



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

Iudaei et Iudaei baptizati in the Visigoth law

RODRIGO LAHAM COHEN

(Universidad de Buenos Aires – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas); Argentina
r_lahamcohen@hotmail.com

CAROLINA PECZNIK

(Universidad de Buenos Aires); Argentina
carolina.pecznik@gmail.com

RESUMEN

La decisión de Sisebuto de convertir forzosamente a los judíos, en una fecha cercana al 616 d.C., conformó un nuevo e intrincado mapa identitario en la sociedad visigoda. La definición de la pertenencia religiosa se volvería, así, un aspecto recurrente en la legislación hispana del siglo VII.

En este trabajo, nos proponemos visitar, por una parte, el problema que la polisemia del término Iudaeus genera al momento de realizar un análisis histórico a partir de la normativa visigoda. Por otra parte, analizaremos la mentada legislación, con el fin de delimitar las posibilidades de recuperar el contexto social y religioso en el que fue producida.

Palabras clave: Judíos; cristianos; visigodos; Ley Visigoda; conversión

ABSTRACT

Sisebute's decision to force the conversion of Jews in 616 AD created a new and intricate identity map in the Visigothic society. In this context, the demarcation of religious belonging became a recurrent aspect in the Hispanic legislation during the 7th century.

*The purpose of this work is to clarify, on the one hand, the problem that the polysemy of the term *Iudaeus* creates in order to carry out an historical analysis through the visigothic law. On the other hand, we will analyze this legislation with the aim of demarcating the possibilities of restoring the social and religious context in which it was produced.*

Keywords: Jews; Christians; Visigoths; Visigothic Law; conversion

Introducción

La decisión de Sisebuto (612-621 d.C.) de convertir forzosamente a los judíos, en una fecha cercana al 616 d.C.¹, conformó un nuevo e intrincado mapa identitario en la sociedad visigoda. El acto llevado a cabo por el monarca difuminó las fronteras religiosas. Emergió un nuevo colectivo que se tornó difícil de encuadrar en las categorías tradicionales, dado que si bien era nominalmente cristiano, continuaba operando, al menos desde la óptica de los grupos de poder, bajo los códigos de su antigua religión judía. Esto conllevó a que la clase dominante desplegara una serie de normativas con el afán de controlar a estos sujetos cuya pertenencia religiosa era percibida como ambigua.

En este trabajo aspiramos a lograr dos objetivos. En primer lugar, poner de relieve lo dificultoso que es realizar un análisis histórico a partir de un cuerpo legislativo en el cual se utiliza un mismo término, *Iudaeus*, para definir a múltiples grupos. Si bien esta idea ya ha sido esbozada por la historiografía dedicada

¹ Si bien han existido disparidad de posiciones, concordamos con Raúl González Salinero en su datación del fenómeno. Véase González Salinero, Raúl; *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*; Escuela Española de Roma; Roma; 2000; pp. 28ss.



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

al tema –tal como lo indicaremos en el estado de la cuestión–, profundizaremos en los alcances de la problemática. En segundo término, intentaremos demostrar que si bien la normativa visigoda es confusa, pueden detectarse, tras ella, aspectos de la realidad social y religiosa. Creemos, incluso, que es verosímil observar, en ciertas normas, la negociación entre legisladores y conversos.

Vale la pena aclarar dos cuestiones. Si bien comprendemos la necesidad de trazar comparaciones con la legislación conciliar, por economía de espacio nos centraremos en la investigación en la normativa laica. Nos limitaremos a mostrar ciertos puntos de contacto con la legislación eclesiástica y apelaremos, en la medida de lo posible, a otro tipo de fuentes, tales como las epigráficas y las arqueológicas, con el fin de enriquecer el panorama. Pero el espacio nos impedirá, también, poner de relieve textos como los de Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo o Ildefonso. Es válido aclarar, no obstante, que las obras de estos hombres de Iglesia contribuyen muy poco a clarificar la posición de los judíos en el mundo visigodo posterior a Sisebuto.

Nuestro punto de partida es que la yuxtaposición de identidades en un mismo colectivo, impuesta por Sisebuto, tuvo su correlato en la propia formulación de la normativa visigoda. La ambigüedad identitaria se tornó evidente al momento de llevar a la práctica la ley, como lo demuestran algunos extractos de la normativa que veremos luego. En efecto, definiciones como *Iudaei baptizati* dan cuenta del carácter anfibológico de la delimitación del judío como sujeto. Entendemos –en línea con la crítica– que, en el término *Iudaeus*, la normativa englobó dos grupos difusamente delimitados: la población judía nunca convertida y el grupo de judíos forzosamente cristianizados dentro del cual, a su vez, pueden encontrarse aquellos que –según sugiere en ocasiones la ley– se apegaban al cristianismo sinceramente y quienes eran sospechados de continuar con sus prácticas previas. La indeterminación del concepto “judío” no solo refracta la difusa realidad post conversión sino que también es producto de la negativa de los legisladores a aceptar la conversión completa de un colectivo que, en un círculo vicioso, había sido imperfectamente convertido. Asimismo, debe ser remarcado que la ambigüedad observada en la normativa no encuentra paralelo en los cánones conciliares, donde la categorización de los diversos subgrupos de *Iudaei* se presenta de forma más clara. Veamos, ahora, las principales líneas que han seguido los investigadores.



1. Puntos de partida

“We are thus left entirely to the laws for our picture of the life of a people, and no situation could be more unsatisfactory”²

Bien comprendió James Parkes, hace ya más de 80 años, que la normativa es la principal evidencia al momento de reconstruir la situación de los judíos en el mundo visigodo del siglo VII. El panorama, tal como indicó Paula Fredriksen hace apenas dos años, no ha cambiado³.

Podemos diferenciar, en principio, entre los autores que han abordado la indefinición del término “judío” a lo largo de la ley visigoda y entre los que se han acercado a la ley con la intención de reconstruir la situación de los colectivos judíos utilizando la norma sin introducirse en las contradicciones que portaba y en los diferentes sujetos que incluía. Entre los primeros, es nuevamente Parkes quien, con su lucidez habitual, ya había dado cuenta de la problemática de las fuentes visigodas al momento de analizar la situación real de los judíos en el reino⁴. El nuevo escenario creado por la conversión forzosa había generado un alto grado de indefinición religiosa en la praxis cotidiana, realidad que se traducía en cierta confusión presente en una legislación cuyo alcance había sido imperfecto. La dificultad para definir la identidad judía en la normativa quedaba expresada en la pregunta retórica que se hacía el autor: “*What is a Jew who is uncircumcised, who does not observe the Sabbath, who eats pork, who celebrates marriage in Christian fashion, who observes no Jewish feasts and who believes explicitly in the Christian gospel in his heart?*”⁵.

Ya en la década del '60, Bernhard Blumenkranz, en su monumental obra, si bien no entró en detalles de la normativa, destacó que un número importante de leyes refería a conversos pero que la permanencia

² Parkes, James; *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*; Meridian Books; New York; 1961 [1934]; p. 351.

³ Fredriksen, Paula; “Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition”; en Dohrmann, Natali; Yoshiko Reed, Annette; *Jews, Christians, and the Roman Empire*; University of Pennsylvania Press; Filadelfia; 2013; p. 263.

⁴ Parkes, James; *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*; Meridian Books; New York; 1961 [1934]; p. 351.

⁵ Parkes, James; *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*; Meridian Books; New York; 1961 [1934]; p. 360.



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

de judíos que no habían pasado por el bautismo continuaba generando problemas en la legislación⁶. En la misma línea se ubicó José Orlandis, quien enfatizó la polisemia del término *Iudaeus*. Orlandis, más claramente, consideró que el grueso de las leyes estaba orientado a legislar sobre conversos⁷. Contra esta mirada, recuperando parcialmente la posición de Parkes y apoyándose en los trabajos de DuQuesnay⁸, Norman Roth, aunque tratando brevemente la temática, enfatizó que el alcance de la ley envolvía no solo a los conversos sino también a otros grupos dentro de la categoría de *Iudaeus*⁹.

En el año 2000, Catherine Cordero Navarro volvió sobre la ambigüedad de las normas, mencionando brevemente la confusión que genera para los historiadores diferenciar, dentro de la legislación sobre judaísmo, diferentes subgrupos¹⁰. En el mismo año y en la misma línea se manifestó Raúl González Salinero, quien remarcó que, en los últimos tiempos del reino, el término *Iudaeus* refirió, en general, a conversos, especialmente a los –en sus palabras– cripto-judíos o a los que eran sospechados de serlo¹¹.

También centrados en el tema de la conversión forzosa, aparecen los estudios de Henriette Benveniste¹² y Céline Martin¹³, quienes han profundizado las implicancias de la indefinición de la normativa visigoda en torno a judíos, conversos y judaizantes. Benveniste problematizó la ambigua pertenencia del converso a partir del marco constituido por la normativa, llamando la atención sobre las ideas de sospecha, judaización e hibridación en la imagen atribuida a aquel. Martin destacó, para el período de Égica, que las clases dominantes en posición de generar la legislación no se preocuparon ya por distinguir entre judíos bautizados y conversos sinceros, resaltando la degradación jurídica que sufrieron en el siglo VII y advirtiendo que los conversos nunca habían sido llamados *christiani*. En virtud de ello la ley no sería simplemente un discurso confuso sino que habría reflejado la mentalidad de los grupos dominantes en

⁶ Blumenkranz, Bernhard; “Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096”; en *Mouton & Co*; Paris; 1960; pp. 100-102; 329-334. Hay otras referencias al caso visigodo distribuidas a lo largo del texto.

⁷ Orlandis, José; “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España”; en AA. VV.; *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*; 26; Spoleto; 1980; pp. 149-178.

⁸ Duquesney Adams, Jeremy; “Ideology and Requirements of ‘Citizenship’ in Visigothic Spain: The Case of the Iudaei”; en *Societas*, v. 2; 1972; pp. 317-333.

⁹ Roth, Norman; *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*; Brill; Leiden – Nueva York – Colonia; 1994; pp. 13-14.

