos últimos autores exagerando extremos, como los aspectos económicos de los judíos, soborno y lucro, así como la habilidad y despotismo de los propios perseguidos.

²⁵ R. d'Abadal, *Els concilis de Toledo*, en *Dels visigots als catalans*, I, (Barcelona 1974) 87; H. Livermore, *The Origins of Spain and Portugal* (Londres 1971) 256-257; García de Cortázar, *Historia de España...*, op. cit., 27 y 38; O'Callaghan, *A History...*, op. cit., 72; Martín, *La Península...*, op. cit., 104-105, y del mismo, *Los judíos...*, op. cit., 49. Los dos primeros autores citados se refieren tan sólo al caso de Egica.

²⁶ *Juifs et chrétiens*, 107-108.

²⁷ Se manifiesta a favor de que el planteamiento de Sisebuto fue la alternativa entre conversión y destierro, Hernández, *La España visigoda*, 660, n. 182.

²⁸ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 107-108, contra Juster, *Condition légale*, 279, y su inseparable Katz, *The Jews*, 11.

²⁹ L. A. García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo* (Madrid 1975) 56 y 137-139.

³⁰ King, *Law and Society*, 67-68, admitiendo la exención y aportando casos concretos de lo afirmado. No son convincentes los esfuerzos de G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico* (Comillas 1959) 180ss.

³¹ Sobre LV, X, 1, 16, y X, 1, 15, ambas *antiquae*, véase C. Sánchez-

la exención fiscal de los godos, queda patente al menos la preocupación del monarca por el erario real en la frase que dice, en una de las leyes, «de modo que el fisco no sufra detrimento»³². Sin embargo, esta preocupación por la salud del fisco no se manifiesta en relación directa con los judíos hasta las disposiciones de Egica, quien, en el Concilio XVI de Toledo de 693, previó que las tasas que dejaran de pagar los conversos no se perdieran, sino que se repartieran entre quienes permanecieran en el judaísmo³³, y en el Concilio XVII celebrado al año siguiente en la misma ciudad dispuso que las propiedades expropiadas a los judíos siguieran cotizando, a cargo de los nuevos dueños, los mismos impuestos satisfechos hasta el momento³⁴. Si esta preocupación en el sentido de que la política judía no resultara lesiva para el fisco no se deja sentir claramente hasta Egica, el último rey legislador contra el elemento israelita, ¿sería arriesgado concluir que los reyes anteriores estaban movidos por algo que situaban por encima del interés de la hacienda del reino? Incluso el ciudadano de Egica por no dañarla no supone necesariamente que fuera el interés fiscal lo que le moviera a actuar. Hay que tener cuidado en no confundir con la causa una circunstancia accidental.

Creemos que este afán de lucro por parte de los reyes no existía. Cuando los reyes decretaban la manumisión de los esclavos cristianos propiedad de judíos³⁵, el fisco perdía cuanto por dichos esclavos había percibido hasta entonces. Dos leyes de Ervigio anulan esta posibilidad de manumisión³⁶, quizás como reacción contra la merma del fisco, pero ni evitar que el fisco perdiera es intentar engrosarle, ni se vio libre este monarca de dictar medidas que también suponían merma, o no aumento, para su hacienda real. Se da este caso cuando Ervigio decreta pérdida de bienes para el judaizante que se casa con consanguíneos, pero considerando el derecho legítimo de los herederos

Albornoz, *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan*, en *Estudios visigodos* (Roma 1971) 66, y apéndice I; A. D'Ors, *El código de Eurico* (Roma-Madrid 1960) 179-180; King, *Law and Society*, 65ss; L. A. García Moreno, *Algunos aspectos fiscales de la Península Ibérica durante el siglo VI*: HA, I (1971) 236 y 239ss, y del mismo autor, *Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo*: AHDE, 44 (1974) 31-32.

³² LV, X, 1, 16: *ut nihil fisco debeat deperire*.

³³ *Conc. XVI Toledo*, c. 1.

³⁴ *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

³⁵ LV, XII, 2, 12, de Recaredo; LV, XII, 2, 14, de Sisebuto, y *Conc. IV Toledo*, c. 66, bajo Sisenando.

³⁶ LV, XII, 3, 1, y XII, 3, 12.

que fueran auténticos cristianos³⁷, por lo que no se derivaría ingreso en el fisco, salvo que faltaran sujetos con derecho de sucesión. Hay leyes ervigianas en las que se prevé la posibilidad de restitución patrimonial³⁸, lo que indica que había un interés que se anteponía a la retención de los bienes confiscados, cosa impensable si el lucro hubiera sido el determinante de la actuación real. Ervigio facilitó también la liberación de esclavos en algunos casos, como la de los de religión judía que denunciaran a sus dueños judaizantes³⁹ o se convirtieran al cristianismo⁴⁰, con la consiguiente repercusión negativa en el fisco por pérdida de las tasas correspondientes. En cuanto a Egica, de quien hemos dicho que fue el primero en tomar medidas claras contra perjuicios de la hacienda derivados de la política antijudía, cabe recordar que alguna de sus leyes dejaba al rey las manos libres para elegir al beneficiario de unos bienes requisados a judíos, expropiados además con dinero del fisco⁴¹, en vez de disponer la confiscación sin más en beneficio de la hacienda pública. De todo ello, la conclusión que se impone es obvia; no movía a los reyes de cara a su actuación contra los judíos ningún interés de lucro o al menos no era éste un factor claramente determinante

TEORIA POLITICA DE BACHRACH

Estas observaciones, hasta ahora no formuladas por nadie, confirman la impresión que un autor como Bachrach, aunque sin profundizar en el problema y equivocando después la imagen positiva, había obtenido en relación a Sisebuto⁴². No está, sin embargo, igualmente de afortunado el autor cuando de la crítica ajustada de trabajos anteriores pasa a extraer sus propias consecuencias. La tesis de Bachrach es la de que la actitud de cada rey goda en relación con los judíos estaba condicionada por la que éstos habían tenido en el momento de la acesión. Según esta teoría, la tolerancia de Recaredo no es sino agradecimiento del rey a los judíos porque le habían apoyado; Sisebuto arremetió contra ellos porque se le habían opuesto. Suíntila anuló las disposiciones sisebutianas y empleó a los judíos en cargos públicos, porque había recibido su respaldo; la actitud de Sisenando fue la

³⁷ LV, XII, 3, 8.

³⁸ LV, XII, 3, 5, y XII, 3, 27.

³⁹ LV, XII, 3, 16.

⁴⁰ LV, XII, 3, 18.

⁴¹ LV, XII, 2, 18.

⁴² Bachrach, *A Reassessment*, 18, y *Jewish policy*, 9-10.

contraria, porque tampoco había sido la misma la de los judíos hacia el nuevo rey; Chintila, que había reprimido a todos sus oponentes, no hizo sino incluir a los israelitas en el proceso de purga, sin duda porque fueron culpables de oponerse, y Chindasvinto se mostró favorable a los creyentes del judaísmo porque había recibido su concurso⁴³. Como se ve, nuestro autor todo lo reduce a una correspondencia de actitudes, que a su parecer y en lo que a los judíos respecta, se basaba en la preocupación por lo que del reinado que se iniciaba les era dado esperar, en función sobre todo de la política judía del antecesor y la relación que con aquél había tenido el nuevo monarca⁴⁴. Bachrach repasa la sucesión de todos los reyes godos hasta Rodrigo teniendo a la vista la situación del problema judío en los distintos momentos, siempre sin apearse del automatismo explicativo que resumidamente hemos expuesto, aunque sin dejar de matizar su rígida composición con numerosas observaciones agudas y defendibles, y por ello aprovechables. Sin embargo, la teoría de Bachrach tiene fallas importantes, como en el caso de Recesvinto, de quien, al ser hijo de un rey tolerante y haber llegado al trono por asociación y sucesión hereditaria, sería de esperar una política blanda como correspondencia a una lógica buena acogida por parte de los judíos; también rompe el esquema la política de Wamba, quien fue sucesor legítimo, aunque no hereditario, de un rey persecutor y era de esperar que todas las comunidades judías del reino le hubieran rechazado, lo que no consta, con la consiguiente actitud hostil del monarca hacia ellos, que no se produjo, ni siquiera, alguna pequeña represión aparte y sólo a los culpables, tras el apoyo de los judíos narbonenses a la intención de Paulo⁴⁵; y, por último, hace agua también el montaje de Bachrach en el caso de Witiza, sucesor por vía hereditaria del antijudío Egica, si es cierto que fue favorable a los oprimidos hebreos como fuentes posteriores parecen sugerir⁴⁶.

Creemos, en resumen, que hay algo de errado en el principio que articula todo el trabajo de Bachrach: intentando salir al paso de la subestimación de la fuerza judía en el plano político ha caído en una superestimación no menos engañosa; basándose en el convencimiento de que es lógico que los judíos se opusieran al sucesor legítimo de un rey que había seguido una política antijudía y que el nuevo rey obrara en consecuencia, concluye que

⁴³ Bachrach, *A Reassessment*, 18-23, y *Jewish policy*, 9-15.

⁴⁴ Bachrach, *A Reassessment*, 30, y *Jewish policy*, 22.

⁴⁵ Ver más arriba, 121ss.

⁴⁶ Sobre estos reyes y la interpretación de su caso, cf. Bachrach, *A Reassessment*, 23-27 y 31-32, y *Jewish policy*, 15-19 y 23-24.

los judíos podían contar con fuerza suficiente para influir en los problemas de sucesión al trono contra el silencio al respecto de toda la documentación. Algo hay, sin embargo, que nos parece importante en el trabajo de Bachrach y que a nuestros ojos le convierte en un intento loable, y es que estudia la política judía de cada uno de los reyes en su contexto, logrando observaciones adecuadas de detalle que no conviene desdeñar; y, por otra parte, es el primero que aplica con coherencia la convicción de que los factores políticos y religiosos no son muchas veces esencialmente distintos, por lo que se da el caso de que algunos reyes utilicen la religión para sus fines políticos; que medidas de intencionalidad política tengan apariencia de religiosas y que realidades claramente religiosas comporten consecuencias de índole política.

FACTORES RELIGIOSOS

Las fuentes contemporáneas permiten en principio pensar que es la religión, de por sí o en cuanto que realidad política, el factor que explica toda la cuestión judía en la antigüedad tardía o época altomedieval. Cuando un conflicto no era de esencia religiosa, la documentación visigoda no hacía nada por disimularlo. Tal es el caso de la sublevación de Hermenegildo, que no se nos presenta como una guerra de religión en las fuentes de la época, sino más bien como un claro paralelo de la revuelta de Atanagildo años atrás, es decir, como un intento tiránico y secesionista, lo que explica que, aunque el príncipe era católico, la España católica de 589 en adelante no le reivindicara⁴⁷. Por ello, no hay razón para rechazar de entrada una sinceridad de las fuentes en el caso de la cuestión judía. Es preciso no perder de vista, sin embargo, la posibilidad ya apuntada de una interrelación entre los elementos políticos y religiosos a raíz de la conversión del reino en 589, cuando este hecho, que en sí es cuestión de religión, juega como un factor de mentalidad política que le hace exceder de su dimensión propia. Creemos que el afán de unificar el reino en todos los aspectos, el religioso ocupando destacado lugar, y el antijudaísmo inherente por esencia

⁴⁷ Ver J. Orlandis, *Algunas observaciones en torno a la tiranía de San Hermenegildo*: EV, III (Roma-Madrid 1962) 6ss; J. N. Hillgarth, *Coins and Chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the Byzantine background*: «Historia», XV (1966) 492ss, y L. Vázquez de Parga, *San Hermenegildo ante las fuentes históricas* (Madrid 1973) 14ss.

al catolicismo, tienen respaldo suficiente en los textos de toda índole que nos es dado manejar para nuestro período.

La España católica del siglo VII es depositaria de una larga tradición antijudía de la que algo hemos tenido ocasión de ver en capítulos anteriores de este libro. Y es de destacar sobre todo algo ya visto: que a la Península no llega la persecución contra los judíos hasta la conversión al catolicismo de sus reyes, lo que hace del 589, según expresión de Blumenkranz, el punto de partida de la más trágica aventura de los judíos con anterioridad a la plena Edad Media⁴⁸. Se ve, pues, que la efeméride de la conversión vino a ser fecha clave para la suerte judía, y no hay más que ver que el propio Concilio III de Toledo, en el que se materializa la conversión, es el primero en ocuparse del tema israelita⁴⁹ y que Recaredo, el primer rey católico, no deja de dictar una ley al respecto, aunque no rigurosa⁵⁰. Después se sucederían, sin apenas más que cortos respiros, los duros golpes de los monarcas del siglo VII que han quedado ya pormenorizados en su momento oportuno. Es curioso señalar que en la Galia, católica de tiempo atrás, ya habían surgido problemas al respecto con anterioridad⁵¹, cuando nada pasaba todavía en la España arriana, siendo así que cabe suponer que el género de vida de los judíos sería prácticamente el mismo al norte y sur de los Pirineos. Con cierto donaire dice Parkes que la conversión de los godos hispánicos «no pudo por alguna alquimia económica transformar el sector judío de la población de buenos ciudadanos en malos»⁵². El único cambio que se produce, según este autor, es que a partir de ahora el clero católico tenía acceso a los oídos del rey. Lo cual es cierto, salvo en lo de único, ya que hay otro cambio más: los judíos pasan a constituir la más importante minoría religiosa que escapa al esfuerzo regio de unificación. Ambos aspectos, antijudaísmo teórico en la Iglesia y afán de unidad, tienen sobrado respaldo documental, según vamos a ver a continuación.

No procede que nos extendamos sobre el primer punto, por cuanto que ha sido ya exployado, en la medida que dan de sí las

⁴⁸ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 105. Ver también P. Villacantos, *Aproximación a la España visigoda*: RUM, 21 (1957) 38.

⁴⁹ *Conc. III Toledo*, c. 14.

⁵⁰ LV, XII, 2, 12.

⁵¹ A modo de ejemplo, recordamos las medidas de Avito de Clermont y de Chilperico; cf. Katz, *The Jews*, 22ss; Parkes, *The Jew*, 15-16; Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 140ss y 148ss; Jones: LRE, 949-950; Livermore, *The Origins...*, op. cit., 194; Wallace-Hadrill, *Early Medieval...*, op. cit., 7, y Bachrach, *Jewish policy*, 54ss.

⁵² Parkes, *The Jew*, 14.

fuentes, en otras partes de este trabajo⁵³. Diremos, sí, que algunos autores han destacado, a nuestro parecer con razón, la influencia del clero en la política contraria a los hebreos llevada por el poder civil y los órganos eclesiásticos en la España visigoda⁵⁴, mientras que otros se han manifestado en contra con argumentos poco sólidos⁵⁵. El planteamiento más adecuado del problema es preguntarnos si los monarcas utilizaron a la Iglesia para su política judía, o esta institución influyó en aquéllos, considerando más efectivo el cauce civil. Después de detenida consideración, hemos llegado a la conclusión de que se equivocan quienes, como Baron o Echánove, atribuyen un antijudaísmo moderado a la Iglesia y el desenfreno que tomó cuerpo legal lo cargan a la personal iniciativa de los reyes⁵⁶. Creemos que habría que decir más bien lo contrario, porque la Iglesia en cuanto tal —hubo excepciones de eclesiásticos aislados— nunca se apeó de su afán contra los hebreos y algunos monarcas, por el contrario, sí lo hicieron. Es preciso aclarar, sin embargo, que el interés de la Iglesia en relación con los judíos no pasaba de ser un deseo de integrarles en el catolicismo y redimirles de su perfidia; con su conversión los judíos dejarían de ser enemigos de Dios y de su príncipe, y no pondrían en adelante en peligro la integridad espiritual de sus conciudadanos, quedando libres automáticamente de la responsabilidad de la muerte de Jesús⁵⁷.

Cabría decir, al menos, que la legislación antijudía era resultado de una estrecha colaboración entre el poder civil y el eclesiástico⁵⁸. Pero quizá se podría cargar las tintas sobre el papel del segundo como hace Parkes, al señalar, cual prueba de que fue el clero quien inspiró las leyes contrarias a los judíos, el hecho de que los reyes que resultaron elegidos o se consolidaron sin el favor del clero ni urgieron las leyes existentes ni promulgaron otras nuevas⁵⁹. No saca, la verdad, el autor partido a su

⁵³ Sobre todo, en el capítulo VI.

⁵⁴ Así, por ejemplo, F. Steinhaus, *Ebraismo sefardita* (Bolonía 1969) 82-85, y Parkes, *The Jew*, 14ss.

⁵⁵ Es el caso de Altamira, *Spain under...*, op. cit., 174; Ziegler, *Church and State*, 190, y Bachrach, *A Reassessment*, 19, y *Jewish policy*, 10, refiriéndose prácticamente en su totalidad a Sisebuto y sus medidas.

⁵⁶ Baron, *A Social...*, 44, y A. Echánove, *Precisiones acerca de la legislación conciliar toledana sobre los judíos: «Hispania Sacra», XIV (1961) 268ss. Parece que también es ésta la opinión de J. Orlandis, *El cristianismo en la Iglesia visigótica*, en *La Iglesia*, 28-29.*

⁵⁷ Sobre esta acusación, ver LV, XII, 3, 4, y *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

⁵⁸ Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 106. Recuérdese que *Conc. VI Toledo*, c. 3, dice que Chintila actuó «en unión con los sacerdotes de su reino».

