

**LA INCREDULIDAD COMO CANALIZACIÓN Y PRETEXTO DEL ASEDIO ACUSATORIO A
LOS JUDÍOS EN DE *FIDE CATHOLICA* Y *CHRONICA MAIORA* DE ISIDORO DE SEVILLA**

**INCREDULITY AS A CHANNEL AND PRETEXT OF THE ACCUSATORY SIEGE OF THE JEWS IN *DE
FIDE CATHOLICA* AND *CHRONICA MAIORA* OF ISIDORE OF SEVILLE**

Ariel S. Levy

Universidad de Buenos Aires

arlevy.ariel@gmail.com

Fecha de recepción: 07/04/2021

Fecha de aprobación: 02/06/2021

Resumen

Isidoro de Sevilla (c. 560-636) utiliza en *De fide Catholica* determinadas estrategias argumentativas en función de su interés por criticar a los judíos veterotestamentarios, algo que también se encuentra en menor medida y con diferencias de estilo en *Chronica Maiora*. El presente trabajo procurará encontrar algunas similitudes entre ambos escritos.

Palabras clave

Isidoro de Sevilla – *De fide Catholica* – *Chronica Maiora* – Anti-judaísmo – Iglesia

Abstract

Isidoro de Sevilla (c. 560-636) uses in *De fide Catholica* a variety of argumentative strategies that are aimed at fulfilling his goal of criticizing Old Testament Jews. The same elements can also be found, to a lesser extent and with differences in style, in his *Chronica Maiora*. The present work aims to find some similarities between both writings.

Keywords

Isidore of Seville – *De fide Catholica* – *Chronica Maiora* – Anti-Judaism – Church

Introducción

Las acusaciones contra los judíos del Antiguo Testamento emanadas del *De fide Catholica* probablemente procuraron resquebrajar de manera indirecta cualquier atisbo de acercamiento hacia el Otro religioso que pudiera surgir de alguien de la esfera eclesiástica, de los próximos a convertir, o, como sucediera en *Chronica Maiora*, de los recientemente convertidos. Tal brújula conceptual no estuvo exenta de exhibir toda clase de contradicciones.

Contexto anti-judaico e Isidoro de Sevilla

La organización vertical de la Iglesia visigoda¹ y la afinidad existente entre Isidoro de Sevilla y Sisebuto,² rey entre c. 612 y 621, determinaron que las posturas anti-judaicas partieran una vez más, como en otras épocas de la historia, de las altas jerarquías nobiliarias y eclesiásticas.³ Podríamos preguntarnos si la decisión de Sisebuto contraria a los judíos contó únicamente en segundo término con el beneplácito de la Iglesia. No lo creemos de ese modo por la siguiente razón: si bien el IV Concilio de Toledo (c. 633) se opuso al III de Sevilla (c. 620-624) en relación

¹ Sustentada en torno al dogma y la posición frente a sus detractores. Véase Céline MARTIN, "Isidore of Seville's Theories and Practices of Pastoral Care and Church Organization", en Andrew FEAR, Jamie WOOD (eds.), *A Companion to Isidore of Seville*, Leiden-Boston, Brill, 2020, p. 280. Esto no excluyó la existencia de conflictos regionales entre los hombres de la Iglesia. Véase *Ibidem*, "Les évêques visigothiques dans leur espace: de l'autonomie à l'intégration", en Philippe DEPREUX, François BOUGARD, Régine LE JAN (eds.), *Les élites et leurs espaces: Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 214-223.

² Véase Santiago CASTELLANOS, "Isidore of Seville: Historical Contexts", en FEAR, WOOD, op. cit., pp. 27-28. Sobre este punto Collins no desestima tampoco el rol de los obispos de Toledo. Véase Roger COLLINS, *La España visigoda 409-711*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 86. En definitiva, así como existen sobradas pruebas atinentes a la cercanía conceptual que existió entre Isidoro de Sevilla y Sisebuto, tema esbozado, entre otros, por Juan Carlos Martín en sus notas al texto de *Braulionis Caesaravogastani Episcopi, Renotatio librorum domini Isidori*. Véase José C. MARTÍN (ed.), *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi*, CCSL 113B, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 222-224. También las hubo con respecto al sentir del primero de ellos y a Braulio de Zaragoza. Véase Mark L. TIZZONI, "Isidore of Seville's Early Influence and Dissemination (636-711)", en FEAR, WOOD, op. cit., pp. 401-409; Santiago CASTELLANOS, "Isidore of Seville: Historical Contexts", en FEAR, WOOD, op. cit., pp. 26-28.

³ Véase Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, pp. 16-18; *Ibidem*, "Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo", en Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA, Ricardo IZQUIERDO BENITO (coords.), *El antisemitismo en España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, p. 62. A modo de digresión podríamos agregar que, como afirma Céline Martin, los miembros de la jerarquía laica visigoda no estaban exentos de sufrir algún grado de descenso social por razones propias de la época. Véase Céline MARTIN, "Hiérarchie et service dans le monde wisigothique: la militia des laïcs", en François BOUGARD, Dominique IOGNA-PRAT, Régine LE JAN (eds.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, pp. 335-341. Véase además Renan FRIGHETTO, "El exilio, el destierro y sus concepciones políticas en la Hispania visigoda: los ejemplos de Juan de Biclara e Isidoro de Sevilla (siglos VI-VII)", en Margarita VALLEJO GIRVÉS, Juan A. BUENO DELGADO, Carlos SÁNCHEZ-MORENO ELLART (eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*, Universidad de Alcalá, 2015, pp. 116-133. En lo que a la ideología de la corte visigoda se refiere, véase por su parte Ian WOOD, "Culture", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The Early Middle Ages. Europe 400-1000*, Oxford University Press, 2003, p. 173.

con el recurso coactivo para obtener la conversión de los judíos, no hizo lo propio con la cuestión de fondo.⁴ Es decir, no la retrotrajo en sus efectos:⁵ distintos medios, iguales fines.⁶

Isidoro de Sevilla integró así el andamiaje conceptual sobre el que se sustentaron las acciones religiosas del reino visigodo durante su período como obispo hispalense (c. 600-636). Entre sus varias obras se cuentan *De fide Catholica*,⁷ tratado posiblemente ideado para un público no judío merced a sus críticas de la Sinagoga; y *Chronica Maiora*,⁸ de disímil estructura, aunque de recorrido convergente en lo que a los judíos se refiere. Pese a ello, el centro de gravedad doctrinal que propició la escritura de ambas obras no nos permite obviar lo siguiente: aunque desconozcamos los pormenores de la relación mantenida entre el bajo clero

⁴ Isidoro de Sevilla, sabemos, presidió los concilios III de Sevilla y IV de Toledo. En el segundo de estos, bajo el reinado de Sisenando, se estipuló la imposición de hacer regresar al catolicismo a quienes habiendo sido bautizados en tiempos de Sisebuto, retornaron al judaísmo bajo el reinado de Suintila. Todo ello aparece mencionado en los cánones 57 y 59 de dicha asamblea eclesial. Véase Solomon KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1937, p. 13; GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas...*, op. cit., pp. 38-43. Véase además Eva CASTRO y Xosé A. LÓPEZ SILVA, "San Isidoro de Sevilla y los judíos: apología o catequética", en José SÁNCHEZ HERRERO (coord.), *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2018, pp. 89-91.

