

**Disyuntivas en torno a los posibles
destinatarios religiosos del *De fide
catholica* de Isidoro de Sevilla**

Ariel S. Levy*



169-184

Resumen

Este artículo presentará un párrafo donde se habla de los conversos y del rol que a criterio del autor estos deberían tener en torno a la llegada del fin del mundo. Lo utilizaremos para analizar la posibilidad de que el *De fide* haya sido anterior al decreto de conversión forzosa de Sisebuto. Luego nos preguntaremos si se refiere a los ya convertidos o a los que falta convertir. En función de ello nos haremos la pregunta que motiva el presente trabajo: ¿a quién estuvo dirigida la obra? ¿A los judíos? ¿A los conversos? ¿A los cristianos?

Abstract

This article will present a paragraph that discusses the converts and the role that, in the author's opinion, they should have around the idea of the End of the World. We will use it to analyze the possibility that *De fide* has been prior to the compulsory conversion decree of Sisebuto. After this, we will evaluate whether the author refers to those already converted or to those still to convert. On the basis of this analysis, we will pose the question that motivates the present work: for whom was *De fide* written? For the Jews? For the converts? For the Christians?

* Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: arlevy.ariel@gmail.com

Palabras clave

De fide

Antijudaísmo

Polémica religiosa

Keywords

De fide

Antijudaism

Religious polemics

Fecha de recepción

24 de marzo de 2019

Aceptado para su publicación

21 de mayo de 2019

Introducción

El *De fide catholica contra Iudaeos*¹ se origina en la premisa de la equivocación en la que según su autor están los judíos por rechazar la atribución del calificativo de *Mesías* a Cristo (*De fide* libros I y II)². Aparecen así la deslegitimación del Sabbath, de las prácticas alimentarias de los hebreos, de sus ceremonias cotidianas y de la circuncisión³. Tengamos en cuenta que se trata del primer libro concebido en Hispania para denostar específicamente a los judíos (Pomer Monferrer, 2015-2016: 8). Partimos de la premisa de que este tuvo como fin el logro de un trato despersonalizado hacia los hebreos, para evitar confrontar de manera directa con ellos (Drews, 2006: 81, 307, 309). Recordemos que hasta el momento no han aparecido documentos que refieran la existencia de contactos entre Isidoro de Sevilla (560-636) y los judíos (Parkes, 1961: 276; Stroumsa, 2015: 107).

Presentación del problema

El edicto de conversión forzosa, el cual que fuera puesto en vigor por Sisebuto en 6164, puso a los judíos frente a la disyuntiva de sufrir el exilio o una pena confiscatoria de sus bienes⁵. En los tiempos de Ervigio, asimismo, las penas físi-

¹ El texto lo tomaremos de *Patrología Latina* (Migné, 1850). En cuanto a su traducción, emplearemos la que fuera realizada por Castro Caridad y Peña Fernández (2012). Otra posibilidad hubiera sido la consideración del trabajo crítico de Vernon Ziolkowski, el cual fue publicado por la Universidad de Saint Louis en 1982, pero como el mismo se limita al primer libro del *De fide*, nos parece más conveniente recurrir a la edición completa de *Patrología Latina*.

² Isidoro de Sevilla sucedió a su hermano Leandro en el cargo de obispo de Sevilla en 600 y lo mantuvo hasta su muerte, en 636. Dedicó a su vez *De ecclesiasticis officiis Liber* a su otro hermano, Fulgencio, quien fuera obispo de Écija (Bodelón, 1989: 27). Fontaine y Cazier, por su parte, agregan más referencias biográficas, las cuales nos remiten a los pormenores de una familia que estuvo muy ligada a la representatividad religiosa a partir de los distintos cargos que ocuparon sus miembros en la Península Ibérica (Fontaine - Cazier, 1983: 349-400; Cazier, 1994: 29-37).

³ *De fide* II, 14, 5; *De fide* II, 15,5; *De fide* II, 18, 2; *De fide* II, 28, 1; *De fide* II, 28,4. Crítica a su vez a la Sinagoga (*De fide* II, 10, 1; *De fide*, II, 11, 2). Cfr. González Salinero, 2013.

⁴ Seguiremos la datación de González Salinero, la cual fuera también valorada por Drews (González Salinero, 2000: 28; Drews, 2006: 136). Dahan, Rabello, Roth y Levy, por el contrario, fecharon la conversión forzosa de los judíos del reino hispano en 613, con lo cual, según esta perspectiva, la datación del *De fide* podría llegar a ser posterior a dicha normativa denigratoria para la condición judaica (Dahan, 1983:358; Rabello, 1985:36; Roth, 1994:13; Levy, 2005: 742).