⁵⁹ Parkes, *The Jew*, 14.

idea, salvo para destacar que tanto Chintila como Recesvinto y Ervigio legislaron a través de cánones conciliares y el primero de ellos tan sólo por dicho conducto. Añadiríamos que Sisenando, que ocupó el trono con el apoyo de la Iglesia⁶⁰, dictó medidas contrarias a los judíos. En Chindasvinto coinciden, por el contrario, las circunstancias de su despreocupación por la cuestión judía y de su desacuerdo radical con el alto clero. Recesvinto, su hijo y sucesor, llegó al trono mediante el procedimiento de la asociación, y todo parece indicar que Chindasvinto tuvo que ceder, ante presiones, a una operación a que la Iglesia, especialmente a través de Braulio de Zaragoza, no fue ajena⁶¹; resultado fue que su política judía vino a ser diametralmente opuesta a la de su padre. Wamba no fue ni hechura del clero ni persecutor, mientras que Ervigio recibió apoyos de la Iglesia o, al menos, la conformidad de la usurpación⁶², y al tiempo fue furibundo antijudío. Egica, por último, que le sucedió por procedimiento normal hereditario —era su yerno—, parece que utilizó los mismos puntales que su antecesor y su política judía no fue, en definitiva, menos radical. Además los dos últimos reyes citados evidencian su compenetración con la Iglesia por la nueva esencia de sus *leges in confirmatione concilii*⁶³.

La intención última de las medidas de reyes y concilios visigodos en lo tocante a los judíos es sobre todo la prevención de aquellos peligros más próximos y urgentes para el catolicismo oficial. Seguía preocupando el riesgo de judaizaciones, como diversos trabajos han destacado suficientemente⁶⁴. Todo el afán por evitar que los judíos tuvieran una posición de dominio sobre

⁶⁰ García Villada, *La cuestión judía*, 150, considera que Sisenando fue hechura de los obispos y que les dejó en completa libertad para tratar en el concilio el tema de los judíos. Se puede decir que ello fue así y que el concilio apuntaló la usurpación de Sisenando, aunque no dejó el monarca de tener algún problema con ciertos círculos eclesiásticos a lo que parece; cf. Ziegler, *Church and State*, 93ss; D. Claude, *Adel, Kirche und Königstum im Westgotenreich* (Sigmaringen 1971) 97ss, y Orlandis, *Esp. Visig.*, 147ss.

⁶¹ Lynch-Galindo, *San Braulio*, 160ss; Claude, *Adel, Kirche...*, op. cit., 124 ss, y Bachrach, *A Reassessment*, 25, y *Jewish policy*, 17. Hay que recordar, sin embargo, que las relaciones de Recesvinto con los obispos no carecieron de problemas; cf. Thompson, *The Goths*, 203ss, y Claude, *loc. cit.*, 136ss.

⁶² Abadal, *Els concilis...*, op. cit., 82ss, y Thompson, *The Goths*, 229ss.

⁶³ J. Orlandis, *Lex in confirmatione concilii*, en *La Iglesia*, 185ss.

⁶⁴ Ziegler, *Church and State*, 189ss; D'Ors, *El código...*, op. cit., 131; Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 186; Hernández, *La España visigoda*, 646ss; Steinhaus, *Ebraísmo...*, op. cit., 85, y García Iglesias, *Profesiones*, 178ss.

los cristianos desde cargos públicos, en cuanto que dueños de esclavos o por circunstancias similares, responde a razones teológicas que toman cuerpo en una conciencia de peligro que situaciones como las que se pretendía suprimir comportaban de cara a los intereses del cristianismo. Aunque se podía incluso considerar como molesta la propia existencia del judaísmo, herencia de larga tradición, lo que en principio se pretendía era evitar la preponderancia de una religión rechazable y las lógicas consecuencias negativas: proselitismo y contaminación. Un claro ejemplo, entre los muchos posibles, nos lo brinda un canon del Concilio X de Toledo en el que se prohíbe a los eclesiásticos vender esclavos cristianos a judíos porque ello sería, cual expresamente se dice, condenarles a la judaización⁶⁵. Otra medida, sólo interpretable en este sentido religioso, es la de la separación de los niños de sus padres judíos y judaizantes⁶⁶; se trata de una radical disposición incomprensible sin un fundamento jurídico que pudiera respaldarla y que creemos percibir en la legalmente prevista ruptura del vínculo paterno-filial por falta de garantías en los padres⁶⁷, lo que inmediatamente exigía una tutela personal, que en este caso creemos de la modalidad llamada «alta tutela»⁶⁸, es decir, tutela de las instituciones, con lo que los monasterios y buenos cristianos llamados a hacerse cargo de las pequeñas víctimas de la medida no eran propiamente *tutores*, sino *nutritores*, educadores. En este caso, la peligrosidad de los padres derivaba exclusivamente de sus peculiares creencias⁶⁹. También nos parece de intencionalidad puramente religiosa las referencias a los judíos en el Concilio de Narbona, celebrado en tiempos de Recaredo, cuando lógicamente el problema judío surge en estado más puro, es decir, sin los factores extraños que sin duda se irían adhiriendo, con el paso de los años, los enconos, rencores y fanatismos, a lo largo del siglo VII⁷⁰. Por último, no vemos explicación que no sea religiosa a la ley ervigiana que penaba la utilización de libros judaicos, sin duda los escritos

⁶⁵ *Conc. X Toledo*, de 656, bajo Recesvinto, c. 7.

⁶⁶ *Conc. IV Toledo*, c. 59 y 60, y *Conc. XVII Toledo*, c. 8. En este segundo caso, cuyas circunstancias son muy distintas, quizás se pretenda eximir también a los niños judíos de la esclavización general, en atención a que por su edad serían inocentes en relación con la conspiración de que acusó Egica a toda la comunidad hebrea.

⁶⁷ Sobre la ruptura del vínculo y sus circunstancias, véase A. Merchán, *La tutela de los menores en Castilla hasta fines del siglo XV* (Sevilla 1976) 42, n. 2.

⁶⁸ Merchán, *La tutela...*, op. cit., 192.

⁶⁹ García Villada, *La cuestión judía*, 152.

⁷⁰ *Conc. Narbona*, de 589, c. 4, 9 y 14.

talmúdicos⁷¹. Esta preocupación por la salud espiritual de los católicos hispanos era compartida, a nivel de responsabilidad, por la persona del monarca. Recordemos el papel religioso que se atribuía Sisebuto sobre un plano incluso superior al de los obispos⁷², la obligación que se autoconcedía Recesvinto, haciéndola vinculante a sus sucesores, de defender la religión católica de herejes y judíos⁷³, y la ya destacada compenetración de la Iglesia, por una parte, y Ervigio y Egica, por otra.

En su lugar hemos prestado atención a la hasta cierto punto importante producción de los padres hispano-visigodos que, más o menos directamente, refleja la preocupación del alto clero por el tema judío. A todos ellos les preocupaba tanto la infidelidad como el proselitismo de los hebreos; más sin duda lo segundo que lo primero. Y es esto algo que no se puede separar de la política llevada en el reino contra los creyentes del judaísmo, aunque sólo sea por el papel que algunas de estas personalidades desempeñaron en los concilios y por el ascendiente que más de una de ellas tuvo sobre algún monarca persecutor. En cuanto a la conversión forzada, también los eclesiásticos pudieron tener interés en urgirla, por el convencimiento de que la salvación viene de la fe cristiana y se justifica una coacción hacia el bien⁷⁴. Quitarle su buena parte de iniciativa a la Iglesia y al alto clero, recargando tintas en motivaciones regias de cariz más interesado, sería tanto así como dar la espalda a toda la producción patristica referida al problema de los judíos.

No podemos, por último, dejar de referirnos al tema del mesianismo, dentro de estos aspectos religiosos que se mueven bajo la política antijudía de la España visigoda. Quedó ya dicho que Julián de Toledo defendió contra los judíos en su *De comprobatione sextae aetatis* que el tiempo del mesías de Israel había pasado ya. El escrito de Julián evidencia, según parece, una preocupación en el judaísmo de su tiempo por la cuestión mesiánica. No faltaron movimientos mesiánicos en diversos momentos de la Baja Antigüedad y la Alta Edad Media, sin duraderas consecuencias, y cabe preguntarnos si aquí tenemos una eferves-

⁷¹ LV, XII, 3, 11; *placitum* de Chintila (Fita, *Suplementos*, 47), y *Conc. XII Toledo*, de 681, bajo Ervigio, c. 11. Aparte de Fita, han identificado estos escritos judaicos con el Talmud, Amador de los Ríos, *Judíos*, 873-875, y Williams, *Adversus Iudaeos*, 219-220.

⁷² Ziegler, *Church and State*, 91-92 y 189-190. Para Thompson, *The Goths*, 166, Sisebuto era menos un persecutor de los judíos que un defensor de los cristianos.

⁷³ *Conc. VIII Toledo*, de 653, c. 10.

⁷⁴ El principio es de Agustín de Hipona: *Ep.*, XCIII, 16.

encia de este tipo⁷⁵. Podría ser que aludiera a un movimiento de carácter mesiánico la frase del Concilio Toledano XVII «gozosos por creer llegada su hora han causado diversos estragos entre los católicos»⁷⁶, que tanto puede referirse a una inquietud político-religiosa en relación con la esperanza mesiánica, como al complot con los correligionarios ultramarinos contra el régimen godo, denunciado por Egica en el mismo concilio⁷⁷, o a ambas cosas en vinculación. Se espera un rebrotar mesiánico y redentor precisamente en momentos de crisis, por cuanto que este tipo de fenómenos, creencias aparte, revise con frecuencia clara significación social y siempre tiene consecuencias políticas próximas.

ESFUERZOS POR LA UNIFICACION DEL REINO

Es el momento de decir algo sobre los esfuerzos que los reyes visigodos hicieron por conseguir la unidad en sus reinos. Aparte de la unidad territorial, lograda por Leovigildo con la liquidación del reino suevo y completada por Suíntila con su victoria sobre los enclaves bizantinos de la costa, la unificación interna del reino fue preocupación constante desde el primero de los reyes citados. Unificado el derecho, no había más barreras entre hispanorromanos y godos que el sostenimiento de diferentes creencias cristianas. Se hizo desaparecer esta separación bajo Recaredo con la conversión del elemento godo a la ortodoxia católica, lo que constituye una realidad tan política como religiosa⁷⁸. Es ahora cuando los judíos quedan como único sector discordante de importancia y lo prueba no sólo la circunstancia de que sea el 589 el año que inicia los ataques contra ellos⁷⁹, sino expresamente varios pasajes conciliares y legales, de los que seleccionamos algunos que nos parecen indicativos. Un canon del Concilio IV de Toledo, que contempla cuestiones litúrgicas, deja

⁷⁵ Sobre la espera mesiánica y algunos ejemplos concretos de mesianismo, véase el último apartado de nuestro capítulo VII.

⁷⁶ *Conc. XVII Toledo*, c. 8.

⁷⁷ Baer, *A History*, 22, relaciona expresamente, aunque de pasada, las medidas egicanas con la agitación mesiánica.

⁷⁸ Véase J. N. Hillgarth, *La conversión de los visigodos. Notas críticas: «Analecta Sacra Tarraconensia»*, 34 (1961) 34; Thompson, *The Goths*, 105; Claude, *Adel, Kirche...*, op. cit., 77ss, y J. Orlandis, *Los problemas canónicos de la conversión de los visigodos al catolicismo*, en *La Iglesia*, 35ss. En opinión de Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 107, el deseo de asegurar la unidad de su reino constituyó elemento no desdeñable en la conversión de Recaredo.

⁷⁹ Monzó, *El bautismo de los judíos*, 118; Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, 105 y 107-108, y Lacave, *Legislación antijudía*, 31ss.

caer una frase tan significativa como la de que «estamos unidos por una fe y un reino»⁸⁰, lo que apunta a que había cobrado ya cuerpo la identificación del catolicismo con el reino hispanovisigodo. No deja de ser exagerada la unidad de fe que pregonan en esta ocasión los padres conciliares. Ellos mismos no pasarán por alto en cánones posteriores la cuestión judía. En el Concilio VIII de Toledo y en una de sus leyes, Recesvinto no disimula su desagrado por el hecho de que la infamia judía siga manchando todavía un reino del que Dios, con su poder, había estirpado ya de raíz las herejías⁸¹. Y no son los judíos los únicos que rompen la unidad hispana en el campo religioso, contra lo que las palabras de Recesvinto parecen dar a entender. También quedan restos de herejías y de paganismo todavía irredentos, sin duda poco significativos, que las leyes y los concilios, con el afán unificador de monarca e Iglesia, se esfuerzan por erradicar⁸², lo que es prueba evidente de que no se cejaba en la lucha contra todos los elementos perturbadores de la uniformidad espiritual del reino.

⁸⁰ *Conc. IV Toledo*, c. 2: *Una fide continemur et regno*.

⁸¹ *Conc. VIII Toledo*, tomos, y LV, XII, 2, 3. Parece reminiscencia de estos pasajes la frase «extirpad de raíz esta peste que siempre resurge», empleada por Ervigio en el *Conc. XII Toledo*, de 681, tomos.

⁸² *Conc. III Toledo*, c. 16; *Conc. Narbona*, c. 14 y 15; *Conc. IV Toledo*, c. 29; LV, XII, 2, 2, de Recesvinto; LV, XII, 3, 1, de Ervigio; *Conc. XII Toledo*, c. 11, y *Conc. XVI Toledo*, de 693, c. 2.

EPILOGO

LOS JUDIOS PENINSULARES Y LA INVASION MUSULMANA

Dura fue en verdad la experiencia de los judíos en la centuria larga del reino visigodo católico, y en gradación progresiva hasta lo intolerable, para terminar dispersos y esclavizados, incluso los conversos sinceros, por toda la geografía del reino. Fue un auténtico o pretextado complot de los judíos contra Egica la ocasión de la orden que liquidaba, o al menos podía parecerlo, las últimas esperanzas de supervivencia de la comunidad judía en conciencia de su identidad. Por más que se quiera minimizar la efectividad y vigencia de las disposiciones egicanas¹, eran éstas la gota que colmaba la medida de más de un siglo de incertidumbre, persecución y sufrimientos: desprovistos de todos sus bienes, pocos o muchos; las familias deshechas, los hijos arrancados de sus padres, y la más severa prohibición de vivir sus creencias. Este desastre social era la más dramática consecuencia de una política con raíces en realidades muy distintas, según ha quedado ya dicho en capítulos anteriores. Estamos ante un claro ejemplo de desproporción entre las causas y las medidas adoptadas. Pero también entre éstas y los efectos conseguidos.

Parece normal que los judíos, por más que disminuidos por la postración en su capacidad de reaccionar, intentaran por todos los medios mejorar su fortuna. La conquista musulmana, iniciada en 711, tanto más favorable a ellos si venían entre los invasores bereberes de religión judía², les iba a dar ocasión de lograrlo y parece que hicieron todo lo posible por aprovecharla. Las fuentes árabes, y también cristianas posteriores, destacan la colaboración que los judíos prestaron a los recién llegados en contra de los visigodos. Estas crónicas nos dicen que cuando Tarik alcanzó Toledo tras su meteórica campaña se encontró allí un corto número de judíos³, restos de la floreciente comunidad israelita de

¹ Orlandis, *Esp. Visig.*, 191.

² Cual supone P. Gayangos, *The History of the Mohammetan dynasties in Spain*, I (Londres 1840) 511, n. 15. Véase Juster, *Condition légale*, 297-298, n. 6, muy dubitante al respecto, y Katz, *The Jews*, 116.

³ Ibn Idari; texto en C. Sánchez-Albornoz, *El «Ajbar Maymú'a»*. Cues-

la ciudad dispersada por Egica; las personalidades destacadas de la administración central del reino y los altos eclesiásticos habían huido. Las fuentes islámicas nos documentan que los judíos fueron reclutados como guarnición⁴, lo que tiene paralelos en otras ciudades, como veremos. Lucas de Tuy, que escribía en época sensiblemente posterior a los hechos, reprocha a los judíos toledanos haber abierto las puertas de la ciudad a los musulmanes, cuando los cristianos se encontraban ajenos al peligro en la iglesia de Santa Leocadia extramuros⁵. Al no haber alusión a ello en las fuentes árabes, Ashtor ha llegado a la conclusión de que se trata de un montaje legendario tardío de claras motivaciones antisemíticas⁶. Es muy posible que tenga razón el historiador israelí al valorar negativamente la presentación que hace el Tudeense de los hechos, aunque tampoco las fuentes árabes carecen de elementos legendarios, como la alusión a la captura por los invasores de la mesa de Salomón en calidad de botín⁷. Cual el propio Ashtor señala, he aquí a los judíos tomando en sus armas la responsabilidad de la ciudad de la que había dimanado la política que había sido su desgracia.

En el mismo año 711, y antes que Toledo, había caído Córdoba ante las tropas de Mughit, y también para esta ciudad se nos testimonia la colaboración de los judíos con los atacantes, a cuyas tropas se suman⁸. Es ésta, tónica extendida que se nos documenta para otras ciudades. Sabemos que en Sevilla, tomada por Muza en 712, el caudillo árabe dejó a los judíos como guarnición⁹, y absorbieron también los invasores a los de Granada, donde encontraron, según las crónicas árabes, buen número de judíos¹⁰. Algunas de éstas nos dicen que cuando los musulmanes

tiones historiográficas que suscita (Buenos Aires 1944) 396. Véase Juster, *Condition légale*, 298, n. 1, y Katz, *The Jews*, 116.