¹⁰ Cordero Navarro, Catherine; “El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”; en *España Medieval*; v. 40; 2000; pp. 9-40.

¹¹ González Salinero, Raúl; *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*; Escuela Española de Roma; Roma; 2000; pp. 82-83.

¹² Benveniste, Henriette; “On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited”; en *Historiein*; v. 6; 2006; pp. 72-87.

¹³ Martin, Celine; “La degradación cívica de los judíos en el reino visigodo de Toledo”; en González Salinero, Raúl (ed.); *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*; Signifier; Madrid; 2013; pp. 221-243.



relación al proceso de conversión de los judíos y de su integración al medio cristiano. Liubov Chernina, por su parte, consideró que Égica aspiró, mediante la ley y al menos en un breve lapso, a establecer premios y castigos entre “conversos buenos”, “conversos malos” y “remanentes judíos”¹⁴. En este caso, entonces, aunque la norma es confusa, hay un intento deliberado por diferenciar a cada subgrupo en la realidad.

Ante las posiciones dispares, Rachel Stocking volvió a poner en tela de juicio las posibilidades que otorga la normativa visigoda para conocer la realidad de los colectivos judíos en el período. Para la autora, la utilización literal de las leyes es cuanto menos cuestionable debido a que, según su planteo, en la constitución de la legislación antijudía primó la necesidad de definición cristiana por sobre la definición del otro en el contexto social inmediato¹⁵. Acordamos con la cautela propuesta por la autora, pero entendemos, en línea con la crítica, que, aunque de forma imperfecta, la normativa nos permite observar más allá.

Esta postura nos conduce al segundo nodo problemático que abordaremos en esta breve exposición: ¿Cuál es la realidad que subyace tras la legislación? La gama de respuestas a estos interrogantes ha sido amplia, aunque ha primado un consenso en relación a la existencia de una mayoría de conversos, ubicados en una posición difusa. En este contexto, pocos han profundizado en el estudio de la supervivencia de colectivos nunca convertidos.

Jean Juster, a principios del siglo XX, dedicó una obra específica a la situación legal de los judíos en el período visigodo, donde sostuvo que era posible detectar, a través de la ley, no solo a conversos y a judaizantes sino también a grupos de judíos que habían logrado evadir la conversión hasta fines del reino visigodo¹⁶. En esta misma línea, Parkes iluminó el limitado alcance de la ley, también haciendo alusión a aquellos intersticios en los cuales la norma no había logrado penetrar¹⁷. De modo similar se manifestó

¹⁴ Chernina, Liubov; “Quod fidei plenitudine fines semper Spaniae floruerunt...Egica and the Jews”; en *Sefarad*; v. 69; 2009; pp. 7-24.

¹⁵ Stocking, Rachel; “Early Medieval Christian Identity and Anti-Judaism. The Case of the Visigothic Kingdom”; en *Religion Compass*; v. 2-4; 2008; pp. 642-658; p. 653. La pregunta básica que se realizó fue: “Do changes in the laws and their imagery reflect changes in the society, or re-assessments of the meaning and constitution of religious identity?”. Se decantó, claramente, por la segunda opción.

¹⁶ Juster, Jean; *La condition légale des juifs sous les rois visigoths*; Paul Geuthner; Paris; 1912.

¹⁷ Parkes, James; *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*; Meridian Books; Nueva York; 1961 [1934]; pp. 367-370.



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

Solomon Katz, quien destacó la existencia de judíos sin convertir y de judíos convertidos, así como también la posición de los diferentes monarcas visigodos a la hora de legislar sobre los mismos¹⁸.

Blumenkranz enfatizó las limitaciones que sufrieron los conversos en el período como un caso aislado en Europa occidental pero, en línea con su obra, deslizó la idea de la existencia de buenos vínculos con la población general¹⁹. Bernard Bachrach, unos años después, llevó a cabo una lectura extremadamente optimista, considerando que los judíos formaban una facción política de importancia al momento de determinar la posición seguida por la monarquía, ya sea de apoyo a estos o de rechazo. Más allá de esta idea –no sustentada en las fuentes ni refrendada por la crítica– Bachrach intentó detectar las oscilaciones entre períodos de política legislativa antijudía y otros donde existieron medidas en favor de ellos o, cuanto menos, neutrales. No fue claro, tampoco, en definir a quiénes se refería cuando mencionaba a judíos²⁰. En la línea de Bachrach y enfatizando la fortaleza y la posición de los *Iudaei* incluso en períodos posteriores al edicto de conversión, encontramos a Gil²¹ y a Orlandis²².

Tanto Norman Roth como Raúl González Salinero resaltaron la diversidad de grupos existentes, aceptando la dificultad de identificar a cada grupo. No obstante ello, iluminaron la persistencia de segmentos de judíos sin convertir hasta finales del siglo VII²³. Un ejemplo de tal praxis es el correcto análisis de este último autor sobre la *Passio Mantii* y la existencia de judíos propietarios²⁴.

Precisamente, González Salinero, en *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, realizó un trabajo fundamental, destacando diferentes momentos de la política antijudía. El autor no dudó de la supervivencia de colectivos judíos sin convertir, así como también de conversos, sinceros y

¹⁸ Katz, Solomon; *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*; The Medieval Academy of America; Cambridge Massachusetts; New York; 1937 [1970]; p. 16 ss.

¹⁹ Blumenkranz, Bernhard; *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*; Mouton & Co; Paris; 1960; p. 101, entre otras referencias. En la misma línea, García Iglesias, Luis; “Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII”; en *Memorias de Historia Antigua*; Universidad de Oviedo; Oviedo; 1977; pp. 257-268. También, García Iglesias, Luis; *Los judíos en la España Antigua*; Cristiandad; Madrid; 1978.

²⁰ Bachrach, Bernard; “A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711”; en *The American Historical Review*; v. 78; N° 1; 1973; pp. 11-34; Bachrach, Bernard; *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*; University of Minnesota Press; Minneapolis; 1977.

²¹ Gil, Juan; “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”; en *Hispania Sacra*; v. 30; 1977; pp. 9-110.

²² Orlandis, José; “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España”; en AA. VV.; *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*; 26; Spoleto; 1980; pp. 149-178.

²³ Roth, Norman; *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*; Brill; Leiden – Nueva York – Colonia; 1994; pp. 13-14.

²⁴ González Salinero, Raúl; “Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*”; en *Gerión*; v. 16; 1998; pp. 437-450.



judaizantes. Sin embargo, el énfasis de la política contra los “judíos”, radicó, según su perspectiva, en la lucha contra los judaizantes. Afirmó que, desde la conversión forzosa, la preocupación que suscitaban los nunca convertidos había ido, decenio tras decenio, en descenso²⁵. Resaltó, además, que las normas antijudías, si bien no pudieron ser aplicadas en su totalidad, generaron una situación continuamente incómoda a judíos y conversos²⁶.

En la línea de González Salinero, Martin, Chernina y Benveniste han afirmado, en general, la existencia de tres grupos tras la legislación: judíos, conversos no judaizantes y conversos judaizantes²⁷. Cada una de estas investigadoras ha considerado la posibilidad de identificar a estos tres grupos pese a la dificultad que implica su abordaje particular en las fuentes. Es especialmente destacable el aporte de Martin dado que distingue tres etapas en la degradación legal de judíos y conversos, a la vez que reconoce la pervivencia de los tres grupos y la deliberada falta de preocupación de legisladores de fines del siglo VII en la delimitación jurídica de tales segmentos religiosos²⁸.

Es pertinente mencionar, por último, los aportes de otras disciplinas al momento de arrojar luz sobre el período. Lamentablemente no existe demasiada evidencia epigráfica o arqueológica sobre las comunidades judías visigodas y su cotidiano. En relación a la perspectiva arqueológica, mucho se ha debatido sobre la supuesta sinagoga en Elche. De datación incierta y con la controversia en torno a su uso religioso aún no resuelta, no permite extraer conclusiones sobre la situación de los judíos en el mundo hispano tardoantiguo y temprano medieval²⁹.

²⁵ González Salinero, Raúl; *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*; Escuela Española de Roma; Roma; 2000; p. 82. En oposición a esta perspectiva y en base a las subsiguientes normas que analizaremos en breve, consideramos que la población judía nunca convertida continuó suscitando la preocupación de los legisladores.

²⁶ González Salinero, Raúl; *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*; Escuela Española de Roma; Roma; 2000; González Salinero, Raúl; “Una elite indeseable: Los *potentiores* judíos en la España Visigoda”; en Sánchez Lafuente Pérez, Jorge – Avello Álvarez, José Luis (eds.); *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*; Alfonsópolis; Cuenca; 2012; pp. 5-18; González Salinero, Raúl; “Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain”; en Ferreiro, Alberto (ed.); *The Visigoths. Studies in Culture and Society*; Brill; Leiden – Boston – Colonia; 1999; pp. 123-150; y, aunque centrado en Prudencio, González Salinero, Raúl; “La polémica antijudía en la Hispania tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada”; en *Mainake*; 2009; pp. 123-129.

²⁷ Benveniste, Henriette; “On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited”; en *Historein*; v. 6; 2006; pp. 72-87; Martin, Celine; “La degradación cívica de los judíos en el reino visigodo de Toledo”; en González Salinero, Raúl (ed.); *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*; Signifier; Madrid; 2013; pp. 221-243.

²⁸ Martin, Celine; “La degradación cívica de los judíos en el reino visigodo de Toledo”; en González Salinero, Raúl (ed.); *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*; Signifier; Madrid; 2013; pp. 221-243.

