

# LOS JUDÍOS EN EL *REGISTRUM EPISTULARUM* DE GREGORIO MAGNO Y LA EPIGRAFÍA JUDÍA DE LOS SIGLOS VI Y VII

RODRIGO LAHAM COHEN, *University of Buenos Aires*

## 1. Introducción

El *Registrum epistularum* de Gregorio Magno, obispo de Roma entre los años 590 y 604, representa una extensa fuente de información al momento de abordar diversas temáticas<sup>1</sup>. El análisis de la situación de los judíos en la Península Itálica no es la excepción. En efecto, 26 de las más de 860 epístolas refieren a estos. El estudioso del derrotero del judaísmo itálico entre la Antigüedad Tardía y el Medioevo encuentra ineluctable el trato de la evidencia gregoriana.

En diversas ocasiones se ha trabajado sobre los judíos a partir del *Registrum*<sup>2</sup>. Este artículo, por su parte, se propone poner en relación la información

---

<sup>1</sup> La bibliografía sobre Gregorio Magno es ingente. Por economía de espacio solo citaremos, en orden cronológico, una selección de trabajos y congresos fundamentales producidos desde la década del '70 del siglo XX: C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes* (Paris: Études Augustiniennes, 1977); J. Richards, *Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great* (Londres - Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980); J. Fontaine - R. Gillet - S. Pellistrandi (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982* (Paris: CNRS, 1986); C. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection* (Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1988); 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); J. Cavadini (ed.), *Gregory the Great. A Symposium* (Notre Dame, In: University Of Notre Dame Press, 1995); R. Markus, *Gregory the Great and his World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); E. Gandolfo, *Gregorio Magno, servo di servi di Dio* (Ciudad del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998); AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004); S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno alle origini del Medioevo* (Roma: Viella, 2004); L. Castaldi (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno* (Firenze: SISMEL, 2005); J. Moorhead, *Gregory the Great* (Londres - Nueva York: Routledge, 2005); L. Ermini Pani (ed.), *L'orbis christianus antiquus di Gregorio Magno* (Roma: Vallicelliana, 2007); G. Cremascoli - A. Degl'Innocenti (eds.), *Enciclopedia gregoriana* (Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008).

<sup>2</sup> F. Görres, "Papst Gregor I. der Große und das Judentum", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 50 (1908), pp. 489-505; V. Tiollier, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs. Esquisse doctrinale et historique*, (Brignais: École Professionnelle de Sacuny, 1913); S. Katz, "Pope Gregory the Great and the Jews", *The Jewish Quarterly Review* 24 (1933), pp. 113-136; J. Parkes, *The Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism* (Nueva York: Meridian Books, 1961 [1934]), pp. 210-221; B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (Paris: Mouton & Co, 1960); Id., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme* (Paris: Mouton & Co, 1963), pp. 73-86; B. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977), pp. 35-39); S. Boesch Gajano, "Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo.

Hen 35(2/2013)

de tal epistolario con los datos provenientes de la epigrafía judía contemporánea al período<sup>3</sup>. Consideramos necesario, dentro de las posibilidades que otorga la evidencia, el diálogo entre los dos tipos de registro con el fin de enriquecer el horizonte de investigación.

## 2. Alcances y limitaciones de la epigrafía judía

El registro epigráfico judío presenta un conjunto de características particulares que dificulta su análisis. En primer término, existe una seria dificultad para la datación. En efecto, los epitafios judíos del período carecen de indicios que contribuyan a precisar fechas<sup>4</sup>. Ante tal dificultad, se depende de la paleografía, la cual, si bien desarrollada, en la mayoría de los casos establece una datación aproximada. Mecanismos secundarios de datación,

---

La testimonianza di Gregorio Magno”, *Quaderni Medievali* 8 (1979), pp. 12-43; E. Bammel, “Gregor der Grosse und die Juden”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, pp. 283-291; R. Markus, “The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos”, en Cavadini, *Gregory the Great*, pp. 1-15; J. Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 73-94; J. Stern, “Israel et l’église dans l’exegese de Saint Grégoire le grand”, en AA.VV., *L’esegesi dei padri latini. Dalle Origini a Gregorio Magno* (Studia Ephemeridis Augustinianum; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000), pp. 675-689; D. Makuja, “Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking ‘true’ Conversions” *Sacris Erudiri* 48 (2009), pp. 35-76.

<sup>3</sup> Las inscripciones judías antiguas de Europa Occidental fueron compiladas por David Noy: D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe* (2 vols; Cambridge: Cambridge University Press, 1993 y 1995). Desde aquí JIWE I y JIWE II respectivamente. El trabajo pionero ya había sido realizado por J-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936). CIJ desde aquí. La obra fue completada y reeditada en 1975 (CIJ<sup>2</sup> desde aquí).

<sup>4</sup> Solo cinco excepciones sobre casi 700 registros dan indicios sobre fechas: 1- JIWE I n. 26, actualmente en Nápoles pero de procedencia desconocida, refiere a una mujer capturada, proveniente de Jerusalén. El epitafio fue encargado por un tal Tiberio Claudio Proclo, dueño jurídico de la mujer. Se suele estimar que esta habría sido capturada durante la revuelta judía del 70 d.C., pero la información no es concluyente; 2- JIWE I n. 15, proveniente de Ostia, menciona a los emperadores Valeriano y Galieno. El carácter judío de la inscripción ha sido puesto en duda por algunos especialistas; 3- JIWE II n. 564, de procedencia desconocida, es del 14 de mayo del 330 d.C., dado que menciona a los cónsules de tal año y refiere al día anterior (*pridie*) de los *idus* del mentado mes; 4- JIWE II n. 401, en Roma, fue datada hacia el 501/2 d.C. a causa de la probable referencia a un cónsul de tal fecha. Sin embargo, varios autores no consideran judío al sepulcro dada su ubicación en la entrada de la catacumba y la utilización de fórmulas más comunes entre los cristianos. Noy, en oposición, acepta el carácter judaico del sepulcro y afirma que podría tratarse de la reutilización de la catacumba. La inscripción, además, solo fue vista por Marucchi y tampoco hay certeza sobre si la reconstrucción del nombre del cónsul es correcta; 5- JIWE I n. 145, hallada en Catania, refiere a los cónsules del año 383 d.C.; 6- JIWE I n. 107, hallada en Venosa por Cesare Colafemmina, refiere al cónsul del año 521 d.C. La inscripción ha sido vital para recalibrar la datación de la catacumba y afecta directamente a nuestro período. Sobre esta última inscripción, C. Colafemmina, “Nova et vetera nella catacumba ebraica di Venosa”, *Studi Storici* (1974), pp. 87-95; Id., “Nuove scoperte nella catacumba ebraica di Venosa”, *Vetera Christianorum* 15 (1978), pp. 369-81.

como la onomástica o la iconografía, tampoco solucionan definitivamente el problema<sup>5</sup>.

De este modo, se depende del idioma a la hora de establecer la datación del registro. Así, se produce una secuencialización del material que, a grandes rasgos, comienza con el griego, sigue por el latín y finaliza en el hebreo. Si bien es cierto que se tienden a detectar excepciones a este encadenamiento, la datación del material se encuentra en muchas ocasiones inducida por el idioma de cada inscripción. No es nuestro objetivo cuestionar tal procedimiento dado que, sin dudas, acordamos con la idea de un avance del latín hacia el siglo V y un posterior proceso de hebraización que empezaría tímidamente hacia el VI y se consolidaría en el IX. Simplemente, consideramos pertinente remarcar que aún se está lejos de obtener precisión en las fechas. A efectos prácticos, utilizaremos la datación brindada por Noy en su esencial compilación epigráfica<sup>6</sup>.

A esta dificultad debemos sumar la dispersión geográfica del material y las particularidades regionales que podría estar reflejando el registro. La ausencia de inscripciones provenientes de la ciudad de Roma a partir del siglo V<sup>7</sup> se encuentra en claro contraste con la atestiguada presencia de judíos en la Roma de Gregorio Magno<sup>8</sup>. Por otra parte, la existencia de epigrafía en otras

<sup>5</sup> Véase la precisa introducción de P. Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE - 700 CE)* (Kampen: Pharos, 1996). En general sobre las prácticas funerarias en la Antigüedad Tardía: E. Rebillard, *The Care of the Death in Late Antiquity* (Ithaca: Cornell University Press, 2009).

<sup>6</sup> JIWE I y JIWE II.

<sup>7</sup> Existe un número limitado de posibles excepciones, las cuales, además de ser escasísimas, poseen una datación dudosa: 1- JIWE II n. 401 (ver nota n. 4); 2- JIWE II n. 539, hallada cerca de la *Porta Portese*, fuera de un contexto judío, es datada por Noy en el V en base a comparaciones con el material venosino y napolitano; 3- JIWE II n. 550, encontrada en la *Via Portuense* es datada por Noy en una fecha cercana o posterior al siglo V. Para Solin, sin embargo, la inscripción es plenamente medieval: H. Solin, "Juden und Syrer in der römischen Welt", en *ANRW* II.29.2 (Berlín - Nueva York: De Gruyter, 1983), p. 655; 4- JIWE II n. 551, de proveniencia incierta, es datada por Noy entre los siglos III y V, segmento temporal demasiado amplio como para lograr precisiones; 5- JIWE II n. 554, también de procedencia desconocida, es datada entre los siglos III y V. El sarcófago, según Konikoff, es del siglo III pero Noy afirma que la inscripción judía allí grabada es posterior, por lo que podría ser un caso de reutilización. A. Konikoff, *Sarcophagi from the Jewish catacombs of ancient Rome* (Stuttgart: Franz Steiner, 1990), pp. 49-50. 6- JIWE II n. 562, sin origen conocido y datado arbitrariamente entre los siglos IV y V, es siguiendo a Noy, una inscripción dudosa y, por tanto, su contextualización tampoco es segura.

<sup>8</sup> De las 26 epístolas, solo la VIII, 25 menciona a los judíos de la ciudad de Roma dado que protestan en nombre de sus correligionarios de Palermo. Tal realidad, como veremos, no debe sorprendernos ya que los asuntos de la comunidad judía de Roma habrían sido solucionados directamente por Gregorio, sin necesidad de enviar una epístola para llevar adelante sus disposiciones. Gregorio Magno, *Registrum*, VIII, 25, 3-7: *Quae autem nobis in hac urbe Roma habitantes Hebraei pro his qui Panormi degunt conquesti sunt, data uos ab eis petitio, quae in subditis tenetur, informat*. Las citas del *Registrum* han sido tomadas de D. Norberg (ed.), *Gregorius Magnus. Registrum Epistularum* (CCSL 140 y 140A; Turnhout: Brepols, 1982). Por otra parte, el *Anónimo Valesiano* (XIV, 81) también menciona la presencia de judíos en Roma para el período ostrogodo. Véase a I. König (ed.), *Aus der Zeit Theodorics*

regiones, para períodos posteriores, es valiosa pero, en lugar de un proceso de cambio, podría representar una variación regional. En síntesis – a excepción de la evidencia venosina y tarentina las cuales, a pesar de la continuidad, poseen serias lagunas temporales – carecemos de una secuencia continua en una misma región

Por último, existen registros hallados fuera de un contexto exclusivamente judío. Una inscripción adosada a la pared de una iglesia o el hallazgo de una lápida aislada y fuera de su sitio original, solo pueden ser reconocidos como judíos en el caso de que presenten algún elemento fácilmente distinguible<sup>9</sup>. Epitafios que cuentan con un nombre latino y carecen de iconografía reconocida como judía o de onomástica bíblica, no serán detectados. De tal modo, muchas de las inscripciones judías de Roma no hubiesen sido así consideradas de no haber sido halladas en catacumbas que, a causa de otras inscripciones en el mismo espacio – cuya condición judía es indudable – esclarecieron el carácter hebreo de los sepulcros. Así, el problema de los hallazgos aislados es la descompensación del registro, dado que presentará un mayor número de inscripciones con elementos típicamente judíos, pudiendo llevar a la noción de una comunidad enteramente asentada en sus rasgos particulares (idiomas, nombres, iconos, etc.). Si bien no es el caso de la evidencia venosina del VI con las que trabajaremos, tal realidad afecta, con toda seguridad, la muestra de Tarento.

### 3. La epigrafía de la Península Itálica entre los siglos VI y VII.

#### 3.1. Número y distribución de la evidencia.

Como es bien sabido, el grueso de la epigrafía judía de la Antigüedad para Europa Occidental se encuentra en la ciudad de Roma. No obstante, tal material pertenece – según el consenso actual – a los siglos III y IV, existiendo, incluso, dataciones más tempranas<sup>10</sup>. Para los siglos VI y VII la distribución de los registros epigráficos judíos es la siguiente:

*der Grossen: Einleitung, text, Übersetzung, Kommentar einer anonymen Quelle* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997).

<sup>9</sup> Sobre la dificultad de detectar y clasificar como judíos los registros, véase B. De Vaate - J. Van Henten “Jewish or non-Jewish?: Some Remarks on the Identification of Jewish Inscriptions from Asia Minor”, *Bibliotheca Orientalis* 53,1-2 (1996), pp. 16-28; A. Felle, “Judaism and Christianity in the Light of Epigraphic Evidence (3<sup>rd</sup>-7<sup>th</sup> CENT. C.E.)”, *Henoch* 29,2 (2007), pp. 354-377 (versión italiana en *La Parola del Passato. Rivista di Studi Antichi* 62 (2007), pp. 148-184). También es clara la introducción de Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*.

