

TENSAS CERCANÍAS EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA. SINAGOGA E IGLESIA EN EL ESPACIO URBANO DE EUROPA OCCIDENTAL

TENSE SURROUNDINGS IN LATE ANTIQUITY. SYNAGOGUE AND
CHURCH IN THE URBAN SPACE OF THE WESTERN EUROPE

Rodrigo Laham Cohen¹

Universidad de Buenos Aires/CONICET

Resumen: En este trabajo se analizan los efectos que la sinagoga generó, tanto en las autoridades como en la población, en Europa Occidental a lo largo de la Antigüedad Tardía. A través del estudio de fuentes arqueológicas y literarias, se indagan situaciones de coexistencia y violencia asociadas a la presencia de la casa de culto judía en el período. Se busca mensurar, así, el nivel de atracción y rechazo que la sinagoga suscitó en el mundo cristiano. Nuestra hipótesis principal es que la sinagoga fue parte del paisaje habitual de las ciudades cristianas y que tal presencia generó dos efectos diversos y yuxtapuestos: atracción y rechazo

Palabras clave: Sinagoga - Violencia - Antigüedad Tardía

Abstract: This paper analyzes the effects that the synagogue generated in Western Europe throughout Late Antiquity, both on authorities and on the general population. We examine - through the study of archaeological and literary sources - situations of coexistence and violence associated with the presence of the synagogue in the period. We aim to measure the level of attraction and rejection that the synagogue. Our main hypothesis is that the synagogue was part of the ordinary landscape of the Christian towns and that such reality brought about diverse and juxtaposed effects: attraction and repulsion.

Keywords: Synagogue - Violence - Late Antiquity

La disputa por los espacios físicos y simbólicos

En agosto del 592, Gregorio Magno escribió a Bacauda y a Agnelo, obispos de Formia y Fondi respectivamente, en relación a la conducta del obispo de Terracina, Pedro. Un año antes ya se había comunicado con este último, recriminándole el haber expulsado a los judíos, sin razón valedera acorde a su criterio, de su sitio de reunión². Pero en esta ocasión ya no dialogaba con el

¹ Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina.

² En la carta dirigida al obispo Pedro, Gregorio no refiere a sinagoga sino a sitio de reunión. Volveremos sobre este aspecto más adelante. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 34 [marzo, 591], 2-7: *Ioseph praesentium lator Iudaeus insinuavit nobis de loco quodam, in quo ad celebrandas*

implicado sino que pedía a sus colegas que corroboraran la información que había recibido:

Pero como llegó a nosotros que este mismo lugar [el sitio de reunión de los judíos] estaría cerca de la iglesia, por lo que la voz de los salmos llegaría también [a ser oída], escribimos a nuestro hermano y colega Pedro para que, de ser así –que la voz de aquel lugar sonara en la entrada de la iglesia– tal sitio fuera prohibido para las celebraciones de los judíos³.

Quien había criticado la expulsión de los judíos tenía un límite: la (extrema) cercanía. El mismo individuo que, como veremos, defendió a los judíos y a su derecho de poseer sinagogas y celebrar festividades en las ciudades cristianas consideraba inadmisibles que los salmos de estos se oyeran desde una iglesia.

Podemos construir decenas de hipótesis sobre si eran efectivamente salmos, si se cantaban en hebreo, griego o latín, incluso si la situación realmente existió⁴. Sin embargo, lo central es que, incluso para el moderado Gregorio Magno,

festiuitates suas Iudaei in Terracinensi castro consistentes conuenire consueuerant, tua eos fraternitas expulisset et in alium locum pro colendis similiter festiuitatibus suis te quoque noscente et consentiente, migrauerint. Et nunc de eodem loco etiam expelli se denuo conqueruntur. El judío José, portador de la presente [carta], nos comentó que tu fraternidad había expulsado a los judíos situados en la ciudadela de Terracina de cierto lugar en el que acostumbraban reunirse para celebrar sus festividades y que habían migrado a otro lugar, conocido y consentido en efecto por vos, para celebrar del mismo modo sus festividades. Y ahora se lamentan de que fueron expulsados nuevamente del citado lugar. Todas las traducciones en este trabajo son nuestras. Texto latino tomado de NORBERG, Dag. (ed.), *Gregorius Magnus. Registrum Epistularum*. Turnhout: Brepols, 1982.

³ *Ibid.*, II, 45 [agosto, 592], 5-9: *Sed quia peruenit ad nos eo quod locus ipse sic uicinus esset ecclesiae, ut etiam uox psallentium perueniret, scripsimus fratri et coepiscopo nostro Petro, ut si ita esset, ut uox de eodem loco in ecclesiae ore sonaret, Iudaeorum celebrationibus priuaretur.*

⁴ Jerónimo afirmaba, con saña, que las oraciones y los salmos que los judíos cantaban en las sinagogas se asemejaban al gruñido de los cerdos y a los rebuznos de los asnos. JERÓNIMO, *Commentariorvm in Amos prophetam*, II, 5, 790-793: *Iudaeorum quoque oratio et psalmi, quos in synagogis canunt, et haereticorum composita laudatio tumultus est Domino, et ut ita dicam, grunnitus suis et clamor asinorum, quorum magis cantibus Israelis opera comparantur.* La oración y los salmos de los judíos, que cantan en las sinagogas, así como también la alabanza regular de los heréticos es confusión para el Señor, y así diré, gruñidos de cerdo y clamor de asnos, a partir de los cuales las obras de Israel son comparadas en tal medida con sus cantos. Texto tomado de ADRIAEN, Marc. (ed.), *S. Hieronymi presbyteri opera. Comentariorvm in Prophetas Minores. Commentariorvm in Amos prophetam*. Turnhout: Brepols, 1969. Es imposible saber si Jerónimo escuchó alguna vez plegarias judías, pero no es inverosímil dado que a lo largo de su vida mantuvo contactos con judíos. Es interesante, a su vez, que Jerónimo refiere al canto en la propia sinagoga, hecho que nos lleva de nuevo a lo afirmado por Gregorio sobre la sonoridad de los salmos. Aclaremos, por último, que no existe elemento alguno para conocer cómo era la liturgia en las sinagogas europeas tardoantiguas

una sinagoga no debía estar (demasiado) cerca de una iglesia.

El tema de la sonoridad había sido ya captado por Solomon Katz en un pionero artículo de 1933 sobre Gregorio y los judíos⁵. El autor trazó un vínculo con el canon 9 del Concilio de Narbona celebrado en 589:

Se ha decretado, ante todos, lo siguiente: que a los judíos no les sea permitido trasladar un cuerpo cantando salmos; pero dada su tradición y la costumbre antigua, conduzcan el cuerpo y lo entierren. Si se permitieran hacer otra cosa, paguen al *comes* de la ciudad seis onzas de oro⁶.

Nuevamente, se acepta la existencia judía en el espacio urbano cristiano, pero se busca limitarla. La presencia que era tolerada debía ser silenciosa, subordinada, invisible. Por eso el Código Teodosiano, sobre el que volveremos luego, prohibía la erección de nuevas sinagogas y el embellecimiento de las viejas. Porque, para los líderes cristianos –incluso para los Padres de la Iglesia más moderados– el judaísmo posterior a Jesús era un error; soportable pero error al fin.

En este artículo exploraremos las consecuencias de la presencia de sinagogas en los espacios urbanos cristianizados –en mayor o menor medida, según el caso⁷– de la Antigüedad Tardía en Europa Occidental. Analizaremos el lugar ocupado por las casas de culto judías en las ciudades y el modo en el que esta presencia fue receptada tanto por las autoridades laicas y religiosas como por la

ya que utilizar información rabínica (por lo demás escasa y contradictoria) para definir la liturgia en Occidente es un paso metodológico, cuando menos, osado.

⁵ KATZ, Solomon. Pope Gregory the Great and the Jews. *The Jewish Quarterly Review* 24, 1933. p. 123-124.

⁶ Concilio de Narbona (589), c. 9: *Hoc ante omnia decretum est, ut ludeis non liceat corpus deducere psallendo; sed, ut eorum habuit mos et consuetudo antiqua, corpus deducant et reponant. Quod si facere aliter presumpserint, inferant comiti civitatis auri uncias sex.* Texto latino tomado de CLERCQ, Charles. *Concilia Galliae 511-695*. Turnhout: Brepols, 1963.

