

Rodrigo LAHAM COHEN

Universidad de Buenos Aires — Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

VAS UACUUM ET SIGNATUM.
LA IMAGEN DEL JUDÍO EN LOS *DIALOGI* Y EL
PROBLEMA DE LA AUTORÍA GREGORIANA

RÉSUMÉ

Le but de cet article est de présenter l'image des juifs dans une œuvre connue sous le nom de *Dialogi*, dont l'attribution à Grégoire le Grand a été contestée depuis la modernité et surtout aujourd'hui après les recherches de Francis Clark. En premier lieu, notre recherche s'attaque à l'étude du seul *exemplum* ayant un juif comme protagoniste, pour le mettre en rapport avec les données du *Registrum epistolarum* de Grégoire. Nous étudions ensuite les rapports entre l'image des juifs dans les *Dialogi* et celle qui est présentée dans les œuvres grégoriennes à portée théologique. Nous espérons ainsi apporter de nouveaux éléments à la discussion sur l'auteur des *Dialogi* et obtenir un aperçu approfondi de l'image des juifs dans l'œuvre de Grégoire.

ABSTRACT

The aim of our paper is to analyze the way the Jews are portrayed in the *Dialogi*. This piece, traditionally attributed to Gregory the Great, was subject of debate about its true authorship since the early modernity and, especially, from Francis Clark's work. In order to address this problem, we will carry out a meticulous analysis of the only *exemplum* in which the actor is a Jew, contrasting the coordinates of this story with the information obtained from the Gregorian *Registrum epistolarum*. As a second step, we will investigate to what extent the image of the Hebrews from the *Dialogi* matches or not with the one presented in the Gregorian theological works. We consider this procedure will allow us to contribute with a new element to the debate on the Gregorian authorship of the *Dialogi*, as well as achieve an in-depth look at the issue of the image of the Jews in Gregory's work.

El debate en torno a la autoría de los *Dialogi*

Après avoir lu les trente-huit chapitres qui constituent ce livre II, et les quatre livres qui constituent les Dialogues, on se sent pris de nausée. Comment Grégoire, ce grand administrateur que nous révèle son *Registrum epistolarum*, document historique de premier ordre, et ce grand contemplatif que nous

révèlent ses *Moralia in Iob* ou ses *Homiliae in Ezechielem*, a-t-il pu écrire pareilles sornettes et prêter au prudent législateur de la *Regula Benedicti* cette agitation et cette manie de record, destinés chaque fois à enfreindre les lois naturelles? Pourtant, l'authenticité grégorienne des Dialogues n'est point douteuse¹.

Ya desde la temprana modernidad los *Dialogi* desconcertaron a los estudiosos. ¿Habían sido escritos por Gregorio Magno? De ser así, ¿por qué el Papa entre el 590 y el 604, quien había creado obras del tenor de los *Moralia in Iob* o de las *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, se había lanzado a escribir más de 200 *exempla* en los cuales los prodigios alcanzaban ribetes tangenciales a lo cómico? La afirmación de Pierre Courcelle muestra tal desconcierto.

Huldreich Coccius consideró, en el Basilea del siglo XVI, que la obra no era de Gregorio Magno². Pero más allá de tales intuiciones, el texto continuó siendo visto como gregoriano y el ataque no se centró ya en él sino en el propio *Consul Dei*³. En efecto, los *Dialogi* fueron responsables, en gran parte, de la ponderación negativa que recibió el Papa durante siglos. Philipp Melanchthon, en 1518, lo asoció a la decadencia de la teología⁴ y siglos más

1. P. COURCELLE, «Saint Benoît, le merle et le buisson d'épines», *Journal des savants*, 3, 1967, p. 154-161 (154).

2. Para un adecuado seguimiento de las vicisitudes del texto, véase la introducción en F. CLARK, *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden – Boston, 2003, p. 7-24. También A. DEGL'INNOCENTI, «Dialogorum libri IV», en L. CASTALDI (ed.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, 2005, p. 253-270. Para una actual, breve y precisa disquisición en torno a los *Dialogi*, S. PRICOCO, A. DEGL'INNOCENTI, L. CASTALDI, «Dialogi», en G. CREMASCOLI, A. DEGL'INNOCENTI (eds.), *Enciclopedia gregoriana*, Florencia, 2008, p. 88-94.

3. Tal calificativo fue inscripto en el epitafio del Papa por un anónimo autor. G. DE ROSSI (ed.), *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, Roma, 1888, p. 52. En torno al simbolismo del concepto se han realizado varios trabajos: G. SANDERS, «L'építaphe de Grégoire le Grand: banalité ou message?», en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*, Roma, 1991, p. 251-278; ID., «Un fondateur de l'Europe: Grégoire le Grand. Valeur situationnelle de son inscription tombale», en AA.VV., *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 1: *Antiquité Tardive et christianisme ancien* (III^e – VI^e siècles), París, 1992, p. 223-238; C. DAGENS, «Saint Grégoire le Grand, *Consul Dei*», en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo, op. cit.*, p. 33-45. Vale la pena resaltar las palabras de este último autor: «Cette alliance du vocabulaire politique, lié à la tradition romaine, et du langage chrétien, met en relief l'originalité historique de Grégoire: cet homme a mis en œuvre une sorte d'éthique, et même de spiritualité, de pouvoir, aussi bien spirituel que temporel. Il a été tout à la fois un homme de gouvernement, héritier des magistrats de l'Antiquité, et un homme de Dieu» (p. 33).

4. P. MELANCHTHON, *De corrigendis adolescentiae studiis*, en K. BRETSCHNEIDER (ed.), *Corpus Reformatorum*, t. XI, Halle, 1843, c. 16: «Gregorius, quem isti Magnum, ego praesultorem καὶ δαδοῦχον Theologiae pereuntis voco, caeterum eximia vir pietate, Romanam Ecclesiam

adelante, ironizando sobre su seudónimo, Theodor Mommsen lo definió como un «pequeño gran hombre»⁵. La ausencia de debates teológicos complejos, llevada al extremo en los *Dialogi*, hizo que Adolf von Harnack relacionara a Gregorio con el *Vulgärkatholizismus*⁶. Porque si bien en las *Homiliae in Evangelia* el obispo de Roma había dado lugar, como refería Michel Banniard⁷, al *sermo humilis* e incluso, había utilizado varios de los *exempla* que agruparía en los *Dialogi*, en las homilías la utilización era tolerable, dado que era visibilizada como una herramienta para aguzar el entendimiento de la población. Era, en efecto, la estrategia que el propio Gregorio había establecido en la *Regula pastoralis*⁸. Pero la constitución de cuatro libros en los cuales se repetían milagros extraños, como la aparición de un pez en medio de una jarra servida en la mesa⁹ o el hecho de que una loba, ante la oración de un niño destinado a ser santo, devolviera la gallina robada¹⁰, era más

administravit, et infoelicissimi seculi casum, quoad potuit, docendo scribendoque sustinuit». Gregorio, al que estos denominan Magno, yo lo llamo portador de la antorcha de la agonizante teología; un hombre que con eximia piedad administró a la Iglesia romana y, en el ocaso de un infelicísimo tiempo, soportó, hasta donde pudo, escribiendo y educando. Traducción propia.

5. T. MOMMSEN, «Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I», *Zeitschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, 1, 1893, p. 43-60 (43): «...eines recht kleinen grossen Mannes».

6. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, Friburgo – Leipzig – Tübingen, 1897, p. 248-249. Luego de pasar revista a la obra gregoriana, se preguntaba retóricamente: «Was ist vom Augustinismus hier geblieben? Alle die vulgärkatholischen Elemente, die Augustin zurückgeschoben und theilweise umgestimmt hat, sind mit doppelter Kraft wiedergekehrt!».

7. M. BANNIARD, «Iuxta uniuscuiusque qualitatem. L'écriture médiatrice chez Grégoire le Grand», en J. FONTAINE, R. GILLET, S. PELLISTRANDI (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982*, París, 1986, p. 477-488 (478). El autor desarrolló con más amplitud su posición en su ya clásica obra, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, París, 1992 (especialmente la sección dedicada a Gregorio en p. 105-180).

8. GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, 6, 18-22: «Illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnumquam melius exempla conuertunt. Illis nimirum prodest, ut in suis allegationibus uicti iaceant; istis uero aliquando sufficit ut laudabilia aliorum facta cognoscant». A la mayoría de aquellos [se refiere a los sabios], los convierten, habitualmente, los argumentos racionales; a estos [los obtusos], los convierten mejor los ejemplos. Para aquellos, sin dudas, es más útil yacer vencidos en sus razonamientos; a estos, en verdad, basta que, alguna vez, conozcan las acciones encomiables de otros. Traducción propia. Hemos tomado el texto latino de B. JUDIC, F. ROMMEL, C. MOREL (eds. y trads.), *Grégoire le Grand. Règle Pastorale*, París, 1992.

9. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, I, 1. Trabajaremos a partir de la actual edición de S. PRICOCO, M. SIMONETTI (ed. y trad.), *Gregorio Magno. Storie di Santi e Diavoli*, Roma, 2006. De gran valor es, también, la edición de A. DE VOGÜÉ, P. ANTIN (ed. y trad.), *Grégoire le Grand. Dialogues*, París, 1978-1980.

10. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, I, 9.

difícil de soportar en un Santo y Doctor de la Iglesia católica. Bien afirmó Paul Meyvaert que se trataba de un «*embarrassing work*»¹¹.

Harnack, repetimos, juzgó a Gregorio por haber llevado el cristianismo al terreno vulgar mientras que Batiffol vio en la escritura de los *Dialogi* una concesión del Papa al pueblo. En sus palabras: «Il inculquait aux simples la foi des simples, et que la simplicité est plus près de la sainteté que la science»¹². Frederick Dudden, que en diversas ocasiones llamó *curious work* a los *Dialogi*, afirmaba al concluir su análisis sobre la obra:

«It is certainly astonishing that the clear-headed man, who managed the Papal estates and governed the Church with such admirable skill, should have contributed to the propagation of these wild tales of demons and wizards and haunted houses, of souls made visible, of rivers obedient to written orders, of corpses that scream and walk. And yet such was the fact. The landlord of the Papal Patrimonies and the author of the *Dialogues* are one and the same person. And in him we have, perhaps, the first genuine Italian example of the mediaeval intellect»¹³.

Francis Clark, sobre quien volveremos en breve, sostuvo que Dudden veía en Gregorio una dicotomía psicológica¹⁴. Lejos de tal posición, el inglés intuía, aunque con cierto desagrado, la flexibilidad gregoriana. En tal línea, la figura de Gregorio en general y de los *Dialogi* en particular comenzó a ser rehabilitada. Como bien señalaba Sofia Boesch Gajano, Erich Auerbach fue uno de los primeros en ponderar positivamente el polémico texto a causa de la inserción que había logrado en la cultura de la época, más allá de considerarlo ingenuo¹⁵.

Pero la reconceptualización de los *Dialogi* fue más profunda. Autores como Adalbert de Vogüé¹⁶, Vincenzo Recchia¹⁷, Giorgio Cracco¹⁸, Sofia Boesch

11. P. MEYVAERT, «The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: A Response to Francis Clark», *Journal of Ecclesiastical History*, 39/3, 1988, p. 335-381.

12. P. BATIFFOL, *Saint Grégoire le Grand*, París, 1928, p. 149. En líneas similares se habían manifestado Hartmann Grisar y Umberto Moricca. H. GRISAR, *San Gregorio Magno (590-604)*, Roma, 1904; U. MORICCA (ed.), *Gregorii Magni Dialogi Libri IV*, Torino, 1966 (1924).

13. F. DUDDEN, *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, Nueva York, 1905, p. 356.

14. CLARK, *The Gregorian Dialogues*, *op. cit.*, p. 18-21.

15. S. BOESCH GAJANO, «La proposta agiografica dei "dialogi" di Gregorio Magno», *Studi Medievali 3rd serie*, 21, 1980, p. 623-664 (623). Auerbach trató el tema en *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, 1969, p. 92-98.

