

NOMBRES E IDENTIDAD. EL CASO DE LOS JUDÍOS Y LAS JUDÍAS ENTRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA ALTA EDAD MEDIA

RODRIGO LAHAM COHEN

Introducción

El rabino Huna dijo en nombre de Bar Kapara: “Por cuatro razones Israel fue liberado de Egipto: porque no cambiaron sus nombres; no cambiaron su lenguaje, no calumniaron y ninguno de ellos fue promiscuo”. “Ellos no cambiaron su nombre”: bajaron como Reubén y Simeón y subieron como Reubén y Simeón. No llamaron Rufus a Judá ni a Reubén, Juliano; ni Lestes a José ni Alejandro a Benjamín¹.

Este pasaje de *Vaikrá Rabá* expresa más un deseo que una realidad. Es, de hecho, una especie de programa sobre lo que aquellos rabinos que compilaron el comentario al *Levítico* en la Palestina del siglo V² consideraban pilares centrales de los comportamientos judíos.

Pero los judíos y las judías de la Antigüedad y de la Antigüedad Tardía sí habían cambiado sus nombres. No todos ni todas, pero sí la mayoría. El derrotero de los nombres empleados por los judíos en la Antigüedad Tardía pone ante nuestros ojos los distintos modos en los cuales la identidad judía –o, mejor dicho, las identidades judías– se construyeron.

Es este capítulo nos valdremos de las –aunque escasas– significativas evidencias que nos permiten recopilar, clasificar y analizar los nombres empleados por los judíos y las judías en la Península Itálica entre los siglos II y IX d.C. Compararemos, también, tales nombres con los registros judíos en la Tierra de Israel/Palestina. Este último punto es importante dado que la onomástica judía nos permite reflexionar

¹ *Vaikrá Rabá*, 32. Traducción propia.

² Sobre *Vaikrá Rabá* y su datación, véase a Hasam-Rokem (2003).

sobre los contactos entre diversos judaísmos y, para el tiempo de la Antigüedad Tardía específicamente, repensar el fenómeno conocido como rabinización.

Pero antes de avanzar al objeto de estudio y dado que investigamos este aspecto desde la Argentina, vale la pena detenernos unos segundos para pensar en algo muy simple y cotidiano: ¿por qué nos llamamos como nos llamamos? ¿Cómo elegimos los nombres de nuestros/as hijos/as? Las respuestas son de todo tipo y muchas veces no hay explicaciones. También sabemos que hay modas y de repente nuestros hijos tienen tres compañeros de nombre Benjamín o muchas amigas llamadas Sofía.

Ciertamente los interrogantes planteados han sido analizados por la sociología y caen, en el caso argentino, en el campo de la historia reciente. No hace falta aclarar que no es lo mismo la Argentina del siglo XX que la Roma del IV. Me limito, por lo tanto, a algunos comentarios en base a una herramienta muy útil provista por el Registro Nacional de las Personas (RENAPER). Se trata de una base de datos que presenta la incidencia relativa de cada nombre en la Argentina entre 1922 y 2015³. Allí podemos observar con claridad cómo ciertas combinaciones de nombres crecen exponencialmente según la coyuntura. Juan Domingo (por Perón) tiene una fuerte expansión durante sus tres presidencias⁴, del mismo modo que Diego Armando⁵ y Lionel⁶ explotan acorde al ascenso deportivo de Maradona y Messi. En ocasiones la popularidad de un personaje o de un nombre puede llevar al efecto inverso. Eso parece suceder con el nombre Violeta que crece desde mediados de los '90 pero cae abruptamente en 2014, precisamente cuando la serie televisiva *Violetta* alcanzaba su apogeo⁷. Por último, a veces el uso de ciertos nombres parece no verse alterado por la existencia de personajes de relieve. Para dar un ejemplo, la gradual decadencia del nombre Néstor no se vio modificada por la fuerte adhesión que logró, en ciertos sectores, Néstor Kirchner⁸.

Pero no todos los nombres se explican por la coyuntura. A veces son modas imposibles de reducir a causas unilaterales. Por ejemplo, Faustina (un nombre que encontramos también en la Venosa tardoantigua) alcanzó su pico de popularidad en Argentina hacia la década del '20. Luego comenzó a declinar lentamente hasta repuntar a partir del 2001 y alcanzar un pico hacia la década de 2010⁹. Hay nombres que estaban ausentes del registro, como Santino, y de repente comenzaron a ser

³ <https://nombres.datos.gob.ar/>

⁴ <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Juan%20Domingo/1945#seccion2>

⁵ <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Diego%20Armando/1986#seccion2>

⁶ <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Lionel/2005#seccion2>

⁷ <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Violeta/1977#seccion2>

⁸ <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/N%C3%A9stor/2010#seccion2>

O bien podríamos estar ante el aumento relativo del uso del nombre entre sus adherentes a la vez que su abandono por parte de los detractores del político, hecho que llevaría a un equilibrio. Es difícil, no obstante, saberlo.

⁹ <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Faustina/2010#seccion2>

utilizados y alcanzaron incidencias altas¹⁰. Recuérdese, también, que en ocasiones la libertad para elegir nombres está limitada por criterios establecidos por el propio Estado.

Adelantemos, empleando la evidencia argentina, un primer problema. El nombre David, por ejemplo, es bíblico y ha sido muy empleado por judíos en el país. Pero no todos los hombres denominados David son judíos. Lo mismo ocurre con Moisés. El nombre *Moshé* (Moisés, en hebreo)¹¹, en cambio, sí parecería, *a priori*, de empleo exclusivamente judío. Lo mismo si pensamos en el nombre *Calanit* (anémona, en hebreo)¹². Pero tampoco es garantía. Así como los judíos y las judías tomaron nombres de otros grupos, nombres bíblicos o en hebreo fueron adoptados por poblaciones no judías.

