

El altar del judío Nasas y la figura de Elías ¿Sincretismo religioso en tiempos de Gregorio Magno?

RODRIGO LAHAM COHEN¹
IMHICIHU-CONICET / UBA / UNSAM

RESUMO: Neste artigo explora-se as possíveis explicações da epístola III, 37 do *Registrum Epistularum* de Gregório Magno, em que o papa exige punir um judeu chamado Nasas que supostamente havia erguido um altar em nome do profeta Elías que era frequentado por cristãos. O trabalho apresenta, em primeiro lugar, as análises anteriores em torno da carta. Em seguida, analisa-se a viabilidade dos acontecimentos ali narrados e qual era a imagem de Elías e dos altares tanto na obra de Gregório Magno quanto nas literaturas judaica e cristã do período. Dessa forma, busca investigar o que Nasas poderia ter feito na Sicília do século VI e refletir sobre nossas limitações no conhecimento do judaísmo europeu tardo antigo.

Palavras-chave: Gregorio Magno; Profeta Elías; Judaísmo tardo antigo.

RESUMEN: En este artículo se exploran las posibles explicaciones de la epístola III, 37 del *Registrum Epistularum* de Gregorio Magno, en la cual el papa exige castigar a un judío llamado Nasas que supuestamente había erigido un altar en nombre del profeta Elías al cual asistían cristianos. En el trabajo se presentan, primero, los análisis previos en torno a la misiva. Luego se analiza la factibilidad de los hechos allí narrados y cuál era la imagen de Elías y de los altares tanto en la obra de Gregorio Magno como en las literaturas judías y cristianas del período. De tal modo se busca indagar sobre qué pudo haber realizado Nasas en la Sicilia del siglo VI y reflexionar sobre nuestras limitaciones en el conocimiento del judaísmo europeo tardoantiguo.

Palabras clave: Gregorio Magno; Profeta Elías; Judaísmo tardoantiguo.

¹ Profesor de Historia del Mundo Antiguo en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad de Buenos Aires. Línea principal de investigación es Historia de los judíos y el judaísmo en la Antigüedad Tardía con especial énfasis en las interacciones con cristianos y gentiles. Correo electrónico: r.lahamcohen@conicet.gov.ar

Introducción

En mayo del año 593 Gregorio Magno envió una carta a Libertino, pretor de Sicilia, región controlada por los bizantinos. En ella, indignado, le advertía sobre la siguiente situación:

En efecto se dice que un tal Nasas, criminalísimo entre los judíos, ha construido, con una temeridad que debe ser castigada, un altar bajo el nombre del beato Elías² y allí engañó con sacrílega seducción a muchos de los cristianos para la adoración. Pero además, dicen, también compró esclavos cristianos y los empleó en su servicio y en sus asuntos³.

¿Un judío construyendo un altar en el siglo VI? ¿En un territorio cristiano? ¿En honor a Elías? ¿Al que asistían cristianos? Estas preguntas han llamado la atención de la crítica durante años aunque se han dedicado escasas páginas a proveer respuestas. Ciertamente, Gregorio solo habla de Nasas en esta carta y no existen otras fuentes de información sobre el evento. Creemos, sin embargo, que vale la pena analizar en profundidad todas las posibles explicaciones que posee el caso y, a través de ellas, reflexionar sobre la situación de judíos y cristianos en la Península Itálica en el ocaso de la Antigüedad Tardía. Nos centraremos en los siguientes aspectos: 1) La verosimilitud de la información provista por Gregorio Magno 115 en términos de espacios y personajes mencionados; 2) La figura de Elías en el discurso gregoriano, así como también en el cristianismo y en el judaísmo; 3) El rol de los altares en los textos de Gregorio y en el judaísmo y el cristianismo tardoantiguo. Pero antes comencemos por revisar brevemente qué se ha dicho sobre lo investigado previamente.

Miradas previas

Comencemos nuestra pesquisa en el siglo XIX de la mano de Leopold Zunz, uno de los fundadores de la *Wissenschaft des Judentums*. En 1845 sugirió que aquello a lo que Gregorio se refería como el altar de Elías era probablemente el nombre que Nasas le había puesto a su *Haus-Synagoge*, en referencia a una sinagoga privada (ZUNZ, 1845, p. 485)⁴. La carta fue analizada en el contexto de la preocupación que Gregorio tenía en la posesión, por parte de

2 Existe aquí una ambigüedad sobre la que volveremos más adelante: el altar consagrado en honor a Elías o Nasas actuando como Elías.

3 GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, 37 [mayo, 593] 4-8: *Fertur siquidem quod Nasas, quidam sceleratissimus Iudaeorum, sub nomine beati Heliae altare punienda temeritate construxerit multosque illic Christianorum ad adorandum sacrilega seductione deceperit. Sed et Christiana ut dicitur mancipia comparauit et suis ea obsequiis ac utilitatibus deputauit*. Texto latino tomado de Norberg (1982). Todas las traducciones son nuestras.

4 Der Mann mag mit Bezug auf II Reg. c. 18 seine Haus-Synagoge den Elias-Altar genannt haben.

judíos, de esclavos cristianos⁵.

También bajo los influjos de la mentada *Wissenschaft des Judentums*, Heinrich Graetz (1871 [1860], p. 38) vinculó a Nasas con la ciudad de Palermo y el término נַסִּי (*Nasi*), sugiriendo un asociación con el linaje del Patriarca en Palestina⁶. En relación al evento del altar consideró también que probablemente se trataba de una sinagoga y resaltó –nuevamente– el hecho de que Nasas contara con esclavos cristianos, cuestión que para Gregorio era grave (GRAETZ, 1871 [1860], p. 45-46)⁷.

Moritz Güdemann (1884, p. 28, n. 4) sostuvo que las prácticas de Nasas debían enmarcarse en el proselitismo judío del período y aventuró que la referencia a Elías debía asociarse al sillón de Elías (אכסא של אליהו) usado durante la circuncisión.⁸ Si bien fuera del entorno académico, vale la pena mentar una nota sobre Gregorio Magno aparecida en 1892 en *La Civiltà Cattolica*, semanario conservador asociado al Papado, donde se consideraba que Nasas aprovechaba en su beneficio el altar en honor a Elías atrayendo al *popolino* con adoraciones sacrílegas⁹.

116 En 1896 Hermann Vogelstein y Paul Rieger consideraron nuevamente que el altar de Nasas era una sinagoga privada (*Privatsynagoge*), tipo de edificio que, según su criterio, era relativamente frecuente en el período, producto de las normas imperiales que prohibían la erección de nuevas sinagogas. En cuanto al nombre Nasas, arriesgaban que se trataba de un

5 Sobre la temática los esclavos cristianos bajo control judío en las epístolas de Gregorio Magno no nos expediremos en este trabajo. Reenviamos a Laham Cohen (2016).

6 In Palermo wohnten jüdische Familien von altem Adel, welche den Namen *Nasas* (Naſi) führten und vielleicht aus dem Patriarchenhouse abstammen.

7 Als er erfuhr, daß auf der Insel Sizilien ein Jude namens Nasas einen Eliasaltar (wahrscheinlich eine Synagoge unter diesem Namen) erbaut hatte, und daß sich Christen dabei zum Gottesdienst einfanden, befahl er dem Präfekten Libertinus, das Gebäude zu zerstören und Nasas dafür körperlich zu bestrafen. Leidenschaftlich verfolgte Gregor die Juden, welche christliche Sklaven kauften oder hielten. Die Anschauung dieser Zeit war, daß die christlichen Sklaven durch ihren jüdischen Herrn befleckt würden. Nicht Menschlichkeit, sondern kirchliche Anschauung machte ihn und andere gegen den Sklavenbesitz und Sklavenhandel der Juden eifern. Als Gregor erfuhr, daß der genannte Nasas christliche Sklaven besaß, befahl er, sie ihm zu entreißen und in Freiheit zu setzen.