16. Sobre el autor nos referiremos más adelante cuando analicemos el debate con Francis Clark.

17. V. RECCHIA, «La visione di S. Benedetto e la *compositio* del secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno», *Revue bénédictine*, 82, 1972, p. 140-155. Reafirmado en diversos apartados del compilado de su obra: *Gregorio Magno. Papa ed Esegeta biblico*, Bari, 1996.

18. G. CRACCO, «Uomini di Dio e Uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo (per una reinterpretazione dei *Dialogi* di Gregorio Magno)», *Ricerche di Storia sociale e religiosa*, 12, 1977, p. 163-202.

Gajano¹⁹, Giuseppe Cremascoli²⁰, Lellia Cracco Ruggini²¹ y Salvatore Pricoco²², solo para nombrar a algunos, enfatizaron el modo en el cual Gregorio constituyó una obra inteligente que logró llegar al conjunto de la población. Para Pricoco, incluso, se trataba — al menos desde el punto de vista literario — del *capolavoro* del obispo de Roma²³. El texto, afirmaron y afirman estos especialistas, no era un simple compilado de historias sino una obra pensada y meditada que tenía como fin otorgar herramientas para la prédica a los hombres de Iglesia. El propio Gregorio había utilizado 13 de los *exempla* narrados en los *Dialogi* en su parénesis a la población de Roma, en las *Homiliae in Evangelia*. Se trataba de dotar a los pastores de otros elementos para sus discursos. Recordemos que, en tal sentido, el Papa se mostraba abierto al uso de diversas estrategias que incluían las imágenes²⁴.

Boesch Gajano, por su parte, fue más allá y consideró que el fin último de los milagros que ocurren en los *Dialogi*, además de presentar modelos de santidad a la población, era controlar a través del discurso una realidad religiosa que solo era cristiana de nombre. No en vano, la mayor parte de los milagros suceden en la campiña — razonaba la autora — donde el control de la Iglesia era menor. La obra, entonces, intentaba cristianizar una realidad sobrenatural en la cual la población de base creía. Se generaba, en sus palabras, *una nuova identità territoriale*²⁵.

Cuando la discusión se daba en torno a los objetivos que había tenido en mente Gregorio al momento de constituir los *Dialogi*, Francis Clark, primero en el fundamental congreso de Chantilly celebrado en 1982²⁶ y

19. BOESCH GAJANO, «La proposta agiografica dei “dialogi” di Gregorio Magno», *art. cit.* La autora actualizó sus tesis, aunque sin cambios sustanciales, en la segunda parte de *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Roma, 2004.

20. G. CREMASCOLI, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, Bologna, 1979.

21. L. CRACCO RUGGINI, «Gregorio Magno, Agostino e i quatri Vangeli», *Augustinianum*, 25, 1985, p. 253-263.

22. S. PRICOCO, «Gregorio Magno Scrittore», en L. RICCI (ed.), *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, Florencia, 2006, p. 51-66.

23. *Ibid.*, p. 64: «Dal punto di vista letterario *I Dialoghi* sono — è giudizio largamente acquisito — l'opera più importante di Gregorio, il suo capolavoro».

24. Ante la destrucción de imágenes por orden del obispo de Marsella, Gregorio comunicó su posición en *Registrum*, IX, 209 [julio, 599] 12-14: «Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legant, quae legere in codicibus non ualent». La pintura, en efecto, es utilizada en las iglesias para que los que desconocen las letras, al menos observando las paredes, lean aquello que no son capaces de descifrar en los textos. Traducción propia. El texto latino ha sido tomado de D. NORBERG (ed.), *Gregorius Magnus. Registrum Epistularum*, Turnhout, 1982.

25. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, *op. cit.*, p. 305.

26. F. CLARK, «The Authenticity of the Gregorian Dialogues: A Reopening of the Question?», en FONTAINE, GILLET, PELLISTRANDI (eds.), *Grégoire le Grand*, *op. cit.*, p. 429-443.

luego a través de dos volúmenes publicados en 1987²⁷, volvió a cuestionar la paternidad gregoriana del texto. El autor recibió severos cuestionamientos por parte de especialistas de la talla de Adalbert de Vogüé²⁸, Robert Gooding²⁹ y Paul Meyvaert³⁰. Otros, simplemente, desacreditaron la hipótesis y continuaron en la senda tradicional. Todos, no obstante, coincidieron en que el autor no era un improvisado. Obviamente, Clark no dudó en responder las críticas³¹.

En efecto, la obra de Clark era sistemática y trabajaba en dos niveles. En primer término, aspiraba a dismantlar la evidencia externa a los *Dialogi* con el fin de rechazar que el obispo de Roma los hubiera escrito. La operación era compleja ya que debía declarar, por ejemplo, que la epístola III, 50, enviada a Maximiano, donde Gregorio anunciaba explícitamente la escritura de los *Dialogi*, era una falsificación del verdadero escritor del texto³², al que denominaba *dialogist*. Tal misiva ha sido, como bien señaló Giorgio Cracco, un escollo que el polémico autor no pudo superar, dado que no presentó elementos sólidos para rechazar la legitimidad del documento³³. Pero sí han sido valiosas las revelaciones de Clark sobre la falsedad de la mención a los *Dialogi* en manuscritos tardíos del *Liber pontificalis*, así como también el hecho de remarcar que Isidoro de Sevilla no la mencionó en la lista de obras de Gregorio. Exceptuando la mentada carta, entonces, no habían existido referencias al texto en 90 años³⁴. Más problemático fue desestimar la evidencia de Paterio, autor de un florilegio en base a extractos gregorianos³⁵ y de Tajón, obispo de Zaragoza que, en viaje a Roma, había

27. F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden, 1987.

28. A. DE VOGÜÉ, «Grégoire le Grand et ses *Dialogues* d'après deux ouvrages récents», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 83, 1988, p. 281-348; ID., «Les Dialogues, œuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même», en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, op. cit., p. 27-40.

29. R. GOODING, «Les Dialogues de Grégoire le Grand. À propos d'un livre récent», *Analecta Bollandiana*, 106, 1988, p. 201-229.

30. MEYVAERT, «The Enigma of Gregory the Great's Dialogues», art. cit.

31. F. CLARK, «The Authorship of the Gregorian *Dialogues*: an Old Controversy Renewed», *The Heythrop Journal*, 30, 1989, p. 257-272; ID., «St. Gregory and the Enigma of the *Dialogues*: A Response to Paul Meyvaert», *Journal of Ecclesiastical History*, 40/3, 1989, p. 323-346.

32. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, op. cit., p. 65-93.

33. G. CRACCO, «Francis Clark e la storiografia sui Dialoghi di Gregorio Magno», *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 27/1, 1991, p. 115-124. A pesar de manifestar su rechazo al núcleo del trabajo de Clark, el italiano terminaba su artículo agradeciendo el aporte (literalmente dice «Thank you, Mister Clark»).

34. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, op. cit., p. 49-65.

35. Para la figura de Paterio, véase A. WILMART, «Le recueil Grégorien de Paterius et les fragments wisigothiques de Paris», *Revue bénédictine*, 39, 1927, p. 81-104; R. ÉTAIX, «Le liber testimoniorum de Paterius», *Revue des sciences religieuses*, 32, 1958, p. 66-78; L. CASTALDI,

copiado pasajes de obras gregorianas como los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechihelam*. En tales casos, razonaba Clark, se trataba de la copia de materiales no necesariamente editados, que pudieron haber estado al alcance, incluso, del propio *dialogist*³⁶. También consideró, con razón, que una mención a los *Dialogi*, en Ildefonso, era producto de una interpolación posterior³⁷. En cuanto a la referencia presente en la *vitae patrum emeritensium*, solucionó la cuestión considerando, contra la crítica, que la obra pertenecía al siglo X y no al VII³⁸.

El segundo volumen estaba consagrado al análisis interno de la obra, en el cual Clark enfatizaba algunas diferencias de estilo y creía detectar pasajes originalmente gregorianos en un texto producido por el *dialogist*. La hipótesis del autor, entonces, era que algún individuo del *scrinium* romano había tomado parte de escritos no publicados y, a partir de ellos, había constituido una obra. El mismo sujeto había, a su vez, falsificado la carta. Ello explicaba no solo que la obra fuera tan diversa al resto de las gregorianas sino también la razón por la que, durante casi 100 años, las fuentes no daban cuenta de ella. Gregorio I quedaba, así, liberado de su obra más popular.

Como hemos dicho, la tesis de Clark fue rechazada por la mayor parte de la crítica. Si bien algunos como Giuseppe Cremascoli consideraron, en principio, el debate abierto³⁹, con el tiempo la mayoría se alineó con la antigua tradición⁴⁰. Entre los escasos especialistas que aceptaron la tesis del inglés, resaltó Robert Gillet⁴¹.

«L'archivium lateranense e la trasmissione delle opere di Gregorio Magno», en RICCI (ed.), *Gregorio Magno e l'invenzione del medioevo*, op. cit., p. 67-71; F. MARTELLO, *All'ombra di Gregorio Magno. Il notaio Paterio e il Liber testimoniorum*, Roma, 2012. Para epítomes y florilegios en torno a Gregorio, en general, son valiosos los aportes de Gabriella Braga y Fabiana Boccini para la Enciclopedia Gregoriana. B. BRAGA, «Epitomi» y F. BOCCINI, «Epitomi e florilegi», en CREMASCOLI, DEGL'INNOCENTI (eds.), *Enciclopedia Gregoriana*, op. cit., p. 112-118 y p. 118-126.

36. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, op. cit., p. 94-111.

37. *Ibid.*, p. 112-130.

38. *Ibid.*, p. 131. Wood, sin embargo, nunca dudó de su datación en el siglo VII. I. WOOD, «Social Relations in the Visigothic Kingdom from the Fifth to the Seventh Century: The Example of Mérida», en P. HEATHER (ed.), *The Visigoths. From Migrations to the Seventh Century*, San Marino, 1999, p. 191-223.

39. G. CREMASCOLI, «Se i Dialogi siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una vexata quaestio», *Benedictina*, 36, 1989, p. 179-192.

40. En escritos posteriores, Cremascoli ya no puso en tela de juicio la autoría gregoriana de los *Dialogi*. Véase, por ejemplo, G. CREMASCOLI, «Leggere i Dialogi di Gregorio Magno», en P. CHIESA (ed.), *I Dialogi di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni*, Florencia, 2006, p. 3-14.

41. R. GILLET, «Les Dialogues sont-ils de Grégoire?», *Revue des études augustiniennes*, 36, 1990, p. 309-314. También recibió el apoyo de C. BORCHARDT, «The Ongoing Debate on the

Pero Clark reaparecería en 2003 con una síntesis de su posición que ahora contaba con una nueva apoyatura: el descubrimiento realizado por Adalbert de Vogüé, en 1996, de la autoría, por parte de un monje de Cava, de *In librum primum Regum*, otrora adjudicado a Gregorio⁴². Si el Papa nunca había mentado la *Regla benedictina* — como se hacía en tal obra — era menos probable que hubiera escrito un texto cuyo segundo libro se dedicaba a Benito. Naturalmente, Clark sabía que el vínculo no era mecánico, pero utilizó el evento para desacreditar a De Vogüé, quien, antes del descubrimiento, había defendido a capa y espada la autoría gregoriana del comentario a *I Regum*. El libro de Clark fue recibido con respeto, pero su tesis no aceptada⁴³. La nueva prueba aportada no era contundente y en efecto, las

Gregorian *Dialogues*», *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 18, 1992, p. 96-107. Fue considerado concluyente por Werblowsky en su reseña al libro publicada en *Numen*, 39, 1992, p. 109-147.