⁵ Al describir la imbricación existente entre ambas facetas del poder visigodo, José C. Martín tuvo en cuenta otro aspecto: "(...) no sólo los obispos regulan el funcionamiento de la Iglesia en la Hispania visigoda, con frecuencia interviene asimismo el propio rey, como Sisebuto (612-621) en dos de sus *Epistulae* (CPL 1299), una al obispo Cecilio de Mentesa (epist. 1) y otra al obispo Eusebio de Tarragona (epist. 6), o Chindasvinto (642-653) en una carta a Braulio de Zaragoza conservada en el *Epistularium* de este último (CPL 1230: epist. 32) (...)". José C. MARTÍN, "La cultura literaria latina en Hispania en el 700", en Luis A. GARCÍA MORENO y Alfonso VIGIL-ESCALERA (coords.), *Zona Arqueológica 711. Arqueología e Historia entre dos Mundos*, Vol. I, Nº 15, Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, 2011, p. 62. Véase, además, Purificación UBRIC RABANEDA, "Leander of Seville and His Influence on Isidore of Seville", en FEAR, WOOD, op. cit., pp. 116-117; GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas...*, op. cit., pp. 31-32; Ibídem, "Confronting the Other: Isidore on Pagans, Romans, Barbarians, Heretics, and Jews", en FEAR, WOOD, op. cit., pp. 383-386. Para finalizar este inciso, otros aspectos del entramado de poder y la conformación del *Officium Palatinum* son descriptos por Pablo Díaz. Véase Pablo C. DÍAZ, "Rey y Poder en la Monarquía visigoda", *Iberia*, 1 (1998), pp. 192-193. Barroso Cabrera, Morín de Pablos y Velázquez Soriano hablan asimismo de la *iustitia* y la *pietas* como los calificativos asignados a un buen soberano desde la perspectiva de Isidoro de Sevilla. Esto expone nuevamente la incidencia de las altas esferas de la Iglesia en la consideración de un rey como tirano. Véase Rafael BARROSO CABRERA, Jorge MORÍN DE PABLOS, Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, "La imagen de la realeza en el reino visigodo de Toledo a través de la iconografía y la epigrafía", *Zona arqueológica*, 11 (2008), p. 503.

⁶ Lo que se produjo entonces fue solamente un cambio en el énfasis de los postulados conciliares sin alterar la matriz sinodal anti-judaica.

⁷ La traducción del *De fide* que tomaremos en cuenta en el presente trabajo es la de Castro Caridad y Peña Fernández. Véase Eva CASTRO CARIDAD y Francisco PEÑA FERNÁNDEZ (eds.), *Isidoro de Sevilla. Sobre la fe católica contra los judíos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012. Mencionaremos, asimismo, la edición de MIGNE para la parte en latín. Véase Isidorus Hispalensis, *De fide Catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos ad Florentinam sororem*, *Patrología Latina* 83, 449-538, París, 1850. Una aclaración: como el trabajo crítico de Vernon Ziolkowski que fuera publicado por la Universidad de Saint Louis en 1982 se limita al primer libro del *De fide*, nos parece más conveniente recurrir a la edición completa de *Patrología Latina*.

⁸ Utilizaremos la traducción al español que fuera realizada por Martín. Véase José C. MARTÍN, "La *Crónica Universal* de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma", *Iberia*, IV (2001), pp. 199-239. Para los fragmentos en latín recurriremos a una edición del mismo autor. Véase Ibídem, *Isidori Hispalensis, Chronica* (CCSL 112), Turnhout, Brepols, 2003.

y los judíos, contamos con las penalidades pensadas contra los sacerdotes que propiciaran algún tipo de ayuda hacia los seguidores de la fe mosaica, lo cual nos hace suponer que esto pudo llegar a darse en algunos casos.⁹

Del mismo modo, podríamos pensar acerca de la actitud de varios nobles y obispos,¹⁰ quienes posiblemente hayan desestimado la puesta en práctica de la normativa anti-judaica, lo cual sería penalizado algunos años después a través del *Liber Iudiciorum*.¹¹

En definitiva, frente a la escasez de restos arqueológicos y epigráficos que testimonien algún tipo de presencia judía en la región,¹² sea por su mínima existencia, por su exilio o por la preeminencia de conversos sobre judíos y relapsos,¹³ testimonios como el del *De fide*

⁹ Véase GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzadas...*, op. cit., pp. 85-87. Pese a no haber hecho una referencia puntual a este asunto, Gisela Ripoll e Isabel Velázquez nos remiten de manera indirecta a otros aspectos de la relación mantenida entre el centro y la periferia del poder eclesial que nos resultan de suma utilidad para esta cuestión. Afirman, por ejemplo, acerca de las parroquias: “El párroco es, pues, el delegado del obispo en el campo (...) hay una gran preocupación a lo largo de toda la legislación conciliar por definir claramente cuáles son las funciones de los párrocos y cuáles sus limitaciones (...)”. Gisela RIPOLL e Isabel VELÁZQUEZ, “Origen y desarrollo de las *Parrochiae* en la Hispania de la Antigüedad Tardía”, en Philippe PERGOLA y Palmira María BARBINI (eds.), *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*. *Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome - 19 de marzo de 1998)*, Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1999, p. 153. Luego agregan: “(...) Si sobre algo legislan profusamente los concilios es sobre todos aquellos aspectos que se relacionan con la vida cotidiana (...) Resulta evidente a través de los cánones conciliares que la vida de las parroquias estaba presidida por una normativa que cada vez abarcaba y marcaba más facetas, tanto en relación con los fieles y clérigos individualmente como con la comunidad (...)”. *Ibidem*, p. 154. ¿Por qué no aplicar también estos conceptos al ánimo de control existente por parte de los obispos con respecto a los profesantes de otra religión? Sostenemos esto al margen de que ambas autoras hayan afirmado en otro de sus trabajos la oposición entre Isidoro de Sevilla y Sisebuto en relación con el tema judaico. Véase Isabel VELÁZQUEZ y Gisela RIPOLL, “Isidoro de Sevilla y su época. A modo de introducción”, *Antiquité tardive*, 23 (2015), p. 44.

¹⁰ Véase Roger COLLINS, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, Houndmills-Basingstoke-Hampshire-London, Macmillan Press Ltd., 1991 [1983], p. 137.

¹¹ De ahí la siguiente aclaración que aparece en *Liber Iudiciorum* XII, 2, 15 con respecto a la necesidad de no apartarse de las disposiciones normativas contrarias a ello: “(...) que ningún religioso (*nullus de religiosis*) de cualquier orden o dignidad (*ex omnibus qualitibus vel generis*), ni ninguno de los servidores de palacio, de rango medio o altísimo (*de palatii mediocribus atque primi*), ni nadie de cualquier categoría o estirpe (*qualitatis aut generis*) (...)”. Véase Pedro RAMIS SERRA y Rafael RAMIS BARCELÓ (Trad. y notas), *El libro de los juicios (Liber Iudiciorum)*, Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015, p. 811.

¹² Al menos por aquellos tiempos. Véase COLLINS, *Early Medieval Spain...*, op. cit., p. 139.

