

HIS

RECORRIDOS POR LA HISTORIA DE EUROPA
DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA AL TIEMPO PRESENTE

Recorridos por la historia de Europa

María Cecilia Tonon

Elisa Caselli

Natalia Vega

Julieta Citroni

(coordinadoras)

Luciano Alonso

Elisa Caselli

Julieta Citroni

Miguel Ángel del Arco Blanco

Luis Donatello

Rodrigo Laham Cohen

Gaetano Sabatini

Jean-Frédéric Schaub

Sandra Souto Kustrín

María Cecilia Tonon

Natalia Vega

Cristina Viano

ediciones UNL

Recorridos por la historia de Europa

Recorridos por la historia de Europa

De la Antigüedad Tardía al Tiempo Presente

*María Cecilia Tonon
Elisa Caselli
Natalia Vega
Julieta Citroni
(Coordinadoras)*

*Luciano Alonso
Elisa Caselli
Julieta Citroni
Miguel Ángel del Arco Blanco
Luis Donatello
Rodrigo Laham Cohen
Gaetano Sabatini
Jean-Frédéric Schaub
Sandra Souto Kustrín
María Cecilia Tonon
Natalia Vega
Cristina Viano*

ediciones UNL

CÁTEDRA

**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**



Consejo Asesor
Colección Cátedra
Alicia Camilloni
Daniel Comba
Bárbara Mántaras
Isabel Molinas
Héctor Odetti
Andrea Pacífico
Ivana Tosti

Dirección editorial
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sedrán
Coordinación comercial
José Díaz
Corrección
Leonel Cescut
Diagramación interior y tapa
Laura Canterna

© Ediciones UNL, 2025.

—

Sugerencias y comentarios
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

Recorridos por la historia de Europa :
de la antigüedad tardía al tiempo presente /
María Cecilia Tonon ... [et al.] ; Coordinación
general de María Cecilia Tonon ... [et al.].
— 1a ed. — Santa Fe: Ediciones UNL, 2025.
Libro digital, PDF/A — (Cátedra)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-749-520-1

1. Historia. 2. Europa. 3. Historia de Europa. I.
Tonon, María Cecilia II. Tonon, María Cecilia, coord.
CDD 940.2

—
© Luciano Alonso, Elisa Caselli,
Julieta Citroni, Miguel Ángel del Arco Blanco,
Luis Donatello, Rodrigo Laham Cohen,
Gaetano Sabatini, Jean-Frédéric Schaub, Sandra
Souto Kustrín, María Cecilia Tonon, Natalia Vega,
Cristina Viano, 2025.

Se diagramó y compuso
en Ediciones UNL.

Queda hecho el depósito
que marca la ley 11723.
Reservados todos los derechos.



Índice

INTRODUCCIÓN

María Cecilia Tonon, Elisa Caselli, Natalia Vega y Julieta Citroni / 9

CAPÍTULO 1. PENSAR LA HISTORIA DE EUROPA DE MANERA NO EUROCÉNTRICA.

EL «ASCENSO DE OCCIDENTE» DESDE EL ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS-MUNDO

Luciano Alonso / 15

CAPÍTULO 2. LA «ANTIGÜEDAD TARDÍA JUDÍA» Y EL SURGIMIENTO DEL RABINISMO

Rodrigo Laham Cohen / 43

CAPÍTULO 3. DINERO ECLESIÁSTICO, USURA JUDÍA. ANTIJUDAÍSMO, CIRCULACIÓN

DEL CRÉDITO Y ARRENDAMIENTO DE RENTAS EN CASTILLA (FINALES SIGLO XV)

Elisa Caselli / 81

CAPÍTULO 4. LA LIMPIEZA DE SANGRE EN LA ERA MODERNA: UN NUEVO SISTEMA

BASADO EN UNA LARGA TRADICIÓN

Jean-Frédéric Schaub / 113

CAPÍTULO 5. RETRATOS SINGULARES DEL FRACASO. EL MARQUÉS DE SADE, ENTRE

EL ANTIGUO RÉGIMEN Y LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA

María Cecilia Tonon / 131

CAPÍTULO 6. EL CÍRCULO VICIOSO DEL ATRASO: TRANSFORMACIONES DEL SISTEMA

ECONÓMICO, CRÉDITO Y EMIGRACIÓN EN LOS ABRUZOS ENTRE FINALES DEL

SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Gaetano Sabatini / 161

CAPÍTULO 7. LAS ORGANIZACIONES JUVENILES OBRERAS Y LA CONFLICTIVIDAD

VIOLENTA EN LA EUROPA DE ENTREGUERRAS

Sandra Souto Kustrín / 191

CAPÍTULO 8. LA HISTORIA, EL FRANQUISMO Y LOS TIEMPOS CONTEMPORÁNEOS

Miguel Ángel del Arco Blanco / 217

CAPÍTULO 9. EL MOVIMIENTO SOCIAL FEMINISTA DE LA SEGUNDA OLA Y SUS

PROYECCIONES TEÓRICAS Y POLÍTICAS

Cristina Viano / 231

CAPÍTULO 10. MOVILIZACIÓN PATRONAL EN FRANCIA EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Luis Donatello / 249

CAPÍTULO 11. POLÍTICAS NEOLIBERALES Y NUEVAS IZQUIERDAS EN EL SUR DE

EUROPA EN LOS AÑOS 2000

Luciano Alonso / 263

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES / 289

2 La «Antigüedad Tardía judía» y el surgimiento del rabinismo

Rodrigo Laham Cohen

Desde su acuñación en 1903, pero, sobre todo, desde su impulso en la segunda mitad del siglo xx, la noción de Antigüedad Tardía se ha instalado definitivamente en el ámbito académico. Si bien es innegable que a nivel curricular son pocos los espacios en los que existen materias específicas o especializaciones destinadas exclusivamente a la Antigüedad Tardía, el arco temporal ubicado entre los siglos III y VIII recibe, en general, un trato especial. En otras palabras, aunque la existencia de fuertes tradiciones en torno a la Historia Clásica y a la Historia Medieval hace que la tardoantigüedad se estudie en los programas de los mencionados períodos, el mundo académico, salvo aisladas excepciones, reconoce la importancia del tardoantiguo como una temporalidad con características propias.

Ahora bien, como toda periodización construida desde un tiempo posterior, no existe consenso en torno a los límites temporales de la Antigüedad Tardía. No obstante, el punto de partida suele ubicarse en la denominada crisis del siglo III. En relación al cierre del período, el acuerdo es menor, aunque el siglo más mentado es, generalmente, el VII.¹

No obstante, incluso si optamos por un período específico para nuestro arco temporal, debemos aceptar que las diversas regiones de un territorio de una escala tan grande como el Imperio romano tuvieron desarrollos diferentes. Para dar un ejemplo, no es lo mismo lo ocurrido en la Península Ibérica —ocupada por diversos pueblos germánicos hasta la hegemonía visigoda— que lo sucedido en Palestina —siempre bajo control del Imperio romano hasta la llegada de los musulmanes a excepción del brevísimo lapso sasánida. Ello no implica negar que ambas regiones compartieran características, pero sí reconocer que cuando optamos por una periodización estamos, en general, poniendo el foco en determinadas regiones. Ello, obviamente, no se relaciona exclusivamente con la Antigüedad Tardía. Cuando dicen Mundo Clásico, muchos refieren tanto a la Atenas de Pericles como a la Atenas del siglo III bajo control romano. Sin embargo, lo «clásico» esta,

¹ La bibliografía sobre la Antigüedad Tardía como temporalidad específica es ingente. Baste repasar aquí los clásicos: Jones (1964); Brown (1971); Cameron (1993); Bowersock *et al.* (1999).

por la propia forma en la que se ha construido la tradición historiográfica, mucho más atado a la Guerra del Peloponeso que al saqueo de los Hérulos en 267 d. C.

Es indefectible, entonces, aceptar que cuando construimos una periodización estamos, más allá de nuestras buenas intenciones, enfocando en ciertas variables y dejando por fuera otros. En torno a la Antigüedad Tardía, en sus orígenes fue irremediablemente vinculada a la noción de declive y decadencia. Así, autores como Edward Gibbon (1946 [1776]), Rostovzsteff (1957[1926]) y Seeck (1966[1928]) leyeron al período en clave negativa, presentándolo como el comienzo de la decadencia de la civilización y el preludio de la Edad Media. Ya en la segunda parte del siglo xx, la fama de la Antigüedad Tardía mejoró y se la comenzó a observar como un tiempo de transición, desde un prisma neutral. Autores como Peter Brown hicieron del período un campo de estudios fértil y además atractivo, iluminando, principalmente, las mutaciones culturales.

En este breve capítulo pondremos el foco en aquello que se ha denominado Antigüedad Tardía judía.² Referir a una «Antigüedad Tardía judía», tiene, también, sus problemas. En algún punto implica considerar a los judíos y a las judías —o al judaísmo, si podemos hablar de unicidad, tema sobre el que volveremos más adelante— una entidad discreta con una historia propia. Ciertamente ello es posible y, de hecho, muchos de nosotros nos dedicamos a estudiar la historia con foco en judíos y judías. No obstante, hablar de Antigüedad Tardía judía, al igual que hablar de «arte judío»,³ nos lleva ineluctablemente a un lugar del que muchos intentamos escapar: la típica actitud de estudiar al judaísmo como un cuerpo aislado de los espacios que habita. Implica, también, pensar que un judío de Jerusalén y un judío de Roma vivieron trayectorias similares, aspecto que, como veremos, dista de estar comprobado en las diversas morfologías documentales que han llegado a nuestros días.

No estamos afirmando que aquel judío romano y el jerosolimitano no hayan tenido nada en común, pero sí poniendo el énfasis en que sus respectivas historias fueron influenciadas tanto por su adscripción (o, nuevamente, sus adscripciones) al Dios de Israel, como por los entornos de la Ciudad Eterna y la Ciudad de David. En tal sentido, la propia noción de «Historia judía» es problemática, al menos cuando no nos mantenemos alertas sobre el hecho de que la interacción con el vecino cristiano de Roma

² Por dar algunos ejemplos relativamente recientes, véase a Dohrmann (2009); Belser (2015); Patmore (2018).

³ Un buen resumen sobre el tema en Elsner (2003). Más actual, Laderman (2022).

pudo haber generado más impacto en la vida de nuestro judío imaginario, que la que pudo generar su no-vecino en Jerusalén.

Más allá de estos considerandos y como han afirmado ya diversos críticos, es legítimo afirmar que, para muchos judíos y judías, la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 d. C. tuvo tanto o más impacto que la crisis del siglo III. Ciertamente, tal impacto no habrá sido el mismo en Séforis, Alejandría o Roma, pero es indudable que la destrucción del centro de culto principal afectó a quienes se definían como judíos, más allá de la cercanía geográfica a este. ¿Entonces la caída del Segundo Templo podría ser el inicio de la Antigüedad Tardía judía? Sí, pero otros podrían optar, solo para dar un ejemplo, por la escritura de la *Mishná* como parteaguas. ¿Y en cuanto final del período? Nos vemos tentados a afirmar un tardío siglo IX, cuando la rabinización se puede observar en las lápidas y textos de diversas regiones habitadas por judíos. No obstante, nuevamente, sería una decisión debatida, al igual que es debatible, como hemos afirmado, hablar de una Antigüedad Tardía judía.

Los judaïsmos de Palestina y del antiguo Irak produjeron una extraordinaria cantidad de textos. En efecto, es entre los siglos III y VII, cuando los judíos constituyeron los principales *corpora rabínicos*: *Mishná*, *Tosefta*, *Talmud de Jerusalén* y *Talmud de Babilonia*. Es la época en la cual los rabinos —en un proceso gradual, como veremos— logran imponerse como los únicos sujetos autorizados a comprender el mensaje divino y a regularlo. En tal sentido, la Antigüedad Tardía judía, lejos de ser un período decadente, es un momento fundamental en la evolución del judaïsmo o, mejor dicho, de los diversos judaïsmos.⁴

Efectivamente, si bien hacia la Edad Media el judaïsmo que veremos brillar será el rabínico —y, dentro de este, el de impronta mesopotámica— la Antigüedad Tardía es un momento de transición en el que probablemente coexistieron múltiples judaïsmos en diversas regiones. Como veremos en el siguiente apartado, no es fácil rescatar estos judaïsmos alternativos dada la escasez documental en diversas áreas, pero existen indicios de que el rabinismo no se impuso rápidamente —ni siquiera en Palestina— y que debió coexistir con otras expresiones judaicas por varios siglos. Veamos, ahora sí, nuestras fuentes.

⁴ Reenviamos aquí a algunos trabajos generales sobre el judaïsmo en la Antigüedad Tardía: Laham Cohen (2018); Koltun-Fromm y Kessler (2020); Kraemer (2020); McDowell *et al.* (2021); Hezser (en prensa).

