

UN COMPROMISO, *ARRAE SPONSALITIAE*, UN CASAMIENTO Y MUCHOS PROBLEMAS. LA CONVERSIÓN DE JUDÍAS Y JUDÍOS AL CRISTIANISMO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA A TRAVÉS DE UNA EPÍSTOLA DE GREGORIO *MAGNO*.

An engagement, *arrae sponsalitiaie*, a marriage and many problems. The conversion of Jews to Christianity in Late Antiquity through one of the epistles of Gregory the Great

RODRIGO LAHAM COHEN*

Universidad de Buenos Aires / IMHICIHU-CONICET /

Universidad Nacional de San Martín.

r.lahamcohen@conicet.gov.ar

[ORCID ID: 0000-0003-3193-7747](https://orcid.org/0000-0003-3193-7747)

Recibido 03/09/2022 **Revisado** 29/10/2020 **Aceptado** 11/11/2020 **Publicado** 1/01/2021

Resumen: En este trabajo se analizan las implicancias de una epístola de Gregorio *Magno* escrita en 591 en la cual el papa refiere a un conflicto relacionado con la pareja compuesta por Ciriaco y su esposa, Iohanna, una cristiana que se había convertido desde el judaísmo. A partir de la epístola se indaga, en primer lugar, la problemática de la conversión desde el judaísmo al cristianismo en la Antigüedad Tardía enfatizando la posición de Gregorio. En segundo término, se investiga la costumbre de las *arrae sponsalitiaie* y su posible vinculación con las prácticas judías matrimoniales en la Península Itálica durante el período. **Abstract:** This paper analyzes the implications of an epistle written by Gregory the Great in 591 in which he refers to a conflict related to a couple composed of Ciriaco and his wife Iohanna, a Christian who had converted from Judaism. Drawing on the epistle, I analyze the problem of conversion from Judaism to Christianity in Late Antiquity, emphasizing the position taken by Gregory. Second, I examine the tradition of the *arrae sponsalitiaie* and its possible link with Jewish marriage practices in the Italian Peninsula during the period.

Palabras clave: Gregorio *Magno*, conversión, judaísmo, cristianismo, *Arrae sponsalitiaie*.

Keywords: Gregorio The Great, Conversion, Judaism, Christianity, *Arrae sponsalitiaie*.

* Copyright: © 2021 Instituto Darom de Estudios Hebreos y Judíos.

Para citar este artículo – To cite this paper.

Laham Cohen, R. (2021), Un compromiso, *arrae sponsalitiaie*, un casamiento y muchos problemas. La conversión de judías y judíos al cristianismo en la Antigüedad Tardía a través de una epístola de Gregorio *Magno*. *Darom, Revista de Estudios Judíos*, 3: 9-33.

INTRODUCCIÓN

El epistolario de Gregorio *Magno*, papa entre el 590 y el 604, ofrece una cuantía de información muy valiosa para recuperar algunos aspectos de la vida en la Península Itálica en las postrimerías de la Antigüedad Tardía. El estudio de los vínculos entre judíos y cristianos no ha sido la excepción dado que existen 26 misivas en el *Registrum epistularum* que tratan asuntos vinculados a judíos¹.

Las epístolas de Gregorio sobre los judíos han llamado la atención de la historiografía ya que abordan temáticas de las que sabemos muy poco, no solo en Italia sino también en el resto de Europa Occidental². Es que no debemos perder de vista que, más allá del registro epigráfico, algunos artefactos y tres hallazgos de sinagogas³, no ha sobrevivido en Europa Occidental material producido por judíos en la Antigüedad Tardía.

Es cierto que, como veremos, la legislación, tanto laica como religiosa, aporta datos importantes. Contamos, también, con decenas de autores que escribieron contra los judíos en el marco de lo que solemos agrupar como literatura *adversus Iudaeos*⁴, aunque allí básicamente encontramos *judíos retóricos* y *hermenéuticos*⁵. También contamos con textos que poseen narrativas sobre situaciones específicas que involucraron a judíos, como los de Casiodoro, Gregorio de Tours o Venancio Fortunato. Pero la riqueza del *Registrum epistularum* es mayor dado que, en un período de 14 años, provee distintas informaciones sobre judíos y judaísmo. Además, las epístolas en cuestión –a diferencia, por ejemplo, de las ambrosianas– reflejan órdenes precisas (muchas de ellas son directamente administrativas) y ponen ante nuestros ojos a judíos de carne y hueso.

¹ En cuanto al *Registrum*, trabajaré con la edición de Norberg, 1982.

² Entre los trabajos dedicados específicamente a los judíos en relación a Gregorio *Magno* resaltan: Görres, 1908, Katz, 1933, Boesch Gajano, 1979, Baltrusch, 1994; Rizzo, 2012, Savino, 2019. Entre nuestras aproximaciones al tema, destacamos Laham Cohen, 2013a, 2015a, 2015b, 2016 y 2017. Menciones al tema en obras generales en Parkes, [1934] (1961): 210-221; Blumenkranz, 1960: *passim*; Markus, 1997: 76-80; Cohen, 1999: 73-94.

³ Dos sinagogas han sido halladas en Italia (Ostia y Bova Marina) y otra, aunque de identificación controversial, en Elche.

⁴ Un buen resumen sobre los discursos y prácticas antijudíos en la Antigüedad Tardía en Fredriksen-Irshai, 2006.

⁵ En torno a la categoría de judíos hermenéuticos, véase a Cohen, 1999: 2-3. Estableciendo una taxonomía entre judíos hermenéuticos, judíos retóricos y judíos reales, Fredriksen, 2013: 249.

En este artículo analizaremos el caso de una mujer de origen judío que se convirtió al cristianismo y se casó con un cristiano. La nueva pareja, sin embargo, fue atacada por ciertos individuos no especificados por Gregorio. La información provista por el papa, de hecho, dista de ser clara y las posibilidades de interpretación son amplias. El objetivo del trabajo será comprender, en primer lugar, el modo en el que Gregorio actuaba frente a quienes se habían convertido desde el judaísmo al cristianismo. En segundo lugar –ya en un plano hipotético– evaluaremos dos aspectos diferentes según la interpretación que demos a la epístola: 1) el posible rechazo a la conversión por parte de las autoridades cristianas de la ciudad donde vivían Iohanna y Ciriaco y 2) los posibles vínculos de los judíos con la legislación local y la posibilidad de operar contra cristianos a través de tales leyes.

EL CASO

En agosto del 591 el papa escribe una epístola destinada al subdiácono Pedro, rector del patrimonio de Sicilia. No sabemos en qué ciudad sícula ocurría el evento, pero sí que fue en la isla:

«Es necesario que nosotros, en tanto la prudencia lo permita, ofrezcamos a los necesitados –con buena intención–, la ayuda de nuestra recomendación. Por lo tanto, decidimos, con esta instrucción, recomendar a tu experiencia a Ciriaco y a su cónyuge Iohanna, portadores de la presente [epístola], con el fin de que no permitas que ellos sean oprimidos y gravados contra la justicia por nadie. Pero si fuera necesario, de acuerdo con la justicia, reciban solaz de modo que, salvada la equidad, se alegren de beneficiarse, con tu intervención, de nuestra recomendación. Porque en verdad se dice que la mencionada mujer [Iohanna], luego de haber recibido las *arrae sponsalitia*, se convirtió, de judía, a la religión cristiana, y sufre molestia, incluso cuando [los cónyuges] afirman que la causa fue discutida y finalizada. Que tu experiencia investigue diligentemente, y si conociera que la causa fue juzgada, no permita que a partir de allí se insinúe querrela alguna contra la mencionada mujer. Que aquellas cosas que fueron juzgadas sean respetadas por todos los medios, para que, a causa de esto,

quien decidió elegir la mejor parte, no sea perturbada por las controversias de hombres malvados»⁶.