⁷ No es este el espacio para discutir el nivel de cristianización de las diversas ciudades que aquí se analizarán. La bibliografía sobre el tema es ingente e imposible de reproducir en este espacio. Baste aclarar que cada una de las ciudades mencionadas contaba con un grado de cristianización diverso (y difícil de calcular) pero que en todas ellas la religión apoyada por el Estado era la cristiana (en sus diferentes versiones).

población general⁸. Nuestra hipótesis principal es que la sinagoga fue parte del paisaje habitual de las ciudades cristianas y que tal presencia generó dos efectos diversos y yuxtapuestos: atracción y rechazo. Si bien se ha tendido a afirmar que la población de base se vio atraída y las elites repelidas, veremos que tal división no debe ser exagerada y que podemos encontrar disparidad de situaciones⁹. Debemos recordar, no menos importante, que solo disponemos de información proveniente de los grupos de elite, hecho que torna dificultoso observar como reaccionaba el común de las personas ante las casas de culto judías.

Veamos, en primer lugar, qué nos ofrece la evidencia arqueológica.

Evidencia arqueológica

Lamentablemente los restos arqueológicos sinagogales de Europa Occidental son escasísimos. De hecho, solo fueron halladas ruinas en Ostia y Bova Marina (el caso de Elche sigue siendo polémico¹⁰). La cantidad de sinagogas en el período obviamente fue mayor, aspecto que se confirma no solo a través de evidencia literaria sino también de la epigráfica.

Ostia es el hallazgo mejor documentado porque el edificio fue explorado minuciosamente en reiteradas oportunidades y porque también se encuentra en un espacio –Ostia Antica– que fue excavado en detalle. La sinagoga se sitúa fuera de los muros de la ciudad. Fue –aunque hay polémicas sobre la datación¹¹– uno de

⁸ Un valiosísimo estudio sobre las disputas por la espacialidad, en este caso en la Antioquía tardoantigua, en SHEPARDSON, Christine. *Controlling Contested Places. Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*. Berkeley: University of California Press, 2014.

⁹ Sigue vigente aún, en gran parte de la historiografía, la máxima de Marcel Simon: “*C'est dans ce philo-judaïsme populaire que réside l'explication véritable de l'antisémitisme chrétien*”. Creemos que tal postulado debe ser problematizado sin llegar tan lejos como Leonard Rutgers que imaginó poblaciones enardecidas por el discurso cristiano antijudío. Volveremos sobre esto más adelante. SIMON, Marcel. *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. París: De Boccard, 1964 (1948); RUTGERS, Leonard. The Synagogue as Foe in Early Christian Literature. In “*Follow the Wise*”. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010. p. 449-469.

¹⁰ Recientemente se han levantado nuevas voces afirmando que el edificio fue efectivamente una sinagoga. El trabajo más significativo en tal sentido es el de WALSH, Robyn. Reconsidering the Synagogue/Basilica of Elche, Spain, *Jewish Studies Quarterly* 23, 2016. p. 91-123. La polémica, según nuestra perspectiva, sigue aún abierta.

¹¹ Florian Squarciapino, quien excavó el sitio por primera vez, consideró que el edificio nació como sinagoga en el I d.C. Michael White sugirió que primero fue construido como una casa particular (recién en el II d.C.) y fue utilizado como sinagoga aún más tarde. Anders Runesson y una parte

los primeros edificios en el área exterior a la *Porta marina*. No obstante, para cuando la estructura fue remodelada hacia el siglo IV, el barrio era uno de los más vitales de la ciudad. Por lo tanto, no debemos asociar posición relativa al centro con carácter marginal de la zona. De todos modos sí debemos conceder que el edificio no se encontraba en el corazón de la urbe¹².

En cuanto a la propia estructura, se asemeja a otras de la ciudad, no solo en estilo sino también en tamaño y en el tipo de mosaicos que se emplearon en ella. Si bien no alcanza las magnitudes de algunos *collegia* o templos, tampoco es pequeño y para los habitantes de Ostia no pudo haber pasado desapercibido. De hecho, quienes se movían por la *Via Severiana* debieron haber visto la casa de culto judía. Ciertamente es que, lamentablemente, no conocemos como era la fachada exterior por lo que es imposible calibrar su visibilidad. No menos importante –volveremos sobre esto más adelante–, recordemos que cuando referimos a sinagoga debemos pensar en un complejo sinagoga que cumplía diversas funciones¹³. En Ostia, por ejemplo, se ha hallado un horno en un espacio de la sinagoga, por lo que se dedujo que estaríamos ante una cocina. Otra sección pudo haber sido usada como albergue o lugar de estudio. Más allá de los debates que puedan existir sobre el rol de la sinagoga y los usos específicos de cada sector detectado en el registro arqueológico, por el complejo sinagoga habrán pasado muchas personas y ello debió haber aumentado su visibilidad. Lamentablemente, no poseemos, para el caso de Ostia, indicios literarios que nos permitan conocer qué efectos generó la presencia de la sinagoga entre la población no judía.

De la evidencia arqueológica del antiguo puerto de Roma solo podemos,

importante de la crítica se opusieron a tal perspectiva, continuando con la idea de Floriani. FLORIANI SQUARCIAPINO, Maria. La sinagoga di Ostia. *Bollettino d'arte* 40, 1961. p. 326-337; WHITE, Michael. Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence. *The Harvard Theological Review* 90, 1997. p. 23-58; RUNESSON, Anders. The oldest Original Building in the Diaspora: A response to L. Michael White. *The Harvard Theological Review* 92, 1999. p. 409-433. Ya en el siglo XXI, con nuevas excavaciones (dirigidas por el propio White), Boin volvió a impulsar la línea de White. Douglas BOIN. *Ostia in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

¹² Un buen resumen de los estudios sobre la sinagoga de Ostia (hasta el 2001) en OLSSON, Birger et alii (eds). *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome*. Jonsered: Svenska Institutet i Rom, 2001. En torno a la ubicación del edificio remitimos a p. 19-28 y 37-40.

¹³ Sobre la noción de complejo sinagoga, LEVINE, Lee. *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*. New Haven: Yale University Press, 2005. p. 316-319.

entonces, hipotetizar que la casa de culto judía (al menos una de ellas, porque pudo haber más) se encontraba fuera de los muros de la ciudad, pero en un barrio con gran actividad. Era visible, pero no imponente. Su suerte –al igual que la de la comunidad judía local– estuvo atada al auge y decadencia del asentamiento¹⁴.

La segunda sinagoga tardoantigua confirmada de Europa Occidental fue hallada en Bova Marina y fue datada entre *ca.* s. IV y *ca.* s. VII. La situación arqueológica es peor que la de Ostia dado que el área alrededor de la sinagoga solo fue parcialmente excavada. No es claro, ni siquiera, si el edificio estaba emplazado en una zona rural o en un contexto urbano, si bien la mayoría de los estudiosos ha optado por la segunda opción. Por estas razones –y por la ausencia de evidencias literarias y epigráficas que puedan mejorar el panorama– los restos de la sinagoga de Bova Marina no nos sirven para mensurar ni el lugar relativo del edificio en su espacio, ni el impacto de este en la población local no judía¹⁵. Sí nos sirven, en cambio, para probar –una vez más– que la legislación imperial que prohibía la erección o mejoramiento de nuevas sinagogas no fue exitosa, ya que la casa de culto judía fue fuertemente reformada hacia principios del siglo VI.

Movamos, por un instante, el foco geográfico. La situación de la Palestina tardoantigua es extraordinaria no solo por la ingente cantidad de sinagogas –otra vez, eludiendo la normativa imperial– halladas en la región (principalmente en Galilea) sino también porque en algunos sitios solo se han encontrado sinagogas, aspecto que llevó a los investigadores a referir a aldeas homogéneamente (o casi homogéneamente) judías. No es este el espacio para desarrollar *in extenso* los hallazgos arqueológicos de la Tierra de Israel. Baste afirmar que allí detectamos sinagogas en distintos lugares de las ciudades pero muchas de ellas en el corazón de las urbes (y, en ocasiones, como ya advertimos, sin edificios de grupos

¹⁴ La sinagoga fue abandonada (no hay marcas ni de violencia ni de reutilización) en algún punto del siglo V, misma temporalidad en la cual la ciudad declinó. BOIN, Op. Cit. p. 175 y ss., considera que hubo un aumento de la violencia antijudía en la ciudad, aunque su evidencia es fragmentaria y fuertemente especulativa, basándose, principalmente, en la extrapolación de otros casos.

¹⁵ Véase COSTAMAGNA, Liliana. La sinagoga di Bova Marina, In *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*. Ravenna: Longo, 2003. p. 93-118

religiosos alternativos)¹⁶.