⁵ Cfr. Romero, 1947; Dahan, 1983: 358; González Salinero, 2000: 29-30; García Iglesias, 1977.

cas comprendieron la *decalvatio* (decalvación) y los cien azotes⁶. A raíz de todo esto, muchos hebreos se trasladaron hacia otras regiones en búsqueda de nuevos rumbos⁷. Ya en ocasión del XVII toledano (694), perderían a su vez la posesión de los bienes y serían obligados a sufrir la dispersión por el reino en calidad de esclavos⁸. Por aquel entonces, se supone, quedaban pocos judíos. Había entre ellos mayormente criptojudíos y relapsos, es decir, conversos vueltos a su antigua fe (García iglesias, 1977: 259-260; Chernina, 2018-2019).

Al respecto, podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿la medida de convertir a los judíos revistió el carácter de prerrogativa unilateral de Sisebuto, como consideran Martín y Nemo Pekelman (Martin-Nemo Pekelman, 2008: 13), o estuvo por el contrario en línea con las preferencias eclesiásticas de repulsa hacia los postulados judaicos? Estaríamos así ante dos posibles variantes conceptuales del mismo asedio al pensamiento judaico. Lo concreto es que, como manifestaran Arce Sainz y Moreno Martín, las ciudades del período se nucleaban en torno a los lugares de culto cristianos (Arce Sainz-Moreno Martín, 2012). En este punto desafortunadamente desconocemos los pormenores de la relación mantenida entre el bajo clero y los judíos de determinadas circunscripciones. Lo que sí tenemos es el recurso a las penalidades destinadas a los sacerdotes que pudieran llegar a ayudarlos (González Salinero, 2000: 85-87), lo cual nos hace suponer que esto pudo llegar a darse en algunos casos.

Pese a las diferencias de criterio que existieron entre los miembros de la iglesia visigoda en lo que respecta al modo de aplicación de la prédica religiosa, esto es, a si la misma debía ser consensuada y pausada, o si por el contrario debía incluir la utilización del recurso físico para lograr el cambio en la fe de los disidentes religiosos, la descripción que realiza Isidoro de Sevilla acerca de los judíos en el *De fide* mantiene ciertos parámetros conceptuales de sus predecesores eclesiásticos. No se habla allí de judíos contemporáneos, sino de una representación estereotipada de los hebreos que sigue al pie de la letra los postulados de la literatura *Adversus Iudaeos* (Pomer Monferrer 2015-2016: 23)⁹.

⁶ Todo ello estuvo comprendido en *Liber Iudiciorum* XII (Martin-Nemo Pekelman, 2008: 17-18; Laham Cohen y Pecznik, 2016: 163).

⁷ Por ejemplo a Francia (Benveniste, 2006: 73; Saiz Muñoz, 2008: 177).

⁸ Cfr. Roth, 1994:34; Chernina, 2009: 19.

⁹ El hecho de que utilizemos este tratado como una especie de metonimia del pensamiento de la Iglesia, dado que fue redactado por una encumbrada figura episcopal, no significa que debamos dejar de lado la actuación de los reyes en lo que a la política antijudaica se refiere. Aunque no hagamos referencia a este punto en el presente trabajo, consideramos que ambos componentes del poder visigodo, el eclesiástico y el secular, no se eliden mutuamente. Procuran en cambio obtener por distintos caminos el mismo objetivo religioso y no podría con-

Dice Isidoro de Sevilla: “¿Hasta cuándo serán así? Hasta que se derriben las ciudades y la tierra se vuelva casi un desierto; entonces los conversos verán y creerán en Cristo y los que comprendan se sanarán y entenderán todo” (*De fide* II, 5, 6)¹⁰. Si bien dentro de ese párrafo se menciona a los *conversi*, el sentido de la frase podría remitirnos en realidad a los que se conviertan.

Si el *De fide* fue escrito antes del edicto de Sisebuto, estaríamos habilitados a pensar que el tratado no estuvo dirigido ni a los judíos ni a los conversos¹¹. Caso contrario, deberíamos considerar cómo una acción reafirmó los postulados de la otra. Según la datación que apliquemos, entonces, variaremos la intencionalidad atribuida a Isidoro de Sevilla en relación con la conversión forzosa, una controversia religiosa a la cual adhirió este clérigo en el III Concilio de Sevilla (620-624) y desistió en el IV Concilio de Toledo (633), salvo para el caso de quienes ya hubieran sido bautizados con anterioridad¹².

Una explicación alternativa podría haber sido que Isidoro de Sevilla decidiera no incluir este hecho en su tratado, a partir de su evidente propensión a establecer un análisis de tipo hermenéutico¹³ entre algunos acontecimientos presagiados a los judíos en el Antiguo Testamento y la significación que a su criterio adqui-

siderárselos por separado. Tal cuestión fue tratada desde distintas perspectivas por Stocking, Arce y Dell’Elicine (Stocking, 2008: 643; Arce, 2013: 251; Dell’Elicine, 2018: 296).