¹³ En torno a la problemática conversos véase Rodrigo LAHAM COHEN y Carolina PECZNIK, “*Iudaei et Iudaei baptizati* en la ley de los visigodos”, *Anuario*, 28 (2016), pp. 141-169; Rachel L. STOCKING, *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*, University of Michigan Press, 2003, pp. 137-138. En definitiva, tanto quienes se convirtieron como los que no lo hicieron se vieron envueltos en una problemática recurrente de tipo legal. Véase Céline MARTIN y Capucine NEMO-PEKELMAN, “Les juifs et la cité. Pour une clarification du statut personnel des juifs (IV-VII siècles)”, *An Tard*, 16 (2008), pp. 15-24; Céline MARTIN, “Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions”, *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 41, 2 (2011), pp. 26-27; *Ibidem*, “La degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo”, en Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, Signifer Libros, 2013, pp. 222-238. En otras palabras, como afirma Erica Buchberger: “(...) Jews were an exception to the idealized narrative of religious unity of the kingdom through which kings and bishops hoped to build political and ethnic unity, but especially those who had been forcibly converted and whose Christian identity was suspect (...)”. Erica BUCHBERGER, *Shifting Ethnic Identities in Spain and Gaul, 500-700. From Romans to Goths and Franks*, Amsterdam University Press, 2017, p. 74.

permiten reconstruir algunos trazos del pensamiento eclesial con respecto a los judíos. Los relapsos, como sabemos, fueron los conversos vueltos a la anterior fe.¹⁴ Nos inclinamos a pensar que podrían haberse encontrado en mayor número en Hispania luego de la escritura del *De fide*.¹⁵ Muy distinto es el caso de *Chronica Maiora*, obra que aborda el pensamiento de Isidoro de Sevilla desde otra perspectiva, al haber sido escrita con posterioridad al edicto de Sisebuto que rechazara la presencia de judíos sin convertir en suelo ibérico.

De fide Catholica

En *De fide* I, 31, 1 la Sinagoga aparece ligada a una “corona de espinas”¹⁶, mientras que en *De fide* I, 31, 2 se habla de las “espinas de la muerte y de la cruz”¹⁷. Todas estas descripciones retrotraen a conceptos patrísticos referidos a la muerte de Cristo¹⁸ y, como una forma de lenguaje del ritual cristiano, exhiben un criterio asimétrico entre los profesantes de las dos religiones. Es decir, mientras en *De fide* II, 3, 3 se sostiene: “(...) Jeremías proclama que los judíos sirven a Cristo (...)”¹⁹, en *De fide* II, 3, 9 se presenta a los judíos como subordinados al cristianismo: “(...) Cristo es el Señor de los judíos (...) ese mismo pueblo ha de estar sometido a su control, al anunciar su poder a lo largo de todo el universo mundo (...)”²⁰. A nuestro

¹⁴ Véase Henriette-Rika BENVENISTE, “On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited”, *Historiein*, v. 6 (2006), pp. 74-81.

¹⁵ Por de pronto, para c. 656, según Roth, aún había judíos sin convertir en el reino. Véase Norman ROTH, “Visigoths and Jews”, en Norman ROTH (ed.), *Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia*, New York-London, Routledge, 2003, p. 656. En lo que respecta a León, este mismo autor sostuvo lo siguiente: “(...) Little is known about the early settlement of Jews in León, and there appears not to have been a significant number of Jews there, in contrast with other regions, perhaps because of the recollection of Visigothic persecutions of the Jews (...)”. *Ibidem*, p. 401. Recordemos que muchos hebreos se trasladaron hacia otras regiones, probablemente a la Galia, en búsqueda de nuevos rumbos. Véase Alex NOVIKOFF, “The Middle Ages”, en Albert S. LINDEMANN y Richard S. LEVY (eds.), *Antisemitism: A History*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, p. 67. Rabello también menciona al norte de África como otro de los lugares de destino. Véase Alfredo M. RABELLO, “The Legal Status of Spanish Jews during the Visigothic Catholic Era: From Reccared (586) to Reccesswinth (672)”, *Israel Law Review*, 33, 4 (1999), p. 766.

¹⁶ PL 83, 482: “(...) corona spinea, quam capiti ejus imposuit Synagoga”: “(...) la corona de espinas que puso la Sinagoga en su cabeza”.

¹⁷ PL 83, 482: “(...) spinas mortis et crucis (...)”.

¹⁸ Aunque, como bien afirma Blanchetière: “(...) The accusation of deicide is historically unfounded since Jesus was condemned by Pilate and was subjected to a Roman method of killing. It is, furthermore, theologically unsound since it was precisely because the Jews refused to acknowledge Jesus as the ‘Son of God’ that they rejected him, and in any case it is impossible that the Giver and Author of Life should actually die (...)”. François BLANCHETIÈRE, “The Threefold Christian Anti-Judaism”, en Graham N. STANTON y Guy G. STROUMSA (eds.), *Tolerance and Intolerance in early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press, 2006, p. 199.

¹⁹ PL 83, 506: “(...) Jeremias Judaeos servire Christo proclamavit (...)”.

²⁰ PL 83, 507: “(...) Christum dominum esse Judaeorum (...) eundem populum subjugandum, ubi et potestatem ejus per universum mundum (...)”. Tal doctrina, de matriz cristiano-bíblica, aparece de otro modo expuesta en su *Chronica Maiora*, obra en la cual también se podría anclar la voluntad del obispo hispalense de presentar a los cristianos como portadores de un mensaje teológico de carácter sempiterno. Véase Jamie WOOD, “Religiones and Gentes in Isidore of Seville’s *Chronica Maiora*”, en Walter POHL y Gerda

entender, dichas frases no se alejarían de la comparación que estableció Leandro de Sevilla entre la Iglesia y el Paraíso en ocasión del III Concilio de Toledo (c. 589)²¹. Por esa razón, también creemos que el mensaje del *De fide* guardaría relación con las concepciones escatológicas cristianas referidas al “tiempo”, el “alma” y la “muerte” que ya mencionara Ripoll López cuando hizo alusión a la arqueología funeraria visigoda de Hispania.²²

Al margen de los cuestionables conocimientos relativos a las costumbres judías que estructuraron el pensamiento de Isidoro de Sevilla en general,²³ en el capítulo 11 del libro II del *De fide*, el cual lleva por título “Sobre el desprecio a los judíos y la reprobación de la Sinagoga”, vemos la utilización del siguiente recurso retórico: mientras se presenta un razonamiento como verosímil, se omiten otras cuestiones que de ser señaladas perjudicarían al autor en la fundamentación. Así se nombra, por ejemplo, a Isaías 50, 1: “(...) He aquí que por vuestras maldades habéis sido vendidos y por vuestros crímenes he repudiado a vuestra madre”²⁴. Tal versículo remite a la etapa concerniente a la deportación de los hebreos a Babilonia que se produjo tras la destrucción del Primer Templo (fines del siglo VI a. C.).²⁵ No obstante ello, el obispo hispalense no recurre a continuación al libro de Ezequiel, pese a que este hubiera correspondido al mismo período, sino a Oseas 2,2 e Isaías 1,7, los cuales representan significaciones anteriores al exilio. También menciona a Jeremías 12,7, bosquejando así sucesos del final del reino de Judá en una mezcla cronológica que parecería entroncarse en un interés teológico prefijado de antemano por este autor. O como bien resume Wood al comentar la epístola dedicatoria del *De fide*: “Isidore’s histories provide several examples of the role of the prophets in Jewish history before Christ (...) prophetic time is

HEYDEMANN (eds.), *Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 136-137.

²¹ Dice al respecto Drews: “(...) Leander of Seville explicitly compares the Catholic church to paradise in the concluding sermon he preached at the 3rd council of Toledo. In the creed formulated at the 4th council of Toledo, in whose redaction Isidore must have played a major role, Catholic faith is presented as the way to eternal salvation”. Véase Wolfram DREWS, *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 162-163. Véase además GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzadas...*, op. cit., pp. 15-16.

²² Véase Gisela RIPOLL LÓPEZ, “Características generales del poblamiento y la arqueología funeraria visigoda de Hispania”, *Espacio, Tiempo y Forma*, S. I, Prehist. y Arqueol., t. 2 (1989), p. 413.