42. Solo se cuenta con un manuscrito de *In Librum primum Regum*. El debate sobre la obra, cuya autoría ya era considerada dudosa, fue abierto por De Vogüé en 1996, quien la consideró labor de Pedro, un desconocido monje de Cava que devino abad en Venosa. En efecto, una crónica de tal monasterio (*Chronicon Venusinum*) refería a la constitución de un comentario al *Libro de Reyes* por parte de Pedro en el siglo XII. Tal cuestión, sumada al hecho de que no existen noticias, a lo largo del Alto Medioevo, sobre el comentario gregoriano y que el estilo y la religiosidad que se desprende de la obra se adecuan más al siglo XII que al VII, llevó a la mayor parte de la crítica a aceptar la nueva hipótesis y a descartar, así, la autoría gregoriana. A partir de allí, la posición ha logrado consenso al punto que los últimos tomos de *Sources Chretiennes* ya atribuyen la obra a Pedro de Cava. Un ferviente defensor de la autoría gregoriana, aceptando la existencia de interpolaciones tardías, ha sido Giorgio Cracco. Un seguimiento actualizado sobre el debate, en la introducción de Guido Gargano a la traducción italiana de 2007 y en la entrada correspondiente de la *Enciclopedia Gregoriana* a cargo de Lucia Castaldi. A. DE VOGÜÉ, «L'auteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?», *Revue bénédictine*, 106, 1996, p. 319-331; B. GUEVIN, «A New Gregorian Controversy: The Authorship of the Commentary on First King in Doubt», *American Benedictine Review*, 50, 1999, p. 437-443; A. DE VOGÜÉ, «Du nouveau sur les *Dialogues* de saint Grégoire?», *Collectanea Cisterciensia*, 62/2, 2000, p. 193-198; L. CASTALDI, «*In Librum primum Regum expositionum libri VI*», en CASTALDI (ed.), *Scrittura e storia, op. cit.*, p. 290-312; G. CRACCO, «Alla ricerca dell'ultima grande opera di Gregorio Magno: L'expositio in librum I Regum», *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 70, 2006, p. 7-43; G. GARGANO, E. GANDOLFO (ed. y trad.), *Commento al primo libro dei Re I*, Roma, 2007; L. CASTALDI, «In librum primum Regum», en CREMASCOLI, DEGL'INNOCENTI (eds.), *Enciclopedia gregoriana, op. cit.*, p. 180-182; G. CRACCO, L. CRACCO RUGGINI, «Gregorio Magno e i "Libri dei Re"», en P. ROUSSEAU, M. PAPOUSAKIS (eds.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Burlington, 2009, p. 223-258. La edición más valiosa continúa siendo la de P. VERBRAKEN (ed.), *Gregorius Magnus. In Canticum canticorum. In Librum primum Regum*, Turnhout, 1963. También, A. DE VOGÜÉ, C. VILLAUME (eds y trads.), *Grégoire le Grand. Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, París, 1989-1993; A. DE VOGÜÉ (ed.), *Grégoire le Grand (Pierre de Cava). Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, París, 1998-2004.

43. S. PRICOCO, «Le rinnovate proposte di F. Clark sulla tesi dei Dialogi di Gregorio Magno», *Rivista di Storia del cristianesimo*, 1/1, 2004, p. 149-174. Ya de Vogüé había respondido a otros artículos de Clark donde el inglés vinculaba los sucesos en torno a la autoría de *I Regum* con la problemática de los *Dialogi*. DE VOGÜÉ, «Du nouveau sur les *Dialogues*

diferencias entre los *Dialogi* e *In librum primum Regum* eran notorias. No existía ninguna carta que afirmara la escritura de esta obra⁴⁴, así como tampoco había sido mencionada durante siglos. Además, a diferencia de los *Dialogi*, existía un solo manuscrito.

Por nuestra parte, creemos que el trabajo de Clark fue otro de los intentos para desligar a Gregorio de una religiosidad difícil de aceptar, tanto para quienes la leen desde el punto de vista confesional, como para quienes la tienen como objeto de estudio científico. Desde nuestro punto de vista los *Dialogi* muestran la capacidad gregoriana — plasmada en la *Regula pastoralis* — de construir discursos acorde al auditorio. Gregorio no era irracional; era lúcido y flexible. No es necesario salvar a Gregorio de sus *Dialogi*.

Vale la pena cerrar esta necesaria presentación con una precisa cita de Pietrina Pellegrini:

«Esiste, certo, una distanza fra i Dialogi e le altre opere gregoriane; ma viene superata se si tiene presente che fra la corrispondenza di un pontifice, le riflessioni di un esegeta sulla Sacra Scrittura, le indicazioni di un pastore alla comunità dei fedeli e un racconto agiografico esistono piuttosto differenze che omogeneità, piuttosto dissonanze che armonie»⁴⁵.

de saint Grégoire?», *art. cit.* En la misma línea, R. GOODING, «Tra due aniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-2003)», en AA.VV., *Gregorio Magno nel xiv centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Roma, 2004, p. 89-96. Un buen estado de la cuestión en M. IADANZA, «Il tema della paternità gregoriana dei Dialogi e la tradizione manoscritta nei secoli VII e VIII. Note per una riconsiderazione della questione», *Benedictina*, 42, 2005, p. 315-334.

44. Solo hay una mención tangencial al hecho de que el Abad Claudio había intentado editar algunos de los discursos gregorianos, sin éxito. Se trata de una epístola del 602 en la cual Gregorio refiere al comentario al libro de reyes. La prueba, no obstante, dista de ser contundente y, probablemente, sea parte de la posterior adjudicación del comentario medieval a Gregorio. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XII, 6 [enero, 602] 31-42: «Praeterea quia isdem carissimus quondam filius meus Claudius aliqua me loquente de prouerbiis, de canticis canticorum, de prophetis, de libris quoque regum et de eptatico audierat, quae ego scripto tradere prae infirmitate non potui, ipse ea suo sensu dictauit, ne obliuione deperirent, ut apto tempore haec eadem mihi inferret et emendatius dictarentur. Quae cum mihi legisset inueni dictorum meorum sensum ualde inutilius fuisse permutatum». Además, el mismo carísimo Claudio, hijo mío en un tiempo, me había escuchado hablando de los *Proverbios*, del *Cantar de los cantares*, de los Profetas, de los *Libros de los reyes* y del *Heptateuco*. Como yo no los pude transcribir a causa de mi enfermedad, el mismo [Claudio] los dictó acorde a su sentido para que no se perdieran en el olvido y, en un tiempo adecuado, me los trajera y fueran dictados con enmiendas. Pero cuando me fueron leídos, descubrí que el sentido de las cosas que había dicho, había sido, en modo grandemente dañino, cambiado. Traducción propia.

45. P. PELLEGRINI, «“Differences in Ecclesial and Religious Perspective” fra le opere di Gregorio Magno? Un contributo di storia sociale al problema dell'autenticità dei *Dialogi*», *Mediterraneo Antico*, 2, 2003, p. 537-568 (568).

Nuestra presentación posee dos objetivos claros. En primer término, analizar qué imagen de los judíos desplegó Gregorio en los *Dialogi*. En segundo lugar, en base a tal cuestión, investigar si tal constructo discursivo es coherente con el trato que reciben los hebreos, tanto en el *Registrum*, como en las obras gregorianas de cuño teológico. Creemos, de este modo, no solo contribuir al conocimiento de las diversas imágenes de los judíos en el temprano Medioevo sino también aportar otra evidencia para enriquecer el debate sobre la autoría de los *Dialogi*. Antes de comenzar, no obstante, es pertinente presentar las principales temáticas que recorren el texto.

Los *Dialogi*: contenido y organización general del texto

Los *Dialogi* están compuestos por cuatro libros y poseen una estructura dialógica, en la cual el diácono Pedro pregunta y se asombra ante las narraciones de Gregorio⁴⁶. El interlocutor del obispo, tal como bien señaló Pricoco, parece encarnar el sentido común⁴⁷.

En el primer libro aparecen 12 santos y en el tercero 30. El segundo volumen está completamente dedicado a Benito mientras que el cuarto se destina a clarificar — luego de la pregunta de Pedro — cómo es que el alma sobrevive al cuerpo⁴⁸. En este caso, no aparecen santos propiamente dichos, sino historias en las cuales se ve al alma salir de los cuerpos o emanar un agradable aroma al momento de la muerte.

Entre libro y libro discurren decenas de milagros, ocurridos, en su gran mayoría, en la Península Itálica. El centro de interés del *Consul Dei* no es la biografía sino los propios hechos milagrosos. Incluso en el caso de Benito lo sobrenatural se impone sobre la figura personal. Una de las grandes paradojas de la obra es que el milagro, el verdadero protagonista, nunca es definido por Gregorio. El obispo de Roma se limita, en todo caso, a realzar

46. Es valioso aún, sobre el estilo de los *Dialogi*, A. VITALE BROVARONE, «La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno: problemi storico-letterari», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 108, 1974, p. 108-122. Véase también, sobre la estructura del texto, S. BOESCH GAJANO, «“Narratio” e “expositio” nei Dialoghi di Gregorio Magno», *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano*, 88, 1979, p. 1-33. Continúa siendo importante, G. VINAY, *Alto Medioevo Latino. Conversazioni e no*, Nápoles, 1978.

47. PRICOCO, SIMONETTI (eds.), *Gregorio Magno, op. cit.*, p. 30-31.

48. Para el análisis de la estructura de la obra, PRICOCO, SIMONETTI (eds.), *Gregorio Magno, op. cit.* También es útil la introducción de B. CALATI, A. STENDARDI (ed. y trad.), *Opere di Gregorio Magno. Dialoghi*, Roma, 2000, si bien el sesgo confesional quita potencialidad al análisis de los autores.

la *virtus* sobre el *signum*⁴⁹, intentando contrarrestar la propia esencia de su texto, en el cual relata, uno tras otro, hechos fuera de toda norma natural. La exégesis bíblica está prácticamente ausente; detalle que debemos sopesar al momento de explicar la razón por la cual, en esta obra, las referencias al judaísmo y a los judíos son las menos frecuentes, en términos relativos, de todo el *corpus* heurístico gregoriano.

Naturalmente, existían modelos previos de hagiografía. Gregorio parece haber conocido — aunque no lo explicita — las *Conlationes* de Casiano y, sobre todo, los *Dialogi* de Sulpicio Severo. Más distante en el tiempo y en el espacio, pueden hallarse ecos de la *Historia religiosa* de Teodoro de Ciro y de la *Historia monachorum in Aegypto* traducida por Rufino. No se puede descartar, tampoco, que haya leído los relatos de milagros presentes en la obra de Gregorio de Tours⁵⁰.

Volviendo a los *Dialogi*, la multiplicidad de sucesos que discurren allí queda expresada en las elocuentes palabras de Cremascoli: «Quel che mi sembra impossibile negare è che nei Dialogi c'è proprio tutto»⁵¹. Pero más allá de lo variopinto, detrás de cada suceso sobrenatural, existe la voluntad gregoriana de explicitar las fuentes y otorgar verosimilitud al hecho. Así, en el texto, el narrador se ubica en primera persona en varios pasajes en los cuales cuenta cómo, en su vida, llegó a conocer cada una de las historias.

¿Quiénes y sobre quiénes operan los milagros? Sobre este tema, los diversos aportes de Sofia Boesch Gajano siguen siendo fundamentales⁵². La italiana resaltó que la sacralidad en los *Dialogi* se encuentra principalmente en hombres vinculados a la Iglesia, tanto a obispos como a monjes. Aparecen laicos, pero son la minoría. Los hechos sobrenaturales que estos individuos — siempre bajo tutela de Dios — llevan a cabo, benefician, principalmente, a los campesinos. Estos son, según Boesch Gajano, los «otros» en los *Dialogi*; sujetos sobre los cuales los santos actúan, tanto salvando, como amonestando⁵³.

49. BOESCH GAJANO, «La proposta agiografica dei “dialogi” di Gregorio Magno», *art. cit.*, p. 637. En general, sobre el tema, W. MCCREADY, *Signs of Sanctity, Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto, 1989.

50. Sobre el paralelismo de los *Dialogi* con otras obras, véase la introducción de PRICOCO, SIMONETTI (eds.), *Gregorio Magno. op. cit.*, p. 18 ss.

51. CREMASCOLI, «Leggere i Dialogi di Gregorio Magno», *art. cit.*, p. 13.

52. Sobre el aporte de la autora, G. ARNALDI, «Gregorio Magno e i suoi *Dialogi*: l'intero e una parte. Riflessioni sugli studi gregoriani di Sofia Boesch Gajano», en A. VOLPATO (ed.), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Roma, 2008, p. 49-62. Además de los trabajos ya citados, véase a S. BOESCH GAJANO, «La memoria della santità. Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche», en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte, op. cit.*, p. 321-348.