Antes de pasar a las interpretaciones que recibió esta epístola quiero adelantar algunos elementos que desearía se tuvieran en cuenta al momento de analizar el caso. En primer lugar, el papa actúa de modo cauteloso dado que, tal como sugieren el tono y los términos de la epístola, el ataque que recibían Iohanna y Ciriaco se realizaba por canales legales. Podemos sospechar que contaba, incluso, con apoyo de un sector de la justicia local. Ciertamente la información no es clara, pero no parece haber una referencia a ataques por fuera de la norma. Todo el vocabulario de la misiva refiere a la actividad judicial: *causam iam dictam asserunt et finitam / causam iudicatam / querelam / quae iudicata sunt / controuersiis*. Y precisamente la actitud de quienes atacan a la pareja se presenta como *querela*, término que remite más al campo de la acción jurídica que al de la acción directa.

Incluso Gregorio parece sugerir que, de no lograr revertir la situación – léase torcer las voluntades de quienes azuzaban el conflicto– el subdiácono ofreciera, al menos, *solacium*. No obstante, entiendo que sugiere a su legado que lo haga siempre en el marco de la justicia (*annuente iustitia* y, aunque no tan simple de interpretar, *salua aequitate*). La oración, ciertamente, puede ser interpretada de modo ambiguo: como una referencia a la justicia y a la equidad en la propia acción de ayudar a los involucrados, o bien como una sugerencia de no alterar el cauce de las acciones judiciales y limitarse a ofrecer consuelo.

⁶ *Ibid.*, I, 69 [agosto, 591]: *Egentibus nostrae commendationis auxilio oportet nos, in quantum ratio patitur, benigna mente praebere subsidium. Proinde experientiae tuae Cyriacum et Iohannam coniugem eius, praesentium portitores, nostra praeceptione duximus commendandos, quatenus a nullo eos contra iustitiam opprimi uel grauari permittas. Sed ubi neccesse fuerit tuis, annuente iustitia, solaciis perfruantur, ut, salua aequitate, nostram sibi in omnibus commendationem, te concurrente, prodesse laetentur. Quia uero praefata femina, pro eo quod post acceptas sponsalities arras ex Iudaea ad Christianam religionem conuersa est, dicitur sustinere molestiam, et eandem causam iam dictam asserunt et finitam, experientia tua diligenter exquirat, et si causam iudicatam agnouerit, nullam exinde querelam aduersus suprascriptam feminam ulterius quolibet modo reserpere permittat. Sed quae iudicata sunt modis omnibus conseruentur, ne, ob id quod meliorem partem elegerit dinoscitur, malorum hominum controuersiis quatiatur.* Todas las traducciones en el artículo son mías.

Es importante recordar, en este sentido, que el papa solo conoce el caso a través de los implicados, quienes lo visitaron y son efectivamente los que portan el documento que debía ser entregado al subdiácono (*praesentium portitores*). Gregorio, entonces, solo conoce una versión y, por esa razón, el tono de su epístola abre una panoplia de posibilidades de auxilio pero revela una clara moderación.

INTERPRETACIONES PREVIAS

Tal vez por no poseer el impacto de las epístolas en las cuales hay referencias a usurpaciones de sinagogas o quizás por la ambigüedad de la información provista por el papa, la epístola sobre Ciriaco y Iohanna no captó mucha atención. Görres, quien escribiera el primer artículo específico sobre los judíos y Gregorio⁷, siquiera la mencionó. Juster, en su monumental obra sobre los judíos y la legislación romana, mencionó la epístola, en una nota al pie, en relación a la problemática de los matrimonios mixtos. Según el autor, Gregorio estaba impidiendo el juicio contra Iohanna; acción que se habría generado porque esta se había comprometido, siendo judía, con un cristiano⁸.

Katz apenas dedicó unas palabras al conflicto aquí tratado. En la misma línea de Juster, consideró que Iohanna se había comprometido con Ciriaco antes de convertirse al cristianismo⁹. James Parkes, en un párrafo, sugirió que Ciriaco había sido un converso y que los ataques habrían provenido de judíos no convertidos¹⁰. En contraste, Blumenkranz consideró que solo Iohanna tenía un pasado judío. En cuanto a la disputa, afirmó que se había originado por el compromiso previo con un judío y el problema con los regalos otorgados (*cadeaux de nocces*)¹¹. Boesch Gajano, en una línea

⁷ Görres, 1908.

⁸ Juster, 1914, v.2 : 48, n.5: «Grégoire le Grand, Ep. I. 69 (591), intervient pour empêcher les poursuites contre Johanna juive de Sicile, qui ne s'est fait baptiser qu'après ses fiançailles avec un chrétien».

⁹ Katz, 1933: 126: «In August, 591, Gregory intervened to prevent the persecution of Johanna, a Jewess of Sicily, who had been baptized only after her betrothal to a Christian».

¹⁰ Parkes 1961 [1934]: 213: «That the enmity of the Jews was aroused by this policy is possibly hinted at in a letter of commendation of a convert and his wife, who are to be guarded from all molestation. This would presumably be from unconverted Jews».

¹¹ Blumenkranz, 1963: 76: «Grégoire lui recommande une convertie de fraîche date, Jeanne, avec son mari Cyriac. On leur chercherait des chicanes pour une cause qui, d'après leurs

similar, consideró que quien estaba detrás del ataque a Iohanna y a Ciriaco era el anterior novio judío¹².

Baltrusch, por su parte, sugirió, en relación a la carta aquí tratada, que el papa –aunque apelaba continuamente a un lenguaje legal en la propia carta– convalidaba un matrimonio mixto pasando por sobre las leyes que él mismo acataba. Para el autor, entonces, el matrimonio se había realizado (o previsto) cuando Iohanna era aún judía. Esto indicaba, en la lógica de Baltrusch, que la búsqueda de conversión era, en Gregorio, más importante que la propia ley¹³. En cuanto a las entradas de Ciriaco y Iohanna en la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* no aportan nueva información¹⁴.

Ya más cerca de nuestros días, Roberta Rizzo dio por hecho que la controversia se limitaba al plano judicial y su núcleo era patrimonial. Consideraba diversas posibilidades en relación al origen del conflicto; tanto la mirada de Boesch Gajano sobre la ruptura de un compromiso previo con un judío, como la posibilidad de que Ciriaco y Iohanna hubieran sido originalmente judíos y sus familias hubieran intentado privarlos de la heredad¹⁵.

dières, avait déjà été entendue et jugée (après avoir reçu des cadeaux de nocces d'un Juif, elle s'était fait baptiser et avait épousé un chrétien). Pierre doit empêcher qu'on ne lui cherche encore querelle et qu'elle ne subisse des préjudices, pour avoir choisi, en se convertissant, la meilleure part».

¹² Boesch Gajano, 1979: 38: «Un'ebrea convertita sposata con un cristiano continua a essere infastidita dal precedente fidanzato ebreo a proposito dei regali ricevuti prima dalla conversione».

¹³ Baltrusch, 1994: 50: «Gregors Missionsgedanke war stärker als das Gesetz: Eine Mischehe zwischen einer Jüdin und einem Christen, im Corpus Iuris strengstens verboten und wie Ehebruch gerichtlich zu belangen, duldeten Gregor, wenn sich die Ehefrau zum christlichen Glauben bekehren ließ. Der beständige Bezug auf Recht und Gesetz in einem diesbezüglichen Empfehlungsschreiben an den Kirchen gutsverwalter von Sizilien vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß Gregor der Konversion der Frau höheres Gewicht als der Einhaltung nackter Rechtsvorschriften einräumte».