²³ Al respecto, la propia Albert señaló la ubicación cronológica de la festividad de *Yom Kippur* (Día del Perdón) que realizó dicho obispo en *De ecclesiasticis Officiis*, de manera errónea, luego de la Fiesta de los Tabernáculos o *Sukkot*. Véase Bat-Sheva ALBERT, “*De Fide Catholica* contra judaeos d’Isidore de Seville: la polémique anti-judaïque dans l’Espagne du VII siècle”, *Revue des études juives*, 141, 3-4 (1982), p. 294. Recordemos que *Yom Kippur* es la conmemoración más importante del calendario hebreo.

²⁴ PL 83, 517: “(...) Ecce in iniquitatibus vestris venditi estis, et in sceleribus vestris dimisi matrem vestram (*Isai. L, 1*)”.

²⁵ Isaías 50 consta de tres etapas cronológicas: caps. 1-39 (siglo VIII a. C.); caps. 40-55 (durante el exilio, siglo VI a. C.); caps. 56-66 (después del exilio). Véase Mireille HADAS-LEBEL, *Parlons Hébreu*, Paris, Éditions L’Harmattan, 1998, pp. 8-9.

situated within historical time (...) historicizing the Jewish past and subordinating it to Christian history (...)”²⁶.

No es otro el objetivo de Isidoro de Sevilla cuando menciona un pensamiento de Isaías 1,7 en *De fide* II, 11, 2: “Vuestra tierra está desierta, vuestras ciudades quemadas por el fuego (...)”²⁷. Semejante idea, interpretada por este obispo como un suceso prefijado de antemano para el pueblo judío a consecuencia de la negativa de sus fieles a aceptar el carácter divino de Cristo,²⁸ nos lleva a otro tipo de análisis: como el obispo hispalense tampoco hizo referencia en *De fide* a la reconstrucción del Templo que medió entre ambos sucesos,²⁹ tal omisión posiblemente remita a sus intenciones de pregonar la conversión religiosa de los hebreos, arraigada costumbre patrística que también apareció reflejada en los concilios que le tocó dirigir.³⁰

Existen, asimismo, otras divergencias en relación con los profetas y la interpretación hebrea de los mismos. En *De fide* II, 21, por citar un caso, se mencionan profecías pertenecientes a tiempos anteriores al exilio (Isaías 6,9; 3,1; 29,11; 29,18), así como una de Daniel (12,9). Los judíos, según la visión de Isidoro de Sevilla, “Tienen sellados todos los sentidos sagrados de las escrituras e ignoran lo que leen (...)”³¹ (*De fide* II, 21, 1).

²⁶ Jamie WOOD, *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 199-200.

²⁷ PL 83, 517: “Terra vestra deserta, civitates vestrae succensae igni (...)”.

²⁸ PL 83, 517: “(...) Quae captivitas, et licet sub Babylonis tempore ex parte completa sit, plenius tamen sub Romana captivitate impleta est (...)”: “Este cautiverio, aunque en parte tuvo lugar en la época de Babilonia, se cumplió no obstante totalmente en la época del cautiverio romano (...)”.

²⁹ Véase Ariel S. LEVY, “Los judíos en el *De fide* y en el *De ortu*”. Trabajo presentado en “V Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2 de agosto 2019, pp. 5-6. Al margen de esto, hay muchos trabajos que mencionan la importancia del Segundo Templo y las consecuencias de la destrucción del mismo. Véase por ejemplo Lawrence H. SCHIFFMAN, “Foreword: The Ancient Synagogue and the History of Judaism”, en Steven FINE (ed.), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. XXVII-XVIII; Elisheva BAUMGARTEN, “Judaism”, en Don S. BROWNING y Marcia J. BUNGE (eds.), *Children and Childhood in World Religions Primary Sources and Texts*, New Brunswick-New Jersey-London, Rutgers University Press, 2009, p. 16.

³⁰ En lo que respecta a la influencia y legado de Isidoro de Sevilla, véase BUCHBERGER, op. cit., pp. 74-78. Ahora bien, como afirma Dell’Elicine, en el esquema de Toledo IV “(...) la clerecía participa junto al rey (...) en una postura que la sitúa paradójicamente por abajo y por encima de él. El término que resulta más difícil de domesticar es la aristocracia. La monarquía se la tendrá que ver con este problema”. Eleonora DELL’ELICINE, “*Ecclesia, officium, ministerium*: los modos de pensar la institucionalización eclesiástica en los concilios visigodos”, *Medievalia*, 50 (2018), p. 296. Véase también Ibídem, “Ecclesia y modelos de autoridad. Una reflexión a partir de las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla y Tajón de Zaragoza (633-683)”, *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre*, 7 (2013), p. 2.

³¹ PL 83, 529: “Signata enim habent ista omnia sacramenta Scripturarum, et ignorant quod legunt (...)”.

Un capítulo después se agrega: “No pueden comprender la ley ni a los profetas a no ser que crean antes en Cristo (...)”³² (*De fide* II, 22, 1; cf. *De fide* II, 28, 1). Tal frase representa el ubicuo sentido que el obispo hispalense le otorgó a los versículos mencionados en dicha obra.

Jacques Elfassi, al referirse a la mención que realiza el obispo hispalense de Isaías 42, 1 en *De fide* I, 4, 8,³³ no solo consideró los aportes que este obispo tomó de Fausto de Riez, sino la casi nula probabilidad de que haya sido escrito para ser leído por un público hebreo, todo ello en acuerdo con los dichos de Drews, quien pese a no haber tomado en cuenta la relación entre lo escrito por los dos eclesiásticos como hiciera Elfassi,³⁴ se refirió a conceptos que de todas formas los aunaron en última instancia.³⁵

En lo que no hubo acuerdo entre todos los autores, fue en la fecha de confección del *De fide Catholica* y en la composición religiosa de su destinatario: ¿judío, converso, cristiano? Acerca del primer tema seguiremos la perspectiva de González Salinero y de Drews, quienes señalaron que la redacción del tratado se produjo entre c. 614 y 615.³⁶ La otra alternativa podría haber sido ubicarlo con posterioridad al edicto de Sisebuto que fuera contrario a la presencia de judíos sin convertir al cristianismo en territorio visigodo,³⁷ o incluso plantear la

³² PL 83, 530: “Neque enim possunt legem et prophetas intelligere, nisi ante in Christum crediderint (...)”

³³ PL 83, 459: “Item alibi per eundem prophetam Trinitatis sic demonstratur significantia. Ecce, inquit, puer meus, suscipiam eum, dilectus meus, complacuit sibi in illo anima mea, dedi Spiritum meum super eum (Is 42, 1) (...)”. Traducción: “Además en otro lugar por medio del mismo profeta se demuestra el significado de la Trinidad: He aquí mi siervo, yo lo defenderé, mi amado; en él se complace mi alma; sobre él he puesto mi Espíritu” (Is. 42,1).

³⁴ Véase Jacques ELFASSI, “Le Livre d’Isaïe dans De fide Catholica contra Iudaeos d’Isidore de Séville: analyse de quelques passages”, en Marie-A. VANNIER (ed.), *Judaïsme et Christianisme chez les Pères*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 316.