En regiones más allá de Palestina, nos encontramos, también, con situaciones diversas. El más impactante –y tal vez extremo– de los casos es sin dudas el de Sardes. No solo fue descubierta una sinagoga monumental (los especialistas hablan de la posibilidad de albergar a 1000 personas) sino que también estaba emplazada en el corazón de la ciudad –en plena calle principal– y, de hecho, contaba con una fuente a la cual posiblemente accedía continuamente el común de la población aumentando la visibilidad y reconocimiento de la casa de culto judía¹⁷. Estamos, entonces, ante un edificio notorio, no solo por su tamaño sino también por su ubicación¹⁸. Algunos autores, de hecho, han afirmado que las agrias diatribas de Melitón contra los judíos se explicarían por la presencia de una comunidad judía muy grande (el tamaño de la sinagoga sería prueba de ello)¹⁹. Si bien nosotros entendemos que la vinculación entre literatura *adversus Iudaeos* y la arqueología no es mecánica, es verosímil pensar que un edificio tan importante que (posiblemente) congregaba a tantos feligreses, podía generar la ira de ciertas autoridades eclesiásticas.

En resumen tanto la posición relativa de las casas de culto judías en las ciudades como su tamaño fueron diversos. No podemos, ciertamente, saber cómo era el exterior de las sinagogas, pero el *Talmud de Babilonia* postula la idea de que un judío podía confundirlas con templos paganos, hecho que revelaría que la fachada no era siempre identificable. Debemos aclarar, sin embargo, que la fuente

¹⁶ Sobre las sinagogas tardoantiguas de Palestina, reenviamos a las grandes compilaciones: LEVINE, Op. Cit. (especialmente sobre el tema ubicación, p. 314-316). HACHLILL, Rachel. *Ancient Synagogues. Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden: Brill, 2003.

¹⁷ Además de la propia fuente fue hallada –fuera de la sinagoga– una inscripción municipal que refiere a la “fuente de los judíos”. SEAGER, Andrew y KRAABEL, Thomas. *The Synagogue and the Jewish Community*. In *Sardis from Prehistoric to Roman Times*, Cambridge: Harvard University Press, 1983. p. 169.

¹⁸ Un buen resumen sobre la sinagoga de Sardes en LEVINE, Op. Cit., p. 260-266.

¹⁹ Por ejemplo, WILSON, Stephen. *Passover, Easter, and Anti-Judaism: Melito of Sardis and Others*. In *“To see Ourselves as Others See Us”. Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity*. Chico: Scholars Press, 1985. p. 337-356. Argumentando que los restos arqueológicos son posteriores y que el discurso de Melitón se basa principalmente en aspectos simbólicos no asociados a los judíos de su tiempo, TAYLOR, Miriam. *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*. Colonia: Brill, 1995. p. 52-74. Magness, en base a evidencia numismática, consideró que el edificio era aún más tardío, del siglo VI. MAGNESS, Jodi. *The Date of the Sardis Synagogue in Light of the Numismatic Evidence*. *American Journal of Archaeology* 109/3, 2005. p. 443-475.

rabínica citada no puede ser extrapolada a otros espacios y que, además, puede haber sido constituida con fines polémicos²⁰. No obstante, los restos arqueológicos parecen confirmar que cada sinagoga se adaptaba a la cultura material local, si bien el repertorio artístico poseía algunas particularidades como, por ejemplo, el uso de la *menorá* o de los frutos de *sukkot* como elementos iconográficos²¹. Insistimos, sin embargo, en que es imposible corroborar si tales emblemas se observaban desde el exterior²². Ahora bien, como hemos ya sugerido, el propio movimiento en torno de la sinagoga habrá hecho al edificio fácilmente reconocible por no judíos.

Para finalizar este recorrido arqueológico, vale la pena mencionar que no solo podemos detectar cercanías en la vida sino también en la muerte. Si bien los sitios de enterramiento –aunque no siempre, como en ciertos espacios de Asia Menor– solían estar separados, los cementerios y catacumbas judíos se encontraban, en ocasiones, al lado de lugares de enterramiento cristianos. El ejemplo más claro –si bien no el único– son las catacumbas judías de Roma. De las seis detectadas, tres se ubicaban en la *Via Appia*, camino donde se concentraba una gran cantidad de catacumbas cristianas e hipogeos paganos²³. En Venosa, segundo lugar en importancia en relación a la epigrafía judía itálica tardoantigua, la principal catacumba judía se encontraba precisamente en la misma colina donde estaban los sitios de enterramiento cristianos²⁴. Es verosímil concebir que al momento de despedir o visitar a sus muertos ambos colectivos religiosos se visibilizaban mutuamente, aspecto que nos recuerda otra vez la prohibición narbonense en torno a cantar salmos durante el cortejo fúnebre.

²⁰ *B Shabat*, 72b: Uno que actúa sin intención de realizar un acto de idolatría. ¿En qué circunstancia? Uno que pensó que [un templo pagano] era una sinagoga y se prosternó, no cometió [idolatría] porque su corazón estaba orientado hacia el cielo [sentido de creencia correcta].

מימשל ובל ירה הל הוחתשהו אוה תסנכה תיב רובסכ אמיליא ימד יכיה הרז הדובעד ניוכתמ אלב גגש יאה

²¹ En torno al arte judío tardoantiguo, véase a LEIBNER, Uzi y HEZSER, Catherine. *Jewish Art in its Late Antique Context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016

²² Cfr. RUTGERS, Op. Cit., p. 449, quien considera que la sinagoga era fácilmente detectable por sus características edilicias e iconográficas. Como veremos luego, entendemos que no hay pruebas para afirmar que estas características pudieran ser visibilizadas desde el exterior.

²³ Es muy útil el mapa que construye Nuzzo sobre la ubicación de sitios de enterramientos judíos, cristianos y gentiles en Roma. NUZZO, Donatella. *Tipologia sepolcrale delle catacombe romane. I cimiteri ipogei delle vie Ostiense, Ardeatine e Appia*. Oxford: Archeopress, 2000.

²⁴ NOY, David. The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa. In *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Leiden: Brill, 1994. p. 162-182.

Entonces, desde la arqueología podemos comprobar –aunque sea para muchos algo obvio– que los judíos, a lo largo de la Antigüedad Tardía y en muchas ciudades, eran visibles para el resto de los colectivos religiosos, no solo a partir de la propia existencia de personas que profesaban la fe y vivían dispersas en la ciudad –no hay registro de guetos– sino también a partir de la presencia de sinagogas y cementerios en las ciudades y sus alrededores; sitios que, en muchas ocasiones, se encontraban verdaderamente cerca de espacios religiosos cristianos. Veamos, ahora, qué elementos pueden aportarnos las fuentes literarias.

Evidencia literaria

Una de las primeras referencias a una sinagoga en Europa Occidental en la Antigüedad Tardía –si bien no en el continente– se detecta en la *Carta circular de Severo de Menorca*²⁵. El documento narra el modo en el que los judíos de Mahón fueron convertidos en 418. Ciertamente, es imposible corroborar la veracidad de lo afirmado por Severo pero creemos que ciertas informaciones que provee permiten, al menos, observar que la cercanía entre comunidades entraba en el horizonte de lo pensable de un obispo de inicios del siglo V.

Severo presenta una situación de coexistencia pacífica entre judíos y cristianos en la ciudad hasta la llegada de las reliquias de Esteban. A partir de allí, siempre siguiendo la lógica del relato, la situación se degradaría hasta la destrucción de la sinagoga y la conversión al cristianismo de los judíos locales. El primer aspecto a destacar es que, según Severo, las discusiones religiosas se daban en todas las plazas²⁶, cuestión que refuerza la noción de que los judíos participaban en la vida pública. De hecho, el obispo comenta que el líder de la comunidad judía

²⁵ En torno a los sucesos de Mahón, véase, entre otros, a BRADBURY, Scott. *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*. Oxford: Clarendon Press, 1996 y AMENGUAL I BATLE, Josep. Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos. In *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*. Madrid: PUC, 2007. p. 197-245. Contra la historicidad del relato, BOYARIN, Daniel. The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion. *Representations* 85, 2004. p. 21-57.

²⁶ SEVERO, *Carta circular*, 5, 2: *In omnibus plateis adversus Iudaeos pugnae legis, in omnibus domibus fidei proelia gerebantur*. En todas las plazas había pugnas sobre la ley contra los judíos; en todas las casas se llevaban a cabo discusiones sobre la fe. Texto latino tomado de BRADBURY, Op. Cit. En torno a la traducción de *platea* como plaza, volveremos más adelante.

había ocupado diversos cargos en la ciudad²⁷.

