

El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas

Catherine CORDERO NAVARRO

La historiografía sobre los judíos como minoría ¹ en la España visigoda ha dado lugar a una amplia bibliografía de desigual calidad. El interés por este tema se remonta al siglo pasado y debe ser puesto en relación con la extensa —aunque no por ello elocuente— documentación legislativa de carácter civil y religioso. Ningún otro reino de la alta Edad Media ofrece una legislación semejante en cuanto a volumen y continuidad en el tiempo: desde el reino visigodo de Tolosa (Breviario de Alarico II) hasta casi el final del reino visigodo de Toledo (Egica y el concilio XVII de Toledo) disponemos de una serie de sanciones y limitaciones impuestas a los judíos. Esta normativa es reiterada desde la conversión y adopción del catolicismo como confesión oficial del reino visigodo (589). No obstante, la excepcionalidad de esta documentación y la política antijudía de la monarquía y de la iglesia toledanas no deben ser consideradas como un fenómeno exclusivamente hispano: todos los reinos germanos, a imitación de lo que ya hiciera el Imperio romano con Constantino y Teodosio II, toman medidas contra judíos y heterodoxos desde su conversión oficial al catolicismo. Así lo demuestran las sanciones dictadas en los reinos francos o en Bizancio durante el mismo período (s. V-VII). Existió, en efecto ²,

¹ Consideraremos el término minoría desde el punto de vista metodológico, es decir, aquellas personas que por razón de raza, de religión, de economía... son apartados y sus derechos diezmados en la legislación desde las instancias de poder.

² Amador de Los Ríos: *Historia social, política y religiosa de los judíos del España*, Madrid, 1973. Echanove, J.: «Precisiones acerca de la legislación conciliar toledana sobre los judíos» in *Hispania Sacra XIV*, Madrid, 1961., pp. 259-279.

García Iglesias.: *Los judíos en la España Antigua*, Madrid, 1978.

García Moreno, L.A.: *Los judíos de la España Antigua*, Madrid, 1993.

Gil, J.: «Los judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII» in *Hispania Sacra*, vol. 30, 1977, pp. 1-102.

un movimiento antijudío más general. Por lo demás, la conformación del cristianismo como religión oficial a la par que la de su dogma concurren a este fenómeno. Uno de los primeros factores de esta legislación antijudía es, por consiguiente, el religioso.

1. UN PLANTEAMIENTO DE BASE

La insistencia de esta legislación, su gran virulencia y su doble vertiente legislativa, la civil y la religiosa, resultan excepcionales. Sin embargo, responden fundamentalmente al hecho de que ningún otro reino del período, salvo en el caso bizantino, dispuso de un aparato ideológico y de gobierno tan desarrollado, al menos en teoría, como la monarquía visigoda. La alianza con la Iglesia le permitió en efecto contar con una teoría de poder de corte «teocrático»³ con la que intentó llevar a cabo el reforzamiento de la realeza, así como con una vía de expresión de la misma, los concilios nacionales toledanos: el rey era ante todo responsable de la *Pax Cristiana* y el *Rector Ecclesiae*; los concilios se convierten entonces en órganos de propaganda real sin parangón en otros reinos. En definitiva esta legislación contra judíos resulta excepcional porque tal vez el propio reino lo fuera ya que se trata del primer reino germano que pretendió configurarse como monarquía fuerte con una iglesia nacional. Sin embargo, los acontecimientos históricos nos ofrecen un panorama bien distinto puesto que las fuerzas políticas disgregadoras prevalecieron sobre los anhelos centralistas y autoritarios de la monarquía visigoda.

Omnipresente tanto en la legislación conciliar que adquiere fuerza de ley a través de las *Leges in confirmatione concilii*, como en la legislación civil (28 leyes en la *Lex Romana Visigothorum*⁴), este exacerbado antijudaísmo nos

Gracco Ruggini, L.: «Pagani, Ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico» in *Settimana di Spoleto XXVII*, Spoleto, 1980, pp. 16-105.

Hernández, R.: «La España visigoda frente al problema de los judíos» in *Ciencia Tomista*, vol. 99, 1967.

«El problema de los judíos en los Padres Visigodos» in *Patrología toledano visigoda*, Toledo, 1970.

Mitre, E.: *Judaísmo y cristianismo: raíces de un gran conflicto*, Madrid, 1980.

Orlandis, J.: «Hacia una mejor comprensión del problema judío en la España Visigoda» in *Settimana di Spoleto XXVII*, Spoleto, 1980;

Romano, D.: «Los judíos en España entre los siglos IV a IX» in *III Congreso de Estudios medievales*, León, 1993.

Saitta, B.: «I giudei nella Spagna visigotica» in *Quaderni Catanesi di Studi Classici e medievali*, vol. 2, 1980.

L'Antisemitismo nella Spagna visigotica, Roma, 1995.

³ No entraremos aquí en la discusión suscitada en torno a la oportunidad de calificar a la monarquía visigoda de teocrática.

⁴ *Lex Romana Visigothorum* (L.V.) in M.G.H., *Legum Sectio*, ed. Zeumer, 1902.

induce a pensar que los judíos constituyeron o cuanto menos fueron percibidos, como un problema religioso y político.

El judaísmo deviene en efecto, un problema político-religioso a partir de la estatalización del Cristianismo niceno, presentado como un elemento de identidad y de cohesión nacionales en el discurso de la monarquía y de la iglesia toledana. En esencia, el judaísmo se sitúa en la frontera, en el límite cercano a la herejía y representa una perfidia para la patrística del siglo VII. Pero además, el concepto de herejía ⁵ no está exento de connotaciones que le relacionan con la disidencia política. Desde el reinado de Recaredo, el judío que ocupa ahora el lugar del hereje para la iglesia toledana, se convierte en enemigo religioso dentro de un reino confesional con tendencias unitaristas; la alianza iglesia/monarquía implica que sea a su vez un enemigo político. El «hereje» como el «pérfido» judío son, por tanto, siempre sospechosos de traición. Así los consideran, entre otros, Julián de Toledo ⁶ o Egica ⁷, y las penas impuestas a judíos, criptojudíos y cristianos que les ayudasen, son de naturaleza religioso-política, como la excomunión ⁸. En ambas legislaciones se aplican también azotes, multas, decalvaciones como para cualquier otro tipo de delito ⁹. El tratamiento del judío en la legislación conciliar y real corresponde al de delito político aludiendo siempre a la «perfidia y la tracción» —conceptos tanto políticos como religiosos—. Las medidas coercitivas son también de tipo policial: los obispos y los jueces deben vigilar a los judíos. No pensamos que los judíos atentasen realmente contra la monarquía ¹⁰ —al menos no como comunidad religiosa— pero sí que, desde Recaredo fueron considerados como enemigos políticos en la ideología de la corona y la iglesia. En todo caso, puede hablarse de antijudaísmo de los estamentos del poder, pero no de antisemitismo de los mismos o de los habitantes del reino. El primer término alude al factor religioso, mientras que el segundo se refiere a un concepto racial que todavía no existe en Europa ¹¹.

La significativa y reveladora dicotomía entre ideología antijudaica del poder y la aparente ausencia de este sentimiento a nivel popular y en el imaginario

⁵ Beltrán Torreira, F.: «Concepto de barbarie en la España Visigótica» en *Antigüedad y Cristianismo III*, Murcia, 1986.

Las imágenes de la herejía en el pensamiento histórico de la transición al medievo: el caso hispano, tesina inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

⁶ Julián de Toledo: *Historia Wambae regis toletani, Insultatio vilis Storigi in Tyrannidem Galliae*, 2, in M.G.H., Script. Merov., vol. V, pp. 500-535.

⁷ Tomus regio Concilio XVII de Toledo in Vives, op. cit., pp. 522-523.

⁸ Sanz Serrano, R.: «La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo» en *Antigüedad y Cristianismo III*, Murcia, 1986; pp. 275-289.

⁹ Pérez Prendes, J.M.: *Breviario de derecho germánico*, Madrid, 1993. passim.

¹⁰ Vid. Gil, op. cit., p. 100 y passim.

¹¹ Según Blummenkranz es del siglo XII, vid *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, París, 1960.

El autor desmitifica el tópico medieval de la representación del judío, demostrando que todavía no existe, vid. op. cit., pp. 3-40. Como judío aporta algunas precisiones interesantes sobre el derecho y la moral judías que otros autores desconocen.

colectivo se perfila ya, como una de las claves para entender la falta de eficacia de esta legislación y su excesiva reiteración. La ideología regia, en consonancia con las altas esferas eclesiásticas, encuentra escaso eco en entre los habitantes del reino e incluso, en ocasiones, entre las propias jerarquías del poder. Así lo aseveran los numerosos cánones y leyes dirigidos a cristianos, obispos o condes que ayudan a judíos. Del mismo modo, destaca al tiempo que sorprende, la ausencia de pogroms o de cualquier otro tipo de agresiones contra judíos durante el período. El caso del enfrentamiento entre cristianos y judíos relatado por el obispo Severo de Menorca ¹² ha sido objeto de cierta controversia. Todos los estudiosos señalan que la redacción de la conversión de los judíos de Mahón es muy posterior (s.VII) al momento de la misma (s.V) y ponen su autenticidad en entredicho ¹³. Se debería más bien pensar en una «convivencia normal, habitual» entre judíos y cristianos en la Hispania visigoda, puesto que además, ambas comunidades son hispanorromanos. Sin embargo, no parece oportuno aludir, en este caso, a la noción de integración ya que la religión es un relevante elemento de diferenciación durante la Edad Media, en el Occidente cristiano. La consideración del judío como enemigo religioso y político para las jerarquías del reino nos remite al ámbito de las representaciones mentales subyacente a esta ideología; el judío se convierte así en el Otro, *el gran alter* ¹⁴ para la teología cristiana. Existe una suerte de «odio teológico» del cristianismo desde su nacimiento hacia el judaísmo; tal vez porque el cristianismo nace en el seno de la religión hebraica. El judío es el Otro para la Iglesia y dentro del reino. Lo es porqué, pese a ser «algo perteneciente a su propia naturaleza» es «al mismo tiempo radicalmente diferente de sí mismo» ¹⁵. El carácter limitado de nuestras fuentes, casi todas ellas legislativas o

¹² Vid. García Moreno op. cit., p. 177-200, con un apéndice en el que ofrece una traducción de la misma.

¹³ Díaz y Díaz así como Blumenkranz señalan que la redacción de la encíclica es posterior al reinado de Ervigio según recoge García Iglesias en su obra, op. cit., p.86.

¹⁴ Benito Ruano, E.: *De la alteridad en la Historia*, Madrid, discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, 1988, pp. 67 y ss.

Sobre alteridad e identidad vid. también *L'image de l'Autre et les mécanismes de l'Altérité*, Comité international des sciences historiques, Stuttgart, 1985;

Senac, Ph.: *L'image de l'autre: l'Occident médiéval face à l'Islam*, Poitiers, 1983.

Auge, M.: *Le sens des Autres*, Paris, 1988.

Barkai, R.: *Cristianos y musulmanes (el enemigo en el espejo)*, Madrid, 1984.

Candau, J.: *Anthropologie de la mémoire*, Paris, 1996

Epalza, de M.: *Jésus otage: juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (VI- XVII s.)*, Paris, 1987.

Fabre Vassas, C.: *La bête singulière: les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, 1994

Chalier, C.: *Judaïsme et altérité*, Paris, 1982.

Martín, H.: *Mentalités médiévales XI-XV siècles*, Paris, 1996.

Mitre Fernández, E.: «Herejías y comunidades nacionales en el Medievo» in *Ilú*, nº 1, Madrid, 1996, pp. 85-104.

«Ortodoxia y herejía en el mundo medieval: planteamientos historiográficos» in *Acta Mediaevalia*, 18, Barcelona, 1997, pp. 181-193.

¹⁵ Vid. Benito Ruano, op. cit., p. 67.

apologéticas, no nos permiten, sin embargo, advertir y conocer la presencia del Otro judío en las representaciones mentales fuera del marco de la ideología fomentada por los estamentos del poder y eclesiásticos.