²⁹ De los dos excavadores que trabajaron en el sitio cuando fue hallado, Ibarra (1906) la consideró una iglesia mientras que Albertini (1907) se volcó por la noción de sinagoga. Al día de hoy no existe consenso sobre la utilización del espacio aunque la mayor parte de



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

En cuanto a la epigrafía, poseemos escasísimas evidencias, la mayoría de ellas anteriores al siglo VII³⁰. No obstante, existe una excepción que ha suscitado polémica dado que no solo está datada, con precisión, a fines del VII sino que también posee caracteres en hebreo y una *menorah*³¹. ¿Continuaban existiendo judíos en el reino de Égica (687-702 d.C.)? Tal como indica la propia evidencia legal que analizaremos, la respuesta es positiva. ¿Podían erigir epitafios, públicos, con letras en hebreo? La respuesta es autoevidente. Las razones de ello, no obstante, no son claras. Si la posibilidad de escribir epitafios en hebreo en espacios públicos responde a la persistencia de judíos sin convertir o a la existencia de conversos judaizantes no controlados, no lo sabemos. Debe resaltarse, también, que la pieza fue hallada en Narbona, región donde el control visigodo era más difícil; sitio, también, de revueltas como la que afrontó Wamba. Los narbonenses, además, habían sido criticados por Julián de Toledo por el trato benigno dado a los judíos³². Ahora bien, más allá de estas teorías, consideramos que esta pieza epigráfica –única y por tanto, de difícil análisis– contribuye con otro haz de luz al momento de comprender la persistencia no solo de conversos judaizantes sino también de judíos que no habían pasado por el proceso de cristianización³³.

los investigadores tiende a considerarlo como una iglesia. La datación también ha sido controvertida, existiendo posiciones que van desde el IV hasta el VI. Un muy buen estado de la cuestión en Lorenzo de San Román, Roberto; “La basílica-sinagoga de l’alcúdia d’Elx (1905-2005). Problems i estat de la qüestió 100 anys deprés”; en *Lucentum*; v. 23-24; 2004- 2005; pp. 127-155 y en Poveda Navarro, Antonio; “El edificio de culto de “La Ancudia” de Elche: ¿sinagoga o basílica? Un siglo de debates”; en Castaño, Javier (ed.); *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*; El Almendro; Córdoba; 2014; pp. 161-179. Un resumen más breve, aunque observando el edificio como sinagoga en Levine, Lee; *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*; Yale University Press; New Haven; 2005; pp. 281-283. Véase también, González Salinero, Raúl; “Fuentes arqueológicas y documentales para el estudio de los judíos en la Hispania romana y visigoda”; en Castaño, Javier (ed.); *¿Una Sefarad inventada?, Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*; El Almendro; Córdoba; 2014; pp. 123-160.

³⁰ Noy, David; *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*; Cambridge University Press; Cambridge; 1993 (=IJIWE), nn. 177-188. De entre ellos, nn. 180, 181 y 182 fueron hallados en la basílica-sinagoga de Elche.

³¹ IJIWE n. 189: *ic requiescunt in pace benememori tres filii D(omi)ni Paragori de filio condam D(omi)ni Sapaudi, id es<t> lus<t>us, Matróna et Dulciorella, qui vixerunt lustus annos XXX, Matróna ann(o)s XX, Dulciorella annos VIII. מולש לע לארשי obuerun<t> anno secunda D(o)m(in)i Egicani regis*. Aquí yacen en paz, recordados en buena memoria, los tres hijos del señor Paragoro, nietos del señor Sapaudo. Estos son: Justo, Matróna y Dulciorella. Ellos vivieron: Justo, 30 años; Matróna, 20 años; Dulciorella, 9 años. Paz a Israel. Ellos murieron en el segundo año del señor Égica el rey. Traducción propia.

³² En *Historia Wambae*, 5, denomina a la región “prostíbulo de los judíos”. En *Insultatio*, I, critica a los narbonenses por cultivar la amistad con los judíos. Como bien señaló García Iglesias, deber recordarse que el concilio XVII de Toledo, celebrado en 694, hizo una excepción con los judíos de Narbona. García Iglesias, Luis; “Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII”; en *Memorias de Historia Antigua*; Universidad de Oviedo; Oviedo; 1977; p. 266; n. 27.

³³ Otros autores que han tratado la temática: Albert, Bat-Sheva; “Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique”; en *Revue des études juives*; v. 135; 1976; pp. 3-29; Alonso Avila, Angeles; “Aspectos económicos de la sociedad judía en la España visigoda”; en *Hispania Antiqua*; v. 8; 1978; pp. 231–255; Cazier, Pierre; “De la coercion a la persuasion, l’attitude d’Isidore de Seville face a la politique anti-juive des souverains visigotiques”; en Nikiprowetzky, Valentín (ed.); *De l’antijudaïsme antique à l’antisémitisme contemporain*; Presses universitaires de Lille; Lille; 1979; pp. 125-146; García Moreno, Luis; *Los judíos de la España Antigua*; RIALP; Madrid; 1993; García Moreno, Luis; “Disenso religioso y hegemonía política”; en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*; v. 2; 1999; pp. 47-63; Pérez Sánchez, Dionisio; “Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)”; en *Gerión*;



2. Polisemia: *Iudaei* en la normativa visigoda

Tal como advertimos, el estudio de las normas vinculadas a quienes son denominados *Iudaei* en la ley visigoda requiere un análisis minucioso para identificar los múltiples sujetos que aparecen bajo este término. En esta sección, pondremos de manifiesto posibles interpretaciones de diversas normas.

En cuanto a la carga semántica del término *Iudaeus*, se diferencian, en principio y en los propios términos de la ley, dos grupos: judíos que nunca fueron convertidos al cristianismo y judíos que sí habían pasado por el proceso de conversión. Estos dos colectivos aparecen, a su vez, en dos tipos de normas. Por un lado, aquellas explícitas donde están claramente delimitados. Por el otro, en leyes donde no existe una diferenciación clara respecto del término “judío”, debiendo el investigador –o los propios intérpretes contemporáneos de la norma– comprender a qué sujetos se hace referencia. Este último conjunto de leyes puede ser dividido en tres: las que parecen referir a judíos que habían sido convertidos; las que aparentan señalar a judíos que nunca habían pasado por un proceso de conversión y, finalmente, las que tornan realmente dificultoso dirimir la condición específica de los implicados, más allá de que la referencia sea a *Judíos*. Encontraremos que esta última clasificación es la más amplia y en virtud de ello buscaremos analizarla en relación con el resto de las categorías para poder desentrañar el mapa religioso subyacente.

Veamos más de cerca cómo pueden ser interpretadas las normas. En cuanto al primer tipo descrito, ciertas leyes diferenciaban claramente entre “judíos bautizados” y “judíos no bautizados”. Entre ellas, se encuentran las que referencian explícitamente y de forma directa al par dicotómico *Iudaeus / Iudaeus baptizatus*. En otras normas se menciona a los judíos que abrazaron la religión cristiana, y, en oposición –explícita o implícitamente– a quienes no lo hicieron. Si bien en estos casos la continuidad del término judío se presta a confusión, la referencia a los sujetos sobre los que se busca legislar es clara.

El segundo gran grupo al que hemos hecho referencia corresponde a aquellas leyes en las cuales solo aparece el término *Iudaeus*, sin definiciones explícitas ni claves contundentes que contribuyan a detectar el referente de la ley. Si no poseyéramos noticias sobre la conversión forzada, muchas de estas normas serían analizadas, simplemente, como referencias a judíos. Es necesario insistir en que ninguna ley –

v. 10; 1992; pp. 275-286; Saitta, Biagio; “I giudei nella Spagna visigota. Da Suintila a Rodrigo”; en *Quaderni Catanesi*; v. 5; 1983; pp. 79-146; Saitta, Biagio; *L'antisemitismo nella Spagna Visigotica, L'erma di Bretchneider*; Roma; 1995; Sivan, Hagith; “The Invisible Jews of Visigothic Spain”; en *Revue des études juives*; v. 159; 2000; pp. 369-385.



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

en todas las normas aquí tratadas— presenta a los conversos como cristianos, no observándose la utilización del término *christianus* para referirse a ellos. No obstante las dificultades, existen indicios que permiten, a partir de un ejercicio interpretativo, teorizar sobre los sectores a los que algunas de estas normas intentaban afectar. Algunas, como veremos, obligan a los *Iudaei* a concurrir a la iglesia o a ser educados por la misma. Si bien existen casos históricos en los que se obligó a los judíos a oír el sermón del obispo local, en este caso, dado el contexto, creemos que este tipo de leyes estuvo orientada a *Iudaei baptizati*. ¿Para qué irían los judíos a la iglesia si su mera existencia estaba prohibida y el Estado lanzaba sucesivas campañas de conversión? En otros casos, el lenguaje utilizado por la norma y el propio contenido de estas, señalaría que, aunque no haya presentación dicotómica, se está refiriendo a judíos nunca convertidos. Un elemento en esta dirección está dado por la presentación de estos *Iudaei* con las mismas formas con los que habitualmente lo hace la literatura patristica³⁴. En otras leyes, por último, la ambigüedad es tal que es muy difícil inferir el campo de acción específico de la ley.

Veamos, a continuación, algunos ejemplos que contribuyen a comprender la polisemia del término *Iudaeus* y los problemas que acarrea al momento de reconstruir la realidad socio-religiosa del período. Comencemos a introducirnos en las normas en las que queda claro que el legislador define dos grupos. Entre ellas nos encontramos con dos pasajes contundentes:

Es correcto, entonces, que los judíos —hayan sido bautizados o no— tengan prohibido testificar³⁵.

Por lo tanto, para que la desviación de los judíos no adquiera ocultamente derechos sacrílegos de permiso a través de alguna artimaña u osadía que deba ser castigada, se ha establecido en esta norma, con una perspectiva orientada contra esto, que ninguno de los religiosos de cualquier orden u honor y ninguno de los funcionarios medios del palacio, los altos funcionarios o de cualquier naturaleza o tipo, obtengan o adquieran astutamente de los príncipes o de

³⁴ Para un análisis de la literatura antijudía en general véase a González Salinero, Raúl; “La polémica antijudía en la Hispania tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada”; en *Mainake*; 2009; pp. 123-129.