8 Ich glaube indessen, dass es sich um den bei Beschneidungen וְהִילָא לִשׁ אֶסֶךְ gebräuchlichen behandelt. Dass die Anwesenheit von Christen bei dieser Feierlichkeit in Sicilien vorkam, wird auch aus späterer Zeit bezeugt. Todas las referencias al sillón de Elías son tardías y no existen pruebas de su uso en la Antigüedad Tardía.

9 De Santi (1892, pp. 420-421): Ad esempio, Gregorio venne a sapere della Sicilia che un certo Nasas giudeo avea eretto un altare sotto il titolo di S. Elia, introno al quale a profitto della sua borsa adunava il popolino, trattenendovelo con sacrileghe adorazioni. Vale mencionar que el artículo no se encuentra firmado pero en otros registros se corrobora que fue escrito por De Santi.

derivado de נטן (*Natán*) (VOGELSTEIN – RIEGER, 1896, I, p. 143)¹⁰.

Ya en el siglo XX Franz Görres (1908, p. 498), en apenas una línea, sostuvo que así como Gregorio repudió la violencia de los cristianos contra los judíos, también reprimió a judíos *fanáticos* como Nasas¹¹. Seis años más tarde la obra monumental de Jean Juster (1914, p. 289-290, n. 2) asociaba las acciones de Nasas con la propaganda y el proselitismo judío. Lo vinculaba también a la aparición, habitual en el período según su lectura, de sectas judías¹².

En 1925 Louis Newman presentó una nueva idea sobre Nasas que tendría alto impacto en la historiografía posterior. Consideró que Italia había sido especialmente fértil para un supuesto esfuerzo misional y proselitista judío (NEWMAN, 1925, p. 411)¹³. Nasas no había construido un altar en nombre de Elías; él mismo se presentaba como Elías:

Pope Gregory I (590-604), who sought to prevent Jews from holding Christian slaves and converting them to Judaism, found it necessary during his pontificate to address a letter to Libertinus, the Prefect of Sicily, on the subject of a pro-Jewish movement, led by a certain fanatic who, under the name of the Prophet Elijah, had built an altar for worship. It was reported to the Pope that this Jewish zealot had attracted many Christians to his cult, that he had purchased Christian slaves for his service and that the former Prefects through greed had accepted bribes to refrain from persecuting the sect. Pope Gregory enjoined Libertinus to investigate the matter thoroughly, and if he found the report correct, to punish the Jews severely, and to emancipate, according to the law, the slaves involved. It is difficult to determine the exact nature of this Judaizing movement in Sicily.

117

Vale la pena resaltar los términos empleados por Newman: “movimiento pro-judío”; “Fanático”, “Zelote”. También remarcar que el propio autor, a pesar de las convicciones y certezas que muestra, acepta la imposibilidad de determinar con precisión la naturaleza del “movimiento judaizante”. En relación a la autoproclamación de Nasas como Elías, Newman interpretaba el *sub nomine beati Heliae* como vinculado a Nasas y no al altar. Agregaba:

10 Luego de hacer referencia a las leyes que prohibían la construcción de nuevas sinagogas o el embellecimiento de estas en el Código Teodosiano, afirmaban: Dies mag wohl der erste Anlass zur Gründung von Privatsynagogen gewesen sein, von denen besonders in der Folgezeit in Rom noch *öfters* die Rede ist. So hatte im Jahre 539 ein Gewisser Nasas (Nathan?) auf Sizilien ein Bethaus „im Namen des gottseiligen Elias“ errichtet, un im 10. Jahrhundert wird gar von einem alten Bethaus des Josef auf der Tiberinsel in Rom erzählt. El error en la fecha del evento está en el texto original.

11 Die jetzt folgende ep. III, 37, beweist, dass Papst Gregor umgekehrt auch antichristliche Ausschreiungen fanatischer Juden zu ahnden verstand.

12 C'est par hasard que nous apprenons quelque chose sur l'activité propagandiste d'une secte du 6^s. : Grégoire le Grand, Ep. 3. 3» (593) [...] Et les sectes juives n'ont guère cessé de surgir même après cette date.

13 Italy furnished one of the most fertile fields for Jewish missionary efforts during the Middle Ages.

It may perhaps have been one of the many Jewish Messianic movements which periodically agitated both the Christian and the Jewish world. On several occasions, pretenders to the Messianic title in Jewish circles found followers among Christians of their time: thus, Abraham Abulafia and Sabbatai Zevi are two names in a long list of Pseudo-Messiahs whose activities made an imprint upon contemporary Christian life. This false “Elijah” may have been an early leader of the same type (NEWMAN, 1925, 411).

Solomon Katz, en uno de los artículos más completos que se había escrito hasta la fecha en relación a Gregorio Magno y los judíos, apenas trató la epístola III, 37 en una nota al pie. Allí (KATZ, 1933, p. 127, n. 67) desestimó las diversas teorías expuestas y concluyó categóricamente: “In the absence of further evidence, the identification of the altar must remain *sub judice*”. James Parkes (1961 [1934], p. 218) también se lamentó de que no se pudiera conocer más de las prácticas de Nasas por lo que era imposible saber si “this was a new Judaistic heresy –the Jew being sincere but in error– or whether he was an ingenious charlatan producing a miracle-working shrine for the deception of the faithful”. Luego aventuraba que, de haber sido sincero, Nasas probablemente estaría actuando con la idea de reconciliar judaísmo y cristianismo en el marco de una segunda llegada del Mesías, hecho explicado por su elección de Elías.

Cecil Roth (1946, p. 46) volvió sobre la idea de que Nasas habría construido una sinagoga con el nombre de Elías, quien era habitualmente elegido como epónimo según su criterio¹⁴. En cambio, Elias Bickerman, en un artículo seminal que generó múltiples impactos, sugirió que el altar de Nasas no representaba una excepción dado que en el período era común la erección de altares, por parte o para los gentiles, destinados a adorar al dios de Israel: “Like Elijah of old, Nasas erected an altar for gentiles so that they might worship the true God” (BICKERMAN, 2007 [1958], p. 608). El autor empleaba otras fuentes para afirmar la existencia de este tipo de altares. Volveremos a sus argumentos más adelante.

Otro experto que marcó la historia de los estudios judíos medievales en el siglo XX, Bernhard Blumenkranz (1960, p. 57), afirmó sobre Nasas:

Nous ne pouvons que faire des conjectures sur l'organisation et le contenu du culte promu par Nasas. Il est probable qu'il ait procédé à des sacrifices. Son but, qu'il avait atteint partiellement dans l'aire géographique limitée où il exerçait sa propagande, était certainement de trouver une pratique religieuse en laquelle juifs et chrétiens puissent communier. L'Italie de la fin du VI siècle offrait un terrain propice pour l'écllosion de mouvements syncrétisants.

14 No se comprende en base a qué afirma la existencia de múltiples sinagogas en honor a Elías

Nótese que el autor, aunque acepta la imposibilidad de conocer, refiere a prácticas sincréticas en el contexto itálico del VI, Desliza, también, la posibilidad de que en el altar se hubieran realizado sacrificios.