Ahora bien, en el clímax de la narración, Severo comenta que los judíos habían acopiado piedras y palos en su sinagoga, prestos a combatir. Estos niegan la acusación y el obispo exige verificar que efectivamente no hubiera armas en la casa de culto judía. Parten, entonces, desde el sitio donde residía temporalmente el obispo²⁸ hacia la sinagoga, hecho que podría revelar cierta cercanía entre los dos edificios. Es decir, no es prueba para afirmar que se encontraran realmente cerca, pero al menos Severo no señala que la sinagoga estuviera fuera de la urbe²⁹.

El obispo afirma que, mientras marchaban hacia la sinagoga, los cristianos comenzaron a cantar un salmo y los judíos respondieron cantando el mismo salmo³⁰. Bradbury sugirió que ello confirmaría no solo que los judíos comprendían el salmo cristiano en latín sino que lo cantaban de un modo similar y en la misma lengua³¹. ¿Podríamos ver aquí una razón adicional por la cual el obispo de Terracina (y el propio Gregorio) se preocupaban porque los salmos judíos se oyeran en la Iglesia? ¿Judíos y cristianos cantaban de modo similar –y en la misma lengua–, pudiendo confundir a las feligresías? Ciertamente, la historiografía no cuenta con elementos como para responder a estas preguntas. En primer lugar, porque la narrativa de Severo puede haber construido esta similitud para aumentar el efecto del relato. En segundo término porque no tenemos idea –por la ausencia casi total de evidencias– en torno a cómo era la liturgia judía en Europa Occidental. Ahora bien, más allá de estos interrogantes, sí es cierto que para el auditorio imaginado por Severo era verosímil que judíos y cristianos cantaran el mismo salmo.

El relato continúa con la destrucción de la sinagoga (suscitada, siempre según el obispo, por el ataque a pedradas por parte de mujeres judías contra el grupo cristiano) y la conversión final –luego de varios episodios que aquí no nos

²⁷ En 6, 3 Severo refiere a un judío llamado Teodoro como *curialis, defensor y patronus minicipium*. Durante los sucesos, el *defensor* de la ciudad era otro judío, Ceciliano.

²⁸ Severo era obispo de la vecina ciudad de Iamona (actual Ciudadela) y se había trasladado temporalmente allí.

²⁹ SEVERO, *Carta circular*, 13, 1.

³⁰ *Ibid.*, 13, 2: *Psalmus autem, quem mira iucunditate etiam Iudaeorum populus decantabat, hic fuit..* El salmo, que también era entonado con sorprendente encanto por la multitud de judíos, era...

³¹ BRADBURY, *Op. Cit.*, p. 32 y n. 14, p. 128.

interesan– de la comunidad judía local. Detengamos el análisis y recuperamos los elementos útiles para nuestro estudio sobre la cercanía (o no) de judíos y cristianos en la ciudad tardoantigua: una sinagoga probablemente ubicada en la ciudad, comunidades en interacción y violencia contra el edificio de culto judío.

Las usurpaciones y destrucciones de sinagogas serán comunes en el período aunque no debemos perder de vista que las fuentes siempre remarcan los conflictos y tienden a invisibilizar las situaciones de coexistencia pacífica. En otras palabras, la sinagoga solo aparece en el relato cristiano cuando es ocupada o destruida, o cuando los obispos se muestran exasperados por su presencia. Sin dudas hubo muchas más sinagogas de las que los registros arqueológicos, epigráficos y literarios nos permiten conocer y no todas sufrieron violencia. El caso de Ostia es ejemplo de ello.

El foco en el conflicto se observa con claridad en el Código Teodosiano. Los diversos emperadores que legislaron sobre la problemática aspiraron, en primer lugar, a evitar la destrucción o usurpación de las casas de culto judías, situación que parece habitual a principios del siglo V. Los emperadores buscaban impedir desórdenes públicos de magnitud, incluso los generados frente a una religión que, aunque considerada *licita*, fue jurídicamente subordinada en la legislación teodosiana. Encontramos, entonces, múltiples leyes prohibiendo la destrucción de sinagogas y, en caso de que el acto ya hubiera sido consumado, obligando a los responsables a otorgar espacios equivalentes para la construcción de nuevos edificios³². La preocupación por el desorden que generaba la destrucción de una

³² C.TH. XVI, 8, 9 (393); XVI, 8, 12 (397), XVI, 8, 20 (412) y XVI, 8, 26 (423), son normas que prohíben la destrucción y ocupación de sinagogas. XVI, 8, 22 (415) establece por primera vez la interdicción de construir sinagogas nuevas e insta a destruir las que se encontraran abandonadas. En XVI, 8, 21 (420) se vuelve a prohibir el ataque a sinagogas pero se enfatiza que los judíos no deben provocar a los cristianos, dando a entender que podían existir, en la lógica de los legisladores, razones legítimas para los ataques. XVI, 8, 25 (423) reitera la prohibición de ataques, insta a la obligación de dar a los judíos un nuevo terreno (del mismo tamaño) para construir las sinagogas usurpadas o destruidas, acepta la reconstrucción de las antiguas (sin agrandamiento ni embellecimiento) y prohíbe la erección de nuevas. XVI, 8, 27 (423) vuelve a prohibir la construcción de nuevas sinagogas. La *Novella* 3 de Teodosio II (438) incorpora lo afirmado en leyes previas, aunque no refiere al otorgamiento de nuevos terrenos en casos de destrucción. Es claro allí que solo se acepta la reconstrucción en caso de que haya peligro de que la sinagoga colapse: *...permissa licentia quae ruinam praesentaneam minitantur*. Por otra parte establece que si una sinagoga es construida, será convertida en iglesia. Nótese que la *Novella* 37 de Justiniano (535) establecía, para

sinagoga queda patente en *C.Th.* XVI, 8, 22 (415 d.C.) cuando los legisladores afirman que “aquellas (sinagogas) que se encuentran abandonadas, *si pueden ser destruidas sin sedición*, se proceda [a destruirlas].³³

Pero la defensa del complejo sinagoga se conjugaba, en la ley imperial, con la prohibición de nuevas construcciones y, más significativo aún, la interdicción de embellecer las casas de culto judías, las cuales debían permanecer, reza la ley, en su antigua forma³⁴. Si bien los restos arqueológicos parecen indicar que estas leyes no se cumplieron³⁵, el objetivo de la norma era claro: podían existir sinagogas, pero debían verse derruidas. Los legisladores aspiraban, así, a trasladar la imagen construida desde la teología cristiana sobre los judíos –errantes, lánguidos, fosilizados– a las propias sinagogas. Insistimos, sin embargo, en nuestra imposibilidad de saber si ello se cumplía o no pero entendemos, nuevamente, que las sinagogas y su presencia en las ciudades cristianas generaban tensión en las autoridades y en sectores de la población.

Un relato de Casiodoro pone de relieve que la normativa, en ocasiones, no era letra muerta. Teodorico aceptó la petición de los judíos de Génova en relación a colocar un techo a las viejas paredes de la sinagoga. Aunque utilizaba un tono agresivo en el cual recordaba a los judíos que estos habían sido abandonados por la gracia de Dios, aceptaba que, acorde a la ley, podían colocar el techo en la casa de

África del Norte, la conversión de las sinagogas en iglesias. La medida, no obstante, parece haber tenido solo alcance local ya que, casi 20 años después, Justiniano seguía legislando sobre las sinagogas (*Novella 146* del 553 d.C.). Texto latino tomado de la edición de Mommsen, reimpresa en ROUGÉ, Jean (trad.) y DELMAIRE, Roland (introducción y notas), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*. París: Cerf, 2005. En torno al *Codex Theodosianus* bien observa Rutgers que las normas son muchas, fueron promulgadas en un tiempo relativamente corto y dirigidas a distintos lugares del Imperio, cuestión que podría estar indicando que efectivamente había sinagogas bajo ataque en el período. Si bien la normativa teodosiana no señala quiénes estaban tras los ataques, Rutgers refiere a “raging mobs” que, atizadas por el discurso de los hombres de Iglesia, atacaban las casas de culto judías. Entendemos que tal planteo pone el foco solo en la tensión, olvidando la atracción que generaba la sinagoga en diversos sectores de la población. Omite también, la posibilidad (verificada en algunas fuentes) de que los ataques hayan sido llevados a cabo por autoridades locales con apoyo de solo una parte pequeña de la población. RUTGERS, Op. Cit., p. 468.