⁴ Ibn Idari; texto en Sánchez-Albornoz, *El «Ajbar Maymu'a»...*, op. cit., 396. Ibn al-Athir, trad. E. Fagnan (Argel 1898) 46. Al Makkari, ed. Dozy y otros, I (Leiden 1885) 167. Véase Ashtor, *The Jews*, 18 y 407-408.

⁵ Lucas de Tuy, *Chron.*, 3 (A. Schott, *Hispania illustrata*, IV, Frankfurt am Main 1608, 70-71). Cf. Ashtor, *The Jews*, 18 y 407-408.

⁶ Ashtor, *The Jews*, 18.

⁷ Véase *Crón. Rasis*, 65, 300 y 354, y *Crón.* 1344, 58.

⁸ Así, *Ajbar Maymu'a* (texto en Sánchez-Albornoz, *El «Ajbar Maymu'a»...*, op. cit., 396) y Al-Makkari (ed. Dozy y otros, I, Leiden 1885, 116).

⁹ *Ajbar Maymu'a* (Sánchez-Albornoz, *El «Ajbar Maymu'a»...*, op. cit., 400); Ibn al-Athir (trad. Fagnan, op. cit., 447) y Al-Makkari (ed. Dozy, 170). Véase Ashtor, *The Jews*, 20-21.

¹⁰ *Ajbar Maymu'a* (trad. Dozy, I, Leiden 1881, 49). Cf. C. Sánchez-Albornoz, *La decadencia visigoda y la conquista musulmana*, en *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, I (Oviedo 1972) 184, y Ashtor, *The Jews*, 17.

llegaban a una ciudad en la que había judíos les dejaban con la responsabilidad de la guarnición, junto con sólo algunos invasores, lo que les permitía continuar la campaña sin merma importante en el ejército¹¹. Esto explica, sin duda, que un cronista destaque el detalle de que cuando Tarik llegó a Málaga, abandonada por sus habitantes, no encontró allí ni siquiera judíos; y no podía menos que extrañar esta ausencia, dado que los hebreos no tenían razones para evitar a los islamitas, sino todo lo contrario¹². De otras ciudades con comunidad judía no dicen nada las fuentes al respecto de la actitud de ésta ante los invasores, como por ejemplo en el caso de Mérida¹³.

La mayor parte de los autores modernos no se atreven, con razón, a rechazar las noticias de las fuentes árabes y cristianas sobre la colaboración judía con los invasores¹⁴. Sánchez-Albornoz, por ejemplo, llega a calificar a los judíos de quinta columna¹⁵. Y ello a pesar del silencio de la *Crónica Mozárabe*, no muy posterior a los hechos, y de otras fuentes cristianas¹⁶, y a pesar también de que el tema de la «traición del ghetto» tiene un mucho de tópico en las fuentes medievales¹⁷. Ni que decir tiene que los mayores enemigos que entonces tenían los creyentes del judaísmo eran el reino y la Iglesia visigodos. Son, como ha expresado no hace mucho muy gráficamente un hebraísta español, los amargos frutos que se recogen cuando se ha sembrado dolor, odio y despotismo sanguinario¹⁸. A partir de ahora, la vida de los judíos peninsulares se desenvolverá bajo dominación musulmana entre circunstancias muy distintas a las que les habían rodeado en época visigoda; con algún período de excepción, de adversas habían pasado a ser ampliamente favorables.

A medida que avance la reconquista volverán los problemas, la persecución y la sangre. Después, la expulsión, la pesadilla de

¹¹ Así el *Ajbar Maymu'a* (trad. Dozy, 49). Cfr. Juster, *Condition légale*, 298, n. 1, y Ashtor, *The Jews*, 15-16.

¹² *Ajbar Maymu'a* (trad. Dozy, 49). Ver Juster, *Condition légale*, 298, n. 1, y Ashtor, *The Jews*, 17.

¹³ García Iglesias, *Judíos en Mérida*, 88-89.

¹⁴ Amador de los Ríos, *Judíos*, 64-65; García Villada, *La cuestión judía*, 161; Baron, *A Social...*, 46; E. N. van Kleffens, *Hispanic law until the end of the Middle Ages* (Edimburgo 1967) 93; Thompson, *The Goths*, 316; L. A. García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo* (Madrid 1975), 81-82; Orlandis, *Esp. Visig.*, 293, y Bachrach, *Jewish policy*, 26.

¹⁵ Sánchez-Albornoz, *La decadencia visigoda...*, op. cit., 183-184.

¹⁶ Juster, *Condition légale*, 298, n. 1, y Katz, *The Jews*, 116-117.

¹⁷ J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid 1961), I, 30ss.

¹⁸ D. Gonzalo Maeso *El legado del judaísmo español* (Madrid 1972) 128.

la Inquisición sobre el judeoconverso siempre sospechoso y una diáspora de judíos españoles que todavía perdura, que ya es irreversible. Toda una historia que suena a repetición en muchos aspectos, que no corresponde a este autor escribir y que no tenemos derecho a olvidar¹⁹.

¹⁹ Este libro nuestro tiene continuación natural en numerosos trabajos que no procede mencionar, salvo, por el interés que tienen en cuanto monografías, los libros de Baer sobre los judíos en la España medieval cristiana, de Ashtor sobre los de la España medieval musulmana y de Caro Baroja sobre los de épocas más modernas. Las tres obras son conocidas ya por nuestros lectores, y a ellas remitimos.

SIGLAS Y CITAS ABREVIADAS

Recogemos en este índice las abreviaturas utilizadas a lo largo de toda la obra. Todas las demás citas no completas corresponden a trabajos que han sido aludidos en notas anteriores del mismo capítulo. No incluimos las menciones abreviadas de fuentes antiguas fácilmente identificables.

- Adams, *Ideology* = J. du Q. Adams, *Ideology and the Requirements of «Citizenship» in Visigothic Spain: the Case of the Iudaei: «Societas»*, 2 (1972) 317-332.
- AEM = «Anuario de Estudios Medievales».
- AEspA = «Archivo Español de Arqueología».
- AHDE = «Anuario de Historia del Derecho Español».
- Alvarez, *Judíos* = J. Alvarez, *Judíos y cristianos ante la historia* (Madrid 1972).
- Amador de los Ríos, *Judíos* = J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (reimpr. Madrid 1973; primera edición 1875).
- Ashtor, *The Jews* = E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain I* (Filadelfia 1973).
- AT, III = Anales Toledanos III: *Estudios sobre la España visigoda* (Toledo 1971).
- Bachrach, *A Reassessment* = B. S. Bachrach, *A Reassessment of Visigothic Jewish policy: «The American Historical Review»* 78 (1973) 11-34.
- Bachrach, *Jewish policy* = B. S. Bachrach, *Early Medieval Jewish policy in Western Europe* (Minneapolis 1977).
- Baer, *A History* = Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain I* (Filadelfia 1961).
- Baron, *A Social* = S. W. Baron, *A Social and Religious history of the Jews III* (Nueva York 1957).
- BAT = «Boletín Arqueológico de la Real Sociedad Arqueológica Tarraconense».
- Beinart, *¿Cuándo llegaron?* = J. Beinart, *¿Cuándo llegaron los judíos a España?*, n. 3 de la serie Estudios del Instituto Central de Relaciones Culturales Israel-Iberoamérica, España y Portugal (1962).
- Blázquez, *Relaciones* = J. M. Blázquez, *Relaciones entre Hispania y los semitas (sirios, fenicios, chipriotas, cartagineses y judíos)*, en *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim I* (Berlín 1969) 42-75.
- Blumenkranz, *Auteurs chrétiens* = B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le Judaïsme* (París-La Haya 1963).
- Blumenkranz, *Juifs et chrétiens* = B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. 430-1096* (París-La Haya 1960).
- Bowers, *Jewish communities* = W. P. Bowers, *Jewish communities in Spain in the Time of Paul the Apostle: «The Journal of Theological Studies»* XXVI (1975) 395-402.
- BRAH = «Boletín de la Real Academia de la Historia».
- Brev. = *Breviario* de Alarico II.
- BSEAA = «Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología».

- Cantera-Millás, *Inscripciones* = F. Cantera-J. M. Millás, *Las inscripciones hebraicas de España* (Madrid 1956).
- CBSJ = *Comentario bíblico «San Jerónimo»* I-V (Ed. Cristiandad, Madrid 1971-1972).
- Chalon, *L'inscription juive* = M. Chalon, *L'inscription juive de Narbonne et la condition des juifs en Narbonnaise à la fin du VII^e siècle, en Hommage a André Dupont. Études médiévales languedociennes* (Montpellier 1974) 39-53.
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*.
- CIust = *Codex Iustinianus*.
- CRAIBL = «Comptes rendus de la Academie des Inscriptions et Belles-Lettres».
- Crón. 1344 = *Crónica de 1344*, eds. D. Catalán y M. S. de Andrés (Madrid 1971).
- Crón. Rasis = *Crónica del moro Rasis*, eds. D. Catalán y M. S. de Andrés (Madrid 1975).
- CTh = *Codex Theodosianus*.
- Domínguez del Val, *Patrología* = U. Domínguez del Val, *Patrología española* (Madrid 1956).
- EAE = Excavaciones Arqueológicas en España.
- EE = «Ephemeris Epigraphica».
- Est. Eccl. = «Estudios Eclesiásticos».
- EV = *Estudios Visigodos* I-III (Roma-Madrid 1956-1962).
- Fernández Alonso, *La cura pastoral* = J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (Roma 1955).
- Fita, *Suplementos* = F. Fita, *Suplementos al Concilio Nacional Toledano VI* (Madrid 1881).
- Flórez, ES = E. Flórez, *España Sagrada* (Madrid 1747ss.).
- Frey, CII = J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* (Ciudad del Vaticano 1936).
- García Iglesias, *Judíos en Mérida* = L. García Iglesias, *Judíos en la Mérida romana y visigoda*: «Revista de Estudios Extremeños» XXXII (1976) 79-98.
- García Iglesias, *Los cánones* = L. García Iglesias, *Los cánones del Concilio de Elbira y los judíos*: «El Olivo» 3-4 (1977) 61-70.
- García Iglesias, *Los judíos* = L. García Iglesias, *Los judíos en la España romana*, HA III (1973) 331-366.
- García Iglesias, *Profesiones* = L. García Iglesias, *Profesiones y economía familiar de los judíos españoles en la antigüedad: aproximación a un problema*: «Revista Internacional de Sociología» 13-14 (1975) 165-183.
- García Moreno, *Prosopografía* = L. A. García Moreno, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo* (Salamanca 1974).
- García Villada, *La cuestión judía* = Z. García Villada, *La cuestión judía durante la época visigoda*: «Razón y Fe» 99 (1932) 145-162.
- Gil, *Misc. Wisig.* = J. Gil, *Miscellanea wisigothica* (Sevilla 1972).
- HA = «Hispania Antiqua».
- HAEpigr = *Hispania Antiqua Epigraphica*.
- Hernández, *El problema de los judíos* = R. Hernández, *El problema de los judíos en los PP. Visigodos*, en *La patrología toledano-visigoda* (XXVII *Semana Española de Teología*) (Madrid 1970) 99-120.
- Hernández, *La España visigoda* = R. Hernández, *La España visigoda frente al problema de los judíos*: «La Ciencia Tomista» 99 (1967) 627-685.
- IHC = E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*.
- Jones, LRE = A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 284-602. *A Social economic and Administrative survey* (Oxford 1973).

- Josefo, AJ = Flavio Josefo, *Antigüedades de los Judios*.
 Josefo, GJ = Flavio Josefo, *La Guerra de los Judios*.
 Josefo, CA = Flavio Josefo, *Contra Apión*.
 JQR = «Jewish Quarterly Review».
 Juster, *Condition légale* = J. Juster, *La condition légale des juifs sous les rois wisigoths*, en *Études d'histoire juridique offertes à Paul Frédéric Girard II* (París 1913) 275-335.
 Juster, *Les juifs* = J. Juster, *Les juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale I-II* (París 1914).
 Katz, *The Jews* = S. Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul* (Cambridge-Mass. 1937).
 King, *Law and Society* = P. D. King, *Law and Society in the Visigothic kingdom* (Cambridge 1972).
 Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora* = M. Koch, *Zur frühen jüdischen Diaspora auf der Iberischen Halbinsel*, en *Homenaje a García Bellido*, III: RUM 109 (1977) 225-254.
 Lacave, *Legislación antijudía* = J. L. Lacave, *La legislación antijudía de los visigodos*, en *Símpoio «Toledo Judaico»*, I (Toledo 1973) 31-42.
 Leon, *The Jews* = H. J. Leon, *The Jews of ancient Rome* (Filadelfia 1960).
 Lombardía, *Matrimonios mixtos* = P. Lombardía, *Los matrimonios mixtos en el derecho de la Iglesia visigoda*: AHDE, 27-28 (1957-1958) 61-108.
 Lynch-Galindo, *San Braulio* = C. H. Lynch-P. Galindo, *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651), su vida y sus obras* (Madrid 1950).
 LV = *Leges Visigothorum*.
 M. = *Mishnah*.
 Menéndez Pidal, HE = R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*: vol. I^o: *España prerromana*; vol. III: *España visigoda* (reimpr. Madrid 1976).
 MGH, AA = *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*.
 MGH, Ep. = *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*.
 MGH, SRM = *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingiarum*.
 Migne, PG = P. Migne, *Patrologia Graeca*.
 Migne, PL = P. Migne, *Patrologia Latina*.
 MMAProv = *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*.
 Monzó, *El bautismo de los judíos* = S. Monzó, *El bautismo de los judíos en la España visigoda. En torno al canon 57 del Concilio IV de Toledo*, en *Cuadernos de Trabajo del Derecho II* (Roma-Madrid 1953) 111-155.
 Orlandis, *Esp. Visig.* = J. Orlandis, *Historia de España. La España visigoda* (Madrid 1977).
 Orlandis, *La Iglesia* = J. Orlandis, *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona 1976).
 Parkes, *Conflict* = J. Parkes, *The Conflict of Church and Synagogue* (Londres 1934).
 Parkes, *The Jew* = J. Parkes, *The Jew in the Medieval community* (Nueva York 1976).
 Piganiol, *L'Empire* = A. Piganiol, *L'Empire Chrétien (325-395)* (París 1972).
 RAC = «Rivista di Archeologia Cristiana».
 RB = «Revue Biblique».
 REB = «Revue des Études Byzantines».
 REE = «Revista de Estudios Extremeños».
 REJ = «Revue des Études Juives».
 RUM = «Revista de la Universidad de Madrid».

- Safrai-Stern, *The Jewish people* = S. Safrai-M. Stern (edd.), *The Jewish people in the First Century. Historical geography, Political history, Social, Cultural and Religious life and Institutions I-II* (Assen-Amsterdam 1974-1976).
- Settimana = Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo.
- Simon, *Verus Israel* = M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Paris 1948).
- Smallwood, *The Jews* = E. M. Smallwood, *The Jews under Roman rule, from Pompey to Diocletian* (Leiden 1976).
- Stern, *Greek and Latin authors* = M. Stern, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism I: From Herodotus to Plutarch* (Jerusalén 1974).
- T. B. = *Talmud de Babilonia*.
- Thompson, *The Goths* = E. A. Thompson, *The Goths in Spain* (Oxford 1969).
- Tuya-Salguero, *Introducción* = M. de Tuya-J. Salguero, *Introducción a la Biblia I-II* (Madrid 1967).
- Vives, *Concilios* = J. Vives-T. Marín-G. Martínez Díez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963).
- Vives, *Inscripciones latinas* = J. Vives, *Inscripciones latinas de la España romana I-II* (Barcelona 1971-1972).
- Vives-Ferrua, *Inscripciones cristianas* = A. Ferrua, *Inscripciones griegas y judías*, en J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona 1969).
- WHJP = *The World history of the Jewish people*.
- Williams, *Adversus Iudaeos* = A. L. Williams, *Adversus Iudaeos. A bird's-eye view of christian «Apologiae» until the Renaissance* (Cambridge 1935).
- Zeumer, *Leges Visigothorum* = K. Zeumer, MGH, *Leges I, Leges Visigothorum* (Hannover-Leipzig 1902).
- Ziegler, *Church and State* = A. K. Ziegler, *Church and State in Visigothic Spain* (Washington 1930).
- ZWTh = «Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie».