Bernard Bachrach (1977, p. 157, n. 74), dejando de lado cualquier duda, sostuvo:

In 593 a Jew in Sicily named Nasas proclaimed that he was the prophet Elijah who, it is traditionally believed, will appear before the coming of the Messiah. Gregory (Epist., III, 37) observed that this Nasas seduced Christians into worshipping at his synagogue and that he acquired Christian slaves and used them in his service. The prefect of Sicily, however, took no action against Nasas. When a new prefect replaced the old one, Gregory exhorted him to take action. This episode which scholars have generally discussed in religious terms provides a capsule view of governmental impotence and connivance as well as of Jewish influence.

Véase como el autor da por hecho que Nasas se autoproclamó Elías, construyó una sinagoga y sedujo cristianos. Más allá de lo llamativo de afirmaciones tan contundentes, es válido rescatar las ideas de Bachrach (estructurantes de todos sus trabajos, de hecho) acerca de la supuesta impotencia del poder frente a expresiones religiosas alternativas y la connivencia entre judíos y ciertas autoridades.

119

Por su parte Sofia Boesch Gajano (1979, p. 37), aventuró que Nasas había “promosso il culto al profeta Elia”¹⁵. La autora, sin explicar los motivos, ubicaba el evento en Catania. Andrew Sharf (1971, p. 65) volvió a asociar a Nasas al mesianismo, reiterando la idea de que él mismo se había autoproclamado Elías. Llegó a hablar, incluso, de discípulos¹⁶.

Ernst Bammel, ya en la década del 90, volvió sobre el tema Nasas y le dedicó más páginas que cualquier otro/a investigador/a previo/a. Enfatizó la preocupación gregoriana y la relacionó no con la posesión de esclavos sino con el hecho de que estos pudieran haber estado abocados a la construcción y mantenimiento del altar (BAMMEL, 1991, p. 287). En efecto, consideró que la violencia del discurso gregoriano en la epístola III, 37 se asociaba precisamente con el supuesto intento de Nasas de atraer a cristianos (libres y esclavos) a la religión judía. En cuanto al altar, descartó que en él se hubiesen colocado huesos atribuidos a Elías, así como también la realización de sacrificios (BAMMEL, 1991, p. 288-289).

15 Nasa di Catania, appare in una posizione di particolare prestigio non solo economico, ma anche religioso, avendo promosso il culto al profeta Elia, che riscuote un tale successo, che contro di lui il pontefice invoca l'intervento del pretore Libertino.

16 In the year 593 in Sicily, a Jew proclaimed himself to be the prophet Elijah, one of the traditional precursors of the Messiah. Many Christians came to do him reverence as his willing disciples and personal servants.

Relacionó el culto a Elías con las expectativas escatológicas que tal profeta acarreaba, tanto para judíos como para cristianos y sugirió también cierta actividad proselitista por parte de Nasas (BAMMEL, 1991, p. 289-290).

Shlomo Simonsohn consideró, con buen tino, que era imposible ir más allá de lo que el documento decía, aunque lo enmarcó en “sects and religious movements which abounded in Sicily at that time” (SIMONSOHN, 1997, p. X). Dos años más tarde Jeremy Cohen, en su capítulo dedicado a Gregorio Magno y los judíos relacionó, en un anota al pie, la epístola III, 37 con el Anticristo (COHEN, 1999, p. 78, n. 17). El autor no explicitó las razones, pero sin dudas lo hizo por el vínculo existente –veremos esto más adelante– entre Elías y el anticristo en cierta literatura cristiana.

Jonathan Elukin (2007, p. 32) volvió sobre la idea del potencial sincrético del período y consideró que Nasas habría estado intentando convertir un profeta judío en un santo cristiano. Roberta Rizzo (2012, p. 234-235) da crédito, en líneas generales, a lo sostenido por la epístola y enfatiza la capacidad de Nasas para corromper al pretor. Hace apenas un par de años Carole Straw mencionó nuevamente a Nasas en el contexto del análisis de juristas cristianos y colecciones legales del primer milenio y sostuvo que Nasas “had made them [refiere a sus esclavos] worship at the altar of St. Helias” (STRAW, 2019, p. 376).

Hemos realizado un breve recorrido en torno al análisis que recibió la epístola III, 37. Ciertamente no han sido los/las únicos/as investigadores/as que han tratado el tema¹⁷. Pero esta lista resume las principales líneas e intuiciones. Del estado de la cuestión resulta claro que lo único seguro respecto de Nasas es la incertidumbre que lo rodea. No hay consenso sobre si se trató de un altar, de una sinagoga (privada o no) o de un sillón; si Nasas se hacía pasar por Elías, si el altar/sinagoga había sido erigido en nombre del profeta o si el culto estaba organizado en torno a la figura de Elías; si el nombre Nasas venía del término *Nasí* o del nombre Natán; si el culto estaba asociado al mesianismo; si era parte de una actividad proselitista y misional judía, si pertenecía a un movimiento judaizante en la región; si Nasas era un fanático; si los esclavos eran empleados en el supuesto culto.

Dudas e incertezas frente a un documento que es, a todas luces, fascinante. En las páginas que siguen intentaremos, como anticipamos, analizar con cierto detalle la epístola III, 37, para determinar la factibilidad de lo narrado allí. Veremos también el impacto de Elías

¹⁷ Véase también a Pitterman (1979, p. 101); Pietri – Pietri (1999, t. II, p. 1532); Makuja (2009, p. 67) y Kraemer, (2020, p. 357-358).

y de los altares tanto en la cosmovisión gregoriana como en las literaturas judías y cristianas y en los registros arqueológicos y epigráficos del período. Estos análisis nos servirán, a su vez, como una plataforma para reconocer nuestros límites en el conocimiento del judaísmo tardoantiguo.

Las coordenadas de la epístola y su factibilidad

Dejemos de lado el intento de conocer el culto a Nasas y veamos si personajes mencionados se condicen con la realidad. Nasas, ya lo dijimos, solo aparece en esta epístola. Se lo ha relacionado con el término *nasí* o con Natán, dado que el nombre no aparece en ningún registro judío del período (ni de períodos previos)¹⁸. Aparece, sí, como nombre cristiano, pero en una sola ocasión¹⁹. En este sentido, no se pueden descartar las hipótesis sobre *nasí* o Natán, dado que es probable que Gregorio (o sus informantes) entendieran mal el nombre. ¿Es posible pensar que Nasas era uno de los patriarcas de los que habla el Código Teodosiano?²⁰. Demasiadas inferencias, ciertamente. No solo porque no es claro que el nombre Nasas sea una referencia a patriarca, sino también porque la norma teodosiana probablemente haya referido, o bien a la casa patriarcal en Tiberíades²¹, o bien a líderes sinagogales empleando el vocablo “patriarca” sin haberlo tomado de las propias comunidades judías. 121

Por otra parte tanto el destinatario de la carta, el pretor Libertino, como el otro funcionario mencionado, el pretor Justino, aparecen en otras epístolas²². También es verosímil

18 Solo este Nasas (leído como *Nasius* y definido como misionario, ILAN, 2008, p. 526) aparece en todo el lexicón de nombres judíos antiguos y tardoantiguos elaborado por Tal Ilan (2008 y 2012). Lo más cercano, un *Naso*, aparece mencionado en Cirenaica (ILAN, 2008, p. 526). Los trabajos de Ilan incluyen tanto el registro epigráfico como el literario.

19 La prosopografía de Cosentino (2000, p. 418) registra a un Nasas, cristiano, en una carta de mediados del siglo VI. El nombre no aparece (más allá de nuestro Nasas) ni en Pietri-Pietri (1999), ni en Martindale (1971 y 1980). En el registro epigráfico cristiano y gentil del período tampoco aparece.