JUDAÍSMOS TARDOANTIGUOS: LAS FUENTES Y LOS SILENCIOS

Nuestro principal problema al momento de reconstruir la historia de las judías y los judíos en la Antigüedad Tardía es la disparidad regional en lo que hace a la supervivencia de fuentes. En este apartado presentaremos, sucintamente y región por región, cuál es el material del que se dispone en cada espacio. Pero antes de ello, es importante realizar algunas consideraciones generales sobre algunas morfologías documentales con las que contamos.

En relación con textos producidos por judíos, contamos principalmente con la literatura rabínica, si bien una aceptable cantidad de papiros y pergaminos aportan información para Egipto y Palestina. Con relación a los textos producidos por los rabinos —principalmente los cuatro *corpora* que hemos mencionado— son problemáticos por diversas razones. En primer lugar, porque expresan la visión de los propios rabinos, preocupados en consolidar su poder sobre los judíos y, en ese afán, proyectarlo a un pasado lejano en busca de legitimidad. En segundo lugar, porque los textos no poseen precisión histórica —no era el objetivo de los rabinos, de hecho— sino que están orientados a legislar sobre el correcto comportamiento de los judíos en todos los planos de la vida. Tercero y muy importante, existen dudas sobre la datación de las palabras atribuidas a los rabinos en los diversos textos. Solo para tomar un ejemplo, existen en el *Talmud de Babilonia* dichos de rabinos del siglo I d. C. y hay controversia en torno a si fueron sus palabras o si editores tardíos (tal vez del siglo VI) intervinieron. En efecto, no hay consenso sobre el grado de injerencia de los editores finales de cada texto y si estamos frente a compilaciones que se limitaron a recolectar información o ante ediciones con creación de contenido atribuido al pasado. Cuarto y no menos importante, no poseemos material contemporáneo al momento de la supuesta escritura de los textos. Para dar otro ejemplo, del *Talmud de Jerusalén*, escrito hacia los siglos IV y V, apenas tenemos fragmentos de la Genizá del Cairo datados hacia los siglos IX-X y el primer manuscrito completo es de 1289. Nada de lo afirmado implica negar la utilidad del material rabínico, pero sí nos debe poner en alerta sobre la cautela con la que resulta necesario tratarlo.⁵ Por otra parte, hay que evitar proyectar lo afirmado por los rabinos al resto de las regiones habitadas por judíos y

⁵ La bibliografía sobre la historicidad y utilidad de la literatura rabínica es, obviamente, enorme. Algunos textos centrales en la discusión: Strack-Stemberger (1996); Goodblatt (1980); Hezser (1993); Kalmin, (1994); Neusner (2003); Hayes (1997); Jaffee (2007); Halivni (2013).

judíos dado que la influencia rabínica, como hemos anticipado, ni siquiera se puede comprobar, al menos no tempranamente, en la propia Palestina.

El registro papiroológico es muy importante ya que permite iluminar, al menos parcialmente, la historia de los judíos y las judías en Egipto sin depender de fuentes no judías o del lacónico registro epigráfico. No obstante, existen algunos problemas en relación con la detección de papiros escritos por judíos o asociados a estos. De hecho, la propia compilación del *Corpus papyrorum Judaicarum* (CPJ) es una muestra clara de las tensiones que puede generar la clasificación de un papiro como «judío». Una de las editoras de la nueva serie del CPJ⁶ consideró, no sin cierta polémica, que los primeros tres tomos (el último editado en 1964)⁷ representaban un corpus «no muy judío» (Ilán, 2016:206), porque se habían dejado de lado papiros en hebreo y en arameo, mientras que se habían incorporado papiros sobre judíos no escritos por judíos. Es que, como en toda selección, existen criterios para definir qué entra en el campo de lo judío. Al igual que veremos con el registro epigráfico, considerar que un papiro fue escrito por judíos o menciona a judíos, se asocia a la detección de marcadores identitarios explícitos: lengua del texto, nombres, referencias a cargos sinagógales o festividades judías, uso del término «judío» etc. Sin embargo, no todos los judíos poseían nombres bíblicos ni deseaban hacer constar, en cualquier texto o documento, su judaísmo. Baste pensar que si en un contrato de alquiler había un judío involucrado cuyo nombre era común en Egipto, nunca ingresará a nuestra selección. Por tal motivo, nuestro repertorio de papiros tiene un sesgo inevitable que se traduce en una relativa alta concentración de nombres bíblicos o de textos en los que el carácter judío es explicitado. Ello no impide que podamos usarlos para investigar, pero sí nos alerta sobre las características de nuestro registro.

El registro papiroológico que contiene información sobre judíos —sea porque escribieron los papiros, sea porque son mencionados— no se limita, como anticipamos, a Egipto. Por ejemplo, el archivo de Babatha es un conjunto de cartas escritas entre los siglos I y II en la Tierra de Israel, que ofrece información sobre múltiples aspectos de la vida judía en la Judea del período.

No menos importante, el repertorio epigráfico es fundamental para analizar la vida de los judíos en la Antigüedad Tardía. Es importante, sobre todo, porque en regiones como Europa o el norte de África —exceptuando a Egipto— son las únicas voces que podemos recuperar de los judíos y judías. Este tipo de documento, no obstante, comparte problemas con el registro

⁶ Hacham e Ilán (2020; 2022).

⁷ Tcherikover (1957); Tcherikover y Fuks (1960); Tcherikover et al. (1964).

papirográfico: nuestra capacidad de detección depende de los marcadores identitarios hallados en cada inscripción, con la excepción de sitios de enterramiento exclusivamente judíos (la catacumba judía de Venosa, para dar un ejemplo), hecho que permite obtener muestras cerradas y bajar el sesgo. En el caso de inscripciones halladas en una segunda utilización o fuera de su contexto original es inevitable, insistimos, que solo podamos comprenderlas como judías cuando cuentan con un marcador identitario explícito y eso nos lleva, nuevamente, a imaginar comunidades muy asentadas en sus propios símbolos.⁸

Los hallazgos arqueológicos son fundamentales para arrojar luz sobre las comunidades judías tardoantiguas. Destacan, entre los edificios, las sinagogas y los sitios de enterramiento.⁹ En cuanto a hogares o casas de estudio su identificación es difícil, dado que es muy difícil detectar la religiosidad de un hogar, excepto situaciones muy extraordinarias como lo acaecido en Pompeya, y siempre con las limitaciones de que no necesariamente se hace constar la religiosidad de los habitantes de un hogar en él. Los objetos —*lucernae*, cuencos mágicos, sellos, candelabros— son importantes, también, aunque, obviamente, no implica que los judíos y las judías hayan empleado solo objetos con marcas judaicas.

Esto nos traslada al debate que hemos mentado más arriba: la noción de «arte judío».¹⁰ Es que existe un repertorio de íconos empleados casi exclusivamente por los judíos: la *menorá* (candelabro de siete brazos), los frutos empleados ritualmente en Sucot (la fiesta de los tabernáculos), el *shofar* (cuerno ritual) y el *arón* (armario donde se guarda la *torá*) y la propia representación de los rollos de la *torá*. Pero este set exclusivamente empleado por los judíos coexistió, en sinagogas y cementerios (y, probablemente, en hogares) con un tipo de arte que era común en las épocas y regiones donde vivían los judíos.¹¹ Así, como bien señaló Rutgers para la Roma tardoantigua, los talleres que ejecutaban los decorados de sinagogas, templos e iglesias

⁸ Buenos resúmenes de epigrafía judía tardoantigua en Van der Horst (1996; 2014).

⁹ Trabajos centrales en torno a los estudios arqueológicos tardoantiguos sobre judaísmo: Levine (2005); Hachlili (2013); Stern (2018); Doering y Krause (2020).

¹⁰ Análisis integrales sobre el tema, además de los trabajos citados en la nota n. 3, Fine (2005; 2014); Milson (2007); Leibner y Hezser (2016).

¹¹ El caso de la denominada casa Kyrios Leontis en Scythopolis (*Beit She'an*) es interesante. Los primeros trabajos sobre el edificio lo definieron como una casa particular. Luego hubo quienes consideraron que, si bien era una casa privada, pudo contener una sinagoga. Otras lecturas surgieron que se trató de un edificio plenamente público e incluso hubo quienes consideraron que albergó una comunidad judeo-cristiana. Un resumen actual de las investigaciones sobre el edificio en Habas (2021).

eran, probablemente, los mismos.¹² En ese sentido, la identificación de una sinagoga depende, en ocasiones, del repertorio específico judío, pero existen edificios —incluso sinagogas— que nunca podremos reconocer si los judíos que lo construyeron decidieron no dejar marcas que hoy entendemos como judías. Más controvertido aún es el hallazgo de simbología de tipo politeísta en espacios considerados judíos. Para dar un ejemplo, la aparición de una imagen de la diosa victoria coronando a un joven en la catacumba judía de Randanini ha suscitado múltiples explicaciones que van desde la mera decoración hasta la reutilización de un espacio previamente politeísta e incluso, la posibilidad de que algunos judíos hayan tenido una visión que excedía lo ornamental sobre tales imágenes.¹³ Más adelante veremos la importancia de las representaciones artísticas como los frescos de la sinagoga de Dura Europos al momento de calibrar qué tipos de judaísmo coexistieron en cada región.

Con relación a las fuentes cristianas —en lo que toca al estudio del judaísmo— en la Antigüedad Tardía debemos realizar también algunas aclaraciones. Con la llegada del cristianismo, y de modo bastante temprano, emergió un tipo de literatura que se ha denominado *adversus Iudeos*. Son textos —de diverso tipo— destinados específicamente a atacar a los judíos por no haber aceptado a Jesús como mesías. Están compuestos principalmente de *topoi* centrados en el rechazo del «viejo Israel» a Jesús y en el posterior rechazo —y condena— de este a los judíos. Acusaciones como literalidad, ceguera espiritual, maldad, ignorancia, etc., aparecen una y otra vez en este tipo de textos. Es más, los tópicos contra judíos no solo se observan en textos destinados exclusivamente a atacar a estos, sino también desperdigados en cientos de piezas que tienen los más variados fines.

¿Por qué razón los hombres de Iglesia machacaron una y otra vez sobre el tema? Esta pregunta suscitó, desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, múltiples respuestas que pueden agruparse en dos grandes líneas. Por una parte, la idea de que la explicación del plan divino llevó a los pensadores cristianos a hablar, una y otra vez, de los judíos que aparecían en la Biblia. Así, parte de la crítica consideró que los ataques al judaísmo que aparecen en textos cristianos se asocian principalmente a la necesidad cristiana de tornar inteligible la incipiente identidad cristiana, apelando al recurso de las figuras de los judíos. En tal sentido, se han construido tipologías como las de judíos hermenéuticos o judíos retóricos para analizar este tipo de

¹² Rutgers (1995:67–72).

¹³ Véase, entre otros, Rutgers (1995:54–55); Cappelletti (2006:155–156); Zimmermann et al. (2022:393–393).

contenidos. Ello implica, además, que muchos autores atacaron discursivamente a los judíos sin tenerlos como objetivos reales, sino como herramientas para mostrar a sus auditórios cristianos, a través de un espejo negativo, cómo debía comportarse un buen cristiano. La imagen de los judíos fue utilizada, del mismo modo, como arma para desestimar a grupos opositores cristianos.

Existe, no obstante, otra respuesta: la existencia de una competencia por las feligresías. En un mundo en el cual los niveles de cristianización eran, en general, superficiales, existía una masa de individuos que no lograban —o no deseaban— diferenciar claramente entre cristianismo y judaísmo. Es más, la religiosidad antigua no conocía el concepto de conversión y tenía a una mirada abierta: los sujetos adherían a nuevos cultos sin renunciar a sus anteriores cultos. Ante este panorama, judíos y cristianos habrían pugnado, no solo por acrecentar sus feligresías,¹⁴ sino también por conservar a las propias. Así, la literatura contra judíos no sería más que una medida profiláctica para evitar fugas a la otra religión.

Más allá de las razones que hayan impulsado a la literatura cristiana contra judíos, es importante resaltar aquí que el propio carácter de este tipo de fuentes hace que deban ser tratadas con cautela a la hora de reconstruir la historia de judías y judíos en la Antigüedad Tardía, porque en ocasiones nos hablan más de los propios problemas y objetivos cristianos, que de los judíos a los que supuestamente refieren.¹⁵

Veamos, ahora sí, qué fuentes encontramos en cada región para reconstruir esta Antigüedad Tardía judía. La división en regiones es, sin lugar a dudas, arbitraria y está organizada con criterios que representan, principalmente, los límites geográficos que ha constituido la historiografía moderna para estudiar al judaísmo tardoantiguo.