¹⁴ Pietri – Pietri, 1999: 523 y 1058.

¹⁵ Rizzo, 2012: 243-244.

Por último, en el *Companion to Gregory the Great*, Bronwen Neil usó el caso de Ciriaco para mostrar la preocupación de Gregorio por quienes se habían convertido al cristianismo¹⁶.

Tal como hemos observado, si bien la epístola llamó la atención de investigadores e investigadoras, ningún estudio específico se destinó a ella. Insisto en que ello es producto, por una parte, de la ambigüedad de la información provista por Gregorio y, por la otra, de que no se trata de un caso tan llamativo como otros de los presentes en las epístolas del obispo de Roma.

Resumamos, entonces, las alternativas que el texto abre. A saber:

- 1) La religión inicial de Ciriaco. Si bien la mayoría afirmó que siempre había sido cristiano, otros imaginaron a un Ciriaco primero judío.
- 2) La situación en el que se había realizado el compromiso entre Iohanna y Ciriaco. Juster y Katz, por ejemplo, afirmaban que Iohanna se había comprometido con Ciriaco siendo aún judía. Baltrusch habló directamente de *Mischehe*¹⁷. El resto consideró que el casamiento se había realizado luego de la conversión.
- 3) Quiénes querellan. Lamentablemente Gregorio simplemente los definió como *homines mali* y ello contribuye a aumentar la ambigüedad. Juster fue poco específico y de su lectura se puede suponer que son cristianos los que atacan a Iohanna por haberse comprometido siendo judía y, por tanto, incurrido en un potencial (y prohibido) casamiento mixto. Para Parkes era claro que eran judíos no

¹⁶ Neil, 2013: 21-22: «Jewish converts to Christianity also merited Gregory's charitable concern. Cyriacus and his wife, a Jewish convert, bore a letter of recommendation to Gregory's vicar in Sicily, so that they might be treated fairly».

¹⁷ Desde siglos tempranos varios concilios y leyes prohibieron los matrimonios mixtos, aunque para el período de Gregorio las interdicciones ya no eran tan comunes, implicando tal vez –como sugirió Blumenkranz hace varios años ya (1960: 321-322)– la cada vez más difícil posibilidad de realizar un casamiento mixto. Sin embargo, *C.J.* 1.9.6, en el siglo VI, retoma leyes del Código Teodosiano sobre prohibiciones de matrimonios mixtos (*C.Th.* 3.7.2 y 9.7.5). En cuanto a cánones conciliares, el canon 19 del Concilio de Orleans del 533 d.C. y al canon 63 del Cuarto Concilio de Toledo del 633 d.C. insistieron en la interdicción de casamientos entre miembros de ambas religiones. Sobre este tema, véase Rabello, 1988 y Escribano Paño, 2009. En cuanto a la legislación sobre el tema en concilios específicamente, siguen siendo válidos Brundage, 1988 y Pakter, 1988: 248-331. Para una mirada desde el punto de vista judío, Sivan, 1997, Satlow, 2001, Hayes, 2002 y Morgenstern, 2013.

convertidos los que perturbaban a la pareja. Blumenkranz puso el foco en los regalos dados por el novio judío antes de la conversión y por tanto, en las reacciones de los judíos. Boesch Gajano, como anticipamos, no dudó en considerar que quien estaba detrás de la querrela era el *fidanzato ebreo*.

- 4) Por qué querellan. La respuesta a esta cuestión depende de lo que pensemos en torno a quiénes estaban detrás de la disputa. Si son judíos, la disputa puede haber sido una respuesta comunitaria al cambio de religión o simplemente una controversia patrimonial por parte de la familia del anterior novio. Si cristianos, tal vez estamos ante un ataque basado en la ilegalidad de un casamiento mixto o, directamente, frente a la hostilidad que generaba, en algunos cristianos, la conversión desde el judaísmo.

Por mi parte, creo que no es posible llegar a una respuesta clara en torno a qué sucedió exactamente. Entre las interpretaciones ya vertidas, considero –y luego explicaré por qué– que la más verosímil es la de un ataque por medios legales realizado por la familia de su primer novio –judío– en relación a los regalos que había adelantado a Iohanna en el compromiso. Pero ciertamente esta hipótesis es tan válida como la que sostiene que quienes perturbaban a la pareja eran cristianos que se oponían a un casamiento irregular desde el punto de vista religioso.

LA CONVERSIÓN: ACEPTACIÓN, NEGACIÓN, SOSPECHA

No hubo, durante la Antigüedad Tardía, una mirada uniforme en torno a la efectividad y sinceridad de las conversiones. Considerar que existió una perspectiva única es dejar de lado las múltiples y variadas referencias existentes a la ponderación de quienes habían cambiado de religión durante su vida. Incluso si nos limitamos al pasaje del judaísmo al cristianismo, encontramos –en las propias fuentes– posiciones muy diferentes.

No voy a entrar aquí en todos los derroteros historiográficos que ha seguido el concepto de conversión¹⁸. Me limitaré a citar algunas fuentes cercanas temporalmente a Gregorio *Magno* para demostrar cómo varió –de

¹⁸ Solo para resaltar algunos trabajos cercanos a nuestra temporalidad: Mills y Grafton, 2003; Flanagan, 2009: 33-71; Bøgh, 2014; Papaconstantinou *et al.*, 2015.

región en región; de autor en autor— la forma en la que se consideró y trató a los judíos y las judías que se convirtieron al cristianismo.

El ejemplo más extremo de la negación de la conversión proviene de la legislación visigoda que en reiteradas ocasiones refiere a “judíos bautizados” y a “judíos no bautizados”¹⁹, como si el carácter judío fuera una condición indeleble solo atenuada (pero no eliminada) en la descendencia. Tal era la negación de la efectividad de la conversión de los judíos visigodos en el siglo VII que la legislación nunca los denomina cristianos. La sospecha sobre su judaización es, por otra parte, omnipresente en la normativa. No es este el espacio para discutir en profundidad si las sospechas vertidas en la ley tenían algún asidero. No es improbable que una parte importante de los cristianos anteriormente judíos y convertidos por la fuerza hubieran continuado con sus prácticas previas. Tampoco es inverosímil que algunos sí hubiesen realizado un cambio rotundo. Pero lo que es innegable es que, para la legislación visigoda, absolutamente todos eran potenciales judaizantes.

Ciertamente una parte importante de los padres de la Iglesia consideraban que las únicas conversiones válidas eran aquellas conseguidas por la prédica y el convencimiento. Ello no era solo una perspectiva teórica sino también el resultado de decenios de ver como conversos inducidos o forzados, tanto desde el “paganismo” como desde el judaísmo, mantenían ciertas prácticas²⁰. Si bien la posición de Isidoro de Sevilla es ambigua²¹ porque él mismo convalidó la conversión forzada de los judíos en el Cuarto Concilio de Toledo²², no dudó en afirmar la necesidad de lograr conversiones sentidas²³. De hecho fue más allá y en la *Historia Gothorum*

¹⁹ Véase, por ejemplo, LV. 12, 2, 10 que refiere a *Iudei, seu baptizati, sive non extiterint baptizati*. En la norma, que prohíbe el testimonio de conversos, se permite a los hijos de estos —si una autoridad certifica su aptitud— brindar testimonio.

