

Conclusiones

La literatura sirio-oriental desarrolló la primitiva metáfora del vestido para definir tanto la relación entre las naturalezas del verbo encarnado como para establecer un modelo antropológico. Por otra parte, recurrió a esa misma imagen para dar inteligibilidad a la victoria de los mártires sobre la muerte. Al hacerlo, adaptaron su vocabulario al contexto cultural sobre el que operaban. En la Antigüedad Tardía, la circulación de bienes de lujo ocupaba un lugar central tanto en la consolidación de redes sociales como en la construcción de la autoridad política. En consecuencia, tal circulación se transformó en una metáfora pertinente para representar la superioridad de la relación entre Dios y su Iglesia.

Pero, como toda metáfora, la que se relacionaba con el vestido estaba abierta a una variedad de interpretaciones. Con la excepción de algunos momentos particulares, la Iglesia persa llevó una coexistencia relativamente pacífica con su entorno pagano. Como ya se ha señalado en repetidas oportunidades, las persecuciones nunca fueron sistemáticas y, en muchos casos, respondían a necesidades más complejas que la mera unidad religiosa del imperio¹⁰⁶. En este marco, el mayor desafío no era enfrentar la opresión de la monarquía pagana sino fijar los límites de la integración de los cristianos a la red de solidaridad y obediencia encabezada por el *Šāhān Šāh* y definida en términos religiosos. Al señalar la primacía de los vestidos espirituales con los que Dios vestía a sus mártires por sobre los ropajes mundanos que confería el rey, los hagiógrafos no pretendían rechazar la legitimidad de la monarquía pagana sino que establecían un modelo de integración que fijaba los límites de la participación de la elite cristiana en ella.

¹⁰⁶ Lucas Van ROMPAY, "Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-421)," en Peter van DEUN (ed.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Lovaina, Peeters, 1995, pp. 363-75; Philippe GIGNOUX, "Sur quelques relations entre chrétiens et mazdéens d'après des sources syriaques", *Studia Iranica*, 28 (1999), 83-94; Scott MCDONOUGH, "A Question of Faith? Persecution and Political centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457 CE.)", in Harold DRAKE, *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 69-82; IDEM, "A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography", *Journal of Late Antiquity*, 1.1 (2008), 127-40; PAYNE, *A State of Mixture...*, pp. 23-58.

¿JUDÍOS O CRISTIANOS? LOS ADVERSARIOS RELIGIOSOS EN LA APOLOGÍA CONTRA LOS JUDÍOS DE LEONCIO DE NEÁPOLIS

RODRIGO LAHAM COHEN
(UBA - CONICET - UNSAM)

ANALÍA SAPERE
(UBA - CONICET - USAL)

Introducción

En algún punto del siglo VII, Leoncio de Neápolis escribió un texto del cual sólo han llegado a nosotros fragmentos aislados, transmitidos con el nombre de *Apología* o *Apología contra los judíos*. Es difícil desentrañar el objetivo general de la apología dado que, quienes recuperaron el texto en la propia Antigüedad Tardía, seleccionaron sólo partes de él. Las incertidumbres que genera el material escrito se relacionan, también, con la falta de precisión en torno a la vida y la producción de Leoncio. Intentaremos, en este breve trabajo, analizar la *Apología* y recuperar su contexto de producción para comprender las principales razones que pudieron haber motivado su escritura.

Como advertimos, de Leoncio poseemos poca información. Sabemos que fue obispo de Neápolis, en Chipre, hacia mediados del siglo VII¹. Escribió, además de la *Apología*, la *Vida de Juan el Limosnero*, patriarca de Constantinopla entre los años 606 y 616. Compuso también la *Vida de Simeón el loco*, eremita de fines del siglo VI, y la *Vida de Espiridón* (ca. 270–348), obispo de Trimitunte (Chipre), santo y taumaturgo². Es autor de dos homilias (*Sobre*

¹ Véase, entre otros autores que analizan la biografía de Leoncio: Vincent DÉROCHE, "La polémique anti-judaïque au VIe et au VIIe siècle. Un mémento inédit, les *Képhalaia*", en Gilbert DAGRON y Vincent DÉROCHE (eds.), *Juifs et chrétiens en Orient Byzantin*, París, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, París, 2010 (el artículo fue originalmente publicado en 1991), p. 278; Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 1-35; Alexander KAZHDAN y Nancy PATTERSON SEVCENCO, "John Eleemon", en Alexander KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pp. 1058-1059. La ciudad se encuentra emplazada en la actual Λεμεσός.

² Acerca de la discusión sobre la autoría de Leoncio, cf. Paul VAN DEN, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimitonte*, Lovaina, Institut orientaliste, 1953, p. 49, n. 2; Gérard GARITTE, "L'édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 50 (1955), 125–140 y Pablo CAVALLERO, "La autoría", en Pablo CAVALLERO et al.

el anciano Simeón en Lucas 2: 22 y Sobre la fiesta de mesopentecostés). Se supone que es el mismo Leoncio mencionado en el concilio laterano de 649. La fecha de su muerte no ha permanecido en la memoria, así como tampoco el lugar. Se suele estimar, no obstante, que falleció en el exilio, luego de la conquista árabe, hacia el 670 d. C.³

En cuanto a la datación de su obra, apenas conocemos con precisión que escribió, entre el 641 y el 642, la *Vida de Juan*, dado que allí menciona explícitamente la muerte del emperador Heraclio. Este texto había sido encargado por el obispo de Constanza, Arcadio, quien también murió en la misma fecha⁴. La *Vida de Simeón el loco* es posterior, ya que el mismo autor hace referencia, en dicha obra, a la *Vida de Juan*. De la *Apología*, sin embargo, no tenemos indicios claros –ni internos ni externos– de su fecha de redacción. En base a su contenido, Krueger sugiere que pudo haber sido escrita hacia el 634, en medio de las políticas antijudías implementadas por Heraclio. En oposición, Paul Speck no sólo negó la autoría de Leoncio sino que dató el texto tardíamente, refiriéndose a éste como un falso iconódulo surgido en medio de la disputa iconoclasta⁵. Si bien Déroche rechazó la posición de Speck (sosteniendo que todos los argumentos de Leoncio podían explicarse a partir de la disputa contra judíos), entendemos que, aunque sin necesidad de afirmar que se trata de un texto posterior, Speck logró captar que existía cierta anomalía en los razonamientos leoncionianos.

La *Apología* ha sido estudiada, en general, desde dos perspectivas. Por una parte, como muestra de la polémica entre judíos y cristianos, sin un análisis pormenorizado en torno a la propia postura judía –desde lo arqueológico y lo discursivo– en relación al arte figurativo. Por otro lado, como evidencia del rechazo judío a las imágenes –incluso iconoclasmo–, sin analizar, a su vez, el contexto y la propia lógica del discurso del hombre de Neápolis.

En este trabajo sostendremos que los verdaderos adversarios de Leoncio no fueron los judíos sino otros grupos cristianos que se oponían al uso religioso de imágenes. Ello no implica que sea inverosímil una polémica entre judíos y cristianos hacia el siglo VII en torno al uso de imágenes, pero sí que no fue el principal motor de la *Apología*. Para ello analizaremos, por una parte, la propia estructura del relato, su contenido y estrategias discursivas. En

segundo lugar, revisaremos el potencial contexto de producción del material, rastreando la situación de judíos y cristianos. Por último, relacionaremos el texto y el contexto con las múltiples posiciones verificables en los judíos del período en relación al empleo de imágenes, con el fin de demostrar que no existía unicidad en el judaísmo–como aparenta expresar Leoncio– en torno a las representaciones figurativas.

La apología

De acuerdo con la edición de Déroche de 1994 (reeditada en 2010), que tomaremos como base de nuestro estudio, el texto de la *Apología* estaría compuesto de tres partes, sin que se pueda decidir con certeza la relación entre ellas⁶. Primero, un fragmento conservado en la obra de Eutimio Zigabeno (s. XI), en el que Leoncio enfatiza, sin apartarse un ápice de la tópica *adversus Iudaeos*, que las profecías contenidas en el Antiguo Testamento –específicamente aquéllas formuladas por los profetas– se habían cumplido con Cristo⁷. En segundo lugar, Déroche edita un fragmento conservado en el ms. *Marcianus app. Gr.* VII 41, del s. XVI (Ω), que trata sobre la Encarnación. Este pasaje refiere y problematiza *Gn.* 1:26, considerando que la divinidad de Dios no se corrompió al crear un ser a imagen y semejanza. En tercer término está el pasaje que aparentemente pertenece al libro quinto del texto de Leoncio⁸, conocido generalmente como “Tratado sobre las imágenes”, por la temática que se desarrolla en él. Esta última parte fue transmitida por las actas del segundo concilio de Nicea (787), florilegios iconódulos y extractos de Juan Damasceno (s. VIII) correspondientes a su obra *Discursos sobre las imágenes* I y II. En ella Leoncio presenta, en forma de diálogo, la discusión entre un judío y un cristiano en torno al uso de las imágenes. En esta parte sí advertimos una ruptura con la tradición antijudía previa, en consonancia, como veremos, con otros textos *adversus Iudaeos* del período. Las argumentaciones que Leoncio pone en boca del hebreo son, por cierto, pobres y se encuentran estratégicamente colocadas para que el contendiente se luzca y deje en evidencia el valor de los íconos y el absurdo del pensamiento iconoclasta. A este respecto, debemos tener en cuenta, antes de proseguir, dos cuestiones importantes. La primera es que el segundo concilio de Nicea fue convocado, precisamente, en el marco del conflicto iconoclasta, hecho que justifica que

(eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Espiridón. Edición crítica con traducción, introducción, notas y apéndices*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2014, pp. 15-18.

³ Sin apoyatura, Krueger la data antes de la muerte de Constante II (668 d. C.) Véase KRUEGER, *op. cit.*, p. 14.

⁴ DÉROCHE, *op. cit.*, p. 278. Ya considerado por Cyril MANGO, “A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis”, en Irmgard HUTTER (ed.), *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, Viena, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984, p. 33.

⁵ Paul SPECK, “Zu dem Dialog mit einem Juden des Léontios von Neápolis”, *Ποικίλα Βυζαντινά*, 4/1 (1984), 242-249.

⁶ La coherencia textual es, por ende, dudosa y no contamos hasta hoy con evidencia que permita arrojar mayores seguridades.

⁷ Eutimio Zigabeno escribió la *Panoplia Dogmatica* hacia el siglo XI. El texto fue incorporado por MIGNE en *PG* 130, 292-293.

⁸ Dicha información aparece en uno de los títulos conservados: *Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου*.

sólo se haya extractado de la *Apología* el texto relativo a las imágenes⁹. Por otra parte, tal texto es el más original del acervo, por tratarse del más extenso y el único que aparece en forma de diálogo.

Análisis discursivo

Para contribuir con el estudio de la problemática del destinatario de la *Apología*, nos proponemos ahora realizar un análisis discursivo orientado a describir de qué manera son presentados los judíos en el texto. Mediante dicho análisis intentaremos demostrar que la imagen construida del personaje del judío (el interlocutor del cristiano en el diálogo) responde a convenciones literarias estandarizadas que, lejos de hacer creíble la caracterización, convierten su figura en una especie de *marioneta discursiva*, en tanto que es manipulado por el autor para su propósito persuasivo en el marco de la polémica por el uso de imágenes. Dicha ficcionalización ostensible nos sugiere un contexto de producción en el que poco existe de un conflicto real entre judíos y cristianos pues, de ser así, la caracterización resultaría, probablemente, mucho más vívida y enérgica.

De las tres partes conservadas del texto de Leoncio, es el de las actas del segundo concilio de Nicea el más interesante a la hora de realizar un análisis que nos permita extraer conclusiones respecto de la caracterización de los judíos, pues éste tiene la particularidad, como dijimos, de estar escrito en forma de diálogo entre un cristiano y un judío¹⁰. Por ende, la representación se hará no sólo a partir de lo que el autor pueda decir del pueblo judío sino, además, de la forma en que lo hace expresarse en discurso directo, lo que aporta evidencia textual mucho más rica que una simple descripción referencial. Adentrémonos, pues, en el análisis.

La teoría de la enunciación¹¹ nos provee de un marco teórico muy provechoso para abordar textos en los que se presenta un estilo polémico, pues

⁹ En torno al segundo concilio de Nicea y al conflicto iconoclasta en general, véase a Leslie BRUBAKER y John HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850): A History*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2011.

¹⁰ Se supone que toda la obra de Leoncio tiene forma de diálogo pero, en los otros dos págs., por ser más breves, resulta imposible rastrear el tipo textual.