¹⁰ “Sed quandiu ita erunt? Quousque subvertantur urbes, et terra pene redeat in desertum; tunc enim conversi videbunt, credituri in Christo, atque intelligentes sanabuntur, et cognoscent omnia” (PL 83, 509). Las menciones bíblicas son a Jeremías, al igual que en *De fide*, II, 6,2. Vale la pena mencionar la interpretación que le asigna González Salinero a la palabra *omnis*: “fue muy corriente en la tradición patristica restringir del pasaje *Romanos* 11,26 (*et sic omnis Israel salvus fiet*) el sentido del vocablo *omnis*, considerando, tal y como advierte Isidoro, que la salvación final solo vendría referida a ‘todos’ aquellos judíos que recibieran el bautismo” (González Salinero, 2000: 123). Ya en *De Fide* II, 13,5, Isidoro de Sevilla sostiene: “No todos los judíos en su conjunto van a ser redimidos y salvados, sino que una vez abrumados y consumidos por sus crímenes y pecados, serán salvados los que hayan sido elegidos por su fe”. PL 83, 520: “nam neque omnes Judaei redimendi sunt, neque omnes salvi erunt. Sed sceleratis, et peccatoribus contritis atque consumptis, hi qui fide electi fuerint salvabuntur”.

¹¹ El *De fide Catholica*, a diferencia del *Chronicon*, *Etymologiae* e *Historia Gothorum*, no hace mención al decreto de conversión coactiva de los judíos que fuera establecido por Sisebuto en 616 (Castro Caridad-Peña, 2012: 36-37).

¹² Mientras en uno se asimiló a los hebreos con los paganos, lo cual generó toda una contradicción dentro del pensamiento eclesiástico, en el otro se manifestó exactamente lo contrario (Drews, 2002: 207). No profundizaremos sobre esta cuestión, dado que no compete al objetivo del presente trabajo.

¹³ Jeremy Cohen fue el primero en acuñar el término de judío hermenéutico (Cohen, 1999: 122). Para estos casos también podríamos utilizar la idea de judío teológico de Dahan, o la de judío imaginario de Drews (Dahan, 1999:585; Drews, 2006: 310).

rió la presencia de Cristo para la interpretación de los hechos posteriores de la humanidad. Sea cual sea la postura que adoptemos, tampoco deberíamos dejar de lado la consideración de la estrecha afinidad personal que existió entre Isidoro de Sevilla y Sisebuto¹⁴.

Posibles destinatarios de la obra

En lo escatológico Isidoro de Sevilla llegó a pensar en la relación entre la conversión total de los judíos y la llegada del fin del mundo. Tal perspectiva lo hizo calificar a los hebreos como infelices, puesto que no aceptaron los postulados teológicos cristianos: “infelices judíos (...) no os dais cuenta de la llegada del Salvador, ni aceptáis que ya ha venido” (*De fide* II, 28, 1)¹⁵.

Isidoro de Sevilla, entonces, considera a Cristo como Dios y Señor (*De fide* I, 3, 1 y 6). Luego sostiene, entre otras cosas, “En el momento en que oigas que Dios es ungido, piensa inmediatamente en Cristo” (*De fide* I, 3, 2). Dicha frase, en una primera impresión, podría parecerse destinada a un converso. Ahora bien, si arrancamos el pensamiento desde más atrás, encontraríamos en cambio una posible prueba de que la obra no estuvo destinada a los judíos: “¿quién es, pues, ese Dios ungido por Dios? Que nos respondan los judíos (...) En el momento en que oigas que Dios es ungido, piensa inmediatamente en Cristo” (*De fide* I, 3, 2)¹⁶.

Dicha interpelación retórica, la cual se manifiesta contra un oponente sin encarnadura real, el cual fuera puesto en escena con el mero objetivo de confrontar con el Antiguo Testamento judaico de manera teórica y abstracta, podría permitirnos suponer que la obra en cuestión estuvo dirigida al común de la gente. Pese a ello,

¹⁴ Isidoro de Sevilla escribió *De natura rerum* por pedido de Sisebuto (Drews, 2006: 18-19, 85; Rabello, 1999: 764). Dicho prelado elogió además al monarca en *Historia Gothorum* (González Salinero, 2000: 127-128; Woods, 2012: 138).

¹⁵ “infelicitum Judaeorum (...) Ecce Salvatoris adventum (...) nec eum venisse accipiunt” (PL 83,536). *De fide* II, 14, 3.