Resulta necesario cambiar la perspectiva con la que se analiza el problema del judaísmo en el reino visigodo so pena de tener que preguntarnos, como Romano ¹⁶, si se puede hacer algo más que un estado de la cuestión en diferentes períodos o que limitarse a insistir reiteradamente sobre los aspectos descriptivos de la legislación. A este respecto, los estudios de García Iglesias, García Moreno, Gil ... constituyen interesantes aportaciones. Afortunadamente, la historiografía sobre judíos visigodos ha logrado trascender la visión de un problema exclusivamente religioso. Así, la conjunción y la interacción de factores políticos, religiosos y, en menor medida, socioeconómicos, inducen a hablar de política antijudía del reino visigodo de Toledo, en la que priman los factores político-religiosos intrínsecos, además, al pensamiento de casi toda la Edad Media. Teniendo en cuenta que estos elementos prevalecen en la construcción de la imagen del «Otro» en el marco, insistimos, del discurso eclesiástico-real visigodos, resulta que esta política debe ser analizada desde los presupuestos de la alteridad ¹⁷ político-religiosa. El miedo al «Otro», el deseo de erradicación del judío para así conseguir «*una fide continemur et regno*» ¹⁸ y la visión unitaria del reino encarnan otros tantos factores de la representación del judío para el rey y la jerarquía episcopal a su servicio: aquella que, como Isidoro, Braulio, Ildefonso o Julián de Toledo, plasman esa imagen en sus escritos. Julián de Toledo conforma un caso especial. De origen judío ¹⁹, muestra un antijudaísmo exacerbado que roza el antisemitismo; Ildefonso o Tajon mantienen a su vez la misma actitud injuriosa para con los judíos. Al margen de esta actitud injuriosa, la concepción del judío es asimilable, aunque todavía no plenamente asimilada, a la del «hereje pérfido traidor». Estamos lejos aún de la imagen estereotipada del judío con una iconografía mental y plástica definidas: la idea del Otro judío se mantiene en el plano político doctrinal porque todavía no se proyecta en el plano de las representaciones colectivas. El antijudaísmo representa, sobre todo, una preocupación de tipo político-religioso para el reducido círculo del rey y de sus obispos colaboradores, ya que el judaísmo no tiene cabida en su proyecto de unión territorial y religiosa y en las concepciones de un poder imanado del Dios cristiano (un Dios y por ende un poder que los judíos no reconocen o son susceptibles, en el caso del monarca, de no reconocer) que las sustentan, al tiempo que las justifican.

¹⁶ Romano, D., op. cit., introducción.

¹⁷ Es decir la imagen o visión del Otro, del Extraño presente en las representaciones mentales de una comunidad y que por ende, tiende a definir en negativo su propia identidad.

¹⁸ Conc. III de Toledo, vid. op. cit., p. 107.

¹⁹ Se repetirá posteriormente esta relación entre origen judío y fuerte antijudaísmo probablemente más como forma de exteriorizar la sinceridad de su nueva fe que de intentar corregir el error de sus antiguos correligionarios.

2. LA SITUACIÓN DE LOS JUDÍOS DEL REINO DE TOLEDO: «LES RAPPORTS DE BON VOISINAGE»²⁰

EL acercamiento a la realidad cotidiana de los judíos en el reino visigodo presenta serias limitaciones: las fuentes de carácter doctrinal apologético o normativo; la aridez de los textos conciliares o legales; las escasas noticias o más bien referencias, de las crónicas (Isidoro, Julián de Toledo, La Crónica mozárabe o Gregorio de Tours). Algunas epístolas ofrecen datos muy puntuales como la Carta de Gregorio Magno a Recaredo²¹, la respuesta de Braulio al papa Honorio I, la del obispo Aurasio de Toledo al conde Froga e incluso la encíclica de Severo de Menorca. La arqueología, por desgracia, no aporta sino algunas lápidas con inscripciones hebraicas; atestiguan al menos su presencia pero son difíciles de contextualizar. Lo mismo sucede en el caso de la Septimania. Las fuentes hispanoárabes, por su parte, demuestran que algunas comunidades judías sobrevivieron hasta el final del reino visigodo²².

2.a. Colonias tardo-antiguas: la presencia prolongada de los judíos en época visigoda

Algunos autores han hecho un auténtico esfuerzo por rastrear la presencia judía en los ámbitos urbanos y rurales a partir de los datos disponibles para el período bajo imperial (IV-Vs.)²³. Efectivamente, en principio no hay razón para pensar en una masiva emigración de los judíos hispanos (apenas si está demostrada tras las conversiones forzosas de Sisebuto), ni tan siquiera en cambios en cuanto a sus asentamientos: no parecen darse causas políticas, religiosas (al menos hasta principios del S.VII) o socioeconómicas (se mantienen los ejes comerciales y el patrón del modo de producción esclavista tardoantiguo aunque esté en transformación) que aseveren y sustenten suficientemente argumentaciones contrarias a cierta continuidad del asentamiento judío en Hispania.

La presencia de judíos debe ser puesta en relación con las colonias mercantiles de origen oriental —los *negotiatores transmarinii*—. Coinciden en cuanto a asentamientos urbanos con las principales urbes de la zona de Levante, Valle del Guadalquivir, Bética, Cataluña y Baleares. Son esencialmente las regiones comerciales más relevantes, bien comunicadas con el mundo Mediterráneo y casi todas ellas portuarias.

²⁰ In Blummenkranz, op. cit., p. 8.

²¹ Gregorio Magno, Ep. IX, 228, in M.G.H., ep. 2, p. 223.

Aurasius: Epistola ad Froganem, in M.G.H., ep. 3, 689/690.

Riesco Terrero, L: *Epistolario de San Braulio, edición crítica y traducción*, Sevilla, 1975, ep. 35.

²² Lafuente Alcántar: *Ajbar Maymu'a. Crónica anónima del siglo XI...*, Madrid, 1867, pp. 27-29.

²³ Vid García Iglesias op. cit., p.59 y ss; García Moreno *Los judíos...*, op. cit., pp. 56 y ss.

Destaca también la Galia Narbonense según Julián de Toledo «Prostíbulo de judíos»²⁴, probable alusión a unas colonias judías numerosas. No obstante, no parece que estas fueran tan importantes ni tan ricas como se ha pensado. Esta descripción de la Galia por Julián de Toledo está cuanto menos tergiversada: la *insultatio* es una violenta y resentida diatriba contra los rebeldes a Wamba. Además, la perfidia y la traición de los judíos ya han pasado a ser un lugar común en la producción intelectual desde mediados del VII.

La zona de mayor densidad poblacional judía es la del valle del Guadalquivir y el Genil junto con la Bética: Gades, Lebrija, Ilipa, Peñaflor, Corduba, Cabra, Baeza, Jaen, Hispalis e Iliberris²⁵ o Mérida²⁶.

En Cataluña - Tarragona, Tortosa, Ampurias y Barcelona; carecemos de fuentes en este último caso pero parece lógico pensar que así fuera.

En Baleares y Levante (Cartago Nova, Ilici, Saetabis), los judíos serían igualmente importantes.

Cierta corriente historiográfica, suponiendo que las comunidades judías fueron ricas, relaciona esta presencia con lo que pudo ser la ocupación fundamental de los judíos, el comercio aunque con toda probabilidad, no todos fueron grandes comerciantes y podían desempeñar otras actividades profesionales. Sin embargo, existe un fenómeno recurrente durante todo el Medievo —e incluso hasta nuestros días— de tendencia al agrupamiento de determinadas personas en barrios, por razón de su procedencia o de sus actividades laborales.

Zaragoza y Toledo —*la urbs regia*—²⁷ vendrían a cerrar este mapa de asentamientos judíos en la España visigoda.

García Iglesias añade también su posible presencia en las zonas mineras aunque esta no puede ser documentada²⁸.

2.b. Las comunidades judías: situación económica, relación con los cristianos:

De la extensa relación de núcleos con presencia judía se podría deducir que ocupan un porcentaje si no importante, al menos no desdeñable de la población

²⁴ In. op. cit : *Insultatio in tyranidem vilis Galliae*.

²⁵ Tenemos además en este caso otro testimonio: el concilio de Elvira de principios del IVº y sus canones contra judíos los primeros en Hispania, in Vives, op. cit., pp. 1-16.

²⁶ Vid. *Vitae Sanctorum Patrium EMeritensium*, ed. de Maya Sanchez, Corpus Christianorum, Series Latina, vol. CXVI, Turnholt, 1992, donde Masona abre un hospital para judíos aunque podría también tratarse de un recurso literario para ensalzar la caridad del obispo.

Vid. También ley sobre judíos del 612 dirigida por el rey Sisebuto a los obispos de la actual Alta Andalucía; in L.V.

²⁷ Sobre su presencia en esta ciudad vid. Carta del obispo Aurasio al conde Froga, los Placitum de las comunidades judías toledanas del 638 y del 654 recogidos en: Fita, F.: *Suplementos al concilio Nacional toledano VI*, Madrid 1881, p.43 y ss. y en la obra de García Villada op. cit.

²⁸ Vid., op. cit., p. 67.

del reino. Si nos atenemos a las fuentes, la impresión es que tuvo que ser muy significativa. Baer señala que «los judíos en su modo de vivir estaban más cerca de los hispanorromanos que de los visigodos»²⁹. Sin embargo, debemos tener en cuenta que pudo producirse un distanciamiento en la «normalidad» de esas relaciones a raíz de la legislación sancionadora del culto, de las actividades comerciales y de las relaciones con los cristianos (mediados del VII).

Los judíos pudieron conformar, como señala Saitta³⁰ haciéndose eco de la corriente historiográfica anterior, unas comunidades tal y como parecen demostrar el carácter colectivo de los *placita*, la conocida tendencia de la fe mosaica a otorgar más relevancia a lo colectivo que a lo individual y, por fin, la posible pervivencia de la organización tardoantigua de estas comunidades que tenían un juez propio en materia religiosa. Sin embargo, no se tienen datos fiables acerca de una posible estructura interna organizada de las comunidades judías del reino visigodo tan jerarquizada como en los siglos posteriores³¹. Estas comunidades no estarían por ello enfrentadas con los cristianos. En las ciudades, los judíos se instalan en barrios alrededor de las sinagogas. Probablemente no se tratase de ghettos rodeados por muros como más tarde, sino que la existencia de un barrio judío podría enlazar con la de los barrios de francos en las posteriores ciudades hispanas como, por ejemplo, Jaca.

Parece poco probable que, para este período, la dieta kasher, la estrella de David o el *signum Salomonis* fueran evidentes signos exteriores de diferenciación del culto. Son signos de identidad propia pero a menudo pertenecientes al ámbito de la vida privada. La supuesta endogamia de los judíos también podría ser discutible: ya desde el Concilio de Elvira, numerosos canones y leyes prohíben los matrimonios mixtos; otros, al margen de la posesión de esclavos cristianos, aluden al proselitismo entre católicos. La mayoría de los estudiosos tienden más bien a pensar en la ausencia de signos externos de diferenciación³².

²⁹ Baer, Y.: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, 1981, p. 15. El trabajo se centra en el período posterior pero incluye una introducción sobre el período visigodo.

³⁰ In *L'Antisemitismo nella ...* op. cit., p. 58; vid. también Orlandis, *Hacia una mejor...* op. cit., p. 167.

³¹ Numerosos autores hablan ya de aljamas y de juderías como García Iglesias, vid. op. cit., p. 161 y ss, Orlandis, op. cit. passim, Gil, op. cit., p. 100 o García Moreno que define estas aljamas como «agrupamientos verticales jerarquizados unidos por solidaridades y consenso de diferente tipo anclados tanto en la realidad como en lo imaginario [se refiere a judíos] de la propia conciencia de identidad colectiva», vid. op. cit., p. 174. Para este autor, las aljamas pudieron tener representantes o incluso jueces propios ya que por ejemplo, en los *placita*, algunos judíos firman en representación de los restantes miembros de la comunidad. Otros estudiosos, como Romano disienten en este punto. Por nuestra parte, dada la ambigüedad del término y sobre todo sus referencias a formas de organización posteriores bien definidas, tanto a nivel jurídico como a nivel de espacio dentro de la ciudad, preferimos, sin pretender poner en entredicho el uso que estos autores hacen de estos términos, utilizar el de comunidades judías, con unas connotaciones más amplias aunque ciertamente menos precisas.