³⁵ He aquí los dichos de Elfassi: “(...) Bien que παῖς et puer aient le doublé sens de “fils” et de “serviteur”, Fauste et Isidore retiennent uniquement le sens de “fils”, car il leur permet de donner une interprétation trinitaire du verset biblique. W. Drews en tire la conclusion qu’ Isidore, en choisissant une variante nettement différente de l’ hébreu, n’a manifestement pas fait l’effort d’adapter son argumentation à un éventuel lectorat juif. Mais ce passage illustre aussi la liberté que le Sévillan manifeste vis-à-vis du texte biblique: il n’hésite pas, dans certains cas, à s’écarter de la Vulgate et à chercher chez les Pères une autre version de la Bible qui colle davantage à son propos (...)”. ELFASSI, “Le Livre d’Isaïe...”, op. cit., p. 316. Véase además DREWS, op. cit., pp. 58-59.

³⁶ Véase GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas...*, op. cit., pp. 121-123; Ibídem, “Confronting the Other...”, op. cit., pp. 377- 381; DREWS, op. cit., pp. 37-38. En sus notas al texto de *Bravlionis Caesaravgostani Episcopi, Renotatio librorum domini Isidori*, Martín también circunscribe el *De fide* entre 614 y 615. MARTÍN, *Scripta de vita Isidori Hispalensis...* op. cit., p. 248. Elfassi no descarta dicha cronología, pero tampoco excluye como hipótesis que el *De fide* pudiera haber sido escrito antes de la ascensión de Sisebuto en 612. Véase Jacques ELFASSI, “Les Psaumes dans le De fide catholica contra Iudaeos d’Isidore de Séville”, en Marie-Anne VANNIER (ed.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques des Psaumes*, Berne, Peter Lang, 2015, p. 170; Ibídem, “Le Livre d’Ézéchiél dans le De fide Catholica contra Iudaeos d’Isidore de Séville”, *Connaissance des Pères de l’Église*, 133, Nouvelle Cité éditions, 2014, p. 36.

³⁷ Vale decir que González Salinero situó el momento de la conversión en torno a 616, además de la anterioridad del *De fide* con respecto a esa fecha. Véase GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas...*, op. cit., pp. 121-123; Ibídem, “Judíos sin sinagoga en la Hispania tardorromana y visigoda”, en GONZÁLEZ SALINERO, *Marginados sociales...*, op. cit., pp. 207-208; Ibídem, “The Motives behind Anti-Jewish Repression under the Visigothic Kingdom: Political or Religious?”, en Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA y Dorothea WELTECKE (eds.), *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2020, p.

coexistencia de ambos hechos.³⁸ Por las tres vías llegaríamos al mismo destino conceptual: la posibilidad de que el hispalense haya pretendido evitar el alejamiento de los cristianos de su fe,³⁹ lo cual resultó enlazado con una retahíla de conceptos críticos hacia el apego de los judíos por el Antiguo Testamento.

Veamos la siguiente frase: "(...) para comprender a Cristo tenemos como guía la Ley y como testigos los profetas, por medio de los cuales hemos demostrado su origen divino (...) el reino y el juicio final" (*De fide* I, 62, 2)⁴⁰. He aquí el sustento de la acusación de incredulidad proferida contra los judíos en dicha obra.⁴¹

Chronica Maiora

La primera redacción de *Chronica Maiora* fue desarrollada entre c. 615 y 616, en plena época de Sisebuto, mientras que la segunda lo fue en c. 626, en tiempos de Suintila.⁴² Ambas

37. Véase además DREWS, op. cit., p. 136. Katz, Rabello, Stow y Roth, entre otros, situaron el hecho en 613. Véase KATZ, op. cit., pp. 11-12; Alfredo M. RABELLO, "Sisebuto, re di Spagna (612-621) ed il battesimo forzato", *La Rassegna Mensile di Israel*, terza serie, 51, 1 (1985), p. 36; Ibídem, "The Legal Status of Spanish Jews during the Visigothic Catholic Era: From Reccared (586) to Reccesswinth (672)", *Israel Law Review*, 33, 4 (1999), p. 765; Kenneth STOW, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press, 1992, p. 44; Ibídem, "Visigothic Spain", en Richard S. LEVY (ed.), *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*, 1: A-K, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC Clio, 2005, pp. 742-743; Norman ROTH, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, Leiden-New York-Colonia, Brill, 1994, p. 13.

38 Véase Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 106-107.

39 Algo que nos remite a la estructura organizativa de la obra y a una cuestión conexas: algunas de sus ideas fueron tomadas de otros eclesiásticos de la Antigüedad Tardía, entre ellos Agustín. Sobre este punto Jacques Elfassi enumera, entre otros fragmentos, que el obispo hispalense seleccionó de *Enarrationes in Psalmos*, una frase que aparece en *De fide* I, 3, 2: "(...) il extrait deux phrases de l'Enarratio sur le psaume 44, d'une part l'interpellation des juifs (Quis est igitur iste Deus unctus a Deo? Respondeant nobis Iudaei) et d'autre part la phrase Dum enim audis Deum unctum, intellige Christum, Christus enim a chrismate (...). ELFASSI, "Les Psaumes...", op. cit., p. 172. No nos parece que dichos conceptos hayan sido escritos para ser leídos por judíos: "¿Quién es, pues, ese Dios ungido por Dios? Que nos respondan los judíos (...) En el momento que oigas que Dios es ungido, piensa inmediatamente en Cristo. Recibe el nombre de Cristo por el crisma (...)" Véase además Ariel S. LEVY, "Disyuntivas en torno a los posibles destinatarios religiosos del *De fide Catholica* de Isidoro de Sevilla", *Cuadernos del Sur-Historia*, 46, 2 (2017), pp. 169-184.

40 PL 83, 499-500: "(...) ad intelligendum Christum, duces legem, testes prophetas, ex quibus divinitatem ejus (...) regnum atque iudicium declaravimus". Dicha idea vuelve a repetirse en *De fide* II, I, 13: "El final de los tiempos es aquél en que la fe del Salvador brilla con claridad (...) La casa del Señor es la Iglesia de Cristo (...)": (PL 83, 502): "Novissimi dies hi sunt, in quibus Salvatoris resplenduit fides (...) Domus vero Domini ecclesia Christi est (...)"

41 Tras todo lo visto descartamos que el *De fide* haya sido escrito para ser leído por los seguidores de la fe mosaica. Si fue redactado antes del edicto de Sisebuto, estaríamos habilitados a considerar que no estuvo dirigido a los conversos, lo cual no implicaría descartar, *prima facie*, que su autor pudiera haber llegado a pensar en ellos con el paso del tiempo, entre otras razones, para tratar de evitar que cristianos nuevos volvieran a su antiguo credo judaico, como en efecto sucedió.

42 Esta datación ha sido señalada por varios especialistas. Véase MARTÍN, *Isidori Hispalensis, Chronica*, op. cit., pp. 119-120; Sam KOON y Jamie WOOD, "The *Chronica Maiora* of Isidore of Seville. An Introduction and

versiones presentaron a los judíos (hermenéuticos) del Antiguo Testamento de manera crítica, demostrando una notoria cercanía conceptual con el *De fide*.⁴³ Pese a ello, tanto el tema de la reconstrucción del Segundo Templo como el edicto anti-judaico de conversión forzosa, si bien no fueron incluidos en *De fide*, aparecieron mencionados al pasar en *Chronica Maiora*, lo cual abre otra necesaria perspectiva de análisis que a continuación tendremos en cuenta.

Así pues, en *Chronica I*, 345 encontramos un pensamiento comparable al expuesto en *De fide* con respecto a los judíos veterotestamentarios:

“345 (...) pusieron los nuevos cimientos del templo,⁴⁴ de repente una noche debido a un terremoto las rocas salieron expulsadas desde lo más profundo de los cimientos y quedaron esparcidas a lo largo y ancho de una gran extensión (...) un globo de fuego (...) salió del interior de una de las habitaciones del templo (...) la noche siguiente apareció en los ropajes de todos el signo de la cruz”⁴⁵.