Me detengo aquí con los análisis sobre la Argentina del XX y XXI. Basten los ejemplos para pensar en las múltiples causas que existen detrás de la elección de un nombre. Causas que, cuando nos referimos a temporalidades lejanas, son más difíciles de adivinar porque hemos perdido mucho del contexto de aquellos tiempos. Podemos conocer el nombre de un cónsul o un general. Pero es más difícil que sepamos de artistas, líderes locales o comunitarios, sobre todo en el caso judío donde los registros, como veremos en breve, son escasos.

Las fuentes

A diferencia de los datos que tenemos para analizar la Argentina desde 1922, es muy difícil obtener registros de nombres de judíos y judías en la Antigüedad y en la Antigüedad Tardía. Es difícil, de hecho, obtenerlo para cualquier grupo específico. En el caso de los judíos es aún más complicado por, como anticipamos, la escasez de fuentes.

Aquí nos centraremos en Italia¹³ y lo primero que debemos decir es que no existen, para la región, textos escritos por judíos del período que hayan sobrevivido. Desde que Flavio Josefo –nacido en Palestina pero trasladado a Roma luego de su participación en la guerra iniciada en el 67 d.C.– plasmó las últimas líneas de sus textos, hay que esperar hasta Shabetai Donolo en el siglo X¹⁴ –o al ספר יוסיפון (*Sefer Iosipon*), de datación menos segura¹⁵– para tener un texto producido por plumas

¹⁰ <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Santino/2010#seccion2>

¹¹ <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Mosh%C3%A9/2010#seccion2>

¹² <https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Calanit/2010#seccion2>

¹³ Para un análisis profundo de la onomástica itálica, con énfasis en Venosa, remitimos a nuestro trabajo: Laham Cohen (2020). Mucho de lo afirmado en este capítulo puede leerse allí.

¹⁴ Sobre Shabetai Donolo, véase para un panorama general a Lacerenza (2004), Putzu (2004) y Mancuso (2010)

¹⁵ Sobre el *Sefer Iosipon* reenviamos, entre otros, a Dönitz (2013) y Bowman (2019).

judías¹⁶. No importa dirimir aquí si los judíos decidieron no dejar nada por escrito o si sus textos se perdieron. Simplemente no están.

Afortunadamente, sí ha sobrevivido epigrafía judía tardoantigua en Italia. Un acervo compuesto por más de 600 inscripciones en Roma, más de 70 en Venosa y unas pocas decenas en distintas ciudades de Italia¹⁷. Las inscripciones de Roma y Venosa tienen una particularidad que las torna especialmente útiles para un estudio como el aquí propuesto: fueron halladas en catacumbas. Es cierto que algunas voces han sugerido que en las catacumbas judías no solo se enterraba a judíos, pero el consenso historiográfico apunta a considerar que efectivamente en las seis catacumbas judías de Roma y en la de Venosa solo había judíos y judías.

Esto representa una ventaja porque podemos contar un repertorio completo de nombres. Porque el problema de hallar lápidas dispersas y fuera de contexto es que si no cuentan con algún marcador identitario judío, es imposible sumarlas a nuestra lista de nombres. Por ejemplo, si en la catacumba judía de Villa Torlonia (en Roma) aparece una lápida que simplemente dice “Aquí yace Aurelio”, podemos agregar Aurelio a la lista de nombres empleados por judíos. Si, en cambio, la misma lápida apareciera, sin contexto específico, en medio de la isla Tiburtina, no tendríamos forma de relacionarla con el judaísmo y, por tanto, Aurelio no ingresaría a nuestro registro¹⁸.

Esta misma lógica se aplica a documentos producidos por politeístas y cristianos. Se ve claramente en el caso egipcio, en el cual en ocasiones el único indicador de que un individuo es judío en un documento legal es un nombre bíblico. Como bien indicó Tal Ilan, este tipo de documentos tiende a generar un sesgo claro: una tendencia a la sobrerrepresentación de nombres bíblicos¹⁹.

Ahora bien, para Italia, dijimos, contamos con las catacumbas romanas (o los registros que se tomaron de ellas, dado que algunas han colapsado y ya no son accesibles), las de Venosa e inscripciones —halladas fuera de contextos judíos— dispersas

¹⁶ Existen tres textos producidos en Europa Occidental que han sido atribuidos a judíos: *Epistola Anne ad Senecam*, *Collatio legum Romanarum et Mosaicarum* y, aunque más difícil de ubicar en la Antigüedad Tardía, *Mardochoaeus Epistola ad Alexander*. El *Liber Antiquitatum Biblicarum* se ha considerado una traducción al latín, judía y europea, de un texto originalmente escrito en hebreo y primero traducido al griego. Sin embargo recientemente Johannes Heil (2017) ha sugerido que fue originalmente escrito en latín en la propia Europa.

¹⁷ Las inscripciones se encuentran compiladas en Noy (1993; 1995). Una actualización, que no altera el cuadro general, en Noy (2005). Para Venosa se ha agregado solo una nueva inscripción recientemente. Véase Lacerenza (2019).

¹⁸ Sobre los problemas para identificar una inscripción como judía, véase a Van der Horst (1996: 11-21). En general sobre la epigrafía judía del período es válida toda la obra de Van der Horst (1996) y, también, su libro de 2014.