³² Vid. García Iglesias, op. cit., p. 185.

Ciertamente el hecho de agruparse en un barrio constituye uno de ellos pero no tan distinto a las prácticas de otras comunidades extranjeras, desde la Antigüedad. Blummenkranz añade que el hebreo se reserva a la liturgia y que los nombres bíblicos o de origen local se usaban por igual entre católicos y judíos ³³.

En el ámbito rural, con un tipo de poblamiento más dispersado, no debió existir ninguna diferencia entre ambas comunidades.

En lo tocante a la situación económica, destaca de nuevo cierta uniformidad con la situación de los cristianos al menos hasta el siglo VII y suponiendo que la legislación no tuvo como parece, demasiado alcance.

No existe una profesión «típicamente judía». Sin embargo, el hecho de que los asentamientos judíos se mantengan preferentemente en ciudades comerciales, la existencia de un tributo de judíos, las constantes denuncias de corrupción de nobles, obispos o sacerdotes pagados por judíos y su prohibición tanto en la legislación civil (L.V., 12, 3, 10) como en la conciliar, han llevado a numerosos autores a considerar que fueron fundamentalmente comerciantes de medio o gran alcance, sobretodo de esclavos o mercancías. Conviene puntualizar que no disponemos de suficientes fuentes y que desconocemos casi todo de la situación económica o la de la personalidad jurídica de los judíos hispanos hasta el siglo VI. Juster ³⁴ ya demostró la diversidad de situaciones socioeconómicas entre los judíos. Bachrach ³⁵ añadió que su importancia no radica en su supuesta superioridad a nivel económico sobre los cristianos, y su argumentación pretende poner de manifiesto que la participación de los judíos en la vida del reino se asemeja a la de cualquier otro habitante del mismo, independientemente de su confesión religiosa ³⁶. Resulta también extraño que si fueron tan importantes, las medidas económicas contra judíos no apareciesen antes del reinado de Ervigio. Por último, no parece que en el Concilio XVII, Egica quisiera mantener la capitación de judíos —no habría insistido en las conversiones forzosas—, sino que, más bien, esta constituía una suerte de castigo ejemplar disuasorio.

Estimar que pudo haber un interés puramente económico en la política contra judíos implica creer que su situación en el mundo visigodo fue semejante a la de algunas comunidades judías de la Plena y Baja Edad Media. De nuevo, conviene ser prudente ante la carencia de fuentes y guardarse de valorar la situación económica de las comunidades hebraicas en el periodo visigodo identificándola con la de las posteriores aljamas.

³³ Vid., op. cit., p. 8 y ss.; además los judíos sólo llevan nombres propios desde el siglo XI cuando ante el fuerte antisemitismo, surja la necesidad de reforzar su identidad.

³⁴ «The legal condition of the Jews under the Visigothic Kings» in *The Israel Law Review Association*, 11, 1976. reedición del artículo.

³⁵ Bachrach, S.: «A reassessment of Visigoth's Jewish policy» in *The american historical review* 78, 1973.

³⁶ Saitta, op. cit., p. 108; Gil, op. cit., p. 6, entre otros, abogan por la participación de los judíos en las querellas entre facciones nobiliarias del reino como la de cualquier otro habitante del reino, por lo que representarían también, una posible clientela para nobles, obispos...

Los judíos tendrían las más diversas ocupaciones laborales: mercaderes, traficantes de esclavos ³⁷ —aunque no tuviesen la exclusividad de estas actividades—; médicos; propietarios agrarios ³⁸; asalariados (frecuentemente fueron los *villici* o *actores* encargados de administrar latifundios cristianos e incluso del rey ³⁹ o jornaleros (agrarios, marineros...)).

Posiblemente, la inmensa mayoría de los judíos fuera más bien pobre como lo era la de los cristianos, llegando incluso a caer en la esclavitud ⁴⁰. Blummenkranz va más allá señalando que habría una «grande masse de pauvres» y que la primera mención al tópicos del rico y avaro judío se remonta al siglo IX.

Las fuentes además no mencionan la riqueza general de los judíos, por lo dado su naturaleza, cabe pensar que, en caso contrario, estas no hubiesen dudado en hacerlo. La encíclica del obispo Severo y la carta de Gregorio Magno ⁴¹ en la que felicita a Recaredo por no haber aceptado un soborno de 30.000 sueldos de los judíos de Toledo, constituyen unos casos particulares. Debemos ser críticos con estas noticias debido al carácter apologético de las fuentes. Suponiendo que Gregorio Magno estuviese en lo cierto, se puede también pensar que los judíos se esforzaron en reunir ese dinero para no ver a sus familias separadas ⁴², o porque intuyeron que éste era el principio de una legislación más dura con ellos.

En general, la situación económica de los judíos no tuvo que ser radicalmente distinta de la de los restantes habitantes del reino; la importancia de la riqueza de las comunidades judías y por consiguiente su posible influencia sobre la política del reino, ha sido a menudo exagerada. Convendría como ya hiciera García Iglesias, relativizar la supuesta riqueza de los judíos en el periodo visigodo ⁴³. En última instancia, la importancia de las comunidades judías a nivel económico está ligada a la relevancia que algunos autores confieren al factor socioeconómico en la política antijudía ⁴⁴.

En nuestra opinión creemos que hubo más bien «rapports de bon voisinage» entre judíos y cristianos; de lo contrario el silencio de las fuentes sobre pogroms resultaría muy sospechoso. Incluso los canones, la *Lex Visigothorum* o la carta del obispo Aurasio sugieren no sólo que la vida cotidiana de los judíos discurrió

³⁷ Así parece, como veremos, que las leyes y canones que les prohíben tener esclavos cristianos se refieren a esclavos domésticos.

³⁸ La *Lex Visigothorum* no restringió el derecho a la propiedad para los judíos aunque prohibió la compra de bienes de cristianos, en cuyo caso el tesoro los requisaba y les devolvía el montante en dinero de las mercancías.

³⁹ Así debemos deducirlo de la ley de Ervigio (L.V. XII; 3, 16 y Y 19) donde les prohíbe esta ocupación.

⁴⁰ Por supuesto no nos referimos a la situación de esclavitud por causas religiosas como ordenara Egica en el Concilio XVII; además la L.V. XII, 3, 4 establece penas según la condición económica de los judíos distinguiendo entre *villicus* o hacendado.

⁴¹ Vid. Op. cit.

⁴² Recaredo decretó el primer bautismo forzoso para hijos de matrimonios mixtos y su separación de los padres; vid. *Conc. III de Toledo*, c. 14 in op. cit., p.129.

⁴³ Vid. Op. cit., pp. 169 a 195.

⁴⁴ Vid. Saitta, op. cit., pp. 34, 43, 97.

con relativa normalidad, sino que también recibieron ayuda de buena parte de la población católica; no entraremos aquí en las causas de este apoyo cuando se trata de la aristocracia y de su posible competencia con el obispado por el control y patrocinio sobre las comunidades judías ⁴⁵.

Tampoco parece que existiera separación o distanciamiento entre ambas comunidades tanto a nivel profesional como personal: la prohibición de los matrimonios mixtos llega hasta el concilio XVI (694).

3. LA VIRULENTA LEGISLACIÓN CONTRA LA «PERFIDIA IUDEORUM»

El tratamiento del judaísmo como analogía de la herejía aparece desde el momento de la configuración dogmática del cristianismo. Como señala Gil: «el encono antihebraico de los visigodos es una secuela de la lucha a muerte entre las dos religiones» ⁴⁶. En el siglo IV, San Agustín, como ya lo hiciera San Jerónimo, así lo considero pero el judío todavía no es visto como un hereje, aunque las descalificaciones, el origen o el tipo de acusaciones formulados contra ambos tienden, cada vez más, a coincidir. La tradición partrístico-apologética antijudía es amplia pero nunca encontró una vía de expresión civil semejante a lo que supuso la alianza Iglesia/monarquía del reino visigodo. Por primera vez el poder secular, la realeza, enarbola la bandera del antijudaísmo como parte importante de su labor legislativa, creando un «*clima di convergenza d'interessi tra chiesa et stato determinatosi dopo la conversiones al catolicesimo del re goto*» ⁴⁷. Algunos concilios en Galia (Clichy 615) ⁴⁸, incluso el rey Dagoberto (632-635) o el mismo emperador Heraclio (632) decretaron el bautismo forzoso de los judíos o su expulsión. Sin embargo, la falta de medios de propaganda política en el primer caso, y las circunstancias de inestabilidad política interna y externas (guerras con Persia y el Islam para Bizancio) en el segundo, impidieron la continuidad de estas medidas.

Las coincidencias entre la legislación civil y la conciliar son múltiples; salvo en el caso del decreto de conversión forzosa de Sisebuto (619), los canones conciliares dan cuenta y recogen la legislación civil. Los delitos y las sanciones se corresponden también en ambas legislaciones. Resulta interesante

⁴⁵ No significa que fueran muy importantes económicamente sino que representan también una clientela de la que disponer como señalan García Moreno en «Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua s. V-VII» o en *Historia de la España visigoda*, Madrid, 1989, Saitta, op. cit., p. 46; Gil, op. cit., p. 6, o Orlandis, op. cit., p. 176.

⁴⁶ Gil, op. cit., p. 4.

⁴⁷ In Saitta, op. cit., p. 27. Esta cita recoge en suma la opinión de todos los historiadores del periodo.

⁴⁸ Id Pontal, O.: *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, 1989.

Gaudemet, J., Basdevant, B.: *Les canons des conciles mérovingiens (VI-VII siècles)*, Paris, 1990.

subrayar que estas correspondencias ocurren con mayor fuerza en lo tocante a dos temas: el de judíos y herejes, y el de la monarquía (definición del poder real, principio electivo, inviolabilidad del monarca, penas contra conjuras y traidores...), demostrando la importancia que ambos tuvieron tanto para la monarquía como para los obispos. Ahora bien, ¿podríamos considerar que los cánones contra judíos constituyen una concesión del rey a los obispos? No creemos que siempre fuera así puesto que incluso aquellos monarcas que se impusieron al estamento episcopal, también legislaron o, al menos, no derogaron las medidas contra judíos y que otros reyes como Sisebuto, estuvieron motivados por unas profundas convicciones religiosas. Las fricciones entre la monarquía y las altas jerarquías eclesiales, como es sabido, no fueron escasas, pero, solamente en el IV concilio (633) ⁴⁹ de los 11 que tratan sobre judíos, los padres conciliares encabezados por Isidoro de Sevilla reprobaron abiertamente, ya que Sisebuto había muerto, la imposición por la fuerza del bautismo a los judíos decretado por Sisebuto, aunque acabaron aceptando la validez del sacramento consumado. Algún autor como Thompson ⁵⁰ cree que la discrepancia podría también haber surgido en el VIII Concilio de Toledo ante la violenta política antijudía de Recesvinto: los obispos confirman sus decisiones, pero insisten en que lo hacen a petición del rey.

La legislación antijudía de inspiración clerical depende igualmente de la voluntad regia por erradicar al Otro ⁵¹, el judío que obstaculizan la realización de la unión de la fe en el reino. Así, al margen de la excomunión, las penas sólo son religiosas cuando el infractor pertenece al *ordo clericorum*.

La continuidad de esta medidas demuestra la escasa eficacia de las mismas. Algunos historiadores ⁵² estiman que esta legislación es discontinua dependiendo de las alianzas del monarca con la iglesia y la aristocracia así como de su propia fortaleza. Estos parámetros no son siempre aplicables y además es necesario proceder a una minuciosa contextualización en cada reinado para llegar a estas conclusiones ⁵³. La dureza de las medidas es variable y desde Sisebuto, se advierte una dramática gradación en cuanto a violencia. No insistiremos, sin embargo, en los precedentes de la legislación visigoda contra judíos, aunque ésta sea heredera en cuanto a delitos sancionados del Concilio de Elvira (303-309) ⁵⁴, primer precedente de medidas antijudías, de la legislación imperial y del Breviario de Alarico (selección de leyes contra judíos del *Codex Teodosianus* y supresión de aquellas que estaban repetidas o eran ahora innecesarias).