³⁵ LV. 12, 2, 10 (Recesvinto, 653-672 d.C.): *Merito ergo testificari prohibiti sunt Iudei, seu baptizati, sive non extiterint baptizati*. El canon 64 del IV Concilio de Toledo expresa la misma idea. El texto latino sobre el que trabajamos es el compilado por Karl Zeumer en *Leges Visigothorum*; MGH; *Leges*; I; 1; 1902. Todas las traducciones que presentamos en este trabajo son propias.



cualquier otra autoridad, que cualquier judío no bautizado pueda permanecer en la observancia y el uso de su detestable fe o que aquellos judíos que fueron bautizados puedan retornar en algún momento a la perfidia y a su antiguo rito³⁶.

Nos encontramos con un intento de diferenciación y clasificación de ambos grupos utilizando, no obstante, la misma categoría de “judío”. Es el bautismo aquello que los separa y diferencia. Bautismo que, por otra parte, si bien parecería implicar una mejora del estatus, no los integra dentro del cristianismo sino que los coloca en una situación híbrida donde su no pertenencia a ambas comunidades los margina de los dos espacios identitarios.

Los *placita* que los conversos estaban obligados a pronunciar, no dejan dudas, tampoco, sobre el objetivo de la norma. Aunque son presentados como *Professio Iudaeorum*, remarcando, una vez más, el uso de la nomenclatura “judío”, refieren, ineluctablemente, a judíos convertidos o en proceso de conversión:

Yo, renuncio a todos los ritos y prácticas de la secta judía, abomino enteramente sus solemnidades, ceremonias y prácticas que he observado o mantenido en el pasado. Desde ahora no llevaré a cabo nada de los ritos o celebraciones de tales prácticas, ni abrazaré nada relacionado con el uso de mi pasada desviación, esto es, no las tendré en mi mente ni efectuaré ningún tipo de acto de tal tipo³⁷.

Pero el tipo de normas que se destacan por ser la mayoría del *corpus* es el representado por aquellas donde el término *Iudaeus* habilita múltiples interpretaciones. Dentro de estas, el grupo más numeroso está compuesto por las referencias en las que es dificultoso individualizar el referente religioso. Bastará con un solo ejemplo para poner de manifiesto la vaguedad del término “judío”:

³⁶ LV. 12, 2, 15 (Recesvinto): *Ne ergo quibuscumque adinventionibus calliditas Iudeorum, indesinenti persequenda conatu, subrepat obtate profana iura licentie, hoc providenter legis huius decernitur sanctione, ut nullus de religiosis cuiuscumque hordinis vel honoris seu de palatii mediocribus adque primis vel ex omnibus cuiuslibet qualitatis aut generis a principum vel quarumcumque potestatum aut obtineat aut subrepat animis, Iudeos sive non baptizatos in sue observationis detestanda fide et consuetudine permanere, sive eos, qui baptizati sunt, ad perfidiam ritumve pristinum quandoque redire.*

³⁷ LV. 12, 3, 14 (Ervigio, 680-687 d.C.): *Ego ille abrenuncio universis ritibus et observationibus secte Iudaice, abominans in toto sollemnitates vel ceremonias sive observationes omnes, quas in preteritis observavi vel tenui; ita ut deinceps nihil de ritu vel celebritate eorundem observationum exerceam, nihil de usu preteriti erroris adsumam, id est, ut nec affectu talia queram nec opere quodcumque tale perficiam.*



Que ninguno de los judíos lleve a cabo la circuncisión de la carne. Que nadie que sufra esto sobre sí mismo permanezca sin castigo. Que ningún esclavo, nacido libre o liberado, nativo o extranjero, asuma u ose realizar en otro la desgracia de esta detestable operación en ocasión alguna. Si se probara que alguno se realizó la circuncisión por su propio deseo o forzosamente, sea castigado con la severidad de la ley dada³⁸.

¿Los legisladores referían a judíos que nunca habían pasado por el proceso de conversión o a neocristianos provenientes desde el judaísmo? En esta norma, como en tantas otras, la respuesta depende de un análisis contextual que no siempre arroja resultados absolutos. En teoría esta ley se decreta en un momento en el cual ya no deberían existir judíos en la Península, al menos de forma legal. No obstante, se hace mención a ellos como judíos y se les prohíbe la práctica de la circuncisión. Además, como hemos visto, otras leyes sí confirman la existencia de judíos nunca convertidos en la región.

Sin embargo, dentro del grupo donde la nomenclatura utilizada no indica, explícitamente, a qué grupo se hace referencia, es posible hipotetizar que el término *Iudaeus* refiere a judíos nunca antes bautizados:

Se ha ordenado en este decreto especial que ningún judío sea autorizado a presentar testimonio contra un cristiano en ningún caso, incluso contra una persona de estatus bajo o servil, ni se le permita acusar a un cristiano en ningún caso o acusación, ni se permita que un cristiano pueda ser llevado a la tortura a causa de los judíos en ningún tipo de conspiración. Es suficientemente sacrílego que la fe de los incrédulos sea preferida a la fe de los creyentes y que los miembros de Cristo sean perturbados por las manos de sus enemigos. No obstante, si tuvieran causas legales entre ellos, estarán autorizados por ley, solo ante jueces cristianos, a

³⁸ LV. 12, 2, 7 (Recesvinto): *Nullus Iudeorum circumcisionem operabitur carnis. Nullus hanc sibi fieri patietur indemnis. Non servus, non ingenuus aut libertus, incola vel extraneus, eiusdem detestande sectionis obprobrium quacumque occasione aut perferet aut alteri inferre presumat. Nam quicumque sponte talia fecisse vel sustinuisse probabitur, date legis severitate plectetur.* Otro ejemplo de prohibición de prácticas judaicas, con énfasis en la circuncisión, en el canon 59 del IV Concilio de Toledo.



presentar testimonio contra ellos [los propios judíos] y a iniciar investigaciones contra sus esclavos³⁹.

Si bien, insistimos, es difícil arribar a conclusiones categóricas, en esta norma resuena, con mucha virulencia, la dicotomía judío/cristiano, poniendo de relieve, a nuestro entender, que la referencia es a judíos que nunca habían pasado por el proceso de conversión. Porque aunque es cierto que la totalidad de las normas denomina a los conversos como judíos, no se suele enfatizar con tanta claridad, en las leyes destinadas a conversos, la oposición cristiano/judío bautizado. Por otra parte, el contenido de LV. 12, 2, 9 – sobre todo la autorización de testificar en casos que involucran solo a judíos– se acerca a prescripciones de los códigos imperiales destinadas, sin ambigüedades, a judíos nunca convertidos⁴⁰.

También, como anticipamos, se vislumbra –continuando con las leyes en las cuales no hay referencias claras– otro grupo. Nos referimos a las normas que, aunque no mencionando explícitamente a los neoconversos, refieren a *Iudaei* que deben apearse al modo de vida cristiano. Un buen ejemplo de ello es LV. 12, 3, 6:

Estos son los días que aquellos judíos deben observar con atenta devoción; estos son: la festividad de la santa Virgen María en la cual se celebra la gloriosa concepción de la Madre del Señor, también el día en el que nació Cristo, su circuncisión y su epifanía. También la santa Pascua y los más sagrados días de las octavas, así como la fiesta de la creación de la Cruz del Señor, el día de la Ascensión, Pentecostés, y los domingos, a lo largo de todo el año, venerables días en la religiosa fe de Cristo⁴¹.

³⁹ LV. 12, 2, 9 (Recesvinto): *Speciali hoc decreta censetur, nulli ludeo pro qualicumque negotio quandoque licere contra christianum, quamvis humilis servilisque persone, testimonium dicere neque pro qualibet actione aut inscriptione christianum inpetere, aut pro ludeorum causis quacumque factione hanc tormenta subire. Profanum etenim satis est infidelis fidem fidelibus anteponere et membra Christi adversariorum eius molestiis subiugare. Sane si idem inter se causarum negotia repperiantur habere, et testificandi adversum se et in servis suis tantumdem coram christianis iudicibus questionem inicere sit illis liberum ex lege licere.* Hemos traducido *quaestio* como investigación aunque no debemos perder de vista que la LV refiere con tal término al inicio de procesos que involucran tortura judicial (régimen regulado en LV. 6, 1).

⁴⁰ CJ. 1, 5, 21 prohibía a judíos y a herejes testificar en casos contra cristianos ortodoxos a la vez que les garantizaba el testimonio cuando las disputas involucraban exclusivamente a miembros de tales grupos. C.Th. 2, 1, 10 autorizaba a los judíos a poseer instancias de arbitraje propias solo en casos de litigios entre judíos. La norma fue repetida en CJ. 1, 9, 8.

⁴¹ LV. 12, 3, 6 (Ervigio): *Dies tamen ipsi, qui ab isdem ludeis sollicita devotione sunt observandi, hii sunt: id et festum virginis sancte Marie, quo gloriosa conceptio eiusdem genitricis Domini celebratur, item natalia Christi vel circumcisionis sive apparitionis sue dies, Pasca quoque sanctum vel dies sacratissimi octavarum, inventionis quoque crucis dominice festum necnon et ascensionis dominice diem vel Pentecosten seu etiam concurrentes per totum annum dies dominicos, religiosa Christi fide venerabiles dies.*



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

Ciertamente –volvemos sobre lo ya afirmado– la norma podría estar obligando a judíos no convertidos a celebrar festividades cristianas. Ahora, dado que la conversión masiva ya se había realizado pero, sobre todo, ante la posibilidad de forzar una nueva conversión, consideramos inverosímil que esta ley estuviera dirigida a judíos no bautizados. Las coordenadas espaciotemporales, así como también el propio contenido del texto, nos llevan a pensar que estamos ante legislación constituida para neoconvertos. En las leyes –que veremos en breve– destinadas a controlar la praxis religiosa de los *Iudaei* durante el tiempo de las fiestas judías, queda en claro que, más allá de carecer de referencias específicas, los sujetos sobre los cuales se legisla son conversos.

En resumen, como hemos intentado dejar en claro, la interpretación de cada norma involucra distintos interrogantes que deben ser analizados en particular. El problema de la fuente que abordamos es que la propia ambigüedad del material abre diversos escenarios y suscita distintas respuestas según la interpretación inicial que se le dé al texto. No obstante este limitante, consideramos que, a pesar del carácter difuso, es posible extraer conclusiones que contribuyan a esclarecer el panorama del judaísmo en el mundo visigodo. En la próxima sección intentaremos, en la medida de lo posible, clarificar la realidad tras las normas.