¹⁶ “Quis est igitur iste Deus unctus a Deo? Respondeant nobis Judaei (...) Dum enim audis Deum unctum” (PL 83, 454). Esta frase bien podría haber sido dicha por el obispo hispalense durante uno de sus oficios religiosos. Lo que no sabemos es si luego fue aplicada por su hermana Florentina en la educación de niños judíos quitados por la fuerza de la tutela de sus padres a la edad de 7 años (Parkes, 1961: 357; Albert, 1982: 306; Fuente, 2014: 277-278). Aunque pasaran varios años desde el IV Concilio de Toledo, el XVII toledano (694) volvió a estipular la separación de los hijos de los judíos (y aún de los judeoconversos) a la edad de siete años (García Iglesias, 1976: 87; García Iglesias, 1977: 262-263). Ambos concilios nos retrotraen a su vez a las aspiraciones teológicas que fueran pergeñadas en el III Concilio de Toledo (589) (Dell’Elicine, 2008). Los judíos, por su parte, sufrirían todo tipo de degradaciones legales (Martin, 2011: 24-27; Martin, 2013).

las referencias a los profetas nos harían sospechar que la redacción estuvo orientada más bien hacia un público eclesiástico, el cual, a través de la predicación, el bautismo y los entierros, propiciaría la conexión, o no, con ese tipo de enlace que Isidoro de Sevilla pretendió establecer en el *De fide* entre los ritos y las acciones.

Veamos lo que dijo en concreto el obispo hispalense al mencionar a Florentina en el proemio al libro segundo: “En esta obra, venerable hermana, podrás comprender (...) cosas auguraron (...) decadencia del pueblo judío (...) alabanza del pueblo del Nuevo Testamento”¹⁷. En base a esta frase no nos sorprende la interpretación de los dichos de Elías que aparece en *De fide* II, 5, 4:

Si los judíos creyeran hoy en la doctrina correcta, ¿cuál es, según testimonia el profeta, en la que van a ser convertidos por Elías al final de los tiempos? Ahora son ciegos de mente y no pueden comprender al Salvador, al que oyen, a no ser al final del mundo, cuando tenga lugar la consumación de la vida terrenal)¹⁸.

En el mismo libro agrega, como si se dirigiera a los cristianos:

Sin embargo, se promete por el contrario un Nuevo Testamento al bueno de corazón; se ofrece la felicidad eterna y no de manera externa, como en el díptico de piedra, sino de manera interna, es decir en las tablas del corazón (*De fide* II, 14, 5)¹⁹.

Tal sentido, a nuestro criterio tergiversador de los conceptos veterotestamentarios, nos recuerda la comparación que aparece luego entre los que descreyeron de Moisés en el momento en que este bajó del monte, llevando las tablas de la ley, con respecto a los judíos que no tuvieron fe en Cristo (*De fide* II, 21,3)²⁰. Al tratarse de

¹⁷ PL 83, 499: “In quo opere, sancta soror (...) quanta prophetarum voces in abiectione Judaicae plebis (...) in laude populi Novi Testamenti”; Epístola dedicatoria: “Sanctae sorori Florentinae Isidorus” (PL 83,450).

¹⁸ “Nam si hactenus Judaei recte credunt, qui est, in quo per Eliam converti eos in novissimo propheta testatur? Nunc enim mente caecati sunt, nec possunt intelligere Salvatorem, qui audiunt, nisi in fine mundi, dum fuerit consummatio saeculi; pronuntiat enim hoc Dominus per Isaiam prophetam dicens” (PL 83, 509).

¹⁹ “At contra Testamento Novo cordis bonum promittitur; vitae aeternae felicitas polliceatur. Et non quidem foris in lapideis diptychis, sed intrinsecus in tabulis cordis” (PL 83, 521). *De fide* II, 14,5.

²⁰ “El hecho de que la cara de Moisés estuviera cubierta por un velo cuando bajó del monte con las tablas significa que, debido a la oscuridad de su ceguera, el pueblo judío no puede reconocer la propia Ley”. PL 83, 529: “Nam quod et Moysi facies velamine tegebatur, dum

referencias retóricas que funcionan como contramodelo hacia los católicos que pudieran llegar a dudar de su fe, nos sirven para presentar el alcance de una obra que podría haber sido destinada a un público cristiano. De ahí que se hable en ella de la “eterna ruina terrenal de Jerusalén” (*De fide* II, 12,3)²¹, o del “irrevocable cautiverio (...) de los hebreos” (*De fide* II, 13,1)²². Atribuimos así el destinatario de la obra por fuera del componente judaico²³.

Todo eso representa la necesidad de Isidoro de Sevilla de poner de manifiesto su rechazo hacia cualquier forma de credo religioso²⁴ que aceptara al Antiguo Testamento y negara al Nuevo²⁵, solo que para lograr ese objetivo, presenta dos predicciones de procedencia veterotestamentaria que remiten a la destrucción del Segundo Templo, las cuales buscan explicar la situación de los judíos a posteriori del nacimiento de Cristo. Por tal motivo recurren a una tergiversación del sentido originario.