⁴⁹ In Vives, op. cit., pp.186-226.

⁵⁰ Thompson, vid. Op. cit., p. 238.

⁵¹ «Secondo il principio che un re di fede ortodossa non potesse governare su sudditi sacri-legli» in Saitta, op. cit., p. 66.

⁵² Vid. Bachrach: *Early medieval jewish policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977, pp. 14 y ss.

⁵³ Como señala García Moreno in *Los judíos...*, op. cit., p. 178.

⁵⁴ In Vives, op. cit., pp. 1 a16.

3.b. La legislación visigoda antijudía: un «crescendo»

Esta legislación no está aislada sino que se enmarca en un fenómeno supranacional⁵⁵ de radicalización de las posturas de la iglesia. Se dan casos de conversiones forzosas ordenadas desde los estamentos del poder civil en Bizancio (Heraclio 632), en Galia (Dagoberto 632-635) y en el reino lombardo (Ariberto I 653-661). Diferentes concilios fuera de España imponen asimismo el bautizo para los hijos de matrimonios mixtos: el concilio de París del 615, el de Clichy en el 626; Gregorio de Tours relata las conversiones forzosas de Sulpicio de Bourges con niños judíos a mediados del VII.

Otros concilios emiten canones destinados a restringir y controlar a los judíos como los Concilios III y IV de Orléans (538/541) o el de Mâcon (538) en la Galia.

Un breve recorrido por la legislación muestra cierta discontinuidad en la dureza de las medidas relacionada, sin duda, con las reticencias del clero hispano —problema teológico sobre la validez sacramental de la imposición del bautismo— y de algunos reyes frente a la adopción de sanciones extremas y violentas. Sobre todo, pone de manifiesto la constante preocupación por el judaísmo por parte de los ámbitos de poder visigodos, llegando a conformar una auténtico «corpus» (L. V. XII) de leyes sobre judíos.

En cuanto a monarcas que no legislaron sobre judíos, algunos autores han visto en Witérico un posible retorno al arrianismo, en Suintila la posibilidad para los judíos de regresar a su fe primera y en Gundemaro, atisbos filojudaicos. Aunque en el período arriano la legislación contra judíos pudo parecer más «tolerante», ningún indicio y su obvia falta de continuidad temporal, nos autorizan a suponer que el arrianismo hubiese seguido siendo más permisivo con el judaísmo; además, la preocupación de los reyes arrianos visigodos se centró sobretodo en su relación con la confesión nicena. Difícilmente puede argumentarse esta supuesta tolerancia de los reyes arrianos visigodos con los judíos puesto que tampoco derogaron las anteriores leyes contra judíos. Así, la falta de legislación con Gundemaro no implica que éste fuera más permisivo. En cuanto a la presunta arrianización en época de Witérico, Gil demostró que la persecución contra el magnate godo católico Bulgaran respondió, más bien a su participación en una conjura contra el rey. Witérico a su vez, formó parte de la conjura contra Masona y Recaredo, junto con Sunna y Segga, pero probablemente, se trató de una rebelión más bien política que religiosa.

Recaredo adopta en el III Concilio una política más suave contra judíos que muchos de sus sucesores pese a ser el artífice de la estatalización del cristianismo niceno. Desde Recaredo el judío se convierte en el disidente «oficial» del reino. Sisebuto marca una grave inflexión iniciando la violenta política de bautismos forzosos de judíos vinculante para el futuro: el IV Concilio representa los

⁵⁵ Este fue el punto de vista de Gil y Hernández que comparten hoy todos los historiadores, vid por ejemplo Saitta, op. cit., p. 75.

comienzos de esta legislación y de los *Placita* ⁵⁶. Con Sisenando, aparece la discriminación de los judíos convertidos. Quintila, más violento, somete al exilio o a la conversión a los judíos y les hace firmar un nuevo *placitum*. Kindasvinto sólo legisló sobre judíos bautizados; Recesvinto mantuvo las sanciones de pena de muerte y aumentó la gravedad de las penas de la *Lex Visigothorum*. Wamba expulsa por evidentes razones políticas, a los judíos de la Narbonense. En cuanto a Ervigio, éste establece la vigilancia de judíos y judíos bautizados y la necesidad de hacer una profesión personal de fe. Egica propone la solución final: bautizo o esclavitud. Por último, la tradición establecida por Lucas de Tuy en el siglo XII, consideró a Witiza filojudío razón por la cual se perdió el reino ⁵⁷.

Antes de proseguir con la descripción de esta mediadas conviene hacer varias aclaraciones: en primer lugar, los judíos en teoría no deberían seguir existiendo en Hispania desde Sisebuto puesto que están todos convertidos⁵⁸; en segundo lugar, destacar la confusión del significado del *Iudei* (¿judío o judío convertido?) como señala Orlandis en nuestras fuentes, que sugieren la existencia de judíos relapsos, la de criptojudíos o la de judíos regresados a Hispania tras la autorización de Suintila; por fin, subrayar la permanente sospecha de las autoridades civiles y religiosas sobre la sinceridad de las conversiones. En conjunto, esta dramática gradación en las penas obedeció, sin duda, a la exacerbación de la monarquía y del clero ante la persistencia de los judíos y la no consecución de los objetivos de la política regia.

* *Recaredo y el III concilio de Toledo (589)*

Este concilio, acta de fundación del reino visigodo católico, presidido por San Leandro y el obispo Masona, establece a petición del rey el canon 14 «*De Iudeis*» ⁵⁹. En principio, se trata más bien de la ratificación de los canones del concilio de Elvira, para frenar el proselitismo judío entre católicos por lo que debemos deducir que no sólo era frecuente y efectivo sino también temido por parte del clero.

⁵⁶ Como destacó Orlandis a partir de entonces existe una confusión con respecto a término *Iudei*: designa tanto el judío como el converso. in «Hacia una mejor...», op. cit., pp. 139 y ss.

⁵⁷ Dice nuestro cronista: «y también añadió Vitiça maldad sobre maldad y llamó a los judíos a las Españas y quebrantó los privilegios de las iglesias y dio ymunidad a los judíos» in *Crónica de España* ed. de Puyol, J. Madrid, 1926, p. 266. Bachrach sostiene que ello fue posible y que la noticia se habría transmitido por tradición oral vid op. cit., p. 33; sin embargo esta opinión no es compartida dada la distancia que separa el reinado de Witiza (702-710) de la redacción de la obra (1.º mitad del siglo XIII). Además se alimenta esta idea por una noticia en este sentido recogida en la *Continuatio Hispana*, p. 58-59 in *M.G.H., A.A XI*, chron. Min. II.

⁵⁸ Casi todos los estudiosos coinciden en señalar la efectiva aplicación del bautismo impuesto por Sisebuto.

⁵⁹ In Vives, op. cit., p. 129.

Una *Lex Antiqua* de la *Lex* recoge a su vez la prohibición de comprar o de recibir en obsequio esclavos cristianos so pena de perder sus bienes. Recaredo innova: hay un primer intento por imponer la conversión aunque limitada a los hijos de matrimonios mixtos.

* *El concilio de Narbona (589)*

Reunido unos meses más tarde añade en el canon 4, la obligación para todos los habitantes de respetar el descanso dominical; en el canon 9 prohíbe a los judíos cantar salmos en los entierros ⁶⁰.

* *Sisebuto (601-631)*

Aunque ningún concilio nacional fue convocado durante su reinado, dos leyes *del Liber* y el decreto de expulsión (616-617 o 619) conocidos por Las Etimologías de Isidoro, por la *Historia Gothorum*, por el IV Concilio de Toledo, por la *Crónica mozárabe* y por la *Continuatio Hispana*, muestran que Sisebuto inició la política antijudía más radical. Las ⁶¹dirigidas a algunos obispos de la Bética inciden en la prohibición de tener esclavos cristianos extiéndola a asalariados cristianos. Evidentemente, se trata de evitar cualquier situación de mando de un judío sobre un cristiano. Advierte el rey sobre la necesidad de restaurar la legislación de Recaredo, prueba de que fue incumplida y restablece la pena de muerte, derogada por el III Concilio, para el proscrito judío.

La primera conversión forzosa general nos es conocida por las mencionadas fuentes que ofrecen distintas consideraciones sobre la misma, como el relato de Isidoro ⁶² abiertamente condenatorio o la escueta noticia recogida en la *Crónica mozárabe*: «*Iudeos ad Christi fidem vi convocat*» ⁶³. Según García Iglesias, García Moreno o Saitta ⁶⁴ este bautismo se produjo antes la conversión forzosa decretada por Heraclio. Los judíos hispanos fueron sometidos so pena de destierro. Mario de Avenches ⁶⁵ nos habla de la huída de judíos a Galia, pero sólo lo mencionan dos fuentes hispanas posteriores, la *Crónica Mozárabe* y la *Continuatio Hispana*. Con estas medidas pudo iniciarse el problema de los judíos conversos.

⁶⁰ In Vives, pp. 148-149.

⁶¹ L.V. XII, 2, 13 y 14: «*De mancipiis christianis qui a iudeis aut venditiani aut libertati tradita esse noscuntur*» y «*ut nulli modis iudeis mancipia adherant christiana et ne in sectam eorum modo quocumque ducantur*».

⁶² Vid. *Historia Gothorum*, op. cit., 60.

⁶³ Lopez Pereiro: *Cronica mozárabe del 754*, Zaragoza, 1980, I, 13, p. 32.

⁶⁴ García Iglesias, op. cit., p. 106; Saitta, op. cit., pp. 36, 37, 39.

⁶⁵ Marius d'Avanches: *Cronica in Patrología Latina*, 72, 801.

* **Sisenando; San Isidoro y el IV concilio de Toledo (633)**

Presidido por el obispo hispalense, el concilio condena el bautismo forzoso de Sisebuto porque «*Nemini deinceps crededum vim eferre*»⁶⁶. Sin embargo, la realidad sacramental prevaleció sobre la sinceridad de las conversiones para que «*nec nomen blasphematur, et fidem quam susceperunt vilis ac contemibilis habeatur*»⁶⁷. Además en la escatología cristiana, los judíos no debían convertirse antes del final de los tiempos.

Las medidas contra judíos son más suaves y, sobre todo, más «realistas». Los canones recogen básicamente la legislación de Recaredo; sólo los canones 63 y 58 se refieren exclusivamente a judíos y las prohibiciones son las mismas. La innovación estriba en la consideración de los judíos bautizados como súbditos de segundo orden: así por ejemplo, cualquier judío convertido sospechoso de judaizar no puede testificar en un juicio. Empieza entonces la discriminación contra los judíos convertidos y su transformación en una suerte de «súbditos de segundo orden»⁶⁸.

* **Kintila y el VI Concilio (638)**

Las medidas son mucho más duras y la legislación deviene vinculante, a través del juramento, para los reyes posteriores⁶⁹. Impone un nuevo bautizo forzoso so pena de destierro. Las causas de esta radicalización parecen deberse a la carta del papa Honorio⁷⁰ exigiendo medidas más duras —pese a la presidencia de Braulio de Zaragoza más moderado— y a las rebeliones con las que tuvo que enfrentarse el rey.

Instaura además el uso de los *placita* por los cuales los judíos convertidos juran abjurar de su fe primera y prometen fidelidad al rey. En opinión de García Moreno, por primera vez «la cuestión judía se intenta resolver siguiendo ya los canales propios del llamado protofeudalismo toledano»⁷¹. El *placitum* conservado recoge la solemne promesa de la comunidad judía toledana de renunciar al judaísmo y aceptar el cristianismo. Este compromiso firmado por los judíos convertidos que dicen «representar a otros que se encuentran bajo su

⁶⁶ In Vives, Concilio IV; c 67, p. 210.

⁶⁷ Vid nota 54.

⁶⁸ Dice Saitta resumiendo las opiniones de numerosos autores : « il Concilio [...] creò così un nuovo più grave problema, quello dei giudaizzanti, ossia da coloro che, formalmente convertiti, sostanzialmente restavano fedeli alla loro religione e alle pratiche di essa», in op. cit., p. 52.