¹¹ Quien sienta las bases de la teoría de la enunciación es Émile Benveniste y sus aportes todavía siguen vigentes. La *enunciación* es, para Benveniste, el uso del lenguaje en contexto. En ese uso (lo que Benveniste denomina “apropiación” del lenguaje), el locutor se posiciona frente a un otro al que se dirige y también se posiciona ante el mundo; no hace falta que lo haga de manera explícita pues, en el enunciado, siempre quedarán huellas de la presencia del locutor y de cómo éste se relaciona con su alocutario y con aquello que lo rodea. Estos elementos, presentes en todo discurso, son los que constituyen el *appareil formel de l'énonciation* y su análisis, que consiste fundamentalmente en el estudio de los deícticos (las personas gramaticales, los demostrativos, las referencias de lugar y tiempo, etc.), es la base para interpretar la relación de ese enunciado y su contexto de aparición. Cf. Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique gé-*

nos insta a indagar la forma en la que se construyen, se relacionan y se diferencian las personas que intervienen en el discurso –las llamadas “personas de la enunciación”–, marcadas principalmente por el uso de los pronombres y deícticos. En este texto se da la particularidad de la forma dialógica. A este respecto, ya señalamos que no existe completa certeza respecto de la constitución del relato de Leoncio, en tanto que sólo nos ha llegado a través de testimonios indirectos y fragmentarios. Asimismo, es probable, como señalan algunos investigadores¹², que el texto conservado en las actas del segundo concilio de Nicea haya sufrido modificaciones para la presentación en el mismo; en este sentido, una de las principales modificaciones ha sido, seguramente, el trabajo con las voces de la enunciación, en tanto que, muy probablemente, se hayan visto desdibujados los vocativos y algunos elementos marcadamente dialógicos en pos de lograr un relato lo más parecido a un discurso en prosa. De todas formas, aun si suponemos que algo de esto ocurrió, son significativos los elementos dialógicos presentes, motivo por el cual es posible estudiarlos –teniendo en cuenta, desde luego, lo antedicho–. Consideraremos que, de haberse conservado una hipotética forma dialógica “más pura”, ésta corroboraría aún más aquello que intentaremos probar aquí, en la medida en que contaríamos con mayor evidencia textual. Si nos atenemos entonces a la perspectiva del análisis de la teoría de la enunciación, hemos de esbozar las siguientes consideraciones.

a. Juego de voces enunciativas. Es conveniente hacer primero algunas aclaraciones conceptuales que resultarán útiles para desarrollar nuestro análisis. Para la teoría de la enunciación, el responsable de lo dicho en el texto es lo que se conoce, a partir de Ducrot, como *locutor*¹³ o sujeto de la enunciación, que es diferente del emisor o sujeto empírico. Este último es quien efectivamente produce el discurso (la categoría de *autor*, si se quiere, como analizan Barthes y Foucault). Ese locutor, a su vez, puede habilitar nuevos puntos de vista, lo que Ducrot llama *enunciadores*, y arma así una puesta en escena,

nérale, París, Gallimard, 1966 y “L'appareil formel de l'énonciation”, *Langages*, 17 (1979), 12-18. Cf. también Dominique MAINGUENEAU, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, París, Hachette, 1987; Concha FERNÁNDEZ MARTORELL, *Estructuralismo: lenguaje, discurso, escritura*, Barcelona, Montesinos, 1994, y Juan HERRERO, *Teorías de pragmática, de lingüística textual y de análisis del discurso*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2005.

¹² Cf. DÉROCHE, “L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, *TM*, 11 (1994), 47-227, reeditado en Gilbert DAGRON y Vincent DÉROCHE (eds.), *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, París, Association des amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2010.

¹³ Cf. DUCROT, *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette, 1984, p. 13 y ss. y *Problemas de lingüística y enunciación. Cursos y conferencias 5*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1985. Para Ducrot, como recuerda Berta Zamudio de Molina, el locutor es quien se hace ver como responsable de la enunciación: “¿En qué medida un enunciado contiene la indicación de que hay un responsable de su enunciación, un locutor? En la medida en que ese enunciado contiene marcas de primera persona, como por ejemplo el pronombre yo de la primera persona” (Berta ZAMUDIO DE MOLINA, *Narración. Temas de enunciación, polifonía y narratología*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1998, pp. 10-11).

al organizar dichos puntos de vista, distanciándose o identificándose con alguno/s de ellos¹⁴. En nuestro caso particular, el locutor cede su voz por completo al personaje del cristiano, que es quien mayoritariamente se manifiesta como el *yo* del discurso. En efecto, el locutor y el enunciador cristiano coinciden, dado que éste es quien se expresa como protagonista de la obra, pues a él se atribuyen los parlamentos más extensos: de las 194 líneas que ocupa el texto editado por Déroche, apenas seis corresponden a las intervenciones del personaje del judío. Así pues, la distribución en el uso de pronombres es prácticamente fija: el *yo/nosotros* hace referencia al cristiano, que se dirige a un *tú/vosotros*, que es el judío. No hay dinamismo en el juego de voces, lo que hubiera sido esperable en un texto dialógico que pretenda verosimilitud. Esta forma de asignar un espacio preferencial a la voz del cristiano comporta, como efecto de lectura, la identificación con dicho personaje: es ese *yo* “cristiano” el que tiene más presencia en el transcurso del texto transmitido, de modo que es lógico que éste se convierta en el protagonista y portador de una subjetividad que será la dominante y en la que el lector se reconocerá¹⁵.

b. La segunda persona. El uso del pronombre de segunda persona – que alude, como dijimos, al personaje del judío– tiene la función de poner en evidencia al destinatario explícito del texto, lo que de ningún modo quiere decir que sea éste su destinatario real. Los lingüistas de la enunciación ya han demostrado que es posible que el texto mencione manifiestamente a un destinatario en particular pero que el enunciador esté pensando también en otro auditorio concreto, distinto, más amplio o, incluso, indefinido¹⁶. La figura del destinatario es simplemente una construcción discursiva que, como todas, debe ser interpretada en su contexto y a partir de otras marcas textuales. Será interesante, en este sentido, realizar un análisis de las notas que se le adscriben a la segunda persona, con la intención de acercarnos a una des-

¹⁴ Cf. DUCROT, *op. cit.*, p. 137 y 205 y HERRERO, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵ “El hecho de asumir el lenguaje para dirigirse a otro conlleva la instauración de un lugar desde el cual se habla, de un centro de referencia alrededor del cual se organiza el discurso. Tal lugar está ocupado por el sujeto del discurso, por el *yo* al cual remite todo enunciado” (María Isabel FILINICH, *Enunciación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 15). Cf. también Juan Antonio VICENTE MATEU, *La deixis: egocentrismo y subjetividad en el lenguaje*, Murcia, Universidad de Murcia, 1994.

¹⁶ Kerbrat-Orecchioni sostiene que el texto puede contar con destinatarios explícitos (mencionados en el texto a través de la segunda persona), destinatarios indirectos, “que sin estar integrados en la relación de alocución propiamente dicha funcionan como ‘testigos’ del intercambio verbal” y destinatarios adicionales o aleatorios, aquellos que el emisor no puede prever (Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation: de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin. Trad. Cast.: *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Edicial, 1980, pp. 32-33). Recordemos, con M. Isabel Filinich, que “enunciador y enunciario son [...] dos papeles configurados por el enunciado, dado que no tienen existencia fuera de él. El enunciado no solamente conlleva una información sino que pone en escena, representa, una situación comunicativa por la cual algo se dice desde cierta perspectiva y para cierta inteligibilidad” (FILINICH, *op. cit.*, p. 40). Cf. también Ruth AMOSSY, *La présentation de soi*, Paris, PUF, 2010, pp. 117-130.

cripción. A continuación reproducimos los enunciados con los que se refieren sus acciones, agrupados de acuerdo con un criterio temático.

1. Enunciados en los que se atribuye al judío una actitud hostil hacia el cristiano. La hostilidad reside, básicamente, en la acusación de idolatría:

- Tiene la intención de acusar al cristiano (Εἰ τοῖνυν ἐμοῦ καταγινώσκειν θέλεις περὶ εἰκόνων: 12-13)¹⁷.

- Acusa al cristiano de reverenciar como a Dios la madera de la cruz (Εἰ δὲ ἐγκαλεῖς μοι ὅτι ὡς θεὸν προσκυνῶ τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ: 61).

- Acusa al cristiano sobre las imágenes (ἐμοὶ περὶ εἰκόνων ἐγκαλεῖς: 156-157; περὶ τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ σταυροῦ ἐγκαλῶν: 185-186).

- Se alza contra el cristiano (κατ' ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαίρομενος, ἐμοῦ κατεπαίρη: 189).

2. Enunciados en los que se le atribuye al judío una conducta impudica. Se trata, en general, de situaciones hipotéticas cuyo esquema básico consiste en censurar los actos de idolatría del pueblo judío y con dicho *argumentum ad hominem* desautorizar sus críticas.

- El judío se ha olvidado de Dios (σὺ ἐπελάθου Κυρίου τοῦ θεοῦ σου: 42).

- El judío no ama a Dios totalmente (οὐκ ἠγάπησας τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου: 171).

- Hubiera sido preferible que el judío reverenciara a Dios a través de imágenes, que dirigir sus reverencias al ternero (*Éxodo* 32: 4-8.), las moscas (*4 Reyes* 1: 2-16), las terneras de Samaria (*Amos* 4: 1.), Astarté (*Samuel* 7: 3) o Baal. (Εἶθε καὶ σὺ πρῶτην τούτοις ἐσχόλαζες προσκυνῶν καὶ ἐπικαλούμενος τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν, καὶ αὐτοῦ ἐμνημόνευες διὰ τῶν μικρῶν τούτων εἰκόνων καὶ τύπων, καὶ μὴ τὸν μόσχον καὶ τὰς μυῖας κατεῖχες ὑπὲρ τὰς θεοτεύκτους πλάκας. Εἶθε καὶ τὸ ἅγιον χρυσοῦν θυσιαστήριον ἐπόθεις καὶ σὺ, καὶ μὴ τὰς δαμάλεις τῆς Σαμαρίας, εἶθε καὶ τὴν βλαστήσασαν ῥάβδον, καὶ μὴ τὴν Ἀστάρτην τὴν ἐρημώσασάν σου τὴν πόλιν, εἶθε τὴν ὀμβρίθειον ἠσπᾶσω πέτραν, καὶ μὴ Βαὰλ τὸν θεόν σου. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο αὐτὰ πάντα οὐ προσκυνεῖς, ὃ πάσαι Ἰσραὴλ, ἐπειδὴ μὴ Βαὰλ τὸν θεόν σου. (165-170).

- Hubiera sido preferible que el judío reverenciara imágenes de Moisés y los profetas en lugar de la imagen de oro de Nabucodonosor (*Daniel* 3: 1.) (Εἶθε καὶ σὺ Μωσαϊκὰς εἰκόνας ἐποίηις καὶ προφητικὰς καὶ καθ' ἑκάστην

¹⁷ Seguimos la numeración de la edición de Déroche. Las traducciones del texto de Leoncio pertenecen al equipo de investigación del proyecto UBACyT “Hagiografía, homilética y contexto sociocultural en Bizancio Tardoantiguo: ecdótica del corpus de Leoncio de Neápolis”, dirigido por el Dr. Pablo Cavallero.

ἡμέραν δι' αὐτῶν προσεκύνεις τῷ Θεῷ καὶ Δεσπότη αὐτῶν καὶ μὴ τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ Ναβουχοδονόσορ. 183-185).

3. Enunciados en los que se ponen de relieve las contradicciones del judío. En vinculación con los pasajes anteriores, dichas contradicciones lo anulan como interlocutor válido.

El judío reverencia el libro de la Ley (Καὶ ὡσπερ σὺ προσκυνῶν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου οὐ τὴν φύσιν τῶν ἐν αὐτῷ δερμάτων καὶ τοῦ μέλανος προσκυνεῖς, ἀλλὰ τοῖς λόγοις τοῦ Θεοῦ τοῖς ἐν αὐτῷ κειμένοις...: 43-44).

• El judío reverencia prendas de sus familiares fallecidos movido por la nostalgia (ἄρα οὐ πολλάκις γυναικὸς σῆς ἢ τέκνων τελευτησάντων χιτῶνα ἢ κοσμίδιον ἰδὼν ἐν τῷ σῶ ταμείῳ κρατήσας ἐφίλησας καὶ δάκρυσιν αὐτὸ κατέβρεξας, καὶ οὐκ ἐν τούτῳ κατεκρίθη; Οὐ γὰρ ὡς θεὸν τὰ ἱμάτια προσεκύνησας, ἀλλὰ τὸν πόθον πρὸς τὸν ποτε αὐτὰ περιβεβλημένον διὰ τοῦ φιλήματος ἔδειξας: 53-57).