Y en *Chronica I*, 415-416, a diferencia de lo que acontece en *De fide*, aparece esta breve referencia a Sisebuto: “415 En Hispania, Sisebuto, gloriosísimo príncipe de los Godos, sometió a su poder con las armas a muchas ciudades que estaban bajo el control del ejército romano”⁴⁶. “416 y convirtió a la fe de Cristo a los judíos súbditos de su reino”⁴⁷.

Translation”, *e-Spania*, 6 (2008). URL: <https://doi.org/10.4000/e-spania.15552>; Carmen CODOÑER, José C. MARTÍN, M. Adelaida ANDRÉS, “Isidorus Hispalensis E.P.”, en Paolo CHIESA y Lucia CASTALDI (eds.), *La Trasmissione dei Testi Latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission. Te.tta. 2*, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 362-363; Jamie WOOD, “Isidore of Seville as an Historian”, en FEAR y WOOD, op. cit., p. 157. González Salinero expuso asimismo las diferencias entre la política desarrollada por Sisebuto y Suintila con respecto a los judíos. Véase GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas...*, op. cit., p. 38. Vale decir que el reinado de Suintila transcurrió entre c. 621-631.

⁴³ Jeremy Cohen fue el primero en acuñar el término de judío hermenéutico. Véase COHEN, op. cit., pp. 2-3. También podríamos utilizar la idea de judío imaginario de Drews. Véase DREWS, op. cit., p. 310. O la de adversario retórico de Elfassi. Véase ELFASSI, “Les Psaumes...”, op. cit., p. 170. En todos estos casos las referencias a los judíos conducen al período de los profetas y no a la época visigoda.

⁴⁴ Supuestamente en tiempos de Juliano el Apóstata, a quien comenzó a nombrar en *Chronica I*, 343.

⁴⁵ “(...) noua templi fundamenta iacerent, subito nocte oborto terrae motu saxa ab imo fundamentorum excussa longe lateque sparsa sunt. Igneus quoque globus ab interiore aede templi egressus (...) Xristum confiteban”. MARTÍN, *Isidori Hispalensis, Chronica*, op. cit., p. 162. No hubo cambios sustanciales en *Chronica II*, 345b: “(...) noua templi fundamenta iacerent, subito nocte oborto terrae motu saxa ab imo fundamentorum longe lateque excussa sunt. Igneus quoque globus ab interiore aede templi egressus (...) Xristum confitebantur”. *Ibidem*, p. 163. En *Chronica I*, 167, asimismo, también aparece una breve referencia a la destrucción del Primer Templo en tiempos de Nabucodonosor (587 a. C.): “Cautividad de los hebreos durante setenta años, en los que el fuego es retirado del altar y escondido en un pozo, y al regreso tras el septuagésimo año es recuperado, estando aún la llama viva”. Por último, Martín también compara en uno de sus trabajos las dos versiones de dicho fragmento: “CI-I 167 Hebreorum captiuitas annos LXX, in quibus ignis ab altario sublatus et...” face à CI-2 167 “... in quibus ignis ab altario dei sublatus et...”. *Ibidem*, “Les remaniements de la seconde rédaction de la *Chronique d’Isidore de Séville: typologie et motivations*”, *Revue bénédictine*, 115, 1 (2005), p. 18. A lo que agrega: “il y a aussi un exemple d’ ablatif renforcé par la préposition ‘in’ pour exprimer la durée dans le temps: CI 167 Hebreorum captiuitas annos LXX, in quibus ignis ab altario sublatus et absconditus in puteo ...”. *Ibidem*, “La langue de la *Chronique Universelle d’Isidore de Séville*”, *Helmantica*, LVI, 170-171 (2005), p. 221.

⁴⁶ En latín: “415 Sisebutus Gothorum gloriosissimus princeps in Spania plurimas Romanae militiae urbes sibi bellando subiecit”. *Ibidem*, *Isidori Hispalensis, Chronica*, op. cit., p. 204.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 204: “416 et Iudaeos sui regni subditos ad Xristi fidem conuertit”.

En *Chronica* II, 415^b-416^b se vuelve al mismo concepto, aunque sin hacer ninguna mención al edicto de Sisebuto:

“415^b En Hispania, Sisebuto, rey de los Godos, conquistó muchas ciudades que estaban bajo el control del ejército romano”⁴⁸. “416^b Tras éste el muy religioso príncipe Suintila inició la guerra contra las restantes ciudades romanas y con una rápida victoria obtuvo el primero la monarquía de todo el reino unificado de Hispania”⁴⁹.

Tal omisión quizás podría abrir una serie de interrogantes en torno a la mayor o menor verosimilitud de determinados párrafos de la obra, sobre todo si recordamos que Juan Carlos Martín hizo una vez referencia al aspecto filológico de las escrituras posteriores al siglo VII con la siguiente pregunta: “¿todas estas versiones remontan al propio Isidoro o son fruto más bien de los múltiples cambios sufridos por la obra en el proceso de su transmisión manuscrita?”⁵⁰. Ya en *Historia Gothorum*, obra presumiblemente escrita c. 621,⁵¹ encontramos una mención a la normativa de Sisebuto referida a los judíos hispanos, todo lo cual nos retrotrae al siguiente planteo: ¿pudo haber habido otras manos por detrás de estos escritos con el paso del tiempo?⁵². Vale decir que tanto *Historia Gothorum* como la segunda versión de *Chronica Maiora*

⁴⁸ *Ibidem*, p. 204: “415 In Spania quoque Sisebutus Gothorum rex plurimas eiusdem Romanae militiae urbes cepit”.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 205: “416^b Post quem religiosissimus Suintila princeps bellum cum reliquis Romanis urbibus iniiit celerique uictoria totius Spaniae monarchiam regni primus obtinuit”.

⁵⁰ José C. MARTÍN, “La transmisión del saber durante la Edad Media y la labor filológica”, *Cuadernos del Marqués de San Adrián*, 1 (2001), pp. 3-4. De todas formas, Martín minimiza esto para el caso de *Chronica Maiora*, a diferencia de lo que sucede en *Historia Gothorum*, obra que según su perspectiva fue publicada por primera vez luego de producida la muerte de Sisebuto y esto pudo haber acelerado su decisión de difundirla. Véase MARTÍN, “La Crónica Universal...”, *op. cit.*, pp. 203-204.

⁵¹ Hablamos de la primera redacción. La segunda data, al igual que la misma versión de *Chronica Maiora*, de c. 626. Véase *Ibidem*, “La Crónica Universal...”, *op. cit.*, p. 200; *Ibidem*, “La transmisión del saber...”, *op. cit.*, p. 6; CODOÑER, MARTÍN, ANDRÉS, “Isidorus Hispalensis E.P.”, *op. cit.*, pp. 370-371. Véase además José A. DE ALDAMA, “Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro”, en *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636 - 4 de abril - 1936*, Romae, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1936, pp. 86-89.