20 C.Th. XVI, 8, 1: *Iudaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari...* C.Th XVI, 8, 13: *Qui devotione tota synagogis Iudaeorum patriarchis vel presbyteris se dederunt.*

21 La mayor parte de los autores y las autoras han considerado que se trata de referencias, si bien en plural, al patriarca en Tiberias, si bien hubo quienes sostuvieron que tal vez la mención era a patriarcas menores en ciertas ciudades de la Diáspora. Una aún válida compilación de las leyes referidas a judíos en el Código Teodosiano en Linder (1987), quien rechaza esta idea de patriarcas menores. Recuerda, por su parte, que en el Código de Justiniano el término fue modificado por *seniores Iudeorum* (LINDER, 1987, p. 49).

22 Justino es mencionado en diversas epístolas entre las que resaltan *Registrum*, I, 2; I, 39, I, 70 y II, 30. En ninguna es acusado de corrupción por el papa. Libertino aparece, entre otras cartas, en *Registrum* III, 59; V, 32 y VII, 19 y luego en otras epístolas pero no ya como pretor. De hecho, años más tarde es encarcelado por el *exconsul* Leoncio, acusado de fraude sobre los bienes públicos. Lo sabemos porque Gregorio se queja por la rigurosidad del trato que recibe el ex pretor (XI, 4).

la preocupación gregoriana por la tenencia de esclavos cristianos y gentiles por parte de judíos, dado que se verifica en otras epístolas del pontífice²³.

En relación a las críticas a Justino, si bien Gregorio parece colocarlas en el plano del soborno –actitud típica de las autoridades al momento de interpretar por qué las normas no son seguidas– podríamos estar simplemente frente a un entramado de poder local que incluía –o aceptaba– a Nasas. Desde ya estamos ante un poseedor de esclavos (varios, según se deduce de la carta), hecho que estaría revelando que Nasas probablemente era una persona de poder socioeconómico considerable. Vale recordar que el mismo Gregorio se quejará, en otras epístolas, de hombres de Iglesia que devolvían esclavos cristianos a sus dueños judíos contra la normativa teodosiana pero en línea con la noción de amo-esclavo²⁴.

Otro aspecto que es plenamente coherente con el discurso y las convicciones gregorianas sobre los judíos y el judaísmo reveladas en el *Registrum* (no así en los tratados de corte teológico²⁵) es que el obispo de Roma no carga las tintas sobre el judaísmo. O sea, la agresividad gregoriana –que es patente– es sobre Nasas y no sobre el judaísmo. Tilda al implicado de criminal, pero en ningún pasaje de la misiva se hace una generalización de tal realidad a todos los judíos. Obviamente que su condición de judío es presentada desde un punto de vista negativo –casi inevitable en el contexto del discurso cristiano tardoantiguo– pero insistimos en que no hay un ataque directo hacia lo judío. Adelantemos aquí algunos interrogantes que la crítica no se ha hecho: ¿Y si Nasas no era judío? ¿Si quién habían informado a Gregorio lo había asociado al judaísmo para descalificarlo? ¿Si era de origen judío pero su culto no tenía asociación alguna con el judaísmo?

Porque aunque las personas en ella mencionadas y las temáticas sean coherentes con el resto del *Registrum*, existe un problema aún más difícil de franquear: cómo llegó la información a Gregorio Magno. Sabemos, por el contenido del *Registrum*, que Gregorio obtenía datos a través de una amplia red. Para dar un ejemplo, cuando quería informarse sobre eventos en Constantinopla (o, directamente, influir allí) no le bastaba intercambiar epístolas con el emperador o el apocrisario papal. Lo hacía también con todas las personas con las que había tenido contacto en su estancia allí: emperatriz, médico personal del emperador, miembros de la elite local, clérigos de la ciudad, etc. En Italia recurría, además, a obispos, diáconos,

23 Reenviamos, para este tema, a Laham Cohen (2016). Para un análisis general sobre la esclavitud en la obra gregoriana, Serfass (2006).

24 Laham Cohen (2016).

25 Volveremos sobre este aspecto más adelante.

subdiáconos, defensores, notarios. Y al papa lo visitaban también individuos (incluso judíos) que informaban y se llevaban de San Pedro epístolas con órdenes precisas. Pero en ocasiones el pontífice contaba con informantes escasos. En el norte de África, por ejemplo, parece haber confundido una disputa entre miembros de la elite local con el resurgimiento del donatismo, precisamente por el carácter fragmentario (y dirigido) de los datos que recibía²⁶.

El caso de Nasas parece encuadrarse en este último tipo de casos. La propia estructura de la epístola y los verbos empleados en ella dan a entender que el obispo de Roma no estaba seguro de las acusaciones. En ningún momento se menciona la fuente de información sino que se emplean fórmulas como *fertur siquidem, ut dicitur y ut nobis scriptum est*. Por otra parte Gregorio insta al pretor a investigar y a accionar si comprueba lo que se dice: “Que su gloria investigue con estricta atención todo el asunto, y si descubriera que es manifiesto [un hecho] de esta naturaleza...”²⁷. Por supuesto que este modo de dirigirse al pretor era habitual en Gregorio y no implica, mecánicamente, falta de información. No obstante, la impresión que da la lectura es que los datos recibidos por Gregorio eran fragmentarios y provenían de fuentes no mencionables. Por otra parte, la violencia en la epístola –tal como lo advirtió Bammel– nos habla de un papa verdaderamente preocupado que daba crédito a lo que había escuchado. 123

La ausencia de una segunda carta no nos dice demasiado. Puede indicar que el problema fue resuelto y no hizo falta insistir con otra misiva. Pero también podría significar que nueva información –desmintiendo los datos anteriores– llegó a Gregorio y este desestimó el asunto. Sin embargo, quizás sí existió otra epístola y, simplemente, no se conservó.

En resumen, el escenario presentado por Gregorio, así como también sus personajes, es verosímil y, por otra parte, el papa parece efectivamente preocupado por el asunto; hecho que revela que, desde su perspectiva, la situación era factible. No estamos ante un documento preparado para construir la identidad cristiana confrontando con judíos hermenéuticos o retóricos²⁸, sino ante un hombre de Iglesia que creía que era posible que un judío hubiera

26 Reenviamos a Laham Cohen (2010).

27 GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, 37, 11-13: *Gloria autem uestra haec omnia districta examinatione perquirat, et si huiusmodi manifestum esse reppererit...*

28 En palabras de Paula Fredriksen (2013, p. 249): “Hermeneutical Jew” (“The ‘Jew’ as a figure for wrongly reading the Bible”), as opposed to “Rhetorical Jew” (“The ‘Jew’ as a polemic anti-Self”) and “Real Jew”. Vale recorder que Jeremy Cohen (1999, p. 2-3) fue quien acuñó el término y consider al *judío hermenéutico* como “constructed in the discourse of Christian theology, and above all in Christian theologians’ interpretation of Scripture”.

erigido un altar en honor a Elías al cual asistían cristianos. No podemos ir más allá de la inferencia pero sí podemos analizar qué representaban la figura de Elías y los altares para Gregorio Magno y para el cristianismo y el judaísmo del período.

Elías en el discurso gregoriano, la tradición judía y la cristiana

En este apartado vamos a considerar que la referencia al *beato Elías* es al profeta. Es cierto que el nombre Elías pudo haber sido escogido por Nasas sin vinculación con el profeta, pero tal posibilidad –siempre en el campo de lo hipotético– es poco verosímil. Gregorio parece haber entendido que se refería al profeta porque lo denomina *beatus*, mismo término que emplea para referirse a personajes bíblicos: Job, Pablo, Pedro, etc.