³³ La cursiva es nuestra. *...si quae sint in solitudine, si sine seditione possint deponi, perficiat.*

³⁴ *C.TH.* XVI, 8, 25: *ueteres in sua forma permaneant.*

³⁵ Hemos visto ya el caso de Bova Marina, sinagoga remodelada hacia el siglo VI. La masiva construcción de sinagogas en Galilea durante el período es otra muestra del fracaso de la legislación.

culto, siempre y cuando no embellecieran ni agrandaran el edificio³⁶. Lamentablemente la fuente no aporta más información en relación a la ubicación y al impacto de la sinagoga.

Los judíos de la misma ciudad y especialmente su sinagoga volvieron a ameritar otra comunicación por parte del monarca. Siempre siguiendo la información de Casiodoro, los judíos reclamaron a Teodorico por sus derechos y este volvió a garantizárselos, si bien les recordó, una vez más, lo erróneo de su elección religiosa. Otra vez, el documento no es claro pero al parecer el obispo de la ciudad había actuado violentamente contra la comunidad local y su sinagoga³⁷.

El siguiente texto que también proviene de Casiodoro deja en evidencia la principal preocupación de los legisladores en relación a las destrucciones de sinagogas: el desorden público. En un episodio confuso en el cual los judíos se encontraban azotando públicamente a ciertos esclavos como castigo por haber asesinado a sus dueños legales, la plebe destruyó la sinagoga local. Es de notar que Teodorico reconoce el derecho de los judíos a castigar a sus esclavos (habla de audacia servil y de un castigo apegado a la severidad pública) y se muestra indignado con la *plebs inflammata*, a la que asocia a la *seditio*. Lo más interesante del documento, desde nuestro punto de vista, es que Teodorico se muestra enojado por la quema del edificio, priorizando la construcción por sobre las personas³⁸. Ello

³⁶ CASIODORO, *Variarum libri XII*, II, 27. El documento fue expedido cuando Casiodoro era *quaestor*, hecho que limita el arco temporal al período comprendido entre el 507-8 y el 511 d.C. Valga mencionar la actitud de Gontrán, quien rechazó abiertamente el uso de fondos públicos para reconstruir la sinagoga de los judíos. No obstante, tampoco prohibió la reconstrucción del edificio según se entiende en GREGORIO DE TOURS, *Libri Historiarum*, VIII, 1.

³⁷ CASIODORO, *Variarum libri XII*, V, 37, 7-13 y 23-24: En este caso el documento fue constituido cuando Casiodoro desempeñaba el cargo de *Magister Officiorum* entre los años 523 y 526.

³⁸ *Ibid.*, IV, 43, 8-17: *Viri illustris itaque comitis Arigerni suggestione comperimus Iudaeorum querela se fuisse pulsatum, quod in dominorum caede proruperit servilis audacia: in quibus cum fuisset pro distractione publica resecatum, statim plebis inflammata contentio synagogam temerario duxerunt incendio concremandam, culpas hominum fabricarum excidio uindicantes, dum, si quis Iudaeorum probaretur excedere, ipse debuisset iniuriae subiacere, non autem iustum fuit ad seditioum foeda concurrere aut ad fabricarum incendia festinari.* Conocimos por la información del ilustre hombre y *comes* Arigerno, que él fue presionado por la queja de los judíos dado que la audacia servil devino en el asesinato de los amos: cuando fue establecido el castigo [a los esclavos] a favor de la severidad pública, inmediatamente, el vocerío de la plebe inflamada se dirigió a quemar la sinagoga en un violento incendio, vindicando las culpas de los hombres con la destrucción de los edificios. Si se probara que alguno de los judíos se hubiera excedido, el mismo hubiera debido ser sometido a injurias, *porque no fue justo que la sucia sedición haya concurrido o que se apresure a incendiar los*

se explica, insistimos, por el temor que generaba el desborde de las masas a cualquier gobernante del período. Podemos deducir del relato que la casa de culto judía fue identificada por la población local ya que, siempre según Casiodoro, los atacantes se dirigieron directamente a atacar la sinagoga. ¿El castigo a los esclavos se llevó a cabo en el exterior del edificio? Caso contrario, ¿era conocida previamente su ubicación? ¿Poseía símbolos en su exterior? Más allá de si tenía iconografía externa, los complejos sinagogales eran el centro de la vida judía en las ciudades y su visibilidad, como anticipamos, debió haber sido importante. No solo por celebraciones puntuales como las altas fiestas, sino también por algunas ceremonias llevadas a cabo en el exterior –como los cortejos fúnebres a los que ya hemos hecho mención– que pudieron haber partido de la sinagoga y aumentado así su impacto como lugar de encuentro. ¿Por qué no pensar que la polémica quema de la efigie de Amán durante *Purim* se realizaba en el exterior de la sinagoga misma?³⁹

Por último y no menos importante, en este caso la agresión parece provenir de la población de base y no de las elites, si bien es imposible saber con precisión si detrás del ataque hubo individuos cercanos a los grupos de poder. Aquí, contra lo que se suele afirmar sobre las causas y efectos de la literatura *adversus Iudaeos*, es la población la que ataca y las elites las que intentan contener⁴⁰.

Otro evento donde la población general parece haber sido protagonista del

edificios. La cursiva es nuestra. El documento, al igual que los relacionados con Génova se dio a conocer entre los años 507-8 y 511.

³⁹ *C.TH.* XVI, 8, 18 prohíbe la quema del muñeco de Amán dado que, según los legisladores, los judíos lo hacían de modo que pareciera Jesús en la cruz. Sobre la violencia judía en *Purim*, véase HOROWITZ, Elliott. *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 213-218. Vale aclarar que no conocemos si efectivamente tal práctica existía y, de haber existido, qué forma exacta tuvo y cuán difundida estuvo.

⁴⁰ De hecho, como ya afirmamos, para Rutgers la mayoría de los ataques provenía de la población, la cual había sido atizada y movilizada por los discursos *adversus Iudaeos* que tornaban a la *Sinagoga* –como término abstracto que representaba a lo judío, pero también como edificio– un enemigo irreconciliable. El planteo de Rutgers nos parece, sin embargo, algo extremo dado que no todas las fuentes ponen al pueblo como protagonista y recorta, como ya advertimos, solo las situaciones de violencia, poniendo en un segundo plano las interacciones que atraían menos la atención de nuestras fuentes. Vale la pena recordar que aquí Rutgers está presentando una mirada diferente a la que ya hemos mentado de Marcel Simon en torno a que el antijudaísmo eclesiástico era inefectivo y surgía como contracara del filojudaísmo popular.

ataque de sinagogas fue narrado por el autor conocido como *anónimo valesiano*⁴¹. Según el texto, los cristianos de Rávena habían incendiado, contra la voluntad de las autoridades laicas y religiosas, las sinagogas de la ciudad. No se provee, lamentablemente, información sobre las sinagogas en sí, pero se afirma que la destrucción de las casas de culto fue una respuesta a una provocación judía. Nuevamente, no sabemos si la provocación existió. De hecho, ni siquiera podemos afirmar la historicidad del relato. Pero tenemos ante nuestros ojos, otra vez, una narración en la cual los cristianos se dirigen hacia las sinagogas y las queman. Nuevamente, las casas de culto judías parecen haber sido rápidamente identificadas, ya sea por conocimiento previo, ya sea por su iconografía externa⁴².

John Moorhead consideró –sin pruebas claras– que los eventos de Rávena narrados por el *anónimo* habían ocurrido durante la Pascua cristiana⁴³. Bien es sabido que tal período encendía, al menos en la Edad Media central, las iras de parte de la población atizada por las prédicas de los hombres de Iglesia en torno a la Pasión. El fenómeno parece ya despuntar –aunque muy incipientemente– en la Antigüedad Tardía. El canon 33 del Tercer Concilio de Orleans llevado a cabo en 538 prohibía a los judíos, durante la festividad, mezclarse con la población cristiana⁴⁴.