¹⁴ La noción de proselitismo judío en la Antigüedad Tardía ha sido discutida en reiteradas ocasiones, aunque en la actualidad la mayor parte de la historiografía tiende a considerar que no hubo proselitismo ni siquiera en el inicio de la Antigüedad Tardía. Ello no implica que los judíos no pudieron haber generado atracción en sus vecinos politeístas o cristianos, pero sí que no lo hicieron de modo activo.

¹⁵ La discusión sobre el antijudaísmo cristiano tardoantiguo y tempranomedieval, su estructura, motivaciones y consecuencias ha generado, como es esperable, una amplísima cantidad de estudios. Entre los trabajos icónicos, resaltan: Harnack (1991[1883]); Simon (1964[1948]); Ruether (1974); Taylor (1995); Cohen (1999). Un resumen claro sobre la problemática en Fredriksen (2013). Reenviamos también a nuestro estado de la cuestión en Laham Cohen (2021).

Palestina / Tierra de Israel

Palestina es sin duda la región mejor documentada para conocer el judaísmo tardoantiguo. En primer lugar, por la supervivencia de literatura escrita por el incipiente grupo rabínico. Tanto la *Mishná* (ca. s. III), *Tosefta* (ca. s. III) como el *Talmud de Jerusalén* (ca. s. V) fueron producidos en la Tierra de Israel, principalmente en la región de Galilea. Estos textos, más allá del debate en torno a su grado de utilidad para reconstruir la historia local, ofrecen cientos de mirillas a partir de las cuales observar la vida de los judíos y las judías del período, aunque sea a través de la lente rabínica.¹⁶

El repertorio literario se aumenta con la supervivencia, por una parte, de cartas como las del archivo papirográfico Babatha y, por la otra, con textos de autores no judíos que escribieron sobre la realidad local. Porque si bien, como afirmamos, las fuentes cristianas deben ser tomadas con cautela, algunos autores como Jerónimo de Estridón dan indicios sobre la vida de judías y judíos en Palestina.

En cuanto a los repertorios epigráficos y arqueológicos, Palestina ocupa un lugar privilegiado también. Son decenas las sinagogas tardoantiguas excavadas y sus estructuras, sus inscripciones y mosaicos nos permiten hipotetizar sobre la vida de los judíos en los sitios de los hallazgos y la posible —o no— influencia rabínica en las estructuras comunitarias. Es importante resaltar que en los pavimentos —sinagógales y no sinagógales— aparecen múltiples imágenes figurativas, no solo con representaciones bíblicas sino, también, con discos zodiacales. No menos importante, la propia disposición de los distintos edificios de ciudades tardoantiguas relativamente bien conservadas como Seforis, nos ayuda a comprender la interacción entre judíos, politeístas y cristianos.¹⁷

El repertorio epigráfico judío, por su parte, es el más numeroso del período por lejos, aportando múltiples datos sobre lenguaje, onomástica, estructuras comunitarias, prácticas funerarias, dispersión geográfica, etcétera.¹⁸

¹⁶ Reenviamos, para bibliografía sobre la literatura rabínica a la nota nro. 5.

¹⁷ Con relación a los restos arqueológicos tardoantiguos hallados en Palestina, además de las obras consignadas en la nota n. 9, remitimos a Hachlili (1989); Talgam (2014); Werlin (2015); Bonnie et al. (2021).

¹⁸ La más actual compilación de epigrafía de Palestina/Tierra de Israel es el *Corpus Inscriptionum Iudeae Palaestinae*, compuesto por cinco volúmenes hasta el momento. Ame-ling et al. (Eds.) (2010–2023).

Mesopotamia

En el Antiguo Irak se da una paradoja. A pesar de ser la región que vio nacer al Talmud que más éxito tuvo —el *talmud de Babilonia*, el *Bavlí*— es un espacio donde no se han encontrado (o al menos no se han conservado) inscripciones ni restos arqueológicos de magnitud, más allá del hallazgo de algunos sellos con signos y nombres judíos y cuencos mágicos de posible constitución y uso judaicos.¹⁹

Por supuesto que el *Bavlí* ofrece una cuantía de información vital sobre cómo se pensaban los rabinos y cómo esperaban que fuera su sociedad en la Antigüedad Tardía. Con las limitaciones que hemos mencionado ya para la literatura rabínica, no deja de ser una fuente de información valiosa.²⁰ Esta se puede complementar con los datos aportados por autores como Afraates aunque, nuevamente, con la cautela que también conlleva el trabajo sobre literatura polémica cristiana.

Egipto

Ya en Egipto —y a pesar de la cercanía con la tierra de Israel— no contamos, durante toda la Antigüedad Tardía, con textos que puedan ser identificados como rabínicos. Ninguna copia —ni siquiera pasajes— de textos rabínicos fue hallada hasta la fecha. Sí contamos, no obstante, con papiros escritos por judíos, tanto en griego como en hebreo y arameo.²¹ Estos papiros dan cuenta de una gradual influencia del hebreo en el área, sugiriendo un proceso de rabinización sobre el que volveremos más tarde y veremos, si bien tardíamente, en otras regiones. Los papiros, no obstante, muestran la continuidad del uso del griego, tanto como soporte de documentos legales, como en comunicaciones personales y en el campo litúrgico. En definitiva, permiten observar la amplitud cultural de los judíos y las judías en Egipto.²² Como insistiremos más adelante, sabemos que la influencia desde Palestina y el antiguo Irak arribó al resto de las regiones, pero no fue ni inmediata ni implicó una recepción pasiva.

¹⁹ Análisis de estos restos materiales en Levene (2003); Morony (2007); Friedenberg (2009); Geller (2015); Shaked (2013); Mokhtarian (2020).

²⁰ Ejemplos válidos en Gafni (1990); Kalmin (2006); Geller (2015).

²¹ Remitimos a las notas nro. 6 y nro. 7 donde listamos los diversos tomos del *Corpus papyrorum Judaicarum* publicados hasta la fecha.

²² Un buen resumen en Ilan (2021). Remitimos también a nuestro análisis de la región en Laham Cohen (en prensa a).

Desafortunadamente, el registro epigráfico del judaísmo egipcio es muy pobre —sobre todo después de la fallida rebelión judía en tiempos de Trajano— y no aporta mucha información.²³ Peor aún, ningún resto arqueológico fue hallado —o conservado— más allá de algunos amuletos.²⁴

Para complementar la información provista por los papiros contamos, nuevamente, con textos cristianos, entre los cuales resaltan Clemente de Alejandría, Orígenes de Alejandría y Sócrates Escolástico, solo para mencionar algunos autores que, o bien vivieron en Egipto, o bien escribieron sobre la situación de los judíos en la zona.

Siria

Al igual que Egipto, Siria es otra de las regiones que, por su cercanía con Palestina y Mesopotamia, han sido analizadas minuciosamente con el fin de calibrar la velocidad con la que las ideas rabínicas penetraron en la región. Lamentablemente no contamos con textos producidos por judíos que hayan llegado hasta nuestro tiempo, si bien autores politeístas como Libanio, o cristianos, como Efrén, Juan Crisóstomo y Jacobo de Sarug, han legado textos donde refieren a judíos. Como ya hemos anticipado, la producción no judía es muy dispar y contempla morfologías documentales diversas que incluyen referencias tanto a judíos históricos como a judíos hermenéuticos. Así, en Libanio podemos hallar epístolas donde se habla de colonos judíos en sus tierras,²⁵ mientras que en Jacobo encontramos homilías en los cuales se ataca a los judíos con la batería típica de *topoi adversus Iudeos*.²⁶ En contraste, Crisóstomo es sin dudas uno de los casos más interesantes dado que sus *homilías contra judíos* dan cuenta de la interacción entre judíos y cristianos en la Antioquía del siglo IV.²⁷

Relacionado al repertorio epigráfico, la muestra, si bien no muy abundante, permite observar, entre otros elementos, la conexión entre espacios judaicos como por ejemplo la donación de dinero para la construcción de la sinagoga de Apamea por parte de judíos y judías residentes de Antioquía.²⁸ Esto nos lleva a los restos arqueológicos, entre los cuales resaltan las sinagogas de

²³ Horbury y Noy (1992 = JIGRE). Solo tres inscripciones judías adicionales, además de las compiladas en JIGRE, han sido publicadas.

²⁴ Sobre artefactos mágicos en Egipto, véase Bohak (2008).

²⁵ Véase, por ejemplo, Sandwell (2007).

²⁶ Véase, entre otros, Albert (1976); Kiraz (2010).

²⁷ Véase, sobre Crisóstomo, Maxwell (2006); Sandwell (2007); Shepardson (2014).

²⁸ La compilación más actual de epigrafía judía en la zona es la de Noy et al. (2004).

Apamea y Dura Europos. La primera, un edificio posteriormente convertido en iglesia, es importante, principalmente, por las inscripciones halladas *in situ*, dado que en términos de iconografía es bastante pobre.²⁹ La segunda ha pasado a la historia, desde su descubrimiento en 1932, por la impactante cantidad de frescos con representaciones veterotestamentarias halladas en ella.³⁰ Su detección, en efecto, generó un cimbronazo en los estudios sobre judaísmo antiguo y su excepcionalidad —sea producto del azar de su conservación o de una verdadera particularidad— continúa siendo tema de debate.³¹

Asia Menor

En Asia Menor se encuentra un importante repertorio epigráfico.³² A diferencia de lo que ocurre en Italia donde hay una alta concentración en Roma y, en menor medida, Venosa, en Asia Menor se han hallado inscripciones judías en decenas de sitios y ello, aunque no siempre se verifica continuidad temporal en un mismo sitio, permite analizar las variables que el registro epigráfico habilita: lenguajes, cargos religiosos, nombres, edad de casamiento y muerte, rol de hombres y mujeres, etcétera.

La existencia de múltiples comunidades judías se ve verificada también en los restos arqueológicos sinagogales encontrados en el área. Se han hallado restos en Sardes, Priene, Side, Andriake y Lymira. Existen, por otra parte, debates en torno a posibles edificios de culto judíos en Mileto, Pergamo y Mopsuestia. Estos debates surgen, principalmente, por la existencia de inscripciones o íconos judíos en edificios o sitios en los cuales no es simple

²⁹ Véase, sobre la sinagoga de Apamea, además de las obras generales sobre arqueología que ya hemos referido en la nota n. 9, a Noy y Sorek (2003).

³⁰ Vale recordar las palabras de Clark Hopkins (1979:131), quien estaba a cargo de la excavación: «*A casual passer by witnessing the paintings suddenly emerging from the earth would have been astonished. If he had been a Classical archaeologist, with the knowledge of how few paintings had survived from Classical times, he would have been that much more amazed. But if he were a biblical scholar or a student of ancient art and were told that the building was a synagogue and the paintings were scenes from the Old Testament, he simply would not have believed it. It could not be; there was absolutely no precedent, nor could there be any. The stern injunction in the Ten Commandments against the making of graven images would be sufficient to prove him right.*

³¹ Entre la inagotable masa de bibliografía sobre Dura Europos en general y la sinagoga en particular, véase un actual resumen en Baird (2018).

³² La epigrafía judía de la región se encuentra compilada en Ameling (2004).

inferir la función.³³ Pero más allá del debate sobre estos últimos espacios, no existen dudas de la vitalidad de los diversos judaísmos del área en la época a pesar de que, como en tantas otras regiones para el período, no han sobrevivido textos producidos por quienes adoraban al Dios de Israel.

Han pervivido, ciertamente, textos escritos por cristianos —la mayoría en tono polémico— que refieren a judíos. Un ejemplo —y significativo por haber sido el primero en sugerir la idea de deicide— es Melitón de Sardes. Su *Peri Pascha* (sobre la Pascua) es fundamental, además, porque se ha utilizado para confrontar con los restos arqueológicos de la inmensa sinagoga hallada en la misma ciudad. No es este el espacio para analizar los diversos estudios, pero es importante recordar las discusiones que han existido sobre la pertinencia o no de asociar un texto antijudío con un contexto arqueológico.³⁴

Europa oriental y los Balcanes

He aquí otra división caprichosa, pero justificable desde el punto de vista de una historiografía que muchas veces ha referido de modo conjunto a los hallazgos y textos sobre judaísmo tardoantiguo en áreas tan diversas en el plano geográfico y cultural.

En cuanto al repertorio epigráfico, incluso abarcando un área tan amplia y dispar no llega a superar las 275 inscripciones.³⁵ De hecho, el grueso de estas se encuentra en Grecia conformando el área Egea —y aquí se percibe la artificialidad de la separación respecto de la costa de Asia Menor— una zona densamente poblada por judíos en la Antigüedad Tardía. Existen inscripciones más al norte, pero son escasas, exceptuando una concentración relativamente alta en la costa norte del Mar Negro.