INDICES

I

INDICE DE FUENTES

- Afrahat
Demotr. XV: 154.
Ajbar Machmu'a: 178, 200, 201.
 Al-Idrisi: 178.
 Al-Makkari: 200.
 Ambrosio
 De Abrahamo, I, 9, 84: 72.
 Antiguo Testamento
 Deuteronomio, 13, 7-12: 116.
 17, 2-7: 116.
 28, 37: 44.
 28, 64-65: 44.
 1 Reyes, 9, 26-28: 33.
 20, 22: 32.
 Jeremías, 44, 1ss: 38.
 44, 17-19: 39.
 Ezequiel, 5, 14-15: 44.
 Abdías, 20: 35.
 Jonás, 1, 3: 35.
 Zacarías, 12, 7: 37.
 2 *Crónicas*, 8, 17-18: 33.
 1 *Macabeos*, 8, 3: 41.
 Aurasio
 Carta: 150, 156, 186.
 Aurelio Victor
 Caes., XLII, 10: 84.
 Braulio
 Cartas, XXI, 56: 114.
 XXI, 65-67: 114.
 XXXVIII: 118.
 XXXIX: 118.
 XL: 118.
 XLI: 118.
Breviario de Alarico
 II, 1, 10: 97.
 2: 149.
 8, 2: 97.
 III, 1, 5: 165.
 7, 2: 96.
 IX, 4, 4: 96.
 XVI, 2, 1: 96, 149.
 3, 1: 97.
 3, 2: 96.
 4, 1: 95.
 4, 2: 95, 165.
Carta a Bernabé: 19.
Carta a Diogneto: 19, 154.
 Casiodoro
 Variae, IV, 33: 161.
 CII, n. 661: 174.
 CIL, II, 251: 63.
 272: 176.
 297: 176.
 515: 51.
 517: 54, 65.
 1092: 54, 64.
 1300: 54, 64.
 1515: 177.
 1520: 177.
 1521: 177.
 1552: 64.
 1611: 177.
 1668-1673: 176.
 1837: 54.
 1952: 54.
 1982: 53.
 2015: 176.
 2020: 176.
 2022: 176.
 2023: 176.
 2026: 176.
 2124: 176.
 2232: 51.
 2282: 54, 64.
 3050: 54.
 3130: 66.
 3406: 177.
 3483: 54, 63.
 3507: 54, 63.
 3635: 54.
 4362: 61.
 5911: 66.
 5935: 54, 63.
 Cipriano de Toulon
 Vita Caes., I, 3, 23: 172.
Codex Iustinianus
 V, 5, 5: 77.
 Novella 146: 153.
Codex Theodosianus
 II, 1, 10: 97, 161.
 8, 26: 85, 97.
 III, 1, 5: 84, 95, 165.

- 7, 2: 72, 84, 96.
 12, 2: 77.
 IX, 7, 5: 96.
 45, 2: 85.
 XII, 1, 99: 84, 94.
 1, 157: 94.
 1, 158: 94.
 1, 165: 94.
 XVI, 5, 5: 98.
 7, 3: 96, 148, 149.
 8, 1: 84.
 8, 2: 97.
 8, 3: 84, 94, 97.
 8, 5: 97.
 8, 6: 84.
 8, 7: 96, 148.
 8, 8: 85.
 8, 9: 84.
 8, 13: 97.
 8, 14: 85.
 8, 15: 97.
 8, 16: 90, 94.
 8, 20: 85.
 8, 22: 85, 94.
 8, 23: 97, 155.
 8, 24: 94.
 8, 25: 94.
 8, 27: 94.
 8, 29: 98.
 9, 1: 95.
 9, 2: 84.
 9, 3: 85.
 9, 4: 95, 165.
 10, 24: 85.
Novella III: 85, 96, 97, 148, 149, 165.
 III, 2: 90.
 Concilios
Agdé, c. 40: 172.
Elbira, c. 14: 80.
 c. 15: 71, 74.
 c. 16: 71, 112.
 c. 26: 74.
 c. 36: 78, 79.
 c. 40: 80.
 c. 41: 80.
 c. 49: 71.
 c. 50: 71, 154.
 c. 61: 77.
 c. 78: 71.
Narbona, c. 4: 105, 172, 195.
 c. 9: 105, 153, 172, 195.
 c. 14: 195, 198.
 c. 15: 198.
Orleans, c. 14: 100.
Sevilla, III, c. 10: 111, 137.
Toledo, III, c. 14: 104, 163, 166, 192.
 c. 16: 198.
 IV, c. 2: 198.
 c. 3: 114.
 c. 29: 198.
 c. 57: 111.
 c. 58: 111, 138, 185.
 c. 59: 112, 195.
 c. 60: 112, 157, 163, 195.
 c. 61: 112, 157.
 c. 62: 112.
 c. 63: 112, 163.
 c. 64: 112.
 c. 65: 112.
 c. 66: 113, 163, 169, 188.
 c. 75: 139.
 VI, c. 3: 116, 139, 193.
 c. 16-18: 139.
 VIII, tomos: 118, 198.
 c. 10: 138, 196.
 c. 12: 118, 138.
 IX, c. 17: 121.
 X, c. 7: 121, 138, 139, 163, 169, 195.
 XII, tomos: 123, 198.
 c. 9: 89, 123.
 c. 11: 196, 198.
 c. 13: 139.
 XIII, c. 4: 139.
 XVI, tomos: 130, 131, 152, 169.
 c. 1: 131, 157, 188.
 c. 8: 139.
 XVII, tomos: 132, 140, 168, 172.
 c. 2: 198.
 c. 8: 112, 132, 139, 140, 157, 163, 164, 167, 168, 188, 195, 197.
Crón. de 1344 (ed. Catalán-De Andrés)
 38: 177.
 58: 200.
 63: 65.
 65: 65.
 66: 65.
Crón. de Rasis (ed. Catalán-De Andrés)
 26: 177.
 65: 200.
 121-125: 37.
 137: 37.
 177: 37.

- 292: 177.
 300: 200.
 312-313: 37.
 316: 37, 65.
 354: 200.
- Decretales Pseudoisidorianas*: 137.
- Didaché*, 8, 1: 76:
 10, 10: 113.
- Didascalía*: 19.
 5, 14, 8: 76.
 5, 14, 21: 76.
 5, 19, 9: 76.
- EE, VIII, 271: 65.
- Epifanio
Haereses, III, 1: 72.
 III, 5: 72.
- Estrabón, III, 2, 2: 176.
- Eusebio de Cesarea
Hist. Eccles., II, 4: 45.
Vita Const., III, 16, 20: 84.
 IV, 27: 84.
- Félix
Vita Iuliani, 7: 145.
- Gesta Dagoberti*, VI, 30: 109.
- Gregorio de Elbira
Tract. Origenis, I: 80.
 III: 49.
 IV: 49.
 VII: 49.
- Gregorio Magno
Epist., I, 43: 172.
 II, 6: 161.
 VII, 21: 106.
 IX, 222: 105.
 IX, 228: 168.
- Gregorio de Tours
Hist. Francorum, VI, 17: 161.
 VII, 23: 161.
 VIII, 1: 172.
- HA Epigr, n. 95: 63.
 n. 127: 63.
 n. 136: 63.
 n. 752: 53.
 n. 801: 54, 60.
 n. 2012: 54, 63.
 n. 2581: 66.
- Hipólito
Philosoph., 9, 12: 18, 151.
- Honorato
Vita Hilarii, 29: 172.
Vita Rusticulae, 25: 172.
- Ibn Abi Usaibi'a
Uyun al-Anba, II, 76: 178.
- Ibn Al-Athir: 200.
- Ibn Idari: 200.
- Idacio
 Crónica, a. 410: 86.
- Idalio
Epist. a Julián: 130, 146, 163,
 173, 180.
- IHC, n. 134: 179.
 n. 186: 174.
 n. 187: 174.
- Ildefonso
De viris illustribus, 4: 142.
 11: 143.
Liber de virginitate: 144.
- Ireneo
Adversus haereses, I, 26, 6: 79
- Isidoro
De eccles. officiis, I, 10, 1: 152,
 178.
 I, 43, 1: 76.
De fide catholica contra Iudaeos:
 142.
De nativitate Christi ex Isaiae tes-
timoniis: 142.
De viris illustribus, 29: 141.
Etym., V, 39: 109.
Hist. Gothorum, 60: 108.
Liber de variis quaestionibus ad-
versus Iudaeos: 143.
- Isidoro Pacense (Crónica mozárabe
 de 754, o Continuatio Hispana),
 6: 108.
 23: 144.
 53: 158.
- Itinerario de Antonino*, 403, 2: 176.
 404, 3: 177.
 412, 4: 177.
 432, 2: 176.
- Jerónimo
Ad Isaiam, LXVI, 20: 50.
- Josefo
AJ, XIV, 115: 44.
 XVII, 271-272: 158.
 XVIII, 81ss.: 46.
 XX, 169-171: 158.
CA, II, 292: 44.
GJ, II, 56: 158.
 II, 118: 158.
 II, 183: 45.
 II, 398: 44.
- Juan Crisóstomo
 1 *Homilia sobre Hebreos* (PG, 63,
 21): 61.
- Julián
AntiKeimenon: 145.
De comprobatione rextae aetatis:
 145.

- Hist. Wambae*, 5: 122, 172, 186.
 10: 123.
 28: 122, 172, 186.
Insultatio, 1-2: 122, 172, 186.
Responsiones: 145.
- Justino
Epitoma, XXXVI, 2, 14: 76.
K'bbusat hakhamin: 178.
Leges Visigothorum
 II, 1, 5: 118.
 X, 1, 15: 187.
 1, 16: 187, 188.
 XII, 2, 2: 198.
 2, 3: 119, 198.
 2, 4: 119.
 2, 5: 119, 152.
 2, 6: 119.
 2, 7: 119, 153.
 2, 8: 119.
 2, 9: 119.
 2, 10: 119.
 2, 11: 120, 167.
 2, 12: 104, 149, 153, 167, 169, 188, 192.
 2, 13: 106, 107, 108, 153, 169, 176.
 2, 14: 108, 112, 149, 153, 167, 188.
 2, 15: 120, 185.
 2, 16: 117.
 2, 17: 115, 116, 121, 152, 153, 155.
 2, 18: 131, 167, 169, 189.
 3, 1: 124, 185, 188, 198.
 3, 2: 124, 168.
 3, 3: 124, 168.
 3, 4: 124, 149, 157, 168.
 3, 5: 124, 153, 155, 168, 189.
 3, 6: 124, 167, 170, 171.
 3, 7: 115, 121, 125, 155.
 3, 8: 125, 168, 189.
 3, 9: 125, 153, 168.
 3, 10: 128, 185.
 3, 11: 125, 154, 196.
 3, 12: 126, 129, 166, 168, 169, 170, 188.
 3, 13: 126, 129, 166, 169, 170.
 3, 14: 127, 168.
 3, 16: 126, 170, 189.
 3, 17: 126, 168.
 3, 18: 126, 168, 189.
 3, 19: 126, 170.
 3, 20: 127, 153, 155.
 3, 21: 127, 153, 155, 171.
 3, 22: 128.
 3, 23: 127.
 3, 24: 128, 139.
 3, 25: 128.
 3, 26: 127, 128.
 3, 27: 127, 189.
 3, 28: 89, 128, 139.
- Liciniano
Carta, II, 1: 100.
Libro de los Jubileos: 40.
- Livio
Ab Urbe condita, XXII, 49, 5: 176.
 XXIV, 41, 8-9: 176.
 XXVI, 17, 4: 176.
 XXVIII, 19, 2: 176.
 XXVIII, 19, 4: 176.
 XXVIII, 20, 5: 176.
 XXXIV, 10, 1: 176.
 XXXIV, 10, 2: 176.
- Lucas Tudense
Hist. Galliae, 3: 133, 200.
 6: 122.
- Mario de Avenches, *Appendix*: 109.
- Metodio de Filipos
De cibis: 154.
- Mischná
Yomá, III, 1: 47.
Shabbath, 22, 2: 47.
Maksbitim, 6, 3: 47.
- Novaciano
De cibis iudaicis: 154.
- Nuevo Testamento
Hechos de los Apóstoles, 21, 38: 158.
Romanos, 1, 16: 48.
 15, 24: 47.
1 Corintios, 16, 22: 113.
Gálatas, 28: 170.
Oracula Sibyllina, III, 271: 43.
- Orígenes
Contra Celso: 20.
 I, 5: 79.
 V, 49: 154.
 VII, 62: 79.
 VIII, 29: 154.
- Paciano
Epistolae, I, 1, 2: 60.
 III, 8, 4: 60.
 III, 8, 4: 60.
 III, 13, 4ss.: 60, 170.
- Passio Vincentii, Sabinae et Christetae*, 11-12: 67.
- Paulo
Sententiae, V, 22, 1: 94.
 V, 22, 3: 94, 96, 148.

- V, 22, 4: 94.
 V, 24, 3: 165.
- Placitum de Chintila: 115, 119, 152, 153, 154, 157.
- Placitum de Recesvinto (ver *Leges Visigothorum*, XII, 2, 17).
- Plinio
Naturalis Historia, III, 10: 176.
 III, 12: 176.
 III, 25: 176.
- Pompeyo Trogo
Hist. Philippicae, 36: 76.
- Prudencio
Apotheosis, V, 321-551: 50.
- Ptolomeo, II, 4, 9: 176.
 II, 6, 58: 176, 177.
- Quirico
Epistola: 146, 173.
Ravennate, 315, 18: 177.
- Severo de Menorca
Carta, 2: 87.
 3: 88, 150.
 4: 87, 88.
 7-8: 88.
 10: 88, 153.
 11: 88, 89.
 12: 89.
 13: 86.
 14: 88, 89.
 17: 89.
 20: 89.
- Sidonio Apolinar
Epistolae, III, 8: 172.
- Sócrates
Hist. Eccles., II, 33: 84.
 VII, 38: 158.
- Sozomeno
Hist. Eccles., IV, 7: 84.
- Suetonio
Augusto, 76, 2: 76.
Tiberio, 36: 46.
Claudio, 25, 4: 47.
- Sulpicio Severo
Chron., 2, 30, 6: 17.
- Tácito
Anales, II, 85: 46.
- Tajón
Sententiae. Praefatio, 1: 145.
- Talmud de Babilonia
Arakhkin, 10 b: 47.
Yomá, 38 a: 47.
Shevuot, 41: 47.
- Tertuliano
De idolatria, 5: 79.
- T'shubbot g'one mizrah u-ma'arabb:
 178.
- Valerio Máximo, I, 3, 3: 46.
- Vitas Sanct. Patrum Emerit., IX, 22:
 98.
 IX, 23: 98, 170.

II

INDICE DE AUTORES MODERNOS

- Abadal, R. d': 113, 137, 187, 194.
 Abel, E. L.: 46.
 Adams, J. du Q.: 29, 107, 109, 123,
 130, 144, 162, 203.
 Albertini, E.: 25, 51, 55.
 Albertos, M. L.: 54, 60, 66.
 Alessandri, S.: 46.
 Alföldy, G.: 61.
 Almagro Basch, M.: 179.
 Alsinet, J.: 51.
 Altamira, R.: 136, 186, 193.
 Alvarez, J.: 19, 70, 74, 75, 203.
 Amador de los Ríos, J.: 23, 24, 31,
 69, 196, 201, 203.
 Andrés, M. S. de: 37, 204.
 Anglada y Ferrán, M.: 58.
 Applebaum, S.: 17, 45, 47, 56, 151,
 162.
 Arce, J.: 10, 33, 80.
 Ashtor, E.: 37, 61, 62, 63, 178, 200,
 201, 202, 203.
 Avi-Yonah, M.: 107, 158.
 Ayuso Marazuela, T.: 26, 99, 100,
 150.
 Aziza, Cl.: 19.

 Babut, C. Ch.: 86.
 Bachrach, B. S.: 28, 29, 105, 106,
 107, 111, 114, 116, 117, 122, 136,
 146, 168, 178, 189, 190, 191, 192,
 193, 194, 201, 203.
 Baer, Y.: 86, 90, 168, 197, 202, 203.
 Balsdon, J. P. V. D.: 15.
 Barbero, A.: 86.
 Bardy, G.: 148.
 Barnett, R. D.: 27, 32, 33, 57, 173.
 Barón, S. W.: 118, 131, 150, 156,
 193, 201, 203.
 Beaujeau, J.: 15.
 Beinart, J.: 27, 28, 37, 38, 46, 47,
 61, 62, 63, 65, 173, 174, 179, 203.
 Beltrán, P.: 57.
 Bendala Galán, M.: 54.
 Ben-Sasson, H. H.: 17, 84.
 Bentwich, N.: 21.

 Blázquez, J. M.: 10, 26, 27, 33, 34,
 41, 47, 48, 56, 63, 80, 203.
 Bludau, A.: 21.
 Blumenkranz, B.: 19, 25, 26, 27, 45,
 49, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 89, 91,
 94, 106, 109, 111, 114, 115, 116,
 122, 137, 142, 143, 144, 145, 146,
 148, 149, 150, 158, 161, 162, 165,
 168, 172, 178, 185, 187, 192, 193,
 194, 197, 203.
 Bonsirven, J.: 15.
 Bowers, W. P.: 29, 34, 38, 44, 46,
 48, 51, 56, 61, 173, 203.
 Brandon, S. G. F.: 158.
 Bright, J.: 14.
 Brown, R. E.: 40.
 Bulhart, V.: 49.
 Burdese, A.: 77.
 Burr, V.: 45.

 Caballero Zoreda, L.: 53.
 Campos, J.: 145.
 Camps Cazorla, E.: 180.
 Cantera Burgos, F.: 27, 31, 53, 56,
 57, 65, 173, 174, 179, 204.
 Canto, A. M.: 10, 64.
 Caro Baroja, J.: 62, 70, 113, 201,
 202.
 Cassel, S.: 53.
 Cassuto, M.: 53.
 Castán Lacoma, L.: 25, 142, 143.
 Castro, A. de: 23, 24, 69, 106, 186.
 Catalán, D.: 37, 204.
 Cerfaux, J.: 14, 15, 17.
 Cintas, P.: 34.
 Claude, D.: 194, 197.
 Codoñer Merino, C.: 110, 141, 142,
 143.
 Cohen, A.: 47, 75.
 Collantes de Terán, F.: 64.
 Collins, J. J.: 43.
 Cook, L. A.: 15.
 Couroyer, B.: 39.
 Cross, F. L.: 45.
 Crouzel, H.: 45.
 Cumont, F.: 46.