Esta norma puede ser vista como orientada a proteger a los judíos de la violencia generada por discursos contra estos o como una medida para mostrar, en

⁴¹ EXCERPTA VALESIANA, XIV, 81-82: *Quare iudaei baptizatos nolentes, dum ludunt frequenter oblatam in aquam fluminis iactaverunt. Dehinc accensus est populus non observantes neque regis neque Eutharico aut Petro, qui tunc episcopus erat, consurgentes ad synagogas, mox eas incenderunt.* Por tanto los judíos no deseando ser bautizados, jugaban frecuentemente y arrojaron al agua la ofrenda. A continuación, el pueblo se encolerizó y sin observar ni al rey, ni a Eutarico ni a Pedro, quien entonces era obispo, confluó hacia las sinagogas y las incendió. Texto latino tomado de MOREAU, Jacques (ed.). *Excerpta Valesiana*. Leipzig: Teubner, 1961.

⁴²*Ibid.*, XIV, 81: *Quod et Romae in re eadem similiter contigit.* Un suceso similar aconteció también en Roma.

⁴³ MOORHEAD, John. Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century. *Studi Medievali* 52/2, 2011. p. 665-666.

⁴⁴ Orleans III (538 d.C.), c. 33: *Quia Deo propitio sub catholicorum regum dominatione consistimus, Iudei a die ciniae Domini usque in secunda sabbati in pasca, hoc est ipso quadruiduo, procedere inter Christeanus neque catholicis populis se ullo loco vel quacumque occansione miscire praesumant.* Dado que con Dios propicio nos encontramos bajo gobierno de reyes católicos, los judíos –desde el día de la cena del Señor hasta el segundo día sábado de Pascua, esto es el cuarto día– no pueden aparecer entre cristianos ni mezclarse con el pueblo católico en ningún lugar y por ninguna razón. Texto latino tomado de CLERCQ, Op. Cit. *Secunda sabbati* refiere al lunes posterior a Pascua.

tiempos de Pascua, la superioridad cristiana. Elliott Horowitz adoptó otra perspectiva y consideró que la prohibición aspiraba a contener la violencia judía anticristiana en el período⁴⁵. No es nuestro objetivo dirimir aquí esta cuestión. Ahora bien, ¿era posible para judíos cuyas sinagogas, como hemos observado, estaban ubicadas en las ciudades, recluirse durante varios días? ¿Fue esta norma practicable o debemos entenderla como una pieza orientada simplemente a mostrar discursivamente la superioridad cristiana?

La medida se repite varios decenios más tarde, en el Concilio de Mâcon de 581-583. En este caso, los legisladores aportan más información:

Que a los judíos, desde la cena del Señor hasta el primer día de Pascua, según el edicto del rey Childeberto de bendita memoria, se les niegue el permiso para deambular por las plazas y por el foro casi como motivo de insulto y que muestren reverencia a todos los sacerdotes y clérigos del Señor y no se permitan tomar sitio ante los sacerdotes, excepto que les sea ordenado. Quien por alguna razón se permitiera hacer esto, sea detenido por los jueces del lugar según su condición personal⁴⁶.

Es interesante que el canon emplea el verbo *deambulare*⁴⁷ implicando tal vez, una interdicción de aparecer sin motivo alguno en espacios públicos, pero no una prohibición de circulación total. Refiere también a las *plateae*⁴⁸ y al foro en particular, términos que enfatizan el centro de la ciudad. En tal caso, excepto que la sinagoga estuviera en el mismo centro (como el caso de Sardes) los judíos podrían

⁴⁵ Para ejemplificarla utilizó casos como el de Clermont que veremos en breve. HOROWITZ, Op. Cit., p. 151-152.

⁴⁶ Concilio de Mâcon (581-583), c. 14: *Ut Iudaeis a cena Domini usque prima pascha secundum edictum bonae recordationis domini Childeberti regis per plateas aut forum quasi insultationis causa deambulandi licentia denegetur et ut reverentiam cunctis sacerdotibus Domini vel clericis inpendant nec ante sacerdotes consessum nisi ordenati habere praesumant. Qui si facere fortasse praesumpserit, a iudicibus locorum, prout persona fuerit, distringatur.* Texto tomado de CLERCQ, Op. Cit..

⁴⁷ El canon 33 de Orleans III (538) que ya vimos y es más general utiliza el verbo *procedere*.

⁴⁸ Hemos optado, a lo largo de este trabajo, por traducir *platea* como plaza. Ciertamente, el término ha sido dinámico, implicando las nociones de “calle”, “calle grande” y “plaza”. En el período aquí estudiado y por el contexto del término (tanto aquí como en la *Circular de Severo* y en la historia de Gregorio de Tours que veremos) entendemos que se acerca al sentido medieval rescatado ya por Niermeyer en su diccionario de latín medieval. Sobre el término *platea* y sus derivas, véase THOMAS, Edmund. *Monumentality and the Roman Empire. Architecture in the Antonine Age*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 118-119 y TRIFILÒ, Francesco. *Text, Space, and the Urban Community: A Study of the Platea as Written Space*. In *Written Space in the Latin West, 200 BC to AD 300*. Londres: Bloomsbury, 2013. p. 169-183.

haberse movido por la urbe sin tantos problemas. Seguimos, no obstante, en el plano de lo hipotético.

En 576 volvemos a tener un caso de una sinagoga destruida, ahora en Clermont. Contamos con dos relatos que dependen, sin embargo, entre sí. Temporalmente el primero es un poema de Venancio Fortunato. El segundo es la narración de Gregorio de Tours. No obstante, Gregorio había narrado el episodio a Venancio para que confeccionara el poema con el cual comenzaremos. Allí se dice que en el Día de la Ascensión la multitud cristiana arrasó con el templo judío. Venancio no lo dice pero Gregorio, como veremos luego, afirmará que los cristianos estaban realizando una procesión, otro indicio de la posible centralidad de la sinagoga ya que se hallaba en el itinerario de la procesión (o cerca de él, cuanto menos)⁴⁹. El poeta no es claro en cuanto a los motivos de la destrucción y parece indicar que fue espontánea y provino de una pulsión popular. Para terminar con Venancio, es pertinente recordar que los judíos, luego de debates y amenazas explícitas (que incluyen a cristianos armados) aceptan la conversión.

Gregorio de Tours, como adelantamos, presenta algunas diferencias en la narración. Tal como observamos en el *anónimo valesiano*, existe –en el relato– una provocación previa. En este caso, un judío arroja aceite rancio sobre un correligionario que, marchando en procesión –otra vez, en el período pascual–, vestía de blanco presto a ser convertido. El obispo local, Avito, refrena a la muchedumbre que se aprestaba a lapidar a quien había llevado a cabo la agresión. No obstante –aquí el relato se empalma con el de Venancio– el Día de la Ascensión “cuando el sacerdote procedía desde la iglesia hacia la basílica entonando salmos, la multitud que lo seguía entró en la sinagoga de los judíos y, destruyéndola hasta los cimientos, el lugar apareció como un campo llano”⁵⁰. Aquí, muy claramente,

⁴⁹ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, V, 5, 27-30: *Venerat ergo dies Dominus qua est redditus astris ac homo sidereum pendulus iuit iter. Plebs armante fide iudaica templa reuellit et campus patuit quo synagoga fuit.* Había arribado entonces el día en el cual el Señor retornó a los astros y el hombre, vacilante, tomó el camino del cielo. La muchedumbre armada de fe, destruyó el templo judío y tornó en llanura aquello que había sido la sinagoga. Texto latino tomado de REYDELLET, Marc. (ed. y trad.). *Venance Fortunat. Poèmes. Livres V-VIII.* París: Les Belles Lettres. Nótese que la referencia aquí no es a sinagoga sino a templo judío.

⁵⁰ GREGORIO DE TOURS, *Libri historiarum*, V, 15-18: *...cum sacerdos de aeclesiam ad basilicam psallendo procederet, inruit super sinagogae Iudaeorum multitudo tota sequentium, distractamque a*

parece entenderse que la sinagoga se encontraba entre una iglesia y la basílica. No es claro, ciertamente, si ambas se encontraban en el corazón de la ciudad, pero lo que es seguro es que la casa de culto judía estaba en una vía que era transitada por las procesiones y, por tanto, era visible. No menos importante, los salmos vuelven a aparecer en un relato de tensiones entre judíos y cristianos. Se entiende, una vez más, por qué los salmos judíos podían perturbar a los líderes de la religión mayoritaria: los sonidos de la ciudad debían ser cristianos y no judíos.