Es central, antes de proseguir, reiterar que la decisión de Sisebuto abrió, desde nuestra perspectiva, un nuevo escenario en torno a quién podía ser reconocido como cristiano. La medida generó un limbo, verificable, en principio, en el plano legal y, subsecuentemente, en el simbólico, respecto de los conversos forzados. En virtud de ello, la legislación posterior aspiró a responder a este problema y lo hizo imperfectamente, sin delimitar taxativamente a quienes hacía referencia cuando hablaba de judíos, multiplicando los potenciales sentidos del término *Iudaeus*. Afirmamos, aunque volveremos sobre esto en las conclusiones, que nunca entre los legisladores visigodos se aceptó la conversión forzosa como un cambio efectivo que implicara una mutación en el estatus y la condición de aquellos judíos convertidos. No en vano, como veremos, se sospechó una y otra vez de la conducta de estos colectivos e, incluso, se les requirió testimonio escrito y oral de sus nuevas prácticas. Así, el converso siguió siendo denominado como judío y apareció como una amenaza por su tendencia (supuesta o real) a incluir prácticas judías en la masa cristiana.

3. Sospechas y márgenes inestables: judíos no tan judíos; cristianos no tan cristianos

155



En esta sección aspiramos a demostrar que la indefinición que muestra la normativa no es una simple creación jurídica sino la refracción de una realidad abigarrada que tornaba difícil individualizar las matrices religiosas de los sujetos sobre los cuales se buscaba legislar. La indeterminación en materia discursiva fue consecuencia de la construcción realizada por la elite visigoda pero también de una sociedad cuyos límites identitarios eran difíciles de definir. En este contexto, se buscó establecer determinadas fronteras religiosas sobre lo permitido y lo prohibido, lo que dio lugar a un cuerpo de leyes que destacó la sospecha hacia estos grupos.

Cabe remarcar que en el presente trabajo no buscaremos hacer un análisis diacrónico de la legislación. Por el contrario, nos abocaremos a un análisis sincrónico que dé cuenta de las características generales de la normativa en la totalidad del período. Más allá de las potencialidades del análisis diacrónico, la sospecha estuvo presente a lo largo de todo el período posterior a la medida de Sisebuta y es en este aspecto donde buscaremos profundizar nuestra investigación.

Tal sospecha se volcó sobre diversos colectivos, si bien la mayor parte de los controles apuntó a los conversos. LV. 12, 2, 17, promulgada en tiempos de Recesvinto, reproduce el *placitum* que los “judíos” debieron pronunciar públicamente⁴². De él puede deducirse que, en la lógica de la monarquía, existían sujetos que habían sido convertidos en tiempos anteriores y continuaban llevando a cabo prácticas judías⁴³. Los *placita*, más allá de cualquier debate, reflejan la noción monárquica de lo inacabado del proceso de conversión. Los neocristianos debían decir:

No celebraremos la Pascua, el *Shabat*, y ninguna otra fiesta del rito de la observancia judía. No mantendremos la discriminación o costumbre en comidas. No haremos nada de los usos de los judíos, de sus costumbres abominables y de su modo de vida⁴⁴.

⁴² Otros *Placita* en LV. 12, 3, 14 (Ervigio) y en LV. 12, 3, 15 (Ervigio).

⁴³ Véase González Salinero, Raúl; *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*; Escuela Española de Roma; Roma; 2000; pp. 68 y 69.

⁴⁴ LV. 12, 2, 17 (Recesvinto): *Non Pasca et sabbata ceterosque dies festos iuxta ritum Iudaice observantiae celebremus. Non escaram discretionem vel consuetudinem teneamus. Non ex omnibus, quae Iudeorum usus et abominanda consuetudo vel conversatio agit, aliquatenus faciamus*. El canon noveno del XII Concilio de Toledo también prohibía la celebración de la Pascua judía y la circuncisión.



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

Es imposible saber si los judíos seguían respetando el *shabat* o *pesaj*. Pero es claro que los legisladores consideraban tales acciones como verosímiles. En el *placitum*, no obstante, creemos posible observar cierto grado de negociación entre las necesidades del legislador y algunas reminiscencias de prácticas judías en la excepción realizada en torno al consumo de cerdo:

En cuanto al cerdo, prometemos observar esto: si no podemos tomarlo en cuanto a la costumbre, por lo menos aceptaremos la comida cocinada con cerdo sin asco ni horror⁴⁵.

¿Por qué insistiría la ley en exceptuar a los judíos de comer cerdo? Se podría argumentar que los legisladores imaginaron una situación donde el rechazo a tal carne era muy alto. Pero es más lógico pensar que la medida encontró serias resistencias, incluso en segmentos convertidos que realmente aceptaban al cristianismo. LV. 12, 2, 8 ya había insistido en el rechazo a los tabúes alimentarios entre los judíos: “*Ninguno de ellos debe discriminar entre alimentos puros o impuros, según lo dicta el antiguo rito de su tradición y de sus costumbres*”⁴⁶. Pero sin dudas, LV. 12, 3, 7, ya con Ervigio, refleja la existencia de interacción entre norma y realidad:

En cuanto a las comidas, especialmente, la carne de cerdo, decretamos por discernimiento y no por descuidada devoción, que si alguno de ellos aborreciese el consumo de cerdo y por ventura tuviera que evadirlo debido a su fastidiosa naturaleza y no por la discriminación que hace su perversa costumbre; y si además, ellos son considerados semejantes a los cristianos en otras acciones y no quieren, por su compromiso con el cristianismo y por voluntad, actuar de ninguna otra manera que de la forma cristiana; o si aquellos son hallados fieles en todas las

⁴⁵ LV. 12, 2, 17 (Recesvinto): *De suillis vero carnibus id observare promittimus, ut si eas pro consuetudine minime percipere poterimus, ea tamen, que cum ipsis decocta sunt, absque fastidio et orrore sumamus.*

⁴⁶ LV. 12, 2, 8 (Recesvinto): *Ne quis ergo ex his primeve ritu traditionis et usuati consuetudine moris mundas ab imundis diiudicet escas.* Para un análisis de las nociones de pureza e impureza en las cuestiones alimentarias véase la ya clásica obra de Douglas, Mary; *Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Taboo*; Routledge; Londres-Nueva York; 2002 [1966]. Centrado en los tabúes alimentarios judíos, Rosenblum, Jordan; *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*; Cambridge University Press; Cambridge; 2010.



otras formas de vida, que no sean castigados por la ley sancionada anteriormente solamente por su rechazo al cerdo⁴⁷.

Insistimos en que en esta norma es posible detectar marchas y contramarchas de la legislación, situación que nos lleva a pensar en la efectiva aplicación de la ley y en las resistencias que esta generaba. Nos muestra a su vez, cierta capacidad de negociación por parte del colectivo converso. Nuevamente, no existen evidencias claras que permitan confirmar la uniforme aplicación de la legislación. Pero es altamente probable que cierto grupo de conversos haya elevado la voz frente a lo que consideraban una normativa de difícil cumplimiento.

Volviendo al *placitum*, este menciona la existencia de comunidades judías sin bautizar: “*No nos juntaremos, de ninguna manera, con judíos no bautizados en ningún tipo de execrable cooperación*”⁴⁸. Aquí se pone de relieve la ambigüedad de la situación: el *placitum* que busca homogeneizar a los *judíos bautizados* y controlarlos, hace referencia a que estos no pueden vincularse con *judíos no bautizados* confirmando el alcance limitado que estos legisladores tenían y corroborando lo afirmado en la sección previa en relación a la continuidad de individuos judíos sin convertir hasta avanzado el siglo VII.

Hasta aquí, entonces, nos encontramos, al menos en el plano de la normativa, con conversos sospechados de judaizar y con judíos nunca convertidos. Ahora bien, no siempre la norma apuntó a estos dos grupos; en ocasiones –escasas– la ley sugirió la existencia de conversos considerados sinceros. Tal es el caso de LV. 12, 3, 13 la cual distingue entre estos dos de la siguiente manera:

Les garantizamos a ellos, esto es, solo a aquellos que no están bajo ninguna sospecha de perjuicio, que tengan el beneficio de un período de sesenta días hasta las calendas de Abril de este año, en el curso del cual aquellos que estén a punto de ser salvados y que se unan a la fe cristiana, puedan apresurarse para acercarse al obispo local y presentar ante ellos sus

⁴⁷ LV. 12, 3, 7 (Ervigio): *De escis tamen, id est de porcinis tantum carnibus, id discreta nec remissa pietate decernimus, ut quicumque ex illis de suillis forsan carnibus vesci penitus abhorrescunt, si forte natura id fastidiante refugiunt, et non more illo perversitatis hoc ipsum diiudicantes contemnunt, presertim si in ceteris operibus christianis similes habeantur, et christianitatis ab eis non defuerit votum atque omnimode operationis studium, tunc hii tales, qui fideles in reliquis conversationibus approbantur, pro hac sola reiectione suillarum carnium ad iacturam legis superius comprehensam teneri non poterunt.*

⁴⁸ LV. 12, 2, 17 (Recesvinto): *Iudeis etiam non baptizatis nullo penitus execrando consorcio sociemur.*



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

documentos de sus declaraciones juradas que ellos han confirmado con sus marcas y suscripto por sus propias manos⁴⁹.

Si bien aquí aún se observa la sospecha, en LV. 12, 2, 14, se vislumbra claramente la posibilidad de una conversión sentida:

Entre otros asuntos, agregamos en este decreto que si alguno de los hebreos realizara su escape a la fe católica con verdadera devoción y consecuentemente recibiera el bautismo sagrado de la purificación, él podrá reclamar para sí mismo, a perpetuidad –como un verdadero creyente– toda propiedad que se le reconoce haber poseído, sin molestia alguna⁵⁰.