Con relación a las sinagogas descubiertas en la zona, en Grecia aparecen Egina y Delos. En cuanto a los restos de una posible sinagoga tardoantigua en Atenas, sigue habiendo debate. En la actual Albania aparecen los restos de la sinagoga de Saranda, mientras que en Macedonia se ha desenterrado una sinagoga —luego convertida en iglesia— en Stobi. Más al norte, en

³³ Además de la bibliografía consignada en la nota nro. 9, un resumen actualizado de las sinagogas y posibles sinagogas halladas en Asia Menor en Wilson (2019). En torno a la sinagoga de Side, aún no se han realizado publicaciones académicas. Remitimos, entonces, a una nota informativa: <https://www.jpost.com/archaeology/article-689925> (con acceso el 15/12/23).

³⁴ Véase, para observar las diversas posiciones, Wilson (1985); Aasgaard (2005); Magness (2005b).

³⁵ Los registros se encuentran compilados en Noy y Bloedhorn (2004).

Bulgaria —antigua Philippopolis, actual Plovdiv— otra sinagoga fue descubierta, datada entre los siglos III y V. Por último, de hallazgo reciente, una casa de culto judía fue encontrada —si bien faltan pesquisas más profundas para confirmar— en la antigua ciudad de Fanagoria, en la península de Tamán, hoy Rusia.³⁶ En este último caso, el edificio coincide con la alta concentración de inscripciones halladas en la región, realidad que, como hemos visto y veremos, no siempre ocurre.³⁷

Por más que sea una región —o un conjunto de regiones— muy grande, aquí tampoco han sobrevivido textos producidos por judíos. Existen, aunque escasas, referencias a judíos y judaísmo en autores cristianos como Procopio, pero no aportan demasiada información concreta sobre la vida de los judíos en el área egea y balcánica.³⁸

Italia

Si bien hay autores que consideran que tanto la *Epistola Anne ad Senecam* como la *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio* fueron escritas en territorio itálico por judíos, hay muchas dudas no solo acerca del origen geográfico sino también sobre la autoría por parte de judíos.³⁹ Pero más allá de las dudas que persisten, incluso aceptando que fueron judíos los que los escribieron, los textos no aportan información valiosa sobre la vida de los judíos itálicos en la Antigüedad Tardía.

Afortunadamente, el registro epigráfico itálico, compuesto por aproximadamente 700 inscripciones, de las cuales ca. 600 vienen de Roma y ca. 75 de Venosa,⁴⁰ sí iluminan, parcialmente, la vida de los judíos en la región en un arco temporal que —aunque con lagunas y disparidad geográfica— va desde

³⁶ Dado que es de descubrimiento reciente, aún no hay artículos académicos sobre el sitio. Reenviamos, entonces, a una nota periodística: <https://www.haaretz.com/archaeology/2023-08-16/ty-article-magazine/synagogue-from-late-second-temple-period-found-by-black-sea-in-russia/oooo0189-fae4-dob9-a5a9-ffef91b90000> (acceso 15/12/23).

³⁷ Sobre las mencionadas sinagogas, además de la bibliografía sobre sinagogas ya adelantada en la nota nro. 9, véase a Panayotov (2004; 2014); Wilson (2019).

³⁸ Un buen resumen de las referencias a judíos de la zona en Procopio en Panayotov (2014).

³⁹ Un valioso resumen del estado de la cuestión en torno a la *Epistola* en la tesis doctoral Sterk (2014). En relación a la *Collatio*, véase Frakes (2011).

⁴⁰ Compilados en Noy (1993 = JIWE I; 1995 = JIWE II). Agregados y reformulaciones en Noy (2005). Un nuevo análisis, con foco en Venosa, en Lacerenza (2014). Inscripciones del IX, ya hebraizadas y confirmando la rabinización en Lacerenza (2019).

el siglo III hasta el IX, momento en el que vuelven a aparecer textos escritos por judíos fuera de las inscripciones.

En cuanto al registro arqueológico, si bien sabemos —por las lápidas de Roma— que hubo aproximadamente 12 sinagogas en la ciudad eterna, solo se han hallado sinagogas tardoantiguas en Ostia y en Bova Marina. En ambas se observa, más allá de sus diferentes dataciones, el crecimiento del espacio destinado a la torá. También poseen pavimentos, con íconos exclusivamente judíos y ninguna imagen de tipo figurativo, en contraste con las sinagogas de Palestina.⁴¹

Por último y no menos importante, contamos con testimonios de autores cristianos. Muchos de ellos —Gaudencio de Brescia, Máximo de Turín, para dar dos ejemplos— se limitan a repetir los tópicos *adversus Iudeos* que simplemente nos recuerdan la importancia de ese tipo de discursos en la Iglesia, pero otros como Gregorio Magno aportan, desde su epistolario, información precisa sobre las comunidades judías de la región. En este sentido, Gregorio confirma la existencia de comunidades que no están atestiguadas ni en el registro epigráfico ni en el arqueológico, aspecto que nos recuerda la importancia de emplear todas las fuentes disponibles al momento de reconstruir la vida de judíos y judías en el período.⁴²

Norte de África (excepto Egipto)

En el norte de África, exceptuando a Egipto, las fuentes disponibles son escuetas, si bien conforman un corpus que permite iluminar, cuanto más no sea levemente, la historia de los judíos y las judías en la región. Por empezar, se han hallado dos sinagogas tardoantiguas: Hammam Lif (actual Naro) y Clipea (actual Kelibia), edificios que conjugan pavimentos de mosaicos que incluyen *menorot*, flora y fauna local, así como también inscripciones que confirman el carácter sinagógico del edificio.⁴³ A ellos se suma la necrópolis de Gammarth, la cual, más allá de los debates sobre su carácter exclusivamente

⁴¹ Sobre la sinagoga de Ostia, además del material ya referido en la nota nro. 9, véase a Olsson et al. (2001) y White (2022). Sobre la sinagoga de Bova Marina, además del material en nota nro. 9, Costamagna (2003).

⁴² Reenviamos, para la evidencia aportada por Gregorio Magno, a nuestra Tesis doctoral: Laham Cohen (2013).

⁴³ Sobre Hammam Lif, valen la pena las reflexiones en Stern (2008). En torno a Kelibia, véase Fantar 2009. Una comparación de ambas en Villey (2022).

judío, posee una cantidad importante de inscripciones con marcadores identitarios judíos.⁴⁴

Si bien la cuantía de inscripciones rescatadas en la región⁴⁵ no alcanza la magnitud de regiones como Italia o Asia Menor, representa un corpus respectable.⁴⁶ A esta altura no hace falta insistir en la falta de textos producidos por judíos en la región y en nuestra necesidad de suplir tal falta apelando a textos escritos por no-judíos. En tal sentido, autores como Cipriano, Tertuliano y Agustín, solo para mencionar algunos, nos permiten analizar no solo la vida de los judíos —en las escasas ocasiones en las que aparecen mencionados judíos históricos—, sino también, —y, sobre todo— la imagen de estos construida por los cristianos de la zona, en el marco de las necesidades teológicas del cristianismo local.

Hispania

La situación respecto de Hispania es aún más precaria en cuanto a fuentes por múltiples razones. La primera es que el carácter sinagogal del único edificio que ha sido considerado sinagoga —en la Alcudia de Elche— desde su descubrimiento a principios del siglo xx, continúa siendo cuestionado. Si bien es cierto que desde su propio descubrimiento hubo quienes afirmaron que fue originalmente una sinagoga, el debate continúa abierto, más allá de que en los últimos años —y del descubrimiento de una posible *menorá* en el pavimento— una parte de la historiografía se ha volcado definitivamente por la tesis sinagogal.⁴⁷

Las inscripciones halladas en diversas partes de Hispania son escasas y su datación problemática dado que las lápidas —la mayoría lo son— fueron halladas de modo aislado, fuera de contextos funerarios.⁴⁸ Además, el hecho de que el rey Sisebuto decretase la conversión forzosa de los judíos del reino

⁴⁴ Reenviamos nuevamente a Stern (2008).

⁴⁵ Vale aclarar que la Mauritania Tingitana era parte de la diócesis de Hispania, por lo que autores como Bar-Magen Numhauser tratan la epigrafía de la zona en conjunto con Hispania y no con el resto de las regiones norafricanas.

⁴⁶ Sobre la epigrafía en la región, véase la compilación de Le Bohec (1981). Una interpretación de esta epigrafía, incluyendo la evidencia hallada posteriormente, en Stern (2008).

⁴⁷ Un excelente estado de la cuestión junto a una toma de posición en torno al pasado sinagogal del edificio en Bar Magen Numhauser (2021).

⁴⁸ En los últimos años, se ha sugerido, en relación a la existencia de enterramientos con nicho lateral, que en la necrópolis de Gózquez hubo enterramientos tanto judíos como cristianos, aunque no hay confirmación epigráfica del fenómeno. Véase a Vigil-Escalera Guirado (2015). Oponiéndose a tal mirada, Barroso Cabrera (2018).

a principios del siglo VII⁴⁹ ha hecho que los especialistas —excepto en un caso explícito— tiendan a considerar las lápidas con marcadores identitarios judíos como posteriores a la caída visigoda o anteriores al momento de conversión.⁵⁰

Esta situación excepcional de Hispania —la supuesta conversión forzosa de todos los judíos del reino—⁵¹ generó en la legislación una situación particular en la cual se habla continuamente de cristianos con pasado judío o, en los propios términos de la ley, judíos bautizados. De hecho, en ocasiones las normas solo refieren a judíos, sin que podamos establecer con claridad si son cristianos con pasado judío o judíos.⁵² No menos importante son, precisamente, los cánones conciliares y las leyes visigodas nuestra principal fuente al momento de intentar recuperar la historia de los judíos de la región, con todas las limitaciones que este tipo de evidencia posee. Porque si bien contamos con textos de autores como Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo o Ildefonso de Toledo, estos parecen ser ajenos a la situación concreta de los judíos y refieren continuamente a judíos hermenéuticos.⁵³ La Carta circular de Severo de Menorca, para un período previo, es una fuente rica de información, pero su historicidad ha sido discutida.⁵⁴

Galia

Si hasta aquí el panorama documental era escueto, la Galia presenta un escenario aún más descorazonador. Es que en los territorios ocupados por francos y merovingios, no hay prácticamente nada producido por judíos que haya sobrevivido al tiempo. No hay restos de edificios que puedan ser

⁴⁹ Continúa siendo válido el ya clásico trabajo de González Salinero (2000).

⁵⁰ Para un análisis de la epigrafía hispana —que incluye también parte del norte de África— reenviamos nuevamente a Bar Magen Numhauser (2021).

⁵¹ Existen cada vez más voces que cuestionan el alcance y la efectividad de la conversión forzosa dictaminada por Sisebuto, así como también el valor de la normativa visigoda a la hora de evaluar la situación de judíos y conversos en Hispania. Un ejemplo de una mirada extremadamente escéptica en Stocking (2008). Existen, en contraste, trabajos que aceptan la existencia de la conversión, pero recalibran el alcance de esta.

⁵² Véase, entre otros, Cordero Navarro (2000). Por nuestra parte, nos hemos aproximado a la problemática en Laham Cohen y Pecznik (2016).

⁵³ Estos autores han suscitado una gran producción en torno a sus discursos antijudíos. Véase, entre otros, Drews (2006); Martin (2020); González Salinero (2015); Laham Cohen y Castro (2021).

⁵⁴ Una mirada actual de la circular, tomando su información como altamente verosímil, en González Salinero (2021b).

identificados como sinagogas tardoantiguas y los objetos hallados se limitan a tres *lucernae* con *menorot*, un anillo y un sello.⁵⁵ En cuanto a inscripciones, solo tres han sido desenterradas, por lo que trabajar desde ellas es prácticamente imposible.⁵⁶

Sí disponemos de testimonios cristianos que pueden echar algo de luz. Porque más allá de los textos donde aparecen las típicas referencias anti-judías que poco iluminan sobre el cotidiano —como por ejemplo Hilario de Potiers o Prospero de Aquitania— poseemos algunas informaciones de Sidonio Apolinar, Gregorio de Tours y Venancio Fortunato que nos revelan —al menos en parte y siempre en tono polémico— la interacción entre judíos y cristianos.⁵⁷ Esta interacción también se puede observar en algunos cánones de concilios galos de los siglos V y VI que, con las limitaciones de este tipo de documentos, demuestran la dificultad cristiana de contener los contactos entre judíos y cristianos.⁵⁸

Britania

No se han encontrado restos arqueológicos ni epigráficos de judíos en Britania. Ni siquiera son mencionados en leyes ni por autores cristianos que refieran a judíos históricos. En efecto, hay consenso sobre la ausencia de comunidades judías —viajeros o individuos aislados siempre pudo haber— en la región hasta la llegada de los normandos.