• El judío acusa al cristiano pero no a Jacob, quien también hizo reverencia ante el cayado de José (Εἰ δὲ ἐγκαλεῖς μοι ὅτι ὡς θεὸν προσκυνῶ τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ, διὰ τί οὐκ ἐγκαλεῖς τῷ Ἰακώβ προσκυνήσαντι ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου τοῦ Ἰωσήφ; 61-62).

• El judío condena al cristiano por hacer algo que no está en las Escrituras, cuando él mismo hace cosas que la escritura no prescribe, como abrazar a su esposa. (Εἶδες πόσους ἀσπασμοὺς καὶ προσκυνήσεις ἀπεδείξαμέν σοι γραφικὰς καὶ μὴ ἔχοντας κατάγνωσιν; Καὶ σὺ μὲν τὴν σὴν σύμβιον, ἴσως καὶ ἄσεμνον οὖσαν καὶ ἐμπαθῆ, καθ' ἑκάστην ἀσπαζόμενος οὐ κατάγνωστος εἶ, καίπερ οὐδαμῶς σοι τοῦ Θεοῦ σωματικὸν ἀσπασμὸν γυναικὸς ἐντειλαμένου· 68-71).

• El judío se indigna por la supuesta blasfemia del cristiano pero no se indigna cuando éste lucha contra los verdaderos ídolos (ἐμὲ δὲ ἐπὶ ἰδῆς εἰκόνα Χριστοῦ ἢ τῆς παναμώμου αὐτοῦ Μητρὸς ἢ ἄλλου τινὸς δικαίου ἀσπαζόμενον, ἀγανακτεῖς καὶ εὐθέως βλασφημῶν ἀποπηδῶς, καὶ εἰδωλόατρας ἡμᾶς ἀποκαλεῖς. Εἶτα οὐκ αἰσχύνῃ, εἰπέ μοι, οὐ φρίσσεις, οὐ τρέμεις, οὐκ ἐρυθριᾷς ὄρων με καθ' ἡμέραν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ναοὺς εἰδώλων καταλύοντα καὶ ναοὺς μαρτύρων οἰκοδομοῦντα; 71-75).

• El judío tenía tallas de querubines en el templo (Εἰ γὰρ ἦσάν σοι, Ἰουδαίε, ἐν τῷ σῶ ναῷ τὰ δύο Χερουβίμ ἐκεῖνα τὰ κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον τὰ γλυπτὰ, εἰσήλθε δὲ τις Ἑλλην εἰδωλόατρης ἐν τῷ ναῷ σου, καί, θεασάμενος ταῦτα, ἐμέμψατο τοῖς Ἰουδαίοις ὡς καὶ αὐτῶν εἶδωλα προσκυνούντων, τί ἂν εἶχες, εἰπέ μοι, ἀπολογήσασθαι αὐτῷ περὶ τῶν δύο Χερουβίμ τῶν χωνευτῶν, καὶ τῶν βοῶν καὶ φοινίκων καὶ λεόντων τῶν ὄντων τότε ἐν τῷ ναῷ γλυπτῶν; Οὐδὲν ἂν εἶχες πρὸς αὐτὸν ἀληθὲς

λέγειν... 149-154), así como otras cosas para memoria y gloria de Dios (Εἶχες δὲ σὺ, ὦ Ἰουδαίε, καὶ ἕτερα ἅτινα εἰς μνήμην καὶ δόξαν Θεοῦ: 162)¹⁸.

• El judío (aquí llamado con el vocativo “Israel”) reverenciaba árboles y bosques (*Jeremías* 2: 27.) (Ὅταν οὖν ἴδῃς Χριστιανοὺς προσκυνούντας τὸν σταυρόν, γνῶθι ὅτι τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ τὴν προσκύνῃσιν προσάγουσι καὶ οὐ τῷ ξύλῳ, ἐπεὶ εἰ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου ἔσεβον, πάντως ἂν καὶ τὰ δένδρα καὶ τὰ ἄλλα προσεκύνουν, ὡσπερ καὶ σὺ ποτε ὁ Ἰσραὴλ προσεκύνεις τούτοις λέγων τῷ δένδρῳ καὶ τῷ ξύλῳ· Σὺ μου εἶ θεός, καὶ σὺ με ἐγέννησας: 175-178).

• El judío acusa al cristiano de hacer reverencias pero Abraham hizo reverencias ante los ídolos (*Génesis* 23: 7-9.), Moisés hizo reverencias ante Jetró (*Éxodo* 18: 7), Jacob ante el faraón y Daniel ante Nabucodonosor (Καὶ πῶς οὐκ αἰσχύνῃ κατ' ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαιρόμενος, περὶ τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ σταυροῦ ἐγκαλῶν, εἰ Ἀβραάμ τοῖς εἰδωλόατρας προσεκύνησεν, εἰ Μωσῆς τῷ Ἰοθὼρ εἰδωλόατρῃ προσεκύνησεν, καὶ Ἰακώβ τὸν Φαραῶ καὶ Δανιὴλ τὸν Ναβουχοδονόσορ; Εἰ οὗτοι προφήται καὶ δίκαιοι ὄντες διὰ τινὰς εὐεργεσίας προσεκύνουν αὐτοῖς ἐπὶ τὴν γῆν εἰδωλόατρας οὖσιν, ἐμοῦ κατεπαίρη προσκυνούντος σταυρῷ καὶ χαρακτῆρσιν ἁγίων ἐξ ὧν μυρία ἀγαθὰ παρὰ Θεοῦ δι' αὐτῶν κομίζομαι; 185-190).

Lo primero que se advierte en la representación de ese destinatario es que su descripción general es moderada y poco agresiva, lo que resulta curioso en un texto de pretendido tono polémico. En efecto, una de las principales críticas hacia los judíos es su falta de consistencia a la hora de argumentar en contra de la veneración de las imágenes, actitud que reviste muy poca gravedad, dado que se enmarca simplemente en el plano *discursivo* y no en el plano de la acción.

Asimismo, se alude a la hostilidad del pueblo judío hacia la práctica cristiana de veneración de imágenes, pero dicha hostilidad se circunscribe meramente al ámbito de lo simbólico (*i. e.*, no se describe ninguna rivalidad “real”, sólo la verbal). Así, los judíos son representados en actitud de *hablar* o *decir* injusticias (*λαλούντων ἀδικίαν*: 2, *tienen la intención* (θέλεις) de condenar a los cristianos a causa de los íconos (Εἰ τοίνυν ἐμοῦ καταγινώσκεις θέλεις περὶ εἰκόνων: 12)¹⁹, los *acusan* por reverenciar la madera de la cruz (Εἰ δὲ ἐγκαλεῖς μοι ὅτι ὡς

¹⁸ El *Dialogus Papsici et Philonis* menciona los argumentos sobre los querubines y otras figuras presentadas en el texto veterotestamentario. Debe resaltarse, sin embargo, que las menciones a las imágenes sólo aparecen al principio y al final del texto, siendo éste un aspecto secundario. Lamentablemente, la datación del *Dialogus* es problemática (Déroche la ubica en un tiempo posterior al período 630-640), motivo por el cual no sabemos si pudo haber influenciado o ser influenciado por la *Disputatio Anastasii* y los *Trofeos de Damaso*, obra a la que referiremos más adelante. También se detecta una crítica puesta en boca de los judíos al uso cristiano de las imágenes en Esteban de Bostra.

¹⁹ El verbo *καταγινώσκεις*, que traducimos como “condenar”, quiere decir en principio “advertir, observar” y es en esa línea que hay que entender también nuestra traducción (no en

θεὸν προσκυνῶ τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ: 61; ἐγκαλῶν, 186), se exaltan, se indignan, blasfeman y *llaman* idólatras a los cristianos (ἀγανακτεῖς καὶ εὐθέως βλασφημῶν ἀποπηδᾶς, καὶ εἰδωλολάτρας ἡμῶς ἀποκαλεῖς: 70; κατ' ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαιρόμενος: 184; ἐμοῦ κατεπαίρη: 188), *injurian la verdad* (Ἀδικεῖται ὑπ' αὐτῶν ἡ ἀλήθεια: 80) y ultrajan *con su lengua* a Dios (Θεὸς ὑβρίζεται ὑπὸ γλώσσης ἀχαρίστων Ἰουδαίων: 80). Observamos, pues, que a los judíos no se les atribuye ninguna acción concreta contra los cristianos más allá del plano de lo discursivo: *hablar, injuriar, acusar, etc.*

Por último, es de notar que la caracterización más violenta de ese destinatario explícito se produce cuando éste no es plasmado como una segunda persona sino cuando es referido como una tercera, bajo el sintagma “los judíos”. Allí se los acusa de ciegos e impíos (81-82), de ingratos, de ultrajar a Dios (82-83) y de ser idólatras (121-122). A nuestro juicio, dicho desplazamiento hacia la tercera persona (la que Benveniste llama “no-persona”) significa una dilución del destinatario, procedimiento que analizaremos más adelante.

c. La primera persona. Para comenzar la caracterización, proponemos primero analizar los verbos conjugados en primera persona (singular y plural) adjudicados al personaje del cristiano: ποιέω ἀπολογία (“hacer apología”: 1), προσκυνέω (“reverenciar”: 18, 20, 24, 26, 31, 36, 45, 47, 75, 92, 119, 189), τιμάω (“honrar”: 24, 75, 76, 79, 92, 119), ἀσπάζομαι (“saludar o besar”: 26, 34, 51, 58, 72), σέβομαι (“venerar”: 33, 36), “modelar” (ἐκτυπῶ: 41), ὑπομνησκῶ (“recordar”: 41), μὴ ἐπιλανθάνωμεθα (“no olvidar”: 41), κρατέω (“tener [una imagen]”: 46, 51), δοξάζω (“glorificar”: 76, 120), ἐπαινέω (“alabar”: 79), ἐγείρω (“levantar [templos]”: 79), ἐπιτελέω (“celebrar”: 79), προσάγω (“dirigir [veneración]”: 104), ὀπλιζῶ (“armarse [contra los ídolos: κατὰ εἰδώλων]”: 123), ψάλλω (“salmodiar [contra los ídolos: κατὰ εἰδώλων]”: 123)”, συγγράφω (“escribir [contra los ídolos: κατὰ εἰδώλων]”: 124), εὔχομαι (“rezar” [contra los ídolos: κατὰ εἰδώλων]”: 124), οὐκ ἐπίσταμαι (“no saber [de sacrificios: θυσίαν]”: 127), νοέω (“pensar”: 132), λέγω (“hablar”: 179). Si tenemos en cuenta que éstas son todas las acciones que se adjudican a la primera persona²⁰, queda en evidencia que la intención de Leoncio es presentar al cristiano como un enunciador comprometido con aquello que está defendiendo: la veneración de imágenes. La homogeneidad de la caracterización, a través de estos verbos, es altamente cohesiva pero, a la vez, redundante y repetitiva. En efecto, el personaje carece de matices y de profundidad, dado que la única acción que se le asigna es la de reverenciar o la de defender dicha veneración.

el sentido legal). Cf. Evangelinus Apostolides SOPHOCLES, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, Georg Olms Verlag, 1992; Emmanuel KRIARÁS, *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδους γραμματείας 1100-1669*, Tessaloniki, 1968-1996 y Henry George LIDDELL, Robert SCOTT & Henry STUART JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

²⁰ Sólo dejamos de lado los verbos de connotación neutra o los parentéticos, como “hablar”, “decir” o “hacer”.