53. BOESCH GAJANO, «La proposta agiografica dei “dialogi” di Gregorio Magno», *art. cit.*, p. 630.

Son, en esencia, quienes usufructúan pasivamente la santidad y conforman el escenario en el cual se mueven los hombres sagrados⁵⁴. Como veremos, el *exemplum* del judío representa una excepción.

Desde el punto de vista socioeconómico, los obispos aparecen detentando una posición relativamente acomodada y los monasterios se erigen como centros de producción donde se encuentra alimento; diferencia palpable con el resto del agro donde el hambre es el protagonista. De hecho, tal como señala Cristina Ricci, el panorama descrito por Gregorio es desolador⁵⁵. En algunos pasajes, son campesinos hambrientos los que entran a robar a los monasterios⁵⁶.

El ambiente en el cual discurre la obra es primordialmente agrario. La ciudad está presente, sobre todo Roma, pero ocupa un lugar secundario. En cuanto a las coordenadas espaciales los milagros ocurren principalmente en el centro y norte de la Península Itálica. Ello es llamativo si comparamos con un *Registrum* donde el centro y el sur fueron los sitios donde el *Consul Dei* destinó más esfuerzos⁵⁷. Aquí podemos recordar el planteo de Boesch Gajano que ya expusimos sobre la necesidad gregoriana de controlar la religiosidad en el espacio rural; de darle un carácter oficial y canalizarla hacia la Iglesia. Ahora bien, nos preguntamos: ¿Es probable que Gregorio haya puesto el énfasis en los milagros del norte porque allí tenía menos probabilidades de manejar el espacio a través de sus epístolas? La hipótesis es sugestiva pero, ciertamente, no tenemos elementos para confirmarla y tal análisis excede los objetivos de esta presentación.

En relación a lo temporal, la mayoría de los milagros se sitúa años antes del episcopado gregoriano, sobre todo en tiempos de Totila y de la posterior invasión longobarda. Pero los hay, también, en la propia temporalidad del narrador. Godos y longobardos se hacen presentes, siempre en términos violentos, robando o asesinando. En efecto, la presencia de los hombres que ingresaron en Italia en el 568 es mucho más nítida aquí que en cualquier otro texto gregoriano, incluso el *Registrum*⁵⁸. Creemos que este tipo de

54. *Ibid.*, p. 632. La idea fue repetida en su libro de 2004.

55. C. RICCI, «Economía divina e santità nei *Dialogi* gregoriani», en L. CASULA, M. GIAMPAOLO, A. PIRAS (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, 2006, p. 257-272.

56. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, I, 3; III, 14. Sobre la carestía en tiempos de Benito, *Ibid.*, II, 21.

57. En el exhaustivo trabajo de Robert Markus se observa que el 51,5% de las epístolas — casi la mitad de ellas a Sicilia — fueron dirigidas a la Italia *Suburbicaria* mientras que solo el 14,4% tuvo como destino la *Annonaria*, la mitad de ellas para Rávena. R. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge, 1997, p. 209.

58. Si tomamos la información que nos brinda el *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, descubrimos que los longobardos son nombrados directamente, en el *Registrum*, 36 veces y

indicios confirma que en los *Dialogi* Gregorio insertó los personajes a los que se enfrentaba diariamente. Aunque el ropaje mítico domina toda la obra, los actores sociales que el obispo de Roma pone en escena son aquellos que verdaderamente actuaban y habían actuado en el período. Por ello consideramos que los *Dialogi*, si bien poseen un notable sesgo mítico, nos ofrecen un reflejo de la realidad más cercano a cualquier definición que podamos encontrar en las *Homiliae in Evangelia* o en los *Moralia*. Si en el *Registrum* Gregorio nos muestra, involuntariamente, los problemas de la Península, en los *Dialogi* — aquí sí por propia decisión — nos presenta a los sujetos que poblaban no solo su imaginación sino también la propia realidad itálica. Por otra parte, debemos recordar que muchas de las historias narradas por Gregorio habían llegado por vía oral, sin que el obispo hubiera intervenido en su constitución.

¿Para quién escribió los *Dialogi*? Vera Paronetto consideró, a causa de esta obra, que Gregorio fue, entre otras cosas, *maestro dei semplici*⁵⁹. Si en la *Regula* consideraba que los *exempla* estaban destinados a instruir a los incultos, los *Dialogi* eran una plataforma ideal para ello. Banniard, al analizar la complejidad del discurso gregoriano, ubicó a los *Moralia* en lo más alto y a los *Dialogi* en el otro extremo⁶⁰. Pero es evidente que la abrumadora mayoría de los *rustici* no sabía leer. Por tanto, el *Consul Dei* habría constituido su obra para dotar al clero tanto de herramientas para la prédica como de modelos a seguir⁶¹.

El obispo de Roma estaba siempre atento al auditorio. Sostuvo, en una ocasión, que los *Moralia* no estaban destinados a la lectura en público⁶².

en los *Dialogi*, 38. La paridad es, en realidad, aparente, dado que el *Registrum* representa — si nos guiamos por el total de *formae* — el 21,47% de la obra gregoriana, mientras que los *Dialogi* apenas alcanzan el 5,63%. En virtud de ello, los longobardos aparecen cuatro veces más representados en esta última obra que en el epistolario. La estadística es nuestra, en base a CETEDOC, *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, Turnhout, 1986. Hemos excluido del análisis, en base a lo ya expuesto, las *formae* de *In librum primum Regum*

59. V. PARONETTO, *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, Roma, 1985 (cap. v).

60. BANNIARD, *Viva voce, op. cit.*, p. 172.

61. Sobre los modelos de santidad, aunque más centrado en Gregorio de Tours, también es importante A. ORSELLI, «Modelli di santità e modelli agiografici nell'occidente latino», *Augustinianum*, 39/1, 1999, p. 169-185.

62. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XII, 6 [enero, 602] 45-51: «Ilud autem quod ad me quorundam relationem perlatum est, quia reuerentissimus frater et coepiscopus meus Marinianus legi commenta beati Iob publice ad uigilias faciat, non grate suscepi, quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam proeuctum generat. Sed dic ei ut commenta psalmodum legi ad uigilias faciat, quae mentes saecularium ad bonos mores praeicipient informant». Por otra parte, ha llegado hacia mí la narración de algunos sosteniendo que el reverentísimo hermano y coepiscopo mío, Mariniano, hizo leer en las vigiliass, públicamente,

Es probable, en cambio, que haya autorizado la lectura de los *Dialogi*. De hecho, como dijimos, varios de los *exempla* desplegados allí fueron utilizados por el propio pontífice en las *Homiliae in Evangelia*.

Pasemos, ahora sí, a analizar el modo en el que los judíos son presentados en los *Dialogi*.

Los judíos en los *Dialogi*

Solo en una ocasión Gregorio reflexiona sobre el Israel bíblico de modo directo. Lo hace, incluso, en medio de una explicación en la cual habla de las pruebas que pone Dios sobre los hombres:

«De aquí, en efecto, que el Señor, cuando llevó al pueblo hacia la tierra prometida, extinguiendo a todos los adversarios fuertes y prepotentes de él, reservó por largo tiempo a los filisteos y cananeos, para que, según está escrito, *en ellos Israel sea probado*»⁶³.

Evidentemente aquí Israel opera como un simple ejemplo. La utilización del pasaje no se centra en el propio pueblo judío sino en la explicación de una conducta divina.

Existe, sin embargo, un judío en medio de los *exempla*. Se trata de la narración sobre un milagro ocurrido a Andrés de Fondi⁶⁴, obispo de tal sede antes de que Gregorio accediera al episcopado⁶⁵. En primer lugar, el *Consul Dei* nos ubica espacialmente:

«Cierta día un judío que venía hacia Roma desde las regiones de la Campania, recorría el camino de la Apia. Llegando a la cuesta de Fondi, como ya distinguiera que se acercaba la noche y no podía desviarse, descubrió un lugar al lado

los comentarios del beato Job, hecho que no me resultó grato, dado que no es aquella una obra popular y a los oyentes rudos genera más impedimento que provecho. Pero dile que haga leer los comentarios de los salmos en las vigilias, los cuales forman especialmente en las buenas costumbres a las mentes de los seculares. Traducción propia.

63. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 14, 124-127: «Hinc est enim quod perducto Dominus ad terram promissionis populo, cunctos fortes atque praepotentes aduersarios eius extinguens, Philisteos atque Chananeos diuitius reseruauit ut, sicut scriptum est, *in eis experietur Israel*». Traducción propia. La referencia es a *Jue.* 3, 1.

64. Tal como se señala en la prosopografía, los *Dialogi* son el único sitio donde Andrés de Fondi aparece. CH. PIETRI, L. PIETRI (eds.), *Prosopographie chrétienne du bas-empire. 2: Italie (313-604)*, t. I, Roma, 1999, p. 132.

65. Es válido recordar que, ya con Gregorio como Papa, un obispo de Fondi — Agnelo — fue receptor de una misiva en la cual se le pedía que contribuyera a la solución de la disputa en torno a la expulsión de los judíos de Terracina, ciudad cercana. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, II, 45 [agosto, 592].

de lo que había sido un templo de Apolo y se dirigió allí para pasar la noche. Aterrándose por estar en un sitio de sacrilegios, aunque no tuviera fe en la cruz, procuró, sin embargo, protegerse con el signo de ella»⁶⁶.

Tenemos, aquí, varios elementos que se prestan a ser analizados. Ante todo, la existencia de un hebreo que viaja entre la región de Campania y Roma. Insistimos en el hecho de estar ante un texto que, además de narrar hechos ficticios, no tiene por objetivo informar sino más bien instruir a la población a partir del *exemplum*, por lo que el grado de veracidad es cuestionable. No obstante, el escenario desplegado por Gregorio es, sin dudas, verosímil. En el *Registrum* se observan comerciantes judíos que se desplazaban entre Nápoles y la Galia, pasando, seguramente, por Roma⁶⁷. Ciertamente

66. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 7, 19-25: «Quadam uero die Iudaeus quidam, ex Campaniae partibus Romam ueniens, Appiae carpebat iter. Qui ad Fundanum cliuum perueniens, cum iam diem uesperiscere cerneret, et quo declinare possit minime reperiret, iuxta Apollonis templum fuit ibique se ad manendum contulit. Qui ipsum loci illius sacrilegium pertimescens, quamuis fidem crucis minime haberet, signo tamen se crucis munire curauit». Traducción propia.

67. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 105 [febrero, 599] 2-9: «Cognoscentes qualis fraternitatem uestram zelus pro christianis mancipiis, quae Iudaei de Galliarum finibus emunt, accenderit, adeo nobis sollicitudinem uestram placuisse signamus, ut inhibendos eos ab huiusmodi negotiatione nostra etiam deliberatio iudicaret. Sed Basilio Hebraeo cum aliis Iudaeis ueniente, comperimus hanc illis a diuersis iudicibus reipublicae emptionem iniungi atque euenire ut inter paganos et Christiani pariter comparentur». Concedores del cielo que encendiera a tu fraternidad a favor de los esclavos cristianos que los judíos compran en los límites de las Galias, señalamos que tu preocupación nos ha agradado en gran medida de modo que también una deliberación nuestra estableciera inhibir a ellos [los judíos] de un negocio de tal naturaleza. Pero viniendo [a Roma] el judío Basilio con otros judíos, supimos que esta adquisición había sido encargada por distintos funcionarios del Estado y sucede que los cristianos son comprados entre los paganos de la misma manera. Traducción propia. La carta fue dirigida al obispo de Nápoles quien, tal como se ve, estaba interfiriendo el comercio de esclavos llevado a cabo por los judíos entre la Galia y Nápoles. En otra epístola, a su vez, se vislumbran comerciantes judíos que conectaban Roma con las ciudades galas. *Ibid.*, I, 45 [junio, 591] 8-12: «Plurimi siquidem Iudaicae religionis uiri, in hac prouincia commanentes ac subinde in Massiliae partibus pro diuersis negotiis ambulantes, ad nostram perduxere notitiam multos consistentium in illis partibus Iudaeorum ui magis ad fontem baptismatis quam praedicatione productos». Muchos hombres de la religión judía que permanecen en esta provincia [se refiere a Roma y zonas aledañas] y constantemente viajan hacia las regiones de Marsella por distintos negocios, nos han traído la noticia de que muchos de los judíos asentados en aquellas partes son conducidos hacia la fuente bautismal, más con la fuerza que con la predicación. Traducción propia. No debemos perder de vista, a su vez, que un judío terracinense fue quien comunicó a Gregorio el problema de la expulsión de su comunidad. *Ibid.*, 34 [marzo, 591] 2-7: «Ioseph praesentium lator Iudaeus insinuauit nobis de loco quodam, in quo ad celebrandas festiuitates suas Iudaei in Terracinensi castro consistentes conuenire consueuerant, tua eos fraternitas expulisset et in alium locum pro colendis similiter festiuitatibus suis te quoque noscente et consentiente, migrauerint. Et nunc de eodem loco etiam expelli se denuo conuertuntur». El judío José, portador de la presente, nos comentó que tu fraternidad había expulsado a los judíos situados en la ciudadela de Terracina de cierto lugar en el que acostumbraban

es que Nápoles no era parte del camino de la Apia; no obstante, el judío pudo haber alcanzado la calzada a la altura de Capua o Sinuesa. Tampoco es necesario creer que el hebreo viajaba desde Nápoles; la Apia atravesaba también Venosa, sitio donde sabemos, gracias a la epigrafía, que existía una concentración importante de judíos⁶⁸.