En otras ocasiones hemos demostrado que no existe una interacción visible entre las referencias a judíos en el *Registrum* y aquellas detectadas en las obras gregorianas de orden teológico²⁹. Así, por ejemplo, las múltiples menciones a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos detectadas en los *Moralia* no tienen correlato alguno en el epistolario, siendo esto extraño dado que Gregorio bien pudo haber usado tal argumento –como se hizo en tiempos medievales citando al propio Gregorio– para fomentar la tolerancia de obispos que, en la lógica gregoriana, habían actuado con innecesaria violencia contra los judíos (LAHAM COHEN, 2017). Ahora bien, aunque hay ausencia de cruces entre lo afirmado en las epístolas y lo sostenidos en los tratados teológicos –al menos para el caso judío– en otros temas sí Gregorio operó con discursos similares en sus diversos textos.

Elías aparece en reiteradas oportunidades en los discursos gregorianos y, cuando lo hace asociado a los judíos lo hace, efectivamente, anticipando el fin de los tiempos. Así, por ejemplo, leemos en los *Moralia*:

De donde también con la llegada de Elías se promete que [este] reconducirá los corazones de sus hijos a sus padres, de modo que la doctrina de los antiguos, que ahora fue removida del corazón de los judíos, vuelva, con el Señor apiadándose, cuando los hijos comiencen a comprender esto –que habían predicado sus padres– acerca del Señor³⁰.

²⁹ Reenviamos a Laham Cohen (2013 y 2017)

³⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XI, XV, 24, 37-41: *Vnde etiam Elia ueniente promittitur quod reducat corda filiorum ad patres eorum, ut doctrina senum quae nunc a Iudaeorum corde ablata est tunc miserante Domino redeat, quando hoc de Domino intellegere coeperint filii quod praedicauerunt patres*. Elías también aparece en XXXV, XIV, 24, 21-27; XXXV, XIV, 27, 115-118 y XXXV, XIV, 34, 271-298.

El tema apareció también en las *Homiliae in Hiezechihalem Prophetam*:

Pero, dado que, con la predicación de Enoc y Elías –quienes son llamados, por Zacarías, dos olivos y, por Juan, dos candelabros– muchos de los judíos, que entonces permanecieron en la infidelidad, vuelven hacia el conocimiento de la verdad según se dice del mismo Elías: *Elías vendrá, y el mismo restaurará todas las cosas*, también aquí se añade rectamente: *Cuando yo te hubiere hablado, abrirás tu boca y dirás a ellos: esto dice el señor Dios*. Entonces, en efecto, en el extremo, se abrirá la boca del profeta, cuando en la predicación de Enoc y Elías a los judíos que vuelven a la fe, se conoce que la profecía había hablado de Cristo³¹.

Recordemos que Gregorio insistía continuamente en el fin de los tiempos y esta insistencia se encuadraba en aquello que Emmanuela Prinzivalli (2004) denominó pedagogía del temor para encauzar a los cristianos en los comportamientos que esperaba el papa. ¿No pudo, de hecho, haber imaginado que, con el nombre de Elías, Nasas atraía a cristianos usando una estrategia que hiciera foco en el fin de los tiempos y sentirse alarmado por ello?³² No tenemos respuesta para tal pregunta.

Pero salgamos de Gregorio un instante, ¿qué rol ocupaba Elías en el cristianismo y en el judaísmo posterior a la caída del Segundo Templo? Son respuestas que ameritarían libros enteros, pero vale la pena realizar un breve resumen sobre las múltiples lecturas que existieron. 125

En relación a las vertientes cristianas es importante recordar que *San Elías* dio nombre a iglesias y monasterios de la Antigüedad Tardía. El profeta fue asociado a cuestiones centrales dentro del andamiaje teológico cristiano. Resaltan, entre ellas, las ideas de Elías como quien anunciaría la llegada del Mesías o como quien la presenciaría. En ocasiones aparecía también vinculado al anticristo o asociado a Enoc. Más allá del rol específico, Elías estaba fuertemente ligado, al menos en ciertas lecturas teológicas cristianas, al fin de los tiempos. Estas lecturas estaban ancladas, a su vez, en interpretaciones de textos como Revelaciones

31 GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, I, XII, 8-9, 106-116: *Sed quia, Enoch et Helia praedicante, multi ex his qui tunc ex Iudaeis in infidelitate remanserint ad cognitionem ueritatis redeunt, sicut de eodem Helia dicitur: Helias ueniet, et ipse restituet omnia, qui utrique per Zachariam duae oliuae, et per Iohannem duo candelabra nominantur, recte hic quoque subiungitur: Cum autem locutus fuero tibi, aperies os tuum et dices ad eos: Haec dicit Dominus Deus. Tunc enim uelut in extremo os prophetae aperitur, cum in praedicatione Enoch et Heliae a Iudaeis ad Fidem redeuntibus prophetia sacri eloquii de Christo fuisse cognoscitur*. Las referencias bíblicas pertenecen a *Mt.* 17, 11 (también *Mc.* 9, 12 y *Ml.* 4, 5) y a *Ez.* 3, 27.

32 La epístola III, 37 es la única, en todo el epistolario donde se menciona a Elías. Hay otra mención a Elías, pero se trata del nombre de un presbítero al que va dirigida una carta. En el resto de las obras gregorianas Elías aparece, esporádicamente. La excepción es *Homiliae in Evangelia*, VII, donde se analiza *Jn.* I, 19-28, versículos que mencionan a Elías.

11:3-13 y Malaquías 3:23-24³³.

En relación al judaísmo el panorama también muestra las múltiples lecturas que la figura de Elías tuvo en el judaísmo rabínico y en el período previo³⁴. Ya desde muy temprano Ginzberg (2003[1909], p. 993-1023) y Segal (1935) habían compilado todos los roles que había asumido Elías en las literaturas rabínicas y postrabínicas: “amigo de los oprimidos”, “amigo de los pobres”, maestro, compañero, etc. Entre ellas aparecen, también, las que lo colocaban como un personaje asociado, de diversos modos, a la llegada del mesías. Hasta el siglo II d.C., si seguimos a Weaver, no aparece como quien lo anunciará sino, principalmente, como un futuro testigo (WEAVER, p. 112-113). Ahora bien, sea cual sea el papel que se le asigne, aparece relacionado al fin de los tiempos.

Con un enfoque exclusivamente centrado en la literatura rabínica, Kristen Lindbeck (2010) resaltó que, a diferencia de otros mediadores del poder divino, Elías poseía características que la literatura rabínica en general reservaba a ángeles y maestros (p. 137). Es interesante que la autora resaltó que la imagen rabínica pudo haber estado parcialmente influenciada por el propio discurso cristiano (p. 137). El Elías rabínico, sin embargo, opera principalmente como un maestro y un compañero que apunta a establecer las conductas correctas de los rabinos, dejando los milagros en un segundo plano³⁵. La vinculación con el mesías, sin embargo, no fue dejada de lado en la literatura rabínica. De hecho, los rabinos en ocasiones le consultan a Elías cuándo vendrá o, directamente, intentan apurar su llegada a través de él³⁶.

Lamentablemente, en relación al judaísmo, es difícil –volveremos sobre esto al final del trabajo – conocer qué pensaban y qué practicaban los judíos y las judías que vivían en la Sicilia del siglo VI. Por lo tanto, no es tan simple como proyectar la imagen rabínica de Elías a las comunidades itálicas de la Antigüedad Tardía. Menos aún, ni no estamos seguros de la relación de Nasas con el judaísmo.