No obstante, es interesante que sí hubo escritos contra el judaísmo. En un territorio sin judíos, autores como Aelfrico construyeron discursos antijudíos y ellos ha servido como una prueba adicional para demostrar como la literatura *adversus Iudeos* puede florecer disociada de un contexto donde habiten judíos y judías. No es casualidad —y ello se potencia con lo acaecido en la Edad Media con la expulsión de los judíos en 1291— que la historiografía anglosajona haya constituido tantas categorías para trabajar sobre esta ausencia: judío espectral; judío de papel; judío virtual, etc.,⁵⁹ para analizar los textos contra judíos producidos en los territorios del actual Reino Unido. No menos importante, estos textos producidos en tiempos en los que no vivieron judíos, pervivieron y fueron utilizados contra judíos «reales» cuando

⁵⁵ Reenviamos a nuestro resumen en Laham Cohen (2018:33–42).

⁵⁶ Una de ellas —la más importante— fue hallada en la narbonense, territorio bajo control visigodo. Sobre esta región y la situación de los judíos, reenviamos a Martin (2017).

⁵⁷ Sobre estas fuentes, Laham Cohen (2018:33–42).

⁵⁸ Los cánones se encuentran compilados y analizados en Pellegrini (2011).

⁵⁹ Un resumen de estas tipificaciones en Laham Cohen (en prensa b).

estos arribaron a tales tierras o cuando fueron los textos —y sus ideas— los que viajaron a regiones donde sí había judíos.⁶⁰

EL JUDAÍSMO RABÍNICO Y SU EXPANSIÓN DENTRO Y FUERA DE PALESTINA

Una de las premisas que consideramos importante para trabajar sobre el judaísmo tardoantiguo es analizar cada espacio en su propia lógica sin olvidar los posibles —y en muchos casos comprobados— contactos entre comunidades judías distantes, pero priorizando los vínculos entre judíos y no-judíos en cada pueblo y ciudad. Como hemos visto en el apartado previo, existe una fuerte disparidad en relación con las fuentes que hallamos en cada espacio. Textos producidos por judíos —no en material duro— solo poseemos, al menos con certeza, para la Tierra de Israel, Egipto y el antiguo Irak. En el resto de las regiones poseemos —también en cantidades diferentes— una combinación de inscripciones, hallazgos arqueológicos y textos escritos por no-judíos. Ello lleva a que en el proceso central de la «Antigüedad Tardía judía», la rabinización, pueda ser conocida con precisión solo en Palestina y en Mesopotamia. Egipto opera como una mirilla que permite aproximarse al fenómeno, pero con muchas dudas, mientras que en el resto de las regiones, como veremos, no es fácil determinar si la ausencia de textos o referencias a rabinos implica la ausencia de rabinización o, simplemente, ausencia de evidencia de esta.

Ahora bien, ¿qué fue el judaísmo rabínico y qué implicó? La respuesta amerita —y ha ameritado— ríos de tinta para llegar apenas a una aproximación al tema, aunque aquí intentaremos esbozar algunas líneas generales que ha seguido la historiografía, al menos una parte de ella.

El judaísmo del Segundo Templo distaba de ser un fenómeno uniforme, tal como la crítica ha observado tempranamente y como reflejan los escritos de Filón de Alejandría y Flavio Josefo. De hecho, gracias a estos dos observadores, uno desde Alejandría, el otro desde Roma, pero con pasado en la Tierra de Israel, conocemos algunos de los grupos que existían entre los siglos I a. C. y I d. C.; saduceos, fariseos, esenios, zelotes. Pero este conocimiento se limita a dos observadores con intereses y objetivos propios. Además, dentro de cada espacio seguramente hubo diferencias. El propio

⁶⁰ Un excelente análisis de la literatura contra judíos en la Inglaterra pre-normanda en los diversos capítulos de Zacher (2016).

Filón pone en evidencia que la aproximación a la torá —la suya es una muy dependiente de la filosofía griega— difería entre grupos entre los que se destacaban los literalistas.

La destrucción del templo en el 70 d. C. tuvo, sin dudas, un gran impacto. Con la acción de Tito, desaparecía un espacio que, más allá de las diferencias entre los propios grupos judaicos, poseía una centralidad difícil de negar, incluso para quienes se constituían en tensión con ella. Sectores como los saduceos habrán sentido el golpe de modo instantáneo, pero el resto de los grupos, tanto en Jerusalén como fuera de ella, no habrá sido ajeno a los ecos del evento.

El problema es que con la muerte de Josefo las únicas voces judías que analizan al judaísmo serán las rabínicas. Existen papiros egipcios escritos por judíos o los papiros de la familia Babatha que hemos mencionado en Palestina, pero son comunicaciones personales o comunitarias que, si bien valiosísimos, son pobres e impiden miradas de conjunto. Los rabinos, en cambio, producirán decenas de páginas, agrupadas en la *mishná*, *tosefta* y los *talmudim*, además de otros textos menores. Allí, hay protagonistas —los rabinos— y personajes secundarios y caricaturizados —el pueblo llano (*am ha'aretz*), «epicúreos», politeístas, etc.—. Los personajes principales, además, proyectan su protagonismo al pasado y ponen en un segundo plano a todo aquel que está fuera de su grupo. Una primera lectura del material rabínico da la impresión de que no solo después de la caída del Templo sino, incluso, antes, tenían ya control de la sociedad judía en Israel y más allá. Es que el objetivo de estos textos no es narrarnos a nosotros cómo era la vida en Palestina, sino construir el propio poder rabínico y legitimarlo a través del texto.

Los textos rabínicos, además, no aspiran a ser históricos. De hecho, legislan sobre un templo que ya no existe y cometan —tal vez, deliberadamente— errores en muchas cronologías. Esto no tiene que ver con la oralidad que aducen —y con la que portan, sin dudas—, sino con la propia lógica de la construcción del material rabínico que tiene por objetivo normar la vida de judíos y judías en el período. No fue una maniobra exclusivamente rabínica dado que la codificación de prácticas fue un horizonte común en toda la región, pero sí fue la más exitosa del mundo judaico —la única que conocemos por la magnitud si es que hubo otras.

La operación realizada por los grupos rabínicos, de los que no debemos exagerar la uniformidad, fue tan exitosa que constituyeron, en nombre de la torá, una normativa que en muchas ocasiones contradice a la propia torá. La literatura rabínica es, de hecho, la conformación —podríamos decir la actualización— de la normativa del Pentateuco, siempre en nombre de él y siempre afirmando que no es más que la torá oral que recibió Moisés en el Sinaí. En esa maniobra los rabinos crearon un nuevo judaísmo. No uno creado

de la nada, dado que abreva de prácticas y costumbres previas, pero sí un tipo de religiosidad articulada en torno a la figura de los propios rabinos, que incluía, sin dudas, prácticas nuevas o, cuanto menos, adaptadas a la realidad de la Antigüedad Tardía. Un judaísmo que Filón pudo haber reconocido, pero en el que seguramente encontraba tantas cosas extrañas como podía encontrar en otras vertientes de su propia época.

¿Pero quiénes eran los rabinos que crearon este nuevo judaísmo? La respuesta tampoco es fácil y han sido muchas las plumas que intentaron explicar el surgimiento del grupo rabínico. Muchos los han visto como herederos directos de los fariseos, mientras que otros han considerado que se debe ser cauteloso en esta posible ligazón. Entre los intentos por explicar a estos rabinos, resalta el relativamente reciente trabajo de Hayim Lapin (2012) quién insistió en ver a los rabinos de los siglos I y II d. C. en su propio contexto romano, esto es, como un grupo de provinciales del Imperio romano. Así, Lapin nos insta a ver al rabinismo como un movimiento de provinciales urbanos, judíos, que articulan el pasado con su presente y proyectan, a través de la constitución de grupos y textos, un nuevo judaísmo. En efecto, para el autor, es recién con la creación de la *mishná*, a principios del III d. C. cuando los grupos rabínicos alcanzan un grado de coherencia y visibilidad que los coloca sobre el mapa de Palestina.

Vale la pena insistir en que solo conocemos a los rabinos a través de los propios rabinos. Son ellos y solo ellos —más allá de algún destello disperso y controvertido de autores cristianos como Jerónimo— los que narran su propia historia. La literatura rabínica, ciertamente, ubica los orígenes del rabinismo en el escape de Ben Zakkai de Jerusalén sitiada y la construcción de un centro en Yavne desde el cual se proyectaría inicialmente el poder rabínico. Pero los rabinos, incluso, hablaban de orígenes aún más tempranos, llevando sus antecedentes a tiempos anteriores al primer siglo.

En este sentido, solo se puede trabajar analizando el material rabínico de modo crítico. En efecto, como veremos, no es fácil encontrar rabinismo en la epigrafía o en la arqueología, hecho que potencia las controversias en torno al grado de rabinización en la Tierra de Israel y, más aún, en otras regiones.

Los rabinos eran, entonces, si seguimos a Lapin —y a una parte importante de la crítica— una élite urbana judía que fue gradualmente construyendo su poder como grupo autorizado para interpretar la *torá* y aplicarla. Un grupo que lanzaba puentes al pasado, pero del cual no podemos determinar un antecedente claro. Un conjunto de grupos de maestros y estudiantes, que comenzó con un poder limitado —en lo judicial, por ejemplo, arbitrando solo cuando ambas partes en litigio lo aceptaban— pero que fue ganando prestigio y se consolidó con la confección de los primeros *corpora*.

Esta mirada, con la que coincidimos, puede ser enmarcada en la corriente que ha sido denominada como minimalista, en el sentido de que retrasa hasta al menos el siglo IV la imposición del rabinismo como grupo hegemónico en la propia Palestina. Existen otras posturas aglutinadas bajo el epíteto de maximalistas que ven una decidida influencia rabínica en tiempos más tempranos.⁶¹

Si los rabinos tardaron en imponerse en la propia Tierra de Israel y en otras regiones, ¿qué otros grupos judíos existieron en ese tiempo de transición? A ese debate dedicaremos la próxima sección.

LOS OTROS JUDAÍSMOS EN PALESTINA

Hace ya varios años Martin Goodman expresó, en pocas palabras, el panorama que buscamos esbozar aquí: «*Let me put my suggestion clearly but crudely. My hypothesis is that groups and philosophies known from pre-70 Judaism continued for years, perhaps centuries, after the destruction of the Temple*» (Goodman, 2007:161).

En muchos de los procesos históricos surge con bastante claridad que, más allá de lo traumático o fundamental que puede ser un evento, existen continuidades con la realidad previa. La lógica de Goodman, entonces, es que la multiplicidad del judaísmo del Segundo Templo no pudo haber desaparecido en un santiamén con la destrucción del 70 d. C. y que existen altas probabilidades de que grupos y filosofías diferentes a las del mundo rabínico hayan pervivido.

El problema es —y no es un problema menor— que no contamos con fuentes que nos hablen, al menos no claramente, de aquellos «otros judaísmos». Como ya hemos advertido, la ausencia de textos producidos por judíos —más allá del propio material rabínico y algunos papiros y lápidas—, no nos permite indagar en los «otros» judaísmos.

De hecho, en general quienes aspiramos a recuperar las voces de los «otros judíos», trabajamos con silencios. El caso de la epigrafía es muy claro: dado que muy pocos rabinos aparecen en las lápidas judías anteriores al siglo IX, pero sí muchos cargos como gerusiarca o arconte —típicos de asociaciones grecolatinas— se ha afirmado que la rabinización no es visible, al menos no

⁶¹ Además de la bibliografía sobre literatura rabínica consignada en nota nro. 5 véase, para analizar las diversas posturas en torno a la situación de Palestina, Dauphin (1998); Stemberger (2000); Schwartz (2001); Sivan (2008); Hezser (2010).

epigráficamente, durante el período. Así, Shaye Cohen (1981) en un fundamental trabajo, acuñó el término *epigraphical rabbis*.⁶² Según su óptica, no solo hay escasísimos registros que mencionen el término «rabino», sino que cuando lo hacen no son referencias a rabinos del movimiento rabínicos, sino a un título honorario similar a «maestro», sin vinculación con nuestros rabinos tardoantiguos.