¹⁹ Ilan (2008: 3): “I suspect that even so, biblical names are over-represented in this corpus because often they are the sole indicator of a person’s Jewishness. Thus, in many documents, when a person with a biblical name is mentioned, he is identified unequivocally as Jewish. Other persons mentioned in the same document may have been Jewish too, but this is not indicated. Other, similar documents, where no biblical names are mentioned, may also record Jews, but there is no way of knowing this”.

en diversas regiones, entre las que resaltan las registradas en Nápoles, Tarento y la propia Venosa. Contamos entonces con un registro relativamente rico que comienza en el siglo II (la datación más temprana para las inscripciones romanas) y finaliza en el IX (inscripciones con datación explícita en Venosa). A partir de tal registro podemos avanzar algunas hipótesis sobre cómo vivieron los judíos y las judías itálicos/as en la Antigüedad Tardía. Pero veamos, antes, el problema de la clasificación.

El problema de la clasificación

Frente a nuestros ojos, entonces, aparece un listado de nombres usados por judíos y judías. Lo que solemos hacer quienes trabajamos a partir de los nombres es, ante todo, clasificar. De hecho, el *Lexicon of Jewish Names* de Tal Ilan divide los nombres empleados por judíos y judías en la Antigüedad Tardía entre bíblicos, griegos, latinos, persas y egipcios²⁰. Pero, como la misma Ilan señala en más de una ocasión –y otros/as autores/as ya habían considerado antes²¹– la clasificación no es tan simple como aparenta.

Existen muchos problemas para clasificar. En ocasiones puede haber un error por parte de quien grabó la piedra. Una incomprensión que termina en interpretaciones nuestras que poco tienen que ver con las intenciones de quien mandó a hacer las lápidas. De hecho una misma persona referida en distintas lápidas puede aparecer escrita de diverso modo empleándose distinta lengua (y sus declinaciones). Véase el ejemplo de Vito, en Venosa: בִּיטָה (JIWE I 82); בִּיטָר (JIWE I 84), Biti (JIWE I 84, 86); Viti (JIWE I 85, 87)²².

Pero incluso aceptando que lo que se escribió era efectivamente el nombre empleado por el difunto, los inconvenientes continúan. Por ejemplo, el nombre Ester puede corresponder al nombre bíblico אֶסְתֵּר pero también al griego Ἀσθήρ. Más difícil de dirimir es Simón, que bien puede responder al clásico Σίμων o al bíblico שִׁמְעוֹן. No nos da garantía, tampoco, la lengua en la que aparece el nombre. Un שִׁמְעוֹן en hebreo podría haber sido escogido porque los no-judíos del área usaban Σίμων y no por el personaje bíblico.

En ocasiones podemos tener un mismo significado detrás del nombre sin poder dirimir el sentido buscado por quienes lo asignaron. ¿Qué está detrás del nombre Ilario? ¿El bíblico יִצְחָק o el griego Ἰλαρός? Quien eligió el nombre *Iustus* ¿estaba pensando en el bíblico צְדוּקָה o en el latino *Iustus*? Y cuando, ya en período cristiano, encontramos una Miriam, ¿es siempre la hermana de Moisés? ¿No puede ser una

²⁰ Ilan se reserva, para casos complejos, la entrada “Other (mostly Semitic)”.

²¹ Por ejemplo en Leon (1928).

²² JIWE I = Noy (1993); JIWE II = Noy (1995).

influencia de María, madre de Jesús? Y el nombre Mercurio usado por un judío, ¿está desprovisto de toda connotación politeísta? Recordemos, también, que en ocasiones, como anticipamos, ciertos nombres bíblicos o con connotaciones judías fueron adoptados por no judíos y su empleo por parte de judíos podría no ser una influencia endógena sino exógena. Tal es el conocido caso de Sabatios/Sambatión/Sebetei (y sus derivados) para Egipto²³. Podríamos sumar otro problema: que los judíos hayan portado dos nombres: uno profano y uno sagrado –tal como se evidencia, aunque en un número muy limitado, en las catacumbas de Roma²⁴– y que estemos frente a un registro (incluso en las propias catacumbas) que refleja solo una parte de la realidad. No olvidemos, en la misma línea, que existe la posibilidad de que solo las personas de cierto poder socioeconómico hayan podido acceder a realizar lápidas en piedra.

Muchos interrogantes, por cierto. Y una conclusión: la clasificación comporta decisiones arbitrarias. Decisiones que se suman a la arbitrariedad del propio registro, conformado –como vimos– por hallazgos azarosos que en ocasiones están fuertemente sesgados por la dificultad de identificar la evidencia como judía. Ahora bien, realizada la clasificación, ¿qué pueden decirnos los nombres de judíos y judías en Italia sobre sus identidades?

Roma y el predominio del nombre grecolatino

Si seguimos los números proporcionados por Leonard Rutgers (1995: 156-7), de los nombres registrados en las catacumbas judías de Roma, 47% son latinos, 39,5% griegos y solo 13,5% semíticos. O sea que los nombres grecolatinos alcanzaban –si nos guiamos por la muestra de las catacumbas, claro– el 86,5% de la población judía de Roma. ¿Implica esto un alto grado de integración? Sinceramente, estos números pueden ser interpretados de modos muy diversos. Tradicionalmente se ha considerado –no sin lógica– que la adopción de nombres de la sociedad romana es una señal de la integración de la población judía al medio circundante. Tal postura es válida, sin dudas. El pasaje con el que abrimos este capítulo, de hecho, pone en boca de los rabinos la idea de que adoptar nombres extranjeros es algo criticable. Pero también es cierto que existen poblaciones que acogen nombres locales pero no alteran sus costumbres y se mantienen poco integradas. Vale la pena recordar –aunque sea obvio– que el estudio de la onomástica es solo una parte –y una muy pequeña– del problema.

²³ Para el nombre Sabatios, véase a Cohen (1999).