La misma uniformidad la encontramos en los pronombres de primera persona. A partir de su estudio, observamos que estos siempre *reciben* acciones en su contra, es decir, la primera persona se posiciona siempre como una víctima: “quieres condenarme” (ἐμοῦ καταγινώσκειν θέλεις: 12), “me acusas” (ἐγκαλεῖς μοι 61), “nos llamas idólatras” (εἰδωλολάτρας ἡμῶς ἀποκαλεῖς 73), “me acusas por las imágenes” (ἐμοὶ περὶ εἰκόνων ἐγκαλεῖς: 156), “moviéndote y alzándote contra mí, acusándome acerca de las imágenes y de la cruz” (κατ' ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαιρόμενος, περὶ τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ σταυροῦ ἐγκαλῶν: 185-186), “te alzas contra mí” (ἐμοῦ κατεπαίρη: 189). La caracterización es tan uniforme que se torna un discurso estereotipado y, en cierta medida, poco creíble. Pero, lejos de ser inocente, dicha estrategia de homogeneización está al servicio de conformar un *êthos* discursivo definido e identificable, en el que un posible lector se pueda reconocer²¹. En efecto, el estereotipo es un recurso textual que puede resultar altamente persuasivo, porque apela a la *dóxa*, al sentido común²². Pero, para lograr dicho fin persuasivo, se debe contar con un destinatario que comparta su propio universo de ideas y valores. En este texto, en el que se exaltan por completo las acciones del cristiano, ¿no debemos pensar que es un destinatario cristiano quien se sentirá identificado ante la presencia de tan flagrante estereotipo?²³

d. La relación dialógica yo-tú. La forma en la que se puede describir tanto el *yo* como el *tú* del discurso no se agota en el uso de adjetivos, verbos o

²¹ La imagen que el orador proyecta de sí debe ser capaz de producir simpatía, en el sentido etimológico de *sentir con* porque, de este modo, se genera un acercamiento al auditorio, que reconoce en ese orador a un igual (igual, aunque sea, en algún aspecto). El sentimiento compartido surge cuando el auditorio puede identificarse de cierto modo con el orador, en la medida en que éste evoca un mismo universo de creencias o experiencias. Cf. Ruth AMOSSY, “Dimension rationnelle et dimension affective de l'ethos”, en *Émotions et discours*, Rennes, PUR, 2008, p. 119. Como dice FILINICH (*op. cit.*, p. 31): “Hay un léxico, una sintaxis, un tono, que el hablante en posición de enunciador debe adoptar para que su discurso sea eficaz, produzca los efectos buscados, se inserte en una red establecida de discursos”. Cf. también Ekkehard EGGS, “Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne”, en Ruth AMOSSY (ed.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, París, Delachaux et Niestlé, 1999; Dominique MAINGUENEAU, “Problèmes d'ethos”, *Pratiques*, 113/114 (2002), 55-67 y Liesbeth KORTHALS ALTES, *Ethos and Narrative Interpretation: The Negotiation of Values in Fiction*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2014.

²² Cf. Ruth AMOSSY, “The Cliché in the Reading Process”, *SubStance*, 11, 2, 35 (1982), 34-45; “Stereotypes and Representation in Fiction”, *Poetics Today*, 5 4 (1984), 689-700; “Commonplace Knowledge and Innovation”, *SubStance*, 19, 2/3, 62/63 (1990), 145-156; “How to Do Things with Doxa: Toward an Analysis of Argumentation in Discourse”, *Poetics Today* 23 3 (2002), 465-487 y Ruth AMOSSY y Anne HERSCHBERG PIERROT, *Stéréotypes et Clichés: Langue, discours, société*, París, Nathan, 1997.

²³ “L'ethos, écrit encore Meyer, se présente de manière générale comme celui ou celle à qui l'auditoire s'identifie” (Meyer 2004 :21). *Plus que d'identification, on pourrait parler du sentiment d'appartenance qui unit les membres d'un même groupe et qui fait que les allocutaires peuvent se sentir immédiatement à l'unisson avec le locuteur, vibrant aux mêmes accents* –Ruth AMOSSY, “Dimension rationnelle et dimension affective de l'ethos”, en *Émotions et discours*, Rennes, PUR, 2008, p. 119-.

pronombres asociados con éstos sino en un conjunto de dispositivos textuales combinados que siempre es necesario analizar²⁴. Uno de los más interesantes se da en la relación que se entabla entre ambas personas de la enunciación, a lo que nos abocaremos a continuación, indagando principalmente de qué manera cristiano y judío llevan a cabo el intercambio verbal ficcionalizado en el texto.

En primer lugar, advertimos la *brevidad o ausencia de respuestas del judío*. El cristiano esgrime en muchos pasajes argumentos exagerados, objetables o, al menos, pasibles de ser discutidos y refutados. La ausencia de respuesta del judío, con quien supuestamente dialoga, alude a una evidente intención de desdibujar la imagen de este último, transformándolo en un personaje con poco peso propio, con una identidad vana y, por ende, se genera el efecto textual de estar en presencia de un personaje ficticio. Así, por ejemplo, en las líneas 43 ss., el cristiano apela a la *reductio ad absurdum* señalando que hasta los judíos reverencian objetos, como por ejemplo el libro de la Ley (τὸ βιβλίον τοῦ νόμου), argumento que perfectamente podría ser objetado por el judío —que permanece, no obstante, en silencio—. Entre las líneas 140-142, el cristiano interpela a su interlocutor (convocándolo con la frase εἰπέ μοι) para que responda la pregunta “¿el Dios que operó maravillas también a través de tantas maderas, no puede, dime, operar maravillas también a través de la preciosa madera de la santa cruz?”²⁵, pero no da lugar para que éste responda sino que prosigue su discurso. E inmediatamente a continuación, ratificando que no importa la respuesta del judío, vuelve a formular dos preguntas: “Si es impío honrar los huesos, ¿cómo transportaron con toda honra los huesos de Jacob y de José desde Egipto? ¿Cómo un hombre muerto resucitó al tocar los huesos de Eliseo?”²⁶ Lo curioso es que la respuesta la va a dar el mismo cristiano, para seguir argumentando que las imágenes también pueden ser un instrumento de Dios. Otro ejemplo de pregunta sin respuesta lo encontramos en 53-55: “Dime tú, que consideras que en absoluto reverencias nada hecho a mano o creado, ¿acaso muchas veces, al ver en tu arcón una túnica o adorno de tu mujer o hijos fallecidos, tras tomarlos no los besas y los mojas con lágrimas y no eres condenado por esto?”²⁷

²⁴ “Además de los pronombres de primera y segunda persona —únicos pronombres personales en sentido estricto, según Benveniste— la presencia de ambas figuras se puede reconocer por todos aquellos indicios que dan cuenta de una perspectiva (visual y valorativa) desde la cual se presentan los hechos y de una captación que se espera obtener” (FILINICH, *op. cit.* p. 41).

²⁵ Ὁ οὖν διὰ τοσοῦτων ξύλων θαυματουργήσας Θεὸς οὐ δύναται, εἰπέ μοι, θαυματουργεῖν καὶ διὰ τοῦ τιμίου ξύλου τοῦ ἁγίου σταυροῦ; (140-142).

²⁶ Εἰ ἀσεβὲς ἐστὶ τιμᾶν τὰ ὄσα, πῶς μετὰ τιμῆς πάσης μετεκόμισαν τὰ ὄσα Ἰακώβ καὶ Ἰωσήφ ἐξ Αἰγύπτου; Πῶς νεκρὸς ἄνθρωπος τῶν ὀστέων Ἐλισαίου ἀψάμενος ἀνέστη; (143-144)

²⁷ Εἰπέ δέ μοι, σὺ ὁ νομίζων χειροποίητον μηδὲν ἢ ὄλως κτιστὸν προσκυνεῖν, ἄρα οὐ πολλάκις γυναικὸς σῆς ἢ τέκνων τελευτησάντων χιτῶνα ἢ κοσμηδίων ἰδὼν ἐν τῷ σῶ ταμιεῖοι κρατήσας ἐφίλησας καὶ δάκρυσιν αὐτὸ κατέβρεξας, καὶ οὐκ ἐν τούτῳ κατεκρίθη; (53-55)

En 149-156 presenciamos una dilución mayor del interlocutor: el cristiano le pregunta explícitamente al judío (aparece el vocativo Ἰουδαίε) qué tendría para decir en caso de ser preguntado por las tallas en sus templos (τί ἂν εἶχες, εἰπέ μοι, ἀπολογήσασθαι) pero en lugar de esperar contestación, él mismo es quien responde, tomando la palabra en su lugar²⁸: “Nada verdadero tendrías para decirle, sino esto: ‘No tenemos como dioses estas cosas en el templo, sino que tenemos en el templo estos querubines para memorial y gloria de Dios’”²⁹. A continuación repite el procedimiento pero invertido: ficcionaliza una posible pregunta del judío hacia él (“Pero me dirás que Dios ordenó a Moisés hacer tallas en el templo”³⁰), para responder de acuerdo con su conveniencia: “Y yo digo esto: ‘Pero Salomón, encaminado a partir de esto, también preparó más cosas en el templo que ni Dios le ordenó ni tenía la tienda del testimonio ni el templo que Ezequiel ha visto por acción de Dios’³¹; y Salomón no fue condenado por esto. Pues para la gloria de Dios preparó tales efigies como también nosotros”³².

También es notoria la *conveniencia de las respuestas y preguntas del judío a los argumentos del cristiano*. En numerosas oportunidades, resulta claro que las contestaciones del judío son armadas por el autor con el fin de que sirvan de argumento en favor de la veneración de imágenes y no como una respuesta verosímil por parte de un judío³³. Así, por ejemplo, cuando el cristiano asegura que también Dios prescribe a Moisés “hacer tallas, formas de animales, querubines” (αὐτὸς προστάσσει τῷ Μωϋσῆι ποιῆσαι γλυπτὰ, ζωδὰ, Χερουβίμ: Nicea 7-8), que también “muestra a Ezequiel el templo, lleno de imágenes y semejanzas, tallas, leones, palmeras y seres humanos” (ὁ [αὐτὸς] τῷ Ἰεζεκιήλ πλήρης εἰκόνων καὶ ὁμοιωμάτων, γλυπτῶν, λεόντων, φοινίκων καὶ ἀνθρώπων:

²⁸ Se trata de un caso de enunciación citada o referida. Cf. FILINICH, *op. cit.*, p. 27. En palabras de Authier, uno de los lingüistas más reconocidos en el ámbito de los estudios sobre la polifonía textual, el personaje del cristiano realiza una “apropiación” de la voz del otro y de ese modo la circunscribe, la restringe; en definitiva, la tiene a su merced, reforzando mediante dicha actividad metalingüística su propio “yo”. Cf. Jacqueline AUTHIER-REVUZ, “Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive, éléments pour une approche de l’autre dans le discours”, *DRLAV*, 26 (1982), p. 145 y “Hétérogénéité(s) énonciative(s)”, *Langages*, 73 (1984), p. 107.

²⁹ Εἰ γὰρ ἦσαν σοι, Ἰουδαίε, ἐν τῷ σῶ ναφὶ τὰ δύο Χερουβίμ ἐκεῖνα τὰ κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον τὰ γλυπτὰ, εἰσῆλθε δέ τις Ἑλληνίδωλόατρη ἐν τῷ ναφί σου, καί, θεασάμενος ταῦτα, ἐμέμπατο τοῖς Ἰουδαίοις ὡς καὶ αὐτῶν εἰδῶλα προσκυνούντων, τί ἂν εἶχες, εἰπέ μοι, ἀπολογήσασθαι αὐτῷ περὶ τῶν δύο Χερουβίμ τῶν χωνευτῶν, καὶ τῶν βοῶν καὶ φοινίκων καὶ λεόντων τῶν ὄντων τότε ἐν τῷ ναφί γλυπτῶν; Οὐδὲν ἂν εἶχες πρὸς αὐτὸν ἀληθὲς λέγειν, εἰ μὴ τοῦτο ὅτι· «Οὐχ ὡς θεοὺς ἔχομεν αὐτὰ ἐν τῷ ναφί, ἀλλ’ εἰς ἀνάμνησιν Θεοῦ καὶ δόξαν τὰ Χερουβίμ ταῦτα ἔχομεν ἐν τῷ ναφί». (149-156).

³⁰ Ἄλλ’ ἔρεῖς μοι ὅτι ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσῆι προσέταξε ποιῆσαι ἐν τῷ ναφί τὰ γλυπτὰ (157-158).

³¹ Cf. *Éxodo* 25: 8-27: 19, *I Reyes* 6: 23-35, *Ezequiel* 41: 17-20.

³² Ἄλλ’ ἔρεῖς μοι ὅτι ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσῆι προσέταξε ποιῆσαι ἐν τῷ ναφί τὰ γλυπτὰ. Κάγω τοῦτο λέγω· «Ἄλλ’ ὁ Σολομὼν ἐκεῖθεν ὀδηγηθεὶς καὶ πλεῖον ἐν τῷ ναφί κατεσκεύασεν, ἄπειρ οὐδὲ ὁ Θεὸς αὐτῷ προσέταξεν, οὐδὲ ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἔσχεν, οὐδὲ ὁ ναὸς ὃν Ἰεζεκιήλ ἐκ Θεοῦ ἐώρακε, καὶ οὐ κατεγνώσθη ἐν τούτῳ Σολομὼν. Εἰς δόξαν γὰρ Θεοῦ τὰς τοιαύτας μορφὰς κατεσκεύασεν, ὡσπερ καὶ ἡμεῖς.» (158-161).

³³ Más adelante veremos que las respuestas del judío se oponen incluso a pasajes de la literatura rabínica de la época.