Este tipo de lectura implica que tanto la sinagoga —son escasísimos los rabinos que aparecen en inscripciones sinagogales (y solo aparecen en Palestina)— como la sociedad en general —hay pocas tumbas donde se usa el término rabino— no estaban bajo control rabínico. Y si no estaban bajo control rabínico —opera aquí, nuevamente, la lógica desde el silencio— había otros grupos que sí tenían el control. Vale aclarar, no obstante, que volvemos al problema mencionado anteriormente: ¿qué pruebas necesitaríamos, además de una referencia explícita, para afirmar que una sinagoga tiene influencia rabínica? ¿Por qué no pensar que los rabinos pudieron haber asistido a esas sinagogas, más allá de lo que encontramos en inscripciones o representaciones artísticas? Después de todo, la literatura rabínica menciona sinagogas y no parece ajena a ellas. Es más, podríamos pensar que, en la multiplicidad rabínica, algunos rabinos frecuentaban las sinagogas y otros no.

Miradas como la de Cohen tenían antecedentes. El más conocido es, quizás, el muy criticado trabajo de Erwing Goodenough (1953–1968). El autor centró su mirada en las representaciones artísticas halladas en distintos contextos judíos —sobre todo sinagogas y catacumbas— de la Antigüedad Tardía. En efecto, el hallazgo del mosaico en el pavimento de Beit Alfa en 1928 y, sobre todo, de los frescos de Dura Europos en 1932 generó un fuerte impacto en una historiografía que creía que los judíos del período no utilizaban imágenes figurativas y, mucho menos, humanas. Los frescos y los pavimentos mostraban no solo humanos en escenas bíblicas, sino también —para el caso del mosaico— un disco zodiacal con la representación de Helios en el centro. ¿Qué implicaba ello?

Las respuestas fueron múltiples y abarcaron un arco que iba desde considerarlas meros ornamentos en sinagogas bajo control rabínico, hasta quienes pensaron las representaciones artísticas como producto de un judaísmo fuera de la órbita rabínica. Goodenough fue del grupo de quienes vieron allí un judaísmo distinto. Según su perspectiva, un judaísmo de tipo místico, popular y de cuño filoniano. Ello suponía imprimir a un grupo muy amplio

⁶² Véase, también, en la misma línea, Lapin (2011). Matizando estas posturas, Miller (1999); Hezser (2010); Rosenfeld (2010); Price (2018). Un resumen de estos debates en Laham Cohen (2023).

de judíos —en muy diversas regiones— la voz de un autor muy anterior. Bien afirmó Schwartz que Goodenough filonizaba las imágenes, mientras otros autores las rabinizaban.⁶³

No es este el lugar para discutir las tesis de Goodenough, pero sí son importantes para tener en cuenta de qué modo se pensó la posibilidad de judaismos diferentes al rabínico. Más cerca de nuestro presente, Magness (2005a) vio, en el grupo sacerdotal, un posible sobreviviente —con impacto en la epigrafía y en el arte— que coexistió con el mundo rabínico. Otros autores, como Edrei y Mendels, consideraron que los judíos de lo que denominaron Diáspora occidental permanecieron sin cambios, «biblicos» en sus términos.⁶⁴

Sin embargo, más allá de todos los esfuerzos, los únicos judíos tardoantiguos que nos hablan con claridad son los rabínicos y eso nos deja, nuevamente, con apenas un manojo de inscripciones y representaciones artísticas, pero sin voces firmes que expliquen cosmovisiones más amplias. Esta ausencia de voces implica una natural tendencia a cubrirlas con otras: rabinizaciones tempranas, supervivencias filonianas o sacerdotales, se han empleado para dotar de historia a grupos judaicos en regiones diversas. La tentación es inevitable dado que el silencio es incómodo y no permite escribir libros.

El problema adicional para la Tierra de Israel es que muy probablemente, como lo indica la propia lectura de los corpora rabínicos, el rabinismo fue mucho menos uniforme de lo que pensamos. Goodenough se preguntaba, no sin razón, cómo podía ser que en la propia Tiberíades, donde habitaba y regía el patriarca judío aceptado por el Imperio romano, una sinagoga tuviera una imagen de Helios con el orbe en la mano, representación explícitamente prohibida por la literatura rabínica. Desde su perspectiva, era claro que los rabinos no controlaban la sinagoga de Hammat Tiberíades. No obstante, bien se ha afirmado después —como anticipamos recién— que es muy probable que diversos grupos rabínicos hayan tenido posturas dispares sobre muchos temas, entre ellos, las representaciones artísticas.⁶⁵ Si el panorama es

⁶³ Schwartz (2001:134) «Goodenough adopted a different sort of judaizing approach to the material. In contrast to the Avi-Yonah school, which rabbinitizes, by supposing that if an image was not likely to have been worshiped then it was purely decorative, absolutely devoid of religious meaning, and thus unproblematic from the Jewish perspective, Goodenough 'Philonized'. For Goodenough, even geometric designs, rosettes, and so on, were packed with religious meaning».

⁶⁴ Edrei y Mendels (2007:91): «The Jewish communities that were isolated from the Rabbinic network served as a receptive basis for the development of an alternative Christian network by Paul and the apostles, which enabled it to spread throughout the Mediterranean basin. The Jews that remained 'biblical' surfaced in Europe in the Middle Ages».

⁶⁵ Reenviamos a la introducción de Leibner y Hezser (2016).

complejo para un Palestina cargada de fuentes, mucho más difícil es en el resto de las regiones. Echemos una mirada rápida.

LA RABINIZACIÓN DE LA «DIÁSPORA»

Hemos evitado, hasta este apartado, el término diáspora, dado que su uso implica una falsa noción de similitudes entre regiones muy diversas, a la vez que supone la idea de centro-periferia, con un centro en el que todas las personas se referencian. Es cierto que la Tierra de Israel ocupaba, para muchos judíos, un lugar especial, incluso con el templo destruido. De hecho, al menos hasta el año 429, había un patriarca en Tiberíades que, según se entiende en el Código Teodosiano —e incluso, en algunas referencias epigráficas— recolectaba dinero de todas las comunidades dentro y fuera de Israel. También es cierto que la iconografía hallada en diversas regiones remite a la *menorá*, a los frutos empleados en la festividad de *Sucot* y, en ocasiones, al templo mismo, lo que puede ser interpretado como la continuidad de Jerusalén, al menos en las cosmovisiones de las personas, como un espacio central. No obstante, debemos recordar que el *Bavli* coloca, en ocasiones, a Babilonia por sobre Israel, como un lugar donde la sacralidad de las personas se mantuvo mejor que en la propia Palestina. Debemos insistir, también, en que si empleamos diáspora estamos suponiendo una homogeneidad entre los judíos de Italia, Egipto y Babilonia, cuando por lo que las fuentes sugieren diferían en aspectos centrales como la lengua cotidiana y los nombres empleados, solo para mencionar las cuestiones que la epigrafía nos permite revelar.⁶⁶

Ahora bien, más allá de la discusión sobre el término diáspora, veamos qué se ha dicho y qué sabemos sobre cómo vivieron las comunidades judías de las diferentes regiones arriba mencionadas.

Debemos aclarar, no obstante, que partimos desde una postura que, como vimos, ha sido denominada minimalista y no está libre de controversias: los rabinos no se consolidaron tempranamente en Palestina y ello implicó que la imposición de sus ideas en otras regiones fue aún más tardía. Este postulado ha sido discutido por autores de la talla de Victor Rutgers (1998:27–28), quien ha considerado que, si bien pudo haber diferencias entre regiones, la Tierra de Israel y sus cambios debieron haber operado como un norte y su influencia habrá sido casi inmediata.

⁶⁶ Sobre el término diáspora, véase, entre otros; Feierstein (2019) y Diner (2021).

Ya hemos visto en el apartado previo que nosotros sí consideramos que la rabinización de la Tierra de Israel fue tardía, pero, ¿por qué consideramos que la rabinización de regiones como Italia fue aún más tardía? Entra aquí a tallar, nuevamente, el problema de las fuentes. Porque la respuesta es que no hay evidencias de rabinización temprana, a excepción de Egipto, sitio en el que, precisamente, poseemos textos. Este hecho puede ser interpretado en contra de nuestra posición si se afirma que, ante la presencia de textos, se observa rabinización; ante la ausencia de estos, no.

El caso egipcio, no obstante, dista de ser simple. Las pruebas de una rabinización temprana no son tan claras como algunos/as han sugerido. De hecho, lo primero que se debe afirmar es que ningún texto rabínico apareció en el Egipto tardoantiguo, así como tampoco inscripciones que mencionen rabinos o escritos rabínicos. La idea de una rabinización temprana surge de la existencia de papiros en hebreo y dado que la rabinización supone influencia palestina y que el hebreo fue irradiado desde tal región, se presupone la llegada de ideas rabínicas. Pero los papiros, más allá de la mención de una persona que recibe el epíteto rabino no portan, además de la lengua, elementos ineluctablemente rabínicos.⁶⁷ Un documento muy famoso, la *ketubá* (contrato matrimonial) de Antinoopolis, escrito ca. 415 d. C., ha recibido interpretaciones dispares que han ido desde observarlo como señal clara de influencia rabínica, hasta evaluarlo como signo de la persistencia de costumbres previas —y no rabínicas.⁶⁸

En resumen, creemos que es posible que, dada la cercanía geográfica, las ideas rabínicas hayan arribado tempranamente a Egipto. La llegada precoz del hebreo a la región —en contraste con otros espacios— así como también la propia *ketubá* podrían estar señalando tal movimiento. Pero esta afirmación no pasa de ser una suposición dado que, como afirmamos previamente, ningún papiro posee siquiera fragmentos de algún texto rabínico.

La cercanía geográfica con Palestina debió, en el mismo sentido, haber impactado en Siria. No obstante, no se detectan allí elementos que puedan confirmar la rabinización. No se la observa en las sinagogas allí halladas —de hecho, Dura Europos fue tomada como señal de un judaísmo alternativo— ni en el registro epigráfico. Pero aquí surge el mismo interrogante: ¿no hay signos de rabinización porque no hay textos o porque no hubo rabinización?

⁶⁷ Se trata de MS Heb. d. 69 (P). No es fácil dirimir si aquí Rab equivale a maestro o si es una referencia clara al movimiento rabínico. Tampoco es fácil saber si «Rab Jacob» es un título que él mismo Jacob aceptaba o si fue llamado así por su interlocutor, que es quien escribió la carta. Sobre el papiro, véase a Mishor (1989).

⁶⁸ Nótese el contraste entre las posiciones de Sirat (1986:9) y Kraemer (2020:396–397).

¿Cómo probar la rabinización desde la epigrafía y la arqueología? ¿Por qué los autores cristianos debieron registrar el fenómeno si sus objetivos eran polémicos y no estaban destinados a describir las comunidades judías con las que interactuaban?

Se debe conceder, no obstante, que, en contraste con Palestina, la posible evidencia de rabinización es aún más exigua. A diferencia de lo que sucede en la Tierra de Israel, en ningún resto sinagogal tardoantiguo fuera de tal zona aparecen mencionados rabinos.⁶⁹ Los que aparecen, en epitafios, son mucho más escasos que en Palestina y, excepto el caso de Venosa, no parecen ser fácilmente asimilables a lo que denominamos movimiento rabínico.

Así, solo poseemos destellos, difusos, tanto de una posible rabinización temprana en la «diáspora» como de potenciales judaísmos alternativos. En Italia, por ejemplo, ningún autor cristiano habla de los judíos como individuos que estén leyendo textos nuevos ni mutando, como sí se verá en la plena Edad Media. La epigrafía romana muestra estabilidad en torno a los cargos sinagogales —muy similares a los de las asociaciones grecolatinas— y los rabinos están ausentes. En Brusciano se nombra un rabino, pero es una inscripción bastante dudosa.⁷⁰ Solo en Venosa, en el vi, aparece una inscripción que nombra a dos rabinos y a dos *apostuli* para un funeral de una familia importante. Si bien Cohen dudó de estos rabinos y los consideró simples sujetos importantes sin vinculación con el movimiento rabínico, incluso Lapin, también escéptico, vio en este epitafio la presencia de rabinos conectados con el movimiento surgido en Palestina.⁷¹ No obstante, no es fácil saber si su presencia supuso una excepcionalidad —tal que fue consignada en la lápida— o si eran parte estable de la comunidad. Como sea, es un indicio de que, al menos hacia el vi, había rabinos —sea estables, sea itinerantes— en el sur de Italia.

En Hispania, para dar otro ejemplo, no hay menciones tempranas a rabinos ni uso amplio del hebreo. El único elemento que se ha evaluado como posible señal de rabinización temprana es una mención de Julián de Toledo a lo que

⁶⁹ Se debe conceder, no obstante, que esto puede responder a una cuestión meramente estadística, dada la limitada cantidad de sinagogas halladas fuera de Palestina.

⁷⁰ JIWE I 22. Lacerenza (2021), en un reciente trabajo, puso en tela de juicio que las menciones epigráficas a rabinos en el sur de Italia durante la Antigüedad Tardía, incluso esta de Brusciano, representen meros apelativos. Por nuestra parte, expresamos una mirada más escéptica en Laham Cohen (2023).