⁵² En *Historia Gothorum* 60 se criticó el método de conversión forzosa que fuera implementado por Sisebuto. No así el objetivo que estuvo por detrás. Véase por su parte Santiago CASTELLANOS, *The Visigothic Kingdom in Iberia: Construction and Invention*, University of Pennsylvania Press, 2020, pp. 95-96. Dicho esto, si volvemos a la pregunta efectuada por José C. Martín, valdría la pena tener en cuenta lo que señala Graham Barrett acerca del posible método de confección de los dos libros de *Differentiae*: “(...) The manuscripts indicate that the two books initially circulated independently, and perhaps this reflects their composition: could it have been Braulio who combined them, even as he laid out the *Etymologies*, following the example of the autor in packaging and repackaging his work?”. Graham BARRETT, “God’s Librarian: Isidore of Seville and His Literary Agenda”, en FEAR y WOOD, *op. cit.*, p. 65. Véase además CODOÑER, MARTÍN, ANDRÉS, *op. cit.*, pp. 307-322. Salvando las distancias entre estas obras, podríamos agregar que existen algunos párrafos del *De ortu et obitu Patrum* que podrían ser catalogados como interpolaciones atribuibles a otras personas, como manifiesta Chaparro Gómez en su introducción al *De ortu et obitu patrum*. Véase César CHAPARRO GÓMEZ (ed. y trad.), *Isidoro de Sevilla, De ortu et obitu patrum*. Vida y muerte de los santos, París, Société d’éditions “Les belles lettres”, 1985, pp. 19-35. Para indagar en otras cuestiones referidas a dicho tratado véase Ariel S. LEVY, “Posibles implicancias de las evocaciones a los judíos en el *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum* de Isidoro de Sevilla”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* (2021).

fueron escritas durante el reinado de Suintila, lo cual pudo haber generado algún cambio en la voluntad del autor.⁵³

Si tenemos en cuenta lo señalado por el obispo hispalense en *Chronica I* y *Chronica II*, a grandes rasgos podríamos llegar a encontrar un criterio de verdad comparable al de la *Passio Mantii* y la *Passio Vincenti, Sabine et Christete*.⁵⁴ Todas estas obras estuvieron dirigidas a un público hispano-cristiano, al margen de que en *Chronica* se mencionen hechos históricos y en las *Passiones* se haga referencia a relatos fantásticos. Veamos un caso. El mensaje que surge de la *Passio Mantii* es el de la culpabilidad con respecto a la condición judaica, puesto que el protagonista aparece descrito como un esclavo que muere por su negativa a abandonar la fe cristiana. A criterio de Castellanos, tal relato se planteó como objetivo la lectura de un sector distinguido de la población hispana.⁵⁵ ¿Por qué no pensar lo mismo de las otras hagiografías?⁵⁶ Las *Passio Vincenti, Sabine et Christete*, salvando las distancias, también presentaron historias de una dialéctica casi inevitable, donde las conversiones al catolicismo fueron generadas a partir de algún suceso sobrenatural que las provocó. Si pensamos en el mensaje propuesto en conjunto por tales hagiografías, esto podría llevarnos a hablar de la posibilidad de que *Chronica Maiora* también haya estado dirigida a un público selecto de la población cristiana.⁵⁷ Por de pronto, *Chronica Maiora* no aceptó la reconstrucción del Segundo Templo e hizo una

⁵³ Esto al margen de que Isidoro de Sevilla modificara su opinión con respecto a Suintila luego de la deposición de dicho rey. Véase Luis A. GARCÍA MORENO, "La oposición a Suintila: Iglesia, monarquía y nobleza en el Reino visigodo", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 3 (1991), pp. 14-21.

⁵⁴ Aunque existan discrepancias entre García Moreno y González Salinero en torno al punto temporal en que fueron confeccionadas dichas hagiografías. Véase Luis A. GARCÍA MORENO, "Judíos y mártires hispano-cristianos", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 210, 3 (2013); Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Perfiles de un debate sobre la *Passio Mantii*", *Hispania Sacra*, LXX (2018), pp. 201-205. Para más detalles acerca de la *Passio Mantii* véase Ibídem, "Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*", *Gerión*, 16 (1998). En relación con la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* véase además Bat-Sheva ALBERT, "Le judaisme et les juifs dans l'hagiographie et la liturgie visigothique", en Yitzhak HEN (ed.), *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder*, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 36-37.

⁵⁵ Véase Santiago CASTELLANOS, "Marginados en las *Vitae* de la hagiografía visigoda", en GONZÁLEZ SALINERO, *Marginados sociales...*, op. cit., p. 287.

⁵⁶ O también podría ser el caso de que no hayan sido concebidas para un creyente medianamente formado en cuestiones teológicas, alguien distinto al que, por ejemplo, se habría sentido interesado en realizar un comentario acerca del *De fide*. Se trataría así de distintas vías de acceso y propagación de una serie de mensajes comparables a otros del *continuum* religioso anti-judaico característico de la patrística antigua. "(...) l'hagiographie du haut moyen âge -sostiene Bat-Sheva Albert- n'excluait pas totalement le public laïc et analphabète (...) le *Passionnaire hispanique*, rédigé au courant du septième siècle, fut utilisé dans la liturgie, surtout dans le sanctoral, et permit au le clergé visigothique de transmettre son message doctrinaire aux laïcs ignares qui seront les fervents adeptes du culte des saints (...)". ALBERT, "Le judaisme et les juifs...", op. cit., pp. 17-22. Véase además Luis A. GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 372. En ese contexto, la plástica artística, junto a la arquitectura, también ejercieron su influencia en la difusión del mensaje cristiano. Ibídem, p. 373.

⁵⁷ En el *De fide*, esto sería aún más probable, puesto que abarcaría un aspecto característico de la ortodoxia religiosa visigoda. De ahí las dos alternativas: observancias ancestrales o sumisión a un nuevo dogma religioso.

breve mención al edicto de Sisebuto, dos cuestiones opuestas a cualquier destinatario judaico. El *De fide Catholica*, si bien ahonda en torno al mismo eje conceptual, recurre a la denostación de los judíos a partir de términos como *infidelis*, *incredulus*, *impius* y *perfidia*,⁵⁸ al procurar darle forma al objetivo que fuera anticipado en la dedicatoria a su hermana Florentina: ubicar la acusación de *incredulidad* como válvula conceptual que activara el centro de sus críticas a los judíos.⁵⁹ El tema es que para hacerlo recurre a toda clase de cambios en el sentido originario del pensamiento de los profetas, lo cual lo circunscribe a una postura apologética que, como era de esperar, busca favorecer la causa defendida. *Chronica Maiora*, por su parte, constituye otro tipo de tratado, dada la presentación que realiza de la historia visigoda y la crítica a Bizancio.⁶⁰ Con todo, pese a haber mencionado pocas veces a los judíos, al hacerlo se nutrió del mismo sistema de ideas que estuvo presente en la literatura *Adversus Iudaeos* que antecedió al autor.⁶¹

Veamos unos ejemplos más de dicha obra. Mientras en *Chronica* I, 378 y *Chronica* II, 378^b se sostiene: "(...) Nestorio, obispo de Constantinopla, da a conocer su abominable herejía (...)"⁶², en *Chronica* I, 379 y *Chronica* II, 379^b se agrega lo siguiente:

"379 También en esta época, el diablo, apareciéndose a los judíos en Creta bajo la apariencia de Moisés, promete a estos conducirlos a la tierra prometida a través del mar sin que se mojen los pies. Sin embargo,

⁵⁸ Lo cual forma parte de un *ethos* patrístico anti-judaico. Para encontrar más aspectos en torno a las implicancias de dichos conceptos en *De fide*, véase Bernard BLUMENKRANZ, *Archivium Latinitates Medii Aevi, Bulletin du Cange*, XXII, Bruxelles, 1952, p. 163. Véase además José María MONSALVO ANTÓN, "Los mitos cristianos sobre crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo", en Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ (ed.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2002, pp. 15-25. Vale la pena recordar las consabidas diferencias existentes entre los términos anti-judaísmo (religión) y antisemitismo (raza), razón por la cual en el período visigodo se trató de anti-judaísmo. Véase, además, Guy G. STROUMSA, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", en Ora LIMOR y Guy G. STROUMSA (eds.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, pp. 1-26.