²⁴ La utilización de un nombre sagrado junto a uno profano se expandió durante la Edad Media. En Roma se observa en 15 oportunidades la existencia de doble nombre. Para el tema, véase a Williams (2007).

Sabemos gracias a Ilan (2012: 46) que, para un período similar, en Palestina, los nombres bíblicos y semíticos representaban el 79,3% y los grecolatinos solo el 20,2%. En tal sentido y a diferencia de lo que veremos en el siglo IX para el sur de Italia, no parece haber una influencia, al menos en términos onomásticos, del judaísmo oriental sobre el romano.

La similitud entre el lexicón de nombres judíos de Roma y el de los no-judíos se manifiesta también en la propia estructura de los nombres. Al igual que la evolución del nombre romano no-judío, en las catacumbas se registra también el paso de *tria nomina* a *dua nomina* y al nombre simple.

Como hemos anticipado, se detectan en Roma 13,5% de nombres semíticos, en su mayoría bíblicos. Son nombres que solo aparecen entre la población judía y, en una medida ínfima, cristiana. Judá/Judas por ejemplo, fue utilizado –según los registros epigráficos compilados hasta la fecha– solo por judíos. Este tipo de nombres sí marca una fuerte apuesta identitaria por parte de quien lo elige, así como en la Argentina del 2021 la elección de *Moshé* o *Calanit* aspira, entendemos, a remarcar la identidad judía.

Las catacumbas de Roma, como anticipamos antes, evidencian, en 15 ocasiones, personas que atestiguan dos nombres, uno bíblico y otro profano, una práctica muy extendida en el Medioevo. Sería, extraño, no obstante, que precisamente en el lugar de enterramiento se haya optado por el nombre profano, por lo que tendemos a creer que la práctica del *shem kadosh* no se encontraba extendida.

A diferencia de lo que veremos en Venosa, no hemos realizado para Roma (y no se ha realizado hasta donde sabemos) un análisis pormenorizado de las prácticas de nombramiento en las catacumbas, hecho que permite señalar, al menos entre generaciones, si existía una tendencia hacia un mayor uso de nombres latinos, griegos o bíblicos. Veamos, ahora, qué nos dice el lexicón de nombres judíos de Venosa.

Venosa y la continuación del predominio del nombre grecolatino

De nuestro análisis de los nombres en la catacumba judía de Venosa²⁵, surgen los siguientes números: 59,26% de nombres latinos, 25,93% bíblicos y 14,81% griegos. Quienes consideran que en Venosa se ven las primeras señales de rabinización toman ese 25,93% de nombres bíblicos (contra el 13,5% en Roma) como una prueba adicional de que la influencia del judaísmo rabínico de Palestina estaba haciendo pie en la Península Itálica²⁶.

²⁵ Reenviamos a Laham Cohen (2020) para el análisis completo de la onomástica presente en la catacumba judía de Venosa.

²⁶ Solo para dar dos ejemplos, Leon (1928: 279-280) y Rutgers (1995: 156-7).

Ciertamente, existen otras variables que han servido para apuntalar las tesis que hablan de rabinización en la Venosa de los siglos IV al VI. En primer lugar, la inscripción JIWE I 86 que menciona explícitamente –aunque con ciertas señales de excepcionalidad– la presencia de *duo rebbitēs* en el funeral de una joven perteneciente a una familia encumbrada de Venosa. No es, ciertamente, la primera mención de rabinos en Occidente²⁷ pero sin dudas es la más clara. Por otra parte, existe mayor presencia de hebreo (aunque principalmente fórmulas y palabras aisladas, al igual que en Roma) así como también mayor visibilidad de iconografía explícitamente judía (*Menorá, Etrog, Shofar, etc.*²⁸).

Sin embargo el panorama es más complejo de lo que en ciertas ocasiones se ha sostenido. Por empezar, el mayor uso de iconografía judía (y de fórmulas cortas en hebreo) no se puede asociar mecánicamente con rabinización. Se podría hablar –como ya se ha hecho para otra región– de rejudaización (Schwartz, 2001: 179). O sea, la decisión del colectivo judío de enfatizar los marcadores identitarios exclusivos. Esto se ha asociado a muy diversos factores entre los que vale mencionar: 1) al avance de la cristianización y la necesidad de diferenciarse²⁹; 2) el desuso del griego –que operaba como marcador identitario judío en la región– y la necesidad de reemplazarlo³⁰. No es este el lugar, sin embargo, para resolver este interrogante.

En relación al hebreo, como adelantamos, en Venosa hay más nombres escritos en hebreo e incluso algunos textos cortos en tal lengua. Pero el grueso de los textos está en griego o en latín, siendo el hebreo en general un aspecto más asociado al símbolo que a la comunicación.

Ahora bien, en cuanto a los nombres, la diferencia de 12 puntos porcentuales, ¿debe interpretarse como influencia oriental? Entendemos, en línea con una parte de la crítica, que podemos estar ante una diferencia regional³¹. ¿Acaso era lo mismo Roma que Venosa? Evidentemente no. Cada ciudad y cada región tienen particularidades y las comunidades judías no se insertan en el vacío. Tampoco los colectivos judíos de una ciudad son necesariamente iguales a los de otra. Los nombres (no bíblicos) usados por judíos y judías en las catacumbas de Venosa son aquellos que se encuentran en el registro no judío. Del mismo modo, la hegemonía del nombre

²⁷ Ambas más tempranas y en la zona de Campania: Nápoles (JIWE I 36) y Brusciano (JIWE I 22). Las referencias, sin embargo, son ambiguas y entran en el debate sobre si la palabra “rabino” en una lápida del período implicaba un sujeto perteneciente al movimiento rabínico o un título honorífico. Para el análisis de los “rabinos epigráficos”, véase a Cohen (1981) y Lapin (2011). Oponiéndose a tal posición, Hezser (2010: 23).