Antes de dejar a Gregorio de Tours, es pertinente mencionar un relato más de aquel. Se trata de la muerte de Prisco, judío cercano al rey Chilperico⁵¹. El monarca había decidido convertir forzosamente al judío y este se encontraba encarcelado por resistir. Sin embargo, mediante soborno, logró asistir al casamiento de su hijo. Pero fue asesinado por un converso reciente, sin que se nos aclaren los motivos. Lo interesante es que Gregorio no refiere a sinagoga sino que emplea *secretiora*⁵². ¿Debemos traducirlo como “lugares apartados” o como “lugares secretos”? ¿Se refería a la sinagoga? Blumenkranz se decantó por la opinión de que el sitio era secreto porque Chilperico, junto a la conversión de los judíos⁵³, habría prohibido también las sinagogas⁵⁴. Goffart, en cambio, optó por traducir como “lugares remotos” y consideró que era parte del modo en el que el hombre de Tours refería despectivamente a la sinagoga⁵⁵. De hecho, la imagen de

fundamentis, campi planitiae locus adsimilatur. Texto latino tomado de KRUSCH, Bruno. *Libri historiarum*. Hanóver: MGH, 1951.

⁵¹ En *Ibid.*, VI, 5, el rey debate con el comerciante judío en torno a la teología y llama al propio Gregorio de Tours para intervenir. Del texto se entiende que Chilperico y Prisco tenían contacto frecuente.

⁵² *Ibid.*, VI, 17, 13-17: *Interea oritur intentio inter illum et Pathiren ex Iudaeo conversum, qui iam regis filius erat ex lavacro. Cumque die sabbati Priscus praecinctus orario, nullum in manu ferens ferramentum, Moysaicas legis quasi impleturus, secretiora competiret, subito Pathir adveniens, ipsumque gladio cum sociis qui aderant iugulavit.* Entretanto, crece la tensión entre aquel [Prisco] y Pathir, anteriormente judío y ahora converso, quien era hijo del rey [ahijado] desde el bautismo. Cuando era el día de *Shabat*, [Prisco], ceñido con su manto y sin portar en su mano objeto alguno de metal [referencia indirecta a estar armado] para cumplir la ley mosaica, compareció en los lugares apartados/secretos y Pathir, viniendo súbitamente, lo decapitó, junto a sus allegados, con su espada.

⁵³ Gregorio afirma que Chilperico había decidido convertir a “muchos judíos”, no especificando si se trataba de una conversión masiva o selectiva. *Ibid.*, VI, 17, 5.

⁵⁴ BLUMENKRANZ, Bernhard. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*. París: Mouton & Co, 1960. p. 105.

⁵⁵ GOFFART, Walter. The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours. In *Rome's Fall and After*. Londres: Hambledon Press, 1989. p. 303. El autor, no obstante,

Prisco caminando con su manto ritual se opondría a la idea de que el judaísmo hubiese sido prohibido. Podría pensarse, incluso, que Gregorio refirió a “lugares secretos” porque, para proteger a su padre, el hijo de Prisco pudo haberse casado en un sitio oculto. Pero no son más que elucubraciones.

Sabemos que el sitio al que se dirigía Prisco se encontraba en un lugar específico de París. Lo sabemos porque el asesino y su grupo se refugian en una iglesia cercana: “Una vez [Prisco y los suyos] asesinados, [Pathir] junto a sus servidores huyó a la basílica de San Julián, que estaba en una plaza cercana”⁵⁶. Tenemos, nuevamente, una iglesia cerca de un lugar de reunión judío. Más aún, el barrio donde estaba la basílica de San Julián era, tal como señaló Goffart, importante y ajetreado⁵⁷.

Llegamos, ahora, a Gregorio Magno, cuya obra nos pone a disposición información muy valiosa en torno al tema aquí explorado. Volvamos, primero, al caso del lugar de reunión judío en Terracina. Recordemos que Gregorio nunca habla de sinagoga en su carta a Pedro y, cuando envía la misiva a Bacauda y Agnelo, refiere a un edificio que funcionaba *como sinagoga*, pero no a una sinagoga en sí misma⁵⁸. Todo parece indicar que no estamos ante una sinagoga construida como tal sino frente a una casa particular que funcionaba como lugar de reunión. Podemos pensar, también, en un colectivo de tamaño reducido.

Habíamos visto que Gregorio consideraba inadmisibles que el lugar de reunión judío se encontrara cerca de la iglesia local. Ahora bien, apegado al *Codex Theodosianus*, exige que los judíos reciban un terreno con el fin de continuar sus celebraciones:

aceptó que la interpretación de Blumenkranz tenía algunos puntos a favor entre los que resaltaba que Gregorio de Tours usa *secretiora* como sinónimo de sinagoga solo en esta ocasión.

⁵⁶ *Ibid.*, 17-18: *Quibus interfectis ad basilicam sancti Iuliani cum pueris suis, qui ad propinquam plateam erat, confugit.* Entendemos que aquí el sentido de plaza puede ser cuestionado, pero tampoco hay pruebas claras de que con *platea* Gregorio se haya referido simplemente a calle ya que era común que las basílicas se encontraran en espacios abiertos.

⁵⁷ GOFFART, Op. Cit., p. 303.

⁵⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, II, 45 [agosto, 592] 3-5: *Supplicauerunt nobis Hebraei Terracinae degentes ut locum, quem sub synagoge hactenus habuerunt, eum illis nostra quoque auctoritate esset habendi licencia.* Los hebreos que habitan en Terracina nos suplicaron que les sea permitido poseer, a través de nuestra autoridad, el lugar que hasta ahora tuvieron como sinagoga.

Que vuestra fraternidad, junto a nuestro mencionado hermano y colega en el episcopado, Pedro, examinen atentamente el mismo lugar, y si es así [si se escuchan los salmos en la iglesia], o si fuera observado por ustedes algo que obstruyera [las celebraciones] de la iglesia, provean otro lugar dentro de la misma ciudadela, donde los mencionados judíos se reúnan para que puedan, sin impedimento, celebrar sus ceremonias⁵⁹.

Nótese que el espacio exigido por Gregorio refiere, explícitamente, al interior de la ciudadela: *alium locum intra ipsum castellum*⁶⁰. Como si Gregorio estableciera una gradación en la cercanía aceptable. Los judíos no son instalados en el exterior de la ciudad; pero tampoco pueden estar cerca de una iglesia. Cerca, pero no tanto.

Pero Gregorio era una voz más frente a otras como las de Avito de Clermont o Pedro de Terracina, hombres de Iglesia que no dudaron en hostigar a los judíos de sus ciudades. También en Palermo el obispo local decidió usurpar las sinagogas de la ciudad y consagrarlas como iglesias. La epístola no brinda información sobre la ubicación de las casas de culto judías pero sí permite comprender otros aspectos. En primer término, que en Palermo había varias sinagogas, hecho que podría estar mostrando el vigor de las comunidades judías locales. Ciertamente, no podemos saber si todas las sinagogas se encontraban funcionando ni cuantos judíos asistían a ellas, pero los judíos de la ciudad se quejaron ante el Papa por la usurpación de *sus sinagogas*⁶¹. Si había varias sinagogas en la ciudad podemos inferir que la visibilidad de los judíos era relativamente alta ya que, especialmente durante las celebraciones (si es, insistimos, que se utilizaban todas las sinagogas a la vez) en varios puntos de la ciudad había confluencia de judíos.

El segundo aspecto a ser remarcado es que Gregorio, en dos ocasiones, considera que los edificios usurpados no eran solo las sinagogas, sino también los

⁵⁹ *Ibid.*, II, 45 [Agosto, 592] 9-15: *Ideoque fraternitas uestra cum suprascripto Petro fratre et coepiscopo nostro locum ipsum diligenter inspiciat, et si ita est, aut aliquid uobis ecclesiae fuerit uisum officere, alium locum intra ipsum castellum praeuidete, ubi praefati Hebraei conueniant, quo sua possint sine impedimento cerimonia celebrare.*

⁶⁰ Las leyes teodosianas establecían, como vimos, que los judíos debían recibir un nuevo lugar del mismo tamaño que el expropiado pero no aclaraba donde. Estamos, entendemos, ante una decisión de Gregorio.

⁶¹ *Ibid.*, VIII, 25 [junio, 598], 16-18 (*loci*) y *Ibid.*, IX, 38 [octubre, 598], 2-5 (*synagogae*).

albergues y jardines adosados a estas⁶². Ello nos vuelve a revelar que cuando pensamos en la sinagoga tardoantigua debemos tener en mente un complejo sinagoga en cuyo derredor fluía la vida judía. No solo sala de oración, sino también lugar de estudio, residencia temporaria, comedor, huerta, etc. Ciertamente, nuestras pruebas (arqueológicas, literarias y epigráficas) sobre estos aspectos son fragmentarias pero si las unimos vemos que, más allá de los detalles, la sinagoga era un centro comunitario visible y sonoro. Y por ello generaba tensiones.