- Chadwick, H.: 86.
 Chalon, M.: 29, 122, 129, 172, 204.
 Chastagnol, A.: 92.
 Chic, G.: 64.
 Chocomeli, J.: 33.
 Chouchena, E.: 77.
- Dale, A. W.: 69.
 De Bruyne, L.: 80.
 De Clercq, V. C.: 69, 70.
 De Langc, N.: 19, 20.
 Delcor, M.: 40, 58.
 Demougeot, E.: 85.
 Díaz y Díaz, M. C.: 25, 26, 48, 62,
 67, 75, 89, 90, 91, 143, 144, 145.
 Diehl, E.: 53.
 Diesner, H. J.: 108, 112, 143, 166,
 184.
 Domínguez Ortiz, A.: 113.
 Domínguez del Val, U.: 25, 49, 141,
 142, 144, 145, 178, 204.
 Donner, H.: 36.
 D'Ors, A.: 63, 93, 165, 188, 194.
 Dozy, R.: 178, 200.
 Durán Cañameras, F.: 92.
- Echánove, A.: 28, 193.
 Ernout, A.: 75.
 Euzennat, M.: 22.
- Fábrega Grau, A.: 48, 60, 66, 67.
 Fagnan, E.: 200.
 Fasola, U. M.: 65.
 Ferguson, J.: 158.
 Fernández Alonso, J.: 26, 72, 73, 74,
 80, 81, 100, 110, 111, 112, 114,
 115, 138, 143, 169, 204.
 Fernández-Galiano, M.: 57.
 Fernández-Miranda, M.: 53.
 Ferrán, A. M.: 58.
 Ferrua, A.: 53, 56, 80, 173, 174, 179,
 206.
 Fita, F.: 24, 25, 53, 65, 114, 115,
 121, 152, 153, 155, 157, 196, 204.
 Flórez, E.: 74, 75, 78, 99, 107, 176,
 177, 204.
 Flusser, D.: 113, 158.
 Fontaine, J.: 55, 80.
 Forcellini, A.: 51.
 Forni, G.: 54.
 Freund, W. H. C.: 19.
 Frey, J. B.: 53, 56, 174, 204.
 Frézouls, E.: 48.
 Funk, F. X.: 78.
- Galindo, P.: 114, 118, 146, 174, 194,
 205.
 García y Bellido, A.: 26, 27, 33, 34,,
 40, 46, 51, 52, 56, 60, 64, 66, 80.
 García Cordero, M.: 39.
 García de Cortázar, J. A.: 183, 184,
 185, 187.
 García Gallo, A.: 93, 118.
 García Iglesias, L.: 13, 21, 29, 30,
 31, 34, 35, 38, 40, 41, 43, 44, 46,
 47, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 60, 62,
 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 80, 86,
 98, 110, 150, 154, 161, 165, 166,
 167, 168, 169, 170, 171, 173, 176,
 179, 183, 186, 194, 201, 204.
 García Moreno, L. A.: 60, 62, 63,
 64, 66, 86, 107, 109, 110, 140,
 142, 166, 173, 176, 177, 187, 188,
 201, 204.
 García Rodríguez, C.: 48, 67.
 García Sandoval, E.: 66.
 García Villada, Z.: 25, 34, 41, 48,
 66, 67, 69, 70, 78, 115, 116, 117,
 124, 131, 145, 156, 194, 195, 201,
 204.
 García Villoslada, R.: 100.
 Garvin, J. N.: 98, 170, 179.
 Gayangos, P.: 199.
 Garke, F.: 80.
 Gil, J.: 107, 110, 144, 150, 152,
 156, 180, 186, 204.
 Gisbert y Ballesteros, E.: 175.
 Gómez Moreno, M.: 79.
 Gómez-Tabanera, J. M.: 48.
 González Blanco, A.: 10.
 González Rivas, S.: 72, 73.
 Gonzalo Maeso, D.: 34, 35, 36, 46,
 47, 72, 201.
 Goodenough, E. R.: 56, 173, 174.
 Görres, F.: 24, 106, 111, 133.
 Goubert, P.: 106.
 Grabar, A.: 80.
 Grant, M.: 14, 18, 45, 84.
 Grayzel, S.: 18.
 Grelot, P.: 39.
 Grundmann, W.: 14, 75.
 Guignebert, C.: 14.
 Gusi Gener, F.: 58.
 Guterman, L.: 15.
- Hacohen, J.: 111.
 Halpérin, J.: 75.
 Hansel, G.: 75.
 Harden, D.: 32, 34.
 Heaton, E. W.: 32.

- Hengel, M.: 46.
 Henning, D.: 17, 46.
 Hermann, L.: 76.
 Hernández, R.: 26, 27, 28, 70, 72, 74, 75, 77, 78, 80, 111, 114, 116, 124, 126, 129, 142, 143, 144, 145, 166, 168, 187, 194, 204.
 Hernández Díaz, J.: 64.
 Herzfeld, L.: 21.
 Hillgarth, J. N.: 26, 87, 90, 91, 121, 191, 197.
 Hirschfeld, O.: 45.
 Hoehner, H.: 45.
 Hübner, E.: 51, 176, 177, 178, 179, 204.
- Ibarra, P.: 55.
 Iglesias, J.: 77.
- Jeremias, J.: 16, 52, 75, 77.
 Join-Lambert, M.: 16.
 Jones, A. H. M.: 84, 85, 92, 97, 192, 204.
 Junco, P.: 67.
 Junyent, E.: 80.
 Juster, J.: 15, 16, 17, 18, 21, 24, 25, 29, 52, 53, 72, 77, 84, 85, 89, 94, 95, 97, 111, 112, 115, 116, 117, 123, 124, 130, 131, 132, 133, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 162, 166, 167, 168, 169, 176, 177, 180, 184, 187, 199, 200, 201, 205.
- Kadman, L.: 58.
 Katz, S.: 23, 25, 31, 47, 53, 56, 62, 72, 73, 94, 105, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 122, 123, 129, 142, 144, 145, 151, 152, 153, 154, 155, 162, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 175, 177, 178, 180, 184, 187, 192, 199, 200, 201, 205.
 King, P. D.: 28, 107, 145, 146, 166, 171, 185, 186, 187, 188, 205.
 Kirschbaum, E.: 80.
 Klausner, J.: 44, 158.
 Koch, M.: 29, 34, 35, 41, 43, 51, 53, 56, 205.
 Kornfeld, W.: 35.
 Kraabel, A. T.: 36.
- Lacave, J. L.: 10, 28, 109, 111, 197, 205.
 Lafuente Vidal, J.: 25, 55, 56.
 Laredo, A.: 35, 36, 47.
 Leipold, J. L.: 14, 75.
- León, H. J.: 18, 22, 41, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 65, 76, 205.
 León Tello, P.: 111.
 Levine, L. I.: 18, 19, 52, 148.
 Levitte, G.: 75.
 Liebmann-Frankfort, Th.: 18.
 Lifshitz, B.: 52.
 Livermore, H.: 72, 187, 192.
 Lods, A.: 38, 39.
 Lombardía, P.: 26, 71, 104, 108, 112, 115, 163, 205.
 López Caneda, R.: 86.
 Luzón, J. M.: 10.
 Lynch, C. H.: 114, 118, 146, 174, 194, 205.
- Llorca, B.: 48, 67.
- Macalister, R. A. S.: 32.
 Madoz, J.: 25, 98, 114, 141, 143, 145, 146.
 Maluquer de Motes, J.: 33.
 Mangas Manjarrés, J.: 52, 63, 64.
 Marcus, R.: 44.
 Marín, T.: 206.
 Marrou, H. I.: 99.
 Martí Sanjaume, J.: 58.
 Martín, J. L.: 183, 184, 185, 187.
 Martínez Diez, G.: 110, 113, 137, 187, 206.
 Mateu y Llopis, F.: 58.
 McKenna, S.: 71, 72, 80.
 Medico, H. E. del: 45.
 Meiggs, R.: 22.
 Mérida, J. R.: 65.
 Menéndez Pelayo, M.: 78, 100.
 Menéndez Pidal, R.: 40, 142, 162, 180, 205.
 Merchán, A.: 195.
 Merca, P.: 93.
 Mergelina, C. de: 180.
 Migne, P.: 61, 79, 105, 108, 109, 118, 130, 144, 145, 146, 152, 158, 163, 172, 173, 180, 205.
 Millar, F.: 15.
 Millás Vallicrosa, J. M.: 27, 31, 34, 51, 53, 56, 57, 173, 179, 204.
 Monteagudo, L.: 46.
 Monzó, S.: 26, 72, 74, 104, 106, 109, 111, 116, 118, 136, 156, 162, 197, 205.
 Moreno de Vargas, B.: 51.
 Morin, G.: 50.
 Moscati, S.: 32.
 Müller, J.: 178.

- Muñiz Coello, J.: 63.
 Muñoz Valle, I.: 56.
- Navarro del Castillo, V.: 66.
 Navascués, J. M. de: 179.
 Neiman, D.: 35.
 Netanyahu, B.: 113.
 Neusner, J.: 15, 19, 20, 155.
 Nibbi, A.: 32.
 Nikiprowetzky, V.: 43, 44.
 Noth, M.: 14.
 Nuix, J. M.: 58, 59.
- O'Callaghan, J. F.: 183, 184, 187.
 Olives Canals, S.: 57.
 Orfila, J. A.: 87.
 Orgels, P.: 69.
 Orlandis, J.: 29, 86, 107, 112, 113,
 114, 131, 132, 137, 140, 163, 170,
 172, 185, 191, 194, 197, 199, 201,
 205.
- Padró, J.: 10, 58.
 Palol, P. de: 55, 79, 92.
 Palomar Lapesa, M.: 54.
 Pani Ermini, L.: 80.
 Parkes, J.: 117, 121, 162, 166, 186,
 192, 193, 205.
 Parvân, V.: 21.
 Paulo, A.: 34.
 Pavan, M.: 18.
 Pedley, J. G.: 36.
 Pérez Bayer, F.: 51.
 Pérez de Urbel, J.: 142, 144, 145.
 Perkins, A.: 80.
 Piernavieja, P.: 10.
 Piganiol, A.: 84, 85, 205.
 Pons, A.: 61.
 Ponz, A.: 61.
 Porter, B.: 39.
 Priebisch, R.: 100.
- Quasten, J.: 80.
 Quintana Prieto, A.: 67.
- Ramírez Sádaba, J. L.: 90, 91.
 Ramos Fernández, A.: 56.
 Ramos Folqués, A.: 56.
 Ramos Loscertales, J.: 86.
 Rebello, A. M.: 29.
 Regné, J.: 172.
 Ricciotti, G.: 41, 43.
 Riché, P.: 100.
 Riese, A.: 75.
 Ringgren, H.: 16.
- Ripoll, E.: 58, 59.
 Riveline, Cl.: 75.
 Robles Carcedo, L.: 113.
 Rodríguez Fernández, J.: 67.
 Rodríguez Moñino, A.: 53.
 Roldán Hervás, J. M.: 176, 177.
 Röllig, W.: 36.
 Roselló, G.: 87.
 Rovira y Virgili, A.: 61.
 Rubio, L.: 60, 170.
 Ruggini, L. C.: 78.
- Sáenz de Buruaga, J. A.: 68.
 Safrai, S.: 16, 17, 41, 45, 48, 56,
 75, 84, 113, 148, 151, 153, 162,
 206.
 Salguero, J.: 39, 205.
 Sánchez-Albornoz, C.: 94, 108, 163,
 176, 177, 178, 185, 187, 188, 199,
 200, 201.
 Sánchez Leal, J.: 57.
 Sancho Corbacho, A.: 64.
 Sandars, N. K.: 32.
 Santos Gener, S. de los: 64.
 Santos Yanguas, N.: 10, 47.
 Schlunk, H.: 25, 55.
 Schott, A.: 133, 200.
 Schulten, A.: 33.
 Schülze, W.: 62.
 Schürer, E.: 38.
 Schwab, M.: 53.
 Schwartz, J.: 18, 41.
 Seaver, J. E.: 15.
 Seguí Vidal, G.: 26, 87, 89, 90, 91.
 Séjourné, P.: 110.
 Serra, M. L.: 87.
 Sherwin-White, A. N.: 15.
 Silver, D. J.: 14.
 Simon, M.: 17, 19, 20, 72, 75, 80,
 148, 156, 206.
 Smallwood, E. M.: 14, 16, 17, 18,
 44, 45, 46, 48, 52, 153, 158, 206.
 Smith, S.: 36.
 Solá Solé, J. M.: 50, 51.
 Sordi, M.: 17, 20, 47.
 Speyer, W.: 43, 99, 100.
 Squarciapino, M. F.: 22.
 Stähelin, F.: 21.
 Steinhaus, F.: 70, 193, 194.
 Stern, M.: 16, 17, 41, 43, 48, 56,
 75, 76, 113, 148, 151, 153, 162,
 206.
 Strobel, A.: 32.
 Svenster, J. N.: 15, 78.

- Täckholm, U.: 35.
Tchericover, V.: 22, 170.
Testini, P.: 80, 81.
Thompson, E. A.: 28, 104, 105,
107, 109, 110, 111, 114, 116, 117,
118, 130, 131, 132, 137, 146, 166,
185, 194, 196, 197, 201, 206.
Thouvenot, R.: 34, 38, 47, 51, 69,
70, 80.
Tondriau, J.: 14, 15, 17.
Torres López, M.: 162.
Tovar, A.: 176, 177.
Tuya, M. de: 39, 205.
- Untermann, J.: 64.
- Valdeavellano, L. G. de: 166.
Valle, C. del: 73.
Vallecillo Avila, M.: 27, 120, 166.
Vallvé, J.: 37.
Van Kleffens, E. N.: 131, 201.
Van Nostrand, J. J.: 56.
Van Unnik, W. C.: 40.
Vaux, R. de: 32.
Vázquez de Parga, L.: 191.
Vega, A. C.: 48, 49, 69, 79, 80, 81,
143.
- Velázquez, J.: 51.
Veny, C.: 57.
Verlinder, C.: 166.
Vilar, J. B.: 56, 175.
Villacantos, P.: 192.
Villaronga, L.: 58, 59.
Vincent, A.: 39.
Vives, J.: 53, 56, 61, 65, 71, 80,
118, 123, 130, 131, 132, 140, 152,
169, 172, 173, 174, 179, 206.
- Wallace-Hadrill, J. M.: 165, 186,
192.
Williams, A. L.: 19, 25, 34, 35, 38,
48, 142, 144, 145, 186, 196, 206.
Wilmart, A.: 50.
Winter, P.: 14.
Witt, R. E.: 39.
- Yaron, R.: 77.
- Zeumer, K.: 24, 105, 107, 115, 177,
206.
Ziegler, A. K.: 136, 186, 193, 194,
196, 206.