Por otra parte, además de las epístolas sobre los traficantes de esclavos que referían a Nápoles, el epistolario gregoriano menciona a un comerciante hebreo que había adquirido bienes en la iglesia de Venafro⁶⁹. Esta ciudad,

reunirse para celebrar sus festividades y habían migrado a otro lugar, conocido y consentido en efecto por vos, para celebrar del mismo modo sus festividades. Y ahora se lamentan de que fueron expulsados nuevamente del citado lugar. Traducción propia. No olvidemos que la vía Apia atravesaba Terracina aunque también cabe la posibilidad de que José se haya trasladado en barco.

68. También se han hallado restos epigráficos del período, aunque en menor cantidad en Tarento, otra ciudad en el camino de la Apia. Sobre la epigrafía judía de Venosa y Tarento datada entre los siglos V y VII: H. LEON, «The Jews of Venusia», *The Jewish Quarterly Review*, 44/4, 1954, p. 267-284; G. BOGNETTI, «Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient», *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 98/2, 1954, p. 193-203; B. LIFSHITZ, «Les juifs à Venosa», *Rivista di Filologia e istruzione classica*, 40, 1962, p. 367-371; L. LEVI, «Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale», *La rassegna mensile di Israel*, 28/3-4, 1962, p. 132-153; C. COLAFEMMINA, «Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa», *Vetera Christianorum*, 15, 1978, p. 369-381; ID., «Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigráfica (secc. IV-X)», en C. FONSECA (ed.), *La chiesa di Taranto: Studi storici in onore di mons. Guglielmo Motolese*, Galatina, 1977, p. 109-127; C. COLAFEMMINA, «Inseguimenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare», en AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1980, p. 197-227; ID., «Gli ebrei in Basilicata», *Bollettino Storico della Basilicata*, 7, 1991, p. 9-32; D. NOY, «The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa», en J. VAN HENTEN, P. VAN DER HORST, (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Leiden, 1994, p. 162-182; D. NOY, «Jewish Inscriptions of Western Europe. Language and Community», en AA.VV., *XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina*, Roma, 1999, p. 603-612; ID., «“Peace upon Israel”: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire», en W. HORBURY (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, Edimburgo, 1999, p. 135-146; M. WILLIAMS, «The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father», *Journal of Jewish Studies*, 50, 1999, p. 38-52; M. LEIWO, «From Contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy», en J. ADAMS, M. JANSE, S. SWAIN (eds.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and Written World*, Oxford, 2002, p. 168-194; C. COLAFEMMINA «Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area sícula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta», en M. PERANI (ed.), *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna, 2003, p. 119-146; F. GRELE, «Patroni ebrei in città tardoantiche», en L. FANIZZA (ed.), *Diritto e società nel mondo romano*, Roma, 2005, p. 381-401. La evidencia se encuentra colectada en D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe, v. 1: Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge, 1993.

69. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 66 [agosto, 591]. Gelasio I también mencionaba la presencia de un judío en tal ciudad. Véase el documento en A. THIEL (ed.), *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae*, t. I, Brunsberg, 1868, p. 506-508. También publicado por S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Toronto, 1988, p. 1-2.

si bien no costera, se encuentra aproximadamente en la misma latitud que Terracina, otro enclave en la senda de la Apia, donde el *Registrum*, como vimos, también refería a hombres de la religión de Moisés. No hay dudas, entonces, de que existían, en tal región central, asentamientos judíos. Resaltamos que aunque Fondi no aparezca como un sitio con población hebrea, el judío de los *Dialogi* entra en la ciudad y habla con el obispo local, hecho que podría manifestar, al menos en la cosmovisión de Gregorio, familiaridad. La ciudad, a su vez, era un núcleo costero y se encontraba en el itinerario de la Apia. Por más de que dudemos de la historia en su conjunto, debemos conceder que las coordenadas espacio-temporales son coherentes con la información sobre judíos presente en el propio *Registrum*.

Es pertinente marcar, también, que el judío va hacia Roma. Parece moverse entre ciudades. Más aún, el escenario en el que transcurre la segunda parte de la historia es, insistimos, la ciudad de Fondi. Si bien el *Registrum* menciona a judíos vinculados al agro, tanto en calidad de terratenientes⁷⁰ como de colonos⁷¹ y la evidencia arqueológica proveniente de Bova Marina parecería indicar la existencia de una sinagoga rural⁷², la gran mayoría de las

70. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 21 [mayo, 594]. Se trata de terratenientes en la ciudad de Luni a los cuales Gregorio autoriza a poseer *coloni* cristianos.

71. *Ibid.*, II, 50 [julio-agosto, 592] y V, 7 [octubre, 594]. Gregorio refiere a colonos judíos que habitaban en tierras de la Iglesia. No especifica en qué región de la isla vivían. Propone una rebaja en el canon que debían pagar en caso de que aceptarán hacerse cristianos. En torno a las actividades económicas de los judíos sigue siendo vital S. BOESCH GAJANO, «Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno», *Quaderni Medievali*, 8, 1979, p. 12-43. Continúa teniendo vigencia, también, el aporte de B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, París, 1960. Hemos profundizado la temática en R. LAHAM COHEN, «Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro», en AA.VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Zacatecas, 2011, p. 267-292.

72. La sinagoga de Bova Marina habría sido construida en el siglo IV, monumentalizada a mediados del VI y destruida hacia fines de tal siglo. L. COSTAMAGNA, «La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 103, 1991, p. 611-631; F. MOSINO, «Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 103, 1991, p. 667-668; D. NOY, *Jewish Inscriptions*, *op. cit.*, p. 180-181; M. VITALE, «Recenti progressi dell'archeologia ebraica in Italia», *Espacio, tiempo y forma*, 6, 1993, p. 263-270; A. CUTERI, «La Calabria nell'Alto Medioevo (VI-X sec.)», en R. FRANCOVICH, G. NOYÉ (eds.), *La storia dell'alto medioevo italiano alla luce dell'archeologia*, Florencia, 1994, p. 339-359; E. TROMBA, *La sinagoga dei giudei in epoca romana: presenza ebraica a Reggio Calabria e provincia*, Reggio Calabria, 2001; L. COSTAMAGNA, «La sinagoga di Bova Marina», en PERANI (ed.), *I beni culturali ebraici in Italia*, *op. cit.*, p. 93-118; L. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven, 2005, p. 279; V. RUTGERS, «The Jews of Italy: c. 235 – 638», en S. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge, 2006, p. 492-508. Poco se ha revelado de las estructuras cercanas, por lo que Francesco Grelle ha llegado a denominarla «sinagoga rurale» (GRELLE, «Patroni ebrei in città tardoantiche», *art. cit.* p. 398, n. 58).

misivas del epistolario refiere a comunidades urbanas. ¿Es posible explicar la ausencia de judíos en los *Dialogi* en base al carácter urbano de los hebreos, en contraste con el escenario agrario de la obra? La hipótesis es atractiva pero difícil de comprobar. No obstante, podemos conceder que, al igual que en el *Registrum*, los judíos de mayor visibilidad eran aquellos que habitaban en urbes.

En cuanto a la realización del signo de la cruz por parte del judío, es posible hacer dos lecturas. La primera es la que enfatiza determinado nivel de sincretismo en la población de la época; sincretismo conocido, o bien por Gregorio, o bien por los creadores de la historia. De sobra sabido es que algunos cristianos de Europa Occidental adoptaban costumbres judías; no es inverosímil que los judíos adoptaran elementos de la religiosidad cristiana. El valor mágico que podría haber atribuido el hebreo de la narración al signo de la cruz, pudo haberse conjugado con la portación de talismanes y elementos de protección. Es válida, sin embargo, una lectura más simple: la señal de la cruz realizada por el judío, es, como veremos, esencial para la estructura discursiva del relato dado que anticipa la piedad del hebreo.

Gregorio continúa narrando como, en medio de la noche, el judío presencia, sin ser advertido, una reunión de espíritus malignos. Cada uno de ellos explicaba, a una especie de líder al que rendían cuentas, qué mal había hecho⁷³. Uno de los espíritus afirmó, orgulloso, que había infundido en el obispo Andrés el deseo por una mujer que lo auxiliaba, llegando, incluso, a inducirlo a dar una suave palmada en la espalda de ella, a lo cual el líder de los demonios lo exhortó a finalizar la tarea comenzada⁷⁴. Pero la presencia del protagonista es detectada:

73. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 7, 26-32: «Nocte autem media, ipso solitudinis pauore turbatus, peruigil iacebat, et repente conspiciens uidit malignorum spirituum turbam quasi in obsequium cuiusdam potestatis praeire, eum uero qui ceteris praeerat in eiusdem gremio loci consedisse. Qui coepit singulorum spirituum obsequentium sibi causas actusque discutere, quatenus unusquisque quantum nequitiae egisset inueniret». En medio de la noche, turbado por el miedo de la soledad, yacía despierto y, de repente, observando, vio una turba de espíritus malignos que avanzaba en señal de respeto de cierta potestad que estaba a cargo y se había sentado en el centro del lugar. Este comenzó a preguntar a cada uno de los espíritus sus asuntos y actos, de modo que cada uno contara cuánta maldad había realizado. Traducción propia.

74. *Ibid.*, 33-46: «Cumque singuli spiritus ad inquisitionem eius exponerent quid operati contra bonos fuissent, unus in medio prosiliuit, qui in Andreae episcopi animum per speciem sanctimonialis feminae, quae in episcopio eius habitabat, quantam temptationem carnis conuouisset aperuit. Cum uero hoc malignus qui praeerat spiritus inhiante audiret, et tantum sibi factum lucrum grande crederet, quanto sanctioris uiri animam ad lapsum perditionis inclinaret, ille spiritus, qui haec eadem fatebatur, adiunxit quia usque ad hoc quoque die praeterito uespertina hora eius mentem traxerit, ut in terga eiusdem sanctimonialis feminae blandiens alapam daret. Tunc malignus spiritus atque humani generis antiquus inimicus exhortatus hunc blande est ut perficeret quod coepisset, quatenus ruinae illius singularem inter ceteros palmam teneret». Mientras los

«Cuando el judío, que había llegado allí, observaba esto y con la ansiedad de un gran miedo se agitaba, el espíritu que lideraba allí a todos los demás, ordenó que buscaran quién era aquel que había osado permanecer en el templo. Los espíritus malignos procedieron buscando minuciosamente y vieron al que estaba marcado con el misterio de la cruz. Admirados, dijeron: “¡Ay! ¡Ay! ¡Un vaso vacío y, sin embargo, marcado!”⁷⁵ Anunciando esto a los otros, toda la turba de espíritus malignos desapareció»⁷⁶.