²⁰ No siempre los conversos eran conscientes de que atentaban contra la religión recientemente adquirida. León *Magno* (*Sermones*, 27, 4) recordaba indignado que algunos de los feligreses, luego de subir las escaleras que conducían a la iglesia de San Pedro, hacían una reverencia al sol. Estos actos no eran concebidos por tales sujetos como aspectos contradictorios.

²¹ Sobre Isidoro de Sevilla y su actitud frente a los judíos la bibliografía es amplia. Resaltamos a Cohen, 1999: 95-123; Drews, 2006; González Salinero, 2019. Sobre el tema he trabajado en Laham Cohen 2010 y 2012

²² Se trata del canon 57 del Cuarto Concilio de Toledo.

²³ Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, II, 2, 4, 11-15.

recordó que la conversión forzada impuesta por Sisebuto no había sido realizada con inteligencia²⁴.

Como anticipamos, no todos los documentos del período consideraban que quienes se convertían desde el judaísmo persistían en sus costumbres previas. Gregorio de Tours, por ejemplo, daba por hecho que uno de los judíos que se había convertido al cristianismo lo había realizado con convencimiento²⁵.

Para terminar con este breve elenco de posiciones, vale la pena citar un testimonio epigráfico muy mentado:

«Aquí descansa Pedro, llamado Papario, hijo del judío Olimpio, único entre su gente que mereció alcanzar la gracia de Cristo y en esta santa aula fue dignamente sepultado el 14 de julio de la cuarta indicción»²⁶.

Pedro fue enterrado, en algún momento ubicado entre los siglos V y VI, en la propia iglesia de Grado; hecho que corrobora que, al menos para una parte de la sociedad cristiana de ese tiempo, el carácter judío se había borrado y el trato dispensado hacia el individuo era similar (o mayor, porque había sido enterrado en una parte central de la iglesia) al que recibía cualquier cristiano.

Ciertamente nos faltan testimonios del período para comprender, en el cotidiano, cómo eran tratados los conversos que provenían desde el judaísmo. Pero los ejemplos provistos bastan para dejar en claro que no existía un solo modo de ver y proceder frente a los conversos, al menos entre los sectores de la elite.

El propio Gregorio *Magno* revela ciertas ambigüedades pero, sobre todo, un gran pragmatismo. Cuando recomendó a su legado que prometiera a los judíos que trabajaban en tierras de la Iglesia que, de convertirse, tendrían rebaja en el canon que debían pagar, consideró:

²⁴ Isidoro de Sevilla, *Historia Gothorum*, 60.

²⁵ Gregorio de Tours, *Libri Historiarum*, V, 11, 12-14.

²⁶ JIWE I, 8: «*Hic requiescit Petrus qui Papario fil(ius) Olimp(i)i Iudaei solusque ex gente sua ad XPI meruit gratiam pervenire et in hanc s(an)c(t)am aulam digne sepultus est sub d(ie) pr(i)d(ie) id(us) Iul(ias) ind(ictione) quarta*».

«No hacemos esto inútilmente si los guiamos [a los judíos] hacia la gracia de Cristo aligerando el peso de sus pagos; porque, aunque estos vienen con menos fe, sin embargo, quienes nacieren de aquellos serán bautizados ya entre los fieles. Por consiguiente, o bien los ganamos a ellos mismos, o bien ganamos a sus hijos. No es grave que renunciemos, en favor de Cristo, a cierta parte del ingreso»²⁷.

Gregorio entendía que la conversión inducida por fines económicos probablemente no se condijera con un convencimiento pleno, pero aceptaba que podía ser el primer paso hacia la conversión de futuras generaciones. Ahora bien, ¿la antigua condición judía permanecía como una mácula? Es difícil, con los documentos que tenemos, comprobarlo. Porque si la conversión fue percibida como plena, es posible que en los registros solo nos encontremos con referencias a cristianos, sin mención a su pasado judío. En algunos casos, como la pieza epigráfica a la que hemos referido antes, la mención a la conversión puede ser celebrada como un mérito adicional. ¿Cómo interpretar cuándo la fuente refiere a un individuo como un ex-judío? Veamos, en este sentido, dos epístolas gregorianas más.

Comencemos por el caso de Justa quien es definida como *Exhebraeis*:

«Es necesario que nosotros asistamos con moderación a los que nuestro Redentor se digna a convertirlos a sí mismo desde la perdición judaica para que, Dios no quiera, no sufran en vida necesidad. Por tal razón, te encargamos que, con la autoridad de esta orden, no aplaces dar a los hijos de Justa, anteriormente hebrea, esto es, a Juliana, Redento y Fortuna, en la próxima trigésima indicción, todos los años, los sólidos que, como sabes, deben ser imputados, de todos modos, en tus cuentas»²⁸.

²⁷ Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, V, 7 [octubre, 594] 19-23: «*Nec hoc inutiliter facimus, si pro leuandis pensionis oneribus eos ad Christi gratiam perducamus, quia, etsi ipsi minus fideliter ueniunt, hi tamen qui de eis nati fuerint iam fidelibus baptizantur. Aut ipsos ergo aut eorum filios lucratur. Non est graue, quicquid de pensione pro Christo dimittimus*».

²⁸ Gregorio Magno, *Registrum epistularum* IV, 31 [julio, 594]: «*Eis quos de Iudaica perditione Redemptor noster ad se dignatur conuertere rationabili nos oportet moderatione concurrere, ne uictus, quod absit, inopiam patiantur. Ideoque huius tibi*

Aquí no hay dudas de que la referencia a la conversión es ponderada desde un punto de vista positivo porque, explícitamente, el obispo de Roma celebra el abandono de lo que califica como *Iudaica perditio*. Al igual que en el caso de Iohanna, Gregorio opera con el fin de salvaguardar la situación de la conversa. Si bien el anterior carácter judío es mencionado, se lo hace –al menos en estas epístolas– para enaltecer la posición de la persona. Vale decir que este tipo de ayudas no es privativo de conversas, sino que existen múltiples cartas en las cuales Gregorio pide a sus legados que ayuden a cristianos y cristianas sin antecedentes judaicos.

Hay otra epístola, sin embargo, en la cual la referencia al pasado judío sí parece ser presentada como un problema:

«Paula, portadora de la presente, se quejó ante nosotros de que un cierto Teodoro, anteriormente judío, se presenta, sin sentido, como un enemigo de ella, en tanto que, lo que es un sacrilegio, trabaja para herirla con la iniquidad de los maleficios²⁹, siendo que el mismo Teodoro, frente a este crimen, es reivindicado fuertemente por los hombres de la Iglesia de Mesina»³⁰.

Es posible que la referencia a *ex Iudaeo* sea un simple modo de identificar al sujeto del que se está hablando. Pero en este caso, desde mi punto de vista, es una estrategia de Gregorio para resaltar un flanco negativo del acusado y beneficiar a Paula, quien había obtenido el apoyo

praecepti auctoritate mandamus quatenus filiis Iustae Exhebraeis, id est Iulianae, Redempto et Fortunae, a tertia decima succedenti indictione annis singulis solidos eis dare non differas, quos tuis noueris modis omnibus rationibus imputandos.

²⁹ También puede traducirse como ‘fechorías’.