III

INDICE DE PERSONAJES
Y
ANTROPONIMOS ANTIGUOS

- Abdías: 35, 36.
 Abrabanel, rabí Isaac: 36, 37.
 Abraham Ibn Daud: 65.
 Adalberto: 100.
 Adriano, emp.: 17, 37, 45.
 Afrahat: 154.
 Agapio, ob. de Córdoba: 107, 176.
 Agapio, ob. de Martos: 107, 176.
 Agila: 103.
 Agustín de Hipona: 196.
 Alarico II: 18, 93, 94, 95, 96, 97, 103, 147, 148, 151, 155, 184.
 Al-Andlis: 37.
 Alejandro Severo, emp.: 18.
 Al-Makkari: 200.
 Anna: 54, 60, 64.
 Antonino Pio, emp.: 17.
 Arcadio, emp.: 72, 90, 94, 96, 97.
 Arquelao: 58.
 Asra: 54, 64.
 Asrau: 64.
 Atanagildo: 103, 191.
 Athenius: 64.
 Augusto, emp.: 44, 58, 76.
 Aurasio: 92, 109, 110, 137, 142, 150, 152, 156, 180, 186.
 Aurelio Víctor: 84.
 Avieno: 40.
 Axiae: 173.
 Balderedo: 140.
 Barathes: 54, 64.
 Baravel: 54, 66.
 Baritto: 54, 66.
 Bar Kochba: 15.
 Barnaetus: 64.
 Barsamis: 54, 66.
 Benjamín: 63.
 Braulio: 24, 114, 115, 117, 118, 138, 143, 174, 194.
 Calgula, emp.: 14, 17, 45.
 Calixto: 18, 151.
 Caracalla, emp.: 161, 184.
 Carlomagno: 174, 175.
 Carlos Martel: 100.
 Carpócrates: 79.
 Ceciliano: 88, 89.
 Cecilio, ob. de Elbira: 63.
 Cecilio, ob. de Mentesa: 107, 176.
 César, emp.: 16.
 Cipriano de Toulon: 172.
 Claudio, emp.: 47.
 Commodiano: 19.
 Cómodo, emp.: 18.
 Constancia: 79.
 Constancio, emp.: 84.
 Constancio II, emp.: 77, 96, 148.
 Constante, emp.: 77, 84.
 Constantino, emp.: 18, 84, 95, 97.
 Couban: 37.
 Cristeta, mártir: 67.
 Chaldaea: 54, 62.
 Chindasvinto: 111, 116, 117, 118, 119, 138, 190, 194.
 Chintila: 24, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 123, 125, 138, 139, 143, 149, 152, 153, 154, 157, 166, 174, 180, 190, 193, 194, 196.
 Dagoberto: 106.
 David: 37, 180.
 Deodato: 177.
 Domiciano, emp.: 17, 47.
 Domitila: 80.
 Eforo: 40.
 Egica: 112, 122, 129, 130, 131, 132, 133, 146, 152, 157, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 180, 188, 189, 195, 196, 197, 200.
 Elagábalo, emp.: 18.
 Elvidio: 144.
 Epifanio de Salamina: 80.
 Ervigio: 89, 115, 121, 123, 125, 126, 128, 129, 130, 132, 139, 140, 145, 149, 152, 153, 155, 157, 163, 164,

- 166, 167, 169, 170, 185, 188, 189,
194, 196, 198.
Esdras: 39, 54, 64.
Espán: 57.
Esteban, mártir: 88.
Estrabón: 44, 176.
Eulalia de Mérida: 65.
Eurico: 93.
Eusebio de Cesarea: 45, 79, 84.
- Félix: 145, 146.
Florino: 88.
Froga: 92, 109, 110, 137, 142, 150,
152, 169, 180, 186.
- Galileo: 89.
Galo, César: 84.
Gaudencio: 140.
Graciano: 84, 94, 95, 96, 98, 148,
149, 165.
Gregorio de Elbira: 26, 49, 63, 74,
80, 83, 92, 135, 148.
Gregorio Magno: 105, 161, 168, 172.
Gregorio de Tours: 161, 172.
Gundemaro: 106.
- Heraclio, emp.: 106, 107.
Hermenegildo: 103, 191.
Herodes Agripa: 58.
Herodes Antipas: 45.
Herodes el Grande: 58.
Herodías: 45.
Hilario, san: 172.
Hillel: 36.
Hipólito, san: 18, 150.
Hispano, Cn. Cornelio: 46.
Honorato: 172.
Honorio, emp.: 85, 90, 93, 94, 95,
97, 155, 165.
Honorio, papa: 24, 114, 115, 143,
174.
- Ibn al-Athir: 200.
Ibn Idari: 199, 200.
Idacio: 86.
Idalio: 130, 145, 146, 163, 172, 173,
180.
Ildefonso: 26, 143, 144, 146, 172.
Inocencio: 88.
Ireneo: 79.
Isaac, rabí: 110.
Isban: 37.
Isidora: 173.
Isidoro: 26, 76, 108, 109, 111, 136,
141, 142, 143, 152, 178, 184.
- Isidoro Pacense: 108, 144, 158.
Iudaeus: 66.
Iustinus: 51, 52, 65.
- Jonás (bíbl.): 35.
Jonás: 173.
Jonatán Ben Uziel: 36.
Josefo, Flavio: 45, 46, 158.
Josías: 39.
Joviniano: 144.
Juan, ob.: 177.
Juan Crisóstomo: 61.
Judá (bíbl.): 63.
Judá: 174.
Judas: 128.
Judas el Galileo: 158.
Judas Macabeo: 41, 43.
Julián: 26, 121, 122, 130, 144, 145,
146, 158, 163, 172, 173, 178,
180, 185, 186, 196.
Juliano, emp.: 84.
Justiniano, emp.: 153.
Justino, apolog.: 19, 154.
Justino, epitom.: 76.
- Lasics, rabí: 57, 61.
Latoues, rabí: 57.
Lectorio: 88.
Leocadia, mártir: 200.
Leovigildo: 98, 103, 197.
Levi Samuel: 110, 137, 180.
Liciniano: 99, 100, 101, 136, 141,
175.
Liutpandro, Pseudo: 109.
Liuva II: 106.
Livio, Tito: 176.
Lucas Tudense: 133, 200.
Ludovico Pio: 175.
- María: 174.
Maria: 54, 61, 63, 65.
Mario de Avenches: 109.
Marta: 54, 63, 64, 65.
Martha: 54.
Masona: 98, 170, 179.
Meliosa: 174.
Menander: 52.
Metodio de Filipos: 154.
Moisés: 76.
Moisés (falso) de Creta: 158.
Mughit: 200.
Muza: 200.
- Nabucodonosor: 35, 37, 63, 65.
Nectaris: 56, 57, 61.
Nehemías: 39.

- Noé: 37.
 Novaciano: 154.
 Orígenes: 19, 20, 79, 154.
 Pablo: 20, 47, 48, 61, 170.
 Paciano: 60, 135, 170.
 Pamphile: 66.
 Panthera: 20.
 Paragoro: 129.
 Paulo, jurisc.: 94, 95, 96, 165.
 Paulo, dux.: 121, 122, 172, 190.
 Petronio: 75.
 Pilato, Poncio: 14.
 Plinio: 176.
 Pompeyo: 16, 44, 50.
 Pretextato: 46.
 Priscila: 80.
 Prudencio: 50, 83, 135.
 Ptolomeo: 176, 177.
 Qimhi, rabí David: 36.
 Quirico: 145, 146, 172, 173.
 Recaredo: 93, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 149, 163, 167, 168, 169, 188, 189, 195, 197.
Recepta: 52.
 Recesvinto: 103, 105, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 138, 139, 149, 152, 153, 157, 163, 164, 167, 169, 180, 185, 190, 194, 195, 196, 198.
 Rodrigo: 190.
 Rubén.: 88, 89.
Rubena... asura: 54, 61.
 Rufo, Anio: 58.
 Rustícula, santa: 172.
Sabdaeus: 54, 64.
 Sabina, mártir: 67.
 Salomón: 31, 32, 34, 174, 200.
 Salomón Ibn Verga: 37.
Salomonula: 53.
Salvina: 52.
 Samuel (Tajón): 145, 174.
 Santiago: 48, 62.
 Sargón: 38.
 Sejano: 17.
 Segundo: 67.
 Severo de Menorca: 26, 55, 62, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 135, 150, 151, 153, 156, 166, 175.
 Sidonio Apolinar: 172.
 Sigiberto: 107.
 Sila: 44.
Simmodim: 63.
Simodos: 54.
 Sisebado: 140.
 Sisebuto: 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 119, 123, 136, 137, 142, 143, 149, 152, 156, 163, 168, 175, 176, 177, 187, 188, 189, 193, 196.
 Sisenando: 111, 113, 118, 137, 138, 157, 163, 164, 169, 184, 188, 189, 194.
 Sócrates: 84, 158.
 Sozomeno: 84.
 Suetonio: 46, 76.
 Suíntila: 111, 137, 152, 156, 175, 189, 197.
 Sulpicio Severo: 17.
 Tácito: 46.
 Tajón: 145, 174.
 Tarik: 178, 199, 201.
 Teodorico II: 93.
 Teodoro: 87, 88, 89.
 Teodosio, emp.: 72, 84, 85, 94, 95, 96, 98, 148, 149, 165.
 Teodosio II, emp.: 85, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 148, 149, 155, 165.
 Teudas: 158.
 Tertuliano: 19, 79.
Thaddaus: 51, 64.
 Tiberio, emp.: 17, 58.
 Tito, emp.: 17, 45, 47, 50.
 Torcuato: 49.
 Trajano, emp.: 15.
 Trogo, Pompeyo: 75-76.
 Tubal: 37.
 Tulga: 116.
 Valente, emp.: 84.
 Valentiniano II, emp.: 72, 84, 94, 95, 96, 98, 148, 149, 165.
 Valentiniano III: 98.
 Valerio Máximo: 46.
 Vespasiano, emp.: 17, 45, 52.
 Vicente, mártir: 67.
 Vicente, ob.: 99, 100, 101, 141, 175.
 Wamba: 121, 122, 123, 139, 172, 190, 194.
 Witerico: 106.
 Witiza: 133, 190.
 Zacarías, papa: 100.

IV

INDICE GEOGRAFICO

- Abdera*: 63.
Abela: 49.
Acci: 49.
Adra: 53, 63.
Aelia: 37, 65.
Agdé: 172.
Aguilar de la Frontera: 177.
Al-Andalus: 37.
Alcalá del Río: 54, 64.
Alejandro: 41, 45.
Almería: 53.
Ampurias: 54, 58, 59, 60, 62, 172.
Andújar: 176.
Antequera: 176.
Arlés: 69, 172.
Asiongaber: 33.
Astorga: 67.
Asturica Augusta: 67.
Augusta Emerita: 65, 178.
Auraiola: 175.
Aurgi: 176.
Avila: 54, 66, 67.
- Babilonia*: 15, 20.
Baeza: 176.
Bailén: 67.
Baleares: 62, 86, 92, 166, 175.
Barbi: 176.
Barcelona: 60, 135, 146, 172, 180.
Barcino: 60.
Bética: 68.
- Cabra*, 177, 178.
Cáceres: 52, 66.
Cádiz: 34, 40, 54, 63.
Caesaraugusta: 62, 174.
Canaán: 32.
Carcassa: 49.
Carmo: 64.
Carmona: 54, 64.
Carpio de Tajo, El: 180.
Cartagena: 26, 47, 54, 62, 99, 136, 141, 175.
Cartago: 47.
Carthagonova: 62.
Castellón de Ampurias: 54, 60.
- Castellón, El*: 176.
Celti: 64.
Cesarea: 45, 58, 79, 84.
Cícico: 57.
Cincho, cerro del: 64.
Cirene: 44.
Cisimbrium: 178.
Ciudadela: 87.
Córdoba: 51, 54, 64, 107, 176, 177, 178, 200.
Corduba: 64, 176.
Cuevas de Lituergo: 176.
- Dertosa*: 61.
Diocesarea: 84.
Dura Europos: 80.
- Ebro*: 62, 174.
Ebussus: 62.
Ecija: 64.
Egabrum: 177.
Egipto: 38, 39.
Eilat: 33.
Elbira: 26, 30, 49, 63, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 83, 86, 92, 135, 148, 150, 154, 177, 178.
Elche: 25, 55, 58, 62, 175.
Elefantina: 38, 39.
Emporiae: 59.
Epagro: 177.
Etiopía: 33.
- Flavia Neapolis*: 51, 52.
Fornás de Torelló, Es: 92.
Fornells, Puerto de: 92.
- Gades*: 63.
Gadir: 34.
Galera, cerro de: 177.
Galia: 23, 45, 109, 121, 122, 132, 172, 192.
Granada: 63, 177, 178, 200.
Guadalquivir: 64.
Guadiana: 68, 178.
Guardia, La: 107, 176.

- Hispalis*: 64, 178.
Hispania: 26, 83.
 Huelva: 40.
- Iamona*: 87.
 Ibiza: 50, 51, 62, 99, 101, 141, 175.
 Iliá: 37, 65.
Iliberris: 49, 63, 177.
Ilici: 62.
Ilipa: 64.
Iliturgi: 49, 176.
Iluro: 58, 60.
 Illeta del Rei: 92.
 India: 33, 34.
Ipagrum: 177.
 Israel, reino: 14, 32.
- Jaén: 107, 176, 177.
 Játiva: 54, 62.
 Jerusalén: 16, 17, 35, 36, 37, 39,
 45, 46, 65, 88.
 Jope: 35.
 Judá, reino: 36.
 Judea: 58, 60.
- Lebrija: 54, 63, 64.
 Líbano: 32.
Livia: 59.
 Lucena: 178.
Lugdunum: 45.
Lugdunum Convenarum: 45.
 Lusitania: 65.
 Lyon: 45.
- Llivia: 58, 59.
- Magona*: 87.
 Mahón: 55, 87, 90, 91, 92, 135, 151,
 156.
Maiorca: 65.
Malaca: 63, 177.
 Málaga: 63, 177, 201.
 Mallorca: 57, 62, 88, 175.
 Mare Nostrum: 16.
 Martos: 107, 176.
 Mataró: 58, 60.
 Mediterráneo: 15, 33, 38, 41, 43, 57.
 Menorca: 26, 62, 86, 87, 91, 92, 135,
 150, 151, 153, 166, 175.
Mentesa: 107, 176.
 Mérida: 30, 54, 57, 65, 66, 68, 178,
 180, 181, 201.
 Mesech: 40.
 Mesopotamia: 20, 84.
- Milán: 69.
 Murviedro: 31.
- Nablus: 51.
Nabrissa: 63.
 Narbona: 105, 121, 122, 153, 172,
 195.
 Narbonense: 29, 93, 105, 114, 122,
 132, 171, 172, 186.
 Nazaret: 19, 20, 38, 145.
 Nilo: 38, 39, 41.
- Ofir: 33.
 Orce: 177.
 Orihuela: 175.
 Orleans: 100.
 Ostia: 22.
- Palestina: 14, 16, 32, 38, 40, 41,
 44, 45, 47, 51, 59, 60, 67, 92,
 151.
 Pallaresos: 57, 173.
Pax Iulia: 65.
 Peal del Becerro: 176.
 Peñaflor: 64.
 Persia: 84.
 Pérsico, golfo: 33, 34.
 Pirineos: 45, 59, 93, 172, 192.
 Propóntide: 57.
- Rojo, mar: 33.
 Roma: 14, 22, 24, 41, 45, 46, 47,
 53, 54, 65, 80, 106.
 Rumania: 91.
 Rute: 178.
- Saetabis*: 62.
 Sagunto: 31.
 Sabelices: 66.
 Saint Bertrand de Cominges: 45.
 Salamina: 80.
 Samaria: 51.
 Santaella: 54, 64.
 Sardes: 36.
 Sefarad: 35, 36.
Segobriga: 66.
 Septimania: 186.
 Sevilla: 37, 64, 76, 108, 110, 111,
 136, 142, 146, 152, 156, 177, 178,
 200.
 Sichern: 51.
 Sinaí: 76.
Singilia Barba: 176.
 Siria: 14, 16, 32.

- Son Bou: 92.
Sturgi: 176.
- Tajo: 146.
Tarragona: 27, 54, 55, 57, 60, 61,
172, 173, 180.
Tarsis: 32, 33, 34, 35, 40.
Tartessos: 33, 34, 35.
Toledo: 24, 28, 86, 92, 103, 104,
106, 109, 110, 111, 113, 115, 118,
120, 121, 123, 130, 131, 136, 137,
138, 139, 140, 142, 143, 144, 146,
152, 156, 158, 166, 168, 169, 172,
173, 174, 177, 178, 179, 180, 181,
185, 186, 188, 192, 195, 196, 197,
198, 199.
Tolosa: 93.
Tortosa: 57, 61, 172, 173, 174.
Toscana, La: 66.
Toulon: 172.
- Toya: 176.
Trujillo: 65, 66.
Tucci: 107, 140, 176.
Tugia: 176.
Tua: 176.
Turgalium: 66.
Tutugi: 177.
- Valeria*: 140.
Vergi: 49.
Viatia: 176.
Villamesías: 52, 66.
Villares, Los: 176.
Vinebre: 174.
Vivatia: 176.
Vrci: 49.
- Zambra: 178.
Zaragoza: 24, 48, 62, 86, 114, 117,
138, 140, 143, 145, 174, 194.

V

INDICE DE MATERIAS

- actores*: 170.
 adulterio entre cristianos y judíos: 71, 73.
agentes in rebus: 97.
 alimentos, prescripciones judías: 17, 44, 72, 115, 119, 120, 125, 154.
 anatema: 110, 111.
 a. maranatha: 113.
 animosidad antijudía: 163.
 Anticristo: 113.
 antijudaísmo: 79.
 factores políticos: 29, 30, 189, 190, 191.
 factores religiosos: 29, 30, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197.
 factores socioeconómicos: 21, 29, 30, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189.
 mentalidad antijudía: 66.
 antisemitismo: 19, 21.
 apostasía de los judíos bautizados: 118, 155, 157.
 artesanos judíos: 171.
 a. textiles: 170, 171.
 archisinagogo: 57, 110, 137, 180.
 arrianismo: 95, 98, 103.
 a., tolerante: 101.
 abjuración bajo Recaredo: 103.
 asalariados cristianos, prohibidos a los judíos: 108, 163, 167, 168.
 autoridades religiosas de Palestina: 40.
 ayuda de cristianos a judíos: 111, 119, 121, 126, 169, 185.
 ayuno: 44.
 a. en sábado: 74, 75, 76.
 azotes: 112, 129, 153, 155, 157.
 cien a.: 105, 124, 125, 126, 127, 130.
 bailes lascivos: 100.
 banca: 21, 165.
 basilícas de Menorca: 92.
 bautismo de los judíos: 88, 89, 124, 125, 156, 164 (véase «conversiones forzadas»).
 bendición por judíos de los frutos de cristianos: 71, 72.
 bienes, propiedad de judíos: 167.
 inmuebles: 130, 168.
 blasfemia, prohibida a los judíos: 124.
 cargos privados
 administradores y capataces: 126.
 cargos públicos: 97, 104, 112, 150, 165, 195.
 carne de cerdo: 115, 120, 121, 125, 154, 155.
 carta del cielo: 26, 99.
 cautividad de Babilonia: 37, 39.
 celos económicos: 186.
 circuncisión: 17, 96, 104, 108, 112, 115, 119, 120, 124, 149, 153, 157, 165.
 c. como marca infamante: 128.
 Iglesia de la *c.*: 73.
 ciudadanía romana: 52, 161, 162.
 clero y judíos: 136, 137, 138, 139, 193, 196 (véase «ayuda de cristianos a judíos»).
 colaboración de los judíos con los musulmanes: 133, 199, 200, 201.
 colonos agrícolas: 167, 170.
 comercio
 c. de judeoconvertos, favorecido por Egica: 130.
 c. de judíos, dificultado por Ervigio y Egica: 128, 130, 131.
 judíos llegados a la sombra del *c.*: 67.
comes: 89, 92.
 comidas rituales: 72.
communitorium: 89, 91, 95.
 comunidades judías en la Península: 36, 41, 48, 49, 107.
 continuidad problemática entre épocas primitiva y romana: 38, 39, 40, 41.
 continuidad entre épocas romana y visigoda: 180.
 concilios (véase Índice de fuentes).