⁷¹ JIWE I 86. Sobre esta inscripción, véase a Cohen (1981:14); Lapin (2011:331); Lacerenza (2021:305–312); Laham Cohen (2023:206–207).

parece ser un cómputo rabínico.⁷² Pero, nuevamente, la evidencia es demasiado exigua como para obtener certezas. Tampoco hay certezas sobre cómo vivían los judíos de la región, o sea que tampoco poseemos indicios de un supuesto judaísmo hispano «no rabínico». Hay que esperar hasta las inscripciones del siglo VIII para encontrar rabinos.⁷³

Seth Schwartz (2002) consideró que el siglo VI era un candidato válido para la «rabinización de la diáspora». A las evidencias itálicas sumó la *Novella* 146, la cual mostraría —su análisis también es fuente de debate— una pugna en pleno siglo VI en torno a si emplear el hebreo u otro idioma en la liturgia sinagoga, así como también la utilización *deuterosis*, probable referencia a la *mishná*.⁷⁴ *Es que si bien la ley fue promulgada por Justiniano, el Emperador consigna en la propia norma —obviamente no tenemos por qué creerle mecánicamente— que fue producto de tensiones intracomunitarias sobre el uso del hebreo, aspecto que podría estar mostrando el avance de la hebraización y la rabinización.*

REFLEXIONES FINALES

Conocer la vida de los judíos y las judías tardoantiguos/as no es, como hemos visto, fácil. No lo es, ni siquiera, en la región mejor documentada, Palestina, dado que allí contamos con voces rabínicas y apenas ecos de otras voces en los propios textos rabínicos y, tal vez, en los restos arqueológicos y epigráficos.

Aún más difícil es reconstruir la existencia de las comunidades judías en las otras zonas donde vivieron. Si bien en Mesopotamia tenemos un conjunto de textos ingente, estos son, nuevamente, producto exclusivo de plumas

⁷² Véase el estado de la cuestión en nuestro reciente aporte: Laham Cohen y Castro (2023).

⁷³ La más temprana, aunque debatida, es la de los rabinos de Mérida del VIII. Para ver diferentes puntos de vistas sobre la inscripción de Mérida, véase a Bar Magen Numhauser (2021); González Salinero (2021a). Sobre inscripciones posteriores, también Bar Magen Numhauser (2021) y Hiedra Rodríguez (2016).

⁷⁴ Se ha debatido mucho sobre el contenido de la *Novella* 146, normativa justiniana del 553 que interfiere claramente en asuntos internos de las comunidades judías, impone el permiso de llevar a cabo la liturgia en la sinagoga en cualquier idioma, rechazando el uso exclusivo del hebreo. Prohibe, a su vez, lo que denomina la *deuterosis*, término que estaría operado como traducción de *mishná* y, por tanto, de la literatura rabínica. Algunas posturas en torno a los alcances y limitaciones de la *Novella* en Rutgers (2003) y De Lange (2016).

rabínicas. En otras áreas, en contraste, abundan las inscripciones y los hallazgos arqueológicos, pero no hay textos, ni rabínicos ni «no rabínicos». Egipto es la única excepción, pero, como vimos, los papiros son escuetos y no arrojan conclusiones firmes.

Por lo tanto, el silencio es un protagonista de la historia de las comunidades judías tardoantiguas. Es, ciertamente, un problema, porque el silencio es inescrutable y, a la vez, demasiado maleable. Ello ha permitido taparlo con voces rabínicas, filonianas y/o sacerdotales. Ha permitido, también, que imaginemos que hubo otras voces que reverberan en las inscripciones. Esa es, de hecho, nuestra posición: la idea de que los judíos de Venosa tuvieron un judaísmo propio, del que conocemos poco y nada. No un judaísmo absolutamente diferente a otros, pero sí con particularidades asociadas a su entorno. Un judaísmo que no fue ni «bíblico», ni filionario, ni rabínico. Que probablemente tomó elementos de muchas vertientes y fue mutando, como mutan todas las filosofías y grupos. Y cuando las ideas rabínicas arribaron —porque las ideas viajan— coexistieron con aquel judaísmo particular hasta que terminaron, por la propia potencia de Palestina y Mesopotamia, imponiéndose.⁷⁵

Pero nuestra posición, esta idea de voces propias y disonantes de las rabínicas, no es más que eso: una posición. La «Antigüedad Tardía judía», para nosotros, fue un conjunto variopinto de voces que hoy calificamos como judaísmo. Voces que se han perdido. Y que tal vez, algún día, recuperemos.

⁷⁵ La imposición seguramente dejó elementos de aquellos judaismos previos. Schwartz (2002), de hecho, pensaba que los minaghim eran eso: ideas pre-rabínicas que, luego de coexistir, fueron aceptadas —domesticadas, tal vez— por los rabinos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AASGAARD, REIDAR** (2005). Among Gentiles, Jews, and Christians: Formation of Christian Identity in Melito of Sardis, en *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna* (pp. 156–174). Wilfrid Laurier University Press.
- ALBERT, MICHELINE** (1976). *Jacques de Saroug. Homélies contre les Juifs*. Brepols.
- AMELING, WALTER** (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis. Band II Kleinasiens*. Mohr Siebeck.
- AMELING, WALTER ET AL.** (2010–2023). *Corpus Inscriptionum Iudeae/Palaestinae*. De Gruyter (5 Vols.).
- BAIRD, JENNIFER** (2018). *Dura-Europos*, Bloomsbury.
- BAR-MAGEN NUMHAUSER, ALEXANDER** (2021). *Hispano Jewish Archaeology. The Jews of Hispania in Late Antiquity and the Early Middle Ages through Their Material Remains*. Brill. (2 Vols.).
- BARROSO CABRERA, RAFAEL** (2018). *Etnicidad vs Aculturación. Las necrópolis castellanas de los siglos V-VI d. C. y el asentamiento visigodo en la Península Ibérica: una mirada desde la meseta sur*. Archaeopress.
- BELSER, JULIA** (2015). *Power, Ethics, and Ecology in Jewish Late Antiquity: Rabbinic Responses to Drought and Disaster*. Cambridge University Press.
- BOHAK, GIDEON** (2008). *Ancient Jewish Magic. A History*. Cambridge University Press.
- BONNIE, RICK ET AL.** (2021). *The Synagogue in Ancient Palestine: Current Issues and Emerging Trends*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- BOWERSOCK, GLEN ET AL.** (1999). *Late Antiquity: a Guide to the Postclassical World*. Harvard University Press.
- BROWN, PETER** (1971). *The World of Late Antiquity: AD 150–750*. Thames and Hudson.
- CAMERON, AVERIL** (1993). *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395–600*. Routledge.
- CAPPELLETTI, SILVIA** (2006). *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Brill.
- COHEN, JEREMY** (1999). *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. University of California Press.
- COHEN, SHAYE** (1981). Epigraphical Rabbis. *The Jewish Quarterly Review* 72 (1), 1–17.
- CORDERO NAVARRO, CATHERINE** (2000). El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. *Revisiones historiográficas. España Medieval* 40, 9–40.
- COSTAMAGNA, LILIANA** (2003). La sinagoga di Bova Marina. En *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro* (pp. 93–118). Longo.
- DAUPHIN, CLAUDINE** (1998). *La Palestine Byzantine. Peuplement et Populations*. Archaeopress.
- DE LANGE, NICHOLAS** (2016). Hebraists and Hellenists in the Sixth-Century Synagogue: A New Reading of Justinian's Novel 146. En *Let the Wise Listen and Add to Their*

- Learning (Prov 1:5): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday* (pp. 217–226). De Gruyter.
- DINER, HASIA** (2021). Introduction: The History of the History of the Jewish Diaspora. En *The Oxford Handbook of the Jewish Diaspora* (pp. 1–15). Oxford University Press.
- DOERING, LUTZ; KRAUSE, ANDREW** (Eds.) (2020). *Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods Archaeological Finds, New Methods, New Theories*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- DOHRMANN, NATALIE** (2009). Name Calling: Thinking about (the Study of) Judaism in Late Antiquity. *The Jewish Quarterly Review*, 99 (1), 1–5.
- DREWS, WOLFRAM** (2006). *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Brill.
- EDREI, ARYE Y MENDELS, DORON** (2007). A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences. *Journal for the study of the Pseudepigrapha* 16(2), 91–137.
- ELSNER, JAS** (2003). Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art. *The Journal of Roman Studies* 93, 115–128.
- FANTAR, MOUNIR** (2009). *Sur la découverte d'un espace cultuel juif à Clipea (Tunisie)*. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 153(3), 1083–1102.
- FEIERSTEIN, LILIANA** (2009). Diáspora. *Lo Sguardo – rivista di filosofia*, 29 (2), 513–524.
- FINE, STEVEN** (2005). *Art and Judaism in the Greco-Roman World*. Cambridge University Press.
- FINE, STEVEN** (2014). *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*, Brill.
- FRAKES, ROBERT** (2011). *Compiling the Collatio legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- FREDRIKSEN, PAULA** (2013). Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition. En *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity* (pp. 249–266). University of Pennsylvania Press.
- FRIEDENBERG, DANIEL** (2009). Sasanian Jewry and its Culture a Lexicon of Jewish and Related Seals. University of Illinois Press.
- MCDOWELL, GAVIN ET AL.** (Eds.) (2021). *Diversity and Rabbinization. Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*. Open Book Publishers.
- GAFNI, ISAIAH** (1990). *Los judíos de Babilonia en la era talmúdica. Una historia social y cultural. The Zalman Shazar Center for Jewish History* (en hebreo).
- GELLER, MARKHAM** (Ed.) (2015). *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*. Brill.
- GIBBON, EDWARD** (1946). *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Nueva York, The Clarendon Press (edición original 1776).
- GONZÁLEZ SALINERO, RAÚL** (2000). *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Escuela Española de Roma.

- GONZÁLEZ SALINERO, RAÚL** (2015). Preaching and Jews in Late Antique and Visigothic Iberia. En *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching* (pp. 23–58). Routledge.
- GONZÁLEZ SALINERO, RAÚL** (2021a). The Latin Inscription of Rabbi Jacob of Mérida: Dating and Contextualization. *Jewish History* 34(4), 259–272.
- GONZÁLEZ SALINERO, RAÚL** (2021b). Consecuencias sociorreligiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 ec. En *Cristianos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía* (pp. 79–102) IMHICIHU–CONICET.
- GOODBLATT, DAVID** (1989). Towards the Rehabilitation of Talmudic History. En *History of Judaism, The Next Ten Years* (pp. 31–44). Scholars Press.
- GOODENOUGH, ERWIN** (1953–1968). *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Pantheon Books. (13 Vols.).
- GOODMAN, MARTÍN** (2007). Sadducees and Essenes after 70 CE. En *Judaism in the Roman World* (pp. 153–162). Brill. (Artículo publicado por primera vez en 1994).
- HABAS, LIHI** (2021). The Mosaic Floors of the House of Kyrios Leontis in Nysa Scythopolis (Beth Shean). *Journal of Mosaic Research* 14, 169–197.
- HACHAM, NOAH; ILAN, TAL** (eds.) (2020). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. IV. De Gruyter. (= CPJ IV).
- HACHAM, NOAH; ILAN, TAL** (eds.) (2022). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. V. Walter De Gruyter. (=CPJ V).
- HACHLILI, RACHEL** (2013). Ancient Synagogues. Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research. Brill.
- HACHLILI, RACHEL** (1989). *Ancient Synagogues in Israel*, BAR.
- HALIVNI, DAVID** (2013). *The Formation of the Babylonian Talmud*. Oxford University Press.
- HARNACK, ADOLF VON** (1991). Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. En *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (pp. 1–136), De Gruyter. (Artículo publicado por primera vez en 1883).
- HEZSER, CATHERINE** (1993). *Form, Function and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Neziqin*. Mohr.
- HEZSER, CATHERINE** (2010). Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources. En *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* (pp. 9–27). Oxford University Press.
- HEZSER, CATHERINE** (Ed.) (en prensa). *The Routledge Handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity*. Routledge.
- HIEDRA RODRÍGUEZ, ENRIQUE** (2016). Córdoba, 845 d. C.: la inscripción funeraria hebrea de Yehudah Bar Akon en el marco del corpus epigráfico hispanojudío. En *Entre Oriente y Occidente: Textos y espacios medievales* (pp. 165–178). Editorial Universidad de Córdoba.
- HOPKINS, CLARK Y GOLDMAN, BERNARD** (Ed.) (1979). *The Discovery of Dura-Europos*. Yale University Press.