Veamos la primera:

El Señor en persona por medio del profeta Jeremías anuncia que Jerusalén fue destruida debido a que los judíos negaron a Cristo (...)
También Isaías: arruina Jerusalén y hace pedazos a Judá, porque su lengua y sus invenciones son contra el Señor (*De fide* II, 10, 1)²⁶.

descenderet de monte cum tabulis, id significabat, quia prae caecitatis caligine Judaicus populus legem ipsam non posset agnoscere”. *De fide* II, 21, 1; *De fide* II, 22,1; *De fide* I, 1, 1; *De fide* I, 5, 3.

²¹ “perpetuam ruinam terrenae Jerusalem” Anuncio atribuido esta vez a Isaías (PL 83, 517).

²² “irrevocabili captivitate”. Cita que remite el autor a Jeremías (PL 83, 519).

²³ Se cumplimenta de este modo un objetivo antepuesto por el autor en la dedicatoria a su hermana Florentina: “ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet, et infidelium Judaeorum imperitiam probet” (PL 83, 449-450). Traducción propia: “la autoridad de los profetas puede fortalecer la gracia de la fe y probar la incredulidad de los infieles judíos”.

²⁴ Aunque en este caso se refiera en particular al hebraico.

²⁵ El *De fide* estuvo por completo dedicado a la presentación de Cristo en su primer libro, así como a las profecías en relación a su figura en el segundo, o como afirma el propio Isidoro de Sevilla, en el proemio al libro II: “Puesto que el sumario del libro anterior dio cuenta del nacimiento, la pasión, la resurrección y la ascensión al cielo de nuestro Señor, el Salvador, el libro que sigue a continuación demostrará las profecías relativas a los dos pueblos, es decir, al de los judíos y al de los gentiles”. PL 83, 499: “Quia Breviarum praecedentis libri quadam ex parte Domini, et Salvatoris nostri nativitatem, passionem, resurrectionem, Coelique ascensionem explicuit, sequens opusculum utriusque populi prophetiam, id est, Judaeorum ac gentium demonstrabit”.

²⁶ “Quia propter quod negaverunt Christum Judaei, subversa est Jerusalem, per Jeremiam sic praedicat idem Dominus, dicens (...) Item Isaías: Ruit Jerusalem, et Judas concidit, quia lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum” (PL 83, 515).

Veamos la segunda:

Sobre el desprecio a los judíos y la reprobación a la Sinagoga (...)
Este cautiverio –de los judíos–, aunque en parte tuvo lugar en la época de Babilonia, se cumplió no obstante totalmente en la época del cautiverio romano, cuando el ejército de Roma devastó por completo toda Judea y echó abajo la ciudad de Jerusalén incendiándola (*De fide* II, 11, 2)²⁷.

Lo que aparece en ambos casos es una extrapolación temporal de los hechos ligados a la dispersión de los judíos, algo que, según Isidoro de Sevilla, se produjo únicamente tras la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén (siglo I d. C.). Es decir, dicho autor no considera que la Diáspora²⁸ comenzó antes de esa fecha, con lo cual asemeja la actitud errante de los hebreos con un supuesto castigo divino por la muerte de Cristo²⁹. He aquí una nueva muestra que nos hace revalidar la idea de que el *De fide* no fue redactado para ser leído por los hebreos de la época. Es más, en *De fide* II, 21,1 y 3, Isidoro de Sevilla se refirió a un velo imaginario que a su criterio cubría los corazones de los judíos³⁰.

Tras todo esto consideramos atinada la siguiente pregunta: ¿habrá sido la motivación del *De fide* aleccionar a los fieles católicos durante los oficios religiosos? Nosotros creemos que su objetivo fue el de intentar dirigir los argumentos de la audiencia eclesiástica. En esto coincidimos con Albert (Albert, 1990:208)³¹. Laham Cohen, por el contrario, considera que el destinatario de la obra se ubica en el elemento neo-converso, debido al peligro que implicaría para el cristianismo el regreso a la antigua religión, o incluso el mero mantenimiento de atávicas costumbres con el consiguiente riesgo de que se llegara a lograr el acercamiento de cristianos viejos a la fe mosaica (Laham Cohen, 2010: 27). Tal perspectiva

²⁷ “De spretis Judaeis et Synagogae reprobatione (...): Quae captivitas, et licet sub Babylonis tempore ex parte completa sit, plenius tamen sub Romana captivitate impleta est, quando universam Judaeam Romanus vastavit exercitus, atque urbs Jerusalem eversa atque succensa est” (PL 83, 517). El título de este párrafo, “De spretis Judaeis et Synagogae reprobatione”, pareciera remitir a la sinagoga como la metonimia representativa de los hebreos.

²⁸ También se la llama exilio o (*galut*) גלות. Cfr. Ayaso, 2009: 10.

²⁹ En realidad, la Diáspora es previa a la destrucción del Segundo Templo por parte de Tito. Ya en el período, tenemos judíos que, no forzosamente, vivían en ciudades como Roma y Alejandría. Es decir, el 70 pudo haber acelerado la diásporización de los judíos, pero no la creó. Cfr. Johnson, 1988: 132. *Contra sensu*, *De Fide*, II, 10, 1-4.