- concubinas cristianas, prohibidas a judíos: 104.
 condena divina sobre Israel: 20.
 condición jurídica: 25.
 confesión adjuratoria (*confessio* o *placitum*): 24, 115, 117, 118, 119, 120, 125, 127, 139, 143, 153, 154, 155, 180.
 confiscación de bienes: 96, 104, 108, 112, 116, 120, 124, 125, 126, 129, 130, 132, 149, 153, 155, 167, 168, 170, 188, 189.
 conflictos
 de Alejandría: 45.
 de Palestina: 67 (véase «Guerras Judaicas»).
 de Roma: 45.
 conspiración de los judíos contra Egica: 131, 132, 140, 199.
 contaminación de elementos judaicos: 70, 73, 101, 117, 148, 195.
 controversias ideológicas: 49.
 c. públicas: 92, 150.
 conversión
 c. de los godos al catolicismo: 103, 104, 136, 156, 163, 197.
 c. forzada de judíos: 101, 108, 109, 110, 113, 116, 118, 123, 129, 132, 143, 156, 157, 164.
 c. por persuasión: 144, 145.
 cortapisas legales sobre los judíos: 21.
 costumbres licenciosas: 100.
 criptojudasmo: 26, 101, 119, 121.
 cristianismo
 escisión del judaísmo: 19, 20.
 problema para el judaísmo: 20.
 superación de la Ley: 19.
 verdadero Israel: 19.
 paso a religión dominante: 18, 84.
 cronología de las inscripciones judías hispánicas: 28, 173, 174, 179.
 cultivo del campo por judíos: 171.
 culto imperial: 15.
 curias municipales y judíos: 84.
 decadencia de las ciudades: 83.
 decalvación: 124, 125, 126, 127, 129, 153, 155.
 defensor civitatis: 87, 88, 89, 92.
 cargo prohibido a los judíos: 85.
 derecho de asilo: 85.
 derecho de propiedad: 167.
 derecho romano: 93, 94.
 descanso dominical: 105, 124.
 destierro, como alternativa de la conversión: 109, 114, 115, 123, 125, 128, 129, 138, 187.
 desuso de las disposiciones antijudías: 98, 106, 123, 165.
 diáspora: 22.
 d. mediterránea: 16, 40, 41.
 repercusiones de los conflictos palestinos: 16, 44.
 d. peninsular: 29, 31, 36.
 dirigentes religiosos: 72.
 discriminación de conversos: 113, 114, 117, 119, 123, 129, 130, 157, 164.
 eclesiásticos amigos de judíos: 111, 163, 169, 185.
 economía
 los judíos en la c. mercantil y financiera: 21, 161.
 Edicto de Milán: 18.
 encubrimiento de judíos: 116.
 entierros, prohibición de cantar salmos: 105.
 esclavos
 esclavización de los judíos: 120, 121, 130, 132, 140, 157, 164, 168, 199.
 e. judíos: 170.
 judíos esclavizados tras las Guerras Judaicas: 45, 67.
 prohibición a los judíos de tener e. cristianos: 84, 95, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 121, 125, 126, 129, 149, 150, 163, 166, 168, 169.
 escritos apologeticos: 142, 144.
 escuelas rabínicas: 154.
 esposas cristianas, prohibidas a los judíos: 104 (véase «matrimonios mixtos»).
 estrella
 e. de David: 180.
 e. de Salomón: 174.
 estructura romana del cristianismo jerárquico: 83, 85.
 excomunión: 71, 73, 110, 112, 120, 142, 154.
 exención fiscal de los godos: 188.
 exilio: 96, 111, 122, 124, 125, 129, 153, 155, 187.
 expansión del cristianismo peninsular: 83.
 expulsiones de judíos de Roma: 46.
 extirpación de herejías: 118.

- fariseísmo: 20.
 fenicios
 viajes f.: 32, 34, 38, 40.
 colaboración de los f. y los israelitas: 32, 34.
 colonias f.: 63.
 festividades del judaísmo: 119, 120, 124, 152, 154, 155, 157.
 fisco, intereses del: 125, 188, 189.
fiscus iudaicus: 17.
 fraude en el bautismo de niños judíos: 110, 156.
- Guerras Judaicas: 45.
- hiberi* de la zona de Huelva: 40.
 hoguera: 115, 117, 120, 157.
 hospital emeritense: 98, 170, 179.
- iberes*: 40.
 idolatría: 80, 81.
 imágenes, prohibición: 78, 79.
 impopularidad de los judíos, discutible: 185.
 impuestos especiales: 98, 130, 131.
 incesto: 125.
 indulto real: 120, 121, 127.
 indumentaria de los judíos: 162, 184.
insultatio: 144.
 integración social de los judíos: 30.
 intransigencia de los monarcas godos: 28, 101, 129.
 invasiones bárbaras: 83.
 i. b. como *clades*, calamidad sangrienta: 86.
- judaización: 70, 73, 92, 100, 108, 122, 124, 135, 148, 157, 178, 185, 194.
 judaizantes: 117, 184, 185.
 judeocristianismo: 20.
 judíos
 emisarios de eclesiásticos: 146, 163.
 residentes en España, según el Talmud: 47.
 j. en las pasiones de los mártires hispánicos: 65, 66, 67.
 j. medievales: 21, 34, 37.
- lámparas, iluminación: 44.
 lapidación: 116, 117, 120, 157.
 latifundio: 86.
 latifundistas (véase «terratenientes»).
 lectores de la sinagoga: 152, 178.
- lengua de los judíos: 162, 184.
 levirato: 77.
Liber Iudiciorum, código de Recesvinto: 117, 118.
 Libertad de asamblea y culto: 16, 18, 152.
 libros judaicos: 88, 115, 124, 150, 153, 154, 195.
 lucro, afán discutible en los monarcas: 30, 186, 187, 188.
- manumisión de esclavos: 125, 188, 189.
maranatha: 113.
 marranismo: 117, 119, 129, 164.
 matrimonio
 m. entre consanguíneos: 119, 120, 125, 188.
 m. de judíos debe hacerse por el rito cristiano: 119, 125.
 m. del viudo con la hermana de su mujer: 77.
 m. mixtos: 26, 71, 72, 74, 96, 104, 108, 112, 149, 162, 163.
 m. mixto, equivalente a adulterio: 84, 96.
- médicos judíos: 165.
menorah: 173, 174, 175.
 mercado de esclavos: 104, 105, 108, 150, 166, 168.
 mesa, compartirla con los judíos: 71, 72, 154.
 mesa de Salomón: 65.
 mesianismo: 132, 158, 159, 196, 197.
 mesías
 Jesús, falso mesías del judaísmo: 20.
- minas
 no se documentan judíos en zonas de m.: 68.
- minin*: 20.
 mujeres
 abundan las m. jóvenes en la Iglesia hispánica: 71.
 vigilancia especial de m. conversas: 127.
- multas: 157, 187.
 m. del triple del precio abonado por esclavo cristiano: 130.
 m. de 3 libras de oro: 130.
 m. de 5 libras de oro: 126.
 m. de 6 sueldos: 105.
 m. de 6 onzas de oro: 105.
 m. de 10 libras de oro: 126.

- m. de 50 libras de oro: 96.
 m. de 100 sueldos: 125.
 mutilaciones físicas: 157.
 amputación de la nariz: 124, 128, 149.
 amputación del pene: 124, 128, 149.
 naves de Tarsis: 33.
 negocios de judíos con cristianos, prohibidos: 130.
negotiatores judíos: 166.
 niños
 diez años, edad de mayoría penal de n. judíos: 125, 154.
 hijos de matrimonios mixtos: 108.
 prohibida la circuncisión de n.: 153.
 prohibido el aprendizaje de n. en libros judaicos: 125.
 separados de sus padres judíos o relapsos: 112, 132, 157, 163, 195.
 nombres de los judíos: 52, 53, 54.
 numismática palestina: 58, 59, 60, 62.
 observancia del domingo al estilo judío: 99, 100.
 orientales en la Península Ibérica: 49, 64, 181.
 papiros arameos de Elefantina: 39.
 Pascua, celebración: 119, 124, 152.
pater patrum: 87.
pater senior: 88.
 peculiaridades israelitas: 13, 14.
 peculio del esclavo cristiano liberado por judíos: 108, 126.
 pena de muerte: 96, 117, 124, 148, 157.
 penitencia: 71, 73, 125.
 pérdida de bienes (véase «confiscación de bienes».)
 pinturas en las iglesias: 78, 79, 81.
 pleitos de judíos contra cristianos: 119.
 plenitud mesiánica: 50.
 pobres
 judíos p.: 21, 22, 170, 171.
 poder de judíos sobre cristianos: 79, 108, 125, 126, 150, 168, 170, 194.
 polémica judeo-cristiana: 69, 135.
 política judía de Roma: 16, 17, 18, 84.
possessores: 72.
 prácticas judaicas: 115, 120.
 predicación cristiana primitiva en España: 47, 62.
 préstamo de dinero: 165.
 priscilianismo: 86.
privilegia odiosa: 18.
 privilegios judíos: 16, 97, 118, 161.
 profesiones de los judíos: 165, 166, 170, 171, 184.
 procuradores de Judea: 58.
 propietarios de tierras: 130, 166, 167, 168.
 proselitismo judío: 20, 96, 101, 117, 124, 148, 149, 162, 168, 195, 196.
proseuché: 56.
 Pueblos del Mar: 32, 40.
 rabinos: 20, 57.
 rabinismo: 148.
 religiosidad rabínica: 20.
 raza, concepto inaplicable a los judíos: 162, 184.
 relaciones entre cristianos y judíos: 70, 73.
 relapsos: 101, 112, 115, 117, 119, 155, 157.
 religión judía
 como fuerza subversiva: 14.
 como vinculada a un pueblo: 13, 15.
 ritos judaicos: 115, 124, 152, 157.
 ruralización económicosocial: 83.
 sábado
 práctica del s.: 15, 17, 44, 75, 115, 119, 120, 124, 152, 155.
 oficios del s.: 18.
 bailes en s.: 100, 101.
 ayuno, ajeno al s.: 75, 76, 77.
 sacrilegio: 118.
 salazones hispánicas en Palestina: 47.
 samaritanos: 52.
 Sanedrín: 20.
 sefarditas: 35.
 servicio de las armas: 122.
shojar: 173.
 sinagogas: 18, 95, 96, 110, 115, 118, 150, 151, 152, 154.
 culto sinagogal: 16.
 s. de Elche: 25, 55, 62, 175.
 s. de Mahón: 87, 88, 89, 151.

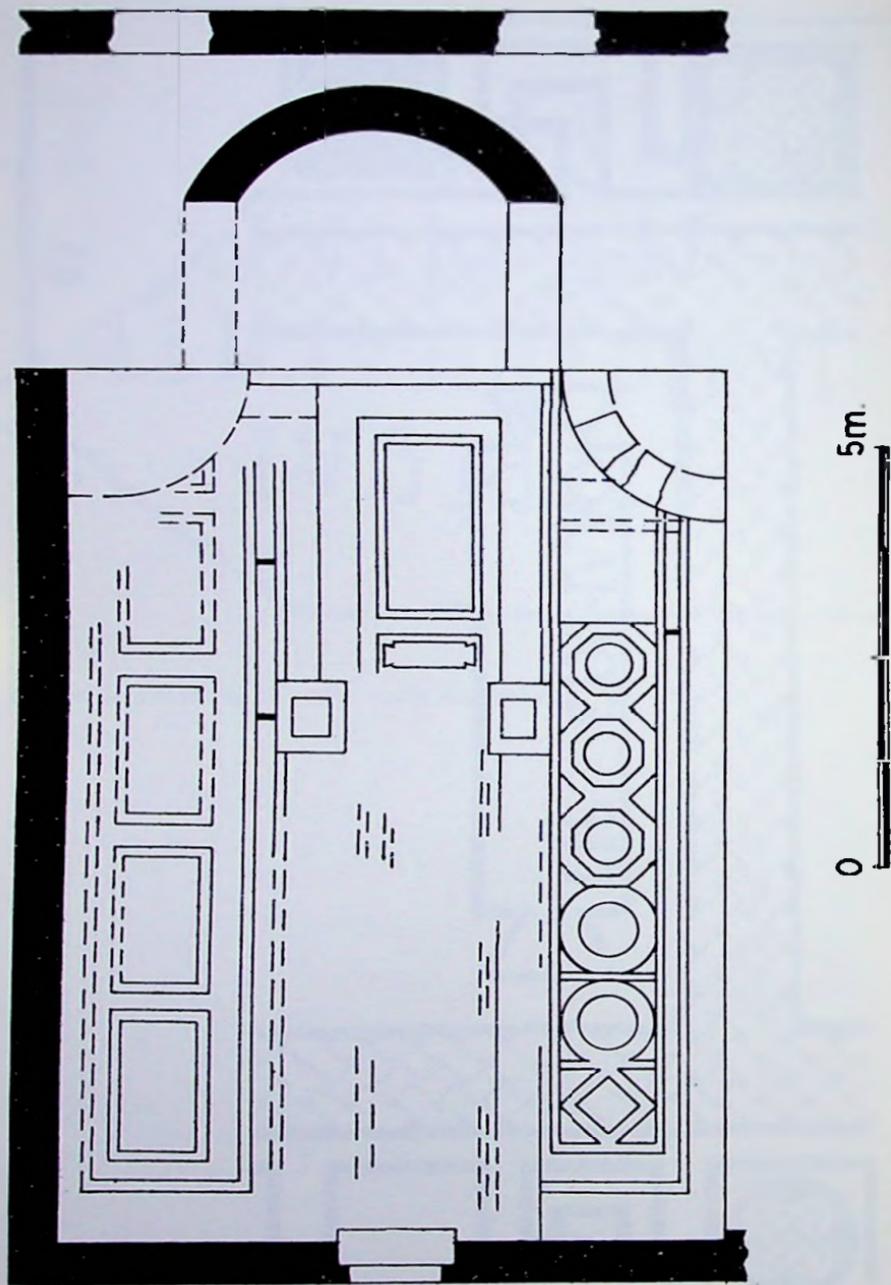
- s. de Ostia: 22.
 la s., simbolizada por un campo: 90.
 la s., simbolizada por una viuda: 90.
- sincretismo: 18, 38.
 s. de Yahvé Sebaot y Júpiter Sabazio: 46.
- soborno: 105, 111, 168, 169.
- sospechas de insinceridad en los conversos: 116.
- sublevaciones
 s. de los judíos de Diocesarea: 84.
 s. de los judíos bajo Trajano: 15.
 participación de los judíos en la s. de Paulo: 121, 190.
- tapiceros del Templo, inmigrados a España: 47.
- Templo de Jerusalén
 ataque romano al T.: 20, 45.
 intento de autoconsagración por Calígula: 17.
 lejanía del T.: 16.
 religiosidad sacrificial del T.: 16.
 sacrificios por el emperador en el T.: 15.
 tasa del T.: 17.
- tercias góticas: 187.
- terratenientes judíos: 72, 83, 88, 92, 166.
- territorialidad y personalidad del derecho godo: 93.
- testación: 96.
- testificación: 96, 112, 119.
- Torá, estudio: 16.
- tradiciones hebreas medievales: 35, 37, 63, 65.
- trato entre judíos y cristianos: 49, 73, 92, 112, 115, 120, 150, 164.
- tribunales especiales de los judíos: 17, 85, 97, 118.
- tutela, alta: 195.
- unidad del reino
 u. jurídica: 103, 197.
 u. religiosa: 192, 197, 198.
 u. territorial: 103, 197.
- usura: 21, 165.
- Varones Apostólicos: 48, 63, 67.
- ventajas materiales al judío convertido: 128, 130, 157.
- vigilancia controlada de los conversos: 121, 127, 140, 155, 164.
- vilicus*: 64, 170.
- vinculación de las leyes a los sucesores en el trono: 108, 139.
- violencia contra los judíos: 88, 95.