³⁰ Gregorio *Magno, Registrum*, VII, 41 [agosto, 597] 2-12: «*Questa Nobis est Paula praesentium latrix quendam Theodorum ex Iudaeo sibi nimis frustra inimicum exsistere, in tantum ut, quod dicit nefas est, iniquitate maleficiorum eam laedere moliatur atque ab hominibus ecclesiae Messanensis eundem Theodorum contra hoc facinus fortius uindicari. Dilectio ergo tua studeat ut nullus ecclesiasticorum praedictae mulieri in hac causa temptet aduersus exsistere. Sed ad inuestigandum hoc ipse, ut potueris, esto sollicitus est, si superscriptus Theodorus tantae iniquitati obnoxius esse patuerit, ita hoc districta ultione per hos quorum interest facias unidicari, ut et Deus placari possit aliis coercionis exemplum sit.*».

del pontífice. Aquí tampoco Gregorio nos provee información sobre lo que efectivamente sucedía pero es claro que el converso Teodoro suscitaba el apoyo de los hombres de Iglesia de Mesina, hecho que podría confirmar, como hemos visto con el propio Gregorio, que los conversos provenientes desde el judaísmo eran, en diversas ocasiones, aceptados por las autoridades cristianas permitiéndoles, incluso, operar contra cristianos sin pasado judaico³¹.

Esto nos lleva de nuevo a Iohanna. Porque si seguimos la tesis que sostiene que eran cristianos quienes hostigaban a la pareja podríamos pensar que la conversión no había sido aceptada por las autoridades locales o que, cuanto menos, el compromiso realizado cuando era aún judía había generado rispideces legales. En este sentido Gregorio sería quien apoya a la conversa y los grupos cristianos locales quienes se oponen. De todos modos, estamos ya aquí en un terreno altamente especulativo. Más allá de ello, creo que ha quedado claro que, para un sujeto como Gregorio *Magno*, la conversión desde el judaísmo no solo era deseable sino que también era posible y garantizaba un trato similar al que recibía cualquier cristiano.

LAS *ARRAE SPONSALITIAE* Y EL PROBLEMA DEL MATRIMONIO NO CONSUMADO.

Para darle sentido a esta sección, debemos aceptar –junto a gran parte de la crítica– que existió un compromiso entre Iohanna y un novio judío y que los bienes entregados en tal acto fueron la fuente del conflicto al que refiere Gregorio. En otras palabras, que cuando Gregorio dice *post acceptas sponsalittias arras* se está refiriendo a un compromiso no con Ciriaco sino con un anterior novio judío. Más adelante veremos por qué esta opción es la más verosímil.

La clave está, según la ambigua epístola, en las *arrae sponsalittiae*³². ¿Qué eran? El derecho postclásico sostenía que cuando se celebraba el

³¹ Vale aclarar, sin embargo, que en ocasiones tanto Gregorio como diversas autoridades cristianas actuaron también en defensa de los intereses de judíos. Por ejemplo, Gregorio no solo se opuso a las tomas de sinagogas sino que intervino en casos en los cuales un individuo de origen judío había sido afectado. Véase, para dar un ejemplo, *Registrum epistularum*, IX, 40, donde el papa defiende al comerciante judío Nostamno de los ataques de un acreedor cristiano.

³² En la documentación aparecen en ocasiones como *arrhae sponsalittiae* también. Por mi parte mantendré las palabras tales como aparecen en los manuscritos del epistolario.

compromiso, el novio o la novia otorgaban algunos bienes –o simplemente dinero– a su futuro cónyuge. En caso de que no se consumara el casamiento, existían distintos procedimientos para evaluar qué hacer con las *arrae*³³.

La legislación sobre los regalos/bienes/garantías prenupciales se vislumbra, por primera vez, con Constantino, si bien la propia norma deja en claro que la práctica ya existía. En *C.Th.* 3.5.2 (319 d.C.), se afirmaba que los regalos debían ser devueltos en caso de que fuera la mujer (o el padre de esta) quien se opusiera al casamiento. Si era el novio aquel que se oponía a concretar el matrimonio, perdía los regalos. No menos importante, en el caso de que los regalos hubieran sido dados por la novia, la no concreción del casamiento –más allá de las causas– implicaba el retorno de los regalos a ella. Vale recordar que la legislación habla de regalos, pero no de *arrae*.

La práctica volvió a ser tratada en *C.Th.* 3.5.6 (335 d.C., también bajo Constantino), donde se afirmaba explícitamente que era mucho más común que el hombre diera regalos a la novia que el caso inverso y se reiteraba que en tal situación los regalos siempre debían volver a la novia y a su familia.

El término *arrae* (pero sin el adjetivo *sponsaliciae*) aparece en *C.Th.* 3.5.11 (380 d.C.). La norma establece que, de no concretarse el matrimonio, las *arrae* debían ser devueltas con una penalidad de cuatro veces su valor original. La ley, como bien señala Evans Grubbs, remitía a legislación previa que hoy se ha perdido³⁴. Esta norma, a diferencia de las anteriores, no parece considerar la posibilidad de que la novia hiciera regalos al novio.

Algo más cerca de la temporalidad de la carta aquí analizada, *C.J.* 5.1.5 recopila una norma del 472 sobre las *arrae*. Recordemos que el *Código de Justiniano* fue compilado en el siglo VI y Gregorio *Magno* hacía uso tanto del *Codex* generado por Teodosio II como del promulgado por Justiniano.

³³ En general sobre las *arrae sponsalitia* véase a Anné, 1941, Gaudemet, 1980, Evans Grubbs, 1995: 156-183, Arjava, 1996: 52-62, Evans Grubbs, 2002: 98-121 y Di Ciano, 2008. En cuanto al origen hebreo del término (ערבון), su derivación al griego (ἀρραβών) y luego al latín, el fenómeno es temprano. De hecho, ἀρραβών como garantía (en general, no solo asociado a casamientos) aparece ya en autores griegos del siglo IV a.C. En cuanto a su uso latino, aparece ya empleado (también como garantía) en tiempos tardorrepublicanos. Por tales motivos no se puede asociar la aparición de las *arrae sponsalitia* del siglo IV d.C. a una influencia judía en el período. Véase a Di Ciano, 2008, 9-39.

³⁴ Evans Grubb, 2002: 113-114.

C.J. 5.1.5 establece que la pena por no consumar el matrimonio era – dependiendo de la edad de la mujer y exceptuando el caso en el que se fijara explícitamente el cuádruple– el doble de lo otorgado en el compromiso o, incluso, la mera restitución de los regalos. Es en esta ley cuando, por primera vez, el término *arrae* aparece adjetivado con *sponsaliciae*.

Existen dos apartados de la norma que merecen ser analizados en detalle:

«Nosotros solo agregamos a esto lo siguiente: que si incluso los matrimonios previstos no fueron prohibidos por la ley, pero la prometida, luego de las *arrae sponsaliciae*, se negara al casamiento con su novio por el desvergonzado o impúdico comportamiento de este, o porque es de diferente religión o secta, o por razón de que él no pudiera tener relaciones sexuales como un hombre, motivo del cual surge la posibilidad de tener descendencia, o por motivo de alguna otra causa justa; si fuera probado que la mujer o sus familiares lo conocían antes de que las *arrae sponsaliciae* fueran entregadas, ellos deberán aceptar la pérdida. Pero si ellos tomaron las *arrae sponsaliciae* ignorando estos aspectos o, [los descubrieron] luego de que las *arrae* hubieran sido entregadas, o simplemente por causa de arrepentimiento, se devolverán solo las mismas y ellos quedarán libres de dar más allá de la pena simple [o sea la devolución del valor original]»³⁵.