³⁰ “Signata enim habent ista omnia sacramenta Scripturarum, et ignorant quod legunt (...)” (PL, 83, 529) y “(...) velamen est positum super cor eorum” (PL, 83,529).

³¹ Cfr. González Salinero, 2000: 122.

también es válida, porque nos permite referirnos a la polisemia del término judío en sí mismo (Laham Cohen y Pecznik, 2016:141-170), algo que también apareció reflejado en la normativa civil de la época³². Sin embargo, al datar la obra entre 614 y 615³³, consideramos más factible que esta no haya estado dirigida a los conversos. Lo que no sabemos es si con el paso del tiempo, Isidoro de Sevilla pudo haber cambiado de opinión para tratar de evitar que cristianos nuevos volvieran a su antigua fe judaica. Necesitaríamos más elementos como para efectuar una afirmación más acabada en este sentido, puesto que la consideramos distinta a la que presentara el autor durante la escritura del *De fide*. De todas formas, no la desestimamos por completo, sino que la dejamos abierta hasta la aparición de nueva documentación que pudiera servirnos para respaldar dicha perspectiva.

Conclusión

A lo largo del presente trabajo nos hemos referido a varios aspectos del *De fide* que nos parecieron conducentes para respondernos si dicha obra fue escrita para ser leída por los seguidores de la fe mosaica o no. Tras todo lo dicho, llegamos a la conclusión de que el objetivo del tratado fue el de guarecer a los creyentes católicos de cualquier tipo de acercamiento hacia los judíos.

Dicha prerrogativa teológica, característica de los dos libros del *De fide*, presenta un cúmulo de descalificaciones con respecto a las prácticas y costumbres hebreas, con el objetivo de intentar lograr una separación absoluta entre ambas comunidades de creyentes. De haber sido esto cumplimentado al pie de la letra por los cristianos, se hubiera dificultado cualquier tipo de contacto entre los miembros de ambos credos religiosos, algo que a nuestro criterio finalmente no se terminó dando así, merced a la repetición de normativas civiles que buscaron el mismo objetivo en distintos momentos de la época visigoda, lo cual nos hace sospechar la desestimación de algunos mandatos jurídicos³⁴.

Los dichos que aparecen reflejados en el *De fide*, entonces, aunque busquen aplicarse a los judíos del Antiguo Testamento, recurren a tergiversaciones, como la que mencionamos con respecto a Tito y el inicio de la Diáspora, o la de comparar la actitud de quienes descreyeron de Moisés con la de quienes hicieron lo

³² No es casual que tanto las sanciones civiles como las eclesiásticas hayan contemplado la intención de incluir dentro de los miembros de la disidencia religiosa a los judíos, a los cripto-judíos y a los cristianos que pudieran llegar a ayudarlos (Cordero Navarro, 2000: 11; González Salinero, 2000: 45; Levy, 2005: 742).

³³ Cfr. González Salinero, 2000: 121-122; Castro Caridad - Peña Fernández, 2012: 36-37; Castro Caridad-López, 2018: 88.

³⁴ Cfr. Martín, 2011: 26; Stocking, 2008.

propio con Cristo. Por todo ello, creemos, el objetivo de Isidoro de Sevilla fue el de validar el Nuevo Testamento por sobre el Antiguo, sin respetar el pensamiento judaico de los profesantes del credo hebreo en su propia época³⁵.

Toda esa evidencia nos remite asimismo a un discurso antijudaico característico de un miembro de las altas jerarquías eclesiásticas. Dicho sector, bueno es recordarlo, guardó una estrecha cercanía con la monarquía visigoda en tiempos de Sisebuto, dificultando cada vez más la presencia hebrea en la Península Ibérica durante el período visigodo, a raíz de una serie de normativas que abarcaron, entre otras disposiciones, los cien azotes y la decalvación o la mutilación física³⁶. Lamentablemente el registro epigráfico judío de la época es aún muy pobre y nos limita en la presentación de la voz mosaica ante esos sucesos.

Fuentes

Castro Caridad, Eva y Peña Fernández, Francisco (eds. y trad.) (2012), *Isidoro de Sevilla, Sobre la fe católica contra los judíos*, Universidad de Sevilla.

Migné, Jacques (ed.) (1850), Isidorus Hispalensis, *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos ad Florentinam sororem*, *Patrología Latina* No. 83, Cols. 449-538, París.