<sup>10</sup> Frey consideró que la catacumba judía de Monteverde había comenzado a ser utilizada desde fines de la república hasta el siglo IV. Tal datación es sostenida, aún, por algunos especialistas como Margaret Williams. Cappelletti, por su parte, establece el inicio de las catacumbas de Randanini y Torlonia en el siglo II d.C. Para este último caso se cuenta, además, con la pesquisa directa llevada a cabo por Umberto Fasola en la década del '70 del siglo XX, quien sugiere que la catacumba comenzó a funcionar a fines del siglo II d.C. Rutgers, quien

Siglo	Ciudad	Número de registros
VI		
	Venosa	31 <sup>11</sup>
	Nápoles	4 <sup>12</sup>
	Bari	1 <sup>13</sup>
	Potenza	1 <sup>14</sup>
	Rávena	1 <sup>15</sup>

había optado activamente por una datación tardía – entre los siglos III y IV d.C – afirmó en el 2002 que ciertas pruebas de radiocarbono por él realizadas sugerían que el comienzo de la catacumba de Torlonia habría sido en el siglo I d.C. No obstante, la limitada magnitud de la muestra estudiada por el autor, lleva a dudar del peso de las conclusiones. Frey, CIJ, p. LIV; M. Williams, “The Organization of Jewish Burials in Ancient Rome in the light of Evidence from Palestine and the Diaspora”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101 (1994), p. 176; S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.* (Leiden - Boston: Brill, 2006), pp. 143-175; U. Fasola, “Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia”, *Rivista di Archeologia Cristiana* 52,1-2 (1976), pp. 61-62; L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden - Nueva York - Colonia: Brill, 1995), pp. xvii-xviii; Id., “Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome”, *Radiocarbon* 44,22 (2002), pp. 541-547; Id. et al., “Sul problema di come datare le catacombe ebraiche di Rome”, *Babesch* 81 (2006), pp. 169-184.

<sup>11</sup> JIWE I n. 54 (v - principios del VI); n. 55 (v - principios del VI); n. 56 (v - principios del VI); n. 57 (v - principios del VI); n. 63 (v - principios del VI); n. 64 (v - principios del VI); n. 65 (v - principios del VI); n. 66 (v - principios del VI); n. 67 (v - principios del VI); n. 68 (v - principios del VI); n. 73 (v - principios del VI); n. 80 (v - principios del VI); n. 81 (v - principios del VI); n. 82/82a (v - principios del VI); n. 83 (v - principios del VI); n. 84 (v - principios del VI); n. 85 (v - principios del VI); n. 86 (Principios del VI); n. 87 (principios del VI); n. 88 (Principios del VI); n. 89 (Principios del VI); n. 90 (mediados o finales VI); n. 91 (IV - principios VI); n. 92 (IV - principios VI); n. 93 (IV - principios VI); n. 99 (IV - principios del VI); n. 106 (VI - anterior al 521 d.C.); n. 107 (521 d.C.); n. 108 (VI - posterior al 521 d.C.); n. 110 (v - principios del VI); n. 112 (IV - principios del VI). Como se observa, la datación es aproximada, oscilando, en la mayoría de los casos, entre uno y dos siglos. Hemos descartado los registros datados exclusivamente en el siglo V d.C. dada su distancia temporal al pontificado de Gregorio Magno. Sobre Venosa en particular, H. Leon, “The Jews of Venusia”, *The Jewish Quarterly Review* 44, 4 (1954), pp. 267-284; G.P., Boggetti, “Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l’Orient”, *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 98,2 (1954), pp. 193-203; B. Lifshitz, “Les juifs à Venosa”, *Rivista di filologia e istruzione classica* 40 (1962), pp. 367-371; Colafemmina, “Nuove scoperte”, pp. 369-381; D. Noy, “The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa”, en J. Van Henten - P. Van der Horst (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy* (Leiden: Brill, 1994), pp. 162-182; M. Williams “The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father”, *Journal of Jewish Studies* 50 (1999), pp. 38-52.

<sup>12</sup> JIWE I n. 27 (v-vi); n. 28 (v-vi); n. 29 (v-vi); n. 36 (v-vi).

<sup>13</sup> JIWE I n. 135 (vi-vii).

<sup>14</sup> JIWE I n. 117 (v-vi).

<sup>15</sup> JIWE I n. 10 (v-vi). Se trata de la palabra שָׁלוֹם (shalom, paz), con la *mem* truncada, pintada en un ánfora de producción palestinese. Tal como bien recordaba Mauro Perani, fue

	Tarento	1 <sup>16</sup>
	<b>Total</b>	<b>39</b>
VII		
	Tarento	15 <sup>17</sup>
	Bari	1 <sup>18</sup>
	Nola	1 <sup>19</sup>
	Oria	1 <sup>20</sup>
	<b>Total</b>	<b>18</b>

Cuadro realizado en base a JIWE I.

Si comparamos las 57 inscripciones enlistadas con las casi 600 de la ciudad de Roma, salta a la vista que el material disponible para la temporalidad aquí analizada es escaso. En cuanto a la distribución, vemos con claridad que solo está representado el sur de la Península Itálica, a excepción de una inscripción hallada en Rávena, la cual, además, se encuentra pintada en un ánfora, por lo que no se podría hablar de una presencia judía estable allí a partir de tal evidencia. Incluso las referencias a otras localidades presentes en el contenido de tres de los registros citados, mencionan a ciudades del centro y del sur (Roma, Venafro y Lecce)<sup>21</sup>. Naturalmente es aventurado considerar que en el período la Italia meridional albergaba la población judía más importante de la región, pero tal particularidad de la muestra debe ser señalada (ver mapa 1).

La ausencia de registros en Roma es llamativa, aunque tal silencio no debe ser interpretado como un reflejo de la inexistencia de una comunidad

Colette Sirat quien descubrió, observando una vitrina en el *Museo Nazionale* de Rávena, la inscripción hebrea en el fragmento exhibido. M. Perani, “*Laudatio* di Colette Sirat e Malachi Beit-Arié”, *Materia giudaica* 7,2 (2002), p. 234. El estudio original en M. Dukan - C. Sirat - M. Zerdun, “Une inscription hébraïque sur amphore trouvée à Ravenne”, *Revue des Études Juives* 143 (1984), pp. 287-303. La inscripción también llamó la atención a Giancarlo Lacerenza en el valioso estudio “Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione”, en M. Perani (ed.), *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro* (Rávena: Longo, 2003), p. 83.

<sup>16</sup> JIWE I n. 118 (III-VI).

<sup>17</sup> JIWE I nn. 120-133 (VII-VIII). Las referencias son 15 dado que se registra JIWE I n.129 y n. 129a. La datación de la evidencia tarentina es, como afirma Noy, compleja y controversial. Véase el análisis en JIWE I, p. 155. El autor sigue, en general, la datación sugerida por Colafemmina. C. Colafemmina, “Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica (secc. IV-X)”, en C. Fonseca (ed.), *La chiesa di Taranto* (Galatina: Congedo, 1977), pp. 109-127.

<sup>18</sup> JIWE I n. 136 (VII-VIII).

<sup>19</sup> JIWE I n. 21 (VII o posterior). Se trata de una lámpara de bronce.

<sup>20</sup> JIWE I n. 137 (V-VII).

<sup>21</sup> JIWE I n. 107 refiere a Lecce; n. 27 a Venafro y n. 28 a Roma.

judía en la *ciudad eterna*. De hecho, en el *Registrum* de Gregorio, como veremos luego, no solo se corrobora la presencia de judíos en Roma sino que estos poseen suficiente fuerza como para realizar reclamos al pontífice, en algunos casos, incluso, en nombre de otra comunidad judía. Que de la ausencia de epigrafía de una ciudad no se debe desprender la noción de comunidad judía débil o inexistente, es evidente a partir del escasísimo número de registros hallados para una Alejandría que, tal como señala el global de las fuentes textuales, era un lugar con una presencia judía importante<sup>22</sup>.

Es pertinente mencionar, por último, el hallazgo de sinagogas antiguas en Ostia y en Bova Marina<sup>23</sup>. La primera fue utilizada, con toda probabilidad, entre los siglos I y IV<sup>24</sup> mientras que la segunda habría visto la luz en el IV, sufriendo un proceso de monumentalización y posterior abandono en el VI<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Ya advertido por Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, p. 20.

<sup>23</sup> Vale la pena recordar que, en principio, se creyó que el edificio de *Monastero* de Aquileya había albergado una sinagoga, tesis, al día de hoy, abandonada por la mayoría de la crítica. Brusin, ante el hallazgo, creyó estar frente a una casa de culto judía si bien, luego de unos años, se desdijo en línea con autores de la talla de Heikki Solin. Lellia Cracco Ruggini ha sido una de las principales defensoras de la tesis sinagogal. Noy, a su vez, descartó, tal posición. Véase a G. Brusin, "Un grande edificio culturale a Monastero d'Aquileia", *Bollettino d'Arte* 34 (1949), cc. 25-30; Id., "Orientali in Aquileia romana", *Aquileia Nostra*, 24-25 (1953-1954), cc. 55-70; L. Cracco Ruggini, *Ebrei e Orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C.* (Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 1959), pp. 192-213; Solin, "Juden und Syrer", p. 739; *JWE* I, p. XIV.

<sup>24</sup> Existen debates en torno al uso inicial del edificio. Para Maria Floriani Squarciapino habría sido construido inicialmente como sinagoga mientras que para otros investigadores, como Michael White, en el comienzo habría funcionado como una casa particular. M. Floriani Squarciapino, "La sinagoga di Ostia", *Bollettino d'arte* 40 (1961), pp. 326-337; Id., "La sinagoga di Ostia: seconda campagna di scavo", en AA.VV. *Atti di VI Congresso internazionale di archeologia cristiana 1962* (Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1965), pp. 299-315; M. White, "Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence", *The Harvard Theological Review* 90 (1997), pp. 23-58; A. Runesson, "The oldest Original Building in the Diaspora: A response to L. Michael White", *The Harvard Theological Review* 92 (1999), pp. 409-433; M. White, "Reading the Ostia Synagogue: A Reply to A. Runesson", *The Harvard Theological Review* 92 (1999), pp. 435-464; B. Olson - D. Mitternacht - O. Brandt, *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies* (Jonsered: Svenska Institutet i Rom, 2001); H. Solin, "Noterelle sugli ebrei di Ostia Antica", en J-M. Carrie - R. Lizzi (eds.), "*Humana Sapit*". *Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini* (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 63-66; L. Levine, *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years* (New Haven: Yale University Press, 2005), pp. 273-278; A. Runesson - D. Binder - B. Olsson, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book* (Boston: Brill, 2008), pp. 225-230.

<sup>25</sup> La información más importante proviene de Liliana Costamagna, la propia investigadora del sitio. L. Costamagna, "La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria", *Mélanges de l'École française de Rome* 103 (1991), pp. 611-631; F. Mosino, "Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)", *Mélanges de l'École française de Rome* 103 (1991), pp. 667-668; M. Vitale, "Recenti progressi dell'archeologia ebraica in Italia", *Espacio, tiempo y forma* 6 (1993), pp. 263-270; L. Costamagna, "La sinagoga di Bova Marina", en Perani, *I beni culturali ebraici in Italia*, pp. 93-118; Levine, *The Ancient Synagogue*, p. 279. Más actual y de gran valor es la nueva pesquisa llevada a cabo por Enrico Tromba en *La sinagoga dei giudei in epoca romana: presenza ebraica a Reggio Calabria e provincia* (Reggio Calabria: Istar, 2001).

Esta última construcción confirmaría el dinamismo del judaísmo suditálico en un área de la cual no se poseen registros epigráficos ni menciones en fuentes escritas<sup>26</sup>.



Mapa 1

El autor resalta, en p. 83, que las ánforas halladas en la sinagoga poseían sellos con forma de *menorah*.

<sup>26</sup> Solo contamos, para tal región, con JIWE I n. 139, una inscripción hallada en Reggio di Calabria (aproximadamente 50 km de Bova Marina), de datación incierta (Noy la asigna con dudas al siglo IV). Por otra parte, una norma del *Codex Theodosianus* vinculada a los judíos fue promulgada en Reggio mientras que otra, también referida a hebreos, menciona a la región en general. *C.Th.* III, 1.5: *Idem aaa. cynegio pf. p. ne quis omnino iudaeorum christianum comparet servum neve ex christiano iudaicis sacramentis attaminet. quod si factum publica indago compererit, et servi abstrahi debent, et tales domini congruae atque aptae facinori poenae subiaceant: addito eo, ut, si qui apud iudaeos vel adhuc christiani servi vel ex christianis iudaei reperti fuerint, soluto per christianos competenti pretio ab indigna servitute redimantur. accepta x. kal. oct. rhegio, richomere et clearcho coss.; C.Th.* XII, 1.158: *Idem aa. theodoro praefecto praetorio. vaccillare per apuliam calabriamque plurimos ordines civitatum*



## 3.2. Idiomas presentes en la evidencia

La presencia del griego en la epigrafía judía de la ciudad de Roma es abrumadora<sup>27</sup>. Aún los registros venosinos de los siglos IV y V evidencian la continuidad de tal idioma como lengua preferencial en los epitafios, si bien el uso del hebreo (aún como mera fórmula y acompañando al griego) pasa de menos de 2% para Roma a casi un 40% en la ciudad del sur<sup>28</sup>. El latín es, incluso, menos utilizado que en la ciudad del Tíber, no llegando al 10%<sup>29</sup>.