³⁵ C.J. 5.1.5: «*Hoc quoque his adicimus, ut etiam, si legibus prohibita non sint speratae nuptiae, post arras autem sponsalicias sponsa coniugium sponsi propter turpem vel impudicam conversationem aut religionis vel sectae diversitatem recusaverit vel eo, quod quasi vir coitum, ex quo spes subolis oritur, facere non potuerit, vel ob aliam iustam excusationis causam, si quidem probatum fuerit ante datas easdem arras sponsalicias hoc idem mulierem vel parentes eius cognovisse, sibi debeant imputare. Sin vero horum ignari sponsalicias arras susceperint vel post arras datas aliqua iusta causa paenitentiae intercesserit, isdem tantummodo redditis super alterius simple poena liberi custodiantur*». Texto latino tomado de Frier, 2016, quien, a su vez, se basa en la tradicional edición de Krueger realizada en 1877.

Gregorio *Magno* era un hombre muy atento a la ley. En diversas epístolas hizo referencia a ella y en algunas, incluso, citó pasajes íntegros tanto del Código Teodosiano como del de Justiniano³⁶. Recordemos que en la carta en la cual Gregorio narra el problema de Ciriaco y Iohanna el conflicto aparece asociado a las *arrae*. El papa sostiene que Iohanna se convirtió *post acceptas sponsalicias arras*. No es difícil imaginar, teniendo en cuenta los vericuetos de la citada ley, el posible conflicto. Un novio judío que entrega las *arrae*, una mujer que cambia de religión y en base a ello se considera libre de devolver el doble o el cuádruple. Un conflicto legal en el que las partes litigan. Porque la ley es extensa pero podemos vislumbrar todos los posibles argumentaciones relacionadas con el conocimiento previo de la situación, las “causas justas”, etc. Debemos recordar, también, que la normativa tardoantigua no es tan organizada como aparece en nuestras compilaciones. En ocasiones se empleaban leyes del Código Teodosiano; en otras del de Justiniano e, incluso, normas que no llegaron a nosotros o, más esquivo aún, costumbres locales.

Como sea, entiendo que existe un posible vínculo entre lo afirmado por Gregorio y *C.J.* 5.1.5. En tal sentido, considero verosímil la existencia de un novio judío previo a la conversión de Iohanna, quien –junto a su familia– habrá reclamado o bien la devolución de las *arrae*, o bien una suma adicional como punición. La referencia de Gregorio a un fallo previo podría indicar que las autoridades locales dictaminaron a favor de la pareja (la ley puede interpretarse en tal sentido) pero que el novio judío y su familia continuaron insistiendo con sus reclamos.

Si aceptamos esta teoría, hay varios aspectos que deben ser iluminados. En primer término, el testimonio de Gregorio estaría sugiriendo que un judío y una judía se habían comprometido utilizando un mecanismo perteneciente a la ley romana. Es cierto que tal vez Gregorio, para hacer inteligible la situación –a sí mismo y a su interlocutor, el subdiácono Pedro– pudo haber referido a *arrae sponsaliciae* cuando, tal vez, se trataba de un arreglo de otro tipo, quizás enmarcado en la costumbre mosaica. Pero dejemos para más adelante tal opción.

Es verosímil que los judíos hayan actuado acorde a la legislación local. Ciertamente no conocemos cómo era el judaísmo itálico en el periodo de

³⁶ Véase sobre el tema, por ejemplo, a Judic, 2014 y Straw, 2019.

Gregorio *Magno*. No es posible saber (más allá de aventurar algunas hipótesis) el grado de *rabinización* de la región y, por ende, qué normativa –de no haber usado la romana– utilizaban los judíos de Sicilia.

Existen diversos indicios –tanto en Italia como fuera de ella– de que los judíos se regían, excepto en algunas parcelas del cotidiano, por medio de la legislación del lugar en el que vivían. *C.Th.* 2.1.10 (398 d.C., reiterada también en *C.J.* 1.9.8) anunciaba explícitamente que los judíos debían recurrir a tribunales romanos excepto en casos estrictamente relacionados con su religión o cuando –solo en litigios de la esfera civil– ambas partes consensuaran atenerse a resoluciones de tribunales judíos³⁷. Nemo-Pekelman, de hecho, remarca la ambigüedad de las normas romanas en términos de las competencias judías habilitadas³⁸. Aún más importante para nuestro tema, *C.J.* 1.9.7 recuperaba una norma del 393 que prohibía explícitamente a los judíos casarse acorde a sus costumbres³⁹. Vale aclarar, sin embargo, que según el consenso historiográfico, la ley no habría sido aplicada nunca⁴⁰. Es válido, sin embargo, dudar si, al menos en Occidente, los judíos no adoptaron la normativa imperial al momento de realizar las uniones.

Si el conflicto había sido zanjado en favor de la nueva pareja, ¿a partir de qué mecanismos el ex novio la perturbaba? No tenemos posibilidad alguna de responder a la cuestión, pero si profundizamos en esta interpretación podemos especular con que la comunidad judía que habitaba en aquel espacio siciliano tenía la suficiente confianza como para entablar un litigio contra una neoconversa y, luego de perderlo, continuar ejerciendo presiones sobre ella. Es probable que, incluso, obtuviera apoyo de ciertos hombres de poder locales, como ya hemos observado en otra epístola

³⁷ En una línea similar, *C.Th.* 16.8.8 (392 d.C.). Para un análisis sucinto de ambas leyes reenviamos a Linder, 1987.

³⁸ Un buen resumen del vínculo entre judíos y la ley romana en Nemo-Pekelman, 2010: 57 ss.

³⁹ *C.J.* 1.9.7: «*Nemo Iudaeorum morem suum in coniunctionibus retinebit nec iuxta legem suam nuptias sortiatur nec in diversa sub uno tempore coniugia conveniat*». Qué ninguno de los judíos mantenga sus costumbres en las uniones matrimoniales, ni que contraiga nupcias, acorde a su ley, ni que consume muchos matrimonios al mismo tiempo.

⁴⁰ Linder, 1987: 192. Nemo-Pekelman (2010: 60-64) enfatizó que la prohibición se habría asociado a la poligamia –tal como explícitamente refiere la ley– así como también a ciertos vínculos considerados incestuosos por el cristianismo.

gregoriana. De otro modo es difícil pensar, en un contexto de hostilidad plena contra los judíos, que estos se atrevieran a iniciar una causa contra una cristiana.

Se podría argumentar también que el novio que reclamaba las *arrae* era cristiano. Tal opción, sin embargo, es poco verosímil porque el litigio estaría siendo impulsado por un cristiano que estaría reclamando bienes dados a una judía en un compromiso que era, según todas las normas del período, ilegal. No es posible descartar plenamente esta tesis, pero es la menos probable desde mi punto de vista.

Pero volvamos a la noción de *arrae sponsalitia*. E imaginemos que el papa no conoce la legislación judía y escribió (o hizo escribir) *arrae* porque era lo único que conocía. Pero en realidad el compromiso se había hecho bajo normativa mosaica. Ahora bien, ¿qué establecía la ley judía en relación al compromiso? No es este el lugar para profundizar en las características del casamiento judío antiguo, así como tampoco en su evolución. Me limitaré, entonces, a señalar algunos aspectos.

Los testimonios bíblicos hablan de promesas y negociaciones en la constitución del compromiso y, también, del pago de una suma por parte del hombre al momento de sellar la promesa del lazo, pero no permiten extraer un protocolo a seguir frente a la ruptura del acuerdo⁴¹. De hecho, según Satlow, los judíos del período del Segundo Templo no poseían, a diferencia de griegos y romanos, fórmulas de compromiso establecidas⁴². La práctica, según el autor, solo se observa con claridad a partir de la legislación rabínica y es muy difícil conocer con cuánta eficacia los rabinos lograron imponer su norma, incluso en la propia Tierra de Israel⁴³.