8-9) y que Salomón, siguiendo la norma, hizo un templo “lleno de leones y bueyes y palmeras y seres humanos, de bronce y tallados y fundidos pero no fue condenado por Dios en ello” (ὁ Σολομών ἐκ νόμου λαβὼν τὸν τύπον πλήρη πεποίηκε τὸν ναὸν χαλκῶν καὶ γλυπτῶν καὶ χωνευτῶν λεόντων καὶ βοῶν καὶ φοινίκων καὶ ἀνθρώπων, καὶ οὐ κατεγνώσθη ἐν αὐτῷ ὑπὸ Θεοῦ: 10-12), el judío responde con brevedad que dichas imágenes no son reverenciadas como dioses sino que son una simple conmemoración, argumento que le permite al cristiano expresar su propia defensa respecto de la adoración de imágenes: “Hablaste bien. Y tampoco son reverenciados como dioses por nosotros los retratos e imágenes y figuras de los santos” (Καλῶς εἶπας, οὐδὲ παρ’ ἡμῖν ὡς θεοὶ προσκυνοῦνται οἱ τῶν ἁγίων χαρακτήρες καὶ εἰκόνες καὶ τύποι: 16-17). Es decir, no se trata de una verdadera respuesta por parte del judío sino de un enunciado preparado para facilitar los argumentos del personaje del cristiano³⁴.

A tal punto es inverosímil el planteo, que el cristiano ni siquiera necesita tomarse la molestia de responder a sus preguntas (escasas, por cierto). En 93-94, cuando el judío formula una pregunta concreta “¿Y cómo, a lo largo de toda la Escritura, Dios prescribe no hacer reverencias a ninguna criatura?”³⁵, el cristiano responde con una nueva pregunta (¿la tierra y las montañas son criaturas de Dios?³⁶), dilatando hablar de aquello por lo que fue interrogado.

Pero no sólo encontramos una relación asimétrica en lo que a preguntas y respuestas se trata; otro ejemplo de ello aparece en las múltiples órdenes que el personaje del cristiano dirige a su interlocutor, mediante el empleo del modo imperativo. La profusión de dichas órdenes a la segunda persona corrobora lo que ya venimos esbozando respecto de la falta de protagonismo del judío, que está a merced “textual” de los requerimientos del cristiano. El

³⁴ En la segunda parte del siglo VII aparecen los *Trofeos de Damasco*, texto que se ha conservado completo. Se trata de una serie de debates entre cristianos y judíos sobre diversos aspectos teológicos. Aparece allí el conflicto sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Discurren, también, conversaciones en torno al Mesías en clave veterotestamentaria. Entre estas controversias aparece, como en Leoncio, la disputa por las imágenes. Tanto las críticas de los judíos como las respuestas de los cristianos se encuentran en la misma línea que el chipriota. Entran en escena, una vez más, los querubines y las explicaciones sobre los íconos como elementos de conmemoración y no de adoración directa. Nuevamente, los argumentos del judío no son más que disparadores para la explicación del cristiano. La datación del texto tampoco es simple. Si bien aparece como fruto de una controversia ocurrida en el vigésimo año del reino de Constantino IV y de la novena indicción, no es fácil establecer si la cuenta comienza con su coronación como co-emperador o como emperador. Bardy –el editor del texto– lo dató, en base no a la coronación del emperador sino a la novena indicción, en el 681. Gustave BARDY, *Les Trophées de Damas, controverse judéo-chrétienne du VIIe siècle*, Paris, Firmin Didot, 1920. Véase, además de los textos de Déroche sobre el tema, a Bexen CAMPOS, “La lutte contre l’idolâtrie. Remarques rhétoriques concernant les *Trophées de Damas*. Texte byzantin de polémique antijuive du VIIe siècle”, en Roland MEYNET y Jacek ONISZCZUK (eds.), *Studi del terzo convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric*, Roma, G&B, 2013, pp. 297-316

³⁵ Καὶ πῶς διὰ πάσης τῆς Γραφῆς παραγγέλλει ὁ Θεὸς μὴ προσκυνῆσαι παντὶ κτίσματι; (93-94).

³⁶ ἢ γῆ καὶ τὰ ὄρη κτίσματά εἰσι τοῦ Θεοῦ; (95).

cristiano le pide a su interlocutor que condene a Dios como lo condena a él (Εἰ τοίνυν ἐμοῦ καταγινώσκειν θέλεις περὶ εἰκόνων, κατάγνωθι τοῦ Θεοῦ τοῦ ταῦτα ποιεῖν κελεύσαντος: 12-13), que escuche a Dios decir a Moisés que prepare las imágenes de querubines tallados (Καὶ ἄκουσον τοῦ Θεοῦ λέγοντος πρὸς Μωσῆν εἰκόνας δύο Χερουβὶμ χρυσογλύπτων κατασκευάσαι: 2-3) y que sepa qué es lo que en verdad hacen los cristianos (“Ὅταν οὖν ἴδῃς Χριστιανούς προσκυνοῦντας τὸν σταυρὸν, γνῶθι ὅτι τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ τὴν προσκύνησιν προσάγουσι... 175). Por último, hallamos los verbos por medio de los cuales el cristiano ordena al judío que hable (εἰπέ μοι: 53, 84, 90, 95, 141) aunque, como ya dijimos, son una mera convención, porque no hay ninguna intencionalidad de cederle la palabra.

Se desprende del análisis textual que el protagonismo del cristiano opaca por completo la figura del judío, transformándolo en una especie de *marioneta* que dice lo que es conveniente para él, lo que nos señala a las claras una relación ficticia o, al menos, inverosímil. Por su parte, el personaje del cristiano, enunciador privilegiado del texto, está construido sobre elementos convencionales y estereotipados, de acuerdo con la intencionalidad manifiesta del relato; de este modo, es representado como un ferviente adorador de imágenes que debe defenderse del personaje del judío, quien condena dicha práctica. Tal caracterización, carente de matices y de profundidad, nos sugiere que desde la perspectiva cristiana, se intenta reforzar una imagen idealizada y estereotipada que sólo un lector cristiano identificado con ella podría aceptar.

El contexto

La mayor parte de los investigadores considera que la *Apología* fue escrita por Leoncio en la propia Neápolis. El contexto habilita esta suposición. No obstante, Norman Baynes, ya hace más de 60 años, sostuvo que Leoncio –que bien conocía Alejandría– había escrito el texto en la ciudad egipcia³⁷. Esta opción, sin embargo, no tuvo eco en la historiografía posterior dado que carece –aquí acordamos con la mayoría de la crítica– de sustento empírico.

La presencia judía en Chipre está fuera de dudas. No sólo por las referencias en Filón, en Josefo y en los *Hechos de los Apóstoles*, entre otros documentos, sino también por los restos epigráficos hallados *in situ*. De hecho, aunque Dion Casio mencione una prohibición de habitar en Chipre luego de la revuelta judía bajo Trajano, poseemos evidencia epigráfica posterior al siglo II que indica la continuidad del asentamiento judío en la zona³⁸. Si bien existen indicios de presencia judía en Alejandría luego de la supuesta expulsión en tiempos de Cirilo, insistimos en que no es necesario imaginar

³⁷ Norman BAYNES, “The Icons Before Iconoclasm”, *The Harvard Theological Review*, 44 2 (1951), p. 97.

³⁸ En general, sobre el judaísmo chipriota en el período, véase Peter VAN DER HORST, “The Jews of Ancient Cyprus”, *Zutot. Perspectives on Jewish Culture*, 3 (2004), 110-120.

la constitución del texto en Egipto dado que no hay pruebas que permitan sostener tal posición.

Ahora bien, ¿cómo podríamos describir a los colectivos judíos de Chipre? La respuesta más seria es confesar que no conocemos su funcionamiento dado que, más allá de la escasa epigrafía, carecemos de fuentes directas —e indirectas— que nos provean de certezas sobre qué tipo de judaísmo se practicaba en la isla. La pregunta básica es si el judaísmo talmúdico ya había llegado a imponerse en esa región en el siglo VII. Lo único que podemos hacer ante este panorama es inferir que sí, dada la proximidad entre Palestina y Babilonia y los continuos contactos entre tales espacios. Si el *Talmud Yerushalmi* terminó de compilarse hacia principios del siglo V, existen altas probabilidades de que el judaísmo rabínico hubiera hecho pie en Chipre, sobre todo porque la *Mishná* ya había sido escrita hacia el siglo III. Evidencias en el sur de Italia, así como también la evolución de la epigrafía judía en Europa Occidental estarían indicando que el proceso de rabinización ya había comenzado, incluso para la más distante Europa continental, entre los siglos VI y VII³⁹. Debemos insistir, no obstante, en que la incertidumbre prima por sobre las certezas. Es necesario, sin embargo, que intentemos reconstruir cuáles fueron los posibles interlocutores de Leoncio —si acaso tuvo interlocutores judíos— al momento de constituir el texto.

Pero si, como hemos sugerido, Leoncio escribió sus líneas contra la crítica a la adoración de imágenes teniendo en mente a los cristianos y no a los judíos, debemos intentar recuperar, también, el contexto cristiano chipriota en particular y bizantino en general. En efecto, el testimonio de Leoncio representa uno de los primeros textos en una larga serie de conflictos en torno a las imágenes que desembocarían, un siglo más tarde, en la conocida disputa iconoclasta. Tal como han señalado diversos autores⁴⁰, el conflicto que estalló

en el 730 d. C. no fue más que la coronación de un cúmulo de tensiones que ya podían vislumbrarse más de un siglo antes. En este sentido, Averil Cameron fue clara cuando afirmó —en un trabajo que aún no ha perdido vigencia— que el uso de las imágenes estuvo íntimamente asociado a una nueva configuración simbólica del poder imperial bizantino, derivando luego en infinidad de planos⁴¹. La defensa del uso de íconos por parte de Leoncio no representa, entonces, una anomalía sino un texto más en una cadena de síntomas sobre los resquemores que generaba, en un importante sector del cristianismo, la utilización de imágenes sagradas por parte de los cristianos.

Cristianos y judíos frente a las imágenes

Una vez relevado el texto y el contexto es pertinente que profundicemos en las motivaciones que habrían llevado a Leoncio a constituir la *Apología*. Enfatizaremos, dado que es el aspecto que menos se ha estudiado hasta el momento, las posiciones verificables en medios judíos. En efecto, en general se consideró la existencia de un conflicto real entre judíos y cristianos que habría suscitado una respuesta defensiva del obispo contra el ataque hebreo al uso cristiano de imágenes. Aquí hemos propuesto otra lectura: la existencia de una disputa intracristiana en la cual los judíos no serían, como ya vimos desde el análisis textual, más que dispositivos retóricos. Así, los cristianos que rechazaban el uso de imágenes fueron presentados en relación a los judíos con el fin de ser estigmatizados a través de la asociación con un otro absoluto. Ello no excluye —retornaremos a este punto— que los judíos mismos pueden haber sido un objetivo secundario del ataque pero sí había que considerar que la motivación principal del texto fue el adversario doctrinal cristiano. Nuestra posición no implica, tampoco, negar que existieran tensiones entre las poblaciones —más aún entre las ortodoxias— judías y cristianas. Afirmamos, no obstante, que la *Apología* no estaría motivada por tal conflicto sino, más bien, por la polémica entre cristianos.

Debemos resaltar que ambas posiciones son defendibles. Las dos, por otra parte, responden a los ya seculares debates sobre las razones que motivaban a los padres de la Iglesia a reproducir, una y otra vez, argumentos *adversus Iudaeos*⁴². Veamos, entonces, los alcances y las limitaciones de las

Century, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 405-424; Averil CAMERON, “The Language of Images: The Rise of Icons and Christian Representation”, en Diana WOOD (ed.), *The Church and the Arts*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 1-42.

⁴¹ CAMERON, *op. cit.*

⁴² Para un resumen en torno a los debates sobre la literatura *Adversus Iudaeos*, reenviamos a la introducción de Miriam TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995. Básicamente, las dos posturas que se han planteado son, por un lado, la existencia de un conflicto real entre cristianos y judíos que llevaría a la proliferación de tópicos *Adversus Iudaeos* y, por otra, la necesidad

perspectivas propuestas. Las lecturas no son necesariamente excluyentes aunque, entendemos, es válido jerarquizar las motivaciones del autor y el efecto buscado en su auditorio imaginado.

Comencemos, en primer lugar, por la lectura que podríamos enmarcar en la denominada teoría del conflicto. Existen, claramente, argumentos en favor de esta postura. En primer término, según vimos, el texto presenta a los judíos como adversarios discursivos. En segundo lugar, como bien marcó Baynes⁴³, sólo utiliza citas del Antiguo Testamento al momento de argumentar, en consonancia con los debates entre judíos y cristianos que, por regla general, giraban en torno al texto reconocido como legítimo por ambos contendientes.