33 Reenviamos, entre otras obras sobre Elías en la literatura cristiana a Martyn (1976); Faienstein (1981) y Weaver (2007).

34 Sobre Elías en el marco del judaísmo tardoantiguo, veáse también, además de los textos que citaremos a continuación, a Wiener (1978).

35 Lindbeck (2010, p. 125): In both these Messianic stories, Elijah stands between human and heavenly reality, but participates more on the human side. De hecho, en una ocasión Elías es castigado por colaborar en el intento de un rabino por acelerar la llegada del mesías (*b Bava Metzia* 85b). Lindbeck (2010, p. 125-126) sugiere que de los textos rabínicos puede interpretarse que el profeta no conoce el momento exacto de la llegada del mesías.

36 *b. Erubin* 43a-b; *b. Sanhedrin* 98a; *b. Bava Mezia* 85b.

Dejando de lado los detalles de las variadas posibilidades que ofrece la figura de Elías, tanto en relación a los cristianismos como a los judaísmos, es innegable que una parte importante de las interpretaciones del rol del profeta en la economía divina tenían un componente escatológico. No solo ello. En el mismo Gregorio existe la idea de que Elías participará en la redención final de los judíos. Sin embargo es pertinente recordar que en la epístola el papa solo nombra a Elías y a un altar. Podemos pensar que la elección de Elías por parte de Nasas (en caso de que la información provista por Gregorio haya sido correcta) se haya vinculado con perspectivas escatológicas. Pero no podemos pasar de la sugerencia. Veamos, ahora, qué podemos indagar en relación a altares (judíos y no judíos) en la Antigüedad Tardía.

¿Altare judíos en la Antigüedad Tardía?

La pregunta que abre este apartado es problemática. En primer lugar porque, nuevamente, estamos investigando un asunto que depende de la información que llegó a Gregorio Magno y la interpretación que este le dio. El papa pudo simplemente llamar altar a otro tipo de construcción o, incluso, a un evento. Como anticipamos, muchos especialistas simplemente han rechazado la idea de altar y han pensado en una sinagoga. Pero supongamos 127 que efectivamente Nasas había construido un altar y lo había hecho en nombre del judaísmo. ¿Qué relación existía, para el siglo VI, entre el judaísmo y los altares?

Comencemos por el discurso gregoriano. En ninguna epístola referida a judíos, así como tampoco en ninguno de sus tratados teológicos, el judaísmo aparece vinculado a la presencia de altares. Gregorio habla de sinagogas o de lugares donde se reúnen los judíos³⁷, pero nunca de altares. Como es de esperar, las referencias a altares se asocian, en su discurso, al cristianismo y a las iglesias. Nunca, en ninguna obra gregoriana, a judaísmo o paganismo.

Pero quienes han intentado ver en el altar de Nasas una realidad judía, se han remontado a un texto—muy temprano— cuya interpretación no ha sido (ni es) simple. Valerio Máximo sostuvo que hacia el 139 a.C.: “A los judíos que se esforzaron por atraer a los romanos a sus asuntos sagrados, Hispalo expulsó de la ciudad y destruyó sus aras privadas de los lugares públicos³⁸. Vale aclarar que el texto pertenece al epítome de Nepotiano, probablemente

³⁷ Este es el caso de Terracina, donde Gregorio habla de *locum* (*Registrum*, I, 34) o *locum, quem sub synagoge hactenus habuerunt* (*Registrum*, II, 45). Al parecer estaríamos ante una casa donde los judíos se reunían dado que el papa no la nombra específicamente como sinagoga. Véase sobre este tema Laham Cohen (2019).

³⁸ VALERIO MÁXIMO, *Facta et Dicta memorabilia*, I, 3:3, *Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit*. Traducción propia. Texto tomado de Stern (1976, I, p. 358).

escrito entre los siglos IV-VI. El epitome de Paris se supone anterior (ss. IV-V) y presenta una versión diferente que no refiere a altares y asocia el culto de los judíos a Jupiter Sabacio (STERN, 1976, p. 358).

Mucho se ha debatido sobre esta supuesta (y temprana) expulsión de judíos de Roma y, en particular, sobre las *arae privatae* mencionadas. Goodman (2007 [1992] p. 108-109), con buen criterio, puso de relieve la disparidad de ambos epítomes y la dificultad de llegar al texto original, así como también la falta de evidencias de comunidades judías en la Roma del II a.C. (GOODMAN, 2007 [1996], p. 228-229). Para el autor, en todo caso, la referencia –si no es una mera confusión– es a la conversión de gentiles al judaísmo o al modo en el que algunos romanos no judíos decidieron honrar al Dios judío –apelaba a evidencia arqueológica sobre la que volveremos en breve– sin que sepamos cómo esto fue recibido por los propios judíos.

En esta línea, como anticipamos aunque con menos matices que Goodman, se había ya manifestado Bickerman. Este había afirmado que se trataba de altares utilizados por gentiles para reverenciar al Dios judío, práctica –según su lectura de las fuentes rabínicas– autorizada por los propios judíos (BICKERMAN, 2007 [1958]). Según el autor era posible, de hecho, trazar un puente entre estos altares y aquel que había constituido Nasas en el siglo VI³⁹. Para apuntalar su tesis, refería –como lo harían Peter Van der Horst y Shaye Cohen varios decenios después– a ciertos altares que poseían inscripciones que podían ser asimiladas a la religiosidad judía⁴⁰. Entendemos, sin embargo, que la distancia temporal es excesiva y que los mentados restos arqueológicos no permiten concluir con certeza sobre la existencia de tales altares⁴¹.

En conclusión, más allá de los esfuerzos metodológicos y hermenéuticos que se realicen, es muy arriesgado afirmar que durante la Antigüedad Tardía existieron altares erigidos por judíos o gentiles para adorar al dios judío. Esto no implica que neguemos que pudieron haber existido; tampoco que el “altar de Nasas” no pudo haber operado como un centro de

39 In fact, the rearing of gentile altars to the God of the Jews is directly attested by evidence extending from the second century B.C. to the end of the sixth century A.D. (BICKERMAN, 2007 [1958], p. 601). Además de la evidencia arqueológica sobre la que hablaremos en breve, mencionaba como posibles evidencias no rabínicas a Flavio Josefo (*Antigüedades*. XIV, 10, 24, 260)

40 Bickerman (BICKERMAN, 2007 [1958], p. 612-613) refería al hallazgo, en 1913, de un altar en Pérgamo dedicado a Dios con una posible cita bíblica. Otro posible altar dedicado al dios judío hallado en Panfilia en 1992 fue analizado por Van der Horst (1992). En general sobre el tema, Van der Horst (2014, p. 41-42). Véase también a Cohen (1999, p. 144-148).

41 Tampoco hay evidencias claras de altares “paganos” en Italia, al menos desde el punto de vista arqueológico, datados hacia el período de Gregorio Magno.

culto local. Simplemente aceptar que no tenemos pruebas para ir más allá de la inferencia. Porque el problema, en última instancia, es que conocemos poco y nada del judaísmo itálico tardoantiguo. Pasemos, precisamente, a ese punto.