Es importante señalar que el derecho matrimonial judío visualizado en la literatura rabínica presenta equivalencias con la normativa romana, tanto precristiana como cristiana. En tal sentido, el *Talmud de Jerusalén* parece

⁴¹ Lo más cercano a la problemática aquí vista es el pago de una suma de dinero (intercambiable por bienes o servicios) denominada מוהר (*mohar*) que la familia del novio (o el propio novio) daba a la de la novia, valor que solía ser rebasado por la propia dote al momento del casamiento. El *mohar* se convertirá, con los siglos, en una suma dispuesta en la *ketubah* (acta de matrimonio) que establecía el dinero que recibiría la mujer en caso de divorcio.

⁴² Satlow, 2001: 69-73.

⁴³ Satlow, 2001: 73 ss.

reflejar, en su evolución, el impacto de prácticas no judías en el modo en el que los rabinos constituyeron las normas sobre el matrimonio⁴⁴.

En cuanto a la legislación rabínica, el casamiento estaba dividido en dos partes: *erusin* o *kidúšin* –el compromiso– y *nisuim* –el casamiento propiamente dicho–⁴⁵. En *m Ketubot* 108a y 108b, la *Mišnah* menciona el caso de una mujer cuyo padre no puede aportar la dote prometida al momento del compromiso y una opinión llega a sugerir que el novio, no obligado ni a divorciarla ni a casarla, podía dejar que permaneciera hasta que su cabello deviniera gris, significando el hecho de dejar a la mujer en un estado de indefinición que le impedía casarse con otro sujeto. Otros sabios, en cambio, aceptaban la opinión de que la mujer podía alegar que había sido su padre el que había hecho la promesa y no ella misma⁴⁶, por lo que existía la posibilidad de liberarla del limbo jurídico en el que se encontraba luego del matrimonio fallido. El Talmud avalaba esta segunda opción, limitando las posibilidades de mantener vinculada jurídicamente a la prometida cuyo padre no hubiera cumplido con la dote. Más allá de este atenuante, todo el proceso de separación se encontraba en manos del hombre y, en el mejor de los casos, la mujer debía esperar la resolución, en muchas oportunidades lenta y favorable a los hombres, del tribunal rabínico. La situación de mujer comprometida, que Judith Wegner tilda como transicional y ambigua⁴⁷ se extendía al plano de la propiedad. Así, mientras que para algunos sabios lo adquirido o heredado luego del compromiso pertenecía a ella, para otros era propiedad del futuro marido.

¿Es posible pensar que la familia del novio judío repudiado haya planteado sus quejas en relación a tales tradiciones? Tal hipótesis se encuentra en el horizonte de lo pensable, pero insisto en que es imposible comprobar la llegada y aceptación de la normativa rabínica en la Italia del período, así como tampoco mensurar qué tipo de legislación empleaban los judíos de la región para sus casamientos. No obstante, más allá del hecho de que los judíos implicados hubieran pensado el problema desde tal lugar, lo cierto es que sus reclamos no habrán poseído fuerza jurídica dado que ante la realidad de estar frente a una cristiana las resoluciones comunitarias

⁴⁴ Morgenstern, 2013.

⁴⁵ Entre otros autores, véase Wegner, 1988:222, Sivan, 1997:65 y Satlow, 2001:76.

⁴⁶ Este tipo de argumentos también se encuentran en el derecho romano postclásico.

⁴⁷ Wegner, 1988: 90.

quedaban fuera de jurisdicción. Podríamos pensar en agresiones por fuera de la ley, pero la epístola no parece ir en esa dirección.

No es claro entonces –si seguimos en la línea de que eran judíos los que hostigaban a la pareja– a qué tipo de *molestia* refería Gregorio. No podemos descartar que los judíos hayan inferido sus reclamos a partir de la ley mosaica, pero lo más verosímil es que actuaran a través de tribunales cristianos y, con toda probabilidad, utilizaran la figura jurídica de las *arrae sponsalitia*e. En tal sentido, sostengo que tiene más verosimilitud el escenario de un compromiso y posterior querrela realizado en el estricto marco de la ley romana. Más allá de esto es pertinente remarcar que, tanto para la ley romana como para la judía, el abandono del compromiso por parte de la mujer conllevaba una sanción; cuanto menos la devolución de las *arrae*.

UNA CARTA AMBIGUA Y ALGUNAS CONCLUSIONES

No es posible, de no aparecer otro documento, saber exactamente cómo fueron los hechos narrados por Gregorio en la epístola I, 69. El único aspecto que sí podemos confirmar es que para el papa la conversión de Iohanna no solo era válida, sino que también ameritaba una orden suya para salvaguardarla. No importa si Gregorio intentaba defenderla de judíos o cristianos; lo cierto es que la nueva cristiana recibió la misma protección que cualquier cristiana. Entonces la conversión, al menos para el obispo de Roma, no implicaba sospecha o un trato despectivo. O, cuanto menos, en vista de otros documentos de Gregorio que hemos mentado, en ciertas ocasiones la conversión era presentada como total.

El resto de las conclusiones depende, claramente, de la interpretación que demos a la epístola. Si consideramos que eran cristianos quienes perturbaban a la pareja y entendemos que lo hacían por la existencia de un compromiso irregular, estaríamos frente a resistencias a la conversión o, al menos, tendencias a obstaculizar la integración de la nueva cristiana al grupo mayoritario. Ello, como anticipamos, no es inverosímil dado que entre las autoridades cristianas no había una mirada uniforme acerca de la eficacia de la conversión de judías y judíos al cristianismo.

Si, en cambio, pensamos que eran judíos los que hostigaban a la pareja por una cuestión patrimonial a través de mecanismos legales, enfrentamos otro tipo de conclusiones. La primera es la posibilidad de que los judíos –

tal como indican otras pruebas del período⁴⁸ – hubieran empleado la legislación y las instituciones cristianas para actuar, precisamente, contra una cristiana. Esto nos hablaría, paradójicamente, de un importante grado de integración no solo por el empleo de legislación local como la relacionada a las *arrae* sino también por la utilización de estrategias legales no judías al momento de actuar sobre la nueva pareja. Si el ataque se sustentaba en costumbres judías a través de instituciones judías de las que no sabemos prácticamente nada para la Italia del siglo VI, es mucho más difícil de comprobar; menos aún por qué razón tales instituciones judías podrían haber generado impacto sobre una pareja cristiana.

También cabe la posibilidad de que la disputa no haya sido estrictamente patrimonial y se centrara en la resistencia por parte de la comunidad judía de aquella ciudad siciliana a perder feligreses. No solo la legislación sino también diversas narraciones contemporáneas a Gregorio nos muestran a las comunidades judías con actitudes agresivas frente a los miembros que abandonaban al grupo. El *Codex Theodosianus*, aunque para un período en el cual la competencia entre ambos monoteísmos era, de algún modo, más equilibrada, prohibía represalias, tanto físicas como económicas, de los judíos hacia los miembros de su comunidad que se convirtieran al cristianismo⁴⁹. Incluso las formas en la que Gregorio refiere a las perturbaciones sufridas por Iohanna (*sustinere molestiam* y *controuersiis quatiatur*) se asemejan al léxico genérico utilizado en *C.Th.* 16.8.5 (*inquietare* y *pulsare iniuria*) cuando se advierte a los judíos sobre las consecuencias de atacar a quienes se convirtieran al cristianismo⁵⁰.

⁴⁸ Para situaciones en las que judíos del mismo período apelaron a autoridades y legislación cristiana para defenderse frente a cristianos, véase la nota n. 31.