²⁸ El arte judío tardoantiguo debe enmarcarse en el arte grecorromano del período. Existe, no obstante, un repertorio específico de iconos empleados exclusivamente por judíos. Véase Leibner y Hezser (2019).

²⁹ Es inabarcable la bibliografía que considera la cristianización como un factor central en la reconfiguración del judaísmo. Solo para dar algunos ejemplos, Boyarin (2004a y 2004b) y Kraemer (2020).

³⁰ Williams (1999). La autora refiere a *compensatory device*.

³¹ Kraemer (2020: 375).

simple, se condice también con la tendencia regional al abandono definitivo de los *dua nomina* (Laham Cohen, 2020).

Ver síntomas de influencia oriental aquí es parte de la tendencia a encadenar la información en una secuencia que va desde el uso restringido del nombre bíblico en las catacumbas de Roma hasta su uso casi exclusivo en las inscripciones encontradas a ras de suelo en Venosa, en el siglo IX³². Y dado que, como vimos, en Palestina lo que predominaba era el nombre bíblico, se establece en la Venosa de entre los siglos IV-VI el punto de inflexión.

Si miramos el cuadro desde otra perspectiva, vemos que en las catacumbas de Venosa el nombre grecolatino continúa siendo el más importante, alcanzando en conjunto el 74,07%. Pero hay otra forma más eficiente de rechazar la idea de una tendencia hacia la biblización de los nombres empleados por judíos y judías en Venosa. Se trata de un análisis diacrónico. Dado que la datación de las lápidas es muy problemática ya que no existen menciones a fechas (excepto JIWE I 107, datada en 521), lo que se hace es analizar, cuando las inscripciones lo permiten, cómo nombraron los padres y madres a sus hijos/as. En un caso, incluso, se puede rastrear hasta siete generaciones³³.

¿Cuál es el resultado del análisis de estas prácticas de nombramiento? Que la mayoría de las familias optaron por elegir nombres latinos y no bíblicos. Para ponerlo en números, el 72,22% de quienes detentaban nombres latinos o griegos (el griego está casi ausente de todos modos), optaron por nombres latinos para su progenie, mientras que solo el 27,78% optó por bíblicos. Más interesante aún, de quienes portaban nombres bíblicos solo el 10% puso nombre bíblico a su hijo/a, mientras que el 90% se volcó por el nombre grecolatino (80% latino, 10% griego)³⁴.

El mismo cuadro, aún más marcado, se observa para la familia de Faustino, la más importante de la catacumba, entre cuyos miembros se encuentran líderes

³² Ver Laham Cohen (2020). En el siguiente cuadro, según mis análisis (todos en base a epigrafía excepto lo obtenido del *Registrum Epistularum* de Gregorio Magno), se observa cómo “evoluciona” el nombre bíblico en Italia:

Lugar / Fecha	Nombre bíblico	Nombre griego + nombre latino
Roma II-V	13,5%	86,5%
Venosa IV-VI	25,93%	74,07%
Nápoles IV-VI	15,38%	69,23%
Gregorio I (<i>Registrum Epistularum</i>)	25%	75%
Tarento VI-VIII	42,86%	57,04%
Venosa (808-848)	72,73%	27,27%

³³ Bien observado ya por Williams (1999).

³⁴ Ver Laham Cohen (2020).

sinagogaes y ciudadanos. Del árbol que se puede armar a partir de diferentes lápidas surgen números similares a los del resto de la catacumba: de padres/madres con nombre latino o griego (nuevamente, la mayoría latinos), el 73,34% optaron por nombres latinos. De quienes poseían nombres bíblicos, ninguno optó por poner a su hijo/a un nombre bíblico (Laham Cohen, 2020).

En conclusión, la catacumba de Venosa muestra una tendencia no a la biblización del nombre sino a la latinización de este. Esto quiere decir que si se hubiesen mantenido esos patrones de nombramiento el resultado no sería –como fue– la hegemonía del nombre bíblico sino la continuidad o total imposición del nombre latino.

Algo sucedió luego y, ciertamente, no sabemos qué. Pero cuando encontremos la siguiente foto –en Tarento y, con más claridad, en la propia Venosa– habrá más individuos con nombre Samuel que Faustino.

La evidencia de Tarento: ¿el comienzo del cambio?

Existen 14 lápidas halladas en Tarento –datadas tentativamente entre los siglos VII y VIII– que han sido empleadas como prueba de lo avanzado del cambio, al menos en términos de biblización del nombre y hebraización de las inscripciones. Efectivamente, todas las inscripciones son bilingües hebreo-latín (al menos las conservadas relativamente íntegras). Ya no se trata de fórmulas en hebreo como en Roma del tipo שלום על ישראל (*Shalom al Israel*, paz a Israel) o simplemente שלום (*Shalom*, paz), ni de nombres o textos cortos como en las catacumbas de Venosa, sino de la completa traducción del texto latino (o a la inversa). El hebreo deja de ser un símbolo y se convierte en lengua que expresa y comunica.

En cuanto a los nombres, ahora sí el bíblico alcanza una cota importante y equilibra la situación: 42,86% frente al 57,04% de nombres grecolatinos. Sobre las prácticas de nombramiento, si bien la evidencia es acotada, el 40% de quienes detentaban nombres grecolatinos optaron por nombres bíblicos para sus descendientes³⁵.