Debemos remarcar, no obstante, dos aspectos. En primer lugar, que esta última norma es de tiempo de Sisebuto y, entendemos, refleja el optimismo del monarca respecto de la orden de conversión forzosa. Podría haber sido, incluso, previa a la medida y estar fomentando conversiones voluntarias. En segundo término, asociado a esto, la existencia de conversos pensados como sinceros cargó frecuentemente con algún tipo de sospecha y, como han observado diversos autores, no siempre las autoridades distinguieron entre ellos. No debemos perder de vista, como vimos en la sección previa, la ausencia del término *christianus* para referir a los judíos convertidos.

La sospecha, en algunos casos, se hacía extensiva a los hijos, quienes debían comprobar su verdadero apego al cristianismo. Así, LV. 12, 2, 10, sostenía:

Aquellos nacidos de ellos [los conversos], si son encontrados dignos por su rectitud moral y por la abundancia de su fe, serán habilitados a dar evidencia veraz en casos entre cristianos,

⁴⁹ LV 12, 3, 13 (Ervigio): *Concedimus enim eis, id est his tantum, de quibus evidens periurii suspicio non habetur, ut habeant sexaginta dierum usque in kal. presentis anni Aprilibus salutare spatium, in quo possint, qui ex illis salvaturi vel christiane fidei adgregandi sunt, ad episcopos locorum concurrere et manus sue signis vel subscriptionibus rorborata illis sue professionis federa publicare.*

⁵⁰ LV 12, 2, 14 (Sisebuto, 612-621 d.C.): *Inter cetera hoc adicientes precipimus, ut, dum quispiam Hebreorum certa devotione in catholicam confugium fecerit fidem et purificationis unda labacrum sanctum susceperit, quidquid eodem tempore in omnibus rebus conprobatur habere, remota cunctorum molestia, ut vere fidelis sibi perpetim vindicet.*



aunque solo después de que un sacerdote, un rey, o un juez apruebe su fe y sus cualidades morales⁵¹.

Recordemos que esta norma se encuentra dentro de aquellas leyes que discriminan entre *Iudaei baptizati* y *non baptizati* aunque poniendo en duda el rol de los hijos de bautizados y destacando la necesidad de demostrar la sinceridad de su conversión.

Pero no solo se prohibieron prácticas y celebraciones. Se impusieron, también, mecanismos de control durante las mismas. Así, LV. 12, 3, 20 y 12, 3, 21, establecen, durante las fiestas y el *shabat*, que los judíos debían estar cerca de funcionarios locales –obispos o jueces–:

Si alguno de los judíos oriundos de otra ciudad o provincia llegara a cualquier lugar, deberá presentarse inmediatamente al obispo, al sacerdote o al juez de aquel lugar y no se deberá marchar sin que el testimonio sacerdotal garantice que no se han contaminado con la celebración del sábado y de las fiestas. Que, mientras se mueven de acá para allá por esos lugares, no busquen un lugar secreto de culto para su desviación⁵².

Es pertinente preguntarse a qué refería la norma con la mención de *latibulum*. ¿Sinagogas ocultas? ¿Casas particulares utilizadas para el culto? ¿O es, simplemente, la imaginación del legislador? De todos modos la ley parecería confirmar que, al menos en términos legales, mantener una casa de culto judía en el período no era posible y, de hacerse, debía ser de forma reservada.

Ahora bien, ¿cómo habrían logrado ciertos conversos sostener parte de sus antiguas prácticas en un entorno en el cual la ley buscaba eliminarlas? La clave radica, entendemos, en la colaboración. Esta no se redujo simplemente a los vínculos entre neoconversos sino también a las relaciones entre estos y judíos

⁵¹ LV 12, 2, 10 (Recesvinto): *De stirpe autem illorum progeniti si morum provitate et fidei plenitudine habeantur idonei, permittitur illis inter christianos veredica quidem testificandi licentia, sed non aliter, nisi sacerdotem, regem vel iudicem mores illorum ad fidem omnimodis conprobantes.*

⁵² LV 12, 3, 20 (Ervigio): *Si quis Iudeorum de alia civitate vel provincia nostre glorie oriundus quolibet loco successerit, episcopo vel sacerdoti sive iudici loci ipsius se ilico presentare debet; nec a sacerdote illo tamdiu est recessurus, quamdiu sabbata ritusque ceteros atque festivitates, que illis e vicino possunt occurrere, incontaminati videantur sacerdotali testimonio transegisse nec, dum variis huc illucque per loca cursibus promoventur, erroris sui repperiant in quocumque latibulum.*



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

nunca convertidos. Incluyó además, la cooperación –ya fuera del orbe mosaico– de cristianos sin pasado judío, algunos de ellos en posiciones jerárquicas.

No es posible concluir de forma segura que existiese colaboración entre los conversos. Pero la propia dinámica normativa, que les imponía la convivencia durante las festividades judías, aseguraba –contra el propio espíritu de la norma– la continuidad de los encuentros y de la propia celebración –aunque se presentara como no-celebración– del calendario mosaico. En otras palabras, segregando y reuniendo, la ley mantenía unido a un grupo de cristianos que habían sido judíos, promoviendo, indirectamente, la inercialidad de sus prácticas y su calendario.

Por su parte, LV. 12, 2, 4 insta, contra la esperable colaboración, a delatar a quienes se desviaran de lo establecido por la normativa: “*Nadie deberá demorarse en revelar a un (sujeto) escondido que ha sido descubierto. Nadie deberá oponerse a reportar un lugar secreto cuando él haya escuchado del mismo*”⁵³.

En relación a las limitaciones de la interacción entre judíos no convertidos y neocristianos, ya referimos a la explícita promesa de evitar el contacto expuesto en el *placitum* de LV. 12, 2, 17. Por otra parte, LV. 12, 2, 18, también de tiempos de Recesvinto, establece que los judíos nunca convertidos solo pueden comerciar entre sí, excluyendo en ello el contacto con neoconversos. El lenguaje de la medida es interesante dado que refiere, explícitamente, a los “otros judíos”:

En relación a los otros judíos, aquellos que perseveran en la perfidia de sus corazones y no prestan atención a hacerse cristianos (...) solo estarán habilitados a realizar transacciones de negocios entre ellos y deberán ser obligados a pagar al fisco, de su propia propiedad privada, tanto su impuesto como el impuesto de aquellos que se convirtieron⁵⁴.

El grupo de leyes que resulta más interesante y a su vez más numeroso es aquel que incluye la colaboración con cristianos sin pasado judío. Podemos detectar colaboración por parte de los grupos de

⁵³ LV. 12, 2, 4 (Recesvinto): *Nullus inventum latentem publicare retardet. Nullus auditam latebram denunciare recuset.*

⁵⁴ LV. 12, 2, 18 (Égica, 687-702 d.C.): *De ceteris vero Iudeis, qui, in perfidia cordis sui perseverantes, ad catholicam fidem converti neglexerint [...] sed tantum inter se ipsi habeant licentiam propria commercia diffinire ac more solito sui census impensionem vel eorum, qui conversi fuerint, exsolutionem de rebus propriis debeant fisco persolvere.* La norma encuentra paralelo en el canon 62 del IV Concilio de Toledo.



poder laicos y de miembros de la Iglesia⁵⁵. Un buen ejemplo es la norma 12, 3, 24 que establece penas para obispos⁵⁶, otros miembros de la Iglesia⁵⁷ y jueces⁵⁸. Encontramos, incluso, leyes que buscan eliminar la posibilidad de patronazgo sobre judíos por parte de grupos de poder⁵⁹. No faltaban antecedentes de colaboración entre la nobleza y los judíos, si bien el caso más resonante —el del conde Froga— es anterior a la batería de leyes antijudías del siglo VII⁶⁰. Vale la pena aclarar que este tipo de colaboración se habrá dado probablemente por la perdurabilidad de los lazos, sociales y económicos, establecidos antes de la legislación antijudía. La limitación a la interacción no se estableció solo con los sectores rectores sino también con

⁵⁵ Normas de este tipo: LV. 12, 2, 15; 12, 3,10; 12, 3, 17; 12, 3, 19; 12, 3, 22; 12, 3, 23; 12, 3, 24; 12, 3, 24; 12, 3, 26. En cuanto a la normativa conciliar, el problema aparece en el séptimo canon del X Concilio de Toledo.

⁵⁶ LV. 12, 3, 24 (Ervigio): *Et ideo ad horum talium incuriam excitandam huius preceptionis sanctione decernimus, ut, si quislibet pontificum aut cupiditate inlectus aut maligne voluntatis incuria tepidus predicta hec, que iussa sunt in Iudeis decreta, contempserit adimplere, scilicet ut, detecta vel nuntiata sibimet errata perfidie, nulla videatur equitatis censura corrigere, et trium mensium excommunicationis sententiam proferat et unam libram auri de suis rebus propriis fisco sociandam amittat. Quod si non habuerit, unde conponat, sex mensibus sub digna excommunicationis censura persistat, et insuper ad tepiditatem illius socordie corrigendam sit cuilibet episcopo licitum, in quo zelus Dei fuerit excitatus, vice illius episcopi talium perfidorum errata corrigere et hec, que ille neglexerat, emendare.* Con el objetivo de estimular la flaqueada diligencia de tales personas, decretamos en esta norma que si alguno de los obispos menospreciara la aplicación de los mencionados decretos promulgados contra los judíos, ya sea tentados por la avaricia o maliciosamente indiferentes y negligentes, y se viera que no aplica la censura de la justicia a las desviaciones de la perfidia detectadas o a él reportadas, debe ser puesto bajo la sentencia de excomunión por tres meses, al mismo tiempo que será multado, de sus propios bienes, con una libra de oro que deberá entregar al fisco. Y si no tuviera propiedad para responder, que sea excomulgado por seis meses y, en adición, con el fin de corregir su tibieza indiferencia, que sea permitido que otro obispo alcanzado por el celo de Dios, corrija en su lugar la desviación de tales péfidas personas y enmiende aquello que se había omitido.