⁵⁹ "ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet, et infidelium Iudaeorum 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". Véase por su parte LEVY, "Disyuntivas en torno a los posibles...", op. cit., p. 176.

⁶⁰ Como bien manifiesta José C. Martín, la "(...) Crónica Universal se caracteriza ideológicamente por la exaltación del reino visigodo de Hispania frente al imperio de Bizancio (...)". MARTÍN, "La Crónica Universal...", op. cit., p. 201. Véase además José MARÍN, "Bizancio en la Crónica Universal de San Isidoro de Sevilla", *Byzantion Nea Hellás*, 29 (2010), pp. 89-98; Catherine CORDERO NAVARRO, "El problema judío como visión del 'otro' en el reino visigodo de Toledo", *En la España Medieval*, 23 (2000), p. 30; BARRETT, op. cit., p. 61.

⁶¹ Véase Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Preaching and Jews in Late Antique and Visigothic Iberia", en Jonathan ADAMS y Jussi HANSKA, *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, New York-London, Routledge, 2015, pp. 27-45; Ibídem, "The Motives behind Anti-Jewish Repression...", op. cit., pp. 38-39. Véase además Paula FREDRIKSEN y Oded IRSHAL, "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies", en Steven KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, v. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 977-1034.

⁶² "(...) Nestorius Constantinopolitanus episcopus suae perfidiae molitur errorem (...)". MARTÍN, *Isidori Hispalensis, Chronica*, op. cit., p. 181.

muchísimos mueren y los restantes, una vez a salvo, se convierten a la fe de Cristo”⁶³.

Del mismo modo, resulta muy significativo cuando en *Chronica I*, 236, *Chronica II*, 236^b; *Chronica I*, 237, *Chronica II*, 237^b se afirma en relación con Octaviano Augusto:

“(…) 236 Durante el reinado de este se completan las sesenta y nueve semanas profetizadas en el libro de Daniel”⁶⁴. “(…) 237 y, poniendo fin al reino y sacerdocio de los judíos, nuestro Señor Jesucristo nace de la Virgen en el año cuadragésimo segundo del reinado de aquél”⁶⁵.

Por otro lado, mientras en *Chronica I*, 251 y *Chronica II*, 251^b se refirió a la destrucción de Jerusalén por parte de Tito, en *Chronica I*, 269 y *Chronica II*, 269^b se añadió que Adriano “(…) somete a los judíos, tras rebelarse estos por segunda vez, restaura la ciudad (…)”⁶⁶. Como las otras menciones de los judíos son meramente descriptivas, no hemos indagado sobre ellas. He aquí un ejemplo: en *Chronica I*, 54, *Chronica II*, 54^b; ⁶⁷ *Chronica I*, 55, *Chronica II*, 55^b⁶⁸ se nombra a Moisés sin evocar los signos doctrinales que aparecerían en los párrafos señalados como afines al *De fide Catholica*, los cuales, como hemos visto en *Chronica I*, 345, *Chronica II*, 345^b; *Chronica I*, 379, *Chronica II*, 379^b, presentan a los judíos como proclives a caer en el error de no aceptar la fe cristiana, otro de los ejes de la acusación de incredulidad que fuera proferida de manera más o menos velada en ambas obras.

Conclusión

Tras todo lo visto podríamos afirmar lo siguiente: *De fide Catholica* y *Chronica Maiora*, si pensamos en la época en que fueron elaboradas y en la posición de la realeza y el alto clero frente al Otro religioso, formaron parte de un conjunto de nociones complementarias y sistémicas, no contradictorias entre sí y relacionadas con la actuación de Isidoro de Sevilla en

⁶³ “379 Hoc etiam tempore diabolus in specie Moysi Iudaeis in Creta apparens, dum eos per mare pede sicco ad terram repromissionis promittit perducere, plurimis necatis reliqui, qui saluati sunt, confestim ad Xristi gratiam conuertuntur”. *Ibidem*, pp. 181-182.

⁶⁴ “236 Sub cuius imperio LXVIII ebdomades in Danihelo scriptae complentur”. *Ibidem*, pp. 112-113.

⁶⁵ “237 et cessante regno ac sacerdotio Iudaeorum Dominus Ihesus Xristus ex Virgine nascitur anno regni eius quadragésimo secundo”. *Ibidem*, p. 114. En la segunda versión de este capítulo se agrega “(…) nace de la Virgen en Belén (…): “237 et cessante regno ac sacerdotio Iudaeorum Dominus Ihesus in Bethleem de Virgine nascitur anno regni eius quadragésimo secundo”. *Ibidem*, p. 115.

⁶⁶ “269 Hic Iudaeos secundo rebelles subiugat urbemque Hierusolimam restaurat (…”. *Ibidem*, p. 130. *Chronica Maiora II*, 269^b: “269 Idem quoque Iudaeos effectos rebelles subiugat urbemque Hierusolimam restaurat (…”. *Ibidem*, p. 131.

⁶⁷ “54 Moisés condujo a su pueblo por el desierto durante cuarenta años una vez que este se vio libre de la esclavitud de los egipcios”: “54 Moyses annos XL in heremo rexit populum de seruitute Aegyptia liberatum”. *Ibidem*, pp. 38-39.

⁶⁸ “55 En este tiempo los judíos gracias a Moisés comenzaron a tener junto con la ley la escritura”: “55 Hoc tempore Iudaei per Moysen simul cum lege et litteras habere coeperunt”. *Ibidem*, pp. 40-41.

los sínodos III de Sevilla y IV de Toledo. Por esa razón, la utilización en dichas obras de los judíos como objeto de crítica o contra-modelo a evadir, al margen de haber intentado penalizar solo de manera discursiva a los hebreos del Antiguo Testamento por su negativa a aceptar el carácter mesiánico de Cristo, como en *De fide* I, 1, 1, donde se los consideró de una “[...] incredulidad sacrílega, impíos, duros de corazón [...]”⁶⁹, sirvieron de velado pretexto para justificar el asedio acusatorio en su propio tiempo.⁷⁰ De ahí los ataques a la Sinagoga en *De fide Catholica*, o la mención de profecías a todas luces discutibles desde la óptica judaica, todo lo cual mantendría algunos puntos en común con el mensaje de la *Passio Mantii* y la *Passio Vincenti, Sabine et Christete*. El mismo razonamiento podría ser aplicado a *Chronica Maiora*, solo que, con distinto tenor, dadas las escasas menciones a los hebreos que allí aparecen y la disímil presentación de los temas desarrollados en este tratado con respecto al anterior.

⁶⁹ PL 83, 450: “[...] nefaria incredulitate (...) impii, duricordes [...]”.

⁷⁰ Surgido en la temprana literatura cristiana, dicho discurso fue retomado en la época visigoda. Buscó socavar la presencia de judíos sin convertir al cristianismo, aunque para el caso de la península ibérica no creemos que haya sido validado en su totalidad por el común de la gente. En lo que al período de Isidoro de Sevilla se refiere, lo creemos así al margen de la perspectiva que adoptemos con respecto a la datación del *De fide* y la mayor o menor cercanía que pudo haber existido entre la fecha de elaboración de ambas obras.