No obstante, la evidencia tarentina presenta problemas significativos. En primer lugar, son verdaderamente pocas inscripciones. En segundo término, al tratarse de inscripciones halladas fuera de un contexto controlado³⁶, solo pudieron ser reconocidas como judías aquellas que poseían marcadores identitarios claros como hebreo o simbología. En tal sentido, no es improbable que otras inscripciones sin tales marcadores no hayan sido identificadas y, de tal modo, otros nombres empleados

³⁵ Análisis realizado en base a JIWE I

³⁶ Tal como señala Noy (JIWE I: 151), la mayoría fue hallada en el área de Montedoro pero dispersas y en distinto momento. Probablemente sobrevivieron gracias a su segundo uso como material de construcción para iglesias.

por judíos y judías, no incluidos en nuestra lista. Se podría pensar, incluso, que un grupo menos *rejudaizado* se perdió del registro, pero no son más que conjeturas. No obstante, hay que reconocer que —al menos para el estudio onomástico— ninguna de las inscripciones fue considerada judía por el nombre, hecho que evitaría parcialmente la sobrerrepresentación de nombres bíblicos en la muestra.

El inconveniente más grave, sin embargo, es la datación de la evidencia. Dado el carácter bilingüe de las inscripciones se las ha pensado como un puente entre las venosinas de la catacumba y las del siglo IX³⁷. Pero ciertamente no hay ninguna prueba categórica que permita datar las inscripciones de Taranto en los siglos VII-VIII ni, incluso, aceptar que todas pertenecen al mismo período³⁸.

Por supuesto que, tal como se ha hecho desde Frey en adelante, es posible teorizar que pertenecen a un período tardío. Ciertamente, el hebreo como lenguaje desarrollado nos acerca más a la Venosa del IX que a la del VI. Es pertinente que veamos, entonces, qué nos dicen de los judíos y, sobre todo, de sus nombres, las inscripciones venosinas del siglo IX.

La Venosa medieval y los rastros de rabinización

La situación de las inscripciones de Venosa datadas en el siglo IX es muy diferente a las de Taranto. Si bien fueron también encontradas en un área amplia y fuera de contexto³⁹, están datadas en base a la caída del templo en un arco que va desde el 808 hasta el 858. Son lápidas de un cementerio al aire libre dado que poseen, incluso, una parte no escrita para ser enterrada en la tierra. No es clara la vinculación entre la catacumba (recordemos, datada entre el siglo IV y el VI) y estas inscripciones si bien, como ya advertimos, se ha intentado vincularlas a través de una

³⁷ Así planteado, entre otros, por Colafemmina (2008 [2000]) y por Lacerenza (2014). Una inscripción hallada en 1997 en el exterior de la catacumba de Venosa y con algunas palabras en hebreo fue datada por Colafemmina en los siglos VII-VIII. Tal pieza ha sido empleada como evidencia de la continuidad entre las inscripciones de la catacumba y las hebreas, del IX, encontradas en el exterior. De todos modos, la datación de tal inscripción es, otra vez, dudosa. Se encuentra catalogada en Lacerenza (2014: II.6).

³⁸ Noy (JIWE I, p. 156), sostiene: "The dating of this and the other Latin and Hebrew inscriptions from Taranto is very difficult. The evidence of Venosa shows that bilingual texts were used there in the 6th century but Hebrew alone was the norm in the 9th. 9th-century Hebrew epitaphs usually gave a date (by the era of the destruction of the Temple). The Taranto group are all likely to have come from roughly the same period as each other in view of the similarities of style, despite differences in letter forms, and no. 121 (q.v.) cannot be earlier than the late 7th century. None gives a date. It seems likely therefore that the group as a whole belongs to the 7th and 8th centuries". De Lange (1996: 128) también mostró sus dudas: "Frey, however, insists that this bilingual inscription must be dated earlier than the 8th century, because of the presence of Latin. In the present state of our evidence such a sweeping generalization, based on an unprovable negative proposition, must seem somewhat reckless".

³⁹ Las lápidas fueron encontradas entre el área del antiguo anfiteatro romano y el complejo de la Santísima Trinidad. De hecho, muchas de ellas se encuentran adosadas en las paredes de la iglesia y de la abadía o como elementos para tapar sepulturas (no judías) posteriores. Véase Lacerenza (2014: 192).

inscripción en hebreo –datada, aunque arbitrariamente, entre los siglos VII-VIII– y hallada precisamente en el ingreso de la catacumba⁴⁰.

Pero más allá de estas dudas, las 22 inscripciones venosinas dan cuenta de la influencia del judaísmo rabínico en el sur de Italia. Primero porque alguna de las inscripciones poseen citas de textos talmúdicos y *piutim*⁴¹. Segundo, todas están escritas plenamente en hebreo⁴². Podríamos agregar la presencia de iconografía judía pero hemos dicho ya que ello no revela rabinización si no, en todo caso, rejudaización. Se detecta también la referencia a un rabino (Lacerenza, 2014: II.12) aunque, para ser justos con la evidencia de la catacumba, ello no debería ser tomado, por sí solo, como prueba irrefutable de rabinización.

¿Cómo son los nombres de judíos y judías en la Venosa del IX? Por primera vez en todo el milenio europeo el nombre bíblico se impone sobre el grecolatino con un arrollador 72,73%. En cuanto a las prácticas de nombramiento, padres con nombre bíblico eligieron en un 88,89% de los casos nombres bíblicos para sus hijos e hijas⁴³. Aquellos que poseían nombres latinos (quienes eran, como vimos, pocos) mantuvieron el nombre latino para su descendencia en un 75%⁴⁴. La tendencia, no obstante, es a la fuerte biblización del nombre de judíos y judías. En el caso de las mujeres, solo contamos con 5 nombres registrados (frente a 28 hombres), 3 con nombres latinos y 2 bíblicos. Estas tendencias se verán confirmadas en la Edad Media.