Nótese antes de pasar al próximo documento, la diferencia con el caso de Terracina donde el obispo no habla de sinagoga ni, mucho menos, de albergues o huertos aledaños a esta. Con toda probabilidad estamos ante un colectivo demográficamente pequeño en Terracina y ante un grupo de dimensiones considerables en Palermo⁶³. La usurpación de varias sinagogas en simultáneo habrá sido un evento importante en la ciudad.

La última epístola gregoriana que nos provee información sobre nuestro tema refiere a la usurpación, por parte de un neoconverso, de la casa de culto judía en Cagliari. Indignado como Teodorico, Gregorio habla de *scandalum* y de *homines indisciplinati* y exige la restitución de la sinagoga a los judíos. Es interesante, también, que el Papa comenta que fue informado de esta situación no por los

⁶² *Ibid*, IX, 38 [octubre, 598], 2-5 y 14-18: *Ante aliquantum tempus Victori fratri et coepiscopo nostro scripsimus ut, quoniam quidam Iudaeorum data nobis petitione questi fuerunt synagogas in ciuitate Panormitana positas cum hospitiis suis fuisse ab eo irrationabiliter occupatas [...] praecipimus ut, quia quod semel consecratum est Iudaeis non ualet ultro restituí, quantum a filiis glorioso Venantio patricio et Urbico abbate synagogae ipsae cum his hospitiis quae sub ipsis sunt uel earum parietibus cohaerent atque hortis ibi coniunctis aestimatae fuerint, studii tui sit ut praefatus frater et coepiscopus noster dare pretium debeat.* Hace cierto tiempo escribimos a nuestro hermano y coepiscopo, que ciertos judíos se lamentaron a través de una petición dada a nosotros, de que las sinagogas en la ciudad de Palermo, junto a sus albergues anexos, habían sido irracionalmente ocupadas por él [...] Ordenamos que, dado que aquello que fue consagrado no puede ser restituido a los judíos, con tu afán impulsa al mencionado hermano y coepiscopo a dar el precio en el que fueran valuadas, por nuestros hijos –el glorioso patricio Venancio y el abad Urbico– las mismas sinagogas con sus albergues que están junto a ellas o adheridos a sus paredes y los jardines/huertas a ellas conectados...

⁶³ Es pertinente recordar que son los propios judíos de Roma los que peticionan en favor de sus correligionarios de Palermo, hecho que podría mostrar la relevancia de los colectivos judíos panormitanos en Italia. *Ibid.*, VIII, 25 [junio, 598]: *Quae autem nobis in hac urbe Roma habitantes Hebraei pro his qui Panormi degunt conquesti sunt, data uos ab eis petitio, quae in subditis tenetur, informat.* Esto –lo que los habitantes judíos en esta ciudad de Roma se quejaron ante nosotros, a favor de quienes habitan en Palermo– lo muestra la petición dada a vos por ellos e incluida más abajo.

judíos de la ciudad sino por los nobles locales, hecho que vuelve a visibilizar la incomodidad que generaba en ciertos sectores de las elites ciudadanas la existencia de desórdenes⁶⁴. Lamentablemente la carta no provee más información sobre el sitio de la sinagoga ni su visibilidad. Baste, sin embargo, con aceptar que es mencionada como parte de la ciudad y su usurpación no pasó inadvertida por las autoridades locales.

Para finalizar con nuestra compilación de referencias a las casas de culto judías y su impacto en la ciudad cristiana mencionemos que la legislación visigoda, centrada en el problema de los neoconvertos, no refiere a sinagogas, aspecto esperable si consideramos que desde Sisebuto la práctica del judaísmo era ilegal. En tal sentido, varias leyes insisten en la prohibición de que los judíos o los cristianos que habían sido judíos poseyeran lugares secretos para “la desviación”⁶⁵. Estos *latibula* y *latebrae* nos recuerdan a los espacios *secretiora* referidos por Gregorio de Tours aunque, como vimos, en el caso galo el carácter oculto no está claramente establecido. No sabemos, tampoco, si efectivamente hubo lugares secretos o si los legisladores los imaginaron. Más allá de estas preguntas lo cierto es que los *latibula*, de haber existido, no eran visibles y ello minimizaba las tensiones que generaba la presencia judía (o neoconversa) en la ciudad.

A modo de conclusión

Ciertamente, las fuentes que hemos revisado arrojan más interrogantes que respuestas. Sin embargo, más allá de las dudas que puedan generar, emerge un cuadro general en el que la sinagoga fue, durante la Antigüedad Tardía, parte de la ciudad cristiana en diversos espacios de Europa Occidental. Los edificios de culto

⁶⁴ *Ibid.*, IX, 196 [julio, 599] 14-16: *De qua re et filiorum nostrorum Eupaterii gloriosi magistri militum atque magnifici Spesindeo praesidis aliorumque nobilium ciuitatis uestrae ad nos haec eadem scripta attestantia cucurrerunt.* Sobre tal asunto se apresuraron a enviarnos textos confirmando lo sucedido nuestros hijos Eupaterio, glorioso *magister militum*, el magnifico Espesindeo, gobernador, y otros nobles de tu ciudad.

⁶⁵ LV. 12, 2, 4 (*latibulum* y *latebra*); 12, 3, 9 (*latibulum*); 12, 3,20 (*latibulum*). Véase, a modo de ejemplo LV 12, 2, 4: *Nullus, ut hanc effugiat, quibuscumque latibulis sese occultandum inicit* [...] *Nullus auditam latebram enuntiare recuset.* Que ninguno [de los “judíos”] se aposte en ninguno de los lugares secretos para escapar de esto [la normativa contra “judíos”] [...] Que nadie que escuche sobre un lugar secreto rechace revelarlo. La legislación menciona a *Iudaei* pero está refiriendo, en realidad, a cristianos provenientes del judaísmo.

judíos parecen haber sido conocidos no solo por las elites laicas y religiosas sino también por la población general. Por supuesto que la visibilidad de cada colectivo judío habrá variado acorde a su peso demográfico. Pero la presencia no parece haber pasado desapercibida, si bien, recordemos, las fuentes iluminan precisamente los momentos donde el edificio judío es visibilizado para ser atacado (discursiva o fácticamente).

La sinagoga habrá funcionado como un polo activo. Activo, visible y sonoro que generaba tanto rechazo como admiración. En tal sentido, no hace falta enarbolar la noción de proselitismo judío para justificar la atracción que producía sobre parte de la feligresía cristiana. La mera presencia del complejo sinagoga y las actividades en rededor suyo, pudieron haber operado como un faro que generaba curiosidad en una población imperfectamente cristianizada. Misma curiosidad que, obviamente, habrán sentido los judíos frente a iglesias inmensas y en expansión, acodadas en el poder laico.

Los hombres de Iglesia, frente al peligro de influencia, operaron de diverso modo. Algunos, como Gregorio Magno, aceptaron la existencia de los judíos, aunque en un lugar subordinado y silencioso, a la vez que predicaron contra el judaísmo, en tanto religión, en sus discursos. Otros, como Avito de Clermont, pasaron a la acción directa y tomaron las sinagogas. Esto representaba un duro golpe para los colectivos judíos y, también, para la tranquilidad de la ciudad, hecho que explica ciertas reacciones de repudio por parte de algunos miembros de los grupos de poder laicos e incluso religiosos.

Por el lado de la población de base, no todo era curiosidad y atracción. Tanto Casiodoro como el *Anónimo valesiano*, refieren a situaciones en las que el común de la gente atacó las sinagogas, incluso contra los deseos de las autoridades locales. Tales relatos nos deben llevar a matizar, como ya advertimos, la dicotomía planteada entre el rechazo de las elites al judaísmo en contraposición a la atracción ejercida por este sobre las masas.

La cercanía entre judíos y cristianos en la ciudad tardoantigua de Europa Occidental era, entonces, un hecho y generaba sensaciones mixtas en la población. Pero perturbaba, sobre todo, a las autoridades eclesiásticas porque ponía en

contacto a feligreses que muchas veces no entendían (o no aceptaban) las fronteras demarcadas desde el poder. El gueto medieval –con mayor o menor éxito según el punto de vista– intentará poner distancia y encapsular a los judíos (y a sus sinagogas). Para que la tensión de parte del pueblo no derive en desorden público. Pero también para que los salmos de los judíos no lleguen a oídos cristianos. Porque la cercanía siempre puede devenir en deseo de conocer.