- HORBURY, WILLIAM Y NOY, DAVID** (Eds.) (1992). *Jewish Inscriptions of Greco-Roman Egypt*. Cambridge University Press (=JIGRE).
- ILAN, TAL** (2021). Between the Hellenistic World and the Cairo Genizah. En *The Jews in Medieval Egypt* (pp. 1–21). Academic Studies Press.
- JAFFEE, MARTIN** (2007). Rabbinic Authorship as a Collective Enterprise. En *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (pp. 17–37). Cambridge University Press.
- JONES, ARNOLD** (1964). *The Later Roman Empire 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey*. Johns Hopkins University Press (3 Vols.).
- KALMIN, RICHARD** (1994). *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*. Brown Judaic Studies.
- KALMIN, RICHARD** (2006). *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record*. Oxford University Press.
- HAYES, CHRISTINE** (1997). *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds*. Oxford University Press.
- KIRAZ, GEORGE** (Ed.) (2010). *Jacob of Serugh and his Times*. Georgias Press.
- KOLTUN-FROMM, NAOMI Y KESSLER, GWYNNE** (2020). *A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: Third Century BCE to Seventh Century CE*. John Wiley & Sons.
- KRAEMER, ROSS** (2020). *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews?* Oxford University Press.
- LACERENZA, GIANCARLO** (2014). L'epigrafia ebraica in Basilicata e in Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo. En *Ketav, Sefer, Miktab. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia, Catalogo della Mostra* (pp. 189–267). Edizioni di Pagina.
- LACERENZA, GIANCARLO** (2021). Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle Ages. En *Diversity and Rabbinization. Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE* (pp. 291–321). Open Book Publishers.
- LACERENZA, GIANCARLO Y SILENO, TOMMASO** (2019). Le iscrizioni ebraiche di IX secolo dalla chiesa vecchia della Trinità di Venosa. *Sefer Yuhasin* 7, 35–56.
- LADERMAN, SHULAMIT** (2022). *Jewish Art in Late Antiquity: The State of Research in Ancient Jewish Art*. Brill.
- LAHAM COHEN, RODRIGO** (2013). *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno* (tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- LAHAM COHEN, RODRIGO** (2018). *The Jews in Late Antiquity*. Arc Humanities Press.
- LAHAM COHEN, RODRIGO** (2021). Un dios, un texto y el conflicto por la interpretación: judíos y cristianos en la Antigüedad Tardía. En *Antijudaísmo, antisemitismo y judeofobia: De la Antigüedad Clásica al atentado a la AMIA* (pp. 45–80). Miño & Dávila.
- LAHAM COHEN, RODRIGO** (2023). «Rabinos epigráficos» en la diáspora: un balance. En *Diálogos sobre religión, historia y literatura en el Mundo Antiguo* (pp. 193–214). IMHICIHU–CONICET.

- LAHAM COHEN, RODRIGO** (en prensa a). Jews in Late Ancient Egypt. En *Routledge Handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity* (pp. 476–490), Routledge.
- LAHAM COHEN, RODRIGO** (en prensa b). Hermenéuticos, espirituales, proteicos, de papel. Un breve recorrido por las tipificaciones aplicadas al estudio de la figura del judío en los textos cristianos de la Antigüedad Tardía y el Medioevo. En *Representaciones en torno a la alteridad en textos de la Antigüedad tardía*. EUDENE.
- LAHAM COHEN, RODRIGO Y CASTRO, DOLORES** (2023). El prefacio del *De comprobacione sextae aetatis* en el contexto de las relaciones entre 'judíos' y cristianos en el siglo VII: Análisis y traducción. *Estudios de Historia de España* 25 (2), 166–183.
- LAHAM COHEN, RODRIGO Y PECZNIK, CAROLINA** (2016). *Iudaei et Iudaei baptizati* en la ley de los visigodos. *Anuario de la Escuela de Historia* 28, 141–169.
- LAPIN, HAYIM** (2012). *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100–400 CE*, Oxford University Press.
- LAPIN, HAYIM** (2011). Epigraphical Rabbis: A Reconsideration. *Jewish Quarterly Review* 101 (3), 311–346,
- LE BOHEC, YANN** (1981). Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine. *Antiquités Africaines* 17, 165–207.
- LEIBNER, UZI Y HEZSER, CATHERINE** (Eds.) (2016). *Jewish Art in its Late Antique Context*. Mohr Siebeck.
- LEVENE, DAN** (2003). A Corpus of Magic Bowls. *Incantation Texts in Jewish Aramaic*, Kegan Paul.
- LEVINE, LEE** (2005). *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*. Yale University Press.
- MAGNESS, JODI** (2005a). Heaven on Earth: Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues. *Dumbarton Oaks Papers* 59, 1–52.
- MAGNESS, JODI** (2005b). The Date of the Sardis Synagogue in Light of the Numismatic Evidence. *American Journal of Archaeology* 109 (3), 443–75.
- MARTIN, CÉLINE** (2017). Los judíos y la peste: la excepción narbonense a la persecución de 694. *Temas Medievales* 25, 83–102.
- MARTIN, CÉLINE** (2020). Julián de Toledo, los judíos y el judaísmo. *Veleia* 37, 211–226.
- MAXWELL, JACLYN** (2006). *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*. Cambridge University Press.
- MILLER, STUART S.** (1999). The Rabbis and the Non-Existent Monolithic Synagogue. En *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue* (pp. 57–70). Routledge.
- MILSON, DAVID** (2007). *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine. In the Shadow of the Church*. Brill.
- MISHOR, MORDEJAI** (1989). Una nueva edición de una letra en hebreo: Oxford Ms. Heb. d.69 (P). *Leshonenu* 53, 215–64 (en hebreo).

- MOKHTARIAN, JASON SION** (2020). Material Culture of the Jews of Sasanian Mesopotamia. En *A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: Third Century BCE to Seventh Century CE*. (pp. 145–166). John Wiley & Sons.
- MORONY, MICHAEL** (2007). Religion and the Aramaic Incantation Bowls. *Religion Compass* 1 (4), 414–429.
- NEUSNER, JACOB** (2003). *Rabbinic Narrative. A Documentary Perspective*. Brill.
- NOY, DAVID** (1993). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*. Cambridge University Press (= JIWE I).
- NOY, DAVID** (1995). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. II, Rome*, Cambridge University Press.
- NOY, DAVID** (2005). Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda. En *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*. Università degli studi di Napoli.
- NOY, DAVID Y SOREK, SUSAN** (2003). «Peace and Mercy upon all your Blessed People»: Jews and Christians at Apamea in Late Antiquity. *Jewish Culture and History* 6(2), 11–24.
- NOY, DAVID Y BLOEDHORN, HANSWULF** (Eds.) (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis. V. III Syria und Cyprus*. Mohr Siebeck.
- NOY, DAVID ET AL.** (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis. Band I Eastern Europe*. Mohr Siebek.
- OLSSON, BIRGER ET AL.** (2001). *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies*. Svenska Institutet i Rom.
- OLSSON, BIRGER ET AL.** (2014). Jews and Jewish Communities in the Balkans and the Aegean until the Twelfth Century. En *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire* (pp. 54–76). Cambridge.
- PANAYOTOV, ALEXANDER** (2004). The Jews in the Balkan Provinces of the Roman Empire: The Evidence from the Territory of Bulgaria. En *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire* (pp. 38–65). T & T Clark.
- PATMORE, HÉCTOR** (2018). The Beginnings of Jewish Late Antiquity. En *A Companion to Religion in Late Antiquity* (pp. 255–276). John Wiley & Sons.
- PELLEGRINI, PIETRINA** (2011). *I concili Gallici*, v. 2. Institutum Patristicum Augustinianum.
- PRICE, JONATHAN** (2018). «Epigraphical Rabbis», in Their Epigraphical Contexts. En *Strength to Strength. Essays in Appreciation of Shaye J.D.Cohen* (pp. 491–509). Brown University.
- ROSENFIELD, BEN-ZION** (2010). The Title ‘Rabbi’ in Third to Seventh-Century Inscriptions in Palestine. *Journal of Jewish Studies* 61, 234–56.
- ROSTOVTEFF, MIJAIL** (1957). *The Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford University Press (edición original 1926).

- RUEETHER, ROSEMARY** (1974). *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. Seabury Press.
- RUTGERS, LEONARD** (1995). *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill.
- RUTGERS, LEONARD** (1998). Recent Trends in the Study of Ancient Diaspora Judaism. En *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism* (pp. 15–41). Peeters.
- RUTGERS, LEONARD** (2003). Justinian's Novella 146 Between Jews and Christians. En *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire* (pp. 385–407). Peeters.
- SANDWELL, ISABELLA** (2007). *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge University Press.
- SCHWARTZ, SETH** (2001). *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton University Press.
- SCHWARTZ, SETH** (2002). Rabbinization in the Sixth Century. En *The Talmud Yerushalmi and Graeco – Roman Culture*, 4 (pp. 55–69). Mohr Siebeck.
- SEECK, OTTO** (1966). *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. Springer (edición original 1928).
- SHAKED, SHAUL ET ALIA** (2013). Aramaic Bowl Spells. *Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, 1. Brill
- SHEPARDSON, CHRISTINE** (2014). *Controlling Contested Places. Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*. University of California Press.
- SIMON, MARCEL** (1964). *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135–425)*. E. de Boccard (edición original 1948).
- SIRAT, COLETTE ET ALIA** (1986). *La Ketouba de Cologne: Un contrat de mariage juif à Antinoopolis*. Westdeutscher Verlag.
- SIVAN, HAGITH** (2008). *Palestine in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- STEMBERGER, GUNTER** (2000). *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*. T&T Clark.
- STERK, ARON** (2014). *The Epistola Anne ad Senecam in its Literary and Historical Context* (tesis doctoral) University of Manchester.
- STERN, KAREN** (2008). *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*. Brill
- STERN, KAREN** (2018). *Writing on the Wall. Graffiti and the Forgotten Jews of Antiquity*, Princeton University Press.
- STOCKING, RACHEL** (2008). Early Medieval Christian Identity and Anti-Judaism. The Case of the Visigothic Kingdom. *Religion Compass* 2 (4), 642–658.
- STRACK, HERMANN Y GUNTER STEMBERGER** (1996). *Introduction to the Talmud and Midrash*. Fortress Press.
- TALGAM, RINA** (2014). *Mosaics of Faith. Floors of Pagan, Jews, Samaritans, Christians, and Muslims in the Holy Land*, Yad Ben Zvi — Pennsylvania State University Press.
- TAYLOR, MIRIAM** (1995). *Anti-Judaism and Early Christian Identity*. Brill.

- TCHERIKOVER, VICTOR** (Ed.) (1957). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I. Harvard University Press (= CPJ I).
- TCHERIKOVER, VICTOR Y FUKS, ALEXANDER** (Eds.) (1960). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, II. Harvard University Press (= CPJ II).
- TCHERIKOVER, VICTOR ET AL.** (1964). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, III. Harvard University Press (= CPJ III).
- VAN DER HORST, PIETER** (1996). *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE)*. Pharos.
- VAN DER HORST, PIETER** (2014). *Saxa Judaica Loquuntur. Lessons from Early Jewish Inscriptions*. Brill.
- VIGIL ESCALERA GUIRADO, ALFONSO** (2015). La identidad de la comunidad local y las afiliaciones individuales en necrópolis de la Alta Edad Media (400–900 AD). En *Identidad y etnicidad en Hispania. Propuestas teóricas y cultura material en los siglos V–VIII* (pp. 249–274). Universidad del País Vasco.
- VILLEY, THOMAS** (2022). La question de la licéité des images dans le judaïsme ancien à travers l'exemple des pavements en mosaïque de deux synagogues africaines. En *Image et droit: Du ius imaginis au droit à l'image*. Publications de l'École française de Rome.
- WERLIN, STEVEN** (2015). *Ancient Synagogues of Southern Palestine, 300–800 CE*. Brill.
- WHITE, MICHAEL** (2022). The Monumental Torah Shrine of the Ostia Synagogue: New Evidence from the UT-OSMAP Excavations. *Ars Judaica*: 18 (1), 1–43.
- WILSON, MARK** (2019). The Ancient Synagogues of Asia Minor and Greece. En *Jewish Religious Architecture* (pp. 122–133). Brill.
- WILSON, STEPHEN** (1985). Passover, Easter, and Anti-Judaism: Melito of Sardis and Others. En «*To see Ourselves as Others See Us*». *Christians, Jews, «Others» in Late Antiquity* (pp. 337–356), Scholars Press.
- ZACHER, SAMANTHA** (Ed.) (2016). *Imagining the Jew in Anglo-Saxon Literature & Culture*. University of Toronto Press.
- ZIMMERMANN, NORBERT ET AL.** (2022). The Jewish Catacomb at Vigna Randanini in Rome: A New Architectural and Archaeological Study. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts – Römische Abteilung* 128, 360–431.