⁶⁹ Vid Con.VI. c. 2 in Vives op. cit., p.236.

⁷⁰ La carta está perdida; conocemos algo de su contenido a través de la respuesta que le dirigiera San Braulio vid Riesco Terrero *Epistolario de ...* op. cit. carta. 31.

Según Gil la alusión del papa a los heréticos se refiere más bien a posibles arrianos; junto con su carta San Braulio añade las actas del concilio IV.

⁷¹ Vid. Op. cit., p. 154.

patrocinio»⁷², recoge el dogma de fe católico, la promesa de no volver a judaizar y de cesar todo contacto con criptojudíos. En definitiva traduce también cierto temor: el judío convertido es siempre sospechoso porque siempre puede judaizar.

* ***Kindasvinto (642-653)***

Al igual que en el caso de Gundemaro (610-612), no se le puede considerar como más tolerante; el hecho de que sólo legislara contra judíos convertidos (L.V. XII 2, 16) no es prueba suficiente para sostener que pudo favorecer a los judíos, máxime cuando la pena por ayudar a un judío, es la muerte. De nuevo, la falta de documentación puede inducirnos al error. Además, Recesvinto que prosiguió con la política de su padre, incrementó la violencia en las medidas antijudías.

* ***Recesvinto (653-672) los concilios VIII y IX; la Lex Romana Visigothorum 654)***

En el tomo regio del octavo concilio de Toledo recuerda que, pese a la unidad de la fe y el fin de las herejías, los judíos permanecen en el reino. Asimismo, indica que la política anterior no ha sido totalmente cumplida: «nadie duda que se trata de enemigos» pues representan «esta peste que está manchando la tierra de mi mando»⁷³. Predomina la consideración de enemigo político y religioso del judío y del judío convertido. Si comparamos las medidas del concilio con las de la *Lex*, resulta que las primeras son bastante menos duras que las segundas y cabe pensar que la presencia de los obispos tendió a suavizar o al menos contener el extremismo regio⁷⁴.

El Liber fue promulgado en el 654; abole toda la legislación anterior y se adscribe al concepto jurídico de territorialidad. El título XII recoge leyes del *Codex Theodosianus*, algunas *Antiqua* de Recaredo, Sisebuto o Kindasvinto sobre judíos o judíos relapsos; añade 10 leyes nuevas y una ley contra herejías⁷⁵. En conjunto, aluden a todas las prescripciones y sanciones de los IV Y VI concilios. Las medidas más duras son ahora dirigidas contra los criptojudíos. Algunos autores, como García Iglesias⁷⁶, estiman que la situación de los judíos se degrada al quedar derogada la anterior legislación, sin embargo parece que desde Recaredo, el Breviario hubiese prescrito *de facto*.

⁷² In García Moreno, op. cit., p. 153.

⁷³ In Vives, p. 266.

⁷⁴ Ya aludimos a la probable oposición de los obispos a Recesvinto en cuanto a violencia de la política antijudía.

⁷⁵ L.V., XII 2,2:» *De omnium heresum erroribus abdicatis*.

⁷⁶ Vid. Op. cit., p. 118.

Del año 654 guardamos un nuevo *placitum*⁷⁷ de los judíos de Toledo. Esta vez, a diferencia del compromiso del 638, se establece con el rey y no con los obispos. El contenido y sus implicaciones políticas son los mismos.

El concilio IX marca un nuevo hito al establecer la vigilancia de judíos cristianizados por los obispos en las antiguas fiestas judías. Constituyen, de hecho, una auténtica restricción para el desarrollo de una vida normal. Esta sería una de las vías seguidas por la legislación posterior.

* **Wamba (672-680)**

No legisló contra los judíos hispanos. Sabemos que existió cierto enfrentamiento con los obispos, al tiempo que la situación interna del reino comenzaba a resquebrajarse sin remedio. Suponemos que tras la rebelión del duque Paulo, los ánimos debieron estar bastante exacerbados con respecto a los judíos, en las jerarquías del reino, como recoge Julián de Toledo: Narbona, «prostituto de judíos blasfemos contra nuestro señor y salvador cuyos hijos se han pasado a la perfidia de los hebreos»⁷⁸. Esta descripción justifica junto con su sospechosa participación en la rebelión, la expulsión de los judíos de la Narbonense por Wamba. Nuevamente, el elemento político-ideológico prima sobre el religioso.

* **Ervigio (680-687) y el XII Concilio de Toledo, Julián de Toledo, primado del reino**

Nos encontramos frente a un incremento de la violencia en la política anti-judía: se opta nuevamente por solucionar el problema de la erradicación del judaísmo con la conversión forzosa y así «*iudaeorum pestem quae in novam semper recrudescit insaniam radicitus extirpate*»⁷⁹, pues las leyes anteriores no han sido suficientes. Somete sus leyes al concilio que, dada la política de pactos con la iglesia y la aristocracia y la presidencia de Julián de Toledo, las confirma. Renueva la *Lex Romana Visigothorum*. De las 28 leyes contra judíos, 20 pertenecen a Ervigio. Constituyen según García Moreno, Gil o Saitta, la compilación legal más completa sobre los mismos para este período titulada «*de novelle legibus iudeorum, quo et vetera confirmantur et nova adiecta sunt*»⁸⁰.

⁷⁷ L.V. XII, 2,17:»*Placitum iudeorum in nomine principe factum* « en el que confiesan no haber respetado el anterior.

⁷⁸ Julián de Toledo *Historia Wambae regis toletanis*, op. cit., 27.

⁷⁹ Concilio XII, Tomus regio como señala Gil de marcado tono apocalíptico in Vives op. cit., p. 382

⁸⁰ L.I. XII, 3.

El extenso canon 9⁸¹ del XII concilio ratifica punto por punto estas leyes; recoge leyes anteriores refiriéndose a judíos transgresores y por tanto convertidos.

La política ervigiana presenta una serie de novedades: el bautismo es obligatorio en un año sin la alternativa del destierro en opinión de García Iglesias⁸²; los esclavos cristianos deben ser manumitidos o vendidos en su propia ciudad antes de dos meses; aumentan las penas para los criptojudíos, a la vez que se perfecciona el sistema de vigilancia policial de los judíos convertidos; los jueces participan también del mismo aunque bajo la supervisión de los obispos⁸³; se estipula la profesión de fe lo que implica que el bautismo no es suficiente garantía de la conversión⁸⁴, aunque ofrezca ahora ventajas materiales para el judío convertido que la profese públicamente. Por fin, se establece un nuevo *placitum*, el tercero, con juramento sólo ante el obispo convirtiéndolo a este, como señala García Moreno, en patrono de la comunidad judía⁸⁵. La legislación contra judíos se va anquilosando y endureciendo frente a lo que parece ser un problema de muy difícil erradicación.

* Egica: «la solución final»

La política de Egica consta de dos momentos representados por los concilios XVI y XVII. El punto de inflexión se sitúa en la supuesta conjura de los «pérfidos judíos» contra el rey y el reino.

En el *tomus regio* del XVI Concilio de Toledo y como ya lo hiciera en la *Lex*⁸⁶, otorga privilegios a los judíos convertidos que hubiesen hecho profesión de fe, distinguiendo así explícitamente entre judíos sinceros y criptojudíos⁸⁷; las penas sólo son para relapsos públicos, los «Otros», a los que prohíbe toda actividad comercial con los cristianos so pena de verse convertidos en esclavos del fisco.

Sin embargo, estas disposiciones más conciliadoras cesan cuando Egica, al convocar el Concilio XVII, denuncia la conjura de los judíos del reino aliados con los de ultramar contra los cristianos⁸⁸. Ya hemos mencionado que para

⁸¹ Conc. XII, c9:»*De confirmatione legem quae in iudaeorum nequitiam promulgatae sunt iuxta earundem legum praefixum ordinem titulorum, qui in eodem canone adnumeratur*», in Vives op. cit., pp. 395-397.

⁸² Vid. Op. cit., p. 125.

⁸³ L.I., XII. 3, 20 y 21.

⁸⁴ L.I., XII. 3, 14, 15, y 28.

⁸⁵ In *Los judíos...*, op. cit., p. 161, (aunque García Moreno utilice el término *aljama* para designar a los judíos que firman el *placitum*). También en este sentido, García Iglesias, op. cit., p. 127 o Saitta, op. cit., p. 81.

⁸⁶ XVI.º Conc, c1, in Vives, pp. 497-498.

L.I. 3, 13; 2, 18.

⁸⁷ Vid. *Tomus regio* in Vives, op. cit., pp. 486-487.

⁸⁸ «*Praesertim qui nuper manifestis confessionibus indubie invenimus hos in transmarinis partibus haebreos alios consuluisse, ut unanimiter contra genus christianum agerent praestolantes*

algunos autores esta conjura fue real, pero Gil ⁸⁹ la situó en el marco del mesianismo judío y de los contactos que los judíos hispanos mantenían con las comunidades hebreas de la cuenca mediterránea. En efecto, todo parece indicar que las pruebas aportadas por el rey fueron textos mesianicos judíos orientales, donde se profetizaba el final de la era cristiana y el principio de la de los hebreos. La mención a que intentasen destronar al rey debería más bien ser puesta en relación con ello. Pudo no tratarse de una rebelión también parece lícito y lógico suponer que pudo producirse en cualquier otro momento del periodo. Además de la coincidencia entre la denuncia de la conjura y el punto álgido de las corrientes apocalípticas cristianas y mesianistas judías del periodo, este mesianismo probablemente prendió con mayor virulencia entre los judíos convertidos que entre los judíos, ya que la situación de los primeros parece ser peor que la de estos últimos. No es tampoco pura invención del rey y de los obispos que ratifican sus decisiones: la conjura responde en efecto, a sus temores exaltados por el incremento de las corrientes apologéticas y apocalípticas en todo el Mediterráneo, así como a unos probables intereses políticos. El concilio XVII se desarrolla en unos difíciles momentos político-sociales para el reino (la ya insostenible lucha entre facciones nobiliarias, pestes, hambrunas...) y de la cuenca mediterránea (peste justiniana, toma de Jerusalén por los Persas y luego por los Arabes...).

De esta forma, los padres conciliares optan por evitar «con todo vigor la ruina de su pueblo y de su patria», por confiscar los bienes de los judíos, someterles a la esclavitud, desmembrar y dispersar sus familias, sus bienes... por todo el reino, mientras permanezcan obstinados en la perfidia. Excluida de esta ley queda la *Septimania*, recientemente azotada por una epidemia de peste. Thompson ⁹⁰ señala que se trata más bien de prudencia ya que esta medida podría provocar un nuevo intento secesionista, dado las numerosas revueltas acaecidas en esta zona. García Moreno ⁹¹ sostiene que, en realidad, el propósito de dispersar y debilitar a las «aljamas», ya habría sido logrado por la mala situación económica y la peste. Creemos que ambos factores influyeron en la decisión regia de no extender esta medida a la Septimania.

En general, la legislación es muy reiterativa en cuanto a delitos y, cada vez más violenta en cuanto a penas. Desde Sisebuto la situación de los judíos convertidos se degrada con respecto a la de los judíos que, con la probable ayuda de miembros de la aristocracia, se mantienen en el reino. Todo induce a pensar en una falta de efectividad legislativa aunque los estudiosos coincidan en

perditionis suae tempus, qualiter ipsius christianae fidei regulam depravant: quod et per easdem professiones quae vestris sunt auribus reserandae patebit» in tomus regio, Conc. XVII; Vives, op. cit., p. 524.

⁸⁹ El estudio de la escatología judeocristiana constituye la gran aportación de Gil al tema de los judíos en el mundo visigodo. Su opinión, es decir la influencia de la escatología sobre la legislación contra judíos, es hoy compartida por todos los autores.

⁹⁰ Thompson, op. cit., pp. 282-283.

⁹¹ García Moreno, op. cit., p. 133.

mostrar que el bautismo católico fue impuesto a todas las comunidades judías; el problema, como veremos, es que la ley judía no reconoce el bautismo forzoso, lo que obviamente facilita el retorno del convertido a su antigua fe. Igualmente, cabe sospechar de la veracidad del panorama descrito por las fuentes máxime en lo tocante a delitos de judíos convertidos que probablemente, son exagerados. Sorprende por fin, que, como en el caso de las desviaciones del culto, la Iglesia se limite a adoptar medidas de tipo sancionador y coercitivo en lugar de evangelizador.