Si continuamos en Venosa pero analizamos el material datado hacia el siglo VI observamos el siguiente panorama. Ante todo, se registra un sensible aumento del uso del latín que está presente en 16 de los 31 registros, alcanzando más de un 50%<sup>30</sup>. El hebreo, por su parte, también aparece más

*comperimus, quia iudaicae superstitionis sunt et quadam se lege, quae in orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum aestimant defendendos. itaque hac auctoritate decernimus, ut eadem, si qua est, lege cessante, quam constat meis partibus esse damnosam, omnes, qui quolibet modo curiae iure debentur, cuiuscumque superstitionis sint, ad complenda suarum civitatum munia teneantur. dat. id. sept. mediolano honorio a. iiii et eutylichiano cons.* Un análisis exhaustivo y actualizado de la normativa imperial en relación a los judíos en C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)* (Paris: Honoré Champion, 2010). Véase también a A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit: Wayne State University Press, 1987). Inevitable no referir a la ya clásica obra de Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale* (Paris: Geuthner, 1914).

<sup>27</sup> Al momento de la primera edición del CIJ, la relación entre griego y latín en las inscripciones descubiertas era 74% frente 24%. El cambio generado por los nuevos descubrimientos, de todos modos, no alteró en lo sustancial las relaciones, que se ubican ahora en un 78% y un 21% respectivamente. El hebreo y el arameo, por su parte, apenas superan el punto porcentual. Véase el conjunto de inscripciones romanas en JIWE II.

<sup>28</sup> Según nuestro análisis de JIWE I, de un total de 42 registros de Venosa que poseen lengua identificable y están datados entre los siglos IV y V, 36 están escritos en griego o presentan grafía helena, de los cuales 23 fueron confeccionados exclusivamente en griego. Esta cifra, mayor al 85%, supera los estándares de la ciudad de Roma, aunque en el caso de Venosa el hebreo asciende a 16 registros, si bien solo 4 están totalmente en hebreo y, de hecho, parecen fragmentos de epitafios donde el griego debió haber sido la lengua central. En línea con Roma, las referencias en hebreo son siempre limitadas, siendo en su mayoría fórmulas y en un gran porcentaje la mera palabra שלום (*shalom*, paz), reflejando con toda probabilidad un conocimiento rudimentario del idioma. Así, se registran errores por posible influencia del griego o el latín. Por ejemplo, JIWE I n. 47 presenta la palabra שאלום, hecho que podría estar atestiguando el intento de utilizar la *alef* como vocal (el fenómeno también se registra en JIWE I n. 55 y n. 64, correspondientes a los siglos V-VI). Más evidente es aún JIWE I n. 49, donde parece observarse el intento de escribir *shalom*, pero realizado de izquierda a derecha. Otro registro de importancia, que podría manifestar la intención de explicitar la identidad, más allá del conocimiento del hebreo, es JIWE I n. 72, donde *shalom* fue escrito con caracteres griegos (Σάλομ), práctica común en *Beth She'arim*.

<sup>29</sup> Sobre el latín y los judíos en el período antiguo, véase a J. Price, "The Jews and the Latin Language", en A. Oppenheimer et al. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud* (Jerusalén: Yad ben-Zvi Press, 2003), pp. 165-180.

<sup>30</sup> De los 16 registros, 7 están exclusivamente en latín (JIWE I n. 56; n. 67; n. 68; n. 88; n. 90; n. 106; n. 110), 7 cuentan con una fórmula en hebreo (JIWE I n. 63; n. 80; n. 85; n. 86; n. 87; n. 89; n. 107), uno parece ser bilingüe griego-latín (JIWE I n. 73) y otro es bilingüe hebreo-latín, si bien se limita a una fórmula (JIWE I n. 84: משכבה של פרטיוסה בן ביטר. שלום. *Mishkavah shel Pretiosa ben Vito*. Lecho de Preciosa hija de Vito).

utilizado, encontrándose – mayoritariamente como fórmula pero con una complejidad superior a los siglos previos – en el 45% de los registros<sup>31</sup>. El uso del griego, por último, sufre una importante retracción pasando de más de un 80% en los siglos IV y V a menos del 30%<sup>32</sup>.

De los 8 registros datados en el siglo VI en el resto de la península itálica, solo 6 ofrecen la posibilidad de detectar el idioma. Evidentemente, extraer conclusiones de una muestra tan pequeña no es metodológicamente adecuado<sup>33</sup>.

En el siglo VII parecen profundizarse las tendencias mencionadas. Si nos remitimos a Tarento – sitio que presenta la única evidencia de importancia – notamos que el griego ha desaparecido de la epigrafía judía<sup>34</sup>. Por otra parte, el uso del latín se profundiza dado que aparece en casi el 75% de los registros (o en el 86% si se consideran dos epitafios truncos)<sup>35</sup>. Pero el fenómeno más interesante es, sin dudas, la masiva aparición del hebreo, estando presente en 14 de los 15 registros. Más aún, ya no se trata de palabras aisladas como *shalom al Israel* (שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל) (paz a Israel): la evidencia tarentina muestra un uso pleno de la lengua hebrea, que abandona el lugar de fórmula mágica y pasa a ser un instrumento de comunicación a la altura del latín.

<sup>31</sup> De los 14 registros, 5 están exclusivamente en hebreo, de los cuales uno es relativamente extenso superando la fórmula breve (JIWE I n. 82), 3 son simples fórmulas (JIWE I n. 55; n. 81; n. 108) y otro es una letra aislada (JIWE I n. 57). Se supone que estos últimos cinco formaban parte de epitafios en latín o griego. De los restantes registros, 8 son fórmulas que acompañan a epitafios latinos (ver nota n. 30) y otro es una fórmula que acompaña a un registro griego (ver nota n. 32). Nótese la extensión de JIWE I n. 82, el cual, si bien siempre en el marco de lo formular, denota un mayor control del hebreo: מִשְׁכָּבוֹ שֶׁל בֵּיטָה בֶּן פְּוּסְטָנָה. נִוְהַ נִפְשׁוֹ. נִשְׁמָתוֹ לְהַיְיָ עוֹלָם. *Mishkavah shel Vita* –Vitus según Noy– *ben Faustino* –Faustinus según el citado autor– *Nuaj nefesh. Nishmato lejaiei olam*. Lecho de Vitus hijo de Faustinus. Descanse su espíritu. Su alma [perdure] por la vida eterna. Traducción propia. He aquí otros ejemplos de los registros citados: JIWE I n. 80: שְׁלוֹם עַל בְּנִירִיקִיאָנוּ. *Shalom al Benerikianu*. Paz a Benericiano); n. 107: שְׁלוֹם עַל מִשְׁכָּה [ב] אֲגוּסְתָה. אֲמָן. *Shalom al mishka[v] Augusta*, Paz al lecho de Augusta).

<sup>32</sup> De los 9 registros, 8 se encuentran exclusivamente en griego (JIWE I n. 54; n. 65; n. 66; n. 83; n. 91; n. 92; n. 93; n. 99) y uno cuenta con una fórmula hebrea (JIWE I n. 64). JIWE I n. 91; n. 92 y n. 93 parecen referir a una temporalidad anterior, hecho que reduciría aún más la presencia del griego en la Venosa del siglo VI.

<sup>33</sup> De los 6 registros, 2 están escritos exclusivamente en latín (JIWE I n. 28; n. 29), mientras que 2, también en latín, cuentan con fórmulas hebreas (JIWE I n. 27; n. 36). Una inscripción en un ánfora registra solo la palabra שְׁלוֹם (JIWE I n. 10), mientras que otro registro, de datación compleja, es bilingüe griego-hebreo (JIWE I n. 118). Como hemos afirmado, una muestra tan pequeña no habilita conclusiones. No obstante, es necesario remarcar que, de ser adecuadas las dataciones, se confirmaría la consolidación del latín como lengua preferencial de escritura de epitafios.

<sup>34</sup> Como ya hemos observado, la datación del material tarentino es, sin dudas, compleja. El hallazgo de evidencia fuera de contexto podría estar exacerbando, como también hemos remarcado, la recuperación de epitafios con grafía hebrea.

<sup>35</sup> Son 11 los registros que poseen latín. Uno está escrito exclusivamente en tal lengua mientras que los restantes 10 son bilingües (latín-hebreo). Los registros JIWE I n. 132 y n. 133, habrían poseído una inscripción latina paralela a la hebrea, hecho que llevaría el número de epitafios latinos a 13 sobre 15.

Así, el hebreo, prácticamente ausente de Europa Occidental en la Antigüedad Tardía – excepto, como vimos, en contadas fórmulas que no involucraban control sobre el idioma – reaparece en el sur de la Península Itálica. Este avance conforma aquello que ha sido denominado por algunos autores como rehebraización o segundo hebraísmo<sup>36</sup>. Apoyándonos en Noy, consideramos que tales rótulos no son adecuados. Preferimos hablar, en cambio, de hebraización dado que, según el registro epigráfico, no existió un momento previo en el cual los judíos itálicos apelaran exclusivamente al hebreo<sup>37</sup>. En las páginas siguientes profundizaremos las posibles implicancias de tal proceso.

En resumen, entre los siglos VI y VII el griego perdió el protagonismo del que gozaba en la Antigüedad Tardía, mientras que el latín afianzó su posición y el hebreo dejó de ser una simple fórmula, imponiéndose como la lengua preferencial de los judíos. Los registros de Venosa datados con precisión entre los años 808 y 848 estarán escritos exclusivamente en hebreo<sup>38</sup>. Misma

<sup>36</sup> V. Colorni, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano* (Milán: Giuffrè, 1964), p. 22 (*secondo ebraismo*) y p. 49 (*riebraizzazione*). Bognetti, por su parte, hablaba de “*la renaissance juive en Occident*”. Bognetti, “Les inscriptions juives”, p. 193.

<sup>37</sup> Es interesante, para el caso visigodo, cotejar las divergentes posiciones de Carlos del Valle y David Wasserstein. Mientras el último rechaza de plano la capacidad de los judíos de manejar el hebreo en el periodo visigodo – más allá de simples fórmulas como *shalom al Israel* – Del Valle considera, a partir de ciertas evidencias literarias, que los judíos poseían textos extrabíblicos en hebreo, algunos de ellos producidos en la misma Hispania, hecho que revelaría su conocimiento de la lengua bíblica. González Salinero, en un trabajo apoyado también en evidencia epigráfica, se acerca a Wasserstein. En línea con la crítica especializada, afirma que, probablemente, los textos judíos a los que se refería Julián de Toledo, para dar un ejemplo, no habrían estado escritos en hebreo sino en griego o en latín. D. Wasserstein, “Langues et frontières entre juifs et musulmans en Al-Andalus”, en M. Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en Al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales* (Madrid: Casa de Velázquez, 2002), pp. 1-11; C. Del Valle, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y Al-Andalus”, *Sefarad* 63,1 (2003), pp. 183-193; R. González Salinero, “The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain”, en N. De Lange - J. Tolan (eds.), *Colloque international. Les juifs dans les droits ecclésiastique, romano-barbare et byzantin (VI-XI siècles): évolutions, ruptures, adaptations* (Turnhout: Brepols, en prensa). Agradecemos al Doctor González Salinero por permitirnos acceder al texto antes de su publicación.

<sup>38</sup> La evidencia, en este caso, se encuentra compilada en diversos trabajos. Inscripciones de Venosa datadas con precisión entre los años 808 y 848: I. G. Ascoli, *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaichi del napolitano* (Torino - Roma: Loescher, 1880), pp. 71-84; D. Chwolson (ed.), *Corpus Inscriptionum Hebraicarum* (San Petersburgo: Schmitzdorff, 1882), pp. 149 ss. y 182 ss.; U. Cassuto, “Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa”, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 4 (1934), pp. 1-9; Id., “Le iscrizioni ebraiche del secolo IX a Venosa”, *Qedem* 2 (1944), pp. 99-120; C. Colafemmina, “Un’iscrizione venosina inedita dell’822”, *La rassegna mensile di Israel*, 43, 5-6 (1977), pp. 261-263; Id., “Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza”, *Vetera Christianorum* 20 (1983), pp. 443-448; Id., “Documenti per la storia degli ebrei in Basilicata”, *Bollettino della Biblioteca Provinciale di Matera* 6 (1983), pp. 3-11; Id., “Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia meridionale”, en AA.VV., *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981* (Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, 1983), pp. 199-211; Id. “Iscrizione ebraica inedita di Lavello”, *Vetera Christianorum* 23 (1986), pp. 171-176; Id., “Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa”, *Vetera Christianorum* 24 (1987), pp. 201-209; Id., “Gli ebrei in Basilicata”, *Bollettino*

situación se observará tanto en los registros tarentinos de la misma época como en la epigrafía de otras regiones de Europa<sup>39</sup>.