Por otra parte, el contexto de producción del texto sería, en principio, coherente con la disputa, dado que, como señalamos, está comprobada la presencia de judíos en la isla durante el período. Más aún, tal como advertimos anteriormente, existe una importante constelación de obras antijudías que, aunque algo más tardías, también tratan –en el marco de disputas más amplias– la problemática de las imágenes. Por otra parte, puede argumentarse –aunque imperfectamente, como veremos– que los judíos rechazaban la utilización de imágenes y que la multiplicación de los íconos en manos cristianas habría atizado la polémica. Dagron y Déroche, en esta línea, mencionan una referencia de Agapios de Hierapolis en la cual, hacia 593, un judío orina deliberadamente un ícono cristiano⁴⁴.

No obstante, la noción de una disputa intracristiana que utiliza la figura del judío como un mero artilugio retórico puede ser sustentada. No sería, tampoco, la primera vez –ni la última– en la cual la efigie del judío opera como un dispositivo hermenéutico para polémicas entre cristianos⁴⁵. De hecho, hemos visto que, desde el análisis del discurso, el contendiente de

intrínseca e ineluctable de los autores cristianos de –más allá del contexto social concreto– referir a los judíos para explicar el plan divino y, en la misma acción, la teología cristiana. Si bien han existido planteos tendientes a superar esta dicotomía, ciertamente las posturas de los autores siempre se mueven entre estos dos polos. Véase, centrado en los diálogos contra judíos, Sebastian MORLET, Olivier MUNNICH y Bernard POUDERON (eds.), *Les dialogues aduersus Iudaeos: permanences et mutations d'une tradition polémique*, París, Institut de Études Augustiniennes, 2013.

⁴³ BAYNES, *op. cit.*

⁴⁴ Gilbert DAGRON y Vincent DÉROCHE, "Introduction historique. Entre historie et apocalypse", en DAGRON y DÉROCHE, *op. cit.*, p. 19. La referencia se encuentra en PO 8, pp. 439-440. Si bien el relato no puede ser descartado *a priori*, la propia estructura del texto y el período en el que Agapios escribió, invitan a pensar que se trata de una creación posterior, incluso, a la disputa iconoclasta.

⁴⁵ Patrick Andrist consideró que las *Objeciones de los Hebreos*, texto que también trata sobre la disputa en torno a las imágenes, construye un interlocutor judío que se utiliza en el marco del conflicto entre cristianos. Las *Objeciones*, no obstante, son más fáciles de analizar dado su carácter tardío, cercano al concilio II de Nicea. Véase a Patrick ANDRIST, "Les Objections des Hébreux: un document du premier iconoclasme?", *Revue des études byzantines*, 57 (1999),

Leoncio no es más que una marioneta. Por otra parte, hay consenso historiográfico en torno a las tensiones, dentro del cristianismo, que suscitaba el uso de imágenes. En la propia Chipre, Epifanio –si damos crédito a una epístola dirigida por él a Juan de Salamina– habría destruido un ícono⁴⁶.

El judío de Leoncio, por otra parte, no utiliza argumentos similares a los que vemos en la literatura hebrea del período. Es un judío atado al Antiguo Testamento, congelado en el tiempo. Incluso, como veremos, ciertos pasajes de la literatura rabínica –anterior, contemporánea y posterior a Leoncio– se oponen a los argumentos que pone en boca del judío.

Hay un implícito en la idea de que el hombre de Neápolis disputa contra los judíos sobre las imágenes: la existencia de un judaísmo anicónico monolítica y sistemáticamente opuesto al uso de imágenes⁴⁷. Tal perspectiva puede ser matizada desde dos ópticas diferentes. En primer término, la utilización de imágenes –incluso humanas– por parte de los judíos puede observarse en distintos puntos del mundo oriental hasta bien entrado el siglo VIII. De hecho, no hace falta descender cronológicamente hasta la famosa sinagoga de Dura-Europos –plena de representaciones figurativas– para descubrir que la reproducción de imágenes en el judaísmo era habitual. Las sinagogas de Hamat Tiberiades, Séforis, Huqoq, Susiya, Huseifa, Gaza y Beth Alpha –sólo para nombrar algunas– en una Palestina bajo control bizantino y en un período cercano a nuestro Leoncio presentan una amplia panoplia de imágenes humanas y animales, entre la que resalta el Zodíaco con representaciones del sol –o, directamente– del Dios Helios.

Precisamente la representación del zodíaco –atestiguada en el arte romano tardío y en ciertos espacios cristianos donde fue abandonada antes, incluso, que en las sinagogas⁴⁸– ha llamado la atención de los investigadores y ha suscitado multiplicidad de respuestas. Goodenough, en un intenso debate en la década de 1950, lo consideró una expresión de misticismo helénístico frente a la falta de peso del grupo rabínico; Urbach, en oposición, optó por considerarlo una expresión meramente artística mientras Avi-Yonah y Hachlili sugirieron que la representación se limitaba a la reproducción del

99-140. Del mismo autor, véase también *Le Dialogue d'Athanase et Zachée*, Tesis Doctoral, Ginebra, Universidad de Ginebra, 2001 [acceso abierto: <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:122>].

⁴⁶ PG 43, 390.

⁴⁷ En torno al concepto y a la propia existencia de un tipo específico de arte judío en el período tardoantiguo, véase Jas ELSNER, "Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art", *The Journal of Roman Studies*, 93 (2003), 115-128. Anterior pero clarificador, Bernard GOLDMAN, "The Question of a Judaic Aesthetic in Ancient Synagogue Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 19 3 (1961), 295-304. Ponderando la existencia de un tipo de arte con identidad propia, Rachel HACHLILI, *Ancient Synagogues in Israel*, Oxford, BAR, 1989 y *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Leiden-Boston, Brill, 1998.

⁴⁸ Steven FINE, *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2014, p. 217.

calendario y tenía, por ende, un fin práctico. Fine, por su lado, remarcó el interés judío en los astros, el tiempo y el lugar central de Dios, personificado por el sol, en la corte celestial⁴⁹.

En línea con el debate ya mentado, Stern trazó una distinción entre imágenes ornamentales e imágenes para adorar, taxonomía que habría permitido a los rabinos, desde un punto de vista neutral al menos hasta el siglo VIII, aceptar imágenes que hoy consideraríamos paganas⁵⁰. No obstante, la polémica entre el uso de imágenes para ornamentación o como portadoras de una carga simbólica no-judía, aún no se ha cerrado.

Más allá de la explicación que le demos, lo cierto es que, en varias sinagogas de la Antigüedad tardía –anteriores, contemporáneas y, tal vez, posteriores a Leoncio–, había zodíacos que incluían figuras humanas. Figuras humanas que, también, aparecían en otros paneles como ser, para dar un ejemplo, la representación del sacrificio de Isaac en Beth Alpha o de Sansón en Huqoq⁵¹.

Pero no sólo existían figuras planas. En Chorazin y en Capenarum, la sinagoga se encontraba adornada con relieves de personas y leones, incluso medusas y centauros⁵². Es importante resaltar, entonces, que no es fácil ni seguro hablar de una ortodoxia anicónica dentro del judaísmo tardoantiguo. Si bien se ha intentado ver en la sinagoga de Jericó el comienzo de un período en el cual el judaísmo rechazó definitivamente el uso de imágenes, la datación de tal sinagoga es, precisamente, del tiempo de Leoncio o, incluso, posterior⁵³. Esto implica que puede estar reflejando la continuidad de una corriente, la existencia de una vertiente anicónica dentro del judaísmo o el

efecto de la propia disputa cristiana en medios judíos. No existe, entonces, una lectura mecánica que vea en tal sinagoga la confirmación de una tendencia previa. Misma conclusión puede aplicarse a la sinagoga de Ein-Gedi, que bien podría ser contemporánea a desarrollos artísticos como los de Beth-Alpha, representando ambos espacios sagrados dos vertientes –una icónica, otra anicónica– dentro del propio judaísmo⁵⁴.

Es necesario resaltar, a su vez, que son escasísimos los desarrollos artísticos judíos previos al siglo III que llegaron hasta nuestros días. No es éste el lugar para discutir si hubo un relajamiento de las prohibiciones de imágenes a partir del siglo III o si simplemente no se hallaron restos anteriores⁵⁵. Lo cierto es que, entre los siglos III y VIII, muchas sinagogas, diaspóricas y palestinas, poseían imágenes. Cuando Leoncio discute con judíos en sus textos, ¿discute contra judíos como los de Hamat Tiberiades que, cada vez que iban a la sinagoga, encontraban representado al zodíaco y a Helios? ¿O polemizaba con sujetos fosilizados en el Deuteronomio? Nuestra respuesta se encuentra, claramente, en la segunda afirmación. Leoncio usa el Antiguo Testamento –y a los judíos que aparecían en él– para discutir con otros cristianos⁵⁶. Porque aunque, como advertimos, no podemos estar seguros cómo era la judería chipriota, es inverosímil que hacia el siglo VII existiera una sola

⁵⁴ Bien expresado en Asher OVADIAH, “Conservative Approaches in the Ancient Synagogue Mosaic Pavements in Israel: The Cases of ‘Ein Gedi and Sepphoris/Zippori”, *Gerión*, 28 (2010), 43-55. Es pertinente tener en cuenta que Ovadiah considera que la representación del sol –de modo geométrico y no personificado– en Séforis es parte de una misma actitud conservadora por parte de algunos sectores judíos. Por otra parte, recuérdese que la sinagoga de Ein-Gedi posee una larga inscripción reflejando el zodíaco pero, excepto por cuatro aves decorativas, prescinde de imágenes figuradas. En contra de ver en Séforis una actitud conservadora, Bianca KÜHNEL, “Jewish Art and ‘Iconoclasm’ The case of Sepphoris”, en Albert BAUMGARTEN y Jan ASSMAN (eds.), *Representation in Religion: Studies in Honor of Moshe Barasch*, Leiden, Brill, 2000, pp. 161-180, quien resalta, en el pavimento de la sinagoga, la existencia de multiplicidad de imágenes figuradas, más allá de la ausencia de Helios.

⁵⁵ Urbach fue uno de los primeros en sugerir una posible flexibilización de la actitud rabínica en torno a las imágenes a partir del siglo III. Al día de la fecha su idea sigue encontrando eco, aunque –como hemos visto– se ha tendido a minimizar el poder del grupo rabínico para tal período. Véase a Ephraim URBACH, “The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts”, *Israel Exploration Journal*, 9 1 (1959), 229-245. También Robert GOLDENBERG, *The Nations That Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes Toward Other Religion*, Nueva York, New York University Press, 1998, pp. 83-84. Rajak, apoyándose en Neusner, afirmaba que el relajamiento de los tabúes ligados a la representación de imágenes había sido previo, en tiempos apenas posteriores al 70 d.C. Tessa RAJAK “Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome”, en Jan VAN HENTEN y Peter VAN DER HORST (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Leiden, Brill, 1994, pp. 226-241; Jacob NEUSNER, “Jewish use of pagan symbols after 70 C.E.”, *The Journal of Religion*, 43 (1963), 285-294. No nos extenderemos en detalle sobre este aspecto.

⁵⁶ Ya hemos hablado del uso persuasivo que hace Leoncio de esta figura arquetípica de los judíos. El manejo del Antiguo Testamento responde, pues, a la misma estrategia discursiva que apela a la *dóxa* y al lugar común, frente a un destinatario cristiano que comparte dicha creencia.

⁴⁹ Un buen resumen de las discusiones entre Urbach, Goodenough y Avi-Yonah fue realizado por Seth Schwartz quien, a su vez, afirmó que el uso de imágenes paganas entre los propios judíos, como las del zodíaco, tenía un significado religioso ligado al paganismo. SCHWARTZ, *op. cit.*, pp. 159-160. Véase también, para otro buen resumen a FINE, *op. cit.* Anterior pero muy claro, Asher OVADIAH, “Art of the Ancient Synagogues”, *Gerión*, 4 (1986), 111-127. En español y muy completo, Pau FIGUERAS, “Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación”, *Espacio, tiempo y forma*, 13-15 (2000-2004), 261-296, 297-320, 129-169, 43-86, 241-276.

⁵⁰ Sacha STERN, “Figurative Art and Halakha in the Mishnaic-Talmudic Period”, *Zion*, 61 4 (1996), 397-419.

⁵¹ Para tener un acceso a las imágenes y características de los mosaicos aquí analizados, reenviamos a las grandes compilaciones de Rachel HACHLIL, *Ancient Synagogues. Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Leiden-Boston, Brill, 2013 y Rina TALGAM, *Mosaics of Faith. Floors of Pagans, Jews, Samaritans, Christians, and Muslims in the Holy Land*, Jerusalem, Yad ben Zvi, 2014.