Es que los datos que poseemos para los primeros siglos del segundo milenio ponen de manifiesto que entre los hombres el nombre bíblico fue casi hegemónico. Así, por ejemplo, el 93,5% de los hombres en la lista de mártires del 1096 eran bíblicos o semíticos. No solo ello: también hay una fuerte concentración en ciertos nombres: de 529 registrados, Samuel aparece 71 veces y José 25 (Asaf, 2016: 60); nombres que ya despuntaban, en la Antigüedad Tardía, como preferidos por los pocos que elegían nombres bíblicos. También en la Roma del siglo XIV, los nombres Samuel y José eran los más populares (Esposito, 2009). En las mujeres se dio otro fenómeno que se sugería en las catacumbas de Roma⁴⁵ pero no al nivel del Medioevo: porta-

⁴⁰ Remitimos a la nota n. 37.

⁴¹ Véase, entre otros, a Colafemmina (2008 [2000]) y a Lacerenza (2014). El פִּיּוּט es una forma de poesía hebrea litúrgica nacida en la Palestina bizantina aproximadamente hacia el siglo VI.

⁴² Al igual que en Tarento, esto implica que los nombres allí presentes no han sido la clave para identificar las inscripciones como judías, hecho que limita el sesgo de la sobrerrepresentación del nombre bíblico. No se puede descartar que hayan existido inscripciones no identificadas –por carecer de hebreo o símbolos judíos– cuyos nombres escapen de nuestro registro. Es, no obstante, poco verosímil, dado que las inscripciones contemporáneas halladas en otras ciudades de la región y aquellas pertenecientes a los siglos inmediatamente sucesivos (y encontradas en contextos específicamente judíos) están exclusivamente en hebreo.

⁴³ Análisis propio sobre las inscripciones enlistadas en Lacerenza (2014).

⁴⁴ Nuevamente, análisis propio en base al inventario en Lacerenza (2014).

⁴⁵ No así en las de la catacumba de Venosa, donde la diferencia no es tan marcada: 28,30% de nombres bíblicos en hombres contra 20% en mujeres (Laham Cohen, 2020).

ban principalmente nombres no bíblicos (Esposito, 2009). No es este el lugar, sin embargo, para analizar tal fenómeno.

¿Qué nos dicen los datos de la Venosa del siglo IX en términos onomásticos entonces? Básicamente que el nombre bíblico se impuso entre los hombres y que la tendencia de los nombramientos, al menos en esos años que van desde el 808 hasta el 858 estaba claramente orientada a la completa biblización del nombre empleado por los judíos. El porcentaje de nombres bíblicos igualó, por primera vez en el milenio, al que existía en Palestina en la Antigüedad Tardía. Sobre qué conclusiones podemos obtener de estos análisis hablaremos en la próxima sección.

El nombre como marcador identitario: alcances y limitaciones

Hemos comenzado diciendo que captar las razones precisas de la elección de un nombre no es tan simple como puede parecer a primera vista. No lo es en la actualidad y es incluso mucho más difícil en períodos donde solo tenemos lápidas lacónicas y sabemos poco y nada de las concepciones religiosas de las personas detrás de las piedras. Hemos visto también que, incluso con listas fiables y relativamente completas, la mera clasificación de un nombre implica tomas de posición arbitrarias.

Pero ante la escasez de fuentes disponibles debemos hacer un intento para obtener información de lo que sí poseemos. Insistimos en que el análisis de los nombres es solo una parcela muy pequeña de un análisis mucho más amplio que nos hemos propuesto: conocer en qué momento el judaísmo nacido en Palestina y en Mesopotamia arribó a Europa, por una parte, y saber cómo era tal judaísmo europeo pre-rabínico, por la otra.

Frente a estos interrogantes y aceptadas las limitaciones que posee la evidencia, los nombres parecen indicar que la influencia palestina (o la consolidación de esta) solo puede ser probada hacia el siglo IX (o hacia el VII-VIII, si aceptamos la datación de la evidencia tarentina). Pero, nuevamente, debemos ser cautelosos. Así como muchos judíos de Roma conservaron su particularidad aunque adoptaron los nombres grecolatinos, también es posible que los judíos europeos se hayan rabinizado tempranamente y solo hayan cambiado sus nombres tardíamente.

Sabemos que, efectivamente, los judíos medievales se habían rabinizado, más allá de si abrevaban del rabinismo de la Tierra de Israel o del de Mesopotamia. Lo sabemos por fuentes tardías (literarias, epigráficas, arqueológicas), pero también por tempranas como la *Meguilat Ahima'az*⁴⁶. Pero el final de la historia no debe hacernos pensar que todas las variables estaban inexorablemente dispuestas para finalizar allí.

⁴⁶ Se trata de una crónica escrita en el sur de Italia hacia el XI, pero con una narrativa que comienza el relato en el IX. Véase, entre otros a Colafemmina (2001) y a Bonfil (2009).

En tal sentido, la presencia de una *menorá* en una lápida en una catacumba judía de Roma no indica de ningún modo que tales judíos avanzaban hacia la rabinización⁴⁷. Tampoco la presencia de un porcentaje mayor de nombres bíblicos en Venosa debe ser leída mecánicamente como señal de rabinización. Ni siquiera la mención a dos rabinos –por más obvio que pueda parecer– debería hacernos creer que toda la comunidad se encontraba rabinizada.

Lo más temprano que poseemos para hablar de una rabinización claramente visible en Italia son las lápidas del siglo IX halladas en ciudades suditálicas como Venosa, Matera, Lavello, Oria, etc. Lo sabemos por la presencia de textos asociados al rabinismo en las inscripciones, por la completa hebraización del registro, la mención a rabinos y, también, la imposición del nombre bíblico.