Paralelamente a esta legislación, los teólogos hispanos prolongan la labor conciliar a través de unas obras de carácter apologetico para demostrar —apoyados en las Santas Escrituras— el error del dogma judío. Algunas de estas pudieron estar destinadas al clero en tanto que instrumento de refutación frente a los argumentos judíos. Ramón Hernández señala también el recurso al milagro como argumentación-refutación del error judío, como por ejemplo en la carta del obispo Severo de Menorca. En efecto, el milagro de la conversión masiva de los judíos de Mahón y de Thedoro, su rabino, cerraría la disputa con los cristianos en la misma medida en la que el autor de la *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium* explica con la intervención divina, la victoria del católico Masona sobre el arriano Sunna.

De entre estos teólogos cristianos sobresalen San Isidoro, según Castán Lacoma ⁹² «el primer apologeta antijudaico hispano» y Julián de Toledo, aunque no contemplaremos aquí el análisis de esta corriente apologetica, ni el de las numerosas obras fruto de la misma en la patrística hispana a lo largo de todo el periodo.

Numerosos son los estudiosos interesados por la patrística hispano visigoda: Hernández, Gil, Fontaine, Hillgarth, Díaz y Díaz, Domínguez del Val, Beltrán... Algunas monografías se centran en estas obras ⁹³ enmarcadas en el conflicto

⁹² Castán Lacoma, L.: «San Isidoro, apologeta antijudío» in *Isidoriana*, León, 1960.

⁹³ Hernández, R., op. cit.; vid. también: «La España visigoda frente al problema de los judíos» in *Ciencia Tomista*, 99, 1967, pp. 627-685.

Díaz y Díaz, M. C.: La cultura en la España visigoda» in *Estudios sobre la España visigoda* III, Toledo, 1971.

La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos» in *Patrología toledana visigoda*, Madrid, 1970 p. 45-63.

Domínguez del Val, U.: «Características de la patrística hispana en el siglo VII» in *Patrología toledana*..., op. cit., p. 5-38.

Estudios sobre la literatura latina hispano-cristiana, T. 1, 2. Madrid 1986. Constituye una exhaustiva y excelente obra de carácter historiográfico.

Campos, J.: «El de comprobatione sextae aetatis libri tres» de San Julián de Toledo» in *Patrología toledana*, op. cit., pp. 246-259.

Cascante, J.M.: «El tratado «De Virginitate de San Ildefonso de Toledo» in *Patrología toledana*, op. cit., pp. 349-367.

Pozo, C.: La doctrina escatológica en el «*Pronosticon futuri Saeculi*» de San Julián de Toledo» in *Patrología toledana*..., op. cit., pp. 215-243.

Gil, Beltrán Torreira, Fontaine, Hillgarth op. cit.

ecclesia/sinagoga ⁹⁴ y la oposición que suponen quintilismo ⁹⁵ y mesianismo judíos, frente a la apocalíptica cristiana: el final de los tiempos cristianos coincidiría con la venida del mesías judío y el principio de la edad judía. Gil demostró la importancia de estas corrientes y su más que probable influencia en la política antijudía visigoda, en las comunidades judías y en las mentalidades de la época. Esta literatura apologética reproduce en buena manera, la imagen y la representación del judío para los padres conciliares y la monarquía.

4. LAS CAUSAS DE LA POLÍTICA ANTIJUDÍA VISIGODA: UNA POSIBLE EVALUACIÓN

Sus causas se reflejan en la propia legislación al tiempo que los delitos sancionados traducen, lógicamente, la finalidad de esta política. Básicamente, se trata de evitar el proselitismo judío entre cristianos y la judaización de judíos cristianizados. En tres ocasiones se propone erradicar por la fuerza —imposición de la fe— esta «herejía». El intento de dar publicidad a las conversiones mediante los *placita* y las profesiones de fe indican tal vez, la voluntad de acabar con la solidaridad de las comunidades judías, al tiempo que la de normalizar sus vidas como cristianos. En última instancia, no debemos olvidar el contexto ideológico en el que se desarrolla esta legislación: la unión religiosa y política del reino bajo una monarquía fuerte y el signo de la ortodoxia. La ortodoxia cristiana se convierte en el estandarte del monarca y de las altas jerarquías eclesiásticas visigodas frente a los *Romani* bizantinos ⁹⁶ considerados como poco ortodoxos. El antibizantinismo del clero hispano corre paralelo al desarrollo de una producción histórica y una iglesia nacionales. Desde la estatalización y politización del cristianismo, la ortodoxia del reino adquiere unas connotaciones políticas que la convierten en único garante de la legitimidad y de la estabilidad política: sólo con la protección del cielo, el rey y el reino pueden ser victoriosos. Las alusiones a esta idea son frecuentes recursos por parte de los estamentos de poder del reino visigodo: poder de corte «teocrático», sacralización de la monarquía y del monarca desde la adopción de la unción regia ⁹⁷, misas para la guerra con rezos

⁹⁴ Vid. Mitre Fernández, E.: *Judaísmo y cristianismo: raíces de un gran conflicto*, Madrid, 1980.

⁹⁵ Doctrina de las cinco edades según la cual volvería la era de Israel.

⁹⁶ Recordemos a este propósito los paralelismos establecidos por el Biclarense entre Recaredo y Constantino con ocasión del III concilio de Toledo, in Campos, J: *Juan de Biclaro, obispo de Gerona*, C.S.I.C., Madrid, 1960, p.99. o el tono despectivo del vocablo *Romani* para San Isidoro in, *Historias...*, op. cit., 61, p. 272.

⁹⁷ La primera mención a la unción está en Julián de Toledo para el rey Wamba pero es probable que se viniera practicando desde ante en opinión de King (op.cit) y Barbero in «el pensamiento real y las primeras unciones regias en la Europa medieval» in *Hispania* vol. 115, 1970; pp. 245-326. Los autores se basan en la mención del III concilio a los «ungidos del señor» pero creemos que, más que en su sentido literal, significa aquí elegidos; en todo caso, los Visigodos son los primeros en adoptarla un siglo antes que los reyes francos; desconocemos su valor:

por la victoria militar en la liturgia mozárabe ⁹⁸... Sin embargo, la estabilidad era inalcanzable mientras no reinara la unidad religiosa. Unicidad obstaculizada por la existencia de la «perfidia judía», ya que paganismo, el arrianismo y cualquier otra herejía habían quedado formalmente erradicados (no tanto en la práctica), tras el III Concilio de Toledo. Por ello las fuentes contemplan a los resabios paganos como meras desviaciones o errores de culto, fruto de una insuficiente cristianización, pero confieren un tratamiento mucho más duro al judaísmo cada vez más identificado con la heterodoxia.

Parece que los elementos político-ideológicos y religiosos constituyen los factores determinantes de la política contra judíos de los reyes visigodos. Estos son, a nuestro juicio, los factores que intervienen también en la conformación de la imagen del «Otro», el «sacrilego judío» que atenta contra la fe del pueblo cristiano, contra el rey (que pueden no reconocer) y por ende, contra el propio reino ⁹⁹. Por ello y a través de los públicos juramentos de fe, se les intentó ligar al dogma cristiano pero sobre todo a las jerarquías episcopales, al rey y, en definitiva, a la «normalidad» del reino cristiano visigodo. El ensañamiento casi obsesivo contra los judíos por parte de los estamentos de poder, se hace más inteligible desde la óptica de la alteridad religiosa.

Los motivos económicos quedarían así relegados a un segundo plano. En contra de los que sostienen algunos historiadores ¹⁰⁰, parece probable que las comunidades judías no fueran tan ricas ni demasiado importantes. Ya vimos que su situación no difería en exceso de la de los cristianos. También mencionamos que las sanciones económicas con vistas a impedir el desarrollo de una vida «normal» solo aparecen con Ervigio (681). Del mismo modo, no parece probable que la realeza sólo persiguiera el lucro ¹⁰¹. Las confiscaciones de bienes se presentan desde Recaredo pero se aplican a cualquier infractor independientemente de su confesión religiosa. La apropiación de Ervigio queda anulada si el judío convertido hace profesión de fe; los bienes comprados a cristianos son incautados pero el tesoro debe devolverles el valor económico de los mismos. La decisión de bautizar a todos los judíos implica que la hacienda dejase de percibir el tributo de judíos. Pero sobre todo, las multas económicas o corporales no difieren sustancialmente de las prescritas en los restantes delitos (por ejemplo el *vergeld*) e incluso también se ajustan a la condición socioeconómica del infractor.

Tampoco cabe pensar como ya señalamos, en un antijudaísmo «popular» como factor de esta política.

¿actuaba como legitimadora del poder o simplemente como símbolo de la previa unión rey/divinidad? (¿necesidad también de proteger físicamente al monarca frente al «morbo gótico»?)

⁹⁸ Se asemeja a ritos propiciatorios

⁹⁹ Reiteramos que en nuestra opinión, los judíos hispanos no fueron *de facto* enemigos políticos, sino que fueron considerados como tales por la ideología del poder.

¹⁰⁰ Sobre este particular, la historiografía se divide todavía hoy en dos posturas claramente opuestas entre sí.

¹⁰¹ Vid., entre otros, García Iglesias, op. cit., pp. 169-191 o Saïtta, op. cit., pp. 69-75 entre otros.

4.a. los motivos político-ideológicos y religiosos

* *Los motivos religiosos*

Su existencia explica la amplia participación de la jerarquía eclesiástica en esta política contra judíos. La colaboración con la monarquía no sólo es patente a través de los canones conciliares que ratifican las medidas civiles, sino también en lo tocante a creación, redacción o al menos supervisión de la misma ¹⁰².

En primer lugar, destaca el conflicto Iglesia/Sinagoga presente desde el nacimiento del cristianismo y acentuado por las tendencias teocráticas de la corona. Como señalan García Iglesias, García Moreno, Gil, Mitre Fernández, Baer, Saitta, Juster... compiten y por tanto, se enfrentan en cuanto a aspiraciones universalistas y proselitismo. Ya en el Concilio de Elvira (312-314/303-309), existía un cierto temor ante la apostasía de los cristianos. Por otro lado, la judaización de cristianos, es decir la práctica de ritos judíos por un católico, representaba un peligro para la iglesia desde San Jerónimo y San Agustín. Asimismo, el cristianismo heredó la consideración del judaísmo como *crimen publicum*, de la legislación imperial. Relacionado por la patristica desde el siglo IV, con el origen demoníaco de las herejías, del paganismo o del arrianismo, el judaísmo acabará siendo asimilado a las herejías.

La jerarquía cristiana luchó por neutralizar las comunidades judías cuando tomó conciencia de que el judaísmo se había convertido, como una suerte de efecto bumerán, en elemento de identidad de esta comunidad, justo cuando pretendía convertir el catolicismo en signo de identidad para los habitantes de todo el reino. La iglesia visigoda ofreció a la monarquía el único elemento supra-étnico unificador —la religión— capaz de reagrupar a toda la población del territorio. Así, desde la conversión oficial de los godos, el catolicismo actuó como factor de identidad pero también de diferenciación. Los judíos rehúsan convertirse porque para ellos y probablemente a instancias de esta legislación, su religión es también un elemento de identidad propia. La radicalización de las posturas de la Iglesia produjo el efecto contrario al deseado: la afirmación cada vez mayor del judaísmo en tanto que elemento de identidad propia de las comunidades judías. Además, las prácticas litúrgicas (sabbat, circuncisión...) o sociales (el levirato, la dieta kasher...) seguidas desde hace generaciones son difícilmente abandonadas por los judíos recién cristianizados independientemente de la sinceridad de su nueva fe. La escasa labor evangelizadora, la pobre preparación del clero, la difícil comprensión de los dogmas y por tanto de la distinción entre lo ortodoxo y lo heterodoxo, constituyen elementos que explican también el mantenimiento de prácticas diferenciadoras (o, simplemente desviaciones del culto) tanto entre judíos, como entre «rústicos paganizantes» o cristianos.