Es pertinente aclarar, por último, que el lenguaje utilizado en los epitafios no coincide *necesariamente* con el idioma hablado por cada comunidad. En muchos casos, la utilización de una lengua al momento de sepultar a los muertos depende más de imperativos simbólicos que del uso cotidiano. En este sentido, Adams y Leiwo afirman que los judíos venosinos hablaban con toda probabilidad en latín, pero apelaban al griego dado que tal lengua era considerada un rasgo identitario judío<sup>40</sup>. Como veremos hacia el final del trabajo, es muy difícil conocer con precisión la lengua utilizada en el cotidiano por los diversos colectivos judíos, por lo que nuestra investigación, en este caso, se limita al contenido epigráfico.

### 3.3. Nombres presentes en la evidencia

Establecer el origen de un nombre no es siempre fácil, así como tampoco rastrear las razones que llevan a un individuo a llamar a su hijo de determinada forma<sup>41</sup>. En el caso de los nombres utilizados por judíos, el panorama es aún más complejo<sup>42</sup>. ¿Ἰλαρος es la derivación de קִּיָּאֵר (Itzjak, Isaac)? ¿Δωνῶτος es el equivalente de נְתָן (Natán)? ¿Iustus de קִּיָּדוֹק (Tzadok, Zaddock)? ¿Regina de מַלְכָּה (Malcah)? Probablemente sí, pero no podemos afir-

*Storico della Basilicata* 7 (1991), pp. 9-32; Id., “Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello”, *Vetera Christianorum* 29 (1992), pp. 411-421; Id., “Epigraphica hebraica Venusina”, *Vetera Christianorum* 30 (1993), pp. 353-358.

<sup>39</sup> Material tarentino datable en el siglo IX en C. Colafemmina, “Di alcune iscrizioni giudaiche di Taranto”, en M. Paone (ed.), *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli* (Galatina: Congedo, 1972); Id., “Gli ebrei a Taranto”, pp. 109-127; Id. (ed.), *Gli ebrei a Taranto: Fonti documentarie* (Bari: Società di storia patria per la Puglia, 2005). Algunos epitafios tardíos de Tarento en Ascoli, *Iscrizioni inedite*, pp. 84-87.

<sup>40</sup> J. Adams, *Bilingualism and the Latin Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 271 ss.; M. Leiwo, “From contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy”, en J. Adams - M. Janse - S. Swain (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and Written World* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 168-194; Id. “Greek or Latin, or Something in Between? The Jews of Venusia and their Language”, en H. Solin - M. Leiwo - H. Halla-Aho (eds.), *Latin vulgare latin Tardif VI. Actes du VI<sup>e</sup> colloque international sur le latin vulgare et tardif. Helsinki, 29 août - 2 septembre 2000* (Hildesheim: Olms-Weidmann, 2003), pp. 253-264.

<sup>41</sup> Para un compendio bibliográfico sobre la onomástica judía, abarcando un arco temporal amplio, véase R. Singerman - D. Gold (eds.), *Jewish Given Names and Family Name: A New Bibliography* (Londres - Boston - Colonia: Brill, 2001). Para nuestra temática, la sección “Greco-Roman Period”, pp. 99-108. Por otra parte en la colección *These are the Names - Studies in Jewish Onomastic* de la Universidad Bar-Ilan, existen algunos artículos que, si bien no específicos sobre lo aquí observado, se acercan a la problemática.

<sup>42</sup> Véase por ejemplo, el artículo de G. Mussies, “Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources”, en Van Henten - Van der Horst (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, pp. 242-251. También es valioso el análisis onomástico de Rutgers en *The Jews in Late Ancient Rome*, pp. 139-175. Desde el punto de vista teórico, véase a N. Cohen, “Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity”, *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976), pp. 97-128.

marlo con certeza. Aparecen, por su parte, nombres semíticos sometidos a proceso de helenización o latinización, así Museo de מושֶׁה (*Moshé*, Moisés), Annia de יָנָה (*Jana*). Encontramos, también, nombres griegos latinizados, ¿cómo catalogarlos?<sup>43</sup>. Tampoco un nombre de origen bíblico puede garantizar judaísmo en el individuo signado. El nombre *Sambathion*, por ejemplo, era originalmente judío pero se hizo popular en el Egipto helenístico<sup>44</sup>. Por otra parte, el uso cristiano de nombres bíblicos torna aún más complicado, como se ha dicho, la clasificación de la epigrafía.

Es de remarcar, por su parte, la posibilidad de que, tras el nombre grecolatino, existiera uno religioso (שְׁמֵ קֹדֶשׁ, *shem kadosh*, nombre sagrado), generalmente bíblico, práctica judía relativamente común en el Medioevo<sup>45</sup>. Ahora bien, en contra de la existencia y difusión de este tipo de praxis, surge el interrogante respecto de la razón por la cual los judíos, enterrados en catacumbas de acceso exclusivo a miembros de tal religión, decidieron apelar al nombre grecolatino a la hora de inscribir los epitafios. De hecho, si aceptáramos la existencia de un nombre religioso en todos los judíos, deberíamos conceder que, al menos en Roma y en Venosa, la comunidad consideraba más importante el nombre grecolatino a la hora del enterramiento<sup>46</sup>.

Más allá de estas cuestiones, el nombre de origen latino prepondera en los registros de la Roma de los siglos III y IV, acaparando, junto con el griego, más del 80% de la evidencia<sup>47</sup>. En la Venosa del siglo V el panorama es

<sup>43</sup> Problema ya observado por H. Leon, “The Name of the Jews of Ancient Rome”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 59 (1928), pp. 205-224.

<sup>44</sup> El análisis de las posibles causas de la expansión del nombre *Sambathion* en V. Tcherikover - A. Fuks - M. Stern (eds.), *Corpus Papyrorum Judaicarum* 3 (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1964), pp. 43-57.

<sup>45</sup> Véase a V. Colorni, “Gli ebrei nei territori italiani a nord de Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII”, en AA.VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, XXVI (Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1980), pp. 241-307; S. Wilson, *The Means of Naming. A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe* (Londres: UCL, 1998), pp. 143-147; A. Esposito, “Onomastica ebraica e storia degli ebrei: Roma tra XIV e XVI”, en E. Cafarelli - P. Pocchetti (eds.), *L’onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi* (Roma: Società Editrice Romana, 2009), pp. 145-154.

<sup>46</sup> Véase a M. Williams, “The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity”, *Journal for the Study of Judaism* 38,3 (2007), pp. 307-327.

<sup>47</sup> Ilan enlista 600 nombres para Roma – que no solo incluyen el registro epigráfico – de los cuales 282 (47%) son latinos, 225 (37,5%) griegos y 93 (15,5%) semíticos. Si bien el estudio abarca un período amplio (330 a.C. - 650 d.C.) la abrumadora mayoría está representada por los epitafios de las catacumbas. T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, III: The Western Diaspora 330 BCE - 650 CE* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), pp. 68-69. El número coincide a grandes rasgos con las listas suministradas por Noy en *JWE* I. Los trabajos pioneros de Harry Leon, por su parte, ya habían estipulado la siguiente proporción de nombres: 46% latinos, 32% helenos y 13% semíticos o bíblicos. A ello se le debía sumar un 9% de nombres combinados entre latín y semítico o latín y griego, por lo que el total de nombres latinos ascendía en el estudio a 54%. Leon, “The Name of the Jews”, p. 215. Shaye Cohen recordaba, con precisión, la dificultad de reconocer a un judío en la antigüedad por su apariencia, su forma de vestir, su nombre o su actividad económica. Realizaba el análisis demostrando que ninguno de estos aspectos – a diferencia de la circuncisión – llamó la atención de las fuentes no judías, siempre atentas a ridiculizar a los hebreos. En relación a la onomástica, cuestión que aquí nos compete,

algo diferente. Si bien el nombre latino representa el 50% de los casos – una proporción similar a la de Roma – la presencia del nombre heleno es menor (ca. 23%) mientras que el número de nombres semíticos supera el cuarto de la muestra. Nuevamente es difícil aventurar una hipótesis sobre la mayor presencia del nombre semítico en relación al griego, dado que podríamos estar ante una diferencia regional y no frente a un proceso de mutación respecto de los siglos previos<sup>48</sup>.

En la Venosa del siglo VI, por su parte, se conserva la preponderancia del nombre latino (ca. 63%) y una clara retracción del griego (ca. 9%). El número de nombres semíticos conserva una proporción similar (ca. 22%)<sup>49</sup>. En cuanto al resto de la Península, solo se registran 9 nombres<sup>50</sup>.

¿Cuál es el panorama de Tarento para el siglo siguiente? Acorde al avance del hebreo, también se impone el nombre semítico o bíblico. Así, más del 45% posee tal origen mientras que los nombres latinos y griegos representan cifras cercanas al 31% y al 23% respectivamente<sup>51</sup>.

---

sostenía que la mayoría de los judíos – tal como se vislumbra en el registro epigráfico – habían usado nombres típicos de sus sociedades. S. Cohen, “Those Who Say They are Jews and Are Not”: How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?”, en E. Freichs - S. Cohen (eds.), *Diasporas in Antiquity* (Atlanta: Scholars Press, 1993), pp. 1-45.

<sup>48</sup> De un total de 44 nombres registrados (no contabilizamos los casos en los que un mismo sujeto aparece en distintas lápidas), 22 (50%) son latinos, 11 (25%) son semíticos o bíblicos y 10 (ca. 23%) son griegos. Un nombre presenta ambigüedad dado que puede ser leído como griego o como hebreo.

<sup>49</sup> En total aparecen 32 nombres. 20 latinos (62,5%), 7 semíticos (21,88%) y 3 griegos (9,38%) mientras que dos nombres son difíciles de encasillar. Nombres latinos: *Agnella*, *Asselus*, *Asella*, *Augusta*, *Boninus*, *Bonus*, *Catella* (en dos ocasiones), *Esperatus*, *Faustinus* (en dos ocasiones), *Faustina* (en dos ocasiones), *Marcellus* (en dos ocasiones), *Opillo*, *Pretiosa*, *Rosa*, *Sarmata*, *Vitus*. Nombres semíticos: *Anna*, *Gesua*, *Isa*, *Maria*, *Osses*, *Sarra*, *Sebettius*. Nombres griegos: *Alexandr(i)a*, *Andronicus*, *Anastasius*. De difícil catalogación: *Symona* (griego/semítico), *Benericianus* (así, sería latino, pero también podría responder a *berenicianus*, griego). Si bien hemos escrito los nombres con grafía latina para una rápida lectura, no existe vinculación entre origen del nombre e idioma en el cual se encuentra escrito. Rutgers, por su parte, analiza la evidencia venosina en conjunto – sin discriminar datación – y establece las siguientes proporciones: 60,4% latinos; 25,3% semíticos; 14,3% griegos, resaltando el avance del hebreo en conjunto con la mayor utilización del nombre semítico. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome*, p. 156. Para observar la frecuencia de cada uno de los nombres, es valioso apelar a J. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire. A.D. 395-527* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); H. Solin - O. Salomies, *Repertorium Nominum gentilium et cognominum Latinorum* (Hildesheim: Olms-Weidmann, 1994); Ch. Pietri – L. Pietri (dirs.), *Prosopographie chrétienne du bas-empire. 2: Italie (313-604)* (Roma: École française du Rome, 1999); S. Cosentino, *Prosopografía dell'Italia Bizantina* (Bologna: Scarabeo, 2000); H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom* (Berlín - Nueva York: De Gruyter, 2003).

<sup>50</sup> Griegos: *Barbarus*, *Daudatus*, *Irene*, *Telesinus*; Latinos: *Benus*, *Cumanus*; Semíticos: *Azaria*, *Sosana*. *Abundantius*, según Ilan (Ilan, *Lexicon*, p. 623) podría tener origen persa. Nótese que el nombre *Telesinus* aparece en una epístola de Gelasio I, en la cual el pontífice recomienda a un judío de tal nombre. A. Thiel (ed.), *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae*, I (Brunsberg: Peter, 1868), p. 508; S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988), p. 1. Este último autor traduce “Telesinus” como un gentilicio.

<sup>51</sup> De los 13 nombres registrados, 6 son semíticos (46,2%), 4 latinos (30,7%) y 3 griegos

Cuando la epigrafía judía venosina esté exclusivamente en hebreo, hacia el siglo IX, aún existirán nombres griegos y latinos. No obstante, la presencia de nombres bíblicos será preponderante. La persistencia del nombre greco-latino, según Noy, confirma la continuidad del asentamiento judío en Venosa y limita las posibilidades explicativas de una posible desconexión entre la comunidad medieval y la antigua<sup>52</sup>.

Es interesante recordar que la utilización de nombres bíblicos o de santos, entre los cristianos, avanzará gradualmente en el mismo período. Así, como señala Wilson, de un 17% de nombres vinculados a la religión cristiana en la Rávena del siglo VI, se pasa a más de la mitad en el siglo X<sup>53</sup>.

#### 4. Los judíos en el *Registrum epistularum* a la luz del repertorio epigráfico

Como hemos anticipado, el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno otorga la posibilidad de lograr un acercamiento preciso al caso judío. En este apartado, trabajaremos sobre algunas de las realidades que pueden ser cotejadas con el registro epigráfico antes analizado.

##### 4.1. La geografía judía en el *Registrum*

Las 26 epístolas referidas a judíos permiten conformar un mapa relativamente seguro sobre las zonas donde se registraba su presencia<sup>54</sup>.