Vale recordar otra vez, sin embargo, que la evidencia onomástica, por sí sola, no alcanza para probar la rabinización del colectivo. No obstante, si la sumamos a las otras pruebas comprendemos que el perfil de tales judíos está mucho más cerca del medieval que del tardoantiguo. Los judíos y las judías de las catacumbas de Venosa pudieron haber conocido rabinos, es cierto. Pero la información que legaron en las lápidas de sus muertos no indica que estaban en vías de rabinizarse. Son lápidas más parecidas a la Roma tardoantigua que a la Venosa medieval.

Sobre por qué se rabinizaron, sabemos poco aunque podemos adivinar la potencia y el dinamismo del judaísmo oriental, sumado al peso simbólico (que no debemos exagerar, sin embargo) de la Tierra de Israel. En relación al período en el que esto sucedió solo podemos decir que fue entre el VI y el IX pero no dar precisiones. Sabemos, sí, que en la Roma del III había muchos judíos Aurelio y pocos Samuel y que para la Venosa del IX, lo más común, de encontrar a un judío, era toparse con un Samuel o un Benjamín. Si poseer nombres fuertemente identificados con el judaísmo –*Moshé* en la Argentina del siglo XXI; *Iosef* en la Italia Medieval– implica un menor grado de integración es pasible de debate. Nosotros creemos que sí.

r.lahamcohen@conicet.gov.ar

Bibliografía citada

Asaf, L. (2016). *Names, Identifications, and Social Change Naming Practices and the (Re)-Shaping of Identities and Relationships within German Jewish Communities in the Late Middle Ages*, Constanza (Tesis doctoral).

⁴⁷ Cf. Collar (2013).

- Bonfil, R. (2009). *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden.
- Bowman, S. (2019). "Sefer Yosippon: Reevaluations", *Sefer Yuhasin*, 7, 57-64.
- Boyarin, D. (2004a). "The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion", *Representations*, 85, 21-57.
- Boyarin, D. (2004b). *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia.
- Cohen, N. (1999). "The Name 'Shabtai' in the Hellenistic Roman Period", en A. Demsky y otros (eds.), *These are the Names: Studies in Jewish Onomastics*, Ramat Gan, 11-29 (en hebreo).
- Cohen, S. (1981). "Epigraphical Rabbis", *The Jewish Quarterly Review*, 72/1, 1-17.
- Colafemmina, C. (2001). *Abima'az ben Paltiel. Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze: vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Cassano delle Murge.
- Colafemmina, C. (2008 [2000]). "Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy", en B. Garvin, B. Cooperman (eds.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, Potomac, 65-81.
- Collar, A. (2013). *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge.
- De Lange, N. (1996). "The Hebrew Language in the European Diaspora", en I. Oppenheimer, B. Isaac (eds.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, Tel Aviv, 111-138.
- Dönitz, S. (2013). *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon*, Tübingen.
- Eposito, A. (2009). "Onomastica ebraica e storia degli ebrei: Roma tra XIV e XVI", en E. Cafarelli, P. Poccetti (eds.), *L'onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi*, Roma.
- Hasan-Rokem, G. (2003). *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley.
- Heil, J. (2017). "Die Konstruktion der Hispanisch-Jüdischen Geschichte der ersten Jahrhunderte – ein Versuch", *Temas Medievales*, 25, 39-61.
- Hezser, C. (2010). "Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources", en *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, 9-27.
- Ilan, T. (2008). *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part III: The Western Diaspora, 330 BCE – 650 CE*, Tübingen.
- Ilan, T. (2012). *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part II: Palestine 200-650*, Tübingen.
- Kraemer, R. (2020). *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews?*, Oxford.
- Lacerenza, G. (ed.) (2004). *Sabbetay Donnolo: Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, Nápoles.

- Lacerenza, G. (2014). “L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo”, en M. Mascolo (ed.), *Ketav, sefer, miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, Bari, 189–252
- Lacerenza, G. (2019). “Painted Inscriptions and Graffiti in the Jewish Catacombs of Venosa: An Annotated Inventory”, *Annali*, 79, 275-305.
- Laham Cohen, R. (2020). “The Names of the Jews of Late Ancient Venosa: Latinization, Rejudaization or Rabbinization?”, *Sefer Yubasin. Review for the History of the Jews in South Italy*, 8, 7-64.
- Lapin, H. (2011). “Epigraphical Rabbis: A Reconsideration”, *The Jewish Quarterly Review*, 101/3, 311-346.
- Leibner, U. y Hezser, C. (eds.) (2019). *Jewish Art in Its Late Ancient Context*, Tübingen.
- Leon, H. (1928). “The Name of the Jews of Ancient Rome”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 59, 205-224.
- Mancuso, P. (2010). *Shabbatai Donnolo’s Sefer Hakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Leiden.
- Noy, D. (1993). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge. (= I JIWE).
- Noy, D. (1995). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. II, Rome*, Cambridge. (= II JIWE).
- Noy, D. (2005). “Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda”, en G. Lacerenza (ed.), *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Nápoles.
- Putzu, V. (2004). *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, Cassano delle Murge.
- Rutgers, L. (1995). *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden.
- Schwartz, S. (2001). *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton.
- Van der Horst, P. (1996). *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Kampen.
- Van der Horst, P. (2014). *Saxa Judaica Loquuntur. Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Leiden.
- Williams, M. (1999). “The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father”, *Journal of Jewish Studies*, 50, 38-52.
- Williams, M. (2007). “The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity”, *Journal for the Study of Judaism*, 38, 307-327.