³⁵ Pese a tratarse de un escritor judío de la antigüedad, a Flavio Josefo también le corresponden las generales de la ley en relación con este punto. Ya en el libro XVIII de sus *Antigüedades Judías*, este autor supuestamente habló de la posibilidad de que Cristo haya resucitado al tercer día de su muerte (Vara Donado 1997: 1089), todo lo cual generó las más diversas dudas en torno a la verdadera autoría del pasaje. No entraremos a discurrir sobre este tema, ni tampoco acerca de la presentación que realiza Josefo en relación con la historia judía que lo precedió. Tan solo lo mencionamos, a modo de digresión, como un ejemplo más de la multiplicidad de interpretaciones posibles de ser generadas dentro del pensamiento eclesiástico. Recordemos las que ya vimos del *De Fide*. Todas ellas también se aprovecharon de la falta de fuentes provenientes de pensadores judíos que hayan habitado en la Antigüedad o en la temprana Edad Media, quienes seguramente se hubieran manifestado en contra de todos esos planteos.

³⁶ La construcción identitaria del período visigodo, cristiana de tipo niceno a partir del III Concilio de Toledo (589), resultó validada a través de la legislación secular del *Liber Iudiciorum* (Martin, 2011: 26; Stocking, 2008) y del IV Concilio de Toledo (Arce, 2013: 251-252; Stocking, 2008). Pese a ello las disposiciones antijudaicas incrementaron su dureza cada vez más. De este modo, el tiempo establecería que la prédica teórica y la acción práctica estarían en lo sucesivo imbricadas dentro de una cada vez mayor interconexión entre la *Ecclesia* y el *Regnum*. Todo eso nos recuerda las ideas de Guy Stroumsa acerca del efecto disruptivo de las ideas religiosas de tipo radical (Stroumsa, 1998: 360-361). Cfr. Monsalvo Antón, 2002: 15-25; Albert, 1990: 210; González Salinero, 2007: 83.

Bibliografía referida

Albert, Bat-Sheva (1982), "De Fide Catholica contra judaeos d'Isidore de Seville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VII siècle", *Revue des études juives*, vol. 141, n° 3-4, pp. 289-316.

----- (1990), "Isidore of Seville: His attitude Towards Judaism and his Impact on Early Medieval Canon Law", *The Jewish Quarterly Review*, vol. 80, n° 3-4, pp. 207-220.

Arce, Javier (2013), "Enemigos del orden godo en Hispania", en González Salinero, Raúl (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer Libros, Madrid-Salamanca.

Arce Sainz, Fernando y Moreno Martín, Francisco (2012), "La construcción de Iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio Tardo-antiguo y Altomedieval en la meseta norte", en Caballero Zoreda, Luis; Mateos Cruz, Pedro y Cordero Ruiz, Tomás (eds.), *Visigodos y Omeyas. El territorio*, Mérida, CSIC, Junta de Extremadura - Consorcio de Mérida.

Ayaso, José (2009), "Presentación de Arqueología Judía Medieval en la Península Ibérica", *Actas Congreso Arqueología Judía Medieval en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. Museo Arqueológico de Murcia* (26 al 28 de febrero) [disponible en https://www.academia.edu/12208395/Arqueolog%C3%ADa_jud%C3%ADa_en_la_pen%C3%ADnsula_Ib%C3%A9rica_Jewish_Archaeology_in_the_Iberian_Peninsula -consultado el 23 de marzo de 2019].

Benveniste, Henriette (2006), "On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited", *Historiein*, vol. 6, pp. 72-87.

Bodelón, Serafín (1989), *Literatura latina de la Edad Media en España*, Madrid, Akal.

Castro, Eva y López Silva, Xosé (2018), "San Isidoro de Sevilla y los judíos: apología o catequética", en San Isidoro de Sevilla en Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, pp. 87-98.

Cazier, Pierre (1994), *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, Beauchesne.

Chernina, Liubov (2009), "Quod fidei plenitude fines semper Spaniae floruerunt... Egica and the Jews", *Sefarad*, vol. 69, n° 1, pp. 7-24.

----- (2018-2019), "Visigothic Jewish Converts: A life in Between", *Visigothic Symposium*, nº 3, pp. 1-18.

Codoñer, Carmen, Martín, José y Andrés, Adelaida (2005), "Isidorus Hispalensis EP.", en Chiesa, Paolo y Castaldi, Lucia (eds.), *La trasmissione dei testi latini del medioevo, Mediaeval Latin Texts and their Transmission. TE.TRA., 2*, Firenze, Sismel-Edizioni Del Galluzzo.

Cohen, Jeremy (1983), "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars", *Traditio*, vol. 39, pp. 1-27.

----- (1999), *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press.

Cordero Navarro, Catherine (2000), "El problema judío como visión del "otro" en el reino visigodo de Toledo", *En la España Medieval*, nº 23, pp. 9-40.

Dahan, Gilbert (1983), "Quelques réflexions sur l'anti-judaïsme chrétien au moyen âge", *Histoire, économie & société*, vol. 2, nº 3, pp. 355-366.

----- (1999), *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, París, Du Cerf.

Dell'Elicine, Eleonora (2008), "Discurso, gesto y comunicación en la liturgia visigoda (589-711)", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, nº 2, pp. 1-23

----- (2018), "Ecclesia, officium, ministerium : los modos de pensar la institucionalización eclesial en los concilios visigodos", *Medievalia*, nº 50, pp. 287-298.