Región	Ciudad	Epístola
Sicilia (10 registros)		
	Palermo	VIII, 25
	Palermo	IX, 38

(23,1%). Nombres semíticos: *David, Ezequiel, Jacob, Leon, Samuel, Sabbetai*. Nombres latinos: *Domnolo* (en dos ocasiones), *Iustus, Silanus*. Nombres griegos: *Anatolius, Aster, Erpidia*. Del resto de los registros datados en el siglo VII para la península itálica solo se observa el nombre *Aster*, en Carbonara. Ilan, en el ya citado *Lexicon* establece las siguientes proporciones para la Península Itálica: 48,06% nombres latinos, 26,62% nombres bíblicos y 25,32% nombres griegos.

<sup>52</sup> D. Noy, “Peace upon Israel: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, en W. Horbury (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda* (Edimburgo: T & T Clark, 1999), pp. 135-146. Véase, del mismo autor, Id., “Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy”, *Journal of Jewish Studies* 48,2 (1997), pp. 300-311.

<sup>53</sup> Wilson, *The Means of Naming*, pp. 86 ss.

<sup>54</sup> Para ver la evolución de las divisiones administrativas en la Península Itálica, B. Bavant, “Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome, Moyen-Age, Temps modernes* 91,1 (1979), pp. 41-88.

	Palermo	IX, 40
	Agrigento	VIII, 23
	Mesina	VII, 41
	No menciona	I, 42
	No menciona	I, 69
	No menciona	II, 50
	No menciona	III, 37
	No menciona	V, 7
Campania (7 registros)		
	Nápoles	VI, 29
	Nápoles	IX, 105
	Nápoles	XIII, 13
	Terracina	I, 34
	Terracina	II, 45
	Venafro	I, 66
	No menciona	IV, 31
Lacio (2 registros)		
	Roma	VIII, 25 <sup>55</sup>
	Roma	XIII, 1 <sup>56</sup>
Cerdeña (2 registros)		
	Cagliari	IV, 9
	Cagliari	IX, 196
Liguria (1 registro)		
	Luni	IV, 21

<sup>55</sup> Se trata de una epístola enviada a Palermo con motivo de la toma de las sinagogas donde Gregorio afirma que son los judíos de Roma los que protestan en nombre de sus correligionarios de Palermo.

<sup>56</sup> La referencia no es directa dado que Gregorio no nombra específicamente a los judíos sino que refiere a la práctica del *shabat* en algunos segmentos de la población cristiana de Roma. Como se explica en el cuerpo del trabajo, es difícil dirimir si se trata de una práctica judaizante producto de la presencia de comunidades judías en la *ciudad eterna*.



Mapa 2<sup>57</sup>

Al igual que en la epigrafía, el norte de la Península Itálica aparece escasamente representado. Por otra parte, en el *Registrum*, el centro de Italia gana relevancia, siendo el destinatario de 9 epístolas mientras que 10 comunicaciones referidas a judíos son enviadas a Sicilia<sup>58</sup>. La infrarrepresentación de Roma es sin dudas producto de la gestión directa de Gregorio sobre la ciudad, sin necesidad de apelar a epístolas. Fuera de Italia, cuatro cartas enviadas a Galia<sup>59</sup> y una dirigida a Hispania<sup>60</sup> mencionan a los hebreos. Nótese, también, la preponderancia de las ciudades costeras, dado que todas las menciones, exceptuada Venafro, refieren a núcleos ubicados en la costa.

<sup>57</sup> Nótese que 5 epístolas enviadas a Sicilia no señalan la ciudad en la cual se desarrollaban los hechos, por lo que no pueden ser rotuladas en el mapa. Este hecho no debe hacernos perder de vista la centralidad de la isla en la muestra.

<sup>58</sup> Por otra parte, otras dos comunicaciones hablan de presencia samaritana en la isla: Gregorio Magno, *Registrum*, VI, 30 (Catania) y VIII, 21 (Siracusa).

<sup>59</sup> *Ibi*, I, 45; IX, 214; IX, 216; VII, 21.

<sup>60</sup> *Ibi*, IX, 229.

Tal aspecto, podría revelar la importancia del comercio. Es de remarcar, no obstante, que en el *Registrum* gregoriano se observa una gama ocupacional variada, en lo que a judíos respecta, que involucra tanto a comerciantes como a terratenientes, colonos e, incluso, a un navegante<sup>61</sup>.

Evidentemente esta distribución no es una muestra completa de la presencia judía en la región. En primer lugar, existe una sobrerrepresentación del sur, principalmente de Sicilia, en todo el epistolario. Ello responde tanto a los espacios en los que Gregorio podía efectivamente operar – gran parte del norte estaba bajo control longobardo – como a la propia importancia de Sicilia en los circuitos económicos de Roma<sup>62</sup>. En el exhaustivo trabajo de Robert Markus se observa que el 51,5% de las epístolas gregorianas – casi la mitad de ellas a Sicilia – fueron dirigidas a la Italia *Suburbicaria* mientras que solo el 14,4% tuvo como destino la *Annonaria*, la mitad de ellas para Rávena<sup>63</sup>. Milán, por ejemplo, recibió menos de cinco comunicaciones dado que el episcopado se encontraba exiliado en Génova, ciudad que, por su parte, solo fue el destino de 25 misivas. No obstante, es de resaltar que Rávena, donde sí se enviaron gran número de comunicaciones, no registra menciones de judíos cuando, en tiempos de Teodorico, hay evidencia textual de presencia hebrea<sup>64</sup>. Luni, bajo control bizantino hasta el siglo VII, es la única ciudad del norte donde consta población judía en el *Registrum*.

En relación a ello tampoco debemos olvidar que Gregorio solo enviaba epístolas cuando surgía un inconveniente que debía ser resuelto. Si los judíos de Rávena no sufrieron usurpaciones de sinagogas o no llegaron al obispo de Roma noticias sobre posesión de esclavos cristianos por parte de aquellos, lo más probable es que no fueran mencionados en el *Registrum*. El silencio, así, no confirma la ausencia de judíos.

Más allá de tales limitaciones debe destacarse la parcial concordancia entre material epigráfico y textual en relación a la geografía judía. Cierto es que

---

<sup>61</sup> Boesch Gajano, “Per una storia degli ebrei”. Hemos profundizado la temática en R. Laham Cohen, “Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro”, en D. Arauz Mercado (ed.), *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III* (Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2011), pp. 267-292.

<sup>62</sup> Sobre la presencia longobarda existen infinidad de obras. Baste, como referencia, P. Delogu - A. Guillou - G. Ortalli, *Longobardi e Bizantini* (Storia d'Italia; Torino: UTET, 1995); S. Gasparri, *Il regno dei longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2004).

<sup>63</sup> Markus, *Gregory the Great*, p. 209.

<sup>64</sup> *Anónimo valesiano*, XIV, 81-82. Casiodoro, por su parte, menciona la presencia de judíos, también en tiempos de Teodorico, en Génova y Milán (*Variae*, 2, 27; 4, 33; 5, 37). Sobre el período en particular véase a A. Somekh, “Teoderico e gli ebrei di Ravenna”, en A. Carile (ed.), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente. Congresso Internazionale. Ravenna, 28 settembre - 2 ottobre 1992* (Rávena: Longo, 1995), pp. 137-149; R. González Salinero “Teodorico el Grande, Casiodoro y los judíos: tolerancia jurídica y polémica antijudía”, *Cassiodorus* 4 (1998), pp. 247-255; D. Liberanome, “Gli ebrei al tempo di Teodorico e il ruolo della chiesa di Roma”, *La Rassegna Mensile di Israel* 64,3 (1998), pp. 21-39. La mejor edición para la obra de Casiodoro en A. Fridh, *Cassiodorus. Variarum libri XII* (CCSL 96; Turnhout: Brepols, 1973).

en el *Registrum* no aparecen representadas ciudades del sur de la Península que, como hemos visto, son relevantes en el acervo epigráfico<sup>65</sup>. No obstante, el norte apenas aparece en ambos grupos de registros. Debemos insistir en que la coincidencia no habilita una lectura que descarte una presencia importante de judíos en tal región pero es difícil no pensar, en base a lo expuesto, que las comunidades judías del sur tenían más peso. En cuanto a Roma, podemos afirmar que la presencia hebrea poseía allí suficiente fuerza como para elevar reclamos al pontífice. En este sentido, es claro que la ausencia de material epigráfico posterior al siglo V no es indicio de una ausencia real.

Respecto de las ciudades y regiones mencionadas en el *Registrum*, solo Nápoles aparece en el material epigráfico contemporáneo. No obstante, existe un número respetable de inscripciones judías provenientes de Sicilia datadas hacia los siglos IV y V<sup>66</sup>, así como también importantes restos arqueológicos que, desafortunadamente, no arrojaron una cantidad sustancial de inscripciones<sup>67</sup>. Uno de los registros epigráficos, en efecto, refiere a Agrigento, lugar donde, según el *Registrum* gregoriano, aún vivían judíos. Otros seis epitafios datados en el siglo V fueron hallados en Cerdeña – uno de ellos en Cagliari – por lo que también allí se corroboraría la continuidad del asentamiento judío<sup>68</sup>. Cinco inscripciones judías de Roma fueron datadas, si bien con serias dudas, en el siglo V<sup>69</sup>.

Venafro, además, es mencionada en JIWE I n. 27. Si bien la inscripción, datada entre los siglos V y VI, es napolitana, uno de los enterrados es vinculado a la ciudad en la cual un judío había comprado artículos sagrados cris-

<sup>65</sup> A Venosa, bajo control longobardo, Gregorio no dirigió misiva alguna, mientras que Tarento, en territorio bizantino, fue destinataria de solo dos comunicaciones (Gregorio Magno, *Registrum*, III, 44; XIII, 22). La ciudad también aparece mencionada en III, 45.

<sup>66</sup> JIWE I n. 143 (Taormina); nn. 145-150 (Catania); nn. 151-152 (Siracusa); n. 154 (Noto Vecchio); n. 155 (Chiaromonte Gulfi); n. 156 (Comiso); nn. 157-159 (Sofiana); n. 160 (Agrigento). Nótese la preponderancia de las localidades ubicadas en el este de la isla así como también la importancia de las ciudades costeras en el registro.

<sup>67</sup> Véase a C. Gebbia “Comunità ebraiche nella Sicilia imperiale e tardo antica”, *Archivio storico per la Sicilia Orientale* 75 (1979), pp. 241-275; C. Colafemmina, “Ipogei ebraici a Sicilia”, en AA.VV., *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all’espulsione del 1492. Atti del V convegno internazionale: Palermo, 15-19 giugno 1992* (Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, 1995), pp. 304-329; Id., “Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sícula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta”, en Perani, *I beni culturali ebraici in Italia*, pp. 119-146; N. Bucaria, “I beni culturali ebraici in Sicilia”, *La Rassegna Mensile di Israel* 70,3 (2004), pp. 145-162.

<sup>68</sup> M. Perani, “Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: Testimonianze storiche e archeologiche”, *La rassegna mensile di Israel* 57 (1991), pp. 305-344; Id., “Le testimonianze archeologiche sugli ebrei in Sardegna”, en Perani, *I beni culturali ebraici in Italia*, pp. 147-164. Para un período más tardío, aunque referenciando al aquí presentado, D. Abulafia, “Gli ebrei di Sardegna”, en C. Vivanti (comp.), *Gli ebrei in Italia* (Annali della storia d’Italia, XI; Torino: Einaudi, 1996), pp. 83-94. Sobre Cerdeña en general, en el período de Gregorio Magno, L. Ricci (ed.), *Gregorio Magno e la Sardegna* (Florenca: SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2007).

<sup>69</sup> JIWE II n. 530; n. 550; n. 551; n. 554; n. 562. Estos registros se hallaron fuera de contexto, hecho que dificulta la datación y exacerba la dependencia del idioma utilizado al momento de estipular la temporalidad de la inscripción.

tianos en una Iglesia, según narra Gregorio en la epístola I, 66<sup>70</sup>. Una misiva de Gelasio I, por su parte, menciona la existencia de un poseedor de esclavos, judío, en la Venafro del siglo V<sup>71</sup>.

#### 4.2. Nombres de judíos en el Registrum

En una primera aproximación son 12 los nombres vinculados a judíos que aparecen en el *Registrum epistularum*. A saber, *Basilius*<sup>72</sup>, *Fortuna*<sup>73</sup>, *Iohanna*<sup>74</sup>, *Ioseph*<sup>75</sup>, *Iuliana*<sup>76</sup>, *Iusta*<sup>77</sup>, *Nasas*<sup>78</sup>, *Nostamnus*<sup>79</sup>, *Petrus*<sup>80</sup>, *Redemptus*<sup>81</sup>, *Salpingus*<sup>82</sup> y *Theodorus*<sup>83</sup>. Algunos de estos nombres, sin embargo, deben ser contextualizados.