Judaísmo tardoantiguo en Italia: no tan simple como parece

Uno de los principales inconvenientes al momento de interpretar la epístola III, 37 es nuestro desconocimiento respecto del judaísmo itálico. Esto se debe, como ya se ha repetido decenas de veces, a la ausencia de textos escritos por judíos en territorio europeo desde Flavio Josefo hasta Shabbetai Donnolo⁴². Nuestras herramientas para reconstruir qué costumbres seguían los judíos y las judías de Italia hacia el siglo VI son escasas. La única fuente directa es la que nos provee la epigrafía judía, por una parte, y la arqueología por la otra. Fuentes cristianas –como las epístolas de Gregorio Magno, pero también normas, crónicas, etc.– nos ofrecen una mirada que debe ser estudiada con suma cautela por el habitual tono polémico de los textos escritos por cristianos en el período. Por último, se ha apelado –como hemos visto en ciertos especialistas– a la normativa rabínica, escrita en una espacialidad distante y cuya conexión con Italia es debatible.

129

No es este el espacio para realizar un análisis pormenorizado de esta problemática pero sí es pertinente hacer un breve resumen de cada uno de las morfologías documentales disponibles. En relación a la arqueología, solo dos sinagogas tardoantiguas (tres si aceptamos la de Elche en España) fueron halladas en Europa: Ostia y Bova Marina, ambas en Italia. No es fácil, a partir de ellas, inferir el grado de rabinización de los colectivos itálicos. Porque, de hecho, lo que intentamos saber es en qué momento el judaísmo nacido en Palestina y, luego, en Mesopotamia, se impuso en Europa. Suponemos que hacia el siglo IX los colectivos itálicos se encontraban rabinizados, pero no sabemos cuándo se dio el proceso, sobre todo desde que se empezó a cuestionar la velocidad del movimiento rabínico en la propia Palestina. En tal sentido Ostia y Bova Marina no nos ofrecen señales de rabinización, pero, para ser sinceros, las decenas de sinagogas halladas en la Tierra de Israel no han logrado resolver el grado de injerencia rabínica en estas precisamente porque no es fácil encontrar patrones claros que puedan señalar rabinismo.

La epigrafía puede ofrecer un panorama más amplio, aunque el laconismo de los

⁴² Existen tres debatidas excepciones: la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, la *Epistola Anne ad Senecam* y el *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Pero incluso aceptando la autoría judía de estos textos, no aportan información clara sobre las prácticas de los judíos y las judías del período.

epitafios judíos no permite generalizaciones amplias. Es precisamente la epigrafía judía la que permite ver que en la ciudad de Venosa, hacia el IX (y tal vez antes en Tarento), los patrones onomásticos, la lengua empleada (hegemonía del hebreo para la Venosa del IX) y, sobre todo, citas rabínicas, indican la influencia oriental. Pero hasta el siglo VI tal fenómeno no se registra y de ello da cuenta la misma ciudad de Venosa, el segundo repertorio epigráfico judío itálico más rico después de Roma. Insistimos en que no es este el lugar para profundizar en este análisis, pero compréndase que la epigrafía nos presenta comunidades de las cuales no podemos afirmar con certeza que estuvieran rabinizadas para el tiempo de Gregorio Magno⁴³.

Precisamente por ello, recurrir a fuentes rabínicas para reconstruir la vida de las comunidades itálicas es, cuanto menos, discutible. Si es difícil aceptar que las normas contenidas en la *Mishná* o en los *Talmudim* se aplicaron a todos los judíos de Palestina o Mesopotamia, mucho más difícil es considerar que las comunidades europeas del siglo VI recibieron y adoptaron al nuevo judaísmo nacido en Oriente. No implica esta afirmación negar tal posibilidad, pero si tener cautela ya que no hay rastros de rabinismo en las fuentes disponibles.

Así las cosas, dependemos de las fuentes cristianas. Y es una dependencia problemática dado que la gran mayoría de los textos cristianos tardoantiguos ponen en primer plano a judíos hermenéuticos y retóricos. El judío, en el discurso cristiano, es un personaje destinado, en innumerables ocasiones, a disciplinar a los propios cristianos; a mostrar el error, la duda y la incompreensión; a ser asociado a herejes y a todo aquel que desafiara la ortodoxia de turno. Ciertamente, existen otras fuentes donde parece emerger un judío de carne y hueso, aunque siempre mediado por la lente cristiana. Las epístolas de Gregorio Magno son de este tipo de fuentes que nos acercan al cotidiano de los judíos, aunque sea de modo imperfecto. Cuando el papa advierte que las sinagogas de Palermo y sus espacios anexos fueron usurpados por el obispo local, tenemos una pista de la presencia de judíos y de la estructura de sus edificios en el área. Si el papa comenta que hay judíos que poseen colonos cristianos en el norte de Italia, nos llega otra pista sobre los roles económicos de los judíos en el período, así como también de la presencia judía en la zona. Si Gregorio comenta que hay comerciantes judíos que comercian entre la Galia y el sur de Italia, no solo confirmamos que había judíos comerciantes sino también la posibilidad de existencia de vínculos entre comunidades distantes. Estos

43 Reenviamos, para un resumen de estos problemas, a Laham Cohen (2020)

ejemplos, sin embargo, son relativamente fáciles de corroborar por otras fuentes (literarias, epigráficas y arqueológicas) que nos hablan de sinagogas con espacios anexos, de judíos poseyendo tierra, comerciando y viajando, etc.

Pero la carta III, 37 nos pone frente a un escenario desconocido. Porque la información brindada por Gregorio no encuentra eco –no solo sobre el caso particular sino sobre el tema en general– en fuentes tardoantiguas, más allá de los esfuerzos –válidos– que se han hecho para relacionar textos, estructuras y artefactos con altares judíos (usufructuados por judíos y/o gentiles)

El altar de Nasas y los límites de nuestros conocimientos

La conclusión, aunque pueda resultar decepcionante, es que, más allá de los esfuerzos de interpretación, no tenemos posibilidades de dar respuestas claras sobre aquel evento que menciona Gregorio Magno en la epístola III, 37. Ciertamente podemos aventurar algunas hipótesis, pero siempre aceptando las limitaciones de la evidencia.

En este sentido, entendemos que no se debe forzar al documento. Gregorio dice *altar* y no dice *sinagoga*. En ninguno otro documento gregoriano *sinagoga* es intercambiable con *altar*. Ni siquiera en las obras de Gregorio *altar* se intercambia, al menos no frecuentemente, con *iglesia*. En tal sentido, si damos crédito a la epístola, es mejor quedarnos en la idea de altar. 131

En relación a sí el altar fue construido en honor a Elías o si el propio Nasas se hacía pasar por este, el documento no es claro. Nuestra impresión es que la referencia a Elías se vincula al altar, pero la evidencia puede ser (como efectivamente ha sido) interpretada en la otra dirección también.

Pero retengamos por un instante la idea de que era un altar en nombre de Elías donde asistían cristianos, algunos de ellos esclavos de Nasas. Algo verdaderamente difícil de encuadrar en las fuentes que tenemos. Porque aunque desde Bickerman se han mentado supuestos altares de *temerosos de Dios*, las literaturas cristianas y judías del período no refieren a nada parecido. Del mismo modo, el permiso rabínico para que los gentiles erijan altares no aparece, ni siquiera en la propia literatura rabínica, refrendado por historias concretas e, insistimos, su uso para evaluar situaciones de Occidente es discutible.

Ciertamente los altares eran realidades comunes en la Italia de Gregorio Magno. Los había en iglesias y es posible (aunque no fácilmente comprobable) que en algunas áreas persistieran altares ligados a la gentilidad. ¿Es posible que Nasas, un judío siciliano con poder

económico y esclavos propios haya construido un altar empleando a una figura polifacética y compartida por ambas religiones como Elías para realizar un culto que pudiera unir a cristianos, judíos y gentiles? Es posible, sí. Pero difícil de comprobar.