Drews, Wolfram (2002), "Jews as Pagans? Polemical Definitions of Identity in Visigothic Spain", *Early Medieval Europe*, vol. 11, nº 3, pp. 189-207.

----- (2006), *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden-Boston, Brill.

Fontaine, Jacques y Cazier, Pierre (1983), "Qui a chasse de Carthaginoise Séverianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidore de Séville", *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años, I Anejos Cuadernos de Historia de España*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, FFyL.

Fuente, María (2014), "Jewish Women and Visigoth Law", en Tolan, John; De Lange, Nicholas; Foschia, Laurence y Nemo-Pekelman, Capucine (eds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6-11 centuries*, Turnhout, Brepols.

García Iglesias, Luis (1976), "Judíos en la Mérida Romana y Visigoda", *Revista de estudios extremeños*, vol. 32, nº 1, pp. 79-98.

----- (1977), "Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII", *Memorias de Historia Antigua*, Universidad de Oviedo.

González Salinero, Raúl (2000), *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma.

----- (2007), "Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo", en Álvarez Chillida, Gonzalo e Izquierdo Benito, Ricardo (coord.), *El antisemitismo en España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

----- (2013), "Judíos sin sinagoga en la Hispania tardorromana y visigoda", en González Salinero, Raúl (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer Libros, Madrid-Salamanca.

----- (2015), "La sinagoga degradada: actitudes y medidas contra una institución ajena a la autoridad de la Iglesia", en Fernández Ubiña, José; Quiroga Puertas, Alberto y Ubric Rabaneda, Purificación (coords.), *La iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada.

Johnson, Paul (1988), *A History of the Jews*, New York, Perfect Bound, HarperCollins Publishers Inc.

Laham Cohen, Rodrigo (2010), "Entre la represión y la tolerancia: el derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla", *Trabajos y comunicaciones*, nº 36, pp. 13-35.

Laham Cohen, Rodrigo y Pecznik, Carolina (2016), "Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos", *Anuario* nº 28, Escuela de Historia. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, pp. 141-169.

Levy, Ariel (2018), *Alcances, efectos y proyecciones del anti-judaísmo visigótico en tiempos de Isidoro de Sevilla*, Tesis de licenciatura no publicada, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Levy, Richard (ed.) (2005), *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*, 1: A-K, Santa Barbara- Denver- Oxford, ABC Clío.

Martin, Céline (2011), "Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions", *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, nº 41, Fascículo 2, pp. 17-34.

----- (2013), "La degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo", en González Salinero, Raúl (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer Libros, Madrid-Salamanca.

Martin, Céline y Nemo-Pekelman, Capucine (2008), "Les juifs et la cité. Pour une clarification du statut personnel des juifs (IV-VII siècles)", *Antiquité Tardive*, vol. 16, pp. 223-246.

Monsalvo Antón, José (2002), "Los mitos cristianos sobre crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo", en García Fernández, Ernesto. (ed.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 13-87.

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

Pomer Monferrer, Luis (2015-2016), "El De Fide Catholica de Isidoro de Sevilla y la literatura romana Adversus Iudaeos", *Revue des études tardo-antiques*, nº 5, pp. 1-23.

Rabello, Alfredo (1985), "Sisebuto, re di Spagna (612-621) ed il battesimo forzato", *La Rassegna Mensile di Israel*, terza serie, vol. 51, nº 1, pp. 33-41.

----- (1999), "Spanish Jews During Visigothic Catholic Era", *Israel Law Review*, vol. 33, nº 4, pp. 756-786.

Romero, José (1947), "San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico político y sus relaciones con la historia visigoda", *Cuadernos de Historia de España*, nº 8.

Roth, Norman (1994), *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, Leiden-New York-Colonia, Brill.

Saiz Muñoz, Guadalupe (2008), "Hasday Ibn Saprut: la figura cumbre de la judería de Jaén", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 197, pp. 171-199.

Stocking, Rachel (2008), "Early Medieval Christian Identity and Anti-Judaism", *Religion Compass*, vol. 2, nº 4, pp. 642-658.

Stroumsa, Guy (1998), "Postscript: The Future of Intolerance", en Stanton, Graham y Stroumsa, Guy (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press.

----- (2015), *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford University Press.

Vara Donado, José (ed.) (1997), *Flavio Josefo, Antigüedades Judías*, Libros XII-XX, Madrid, Ediciones Akal.

Wood, Jamie (2012), *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden- Boston, Brill.

----- (2016), *A Family Affair. "Leander, Isidore and the Legacy of Gregory the Great in Spain"*, en Fear, Andrew y Wood, Jamie (ed), *Isidore of Seville and his Reception in the Early Middle Ages. Transmitting and Transforming Knowledge*, Amsterdam University Press.