⁵⁷ LV. 12, 3, 24 (Ervigio): *Hic etiam ordo eadem modo eodemque ordine, sicuti superius de episcopis constitutum est, in ceteris quoque religiosis est observandus; id est in presbiteris, diaconibus vel etiam clericis, quibus horum infidelium ab episcopo suo cura commissa est.* Esta misma orden, así como fue constituida para los obispos, debe ser observada por todos los restantes clérigos: presbíteros, diáconos y aquellos clérigos a los cuales la responsabilidad de aquellos infieles ha sido delegada por el obispo, del mismo modo y acorde a la misma orden que ha sido establecida arriba en relación a los obispos.

⁵⁸ LV. 12, 3, 24 (Ervigio): *Iudices tamen, qui eorundem Iudeorum crimina conperta vel nuntiata sibi legali non damnaverint ultione, tunc, sicut de episcopis constitutum est, unam libram auri fisco compellendi sunt solvere. Tunc tamen et sacerdotes et iudices vel supradicti omnes, quibus regendi hec cura commissa est, ab his damnis erunt penitus alieni, cum inpeditos se fuisse pro talium districtione agere probaverint.* Los jueces, por otra parte, si no ejercen la punición legal contra los crímenes de aquellos judíos que fueran revelados o reportados a ellos, serán obligados a pagar al fisco una libra de oro de la manera establecida para los obispos. Los sacerdotes, así como los jueces y todos aquellos encomendados a la administración, deben ser enteramente absueltos de tales castigos si pueden probar que han sido impedidos, por fuerza, a censurar a aquella gente.

⁵⁹ LV. 12, 3, 22 (Ervigio): *Si quis laicorum quoscumque ex Iudeis, virum scilicet vel feminam, secum obsequentes habuerit vel in patrocinio retinuerit, et sublato ex eis pontificum vel sacerdotum privilegio, privata eos sibi potestate defenderit neque eos ad episcopum vel sacerdotum debitis diebus instruendos vel iudicandos remiserit, excommunicationis ab eodem episcopo, cui id fecit, sententia feriat, et amissis illis, quos vindicare nititur, trium librarum auri multatione pro unoquoque damnabitur, que partibus principis profuturæ manebunt.* Si alguno de los laicos tuviera con él como seguidores a alguno de los judíos, hombre o mujer, o si deseara mantenerlos bajo su patronazgo, o si los defendiera con su autoridad privada luego de que ellos fueran separados de los obispos o de los privilegios de los sacerdotes, o juzgado por el obispo o el sacerdote en los días obligatorios, él será excomulgado por el obispo contra el cual él actuó de tal manera, se multará a quienes intentó proteger y deberá pagar una multa de tres libras de oro por cada uno de ellos, que será acumulada por el príncipe.

⁶⁰ El conde Froga, en la Toledo visigoda, apoyó a la comunidad judía local, según la epístola en la cual el obispo de tal ciudad, Aurasio, lo excomulgaba. Algunos especialistas han sostenido que, incluso, contribuyó a la construcción de una sinagoga, pero la expresión utilizada, “*synagogam erexisti*”, puede ser leída en sentido figurado. Gundlach, Wilhelm (ed.); *Epistolae Wisigoticae*; MGH, IX, 20; 1892; pp. 689-690.



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

grupos subordinados como los esclavos, a quienes se les prometía la liberación a cambio de delatar a sus amos judíos o judaizantes⁶¹, incluso en un contexto general donde se buscaba limitar la liberación de esclavos o siervos fugitivos.

Frente a este panorama de potencial colaboración entre los diversos grupos, la monarquía visigoda incentivó un sistema de vigilancia y control orientado a desactivar lo que entendía como prácticas judaizantes. Es por ello que encontramos en la legislación una serie de normativas en las que se establece el control de judíos y conversos. El poder de obispos y jueces para determinar el grado de apego al cristianismo de un converso queda, por ejemplo, claramente establecido en LV. 12, 3,13⁶². Existían, como ya vimos, mecanismos aún más coercitivos como ser la obligación de permanecer junto al hombre de Iglesia local durante el *shabat* y las fiestas judías en general, así como también la presentación de cartas escritas por cada uno de los obispos de las regiones en las que un “judío” se detenía durante su viaje⁶³.

Es difícil –insistimos en este aspecto– establecer no solo sobre quienes se legislaba sino también el grado de cumplimiento de estas estrategias de control. No obstante, es verosímil que en LV. 12, 3, 21, se vislumbre, como en el caso del cerdo, la existencia de un conflicto específico suscitado en el marco del control establecido por la ley. La misma establecía:

Las mujeres de los judíos, esto es, sus esposas e hijas, no deben encontrar ocasión para la desviación ni viajar en las mencionadas festividades que ellas mal practican acorde a su desviación. Esto debe ser enteramente observado: que un providente decreto de los obispos y

⁶¹ LV. 12, 3, 16 (Ervigio): *Hebreorum mancipia religionis sancte titulo consecrata, si dominorum suorum qualibet persuasione inlecta abinceps nullo modo se fuisse prodiderint christiana, qualiter sub eorum dominorum suorum iugo persistent, tunc, quia indulte libertatis gratiam respuerunt, cui a principe collati fuerint, perpetua servitutis religati catena modis omnibus tenebuntur*. Si los esclavos de los judíos, que han sido consagrados al nombre de la sagrada religión, nunca revelaran que son cristianos, convencidos por determinada persuasión por parte de sus amos con el objeto de poder permanecer bajo el yugo de estos, dado que desprecian la gracia de la libertad que se les ofrece, sean mantenidos, por aquel que los reciba del príncipe, en cadenas para esclavitud perpetua.

⁶² LV. 12, 3, 13 (Ervigio): *Hanc sane professionem ne nudis tantummodo verborum promissionibus proferant et aliud verba promant, aliud corde retineant, sicque in eorum promissis simulatio potius quam veritas locum suum inveniat, sollicita episcoporum iudiciumque instantia illi ipsi, qui superioris professionis sue patefecerint votum, adlatis condicionibus iurare debebunt...* Con el fin de que ellos [se refiere a los neoconversos] no den su declaración con palabras vacías de promesa, expresando una cosa en palabras y reteniendo otras en el corazón y que, por tanto, sus palabras alberguen traición antes que verdad, ellos mismos que –bajo la enérgica insistencia de obispos y jueces– habían realizado sus juramentos en la antes mencionada declaración, deberán ser obligados a jurar las promesas aducidas...

⁶³ LV. 12, 3, 20 (Ervigio).



sacerdotes sea realizado en presencia de sus hombres, para dar testimonio de que así como sus hombres no estarán ausentes de la presencia de un sacerdote, ellas deben ser obligadas a permanecer junto a ciertas mujeres cristianas fiables, elegidas por los obispos y sacerdotes, durante tales días. Si alguno actuara contra esta norma, sea desgraciado, públicamente decalvado, y sujeto a la punición de cien azotes. Debe ser particularmente observado que el corazón de los sacerdotes lujuriosos, agitado por la execrable contaminación del veneno del deseo, no encuentre pretexto alguno de satisfacer sus deseos⁶⁴.

Es posible pensar, aunque seguimos en terreno incierto, en la existencia de conflictos, durante las festividades, entre los neoconvertos y el obispo local en relación a sus mujeres. Cierto es que podemos estar ante una prevención establecida por el legislador ante un potencial problema o ante una situación que nunca existió. No obstante, al igual que con la carne de cerdo, creemos que aquí es posible ver la interacción entre realidad y normativa.

Entonces, a partir de las fuentes presentadas y del análisis propuesto en esta sección, podemos constatar la existencia de una continua sospecha hacia los conversos por parte de las autoridades. Tal sospecha, entendemos, se asentaba en la persistencia de ciertas prácticas judías en un segmento de los conversos. No todos los conversos fueron conversos sinceros, ni todos los conversos fueron judaizantes.

Hemos visto que aparecen referencias a determinadas prácticas judías que nos podrían hacer pensar en la existencia de intentos de continuar con las prácticas que se buscaban prohibir. Haya sido o no real tal continuidad, las autoridades montaron progresivamente un complejo sistema de vigilancia y control que, si bien buscó ser efectivo y capilarizarse en toda la sociedad, nunca logró alcanzar una coherencia totalizadora en el tiempo. Debemos resaltar que, desde nuestra perspectiva, la preocupación de las autoridades no se limitó a los conversos sino que también alcanzó a grupos judíos nunca convertidos, quienes seguían apareciendo como un desafío para la búsqueda de homogeneidad por parte de la

⁶⁴ LV. 12, 3, 21 (Ervigio): *Mulieres sane ludeorum, coniuges scilicet atque etiam filie, in prememoratis omnibus festivis diebus, quos errore proprio abutuntur, nec ullius erroris nec pervagationis repperiant locum. Id omnimode observabitur, ut viris earum presentibus provida episcoporum vel sacerdotum in eis ordinatio fiat, ut, quemadmodum viri earum de presentia se sacerdotali non differunt, ita et ipse per excursum omnium dierum ipsorum, electione sacerdotum atque pontificum, cum quibus vel qualibus honestissimis feminis commorati debeant, ordinentur. Si quis autem huic preceptioni visus fuerit evenire contrarius, publica decalvatione turpatus, centenorum flagellorum erit supplicii ferendus. Id tantum precipue observandum est, ne quorundam sacerdotum carnalium corda, dum virus libidinis execrabili contaminatione exagitat, occasiones quaslibet inquirant, per quas libidinis sue votum efficiant.*



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

monarquía. Contra estos objetivos conspiró la colaboración activa y pasiva de parte de la población cristiana, tanto a nivel laico como eclesiástico.

Pero la colaboración no se dio en todos los planos. No debemos perder de vista la posibilidad de que, dentro de los sectores de dominación, existieran discordancias en la política frente al judaísmo y a sus diferentes ecos. Incluso podríamos agregar que otros sectores, ya no ligados a las esferas de poder, como los esclavos, pueden haber visto en la delación una posibilidad de liberación. Lamentablemente, la opacidad de las fuentes jurídicas, tanto laicas como eclesiásticas, sumada a la falta de fuentes literarias claras, nos impiden conocer con certeza los alcances precisos y las repercusiones de la normativa.