El caso de *Iusta* es interesante. Gregorio inicia la comunicación afirmando que quienes se convirtieron desde el judaísmo al cristianismo no deben padecer hambre. Luego considera que los hijos de *Iusta*, anteriormente judíos, deben recibir dinero<sup>84</sup>. No conocemos la edad de los hijos ni podemos establecer si fue *Iusta* la que se convirtió – impulsando a sus hijos – o si solo estos lo hicieron. Podemos dudar, entonces, de los nombres originales de las

<sup>70</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, I, 66. Podríamos estar ante un comerciante itinerante. Solo otra epístola en el *Registrum* refiere a la ciudad (VI, 11). A partir de tal misiva se infiere la caída de Venafro en manos longobardas en los años sucesivos. Sobre el contenido de la primera misiva citada, véase Bavant, “Le duché byzantin”, p. 62 y F. Moffa, “Un grave delitto di Venafro in una lettera di Gregorio Magno”, *Almanacco del Molise* 17 (1985), pp. 271-276.

<sup>71</sup> Thiel (ed.), *Epistolae*, pp. 506-507. También publicada en Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, pp. 1-2.

<sup>72</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, IX, 105. Registrado en su forma femenina, *Basilisa*, en JIWE I n. 14 (Ostia - ss. I-II); Βασίλεισς, JIWE II n. 328 (Roma - ss. III-IV). De amplia utilización en medios cristianos.

<sup>73</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, IV, 31.

<sup>74</sup> *Ibi*, I, 69.

<sup>75</sup> *Ibi*, I, 34. Nombre abundantemente documentado en la epigrafía judía antigua y medieval.

<sup>76</sup> *Ibi*, IV, 31.

<sup>77</sup> *Ibi*, IV, 31.

<sup>78</sup> *Ibi*, III, 37. El nombre no aparece registrado en la epigrafía judía antigua de Europa Occidental. Un *Nasas*, cristiano, aparece mencionado en una carta de mediados del siglo VI. Véase a Cosentino, *Prosopografía*, p. 418.

<sup>79</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, IX, 40. El nombre no aparece registrado en la epigrafía judía antigua de Europa Occidental. En la *Patrología* de Migne aparecía consignado como *Jamnus*. Blumenkranz proponía la variante *Tamnus* mientras que Cosentino lo pensaba como *Tammus*. Solin, por su parte, registra el nombre *Nostumus* para la Roma del siglo II d.C. Cosentino, *Prosopografía*, p. 425; Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens*, p. 74; Solin, *Die griechischen Personennamen*, p. 709.

<sup>80</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, IX, 196.

<sup>81</sup> *Ibi*, IV, 31.

<sup>82</sup> *Ibi*, I, 42. El nombre se encuentra registrado en JIWE II n. 268 (Roma, ss. III-IV). El epitafio aparece decorado con dos שפֿרוֹת (*shofarot*, cuernos rituales), hecho que, según Noy, confirmaría la etimología del nombre (σαλπιξ, trompeta). No sabemos si el *salpingus* mencionado por Gregorio poseía alguna vinculación con la sinagoga y el *shofar*.

<sup>83</sup> *Ibi*, VII, 41.

<sup>84</sup> *Ibi*, IV, 31.

cuatro personas dada la abundante cantidad de conversos que cambiaban su apelativo<sup>85</sup>. Es de hacer notar, no obstante, que el nombre *Iusta* aparece registrado en la epigrafía judía de Roma<sup>86</sup> e, incluso, en una inscripción venosina del siglo V<sup>87</sup>, existiendo además abundantes referencias al equivalente masculino<sup>88</sup>. En cuanto a los hijos, existen registros de judías denominadas *Iulia*<sup>89</sup>, así como también equivalentes masculinos de *Fortuna*<sup>90</sup>, pero no se detectan casos de *Redemptus*, nombre que sí puede ser hallado en la epigrafía cristiana.

Un caso similar es el de *Petrus*, cristiano convertido desde el judaísmo. El nombre Pedro no encuentra eco en la epigrafía judía excepto en el conocido caso de Pedro de Grado, quien solo adquirió el nombre del apóstol luego de la conversión, dado que, tal como figura explícitamente en su epitafio, su nombre anterior era Papario<sup>91</sup>. *Theodorus* es otro caso de conversión en el *Registrum*<sup>92</sup>. Sin embargo, no podemos descartar el nombre ya que puede haber sido el original. En efecto, Teodoro aparece en la epigrafía judía de la Península<sup>93</sup> así como también su equivalente femenino<sup>94</sup>. Por último, *Iohan-*

<sup>85</sup> Véase el artículo de A. Felle, “Echi della polemica antiggiudaica nella documentazione epigrafica cristiana occidentale. Un primo approccio”, *Annali di storia dell'esegesi* 14,1 (1997), pp. 207-219. También S. Wilson, “Οι ποτε Ιουδαίοι: Epigraphic Evidence for Jewish Defectors”, en M. Desjardins - P. Richardson - S. Wilson (eds.), *Texts and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity* (Waterloo, Ont: Wilfrid Laurier University Press, 2000), pp. 354-371.

<sup>86</sup> *JIWE* II n. 369 (Roma, ss. III-IV).

<sup>87</sup> Ἰούστα, *JIWE* I n. 69 (Venosa, s. V).

<sup>88</sup> Tanto en Roma como en el resto de la Península Itálica el nombre *Iustus* aparece en reiteradas ocasiones en la epigrafía judía. Una referencia aislada a *Iustissima*, en *JIWE* II n. 319, no permite concluir si se trata de un adjetivo o un nombre.

<sup>89</sup> Ἰουλία, *JIWE* II n. 27; n. 110; n. 326; n. 423; n. 479 (todas de Roma - ss. III-IV). *Iulia*, *JIWE* II n. 145; n. 266; n. 370; n. 378; n. 416 (todas de Roma - ss. III-IV); *JIWE* I n. 11 (Civitavecchia - ss. II-IV). El equivalente masculino de *Iuliana*, *Iulianus*, aparece nueve veces en las catacumbas judías de Roma.

<sup>90</sup> Φορτουναῖος, *JIWE* II n. 112 (Roma - ss. III-IV); *Fortunatianus*, n. 369 (Roma - ss. III-IV); *Fortunatus*, *JIWE* I n. 14 (Ostia - ss. I-II).

<sup>91</sup> *JIWE* I n. 8 (Grado - s. V). En particular véase L. Cracco Ruggini, “Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo antico”, *Antichità Altoadriatiche* 17,1 (1980), pp. 139-160. Sobre el nombre Pedro en particular, véase a H. Solin, “Heidnisch und christlich. Überlegungen zur frögeschichte der Personennamens Petrus”, *Boreas* 17 (1994), pp. 223-229. El autor también considera complejo dirimir si el Pedro del que habla Gregorio era el nombre original del converso o lo había recibido luego de su pasaje al cristianismo (p. 228).

<sup>92</sup> No existe consenso en torno a la situación de Teodoro, dado que el pasaje de la epístola que lo menciona no es claro. Así, para Blumenkranz y para Boesch Gajano se trataría de un judío mientras que para Parkes estaríamos ante un converso. En la traducción al italiano realizada hace algunos años, Recchia optó por considerarlo converso. Boesch Gajano, “Per una storia degli ebrei”, p. 37; Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens*, p. 79; Parkes, *The Church and the Synagogue*, pp. 212-213; V. Recchia, *Gregorio Magno. Lettere*, II (Roma: Città Nuova, 1996), p. 505. De todos modos, a los fines que perseguimos, como se verá en breve, la situación efectiva de Teodoro no afecta nuestra hipótesis.

<sup>93</sup> *JIWE* I n. 17 (Porto - s. IV). El nombre está reconstruido por lo que la mención no es segura; *JIWE* II n. 457, Θεόδωρος (Roma - ss. III-IV).

<sup>94</sup> *JIWE* II n. 600, inscripción en un vaso, refiere a *Theodora* (proveniencia desconocida - ss. III-V); Θεοδόρα, n. 454 (Roma - ss. III-IV); Θεοδόρη, n. 206 (Roma - ss. III-IV).

na también se había convertido al cristianismo; no obstante su nombre posee origen bíblico y por tanto, tampoco puede ser descartado<sup>95</sup>.

Así las cosas, excluidos por cuestiones metodológicas – debatibles sin dudas – Pedro y los hijos de Justa del registro de nombres judíos, la muestra se reduce a ocho nombres. Evidentemente, carece de sentido establecer un análisis estadístico. Es rescatable, sin embargo, que el nombre bíblico o semítico aún no ha desplazado al grecolatino, hecho que coloca al *Registrum* más cerca a la epigrafía venosina de los siglos V y VI que de la tarentina de los siglos VII y VIII y, decididamente, de la venosina del siglo IX.

#### 4.3 *Proselitismo judío*

Dentro del interés relativo que otorga Gregorio al judaísmo en su *Registrum* – recordemos que son solo 26 epístolas entre más de 860 – la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos aparece en 6 comunicaciones<sup>96</sup>, mientras que otra misiva también analiza la problemática de la existencia de esclavos en manos judías, pero en el caso de *mancipia* de la misma religión o paganos<sup>97</sup>. En resumen, aproximadamente un cuarto de las cartas referidas a judíos se encuentra permeado por la temática. Ahora bien, ¿qué preocupaba específicamente a Gregorio de tal situación? Más allá del plano simbólico, en el cual la subordinación de un cristiano por parte de un judío era rechazada, existía una razón práctica: los judíos tendían a convertir a sus esclavos. No se trataba de afán proselitista sino de la conveniencia, en el marco del ritual judío, de poseer a un miembro de la misma religión como servidor, dadas las limitaciones de un sujeto considerado gentil a la hora de realizar actividades en el hogar hebreo<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> No obstante, debe ser resaltado que el nombre no aparece en ninguno de los registros de la epigrafía judía antigua para Europa Occidental pero sí se encuentra registrado, con bastante frecuencia, en ámbitos cristianos.

<sup>96</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, IV, 9; IV, 21; VII, 21; IX, 105; IX, 214; IX, 216. Las dos últimas epístolas repiten el párrafo referido a judíos dado que son enviadas, por un lado a Brunegilda – regente de Teodeberto II y Teodorico II – y, por el otro, a estos jóvenes monarcas merovingios. Brunegilda sería desplazada de la regencia por Teodeberto II ese mismo año, debiendo refugiarse en Orleans bajo la tutela de Teodorico II.

<sup>97</sup> *Ibi*, VI, 26.

<sup>98</sup> A modo de ejemplo, en una epístola de Gelasio I, el pontífice afirmaba que un esclavo había elevado una queja dado que, alegaba, un judío de Venafro lo había obligado a circuncidarse. Thiel, *Epistolae*, p. 506; Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, pp. 1-2. Algunos textos para acceder a diversas aproximaciones a la temática: G. De Bonfils, *Gli schiavi dagli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto* (Bari: Cacucci, 1992); A. Rabello, “La situazione giuridica degli ebrei nell’alto impero romano”, en A. Lewin (ed.), *Gli Ebrei nell’Impero romano* (Firenze: Giuntina, 2001), pp. 125-142; J. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002); A. Serfass, “Slavery and Pope Gregory the Great”, *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006), pp. 77-103; A. Rabello, “Justinian and the Revision of Jewish Legal Status” en S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, IV, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 1073-1077; D. Novak, “Gentiles in Rabbinic Thought”, en Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, pp. 647-662.

Podríamos agregar a lo que hasta aquí hemos dicho, la epístola referida a la celebración del *shabat* por una parte de la población de la ciudad de Roma<sup>99</sup>. Sin embargo, las causas y los alcances de tal práctica no pueden ser vinculadas mecánicamente al judaísmo, en el sentido de que nos es imposible establecer si tal praxis era producto de influencias judías o provenía de interpretaciones heterodoxas de los cuerpos testamentarios.

En las inscripciones judías pertinentes a este período que hemos enlistado anteriormente, no aparece ninguna referencia a conversos mientras que, para el siglo V, solo una inscripción venosina pareciera mencionar la figura del prosélito, aunque se trata de una discutible reconstrucción del epitafio, hecho que limita las certezas<sup>100</sup>. Si tomáramos en conjunto todas las 74 inscripciones de Venosa y aceptáramos la reconstrucción llevada a cabo por Frey, tendríamos, de todos modos, una medida apenas mayor al punto porcentual.

Es pertinente señalar, de todos modos, que la evidencia de la ciudad de Roma presenta parámetros similares. Así, de los aproximadamente 600 registros judíos de la *ciudad eterna*, 6 de modo seguro<sup>101</sup> y uno algo dudoso<sup>102</sup>, mencionan a prosélitos, situación que nos ubica nuevamente en cotas cercanas al punto porcentual. Tal realidad llevó a Frey a preguntarse dónde estaban los efectos del proselitismo judío mencionado en algunas fuentes. Más allá del debate sobre la existencia de proselitismo en el judaísmo antiguo, discusión historiográfica en la cual no entraremos por economía de espacio<sup>103</sup>, es claro que la epigrafía judía no refleja niveles importantes de miembros provenientes desde el cristianismo, ni en la Roma de los siglos III y IV ni en el sur de la Península Itálica a partir del V. En los primeros siglos del milenio tal aspecto puede generar, como hemos dicho, sorpresa, pero en tiempos de Gregorio y posteriores, el fenómeno parece enmarcarse en las serias limitaciones jurídicas y en los subsecuentes castigos que cabían a aquellos que abandonaban el cristianismo en pos del judaísmo. Si bien existieron casos aislados<sup>104</sup> y las prohibiciones de matrimonios mixtos se repitieron en varios

<sup>99</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, XIII, I.