⁴⁹ *C.Th.* 16.8.1 (329 d. C.), de tiempos de Constantino, establece la pena capital para los judíos que lapidaran o quemaran a quienes abandonaran su religión para devenir cristianos; hecho que manifiesta el nivel de virulencia que existía en el siglo IV para con los neoconvertidos. *C.Th.* 16.8.5 (335 d. C.) se refiere en términos genéricos a las perturbaciones sufridas por los neocristianos provenientes desde el judaísmo, sin establecer penas claras para los culpables. Ya en el siglo V (*C.Th.* 16.8.28 del 426 d. C.), la legislación se limita a proteger la herencia, más allá del testamento, de quienes se convirtieran al cristianismo. La norma fue repetida, con mínimas modificaciones, en *C.J.* 1.5.13.

⁵⁰ *C.Th.* 16. 8.5 (335 d.C.): «*Eum, qui ex Iudaeo christianus factus est, inquietare Iudaeos non liceat uel aliqua pulsare iniuria; pro qualitate commissi istius modi contumelia*

Pero he construido ya demasiado sobre un documento cuyos detalles se nos escapan. Vale, para cerrar, afirmar que la epístola I, 69, aunque ambigua, nos recuerda las múltiples posibilidades de interacción entre judíos y cristianos en el ocaso de la Antigüedad Tardía y la inexistencia de una política cristiana sistemática frente al judaísmo en el periodo.

Bibliografía

- ANNÉ, L. (1941), *Les rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*. Lovaina: Desclée de Brouwer.
- ARJAVA, A. (1996), *Women and Law in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- BALTRUSCH, E. (1994), Gregor der Große un sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden. *Historische Zeitschrift*, 259/1: 39-58.
- BLUMENKRANZ, B. (1960), *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*. París: Mouton & Co, 1960.
- BLUMENKRANZ, B. (1963), *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*. París: Mouton & Co.
- BOESCH GAJANO, S. (1979), Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno. *Quaderni Medievali*, 8: 12-43.
- BØGH, B. (Ed.) (2014), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities-Creating Change*, Fráncfort: Peter Lang.
- BRUNDAGE, J. (1988), Intermarriage between Christians and Jews in Medieval Canon Law. *Jewish History*, 3/1, 25-40.
- COHEN, J. (1999). *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press.
- DI CIANO, M. (2008), *Le arrhae sponsaliciae in diritto romano e comparator*, Ferrara: Università degli Studi si Ferrara (Tesis doctoral).
- DREWS, W. (2006), *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Sevilla*. Leiden: Brill.
- ESCRIBANO PAÑO, M.V. (2009), Uniones mixtas y adulterio en C.Th. III, 7, 2 = IX, 7, 5. 388. *Augustinianum*, 49: 273-294.

punienda». No se permita que, a ese, que de judío se hizo cristiano, los judíos inquieten o acusen con alguna injuria. Acorde el tipo de falta cometido, el ultraje debe ser castigado.

- EVANS GRUBBS, J. (1995), *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS GRUBBS, J. (2002), *Women and the Law in the Roman Empire. Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*. Londres: Routledge.
- FLANAGAN, K. (2009), Conversion: Heroes and their Sociological Redemption. En Giordan, G. (Ed.). *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden: Brill.
- FREDRIKSEN, P. - IRSHAI, O. (2006), Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies. En Katz, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, IV. Cambridge: Cambridge University Press, 977-1034.
- FREDRIKSEN, P. (2013), Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition. En Dohrmann, N. - Yoshiko Reed, A. (Eds.), *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 249-266.
- FRIER, B. (Trad.) (2016), *The Codex of Justinian. A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUDEMET, J. (1980), L'originalité des fiançailles romaines. En Gaudemet, J. *Sociétés et mariage*. Estrasburgo : Cerdic Publications, 15-46.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2019), Confronting the Other: Isidore of Seville on Pagans, Romans, Barbarians, Heretics, and Jews. En A. Fear y J. Wood (Eds.), *A Companion to Isidore of Seville*. Leiden: Brill, 359-393.
- GÖRRES, F. (1908), Papst Gregor I der Große und das Judentum. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 50: 489-505.
- HAYES, C. (2002), *Impurities and Jewish Identities. Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*. Oxford: Oxford University Press.
- JUDIC, B. (2014). Grégoire le Grand et les juifs. Pratiques juridique et enjeux théologiques. En J. Tolan et al. (eds.), *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout: Brepols, 95-118.
- JUSTER, J. (1914), *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*. París: Paul Geuthner.

- KATZ, S. (1933), Pope Gregory the Great and the Jews. *The Jewish Quarterly Review*, 24: 113-136.
- LAHAM COHEN, R. (2010), Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla. *Trabajos y comunicaciones*, 36: 13-35.
- LAHAM COHEN, R. (2012), “El *De Fide Catholica* de Isidoro de Sevilla en el marco de la disputa *aduersus Iudaeos*”, en V. Neyra - G. Rodríguez (Eds.). *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*, II, Mar del Plata: SAEMED, 5-21.
- LAHAM COHEN, R. (2013), *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires (Tesis Doctoral).
- LAHAM COHEN, R. (2015a), Theological Anti-Judaism in Gregory the Great. *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefaradies*, 75/2: 225-252.
- LAHAM COHEN, R. (2015b), *Vas uacuum et signatum*. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana. *Revue des Études Juives*, 174/3-4: 295-324.
- LAHAM COHEN, R. (2016), El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 34: 325-349.
- LINDER, A. (1987), *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press.
- MARKUS, R. (1997), *Gregory the Great and his World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLS, K. - GRAFTON, A. (2003), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing*. Nueva York: University of Rochester Press.
- MORGENSTERN, M. (2013), Jewish Matrimonial Law in the Jerusalem Talmud, Tractate Ketubbot. Between Greco-Roman Influence and the Rejection of the Christian Virginité Discourse. *Henoah*, 35/2: 181-203.
- NEIL, B. (2013), The Papacy in the Age of Gregory the Great. En Neil, B. - Dal Santo, M. (Eds.), *A Companion to Gregory the Great*. Leiden: Brill, 3-27

- NEMO-PEKELMAN, C. (2010), *Rome et ses citoyens juifs - IVe-Ve siècles*. París: Honoré Champion.
- NORBERG, D. (Ed.) (1982), *Gregorius Magnus. Registrum Epistularum* (CCSL 140 y 140A). Turnhout: Brepols.
- PAKTER, W. (1988), *Medieval Canon Law and the Jews*. Ebelsbach: Rolf Gremer
- PAPACONSTANTINO, A., MCLYNN, N., SCHWARTZ, D. L. (Ed.) (2015), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010*. Farnham: Ashgate.
- PARKES, J. (1961 [1934]), *The Conflict of the Church and the Synagogue*. Nueva York: Meridian Books.
- PIETRI, CH. – PIETRI, L. (Dirs.) (1999), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2: Italie (313-604)*. Roma: École française de Rome.
- RABELLO, M. (1988), Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della chiesa (IV-VI secolo). En *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana: VII Convegno Internazionale*. Nápoles: Edizione Scientifiche Italiane, 213-224.
- RIZZO, R. (2012), Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia. *Mediaeval Sophia*, 12: 223-251
- SATLOW, M. (2001), *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- SAVINO, E. (2019). Gli ebrei in Italia meridionale nell'epistolario di Gregorio Magno, *Sefer Yuhasin*, 7: 15-33.
- SIVAN, H. (1997), Rabbinics and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity. *Revue des Études juives*, 156: 59-100.
- STRAW, C. (2019), Gregory the Great. En Reynolds, P. (Ed.), *Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium*. Cambridge: Cambridge University Press, 353-380.
- WEGNER, J. (1988), *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. Oxford: Oxford University Press.