4. Consideraciones finales

Cuando Sisebuto dictaminó la conversión forzosa de los judíos del reino, reconfiguró el mapa identitario de la sociedad visigoda alterando las fronteras religiosas. A partir de la drástica medida, primó la indefinición. De hecho, este trabajo ha buscado analizar tal indeterminación en dos planos: a nivel discursivo, en la polisemia del término *Iudaeus* en la normativa y, en términos socio-religiosos, en la yuxtaposición de identidades que las leyes parecen refractar. Lo segundo, dada nuestra dependencia de las leyes jurídicas, es, sin dudas, más difícil de comprobar.

En cuanto al primer núcleo, nos encontramos con diversos grupos bajo el paraguas del concepto *Iudaeus*: judíos que no habían pasado por el proceso de conversión y neocristianos que provenían del judaísmo, algunos sospechados de judaizar, otros vistos como sinceros. La indeterminación de la normativa, repetimos, no es casual dado que refracta la abigarrada realidad que se había generado tras la medida de Sisebuto. Con ello nos referimos a la existencia concreta –siempre recordando las limitaciones interpretativas de la normativa– de diversos colectivos que llevaban a cabo prácticas diferentes pero eran englobados bajo el mismo rótulo. Nunca debemos olvidar que estamos ante una conversión forzosa que probablemente generó inercias y resistencias en el grupo afectado y que fue impuesta por un monarca que, incluso en los ámbitos de poder, no obtuvo consenso pleno.

En este contexto, la necesidad de organizar la realidad se observa en los distintos intentos de las fuentes legislativas por abarcar a todos los actores implicados. De hecho, como vimos, ciertas normas sí establecieron clasificaciones más claras sobre los destinatarios de cada medida. No obstante, en la mayor parte de las leyes que han llegado hasta nuestros días, primó la indefinición. Ello sucedió por dos razones. En primer lugar, la propia realidad presentaba aristas difíciles de comprender y reducir por los legisladores. En muchos casos se buscó legislar sobre el grupo de neoconvertos; en otros, simplemente se buscaba intervenir sobre el grupo de judíos nunca convertidos que seguía representando una amenaza contra el orden propuesto. La segunda razón que explica la indefinición legal se relaciona con la mentalidad de los grupos dominantes. Quienes tenían en su poder la posibilidad de determinar los ámbitos de pertenencia identitarios nunca integraron en su cosmovisión a estos nuevos cristianos como miembros plenos de la feligresía, hecho evidenciable en la renuencia a utilizar el término *christianus* para referirse a los mismos. En



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

última instancia, la realidad era circular: los neoconvertos, que habían sido obligados a renunciar a sus prácticas, no lo hicieron completamente (al menos no todos); los legisladores, que perseveraron en cristianizar a quienes no abandonaban sus prácticas, eran conscientes de las limitaciones que implicaba la conversión forzosa, sospechando continuamente. El *Iudaeus baptizatus*, entonces, permaneció en una zona transicional, ambigua y peligrosa. Porque, para gran parte de la elite visigoda, la mayoría de los conversos *aliud verbo promant, aliud corde retineant*⁶⁵.

Bibliografía

Albert, Bat-Sheva; “*Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique*”; en *Revue des études juives*; V. 135 ; 1976.

Albertini, Eugene; “*Fouilles d’Elche (suite et fin)*”; en *Bulletin Hispanique*; v. 9; Nº 2; 1907.

Alonso Avila, Angeles; “*Aspectos económicos de la sociedad judía en la España visigoda*”; en *Hispania Antiqua*; v. 8; 1978.

Bachrach, Bernard; “*A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711*”; en *The American Historical Review*; v. 78; N. 1; 1973.

Bachrach, Bernard; *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*; University of Minnesota Press; Minneapolis; 1977.

Benveniste, Henriette; “*On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited*”; en *Historiein*, v. 6; 2006.

Blumenkranz, Bernhard; *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co; Paris; 1960.

Cazier, Pierre; “*De la coercition a la persuasion, l’attitude d’Isidore de Seville face a la politique anti-juive des souverains visigotiques*”; en Nikiprowetzky, Valentín, (ed.); *De l’antijudaïsme antique à l’antisémitisme contemporain* ; Presses universitaires de Lille; Lille; 1979.

Chernina, Liubov; “*Quod fidei plenitudine fines semper Spaniae floruerunt...Egica and the Jews*”; en *Sefarad*; v. 69; 2009.

Cordero Navarro, Catherine; “*El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas*”; en *España Medieval*; v. 40; 2000.

Del Valle, Carlos; “*Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y Al-Andalus*”; en *Sefarad*; v. 63- 1; 2003.

⁶⁵ LV. 12, 3, 13 (Ervigio).



Di Segni, Riccardo; *Il Vangelo del Ghetto. «Le Storie di Gesù»: Leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*; Newton Compton; Roma; 1985.

Douglas, Mary; *Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Taboo*; Routledge; Londres-Nueva York; 2002 [1966].

Duquesney Adams, Jeremy; "Ideology and Requirements of 'Citizenship' in Visigothic Spain: The Case of the Judaei"; en *Societas*, v. 2; 1972.

Fredriksen, Paula; "Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition"; en Dohrmann, Natalie; Yoshiko Reed, Annette; *Jews, Christians, and the Roman Empire*; University of Pennsylvania Press; Filadelfia; 2013.

García Iglesias, Luis; "Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII"; en *Memorias de Historia Antigua*; Universidad de Oviedo; Oviedo; 1977.

García Iglesias, Luis; *Los judíos en la España Antigua*; Cristiandad; Madrid; 1978.

García Moreno, Luis; *Los judíos de la España Antigua*; RIALP; Madrid; 1993.

García Moreno, Luis; "Disenso religioso y hegemonía política"; en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*; v. 2; 1999.

Gil, Juan; "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII"; en *Hispania Sacra*; v. 30; 1977.

González Salinero, Raúl; "Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii"; en *Gerión*; v. 16; 1998.

González Salinero, Raúl; "Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain", en Ferreiro, Alberto (ed.); *The Visigoths. Studies in Culture and Society*; Brill; Leiden – Boston – Colonia; 1999.

González Salinero, Raúl; *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*; Escuela Española de Roma; Roma; 2000.

González Salinero, Raúl; "La polémica antijudía en la Hispania tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada"; en *Mainake*; 2009.

González Salinero, Raúl; "Una elite indeseable: Los Potentiores judíos en la España Visigoda", en Sánchez Lafuente Pérez, Jorge – Avello Álvarez, José Luis (eds.); *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y Economía*; Alfonsópolis; Cuenca; 2012.

González Salinero, Raúl (ed.); *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*; Signifier; Madrid; 2013.

González Salinero, Raúl; "The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain"; en Tolan, John (eds.); *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*; Turnhout; Brepols; 2014.



Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos

González Salinero, Raúl; “Fuentes arqueológicas y documentales para el estudio de los judíos en la Hispania romana y visigoda”: en Castaño, Javier (ed.); *¿Una Sefarad inventada?, Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*; El Almendro; Córdoba; 2014

Gundlach, Wilhelm; (ed.); *Epistolae Wisigoticae*; MGH; IX; 20; 1892.

Horbury, William; *A Critical Examination of the Toledoth Yeshu*; 1970 (tesis de doctorado no publicada).

Ibarra Pedro; “Antigua basílica de Elche”; en *Boletín de la Real Academia de Historia*; v. 49; 1906.

Juster, Jean; *La condition légale des juifs sous les rois visigoths*; Paul Geuthner; Paris; 1912.

Katz, Solomon; *The jews in the visigothic and frankish kingdoms of Spain and Gaul*; The Medieval Academy of America Cambridge Massachusetts; New York; 1937 [1970].

Krauss, Samuel; *Das leben Jesu nach jüdischen Quellen*; Calvary; Berlín; 1902.

Levine, Lee; *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*; Yale University Press; New Haven; 2005.

Lorenzo de San Román, Roberto; “La basílica-sinagoga de l’alcúdia d’Elx (1905-2005). Problems i estat de la qüestió 100 anys deprés”; en *Lucentum*; v. 23-24; 2004- 2005.

Martin, Celine; “La degradación cívica de los judíos en el reino visigodo de Toledo”; en González Salinero, Raúl. (ed.); *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*; Signifier; Madrid; 2013.

Noy, David; *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*; Cambridge University Press; Cambridge; 1993. (IJIWE)

Orlandis, José; “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España”; en AA. VV.; *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*; 26; Spoleto; 1980.

Osier, Jean-Pierre ; *L’Évangile du Ghetto - La légende juive de Jésus du Ile au Xe siècle*; Berg; París; 1984.

Parkes, James; *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*; Meridian Books; New York; 1961 [1934].

Pérez Sánchez, Dionisio; “Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)”; en *Gerión*; v. 10; 1992.

Rosenblum, Jordan; *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*; Cambridge University Press; Cambridge, 2010.

Roth, Norman; *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*; Brill; Leiden – Nueva York – Colonia; 1994.

Saitta, Biagio; “I giudei nella Spagna visigota. Da Suintila a Rodrigo”; en *Quaderni Catanesi*; v. 5; 1983.



Saitta, Biagio; *L'antisemitismo nella Spagna Visigotica; L'erma" di Bretchneider*; Roma; 1995.

Sivan, Hagith; "The Invisible Jews of Visigothic Spain"; en *Revue des études juives*; v. 159; 2000.

Stocking, Rachel; "Early Medieval Christian Identity and Anti-Judaism. The Case of the Visigothic Kingdom"; en *Religion Compass*; v. 2-4; 2008.

Wasserstein, David; "Langues et frontières entre juifs et musulmans en Al-Andalus"; en Fierro, Maribel (ed.); *Judíos y musulmanes en Al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*; Casa de Velázquez; Madrid; 2002.

Zeumer, Karl; *Leges Visigothorum; MGH; Leges*; I; 1; 1902.

Recibido: 2 febrero de 2016

Aprobado: 4 de septiembre 2016

Versión Final: 30 de noviembre 2016