⁵² Para imágenes y características de los relieves en sinagogas como Chorazin o Capernaum, véase HACHLIL, *op. cit.*

⁵³ El excavador de la sinagoga, Dimitri Baramki, la dató en el siglo VIII. Existen, no obstante, dataciones más tempranas, como las de Avi Yonah que consideró que había sido construida entre los siglos VI y VII. Véase TALGAM, *op. cit.*, p. 405 y ss. Talgam la relaciona con la última etapa, anicónica, de la sinagoga de Hamat Tiberiades, en la cual un pavimento geométrico del período omeya se colocó sobre al zodíaco del siglo IV.

vertiente –anicónica, en este caso– en la isla. Porque, insistimos, no sólo en Palestina hay restos arqueológicos de imágenes figuradas: Dura-Europos en Siria y la catacumba judía de *Villa Randanini*⁵⁷, en Roma, también poseían imágenes figurativas.

Otro aspecto que refuerza esta idea es que el judaísmo no manifiesta, en el período que nos compete, una discusión abierta en relación al uso de las imágenes que se haya plasmado en los textos. Si bien existen tendencias talmúdicas que, espejando el Antiguo Testamento, prohíben la reproducción de ciertas imágenes, ni el *Talmud yerushalmi* ni el *Talmud bavlí* se hacen eco en largas disquisiciones sobre imágenes o íconos. El *Bavlí*, de hecho, se muestra relativamente tolerante a las imágenes paganas, enfatizando el valor estético de algunas representaciones y minimizando las contradicciones religiosas que estas encarnarían⁵⁸. En otros textos rabínicos del período tampoco afloran pujas sobre la sacralidad de las representaciones. Sólo hacia fines del VI, en algunos pasajes tardíos del *Bavlí* y de la literatura rabínica contemporánea, se pueden observar prohibiciones explícitas a imágenes, pero nunca libres de ambigüedad⁵⁹.

⁵⁷ Ha existido un debate en torno al origen de las imágenes paganas –que incluían a las diosas Victoria y Fortuna– halladas en dos *cubicula* de *Villa Randanini*. Más allá de la discusión sobre si los espacios habían sido construidos originalmente por judíos o por gentiles, es indudable que los *cubicula* fueron utilizados (o reutilizados) por judíos. Siendo así, pierde relevancia el origen. dado que quienes usufructuaron el lugar –consta arqueológicamente que la excavación de los espacios de sepultura fue posterior a la pintura del sitio– no hicieron esfuerzo alguno en dañar las imágenes y, por ende, no se sentían incómodos con ellas. Una aproximación inicial a la temática en RAJAK, *op. cit.*; Leonard RUTGERS, “Archaeological Evidence for the interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *American Journal of Archaeology*, 96 1 (1992), 101-108 y Silvia CAPPELLETTI, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

⁵⁸ Famosa es la discusión, presentada en *b Abodah Zarah* 44b, entre Gamaliel y un filósofo pagano a causa de la presencia del rabino en una terma donde había una estatua de la diosa Afrodita. La respuesta de Gamaliel discurre por dos andariveles: 1) él no fue a la estatua; la estatua fue hacia él, por lo que se encuentra en un espacio neutral. 2) es un objeto estrictamente estético. Véase sobre este tema, entre otros, URBACH, *op. cit.*; Moshe HALBERTAL, “Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah”, en Graham STANTON y Guy STROUMSA (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-172; Azzan YADIN, “Rabban Gamliel, Aphrodite’s Bath, and the Question of Pagan Monotheism”, *The Jewish Quarterly Review*, 96 2 (2006), 149-179 y Seth SCHWARTZ, “Gamaliel in Aphrodite’s Bath. Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries”, en Peter SCHÄFER (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Mohr, Tübingen, 1998, v.1, pp. 203-218.

⁵⁹ STERN, *op. cit.*; Sacha STERN, “Pagan Images in Late Palestinian Synagogues”, en Stephen MITCHEL y Geoffrey GREATREX (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Londres, Duckworth and The Classical Press of Wales, 2000, pp. 241-252. Poniendo de relieve las tensiones en el seno del grupo rabínico, aunque adjudicándole una datación temprana, Lee LEVINE, *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, New Haven, Yale University Press, 2005, pp. 478-485.

No queremos afirmar en este caso que las ortodoxias del judaísmo rabínico (o del no-rabínico, dado que tampoco podemos conocer con certeza la vertiente que se desarrollaba en Chipre) incentivaran el uso de imágenes. Pero la evidencia es contundente al mostrarnos que, por una parte, los judíos del período utilizaban imágenes y, por la otra, esta realidad no suscitaba un caudal de tensiones que llevara a los rabinos a volcar, en su literatura, demasiados debates en torno a la problemática. Muy lejos se está de la tinta que utilizó el cristianismo en las disputas por las imágenes.

Un buen ejemplo de la ambigüedad que reinaba en el judaísmo llegó a nosotros en un pasaje del *Yerushalmi* que no aparece en la versión actual pero fue rescatado por J. Epstein –a partir del manuscrito de Leningrado– y es citado frecuentemente. Vale la pena reverlo:

ביומוי דר' יחנן שרון ציירין⁶⁰ על כותלייה ולא מהי בידון. ביומוי דר' אבון שרון ציירין על פסיפס ולא מהי בידון

*En los días de Rav Iojanan empezaron a pintar los muros y él no objetó nada. En los días de Rav Abon empezaron a pintar los mosaicos y él no objetó nada*⁶¹.

Nuevamente, tenemos el problema de la datación del pasaje y la pregunta sobre su ausencia en las versiones posteriores del *Yerushalmi*. El espíritu del relato es claro: las imágenes llamaban la atención –el narrador resalta que no hubo objeción como si se esperara que la hubiera– pero estaban allí. Otro buen ejemplo de la ambigüedad aparece en el *Bavlí*:

והא בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא דאוקמי ביה אנדרטא⁶² והווי עיילי ביה אבוה דשמואל ולוי ומצלו בגויה ולא חיישי לחשדא

En la sinagoga de Shaf Veiathib en Nehardea fue erigida una estatua. El padre de Samuel y Levi entró allí y oró allí mismo

⁶⁰ La palabra es asociada, en el *Talmud*, a las imágenes figurativas.

⁶¹ El pasaje correspondería a *y Avoda Zarah* 3, 3, 42d. Tomado de J. EPSTEIN, “Additional fragments to the Yerushalmi”, *Tarbiz*, v. 3, 1932, 20 (en hebreo). Traducción propia. Existen más ejemplos, como el de Afrodita que ya vimos, en relación a la actitud rabínica, pero por economía de espacio nos limitaremos a este.

⁶² La palabra, tal como indicaba Jastrow y luego Sokoloff, proviene del griego ἀνδριάς. Markus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Nueva York, Pardes, 1950, p. 81; Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Jerusalén, Bar Ilan University Press, 2002, p. 144. El vocablo aparece en diversas ocasiones en el *Talmud*, siempre con el mismo sentido. Rashi, siglos más tarde, la asimila a צלם, que puede ser entendido, a su vez, como imagen o ídolo.

sin preocuparse por la posibilidad [de ser acusado de adorar a la estatua]⁶³.

A su vez, diversos autores han resaltado que la primera discusión rabínica –explícita– en torno a las imágenes se halla en un texto datado entre los siglos VIII y IX, el *Targum del Pseudo-Iojanan*. Revelando ya las tensiones suscitadas en el seno del judaísmo en torno al uso de imágenes, el texto defiende –nótese lo tardío de su datación– el uso de pavimentos figurativos:

לא תעבדון לכוֹן טעוֹן וצילמין וקמתא מטול סגדוֹתא לא תקימוֹן לכוֹן ואבן
מצייר לא תתוֹן בארעכוֹן למגחן עלה ברם סטיו חקיק בציוֹרין ודיוקנין תשוֹן
בארעית מקדשיכוֹן ולא למסגוד לה

No te harás ídolos ni imágenes, ni estatuas levantarás para adorarlas. No erigirás en tu tierra una piedra modelada para inclinarte ante ella. Pero harás un pavimento de mosaicos (יִטְס) esculpido con imágenes y figuras en los pisos de tus santuarios y no lo adorarás⁶⁴.

Claro que, como bien recuerda Fine, un *piyyut* de Yanai criticaba –volvemos al siglo VI– el uso de imágenes⁶⁵. La ambivalencia de la posición judía nos alerta, una y otra vez, sobre el riesgo de dar por sentada una tesitura monolítica por parte del judaísmo contra la cual discutiría Leoncio.

Párrafo aparte merecen los debates en torno a la existencia de iconoclasmo judío en el período. La mayor parte de los autores ha aceptado, en base a evidencias como las de Na'aran, Susiya y Séforis, que ciertos grupos judíos llevaron a cabo actos de iconoclasia. Mismo fenómeno podría observarse en

⁶³ B Avodah Zara 43b.

⁶⁴ *Targum Pseudo-Iojanan*, Vaikrá, 26. Tomado de Moshe GINSBURGER, *Pseudo-Jonathan (Talmud Jonathan Ben Uziel zum Pentateuch)*, Berlín, Calvary, 1903, pp. 219-220. Nuestra traducción.

⁶⁵ Según Fine, porque para otros el *Piyyut* de Yanai es más tardío. Más allá de esto, también hay pasajes del Talmud donde rabinos rechazan –o dudan– del uso de imágenes. Para Fine, que también alude al pseudo-Iojanan, la ambigüedad del judaísmo pudo haber sido atizada por el aumento del culto cristiano a las imágenes. Pero, a su entender, el cambio rotundo que llevó al judaísmo anicónico habría llegado recién con la influencia del Islam. Steven FINE, “Iconoclasm and the Art of Late Antique Palestinian Synagogues”, en Zeev WEISS y Lee LEVINE (eds.), *From Dura To Sephoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, Portsmouth, 2000, pp. 190-191 y Steven FINE, *Art & Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Más actual, Steven FINE, *Art, History and the Historiography...* Véase, también, Naomi JANOWITZ, “Good Jews Don’t: Historical and Philosophical Constructions of Idolatry”, *History of Religions*, 47, 2-3 (2007-2008), 239-252.

los relieves de las sinagogas de Capernaum y Chorazin⁶⁶. Es claro que, en determinado momento, las representaciones figurativas de varias sinagogas fueron atacadas por iconoclastas. Las evidencias, no obstante, deben ser tratadas con cautela. En primer término, no todo lo señalado como efecto de la iconoclasia puede sostenerse. Bien reveló Kühnel, para dar un ejemplo, que la sinagoga de Séforis dista de responder a este tipo de praxis⁶⁷. Por otra parte, la datación de las intervenciones sigue siendo extremadamente difícil. Fine, por ejemplo, consideró que las imágenes de Na'aran fueron alteradas en periodo islámico⁶⁸. En cuanto a Susiya, también se presupone una intervención tardía⁶⁹. No obstante, otros autores, como Avi-Yonah, vieron iconoclasia judía ya en el IV. La datación del iconoclasmo judío está, entonces, en el filo de la obra leonciiana.

Ahora bien, es válido –el consenso va en tal dirección– aceptar que, desde los siglos VII y VIII, hubo intervenciones iconoclastas en sinagogas, realizadas por los propios judíos⁷⁰. Afirmar que tal acción se relaciona con los debates que hallamos en el mismo siglo en sujetos como Leoncio es, como mínimo, una petición de principio, no sólo por la ausencia de evidencia concreta sino también por la inexistencia de debates en el marco del judaísmo rabínico en relación a la intervención de imágenes. No negamos, aquí, que ciertos grupos judíos –tal vez influenciados por la disputa iconoclasta o por el proceder del Islam– pudieron haber destruido imágenes en sinagogas⁷¹. Tampoco negamos

⁶⁶ Una lista con probables intervenciones iconoclastas en David AMIT, “Iconoclasm in the Ancient Synagogues in Eretz-Israel”, *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, t. I (1994), 9-16 (en hebreo). Buen resumen de las múltiples posiciones, tanto en términos de responsables, como de causas y datación, en LEVINE, *op. cit.*, pp. 364-368.

⁶⁷ No hay actos iconoclastas manifiestos en el mosaico pero si incluso aceptáramos que su concepción optó por representar el sol de modo geométrico y no con la figura de Helios, como en Hamat Tiberiades, la existencia de figuras humanas en todos los signos –incluso en aquellos que no las poseen naturalmente– es claro indicio de la ausencia de un rechazo a las imágenes figurativas. Véase KÜHNEL, *op. cit.*

⁶⁸ FINE, *Art, History and the Historiography...*, p. 222 y “Iconoclasm and the Art...” La datación que da Fine al iconoclasmo llevado a cabo por judíos bajo influencia musulmana es, como ya advertimos, entre los siglos VII y IX. Yuval-Hacham la data en el mismo período: Noa YUVAL-HACHAM, “Mishna Avodah Zarah 4:5 – The faces of Effacement: Between Textual and Artistic Evidence”, en Steven FINE y Aaron KOLLER (eds.), *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*, Berlín, De Gruyter, 2014, pp. 29-52.