Corroboramos como, en la cosmovisión de la época, la cruz poseía un efecto exorcizante, incluso cuando el gesto era realizado por un hebreo. Tal práctica, dijimos, es funcional a la estructura de la narración. Es, en efecto, uno de los modos posibles de incluir al judío en ella. Porque, como veremos, el hebreo es el protagonista y salvador de esta historia. Hubiese sido difícil insertarlo, para Gregorio o para la oralidad de la que abrevaba, si no se hubiese persignado, anticipando, así, su acercamiento al cristianismo que se cerrará con su propia conversión.

La expresión que se pone en boca de los espíritus es sugestiva: *uas uacuum et signatum*. El judío es juzgado como un ente vacío. Si bien la carga de tal valoración es negativa, se acerca a un contenido neutral. Está vacío; no es un enemigo. Más aún, con la marca de la cruz ya adquiere algún grado de sacralidad y los demonios le temen. Esta ponderación nos acerca, si bien tangencialmente, a la praxis gregoriana sobre los hebreos visible en el *Registrum*⁷⁷. Cuando los judíos no ejercían prácticas que afectaban, en la

espíritus respondían el interrogatorio sobre lo que habían realizado contra los buenos, uno que había afectado el alma del obispo Andrés a través de la imagen de una mujer santa que habitaba con él, avanzó hacia el medio y reveló con cuánta tentación de la carne lo había conmovido. Como este malvado que presidía a los espíritus escuchara placenteramente porque creía que tanto más grande era la ganancia hecha cuanto más santa era el alma del hombre inclinado hacia la caída de la perdición, aquel espíritu, que narraba esto, agregó que el día anterior, a la hora de la víspera, había arrastrado la mente de Andrés al punto que este había, acariciando, dado una palmada en la espalda de la mujer santa. Entonces el espíritu maligno y antiguo enemigo del género humano lo exhortó persuasivamente a que finalizara aquello que había comenzado, hasta que, con la ruina de aquel obtuviera el triunfo sobre los otros espíritus. Traducción propia.

75. La expresión exacta, como veremos en breve, es *uas uacuum et signatum*. Si bien, literalmente, la traducción es: «un vaso vacío y marcado», nos hemos decidido por «un vaso vacío y, sin embargo, está marcado», dado que la idea de la expresión gregoriana es contrastar *uacuum* con *signatum*.

76. *Ibid.*, 47-54: «Cumque Iudaeus qui aduenerat hoc uigilans cerneret, et magnae formidinis anxietate palpitaret, ab eodem spiritu, qui cunctis illic obsequentibus praeerat, iussus est ut requirerent quisnam esset ille qui iacere in templo eodem praesumpsisset. Quem maligni spiritus pergentes et subtilius intuentes, crucis mysterio signatum uiderunt mirantesque dixerunt: “Vae, uae, uas uacuum et signatum”. Quibus hoc renuntiantibus, cuncta illa malignorum spirituum turba disparuit». Traducción propia.

77. Diversos autores han analizado la situación de los judíos a partir del *Registrum*. A los ya citados trabajos de Bernhard Blumenkranz y Sofia Boesch Gajano, debemos agregar a

lógica de Gregorio, al cristianismo, el obispo se preocupaba por garantizar la continuidad de sus actividades. Solo eran considerados enemigos cuando presentaban un perfil expansivo. Convertirlos era deseable, pero no urgente. «Vacíos», podían existir mientras no alteraran los equilibrios de la Iglesia. «Vacíos», eran recipientes aptos para ser llenados con la fe y ser incorporados a la feligresía⁷⁸.

Otro elemento a resaltar es que el judío no aparece confabulado con el diablo y sus secuaces sino, en efecto, opuesto a ellos⁷⁹. Tal cuestión muestra un claro contraste, como veremos, con lo observado en las obras gregorianas donde se menta la asociación entre judíos, diablo y anticristo. Ello coloca el registro utilizado para referir a los hebreos más cerca del *Registrum* que de los *Moralia* o de los cuerpos homiléticos.

F. GÖRRES, «Papst Gregor I. der Große und das Judentum», *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 50, 1908, p. 489-505; V. TIOLLIER, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs. Esquisse doctrinale et historique*, Brignais, 1913; S. KATZ, «Pope Gregory the Great and the Jews», *The Jewish Quarterly Review*, 24, 1933, p. 113-136; J. PARKES, *The Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Nueva York, 1961 (1934), p. 210-221; B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977, p. 35-39; E. BAMMEL, «Gregor der Grosse und die Juden», en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo, op. cit.*, p. 283-291; E. BALTRUSCH, «Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden», *Historische Zeitschrift*, 259/1, 1994, p. 39-58; D. MAKUJA, «Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking “True” Conversions», *Sacris Erudiri*, 48, 2009, p. 35-74. Estamos a la espera de la publicación de la exposición de Bruno Judic intitulada «Grégoire le Grand et les juifs. Pratique juridique et enjeux théologiques», presentada en el coloquio internacional *Les Juifs dans les droits ecclésiastique, romano-barbare et byzantin (VI^e-XI^e siècles): évolutions, ruptures, adaptations*. Por nuestra parte, hemos realizado aproximaciones desde diferentes ángulos en R. LAHAM COHEN, «Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno», *Limes*, 20, 2008, p. 113-132; ID., «Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla», *Trabajos y comunicaciones*, 36, 2010, p. 13-35; ID., «Donatistas y judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Respuestas diferenciadas ante la alteridad», *Stylos*, 19, 2010, p. 125-146; ID., «Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII», *Henoch. Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity*, 35/2, 2013, p. 214-246.

78. Jacques Le Goff, analizando el *Alphabetum narrationum*, compilación de *exempla* producida a principios del siglo XIV, refirió a la narración gregoriana aquí estudiada junto a otras cuatro historias que involucraban a judíos. Si bien el francés no hizo un análisis minucioso, concluyó que los hebreos no eran vilipendiados en tales *exempla*, dado que eran vistos como objetivo de potenciales bautismos. J. LE GOFF, «Le juif dans les *exempla* médiévaux: le cas de l'*Alphabetum narrationum*», en M. OLENDER (ed.), *Le racisme. Mythes et sciences. Mélanges Léon Poliakov*, Bruselas, 1980, p. 209-220.

79. Pricoco señalaba que, en este pasaje, se observaba como el judío aún no había sido demonizado. No obstante, se debe remarcar, como veremos, que en otras obras gregorianas los judíos sí aparecen vinculados al diablo. PRICOCO, SIMONETTI (eds.), *Gregorio Magno, op. cit.*, p. 378.

La historia continúa con el judío dirigiéndose a la iglesia de Fondi, en la cual ingresa para hablar con el obispo Andrés. Tenemos, aquí, otro elemento interesante: un hebreo ingresando a una iglesia. En relación a esto, es posible encontrar disposiciones, tanto prohibiendo el acceso de los judíos a iglesias⁸⁰ como incentivándolo⁸¹. La asistencia a casas de culto de la religión alternativa existía entre cristianos y judíos⁸². No obstante aquí se trate del ingreso con el fin de contactar al obispo, recordemos que, con el mero hecho de hacerlo, el judío estaba contrariando una posible lectura de la normativa mosaica⁸³. Más allá de la veracidad del relato, a Gregorio no parece llamarle la atención que el hebreo entre a la iglesia.

Pero la escena es aún más llamativa ya que el protagonista interpela al sacerdote:

80. Un caso interesante es el canon 14 del concilio de Mâcon, celebrado entre el 581 y el 583. C. 14: «Ut Iudaeis a cena Domini usque prima pascha secundum edictum bonae recordationis domini Childeberti regis per plateas aut forum quasi insultationis causa deambulandi licentia denegetur et ut reverentiam cunctis sacerdotibus Domini vel clericis inpendant nec ante sacerdotes consessum nisi ordenati habere praesumant. Qui si facere fortasse praesumpserit, a iudicibus locorum, prout persona fuerit, distringatur». Que a los judíos, desde la cena del Señor hasta el primer día de Pascua, según el edicto del rey Childeberto de bendita memoria, se les niegue el permiso para circular por las calles y por el foro casi como motivo de insulto y que muestren reverencia a todos los sacerdotes y clérigos del Señor y no se permitan tomar sitio ante los sacerdotes, excepto que les sea ordenado. Quien por alguna razón se permitiera hacer esto, sea detenido por los jueces del lugar según su condición personal. Traducción propia. Texto tomado de C. CLERCQ, *Concilia Galliae 511-695*, Turnhout, 1963, p. 226. Ciertamente es que la norma está asociada a la Pascua. No obstante, nótese el respeto exigido a los sacerdotes, cuestión ausente en el relato de Gregorio Magno.

81. En los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, datados, si bien con discusiones, entre mediados del V y principios del VI (dado que sus normas ya son citadas en el Concilio de Agde del 506) el canon 16 establece que los obispos no deben prohibir el acceso de judíos y paganos a la Iglesia: «Ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire verbum Dei, sive gentilem sive haereticorum, sive iudaeum, usque ad missam catechumenorum». Que ningún obispo prohíba ingresar a la iglesia y escuchar la palabra de Dios, ni a un gentil, ni a un hereje ni a un judío, hasta la misa de los catecúmenos. Traducción propia. Texto tomado de C. MUNIER, *Concilia Galliae 314-506*, Turnhout, 1963, p. 169. Nótese que la disposición deja entrever que algunos obispos se oponían al ingreso de no católicos a la iglesia.

82. Son paradigmáticas las quejas, en tiempos y coordenadas diferentes, de Juan Crisóstomo y Agobardo de Lyon sobre los cristianos que asistían a sinagogas o compartían las festividades mosaicas con los judíos. En el *Talmud* queda claro, por su parte, la dificultad de las autoridades rabínicas para evitar que los judíos asistan a eventos sociales y celebraciones de las sociedades en las que estaban insertos. Véase por ejemplo, *Avodah Zarah* 1a y 8a.

83. No es clara la prohibición, pero una interpretación de *Avodah Zarah* 16b-17a, va en tal dirección. Obviamente que, en el estado actual de nuestros conocimientos, es muy difícil establecer el grado de penetración que poseía la normativa rabínica en la Europa Occidental del período.

«El judío que había visto estas cosas, inmediatamente se levantó y, con apuro, se dirigió hacia el obispo. Lo encontró en su iglesia, lo apartó del resto y le preguntó qué tentación lo había presionado. Pero el obispo no quiso confesar la tentación con la que había sido abrumado. Como el judío le dijera que él [Andrés] había puesto sus ojos de despreciable pasión en la sierva de Dios y el obispo lo negara, agregó, diciendo “¿Por qué niegas esto sobre lo que te interrogo, si en la víspera de ayer, sin dudas, fuiste llevado al punto de, mediante una palmada, golpear las partes posteriores de ella?”»⁸⁴.

No solo entra en la iglesia sino que, en lugar de narrarle el hecho, comienza indagándolo, como haría un juez frente a un reo. Gregorio se había manifestado en contra de la desobediencia, tanto en los *Moralia* como en la *Regula*. Los súbditos, decía, no debían hablar mal de sus gobernantes ni pública ni privadamente⁸⁵. Ciertamente es que el hebreo aparta al obispo para evitarle el oprobio, pero lo prueba y solo después de llevarlo a mentir e incurrir en otro pecado, le narra lo sucedido. En una inversión de roles, el judío adquiere el del predicador, amonestando y llevando a la reflexión, mientras que el verdadero obispo actúa pasivamente, defendiéndose de las acusaciones.

Para afianzar su posición, el hebreo narra a Andrés el modo en el que se había enterado de su pecado⁸⁶. La reacción del obispo es contundente:

«Aquel conociendo estas cosas, se lanzó hacia la tierra y comenzó a orar. Pronto, expulsó de su residencia no solo a la mencionada sierva de Dios, sino también a todas las mujeres a su servicio con las que habitaba. En el mismo templo de Apolo construyó inmediatamente un oratorio para el beato apóstol Andrés y se abstuvo completamente de toda tentación de la carne»⁸⁷.

84. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 7, 55-74: «Iudaeus uero, qui haec uiderat, ilico surrexit atque ad episcopum sub festinatione peruenit. Quem in ecclesia sua repperiens, seorsum tulit, qua temptatione urgueretur inquisiuit. Cui confiteri episcopus temptationem suam uerecundatus noluit. Cum uero ille diceret quod in illa tali Dei famula prauis amoris oculos iniecisset atque adhuc episcopus negaret, adiunxit, dicens: “Quare negas quod inquireris, qui ad hoc usque uespere hesterno perductus es, ut posteriora illius alapa ferires?” Ad quae nimirum uerba deprehensum se episcopus intuens, humiliter confessus est quod prius pertinaciter negauit.» Traducción propia.