¿Es posible que el altar haya sido constituido en el marco de la normativa judaica itálica de la región? Es posible, pero no muy factible. Conocemos muy poco del judaísmo que se practicaba en Italia. Pero no hay ninguna prueba, insistimos, en que a nivel comunitario se hayan impulsado actividades proselitistas y, menos, la erección de altares.

Agreguemos aquí, una última hipótesis: Que Nasas no haya sido judío. Que a Gregorio le hayan dicho que era judío, pero este no lo fuera. ¿Por qué no pensar en un gentil o en un cristiano? Después de todo, en ningún lugar de la epístola se dice que los judíos asistían al altar. Es, sin embargo, una hipótesis difícil de comprobar.

El altar de Nasas permanece, entonces, en el misterio. Es posible que Gregorio haya recibido información distorsionada de algo que no podremos recuperar nunca. Pero también es posible, que un hombre siciliano, poderoso y –probablemente– de origen judío, haya erigido un altar. En nombre de Elías, donde asistían cristianos.

BIBLIOGRAFÍA

- DE SANTI, A. Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civiltà cristiana. *La civiltà cattolica*, v. 15, n. 4, p. 413-423, 1892.
- BACHRACH, B. *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- BAMMEL, E. Gregor der Grosse und die Juden. En: AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*. Roma, 9-12 maggio, 1990. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, p. 283-291.
- BICKERMAN, E., The Altars of the Gentiles: A Note on the Jewish 'ius sacrum'. En TROOPER, A. (Ed.). *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden: Brill, 2007 [1958], p. 596-617.
- BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, París, 1960.
- BOESCH GAJANO, S. Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno. *Quaderni Medievali*, v. 8, p. 21-23, 1979. 133
- COHEN, J. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- COHEN, S., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- COSENTINO, S., *Prosopografia dell'Italia Bizantina*. Boloña: Scarabeo, 2000.
- ELUKIN, J., *Living together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- FAIERSTEIN, M. Why do the Scribes Say That Elijah Must Come First. *Journal of Biblical Literature*, v. 100, n. 1, p. 75-86, 1981.
- FREDRIKSEN, P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition. En DOHRMANN, N. y YOSHIKO REED, A. (eds.). *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2013, p. 249-266.
- GINZBERG, L. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003 [1909].
- GOODMAN, M. Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the late-Roman Period: The Limitations of Evidence. En: GOODMAN, M. (Ed.). *Judaism in the Dimensões - Revista de História da UFES*. Vitória . n. 46 . 2021 . p. 114-136 . ISSN: 2179-8869

Roman World. Leiden: Brill, 2007 [1994], p. 233-259.

GOODMAN, M. Jewish Proselytising in the First Century A.D. En: GOODMAN, M. (Ed.). *Judaism in the Roman World*. Leiden: Brill, 2007 [1992], p. 91-116

GOODMAN, M. Sacred Space in Diaspora Judaism. En: GOODMAN, M. (Ed.). *Judaism in the Roman World*. Leiden: Brill, 2007 [1996], p. 219-231

GÖRRES, F. Papst Gregor I der Große und das Judentum. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, v. 50, p. 489-505, 1908.

GRAETZ, H., *Geschichte der Juden*, V. Leipzig: Leiner, 1871 [1860].

GÜDEMANN, M. *Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien während des Mittelalters*. Viena: Alfred Hölder, 1884.

ILAN, T. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*. II: *Palestine 200-650*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012

ILAN, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*. III: *The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2008.

JUSTER, J. *Les Juifs dans l'Empire Romain*. Leur condition juridique, économique et sociale. París: Paul Geuthner, 1914.

KATZ, S. Pope Gregory the Great and the Jews. *The Jewish Quarterly Review*, v. 24, p. 113-136, 1933.

KRAEMER, R. *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews?* Oxford: Oxford University Press, 2020.

LAHAM COHEN, R., Donatistas y judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Respuestas diferenciadas ante la alteridad. *Stylos*, v. 19, p. 125-146, 2010.

LAHAM COHEN, R. Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires (Tesis doctoral), 2013.

LAHAM COHEN, R. El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. *Gerión*. v. 34, p. 325-349, 2016.

LAHAM COHEN, R. Gregorio Magno, Rom. 11, 25-26 y la conversión de los judíos en el fin de los tiempos. *Romanitas*, v. 10, p. 181-199, 2017

LAHAM COHEN, R. Tensas cercanías en la Antigüedad Tardía. Sinagoga e iglesia en el espacio urbano de Europa Occidental. *Signum*, v. 19, n. 2, p. 5-28, 2019.

LAHAM COHEN, R. The Names of the Jews of Late Ancient Venosa: Latinization, Rejudaization or Rabbinization? *Sefer Yuhasin. Review for the History of the Jews in*

South Italy, v. 8, p. 7-64, 2020.

LINDBECK K. *Elijah and the Rabbis. Story and Theology*. Nueva York: Columbia University Press, 2010.

LINDER, A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University, 1987.

MAKUJA, D, Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking 'true' Conversions. *Sacris Erudiri*, v. 48, p. 35-76, 2009.

MARTINDALE, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971-1980.

MARTYN, L. We Have Found Elijah. En HAMERTON-KELLY, R. y SCROGGS, R. (Eds.). *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*. Leiden: Brill, 1976, p. 181-219.

NEWMAN, L., *Jewish Influence on Christian Reform Movements*. Nueva York: Columbia University Press, 1925.

NORBERG, D. (Ed.). *Gregorius Magnus. Registrum Epistularum*. Turnhout: Brepols, 1982.

PARKES, J. *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. Nueva York: Meridian Books, 1961 [1934].

135

PIETRI, CH. – PIETRI, L. (Dirs.). *Prosopographie chrétienne du bas-empire. 2 : Italie (313-604)*. Roma: École française de Rome, 1999.

PITTERMAN, M. Sicilian Jewry. *Rhode Island Jewish Historical Notes*, v. 8, n. 1, p. 99-119, 1979,

PRINZIVALLI, E. Gregorio Magno e la comunicazione omiletica. En: AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, p. 153-170.

RIZZO, R. Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia. *Mediaeval Sophia*, V. 12, 223-251, 2012.

ROTH, C., *The History of the Jews of Italy*. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America, 1946.

SEGAL, S. *Elijah. A Study in Jewish Folklore*. Nueva York: Behrman's Jewish Book House. 1935

SERFASS, A. Slavery and Pope Gregory the Great. *Journal of Early Christian Studies*, v. 14, p. 77-103, 2006.

SHARF, A. *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.

SIMONSOHN, S. *The Jews in Sicily. Vol. 1: 383–1300*. Leiden: Brill, 1997.

STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.

STRAW, C. Gregory the Great. En: REYNOLDS, P. (Ed.), *Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 353-380.

VAN DER HORST, P. A New Altar of a Godfearer. *Journal of Jewish Studies*, v. 43, n. 1, p. 32-37, 1992.

VAN DER HORST, P., *Saxa Judaica Loquuntur. Lessons from Early Jewish Inscriptions*. Leiden: Brill, 2014.

VOGELSTEIN, H., - RIEGER, P., *Geschichte der Juden in Rom, I*. Berlín: Meyer & Müller, 1896.

WEAVER, J. *Theodoret of Cyrus on Romans 11:26: Recovering an Early Christian Elijah Redivivus Tradition*. Nueva York: Peter Lang, 2017.

WIENER, A. *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*. Londres: Kegan Paul, 1978.

136 ZUNZ, L. *Zur Geschichte un Literatur*. Berlín: Veit und Comp, 1845.