⁶⁹ YUVAL-HACHAM, “Mishna Avodah Zarah 4:5”. Recordemos que en esta sinagoga, a diferencia de Na'aran, los mosaicos figurativos destruidos fueron reemplazados por elementos geométricos.

⁷⁰ FINE, *Art, History and the Historiography...*, p. 222. El autor había advertido, años antes, la tendencia a desvincular el judaísmo de posiciones iconoclastas. Al día de hoy, la mayor parte de los investigadores adjudica la destrucción a los propios judíos. A favor de atribuir el iconoclasmo a los judíos, en base a que las intervenciones se hicieron protegiendo al resto del arte no figurativo (*menoroth*, arca, etc.), YUVAL-HACHAM, “Mishna Avodah Zarah 4:5”.

⁷¹ Recordemos, aquí, la posición de Ovadiah (ver notas 49 y 54), quien sostuvo que puede pensarse en la existencia de grupos zelotes con tendencias iconoclastas, contemporáneos a sectores dentro del propio judaísmo, con una posición favorable a las imágenes figurativas.

que tales acciones pudieron haber sido anteriores o contemporáneas a Leoncio. Pero tales perspectivas no son comprobables y presumir, a partir de allí, que discusiones como las construidas en Leoncio responden a debates que los judíos chipriotas entablaban con los cristianos es, insistimos, un salto al vacío⁷². El argumento puede ser, en efecto, inverso: Hacham-Yuval consideró que el lugar atribuido por la literatura *Adversus Iudaeos* al judío en el rechazo a las imágenes fomentó en los propios judíos una radicalización de sus tendencias anicónicas que finalizaría en la desaparición del arte figurativo –a través del iconoclasmo o de la constitución de nuevas representaciones anicónicas– a partir de fines del siglo VII⁷³.

CONCLUSIONES

Luego de este breve trabajo permanecemos, como nos tiene acostumbrados la historia antigua, con tantas dudas como certezas. Hemos aceptado, en primer término, que la *Apología* fue escrita en el siglo VII, en Chipre, por el obispo Leoncio de Neápolis. Más dificultoso se presenta dirimir las motivaciones del constructo discursivo y el auditorio imaginado por su escritor. Hemos advertido que, en general, la crítica ha visto en el texto los reflejos –aunque ficticios– de un debate real entre judíos y cristianos. El editor del texto, Vincent Déroche, se ha mantenido en esta línea, si bien en su artículo

Un buen resumen en torno a las discusiones sobre el iconoclasmo judío entre la Antigüedad tardía y el Alto Medioevo en LEVINE, *op. cit.*, pp. 364-368. Véase, también, Steven WERLIN, “Appetite for Destruction? The Archaeological Evidence for Jewish Iconoclasm”, *Annual Meeting of the American Schools of Oriental Research (2009)*, s/p. Es válido –y, en algún punto obvio– el planteo de Werlin en relación a comprender el iconoclasmo judío, de haber existido, como un fenómeno general del período, que involucró a judíos, cristianos y musulmanes. Sobre las dificultades de comprender los motivos y la datación del iconoclasmo judío, véase Noa YUVAL-HACHAM, “‘You shall not make for yourself...’ On Jewish Iconoclasm in Late Antiquity”, *Ars Judaica*, 6 (2010), 7-22 y “Mishna Avodah Zarah 4:5”, *op. cit.*

⁷² Así lo hizo, por ejemplo, Charles BARBER, “The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art”, *Speculum*, 72 4 (1997), 1019-1036. El autor afirma, en contra de lo aquí sostenido, que la disputa de Leoncio con los judíos pone de manifiesto su conocimiento de los ataques hebreos a imágenes visualizados en espacios como Na’aran. Para sostener tal tesis, Barber considera (1) que el iconoclasmo en Na’aran data de fines del siglo VI, (2) que la sinagoga anicónica de Jericó es del siglo VII, (3) que el texto de Leoncio permite vislumbrar aspectos discursivos reales de la posición impulsada por los judíos de su tiempo. Estos tres puntos, como hemos intentado dejar en claro, son altamente debatibles. Tal como dice el propio autor, su trabajo se desprende de una nota en la que Kitzinger ya sugería tal perspectiva (KITZINGER, *op. cit.*, p. 130, n. 204). En contra de Barber –y más cercana a nuestra línea– KÜHNEL, *op. cit.*

⁷³ Bien remarca la autora la identificación de iconoclasmo y judaísmo en las fuentes cristianas. Cita, como un ejemplo de ello, a Juan Damasceno atacando a los iconoclastas y exigiéndoles que, si se apegaban a la ley judía tal como la entendían, debían continuar con el *shabat* y la circuncisión, YUVAL-HACHAM, “Mishna Avodah Zarah 4:5”, p. 50. La autora, no obstante, es ambigua dado que ve en Leoncio, apoyándose parcialmente en Barber, el efecto de una disputa real entre judíos y cristianos, considerando que, tal vez en tiempos de Leoncio, existían grupos iconoclastas dentro del judaísmo.

de 1991 se mostró más moderado que en el de 1986⁷⁴. De hecho, en el artículo presentado en la década del ’90 –publicado nuevamente en 2010⁷⁵– Déroche abrió la perspectiva, aceptando el carácter ficticio del diálogo y un posible tenor intracristiano de los debates. Así, a diferencia de lo sostenido en 1986, donde el centro de gravedad era la discusión abierta entre judíos y cristianos, Déroche acepta una utilización –aunque secundaria– del relato para fines exclusivamente cristianos. No hay contradicción, afirma, entre la existencia real de los debates entre judíos y cristianos y el posible uso endógeno de la polémica hacia adentro del cristianismo.

Nuestra perspectiva, no obstante, invierte los términos planteados por Déroche. El motor principal del diálogo iconódulo en Leoncio, entendemos, no es el debate entre judíos y cristianos. No lo es, principalmente, porque la agenda del judaísmo chipriota –o de cualquier judaísmo del período– no era el ataque a las imágenes. Considerar que existía una campaña judía destinada a defenestrar el uso de íconos es endilgarle al judaísmo del siglo VII un problema que le era ajeno o, como mínimo, incipiente. Los judíos del VII, palestinos, babilonios, chipriotas o itálicos, no tenían una obsesión en torno al uso de las imágenes sagradas. Existían tensiones –el Antiguo Testamento lo atestiguaba y, en menor medida, la literatura rabínica– sobre las representaciones sagradas. Pero estas fuerzas en pugna no llegaron a configurar una literatura polémica. Inferir que los judíos atacaron a los cristianos una y otra vez con motivo de los íconos es montarse a la estrategia de hibridación llevada a cabo por los iconódulos, que aspiraron a unificar a iconoclastas y a judíos en un otro absoluto.

Esto no implica, insistimos, negar que hubiera posiciones dentro del judaísmo que tendían a rechazar el uso de imágenes y habrán mirado con recelo el aumento de su uso por parte de los cristianos a partir del siglo VI. Primaba, como vimos, la ambigüedad. Bien señaló Jas Elsner que no se puede hablar de ortodoxia artística en el judaísmo tardoantiguo⁷⁶. Estamos, por otra parte, en un umbral: el siglo VII pondría en escena las primeras sinagogas anicónicas luego de varios siglos y ya se vislumbra la tensión rabínica en relación al arte figurativo. Nuestra incapacidad para datar con precisión tanto el material talmúdico como el arqueológico, nos impide conocer si estamos ante un fenómeno posterior, contemporáneo o anterior a Leoncio. Las posibilidades, no obstante, están abiertas. Pero si el movimiento era incipiente en la propia Palestina, más difícil es que los judíos de Chipre hubieran decidido oponerse polémicamente al uso de imágenes por parte de cristianos.

⁷⁴ Vincent DÉROCHE, “L’Authenticité de l’apologie contre les juifs”, *Bulletin de correspondance hellénique*, 110 2 (1986), 655-669.

⁷⁵ DÉROCHE, “La polémique ant-judaïque au VIe et au VIIe siècle”.

⁷⁶ ELSNER, *op. cit.*

El texto de Leoncio, que probablemente excediera la diatriba iconódula, pudo haber aspirado, como objetivo secundario, a atacar a los judíos chipriotas. Pero ello no implica que hubiera sido concebido con tal fin. Pensar de tal modo es similar a creer que los textos cristianos antiarrianos que asociaban al arrianismo con el judaísmo fueron producto de la tendencia judía a negar la trinidad apoyando el arrianismo. Más aún, aunque aceptáramos que Leoncio discutía con judíos que rechazaban el uso cristiano de las imágenes, se debe conceder que sus argumentos reflejan no la nueva posición judía a partir de los siglos VII-VIII –esto es, la prohibición de imágenes incluso ornamentales– sino una lectura anquilosada y estática del rechazo deuteronomico a la mera representación (realidad que, como vimos, había sido inoperante entre los siglos III y VII y apenas comenzaba a mostrar influencias avanzadas del siglo VII).

En esta línea, vale la pena volver a explicar por qué, si dirigido a los cristianos, el texto de Leoncio sólo apela a citas veterotestamentarias. Decidido a asociar a judíos con iconoclastas, Leoncio construyó un relato *aparentemente* dirigido a los judíos y, en su objetivo de tornarlo verosímil, se limitó a citas veterotestamentarias. Considerar que un representante de la Iglesia no pudo adaptar su obra al objetivo es, sin dudas, subestimar las capacidades retóricas de los hombres del pasado. La carta falsamente atribuida a los judíos para celebrar Calcedonia (que, en la lógica del escritor cristiano anticalcedoniano, corroboraba sus posiciones) es una muestra clara de las posibilidades que tenían los antiguos a la hora de atacar a sus adversarios religiosos. Pero hay, incluso, un argumento aún más fuerte: la disputa por las imágenes sagradas se llevaba a cabo en el terreno del Antiguo Testamento, dado que los iconoclastas apelaban a tal texto con el fin de impugnar las posiciones iconódulas⁷⁷. Recurrir al Antiguo Testamento era, entonces, una operación necesaria que lograba dos cometidos a la vez: responder a los iconoclastas en su propio espacio exegético y asociar sus posiciones a los judíos.

El análisis retórico-discursivo que llevamos a cabo también aporta elementos para reforzar la idea de un destinatario cristiano. La diferenciación técnica entre *destinatario explícito* e *indirecto* nos permite considerar, por un lado, que la falta de verosimilitud en la caracterización del judío del diálogo, con escasa presencia, con pocos argumentos y con nulo intercambio discursivo real con el personaje del cristiano responden a que el judío no es un verdadero interlocutor; éste es minimizado y utilizado simplemente como un artilugio más del entramado persuasivo en favor de la adoración de imágenes sacras. Hemos señalado incluso que no hay una caracterización de los judíos particularmente virulenta –lo que hubiera sido mucho más razonable

en el caso de la existencia de un conflicto real– sino que se les adscriben reacciones que no pasan del plano simbólico y discursivo, tales como las acusaciones y reproches hacia la práctica iconódula. Por otro lado, la representación homogénea y estereotipada del sujeto de la enunciación como víctima de acusaciones y dedicado fervientemente a la veneración de imágenes es, a nuestro entender, un recurso textual que pretende generar, por la simpleza del planteo, una identificación inmediata con quien pudiera estar en consonancia con dicha postura, esto es, un cristiano como él.

En síntesis, Leoncio encontró, en Neápolis o en las ciudades que visitó, resistencia al uso de imágenes. Como ya anticipamos y como reconoció la crítica, esto no era una novedad. Incluso en el ámbito galo y un siglo antes, Gregorio Magno había criticado a un obispo que había destruido todas las imágenes de su iglesia⁷⁸. Ante tal panorama, Leoncio escribió un texto destinado a atacar a los cristianos que se resistían a ver las imágenes como elementos sagrados. Para tal fin y conociendo que una parte del Antiguo Testamento rechazaba la utilización de imágenes, concibió un texto que, asociando a los judíos con los cristianos iconoclastas, ponía en evidencia el error de estos últimos. Así, cristianos que utilizaban argumentos tan ortodoxos como él, fueron colocados (en el binarismo planteado) en el polo de los judíos. Fueron convertidos, así, en un otro claramente identificable y repudiable. Sin dudas, el hombre de Chipre pudo haber sabido que su discurso era pasible de ser orientado a atacar, también, a ciertos judíos que dudaban sobre las imágenes. No era, sin embargo, su principal objetivo. Y no lo era porque los judíos de su tiempo, chipriotas o no, estaban por fuera de un debate cuyos protagonistas eran cristianos.

⁷⁷ Reenviamos, para la disputa iconoclasta en general, a BRUBAKER y HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era*. Es valiosa, en esta misma línea, la profusa producción de Marie-France Auzépy.

⁷⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum epistularum*, IX, 209 [julio, 599].