ILUSTRACIONES

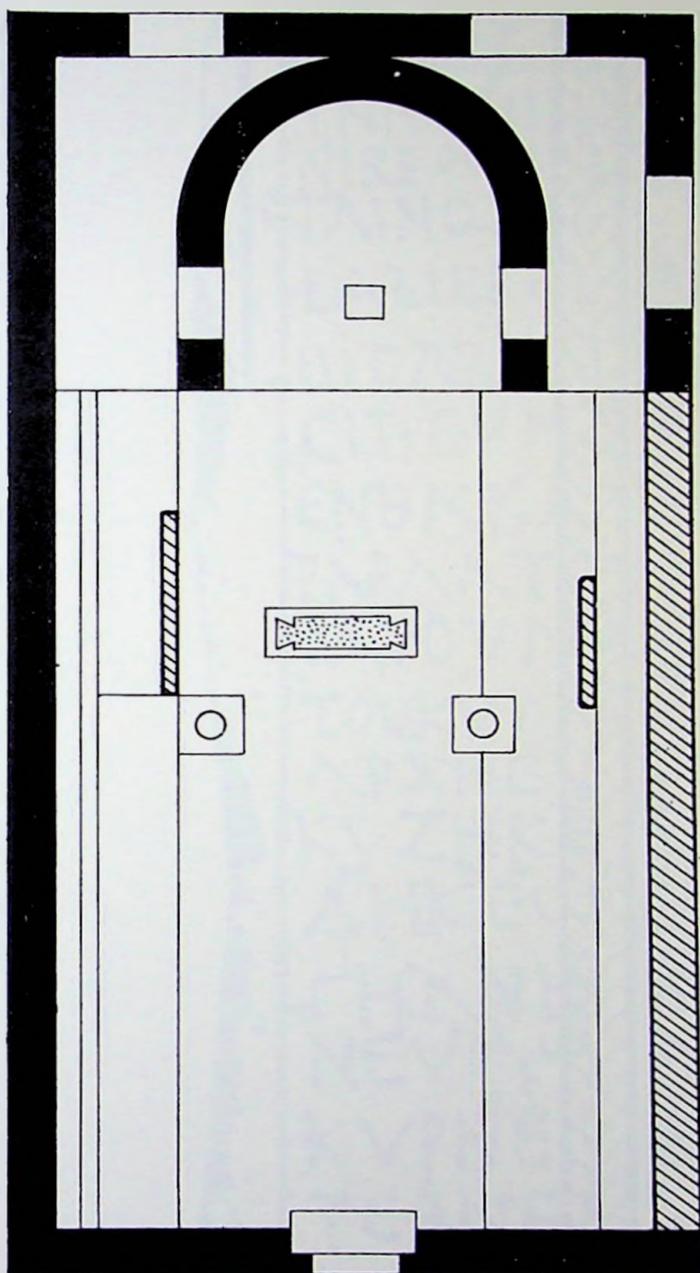
1. Estela funeraria del samaritano *Iustinus*. Siglo II. Museo Arqueológico de Mérida.
2. Lápida sepulcral de la niña judía *Salomonula*. Siglo III. Procedente de Adra (Almería).
3. Sinagoga de Elche. Siglo IV. Detalle del pavimento: cartela inscrita de la parte central.
- 4-5. Sinagoga de Elche. Versiones de la planta: A) según Ibarra; B) según Lafuente Vidal.
- 6^a Sinagoga de Elche. Detalle del pavimento: inscripción del lado derecho.
- 6^b Sinagoga de Elche. Detalle del pavimento: inscripción del lado izquierdo.
7. Lápida funeraria del rabí *Lasies*, bilingüe. Siglo IV. Procedente de Tarragona.
8. Pileta con inscripción trilingüe. Siglo VI. Procedente de Tarragona. Museo Sefardí de Toledo.
9. Memoria trilingüe de *Meliosa*. Siglo VI. Claustro de la catedral de Tortosa.
10. Lápida sepulcral de *Isidora*. Siglos VI-VII. Procedente de Pallaresos (Tarragona).
11. Estela decorada con arranque de *menorah*. Siglos VI-VII. Biblioteca de Orihuela (Alicante).
12. Estela funeraria de un judío. Siglos VI-VII. Procedente de Mérida. Museo Sefardí de Toledo.
13. *Bulla* visigoda con decoración de estrella de David. Necrópolis de Carpio de Tajo. Museo de los Concilios de Toledo.
14. Comienzo del «*placitum*» exigido por Chintila. Códice Samuéllico (n.º 22), folio 48 v. Catedral de León.
15. Fragmento de la carta de Braulio de Zaragoza al papa Honorio. Códice Samuéllico (n.º 22), folio 67 r. Catedral de León.
16. Inscripción funeraria del rabí *Iacob*. Comienzos del siglo VIII. Procedente de Mérida. Museo Arqueológico Nacional, Madrid.



1. Estela funeraria del samaritano Iustinus.



4. Sinagoga de Elche. La planta, según Ibarra.



5. Sinagoga de Elche. La planta, según Lafuente Vidal.



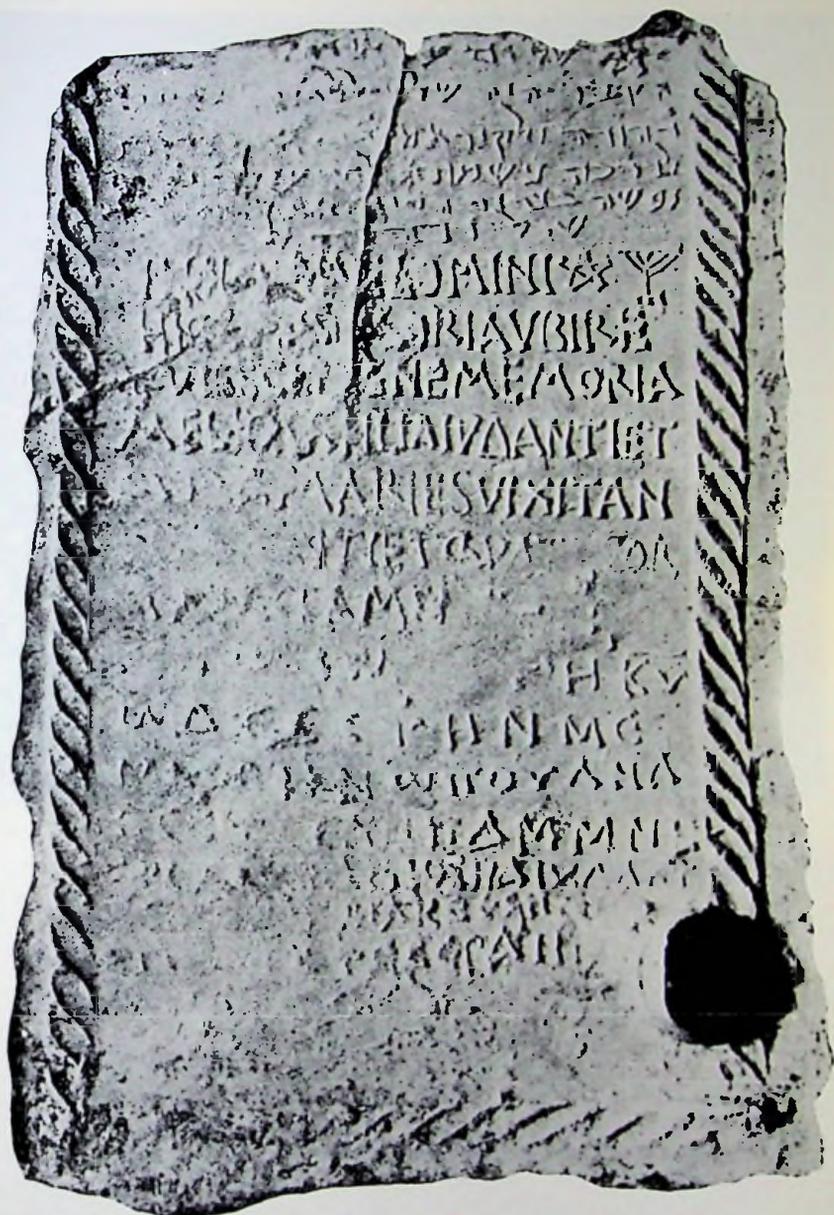
6^b. Sinagoga de Elche.
Inscripción del lado izquierdo.



6^a. Sinagoga de Elche.
Inscripción del lado derecho.



8. Pileta con inscripción trilingüe.



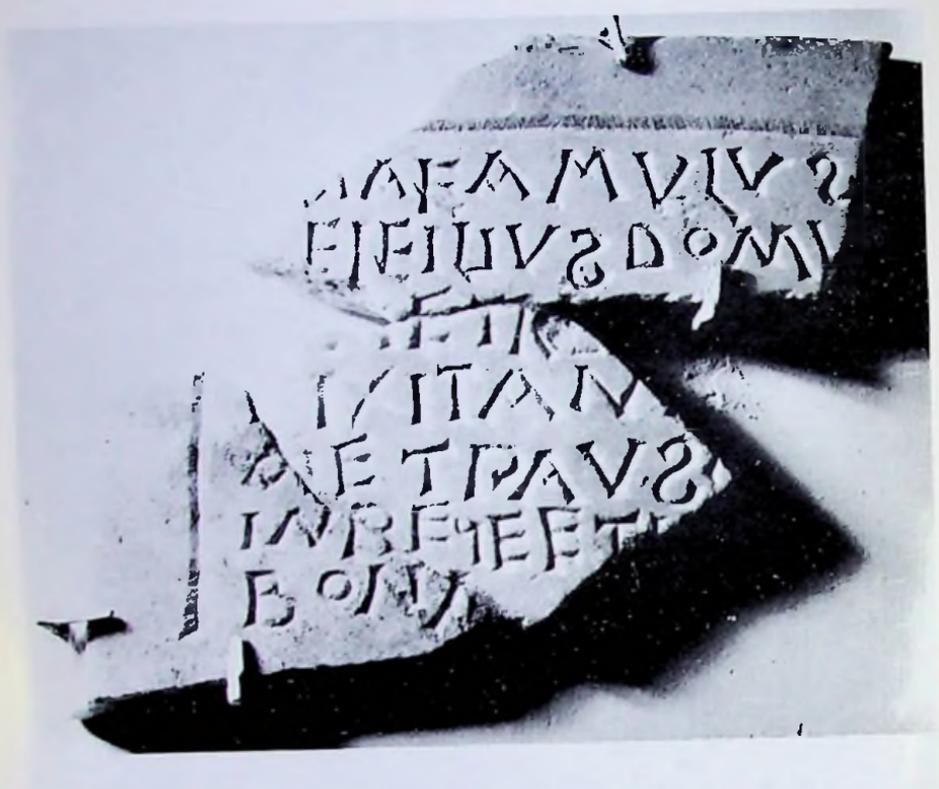
9. Memoria trilingüe de Meliosa.



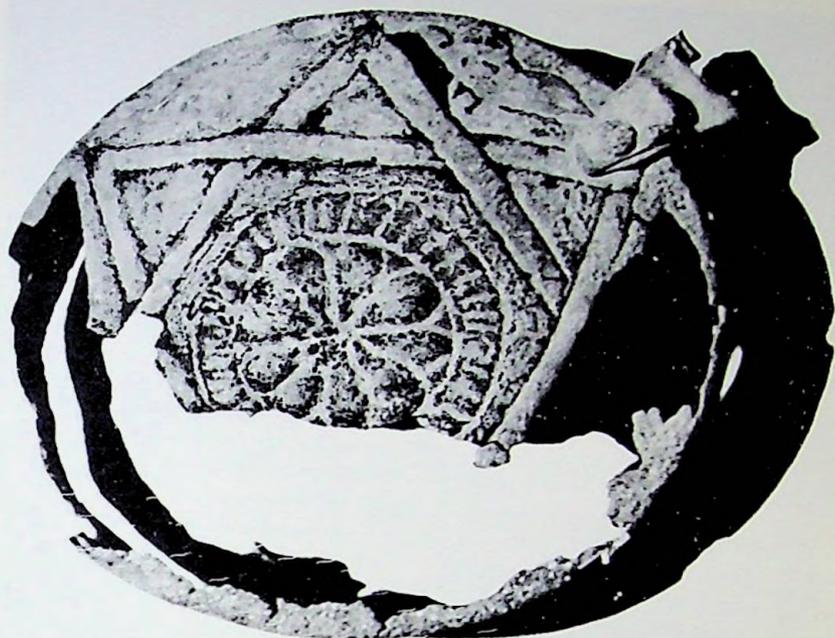
10. Lápida sepulcral de Isidora.



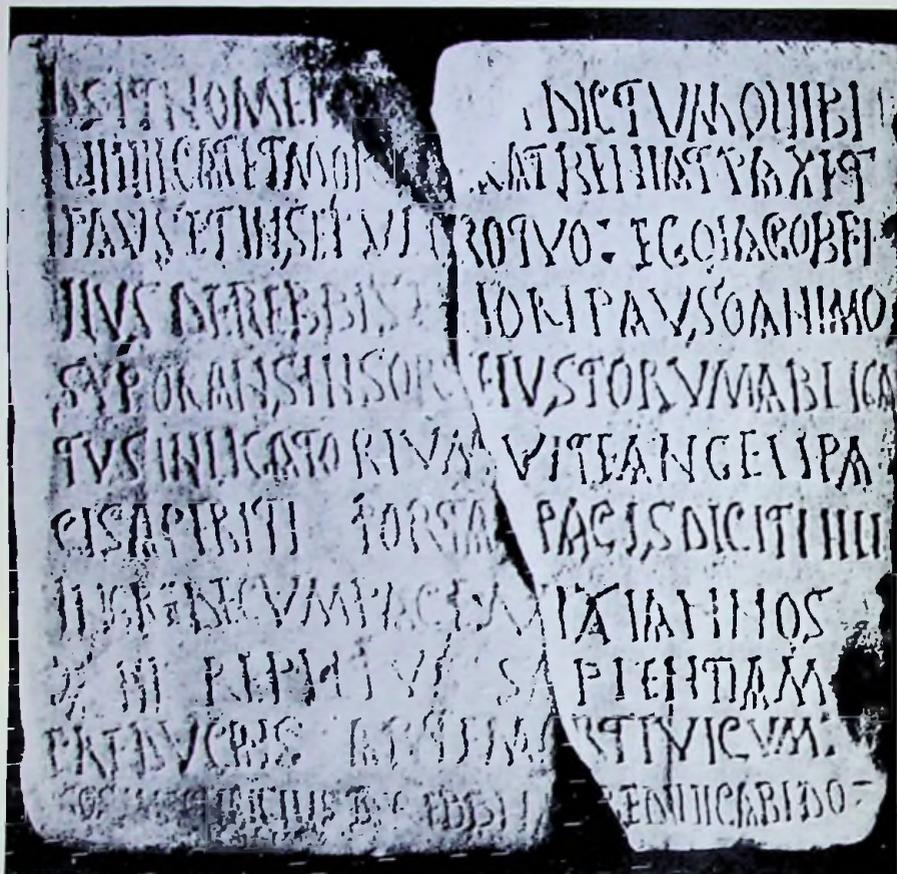
11. Estela decorada con arranque de *menorah*.



12. Estela funeraria de un judío.



13. *Bulla* visigoda con la estrella de David.



16. Inscripción funeraria del rabí Iacob.

José M.^a Blázquez

IMAGEN Y MITO

ESTUDIOS SOBRE RELIGIONES
MEDITERRANEAS E IBERICAS

560 págs. y 167 ilustraciones. Enc. en tela

J. M.^a Blázquez es profesor de Historia antigua en la Universidad Complutense de Madrid y profundo conocedor del período romano de nuestro país. Sus escritos sobre la romanización hispánica y las antiguas religiones peninsulares son copiosos y todos ellos fundamentales por su rigor y seriedad. *Imagen y mito* es uno de esos libros importantes. Se divide en dos partes: «Mundo mediterráneo» y «Península Ibérica», y en ellas abundan los capítulos de primera mano, como los dedicados al caballo en las creencias griegas, al simbolismo funerario del huevo y la granada, al legado indoeuropeo en la religiosidad hispánica y al origen africano del catolicismo español.

José M.^a Blázquez

HISTORIA ECONOMICA DE LA HISPANIA ROMANA

ca. 340 págs. y 140 ilustraciones. Enc. en tela

El mundo económico de la Hispania romana, desde la República al Bajo Imperio. Minería, forja de metales, industria textil y artesana, agricultura, ganadería, comercio, economía monetaria y problemas económico-sociales a lo largo del período romano.

L. J. ROGIER/R. AUBERT/M. D. KNOWLES (eds.)

NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA

5 tomos, con numerosas ilustraciones y mapas

- I. *Desde los orígenes a san Gregorio Magno* (1-600). 600 págs.
- II. *La Iglesia en la Edad Media* (600-1500). 356 págs.
- III. *Reforma y Contrarreforma* (1500-1715). 480 págs.
- IV. *De la Ilustración a la Restauración* (1715-1848). 544 págs.
- V. *La Iglesia en el Mundo Moderno* (1848-Vaticano II). 653 págs.

EDICIONES CRISTIANDAD

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Ediciones Cristiandad otorga en su catálogo cierta preferencia a la Historia de las Religiones, disciplina apenas cultivada entre nosotros. Los libros publicados sobre esta materia forman ya una especie de biblioteca orgánica para el lector o estudioso más exigente.

S. G. F. BRANDON (ed.)

DICCIONARIO DE RELIGIONES COMPARADAS

2 vols. 1553 págs. Enc. en tela

C. J. BLEEKER/G. WIDENGREN (eds.)

HISTORIA RELIGIONUM

Manual de Historia de las Religiones

2 tomos, encuadernados en tela

Tomo I: *Religiones del pasado*. 660 págs.

Tomo II: *Religiones del presente*. 702 págs.

MIRCEA ELIADE

TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

2 vols., 278 y 266 págs.

MIRCEA ELIADE

HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y DE LAS IDEAS RELIGIOSAS

3 tomos, encuadernados en tela

Tomo I: *De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*. 615 págs. y 114 ilustraciones.

Tomo II: *De Buda al triunfo del cristianismo*, ca. 650 págs. y 110 ilustraciones.

Tomo III: *De Mahoma a las teologías secularizadas de hoy* (aparecerá en 1979).

GEO WIDENGREN

FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

628 págs. Enc. en tela

J. MARTÍN VELASCO

INTRODUCCION A LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

334 págs. (Academia Christiana, 4)

EDICIONES CRISTIANDAD