<sup>100</sup> JIWE I n. 52 (Venosa - s. V). Solo se lee Προϋς. Frey consideró que se trataba de un prosélito (CIJ n. 576).

<sup>101</sup> JIWE II n. 62; n. 218; n. 224; n. 489; n. 491; n. 577 (Roma - ss. III-IV).

<sup>102</sup> JIWE II n. 392 (ss. III-IV).

<sup>103</sup> La temática del proselitismo judío, tanto antes como después de Cristo, suscitó un interesante debate en la década de los '90. Actualmente, siguiendo la posición de McKnight, el consenso se orienta a rechazar la existencia de un activo proselitismo judaico. Véase, entre otros: S. McKnight, *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress Press, 1991); E. Will - C. Orrieux, "Proselitisme juif?" *Histoire d'une erreur* (París: Les Belles Lettres, 1992); M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1994). Oponiéndose a tal línea: L. Feldman, *Jews and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton: Princeton University Press, 1993); J. Carleton Paget, "Jewish Proselytism At the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?", *Journal for the Study of the New Testament* 62 (1996), pp. 65-103.

<sup>104</sup> Si bien posterior al tiempo gregoriano, es famosa la conversión de Bodo, diacono de la corte carolingia. A. Cabaniss, "Bodo-Eleazar: A Famous Jewish Convert", *The Jewish Quarter-*

concilios<sup>105</sup>, no parece existir un pasaje sustancial de cristianos al judaísmo en el período. Debe ser tenido en cuenta, antes de aventurar hipótesis, que cabe la posibilidad de que las comunidades judías no siempre decidieran hacer constar el carácter de converso en el epitafio<sup>106</sup>.

En resumen, si en la Italia de Gregorio los esclavos de judíos, más allá de los temores del pontífice, se convirtieron voluntaria o forzosamente al judaísmo, no podemos saberlo ni desde las epístolas ni desde la epigrafía.

### 5. *A modo de conclusión*

No es necesario repetir una vez más que los registros epigráficos, arqueológicos y textuales presentan repertorios propios y, en principio, deben ser analizados en paralelo. La epigrafía no tiene como función confirmar los datos provistos por textos literarios ni estos tienen como fin explicar por qué una inscripción presenta determinadas características.

Sin embargo, tampoco se debe renunciar al intento de establecer un diálogo entre ambos tipos de registro, con el objetivo de intentar reconstruir una parcela del pasado. En el caso del judaísmo itálico tardoantiguo y altomedieval, la reducida cuantía de información, hace necesario – entendemos – el

---

*ly Review* 43,4 (1953), pp. 313-328; F. Parente, “La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo”, en AA.VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo*, pp. 529-639; J. Lara Olmo, “La polémica de Álvaro de Córdoba con Bodón/Eleazar”, en C. Del Valle Rodríguez - A. Muñoz Barcala (eds.), *La controversia judeocristiana en España: Desde los orígenes hasta el siglo XIII. Homenaje a Domingo Muñoz León* (Madrid: CSIC, 1998), pp. 131-159; F. Riess, “From Aachen to Al-Andalus: the Journey of Deacon Bodo (823-876)”, *Early Medieval Europe* 13,2 (2005), pp. 131-157.

<sup>105</sup> Respecto al casamiento mixto: Canon 19, Concilio de Orleans (533 d.C.); Canon 63, Concilio de Toledo IV (633 d.C.); Canon 10, Concilio de Roma (743 d.C.); Canon 73, Concilio de París-Meaux (845-846). J. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Graz: Akademische Druck, 1960-1961 [1758-1798]), v. 8, c. 838; v. 10, c. 634; v. 12, c. 384; v. 14, cc. 836-837. La prohibición del casamiento entre mujeres cristianas y hombres judíos data del año 329 o 339 (*C.Th.* XVI, 8.6) mientras que la interdicción del lazo entre hombres cristianos y mujeres judías es recién del año 388 (*C.Th.* III, 7, 2 y *C.J.* I, 9, 6). La diferencia en los tiempos se vincula a la mayor “vulnerabilidad religiosa” de la mujer, dada su posición subordinada. Véase, en base a la edición de Mommsen, a R. Delmaire, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)* (Trad. J. Rougé; París: Du Cerf, 2005). Si se busca un acceso sumario a traducciones de cánones y leyes referidas a judíos, son de gran utilidad las compilaciones de Amnon Linder: Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*; Id., *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages* (Detroit: Wayne State University Press, 1997).

<sup>106</sup> En Roma, como ya hemos afirmado, apenas el 1% de los epitafios registra el carácter de prosélito. Según Frey la explicación radicaba en la preponderancia de un acercamiento parcial a la religión por parte de los gentiles, graficado en la figura de los “temerosos de Dios”. Otra respuesta, no obstante, podría ser que solo una parte de las familias de conversos hicieran constar en su epitafio tal condición. Frey, *CIJ*, pp. LXIII - LXIV. Sobre la conversión al judaísmo y sus implicancias, continúa siendo válido S. Cohen, “Crossing the Boundary and Becoming a Jew”, *The Harvard Theological Review* 82 (1989), pp. 13-33. Del mismo autor, “The Rabbinic Conversion Ceremony”, *Journal of Jewish Studies* 41 (1990), pp. 177-203.



aporte de cada fuente de información. Veamos, entonces, el escenario que nos presenta cada repertorio, para luego intentar relacionarlos.

Desde la epigrafía, hemos observado, en principio, la continuidad del asentamiento judío en la Península. El caso de Venosa es paradigmático: alberga registros que van, si bien con intermitencias, desde el siglo IV al IX. Es imposible descartar la idea de que algunas conglomeraciones judías pueden haber sido el resultado de inmigraciones posteriores. En el caso de Venosa, sin embargo, la imagen que se posee es la de una comunidad que, si bien recibió, con toda probabilidad, inmigración e influencia desde Oriente, presenta continuidad desde la Antigüedad Tardía. Debe ser advertida, a su vez, la ausencia de registros judíos en el norte de la Península Itálica para el período aquí estudiado.

La epigrafía nos muestra también el avance del hebreo y, en menor medida, el gradual aumento del uso de nombres bíblicos y semíticos<sup>107</sup>. Evidentemente el judaísmo – al menos aquel que vemos desde la documentación epigráfica – se encontraba en un proceso de ajuste de sus fronteras identitarias. Tal como señala Rutgers, era la presión ejercida por el cristianismo mayoritario uno de los motores que estimulaba este proceso de gradual cerrazón<sup>108</sup>. Por otra parte, la evidencia también sugiere que el judaísmo que acabará por imponerse en Europa es producto de la influencia de las vigorosas vertientes talmúdicas asentadas en Palestina y Babilonia. Vittore Colorni, hace ya varias décadas, afirmó que un judaísmo de corte helenístico fue superado por otro oriental, más dinámico<sup>109</sup>. Si bien hablar de un judaísmo helenístico para el período es aventurado, la intuición de Colorni sobre el dinamismo del judaísmo talmúdico nos parece aún válida. El aumento del hebreo en la epigrafía judía de Europa Occidental se encuentra acompañado de citas bíblicas que ya no descansan en traducciones griegas<sup>110</sup>, sumado, incluso, a referencias talmúdicas<sup>111</sup> junto a la aparición de algunos *piyyutim*, también

<sup>107</sup> A ello debe sumarse – no tratado aquí por economía de espacio – un mayor uso de iconografía específicamente judía (*Menorah, shofar, lulab*, entre otros elementos iconográficos típicamente judíos) a partir del siglo IV. Véase, a modo de introducción: Z. Weiss - L. Levine (eds.), *From Dura To Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity* (Journal of Roman Archaeology; Portsmouth, 2000); Felle, “Judaism and Christianity”, pp. 364-365.

<sup>108</sup> L.V. Rutgers, *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation* (Lovaina: Peeters, 2009), pp. 117-131.

<sup>109</sup> Colorni, *L'uso del greco*, p. 22.

<sup>110</sup> Sobre las citas bíblicas a partir de las diversas traducciones griegas, en las catacumbas de Roma, véase a S. Cappelletti, “Biblical Quotations in Greek Jewish Inscriptions of the Diaspora”, en N. De Lange - J. Krivoruchko - C. Boyd-Taylor (eds.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), pp. 128-141.

<sup>111</sup> Colafemmina reproduce, en un artículo de 1992, una inscripción proveniente de Lavello y datada hacia fines del VIII o principios del IX – cuyo origen real, según el autor, sería Venosa – en el cual aparece, en medio de un largo epitafio, la cita, si bien parafraseada, de un pasaje talmúdico (*Berajot*, 17). Un años más tarde, Colafemmina detectó otra referencia talmúdica del mismo tratado en la misma inscripción, en esta ocasión *Berajot*, 58. Véase a Colafemmina, “Una nuova epigrafe”; Id. “Epigraphica hebraica Venusina”.

de origen rabínico<sup>112</sup>. Agobardo de Lyon – en el siglo IX – da indicios firmes de conocimiento, por parte de los judíos, de tradiciones talmúdicas<sup>113</sup>. Los tratados escritos por Shabbetai Donnolo<sup>114</sup>, así como el *Sefer Josipón*<sup>115</sup> y

<sup>112</sup> Una epitafio de Brindisi, también reproducido por Colafemmina (“L’iscrizione brin disina di Baruch bem Yonah e Amittai da Oria”, *Brindisii Res* 7 (1975), pp. 294-300) datado hacia el siglo IX, contiene parte de un himno que luego aparecerá en la crónica del *Ahima’az*. Se trata, de hecho, de un *piyyut*. Por פִּיּוּט (*Piut* o *piyyut*) se entiende una forma de poesía hebrea litúrgica nacida en la Palestina bizantina del siglo VI. Precisamente el segmento temporal que abarca los siglos VI y VII es considerado la etapa clásica del *piyyut*. Con el tiempo, se expandió en otras regiones habitadas por judíos. Su nombre proviene del griego ποίησις y eran repetidos diariamente en la sinagoga (en el presente, aún son utilizados en la liturgia). S. Sierra, “La poesía sinagoga del Medio Evo”, *La rassegna mensile di Israel* 22,6-10 (1957), pp. 263-270; 310-314; 372-376; 422-428; 446-454; W. Van Bekhum, “Language and Theme in the Piyyut - פִּיּוּט and its Derivations”, en AA.VV., *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, August 4-12, 1985*, III (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, 1986), pp. 63-68; J. Yahalom, “Piyyut as Poetry”, en L. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity* (Filadelfia: ASOR, 1987), pp. 123-134; E. Hollender, “Il Piyyut italiano - Tradizione e innovazione”, *La rassegna Mensile di Israel* 60 (1994), pp. 23-41; S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.* (Princeton: Princeton University Press, 2001), pp. 263-274; E. Hollender, *Clavis Commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript* (Leiden - Boston: Brill, 2005); H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2008), especialmente pp. 362-365.

<sup>113</sup> En sus críticas al judaísmo, el obispo deja entrever conocimiento de tradiciones judías que se encontraban en el Talmud. Citamos solo algunos de los trabajos más representativos sobre Agobardo y los judíos: A. Cabaniss, “Agobard of Lyons”, *Speculum* 26,1 (1951), pp. 50-76; Parente, “La controversia”; R. Bonfil, “The Cultural and Religious Traditions of French Jewry in the Ninth Century, as Reflected in the Writings of Agobard of Lyons”, en J. Dan - J. Hacker (eds.), *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy, and Ethical Literature Presented in Isaiah Tishby on his Seventy-fifth Birthday* (Jerusalén: Magnes Press, 1986), pp. 327-349; B-S. Albert, “Aduersus Iudaeos in the Carolingian Empire”, en O. Limor - G. Stroumsa (eds.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (Tübingen: Paul Siebeck, 1996), pp. 119-142; Cohen, *Living Letters of the Law*, pp. 123-146; R. Savigni, “L’immagine dell’ebreo e dell’ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 17,2 (2000), pp. 417-461; D. Malkiel, “Jewish-Christian Relations in Europe, 840-1096”, *Journal of Medieval History* 29 (2003), pp. 55-83; P. Schäfer, “Agobard and Amulo’s *Toledot Yeshu*”, en P. Schäfer - M. Meerson - Y. Deutsch (eds.), *Toledot Yeshu. (“The Life Story of Jesus”) Revisited* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), pp. 31-32.

<sup>114</sup> Shabbetai Donnolo (913-982) nació en Oria y se estableció en Otranto luego de ser hecho prisionero por los árabes. Allí se dedicó a escribir sobre medicina y astrología en hebreo, utilizando, para los estudios de las ciencias médicas, material de la tradición grecolatina. Véase, entre otros, A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo* (Nueva York: Ktav, 1976); Id., “Shabbetai Donnolo as a Byzantine Jewish Figure”, en A. Sharf, *Jews and other Minorities in Bizantium* (Jerusalén: Bar-Ilan University Press, 1995), pp. 160-177; G. Lacerenza (ed.), *Sabbetai Donnolo: Scienza e cultura ebraica nell’Italia del secolo X* (Nápoles: Università degli Studi di Napoli, 2004); V. Putzu, *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale* (Cassano delle Murge: Messaggi, 2004); P. Skinner, “Conflicting Accounts: Negotiating a Jewish Space in Medieval Southern Italy, 800-1150 CE”, en M. Frassetto (ed.), *Christian Attitudes Towards The Jews in the Middle Ages* (Nueva York - Londres: Routledge, 2007), pp. 1-15; S. Stern - P. Mancuso, “An Astronomical Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy”, *Aleph* 7 (2007), pp. 13-41; P. Mancuso, *Shabbatai Donnolo’s Sefer Hakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation* (Leiden - Boston: Brill, 2010).