85. Claramente expresado en GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, 4. Sobre el pensamiento gregoriano en general, continúan siendo válidos los planteos de C. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley – Los Angeles, 1988 y G. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge, 1988.

86. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 7, 66-68: «Cuius ruinae et uerecundiae isdem Iudaeus consulens, qualiter hoc cognouisset uel quae in conuentu malignorum spirituum de eo audisset, indicauit». El mismo judío, cuidándolo de su ruina y vergüenza, le indicó que había conocido esto porque lo había escuchado en la reunión de los espíritus malignos. Traducción propia.

87. *Ibid.*, 68-73: «Quod ille agnoscens, se ad terram protinus in orationem dedit. Moxque de suo habitaculo non solum eandem Dei famulam, sed omnem quoque feminam, quae

Varios aspectos merecen comentario. En primer término, el obispo se prosterna con el judío cerca. No lo expulsa ni lo insulta. Acepta su mensaje e indirectamente lo autoriza como vehículo divino. Podría, ante la primera pregunta, haber repudiado al hebreo por interpelar a un sacerdote. Sin embargo, lo escucha. Nuevamente, a Gregorio la situación no lo altera.

En segundo lugar es interesante ver como un antiguo templo de Apolo, en desuso obviamente, es convertido en un oratorio, en un claro gesto de resacralizar un área a la cual, tal vez, algunos campesinos continuaban considerando sagrada o, cuanto menos, misteriosa. Por supuesto, no nos cansaremos de decirlo, la historia puede haber sido completamente ficticia. No obstante la readaptación de antiguos centros de culto paganos era habitual en el cristianismo y tenemos pruebas de ello, incluso, en el propio *Registrum*⁸⁸.

Pero la historia necesitaba un cierre. De haber terminado aquí, con el judío persistiendo en su religión, la narración hubiese perdido fuerza. Ciertamente es que la terquedad adjudicada a los hebreos en la patrística podría haber justificado que, luego del milagro, el judío continuara su senda. Pero el final del *exemplum* concluye con la conversión:

«Al judío, con cuya visión y reprensión fue salvado, Andrés llevó hacia la eterna salvación. Pues imbuido en los sacramentos de la fe y purificado con el agua del bautismo, lo guió hacia el seno de la Iglesia. Así, sucedió que el

in eius illic obsequio habitabat, expulit. In eodem uero templo Apollinis, beati Andreae apostoli repente oratorium fecit, atque omni illa tentatione carnis funditus caruit». Traducción propia.

88. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XI, 56 [julio, 601] 6-28: «Cum uero Deus omnipotens uero ad reuerentissimum uirum fratrem nostrum Augustinum episcopum perduxerit, dicite ei quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractauit, uidelicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspargatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debant commutari, ut, dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destrui, de corde errorem deponat et Deum uerum cognoscens ac adorans ad loca quae consueuit familiariter concurrat». Cuando el Dios omnipotente te condujera hacia el reverentísimo hermano nuestro Agustín, obispo, dile que pensando largamente acerca de la causa de los anglos, decidí que los santuarios de los ídolos de esa gente no deben ser destruidos, pero los ídolos que en ellos hay sí. Que haga agua bendita y la esparza en los mentados templos, que sean construidos altares y sean colocadas reliquias, porque si los templos fueron bien construidos, es necesario, en honor al Dios verdadero, que sea cambiado el culto a los demonios. De tal manera, mientras esa misma gente no ve demoler a los templos, depone el error de su corazón y conociendo y adorando al verdadero Dios, concurre con mayor familiaridad al lugar que frecuentaba habitualmente. Traducción propia. Sobre la política gregoriana en torno a la transformación de los templos paganos, véase a B. JUDIC, «Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises: études de cas», en L. MARY, M. SOT (eds.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, París, 2002, p. 97-125.

mismo hebreo, mientras proveyó a la salvación de otro, alcanzó la propia y el Dios omnipotente guió hacia la recta vida a uno que había cuidado la recta vida de otro»⁸⁹.

El desenlace es claro. El héroe termina convirtiéndose al cristianismo. Ya, desde el momento en el que se persignó, el desconocido había mostrado tendencias hacia, en términos del relato, la piedad cristiana. El propio hecho de ir a comunicar al obispo la noticia es una señal del interés por la salvación de un cristiano. El rol del protagonista es completamente validado, incluso el acto de increpar a la máxima autoridad de la iglesia local.

Sobre el episodio en general, Cracco Ruggini afirmó: «Era questo il pio sogno ecumenico di Gregorio: ebrei e cristiani uniti nella demonizzazione del paganesimo»⁹⁰. Creemos que la autora exageraba en su posición. Si bien Gregorio bregó por incorporar a los judíos, la temática, como afirmaremos en breve, no lo obsesionaba al punto de ver realizado en la unión entre judíos y cristianos, un sueño. Por otra parte, tampoco el paganismo, en la obra gregoriana, es visto con gran preocupación⁹¹.

El aporte del problema judío al debate sobre la autoría gregoriana de los Dialogi

Es momento de preguntarnos si la imagen de los judíos desplegada en los *Dialogi* es coherente con la presentada por el obispo de Roma en el resto de sus obras. La respuesta no es simple y puede ser abordada desde diversas perspectivas.

En primer lugar, es posible avanzar desde lo cuantitativo. Tal como hemos visto, solo un judío es mencionado en más de 200 *exempla*. Por otra parte, en una sola ocasión aparece una reflexión, hermenéutica, sobre el Israel bíblico. Más aún, si utilizamos una herramienta como el *Thesaurus Sancti Gregorii Magni* descubrimos que la representatividad de la problemática

89. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 7, 74-80: «Iudaeum uero, cuius uisione atque increpatione saluatus est, ad aeternam salutem traxit. Nam sacramentis fidei imbutum atque aqua baptismatis emundatum ad sanctae Ecclesiae gremium perduxit. Sicque factum est ut Hebraeus isdem, dum salutem alienae consulit, perueniret ad suam, et omnipotens Deus inde alterum ad bonam uitam perduceret, unde in bona uita alterum custodisset». Traducción propia.

90. L. CRACCO RUGGINI, «Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico», en AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo*, op. cit. p. 23, n. 16.

91. R. MARKUS, «Gregory the Great's Pagans», en R. GAMESON, H. LEYSER (eds.), *Belief and Culture in the Middle Ages*, Oxford, 2001, p. 23-34.

judía es, en los *Dialogi*, la menor de todo el *corpus* heurístico gregoriano⁹². Creemos, no obstante, que existe una explicación para tal fenómeno. Ante todo, debemos reconocer que los judíos no fueron la preocupación principal del *Consul Dei*. Solo aparecen en 26 de las más de 860 epístolas del *Registrum* y, siempre, como respuesta a un problema puntual y no como una estrategia premeditada. Gregorio solo operó sobre los judíos históricos cuando tomó conocimiento de problemas concretos que debían ser resueltos. En diversas ocasiones, incluso, eran los propios judíos los que se apersonaban en Roma para manifestar su disconformidad. El Papa no da, en la *Regula pastoralis*, estrategias orientadas a evangelizar a los judíos o a contener su influencia. Por lo demás, en los *Moralia*, en las *Homiliae in Evangelia* y en las *Homiliae in Hiezechihelam* solo encontramos referencias genéricas hacia los hebreos, sin contacto con la realidad. En la abrumadora mayoría de los casos, hallamos modelos basados en pasajes de las Escrituras. Este tipo de referencias nos habla, en términos de Jeremy Cohen, del *hermeneutical Jew*⁹³ o, si nos apegamos a un concepto de Gilbert Dahan, del *Juif théologique*⁹⁴. Es válido mencionar que Robert Markus definió la figura del judío en los tratados gregorianos como un *hermeneutical device*⁹⁵.

92. Tabla en base a los datos compilados del *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, *op. cit.*:

Obra	Total de <i>formae</i> referidas a judaísmo	Proporción relativa de <i>formae</i> referidas al judaísmo en relación al total del <i>corpus</i>	Tamaño relativo de la obra en relación al total del <i>corpus</i> , en base a las <i>formae</i> totales	Ratio entre tamaño relativo del texto y proporción relativa de <i>formae</i> referidas al judaísmo
In Cant.	14	1,59%	0,75%	2,10
In Hiez.	180	20,45%	10,78%	1,90
Mor.	497	56,48%	48,96%	1,15
In Ev.	79	8,98%	8,28%	1,08
Regula	22	2,50%	4,11%	0,61
Reg.	77	8,75%	21,47%	0,41
Dia.	11	1,25%	5,62%	0,22
TOTAL	880	100%	100%	1

Con *formae* referidas al judaísmo implicamos todas las declinaciones de *Iudaeus*, *Iuda*, *Israel*, *Iudaicum*, *Hebraeus* y *synagoga*.

93. J. COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, 1999, p. 2-3.

94. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, París, 1999, p. 585.

95. R. MARKUS, «The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos», en J. CAVADINI (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame, 1995, p. 2: «In

Por otra parte, como observamos en nuestra Tesis Doctoral⁹⁶, la densidad de referencias a judíos hermenéuticos se encuentra atada a la profundidad exegética de cada obra gregoriana⁹⁷. Así, la *Expositio in Canticum canticorum*, las *Homiliae in Hiezechihalem* y los *Moralia* son los textos donde en más ocasiones aparecen los judíos hermenéuticos. Por debajo aparecen las *Homiliae in Evangelia*, obra en la cual Gregorio muestra menor análisis exegético y mayor uso de *exempla*, acorde a un auditorio no especializado. Por último encontramos la menor densidad de referencias a judíos teológicos en el *Registrum*, la *Regula pastoralis* y los *Dialogi*, textos en los que, justamente, prima el Gregorio práctico sobre el Gregorio exégeta.

La explicación es simple. En el *Registrum* el obispo de Roma escribió epístolas claras y contundentes que, lejos de la disquisición teórica, se orientaban a solucionar problemas prácticos. En la *Regula pastoralis* se concentró en definir qué debía predicarse a los cristianos, también de modo estrictamente utilitario⁹⁸. En los *Dialogi* las narraciones de milagros se suceden una tras otra y la Biblia ocupa un rol secundario, excepto en el cuarto libro donde, incluso, la interpretación de las Escrituras es escasa.

En tal sentido, la escasa representatividad de los judíos en los *Dialogi* se relaciona, entendemos, con los dos ejes delineados. Por una parte, refleja el limitado interés de Gregorio en el problema y, por otro lado, se vincula al bajo nivel de exégesis de la obra. De este modo, el peso cuantitativo que recibe la temática hebrea en el texto es coherente con el resto de las obras del *Consul Dei*.

Si pasamos al contenido, encontramos puntos de afinidad con la praxis gregoriana vislumbrada en el *Registrum*. En el epistolario, Gregorio no apela a la tópica antijudía. Ni siquiera cuando hostiliza a un judío como Nasas, que había erigido un altar en nombre de Elías donde comulgaban judíos y cristianos, el obispo de Roma recurre al arsenal de epítetos antijudíos que presentaba la patrística⁹⁹. En los *Dialogi*, como vimos, el hebreo es presentado

speaking of Gregory's Jew, I want to be clearly understood to have in mind the Jew in his writings, above all in his homilies concerned with the exegesis of biblical texts, rather than the Jew in the synagogues of Italian towns or on church lands, about whom he sometimes writes to his agents or to other bishops».

96. R. LAHAM COHEN, *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*, Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2013.

97. El resultado se comprueba tanto en el análisis estrictamente cuantitativo del *Thesaurus*, como en nuestra pesquisa cualitativa. Reenviamos, para tal investigación, a nuestra Tesis Doctoral.

98. Como bien afirmó James Murphy: «He [Gregorio] answers the question, What to preach? He does not answer the question How to preach?» (J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1981, p. 297).

99. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, 37 [mayo, 593].

como un sujeto vacío pero con posibilidades de ser recuperado. El lector no encuentra en él a un enemigo sino a un individuo que, bien llevado, puede ser guiado al cristianismo. La lectura del *Registrum*, incluso en los casos donde Gregorio se muestra más hostil a causa de la potencial expansión¹⁰⁰, presenta un posicionamiento similar, donde los hebreos no son demonizados y se intenta, mediante estrategias no coercitivas, acercarlos a la religión mayoritaria¹⁰¹.

Hasta aquí, entendemos, el trato que recibe el problema judío en los *Dialogi* es coherente, tanto con la praxis observada en el *Registrum* como con el espacio que asignaba Gregorio, en general, a la temática. Se podría argüir, sin embargo, que cuando leemos los *Moralia* o los dos cuerpos homiléticos, encontramos una imagen diferente. Aparece, allí, un conjunto de *topoi* de la literatura *adversus Iudaeos*, ya multisecular para la época¹⁰². En tales obras,

100. Podríamos agrupar aquí el recién mentado caso de Nasas, así como también la continúa crítica gregoriana a la tenencia de esclavos cristianos por parte de judíos vislumbra en varias epístolas: *Ibid.*, III, 37 [mayo, 593]; IV, 9 [septiembre, 593]; VI, 29 [abril, 596]; VII, 21 [mayo, 597]; IX, 105 [febrero, 599]; IX, 214 [julio, 599] (= IX, 216). En la epístola IX, 229 [agosto, 599], dirigida a Recaredo, no está clara la ligazón con el tema de la esclavitud, aunque la mayoría de los historiadores considera que la acción celebrada por Gregorio estuvo orientada a la validación, por parte del monarca visigodo, de la norma que prohibía la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos. La misiva VIII, 21 [mayo, 598] refiere a un esclavo circuncidado por su poseedor samaritano. Recordemos que, según la perspectiva hebrea, era más conveniente poseer un esclavo judío que uno gentil, dado que este no podía, acorde a la normativa mosaica, realizar ciertas tareas (en *Yevamot* 46a, para dar un ejemplo, la cuestión es clara). Estas realidades llevaron, según la mayoría de los especialistas, a que los judíos intentaran, no por proselitismo sino por una cuestión práctica, convertir a sus dependientes. Debemos resaltar, no obstante, que ni siquiera en las epístolas citadas, a pesar de cierta violencia discursiva, Gregorio utilizó tópicos antijudíos. Sobre el tema de los esclavos cristianos en posesión de judíos, véase, entre otros, a G. DE BONFILS, *Gli schiavi dagli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*, Bari, 1992; D. NOVAK, «Gentiles in Rabbinic Thought», en KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism, op. cit.*, p. 647-662; A. SERFASS, «Slavery and Pope Gregory the Great», *Journal of Early Christian Studies*, 14, 2006, p. 77-103; E. BOODENS HOSANG, *Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*, Leiden – Boston, 2010.

101. Recordemos que en las epístolas sobre los *coloni* judíos de Sicilia (GREGORIO MAGNO, *Registrum*, II, 50 y V, 7) Gregorio prometía una rebaja en el canon a los hebreos que aceptaran el cristianismo. Es de notar que, frente a los paganos, en lugar de premiar el pasaje de religión, castigaba, imponiendo un aumento de la exacción, a quienes permanecieran en lo que entendía como idolatría (*Ibid.*, IV, 26). En torno al rechazo del concepto de conversión forzada ante las noticias que llegaban de tal práctica en Marsella y Arlés, véase *Ibid.*, I, 45. En este caso y en otros, donde se opone a políticas confrontativas como las seguidas por los obispos de Terracina o Palermo, recomienda la prédica y rechaza el uso de la fuerza.

102. Los pocos que se han concentrado en este aspecto del corpus gregoriano han sido los ya citados Markus y Cohen, así como también Jean Stern. MARKUS, «The Jew as a Hermeneutical Device», *art. cit.*; COHEN, *Living Letters of the Law, op. cit.* p. 73-94; J. STERN, «Israël et l'Église dans l'exégèse de saint Grégoire le Grand», en AA.VV., *L'esegesi dei padri latini. Dalle Origini a Gregorio Magno*, Roma, 2000, p. 675-689. Por nuestra parte, hemos

los judíos hermenéuticos aparecen vinculados a calificativos como *perfidia*, *caecitas*, *stultitia*, *superbia*, *carnalitas*, *malitia*, *duritia*, *contumacia* y *tarditas*, entre otros. Son, a su vez, implicados en la muerte de Cristo — si bien Gregorio desplaza parcialmente la responsabilidad directa en el deicidio — y asociados a la persecución de los apóstoles.

Mención especial merece la temática del diablo. En los *Dialogi* vimos que el judío era atacado por los *maligni spiritus*. Sin embargo, en los *Moralia*, en las *Homiliae in Hiezechihelam* y en las *Homiliae in Evangelia*, los hebreos aparecen vinculados al diablo¹⁰³. En estos textos son presentados bajo influencia de este, incluso aliados a él.

¿Existe algún modo de explicar las diferencias entre el judío de los *Dialogi* y el judío de los tratados teológicos? ¿O estamos ante una prueba que pone en tela de juicio, una vez más, la autoría gregoriana del texto? Ya hemos anticipado las respuestas a estos interrogantes. De hecho, la supuesta contradicción involucra también al *Registrum* cuya autoría no ha sido puesta en duda jamás¹⁰⁴. Hace varios decenios James Parkes se figuró la situación:

trabajado el tema en R. LAHAM COHEN, «Muros de palabras. La imagen de los judíos en las *Homilias sobre el Evangelio* de Gregorio Magno», *Espacios*, 45, 2010, p. 60-65; ID., «En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de Antigüedad Clásica*, 23, 2011, p. 115-151; ID., «Tópicos antijudíos en las *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* de Gregorio Magno», *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 46, en prensa.

103. En diversas obras gregorianas se observa la vinculación entre los judíos, el diablo y el anticristo. Damos, aquí, algunos ejemplos de ello. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XXIX, XXXII, 75, 14-17: «Vesprum uero super terrae filios consurgere Dominus facit, quia infidelibus Iudaeorum cordibus dominari antichristum eorum merito exigente permittit». Pero el Señor hace aparecer la estrella de la mañana sobre los hijos de la tierra, porque permite al Anticristo dominar a los corazones infieles de los judíos por la deuda de ellos. Traducción propia. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihelam*, I, II, 9, 178-182: «Malignum enim spiritus montem testamenti tenuit, quia Iudaicum populum, qui legem acceperat, sibi in perfidia subiugauit. Quando enim corda doctorum tenet, monti testamenti diabolus praesidet». En efecto, el espíritu maligno tuvo al monte del testamento, porque al pueblo judaico, que había aceptado la ley, subyugó en la falta de fe. Cuando, en efecto, tiene los corazones de los doctores, el diablo preside en el monte del Testamento. Traducción propia. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, XVI, 1, 10-15: «Certe iniquorum omnium diabolus caput est, et huius capitis membra sunt omnes iniqui. An non diaboli membrum Pilatus? An non diaboli membra Iudae persequentes et milites crucifigentes fuerunt?». Ciertamente, el diablo es la cabeza de todos los iníquos, y todos los iníquos son los miembros de esa cabeza. ¿Acaso Pilatos no fue miembro del diablo? ¿Acaso no fueron miembros del diablo los judíos que persiguieron y los soldados que crucificaron? Traducción propia. Hemos tomado el texto latino de las siguientes ediciones: M. ADRIAEN (ed.), *Gregorius Magnus. Moralia in Iob*, Turnhout, 1979-1985; ID., *Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, Turnhout, 1971; R. ÉTAIX (ed.), *Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia*, Turnhout, 1999.

104. Dag Norberg, el mejor editor del epistolario gregoriano, ha considerado que en algunas epístolas se observa un estilo formulario típico del *scrinium* papal y en otras el estilo personal

«But even so it is a curious picture to think of Gregory turning from the dictation of one of his more flowery denunciations of their [se refiere a los judíos] diabolical perversity and detestable characteristics to deal with his correspondence, and writing to a bishop who has only been carrying these denunciations into logical action, to remind him that it is by love and charity alone that we can hope to win them, and that even when they do not wish to be converted they must be treated with justice and allowed the undisturbed use of the rights which the Law allows them»¹⁰⁵.

Bien había captado Parkes el diverso modo en el cual la problemática judía era presentada en las diversas obras gregorianas¹⁰⁶. Cuando Gregorio refería a judíos históricos, en su epistolario, se mostraba medido. Aspiraba a mantener el *status quo* y evitaba hostilizar discursivamente a los hebreos frente a obispos que los perseguían o los agredían. Pero al momento de apelar a la exégesis para explicar pasajes bíblicos, el hombre de Roma no dudaba en aplicar la tópica antijudía. No es este el momento para incurrir en el debate sobre la literatura *adversus Iudaeos*, pero sí es valioso recordar que, al menos en la obra gregoriana, el antijudaísmo observado es, primordialmente, de orden teológico¹⁰⁷. En última instancia, Gregorio era un hombre conservador en todo sentido: con los judíos históricos se apegó, si bien interpretándola, a la normativa imperial¹⁰⁸; ante los judíos hermenéuticos no se desvió de los *topoi* de la patrística.

de Gregorio Magno. De todos modos, nadie dudó de que Gregorio tuviera el control de aquello que expedía la cancillería. D. NORBERG, «Style personnel et style administratif dans le *Registrum Epistularum* de Saint Grégoire le Grand», en FONTAINE, GILLET, PELLISTRANDI (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, p. 489-498.

105. PARKES, *The Church and the Synagogue, op. cit.*, p. 221.

106. La dicotomía, captada por diversidad de autores, fue bien expresada por Jeremy Cohen, quien intituló el capítulo sobre Gregorio «Between *sicut Iudaeis* and *Adversus Iudaeos*». COHEN, *Living Letters of the Law, op. cit.*

107. En este sentido, como expusimos en nuestra Tesis Doctoral, creemos que el antijudaísmo gregoriano puede ser explicado a partir de necesidades teológicas sin la existencia de una acción deliberada por parte del obispo orientada a operar sobre la realidad. Nos encontramos, entonces, en la línea de Rosemary Ruether y de Miriam Taylor. Aclaremos, no obstante, que no consideramos que todo el antijudaísmo cristiano descansa en variables teológicas, pero que en el caso de Gregorio Magno tal realidad es, desde nuestro punto de vista, indiscutible. Remitimos a R. RUETHER, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Nueva York, 1974 y a M. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden – Nueva York – Colonia, 1995. Continúa siendo válido, para un análisis del debate, G. STROUMSA, «From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?», en O. LIMOR, G. STROUMSA (eds.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, p. 1-26.

108. Ya resaltado, en la década del 30, por KATZ, «Pope Gregory the Great and the Jews», *art. cit.* y, más cerca de nuestro tiempo, por BALTRUSCH, «Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht», *art. cit.*

Los *Dialogi* pueden ser comprendidos en este esquema. Allí no aparecen los judíos hermenéuticos, salvo en el inocuo caso sobre el Israel bíblico que citamos. Su ausencia no es deliberada sino el producto de un texto que no recalca en la exégesis y se limita a la constitución de modelos a imitar en base a tradiciones contemporáneas y no bíblicas. En Gregorio Magno, cuando no hay exégesis, no hay antijudaísmo. Cuando se aboca a la narración sobre el judío, el tono que adopta es similar al del *Registrum*. Cierto es que, en nuestra lógica, no es un judío histórico. No obstante, para Gregorio, el relato era fidedigno o, al menos, así debía ser presentado.

Al igual que en el epistolario, el judío de los *Dialogi* no es un enemigo ni se lo critica por ser judío. Se parece, incluso antes de convertirse, a los cristianos: teme a las reminiscencias paganas; es hostilizado por los demonios; trata de ayudar al obispo local. Es un vaso vacío que puede ser colmado con la fe. Por lo tanto, entendemos, el trato que recibe el judaísmo en la obra más cuestionada de Gregorio es coherente con el resto de sus textos. Esta perspectiva, obviamente, no resuelve el tema de la autoría. No obstante, resulta en un aporte más para quienes creemos que este *embarrassing work* fue escrito por el *Consul Dei*.

Rodrigo LAHAM COHEN
r_lahamcohen@hotmail.com