¹⁰² Sabemos, por ejemplo, que Recesvinto sometió a la corrección de San Braulio su compilación legal.

Por todo ello, además de por el probable recrudescimiento del proselitismo judío como respuesta a un mesianismo exaltado, la iglesia trató de separar a cristianos y judíos. No obstante, no vemos razones para pensar, como se ha sostenido, que los casos de cristianos apóstatas fueran muy numerosos, ni que el judaísmo les resultase más accesible. No olvidemos además, que la Iglesia y la monarquía entendían también por judaizar ofrecer cualquier trato, apoyo o protección a judíos.

Por otra parte, el judaísmo era más tolerante para con los judíos convertidos: al no admitir la validez del bautizo forzoso, alimentaba las posibilidades de critipojudaísmo.

No creemos que la supuesta «burla que hacían los hebreos del culto y de la fe de los católicos»¹⁰³ pueda ser cierta; a diferencia de otros períodos, para los que tenemos constancia de polémicas entre cristianos y judíos que trascendían el ámbito teológico (enfrentamientos e insultos personales entre creyentes), y de una contaminación entre ambos, no conocemos más que una noticia de este último tipo: el metropolitano Liciniano alude a un texto escatológico posiblemente influido por el judaísmo¹⁰⁴. Hernández extrae la noticia del relato de la burla arriba mencionada de los milagros de San Martín. Obviamente, la finalidad de la obra justificaría la actitud irrespetuosa del judío y por consiguiente, engrandecería el propio milagro. Ya vimos también como la figura del judío que acaba rindiéndose ante la fe nicena, se convirtió en un recurso literario.

Un papel no menos considerable debió jugar la escatología judeo-cristiana, intrínseca a ambas religiones, y cuya influencia es apreciable en algunos reyes (Sisebuto, Ervigio, Egica) y en la literatura apologética. No olvidemos, por ejemplo, que el Apocalipsis de San Juan fue uno de los textos más leídos, más glosados, más representados en la iconografía cristiana medieval y, sobre todo, de gran trascendencia para los teólogos y los cristianos en la Edad Media.

El siglo VII constituyó una época de gran angustia durante la cual y, a tenor de acontecimientos tales como la toma de Jerusalén, las pestes, el aumento de la tensión social en el reino, los círculos teológicos y las comunidades judías pensaron en la llegada del final de los tiempos¹⁰⁵. Así, por ejemplo el concilio XVII denuncia que los judíos «gozosos por creer llegada su hora, han causado estragos entre los cristianos»¹⁰⁶.

El problema radica en que el mesianismo judío y la apocalíptica cristiana se oponen aunque presenten algunas coincidencias: alusión a la iniquidad, a los

¹⁰³ In Hernández, op. cit., p. 100, pero García Iglesias (op. cit., p. 99) en este punto disiente también de Hernández.

¹⁰⁴ In García Moreno, op. cit., p. 114.

¹⁰⁵ No olvidemos también que se trata de un período de transformaciones más o menos convulsivas susceptibles de ser interpretadas como signos de la llegada del juicio final. Todos los autores coinciden en este punto aunque destaquen la ausencia de millenarismo y una apocalíptica desigualmente exaltada, desde el innovador Gil, op. cit. passim, García Iglesias, op. cit., p. 155. 196, 198, García Moreno, op. cit., pp. 24-25, u Orlandis, op. cit. passim.

¹⁰⁶ Cita recogida por García Iglesias, op. cit., p. 106.

signi iudicii El Anticristo se enfrenta al Mesías judío: para la cristiandad llegan el fin del mundo y el Anticristo, para los judíos llega el principio de la era de Israel y el mesías ¹⁰⁷. Cabe suponer que este mesianismo (*Apocalipsis de Elías, de Zorobel, el Pseudo Metodio, Oráculos Sibilinos...*) ¹⁰⁸ debió prender con bastante fuerza entre la población hispanojudía. Estos textos procedían en su mayoría de las comunidades hebreas orientales con las que mantenían comunicaciones a través de las rutas comerciales. Esta podría ser la conjura de los judíos del reino unidos con los de ultramar denunciada por Egica. Además, en las mentalidades del momento, la presencia de lo divino, diabólico o sobrenatural se percibía en el plano de la realidad empírica. Egica y los obispos creyeron en esta conjura, máxime cuando la cristiandad vivía pendiente de la segunda llegada de Cristo. Una segunda venida ya cercana puesto que, como advertiera Julián de Toledo, la Cristiandad ya ha entrado en en la sexta edad ¹⁰⁹ y según Isidoro de Sevilla que «en los tiempos del Anticristo, la Sinagoga se enfrentará con la Iglesia» ¹¹⁰, o que «todos cuantos se apartan de la Iglesia y se escinden de la unidad de la fe, son también anticristos ¹¹¹». La tradición patristica confirmó un origen judío al Anticristo (descendiente de la tribu de Dan) ¹¹². Sin embargo, la conversión forzosa de los judíos no encaja en la apocalíptica cristiana por lo que creemos que es más bien obra del rey. En efecto, los judíos cumplen una misión para los cristianos: al margen de ser testigos del sacrificio de Cristo, deben expiar su culpa hasta el final de los tiempos en los que, arrepentidos, se convertirán por voluntad propia, atestiguando así el triunfo final del cristianismo ¹¹³. Por el contrario, los judíos consideran que su persecución demuestra que son el pueblo elegido y anuncia la llegada del mesías. Este constante mesianismo se agudiza en épocas de represión contra judíos, ya que corresponde con la interpretación mesiánica de la propia historia de Israel ¹¹⁴.

* *Los factores político-ideológicos*

El primero de ellos es la unión iglesia/monarquía y la imposición de la ortodoxia cristiana como única fe en el reino. Por consiguiente, los judíos constituyen

¹⁰⁷ Sobre apocalíptica cristiana y su relación con la escatología y el mesianismo judío se puede consultar el excelente trabajo de Guadalajara Medina: *Profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996, pp. 20-264 con un interesante recorrido por los orígenes de la apocalíptica cristiana y un estudio de los textos judíos y altomedievales hispanos.

¹⁰⁸ Todos ellos estudiados por Gil in op. cit.

¹⁰⁹ Julián de Toledo, in *De comprobatione...*, op. cit., passim; vid., Guadalajara Medina, op. cit., pp. 251-255.

¹¹⁰ Isidoro de Sevilla: *Sentencias en tres libros*, Madrid, 1947, ed. Otero Uruñuela, p. 86.

¹¹¹ Isidoro de Sevilla: *Etimologías*, B.A.C., Madrid, 1981, VIII, 2, p. 723.

¹¹² Vid. Guadalajara Medina, op. cit., p. 249.

¹¹³ Vid. García Moreno, op. cit., p. 22 y ss. o García Iglesias, op. cit., p. 196.

¹¹⁴ In Guadalajara Medina, op. cit., p. 52.

un obstáculo en la política regia ¹¹⁵. Ya hemos señalado que judíos y judíos convertidos se convierten en sospechosos políticos porque con su sola presencia son enemigos del reino. Debemos recordar también, el papel especial como *Rex Ecclesiae*, paladín de la vigilancia de la fe y de la sociedad que confiere al monarca la ideología de una realeza fuerte y de signo divino. Un dios por cuya voluntad el rey era elegido y, sobre todo, legitimado. Puesto que los judíos no reconocían a este dios, también podían no percibir y aceptar este designo divino y, por consiguiente, no reconocer al propio rey. Esta podría constituir, en última instancia, la conjura de los judíos contra el reino visigodo, una conjura que pudo ser anteriormente denunciada por la monarquía. Sin embargo, las pruebas faltaban y no fueron explícitas (tal vez los textos apocalípticos judíos y las cartas que probablemente les acompañaban) antes del reinado de Egica.

Gil va incluso más allá al ver en los judíos unos enemigos político-religiosos reales. Señala que participaron en los conflictos políticos apoyando a aquellas facciones más o menos arrianizantes porque serían más tolerantes, tomando parte en las luchas dinásticas desde Recesvinto. Al no sentirse vinculados a la monarquía visigoda, alentarían conjuras contra las tendencias unitarias de la corona: Gil basa su argumentación probatoria en las cartas del obispo Aurasio al conde Froga así como en la participación de judíos en la rebelión del duque Paulo ¹¹⁶. Si acaso, la actuación del conde Froga podría igualmente demostrar lo contrario: el apoyo de los nobles a los judíos por motivos políticos, pero a iniciativa de los primeros o como ya subrayamos, una participación «natural» de los judíos como otros muchos habitantes del reino, en la política ¹¹⁷. Parece que este planteamiento adquiere mayor validez suponiendo, como dijimos, que los judíos fueron considerados como enemigos políticos en la ideología dominante, y por las mismas causas que Gil menciona. De hecho, ninguna otra fuente, al margen de la *Historia Wambae Regis Toletani*, señala rebeliones propiamente judías. Resulta difícil pensar que se dieron rebeliones de este tipo, los autores cristianos no aprovecharon la ocasión para intentar fomentar el antijudaísmo popular. Por otra parte, dada la falta de aplicación de la legislación y de fricciones con los cristianos, los judíos que seguían permaneciendo en el reino, no debieron levantarse contra el rey.

La combinación de factores religiosos y político-ideológicos configuraron al judío como el enemigo político y religioso; la representación del «Otro» en el seno del propio reino que realeza y altas esferas eclesiales intentaron suprimir. Desde esta óptica, Saitta o García Moreno señalan que el principal motivo de la política antijudía estriba en el intento por romper la cohesión interna de las comunidades judías —probablemente reforzada ahora como resultado de la legislación contra judíos— con el fin de sustituirla por « estructuras de tipo

¹¹⁵ Recordemos que como señalan numerosos estudiosos, judaizar es un delito penal civil al tiempo que religioso.

¹¹⁶ Gil, op. cit., pp. 11-16.

¹¹⁷ Vid. García Iglesias, op. cit., pp. 186-191 o Saitta, op. cit., p. 42, entre otros muchos.

horizontal o clasista del naciente protofeudalismo visigodo»¹¹⁸. Este sería el papel de los *Placita* destinados a establecer el patronato sobre las comunidades judías y por tanto, hacerles partícipes de la red de relaciones de poder fundamentadas en el juramento personal de fidelidad y en la aceptación del concepto de poder delegado por Dios. No obstante, fracasarían debido a la pugna entre aristocracia, episcopado y realeza por controlar estas clientelas¹¹⁹.

4.b. La difícil erradicación

En el plano ideológico, la imposible erradicación del judaísmo se explica por varios factores: la asimilación de la religión hebraica como signo de identidad propia, el mesianismo judío, el rechazo por la ley mosaica de las conversiones impuestas, escasa repercusión de las medidas ... Sobre todo, destaca la falta de medios para la aplicación de la ley y particularmente la no-correspondencia entre estas medidas y la realidad que, bien es verdad, apenas podemos percibir: la ausencia de un antijudaísmo «popular». Es más, cabe pensar que los judíos fueron ayudados y protegidos por algunos cristianos, dándose así una situación de «inevitable convivencia o tolerancia» definida por Benito Ruano como factor de unificación de contrarios, una forma en que ambas comunidades soportarían el hecho de la inevitable contigüidad y particularmente, un modo de neutralizar la alteridad¹²⁰.

En definitiva, es probable que pese a la radicalidad de las medidas, la política antijudía visigoda no lograra traspasar y realizarse fuera del círculo ideológico del entorno del monarca.

Ahora bien, la pervivencia del judaísmo, las posturas extremas de los estamentos de poder, las denuncias de ayuda a judíos, las acusaciones de criptojudasismo y de judaización formuladas en numerosas actas conciliares, la existencia de judíos relapsos, y sobre todo, la constante sospecha por parte de los estamentos de poder sobre la sinceridad de las conversiones de los judíos, su sistemática vigilancia y por fin, su consideración como ciudadanos de segundo orden¹²¹ llevan igualmente a preguntarse sobre su posible relación con el origen del problema de los conversos, en los posteriores reinos cristianos hispanos. De hecho, sorprende que prácticamente todos los estudiosos¹²² utilicen el término «conversos» aplicado a los judíos bautizados en época visigoda. Puede parecer que, de forma subyacente, esto implique sugerir o bien aceptar, sin solución de discontinuidad, que la legislación visigoda, cada vez más focalizada sobre los judíos cristianizados, dara lugar a la posterior representación del

¹¹⁸ In García Moreno, op. cit., pp. 158. 174... Vid también Saitta, op. cit., pp. 43, 103.