<sup>115</sup> El *Sefer Josipón*, fue escrito o bien en el siglo IX, o bien en el X, por un judío anónimo.

la *Meguilat Ahima'az*<sup>116</sup> ya serán textos escritos en hebreo y producidos por judíos del sur de la Península Itálica. Este conjunto de fenómenos ha llevado a diversos autores a hablar –si bien con debates en torno al punto de inicio del proceso– de una gradual rabinización de la diáspora<sup>117</sup>.

¿Cuándo comenzaron los procesos de hebraización y rabinización en la Península Itálica? Nuevamente, la respuesta es huidiza. La evidencia, si mantenemos los criterios de datación de la mayoría de los estudiosos, parece abonar la idea de un cambio de paradigma a comienzos del VI. Tanto la evolución del idioma como la de la onomástica, muestran un sensible aumento del uso del hebreo y del nombre bíblico a partir del VI, si bien es en el siglo VII donde se registraría la consolidación de la tendencia<sup>118</sup>. Debemos insistir, no obstante, en la fragmentariedad de la evidencia, dado que es el acervo de Tarento el que confirma el avance del hebreo para el siglo VII, mientras que en Venosa solo se registra hacia el IX<sup>119</sup>. Así, insistimos en que la existencia

---

Apelando a un hebreo que intenta asemejarse al bíblico, narra, a modo de crónica, la historia de los judíos desde Adam hasta Tito. Véase a R. Bonfil, “Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto medioevo”, en AA.VV., *Italia Judaica* (1983), pp. 135-158.

<sup>116</sup> La crónica del *Ahima'az ben Paltiel* data de inicios del XI (si bien remonta su narrativa al siglo IX). Remitimos, nuevamente a Bonfil, “Tra due mondi”. También, C. Colafemmina (introducción y traducción), *Ahima'az ben Paltiel. Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze* (Cassano delle Murge: Messaggi, 2001); P. Skinner, “Conflicting Accounts”; R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel* (Leiden - Boston: Brill, 2009).

<sup>117</sup> La datación del proceso de rabinización de la diáspora es motivo de debate. Así, Reynolds y Tannebaum, consideraban que la Afrodiasias del siglo III ya se encontraba sujeta al avance del rabinismo, tesis a la que se opuso Williams. Schwartz, en un trabajo de 1999, sugería que en el siglo IV, gracias al poder del Patriarca, la rabinización se había desencadenado, mientras que, en un artículo del 2002, estableció el centro de gravedad del cambio en el siglo VI. Lapin, por su parte, enfatiza la lentitud del avance de la rabinización y opta por una datación tardía, incluso en la propia Palestina. La escasez de evidencia impide precisar un momento particular. J. Reynolds - R. Tannebaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); M. Williams, “The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias: A Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?”, *Zeitschrift für Alte Geschichte* 41,3 (1992), pp. 297-310; S. Schwartz, “The Patriarchs and the Diaspora”, *Journal of Jewish Studies* 50,2 (1999), pp. 208-222; Id. “Rabbinization in the Sixth Century”, en P. Schäfer, *The Talmud Yerushalmi and Graeco - Roman Culture III* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), pp. 55-69; H. Lapin, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>118</sup> Noy ponía en duda la existencia de un lazo entre el uso del hebreo en la Venosa del siglo VI, respecto de su utilización en el IX. Noy, “The Jewish Communities”, p. 176. La posición, sin embargo, fue matizada por el autor años más tarde, cuando consideró: “It appears that in approximately the sixth century there was a change in southern Italy from using Hebrew as an auxiliary part of an epitaph to using it as the main language of commemoration. This was probably a prerequisite for its use as a literary language from c.800; therefore the reason for the rise of Hebrew should be sought in the sixth century rather than the eighth”. Noy, “Peace upon Israel”, p. 145.

<sup>119</sup> De Lange, a partir de un minucioso análisis de la evidencia, tanto literaria como epigráfica, considera que en el siglo IX el proceso de hebraización ya era claramente observable, tanto desde el punto de vista de las fuentes literarias como desde la epigrafía, no solo en el sur

de procesos regionales no puede ser descartada. Mucho se ha debatido, en la misma línea, sobre JIWE I n. 86, aquella inscripción que nombra a *apostuli* y *rebbites*, expresiones que según algunos autores serían signo claro del avance de la influencia del judaísmo oriental en el sur de la Península<sup>120</sup>. La *novella* 146 de Justiniano<sup>121</sup>, así como también el hipotético recibimiento de la comunidad judía al rey Gontrán<sup>122</sup>, si bien son dos sucesos de implicancia debatida, podrían estar señalando la dirección y la temporalidad del proceso de hebraización<sup>123</sup>.

---

de Italia sino también en otras regiones de Europa Occidental. N. De Lange, "The Hebrew Language in the European Diaspora", en B. Isaac - A. Oppenheimer (eds.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Tel-Aviv: Ramot Publishing, 1996), pp. 111-138. Sobre la temática véase también L. Levi, "Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale", *La rassegna mensile di Israel* 28,3-4 (1962), pp. 132-153; S. Simonsohn, "The Hebrew Revival among the Early Medieval European Jews", en S. Lieberman (ed.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday* (Jerusalén: American Academy for Jewish Research, 1975).

<sup>120</sup> Entre otros, véase a Bognetti, "Les inscriptions juives", pp. 199-202; C. Colafemmina, "Insediamenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare", en AA.VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo*, pp. 208-214; S. Cohen, "Epigraphical Rabbis", *The Jewish Quarterly Review* 72,1 (1981), p. 14; Noy, "The Jewish Communities", pp. 180-182. Una revisión del mentado artículo de Cohen, en H. Lapin, "Epigraphical Rabbis: A Reconsideration", *The Jewish Quarterly Review* 101,3 (2011), pp. 311-346.

<sup>121</sup> En el año 553 Justiniano, mediante la *Novella* 146, estableció la obligatoriedad, para todas las comunidades judías, de llevar adelante la liturgia en griego y no en hebreo. Se ha debatido mucho en torno a la significación de la medida. Colorni consideraba que la *novella* era un intento de una parte de la comunidad judía, apoyada por el Emperador, de detener el avance de la influencia del judaísmo oriental, y subsecuentemente, del hebreo. La acción, por su parte, sería beneficiada por el Emperador, dado que, en su lógica, la lectura de la biblia en griego, junto a la prohibición de la *deuterosis*, beneficiaría la comprensión del texto bíblico y el consecuente pasaje de judíos al cristianismo. Rutgers, en un trabajo actual, pone en duda tal tesis y sugiere que la posición imperial no tiene relación directa con pugnas intercomunitarias sino que se relaciona con la propia necesidad de autodefinición cristiana. Colorni, *L'uso del greco*; L. V. Rutgers, "Justinian's Novella 146 between Jews and Christian", en *Making Myths*, pp. 49-77. Véase también a G. Veltri, "Die Novelle 146 περί Ἑβραίων. Das Verbot des Targumvortrages in Justinians Politik", en M. Hengel - A. Schwemer (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (Tübingen, Mohr Siebeck, 1994), pp. 116-130, quien resalta la intencionalidad justiniana de convertir a los judíos a través de tal medida.

<sup>122</sup> Según Gregorio de Tours (*HF*, 8, 1), los judíos recibieron al rey Gontrán "en su propia lengua". Naturalmente, podemos estar ante la mera pronunciación de una fórmula o, simplemente, ante un constructo discursivo del hombre de Tours. J-L. Fray, "La presence juive au très haut Moyen Age", en D. Jarrassé (ed.), *Les juifs de Clermont. Une histoire fragmentée* (Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2000); J. Elukin, *Living together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages* (Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2007), p. 20. Para Gregorio de Tours es valiosa la edición de B. Krusch - W. Levison (eds.), *Gregorii episcopi tvronensis. Libri historiarum x* (MGH; Hanóver, 1951).

<sup>123</sup> El propio *Talmud Yerushalmi* muestra las fricciones intracomunitarias en relación a la utilización del griego o del hebreo en la liturgia. Así, tal como narra *Sotah*, VII, 1, algunos rabinos consideraban repudiable el uso del griego mientras otros afirmaban que, en el peor de los casos, al menos los judíos rezaban. Véase L. Cracco Ruggini, "A proposito di Dura Europos: l'acculturazione ebraica nel tardo ellenismo", *Mediterraneo Antico* 6,2 (2003), pp. 661-682.

En resumen, el panorama del judaísmo de los siglos VI y VII que brinda la epigrafía es el de un grupo humano en proceso de cambio. La retracción del griego y el avance, tanto del latín como del hebreo, son indicadores de mutaciones que pueden ser interpretados de muy diversos modos. Varias centurias de presencia en la Península Itálica llevaron a los judíos a confluír, a pesar de una persistencia del uso del griego mayor a la observada en los cristianos<sup>124</sup>, con el latín. El hebreo, por su lado, aparece como parte de un fenómeno de influencia, sea por inmigración directa, sea por cualquier tipo de contacto, incluso comercial, con Oriente. La hebraización fue acicateada, a su vez, por el gradual reforzamiento de las fronteras identitarias, producto de la presión del medio cristiano.

Gregorio Magno, según tal horizonte, se habrá encontrado frente a comunidades judías sometidas a mutaciones. En marcha el proceso de hebraización, distante ya la hegemonía del griego en la epigrafía y, probablemente, bajo efecto de una incipiente corriente rabinizadora, los judíos que observó el obispo de Roma habrán sido, con toda probabilidad, multifacéticos. Del mismo modo, aquellos terratenientes de Luni habrán poseído un perfil diferente al de los colonos judíos de Sicilia. Lamentablemente, el *Consul Dei* no nos legó indicios sobre tal variabilidad.

El *Registrum*, sin embargo, nos permite observar la existencia de contactos entre comunidades judías distantes. Así, son comerciantes judíos quienes denuncian ante el pontífice las conversiones forzadas en Galia<sup>125</sup> y son los judíos de la *ciudad eterna* quienes reclaman en nombre de sus correligionarios de Palermo<sup>126</sup>. El judío *Nostamnus*, incluso, poseía un barco, hecho que podría ser inscripto en un escenario de contactos comerciales a lo largo del Mediterráneo<sup>127</sup>. No podemos deducir, a partir de tal evidencia, el grado de homogeneidad del judaísmo itálico pero sí podemos aceptar que los hebreos se encontraban en contacto, con la subsecuente vehiculización de influencias.

Del *Registrum* tampoco podemos deducir en qué lengua hablaban los judíos y en qué grado podían manejar al hebreo más allá de simples fórmulas. Las fuentes, en general, son reacias a proveer tal tipo de información. Como hemos visto, Gregorio de Tours señalaba que los judíos habían recibido a Gontrán utilizando su propia lengua. Más allá de dudar de la veracidad del propio pasaje, en caso de aceptarlo, no podríamos establecer si se trató de una fórmula o de algo más. Mismo grado de incerteza surge cuando nos remitimos a la *Novella* 146.

<sup>124</sup> A. Felle, "Manifestazioni di bilinguismo nelle iscrizioni cristiane di Roma", en AA.VV., *XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina* (Roma: Quasar, 1999), pp. 670-678. El griego, recuerda Felle, resiste más en ámbitos hebreos. No debemos olvidar, por otra parte, las características lingüísticas particulares de la región.

<sup>125</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, I, 45.

<sup>126</sup> *Ibi*, VIII, 25.

<sup>127</sup> *Ibi*, IX, 40. Sobre el rol de los judíos en el comercio y la navegación en el período, véase a S. Arenson, "Medieval Jewish Seafaring between East and West", en N. Kashtan (ed.), *Seafaring and the Jews* (Londres: Frank Cass, 2001). La autora recuerda, a su vez, la mención de un capitán judío en Gregorio de Tours.

Como hemos observado, la onomástica judía presente en las epístolas gregorianas tampoco habilita un estudio pormenorizado. La impresión que deja su análisis, sin embargo, es la de un judaísmo donde aún los nombres adoptan un patrón similar al de las catacumbas venosinas. Así, se confirma la preponderancia de la onomástica grecolatina.

En conclusión, probablemente Gregorio Magno enfrentó a un judaísmo que se encontraba en los inicios de un proceso de cambio. Distante en el tiempo del judaísmo medieval pero también alejado de los parámetros que rigieron tal religión en la ciudad de Roma durante la Antigüedad Tardía, los judíos en tiempos de Gregorio, estaban sujetos a diversas tensiones: tomas de sinagogas, conversiones forzadas, entorpecimiento de algunas actividades económicas. No obstante, tales situaciones no obturaron el desarrollo de sus conglomerados ni inhibieron la continuidad del asentamiento en la Península Itálica. Los judíos perdurarán, con el correr de los siglos, pero mutarán. De haber observado a un correligionario itálico del siglo IV, un judío del siglo IX se habría sentido muy diferente. La religión de Moisés, al igual que todo el mundo Mediterráneo, era otra.