¹¹⁹ El caso por ejemplo del conde Froga.

¹²⁰ Vid. Benito Ruano, *De la alteridad...*, op. cit., pp. 75, 76.

¹²¹ Saitta, op. cit., p. 86 recoge la opinión de casi todos los estudiosos.

¹²² Gil, Orlandis, Blummenkranz, Juster, Baer, García Iglesias, García Moreno, Saitta...

judío converso, magnificada por su supuesta participación en la «pérdida de España» y transmitida a la idiosincrasia de los reinos cristianos de la Reconquista. Es más, se podría considerar que la noción del «Otro» judío fue transmitida a los reinos cristianos de la Reconquista, ya que, por ejemplo, la monarquía astur-leonesa legitimó su poder presentándose como heredera de los reyes toledanos. También intentaron construir, coincidiendo con estos últimos, una identidad basada en el catolicismo y la ortodoxia. Del mismo modo, la legislación posterior sobre judeoconversos, aunque mucho más dura, coincide en sus grandes líneas de actuación (bautismo forzoso, publicidad de las conversiones, vigilancia, discriminación y trabas para el desarrollo de toda la vida cotidiana...) con la política contra judíos del reino visigodo. ¿Podríamos considerar que este constituye el origen de las posteriores medidas contra conversos? Esta parece ser la opinión de García Iglesias¹²³, de Orlandis¹²⁴ así como de García Moreno¹²⁵.

Sin embargo, también se podría argumentar que algunos autores, aquellos que no plantean explícitamente la relación entre legislación visigoda contra judíos y conversos, utilizan el término converso simplemente en el sentido de judíos bautizados, sin relacionarlo con el posterior problema de los conversos españoles, tal y como hicieran los padres conciliares o Isidoro de Sevilla. En todo caso, sorprende el uso de este término debido a su especial significado en la historia de España. ¿Simple coincidencia o posible aportación al origen del problema de los conversos?

Habida cuenta de lo expuesto en estas páginas, no es de extrañar que los judíos aceptasen el dominio islámico mucho más tolerante, aunque desconocemos el grado de colaboración entre judíos y musulmanes —probablemente no más que en el caso de algunos nobles visigodos—. Sin embargo, sí sabemos que esta idea recogida por la tradición historiográfica astur-leonesa, les convirtió en co-autores de la pérdida de España.

Ello contribuiría además de sentar una suerte de base legal sobre judíos, a conformar la imagen del judío «típico», el «Otro» pero esta vez ya a nivel popular: el antisemitismo y, muy a la larga, la tragedia de la expulsión del 1492.

CONCLUSIÓN

A través de estas páginas, puede percibirse como el Catolicismo actuó en tanto que elemento definidor de la identidad religiosa y «nacional» del reino visigodo. Nos hemos situado desde los presupuestos de la alteridad religiosa y

¹²³ Vid op. cit., p. 162.

¹²⁴ In op. cit., p. 157 y ss.

¹²⁵ «A partir del bautismo del 615, toda la cuestión judía se vió interferida por el problema del marranismo y del criptojudáismo» in op. cit., p. 172. Creemos que el uso del término marranismo es suficientemente elocuente al respecto.

en el discurso ideológico de los estamentos del poder. Tres factores (arrianismo, religiosidad popular paganizante y judaísmo) muestran como tras su connivencia con el poder, el catolicismo se convirtió en fundamental seña de identidad del mundo visigodo, tanto a nivel religioso como a nivel político. Esta seña aparece en negativo en la definición del «Otro»: en este caso en la del «pérfido judío». Esta identidad propia también se construyó no sólo frente a los posibles enemigos internos, sino también frente a los poderes exteriores: merovingios o bizantinos.

Desde la alteridad religiosa, la política religiosa de los reyes toledanos arropados por los estamentos eclesiales, obedece principalmente, a motivos político-ideológicos; los mismos que se presentan en las persecuciones y en la política contra católicos de Leovigildo, en la rebelión de Hermenegildo o en las revueltas arrianas del reinado de Recaredo.

En lo tocante a medidas contra judíos y a religiosidad popular, conviene resaltar el fracaso de este intento de imposición de la ortodoxia en contraste con la realidad apreciable en las fuentes (constantes denuncias sobre desviaciones culturales, doctrinales o persistencia de los judíos...).

FUENTES FUNDAMENTALES

- Concilios Visigóticos e hispano romanos*, edición preparada por J. Vives, España Cristiana, 1963.
- Crónica mozárabe de 754*, edición preparada por J.L. López Pereira, Zaragoza, 1980.
- Gregorio Magno: *Dialogo III* in *Patrología Latina* 77, pp. 288-293.
- Gregorio de Tours: *Historia Francorum*, *Patrología Latina*, t. 71.
- Idacio: *Crónica*, edición preparada por José Casdoso, Braga, 1982.
- San Isidoro: *Historia Gothorum* edición preparada por C. Rodríguez Alonso, León, 1975.
- Etymologiarum*, L.VIII «De ecclesia et sectis» B.A.C., vol. I.
- De Viris Illustribus*, ed. de Codoñer, C. Salamanca 1963.
- Juan de Biclaro: *Chronicon*, edición preparada por J. Campos.
- Julian de Toledo: *Historia Wambae regis*, *Patrología Latina*, XCVI.
- Lex Romana Visigothorum*; M.G.H. vol. 1.
- San Martín de Braga: *De Correctione rusticorum*, El Albir, 1981.
- Burchard de Worms: *Corrector sive medicus*, in Vogel, C: *Le pécheur et la pénitence au Moyen-âge*, París, 1969.
- Vitas sanctorum patrum emeritensium* ed. de Maya Sanchez, *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. CXVI, Turnholt, 1992.

ORIENTACION BIBLIOGRÁFICA

- Barbero, A.; Vigil, M.: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1991.

- Amador de los Ríos, J.: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España*, Madrid, Aguilar, 1973.
- Bachrach, B. S.: «A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711», *The American Historical Review*, 78 (1973), 11-34.
- Barbero, A.: *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
— «Priscilianismo ¿herejía o movimiento social?» in *Cuadernos de Historia de España* 37-38.
- Barkai, R.: *Cristianos y musulmanes (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1984.
- Blazquez Martínez, J. M.: *Religiones primitivas de España*, Roma, 1962.
- Beltrán Torreira, F.: «Concepto de barbarie en la España Visigótica» in *Antigüedad y cristianismo III. Los visigodos*, Murcia 1986.
— *Las imágenes de la herejía en el pensamiento histórico de la transición al medioevo: el caso hispánico*, Universidad Complutense, 1986, tesina inédita.
- Benito Ruano, E.: *De la alteridad en la Historia*, Madrid, 1988.
- Cardini, F.: *Magia, brujería y supersticiones en el Occidente medieval*, Madrid, 1982.
— *De Constantino a Carlomagno: disidentes, heterodoxos y marginados*, Cádiz, 1992.
- Blummenkranz, B.: *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, Mouton, París, 1960.
— *Auteurs chrétiens latins du Moyen-Age sur les juifs*, París, 1963.
- Castán Lacoma, L.: «San Isidoro, apologista antijudío» in *Isidoriana*, C.S.I.C, Madrid, 1960.
- Collins, R.: *Early medieval Spain: unity and diversity*, Oxford, 1983.
- De Epalza, M.: *Jésus otage: juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (IV-XVII)*, París, 1987.
- Delaruelle, E.: «La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l'époque wisigothique» in *Anales Toledanos*, vol. 3.
— *La piété populaire au Moyen-Age*, París 1975.
- Domínguez del Val, U.: *Leandro de Sevilla y la lucha contra el Arrianismo*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- Frend, W. H. C.: *Religion popular and unpopular in the early christians centuries*.
- Fontaine, J.: *Isidore de Séville et la culture classique dans L'Espagne wisigothique*, París, 1964, vol. 1-2.
— *Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII*.
- García Iglesias: *Los judíos en la España Antigua*, Madrid, 1978.
- García Moreno, L. A.: *Los judíos de la España Antigua*, Madrid, Rialp, 1993.
— «Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (s.V-VII) in *De Constantino a Carlomagno...* op. cit.
— *Historia de la España Visigoda*, Madrid, 1989.
- García Villoslada, R.: *La iglesia en la España Romana y visigoda*, B.A.C. Madrid, 1979.
- Gil, J.: «Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII» in *Hispania Sacra*, vol. 30, 1970.
- Giordano, O.: *Religiosidad popular en la Alta edad Media*, Madrid, Gredos, 1983.
- Gourevitch, A.J.: *Les catégories de la culture médiévale*, París, 1983.
- Goubert, P.: «Byzance et l'Espagne wisigothique» in *Etudes Byzantines*, vol. 2, 1944.
- Hernández, R.: «La España visigoda frente al problema de los judíos» in *Ciencia tomista* 99, 1967.
— «El problema de los judíos en los Padres Visigodos» in *Patrología toledano visigoda*, 1970.

- Hillgarth, J.: «Popular religion in visigothic Spain» in *Visigothic Spain New Approaches.*; Oxford, 1980.
- *Visigothic, Spain, Byzantium and Irish*, London, 1985.
- *L'image de l'autre et les mécanismes de l'altérité*, Stuttgart, 1985.
- Juster, J.: *La condition légale des juifs sous les rois wisigoths*. 1913.
- King, P. D.: *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972.
- *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, Alianza, 1981.
- Lacave Riaño, J. L.: «Legislación antijudía de los visigodos» in *Simposio Toledano judaico*, Madrid, 1973.
- MC Kenna: «Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom», Washington, 1935.
- Manselli, R.: *La religion populaire au Moyen-Age*, París, 1983.
- «Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne» in *Settimane di Spoleto*, 28, 1980, pp. 57-108.
- Maravall, J. A.: «La morada vital hispánica y los visigodos» in *Estudios del pensamiento español. Edad Media*, Madrid, 1962.
- *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1964.
- Mitre, E.: *Judaísmo y cristianismo: raíces de un gran conflicto*, Istmo, Madrid, 1980.
- *La herejía medieval*, Cuadernos de Investigación medieval, vol. 1, 1984.
- Orlandis, J.: *Semblanzas visigodas*, Madrid, 1992.
- *Historia del reino visigodo español*, Madrid, 1988.
- *La vida en España en tiempo de los Godos*, Rialp, Madrid, 1991.
- «Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo» in *Settimane di Spoleto XXVII*, 1980.
- Romano, D.: «Judíos en España entre los siglos IV a IX» in *De la Antigüedad al medio siglo IV-VIII*, León, 1993.
- Saitta, B.: *L'Antisemitismo nella Spagna Visigotica*, Roma, 1995.
- Senac, P. H.: *L'image de l'autre: histoire de L'Occident médiévale face à l'Islam*, Poitiers, 1983.
- Settimane Spoleto: *I Goti in Occidenti: Problemi*, III, 1956.
- *Caratteri del Secolo VII in Occidente*, V, 1958.
- *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, XIV, 1767.
- *La storiografia altomedievale*, XVII, 1970.
- *Gli ebrei nell'alto medioevo*, XXVI, 1980.
- *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, XXVIII, 1982.
- Sotomayor, M.: «Penetración de la iglesia en los medios rurales de la España tardo romana y visigoda» in *Settimane di Spoleto* 28. op.cit; p.639-670.
- Teillet, S.: *Des Goths à la nation gothique*, Société d'édition des belles Lettres, Paris, 1984.
- Thompson, E. A.: «The conversion of the visigoths to Catholicism» in *Nottingham medieval Studies*, 4, 1960.
- *Los Godos en España*, Alianza, Madrid, 1990.
- Valverde, I.: «Simbología del poder en la monarquía visigoda» in *Studia Historica-Historia Antigua*, 9.1991.p. 139-148.
- Vazquez de Parga, L.: *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*, Madrid, 1973.