

ISSN: 0213-2052 - eISSN: 2530-4100  
DOI: <https://doi.org/10.14201/shha31430>

## JUDÍOS ENTRE CRISTIANOS: REALIDADES DE CONVIVENCIA COTIDIANA EN EL REINO VISIGODO

### *Jews among Christians: Realities of Daily Coexistence in the Visigothic Kingdom*

Jesús HUERTAS GÓMEZ  
*Universitat de Girona*  
jesus.huertas@udg.edu  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9257-249X>

Fecha de recepción: 05/09/2023      Fecha de aceptación: 17/04/2024

RESUMEN: La presencia de judíos en la Península Ibérica chocaba frontalmente con el proyecto de unidad del reino en base a una identidad católica, propuesto tanto desde la monarquía como desde el episcopado. Por este motivo, se trató de menoscabar los derechos de los judíos y de limitar la libertad civil y religiosa de las comunidades judaicas diseminadas por Hispania. Sin embargo, frente a este fuerte antijudaísmo propugnado desde el poder y que ha quedado reflejado en la legislación, los cánones conciliares y la llamada literatura *adversus Iudaeos*, parece verse también con claridad que los judíos continuaron estando plenamente integrados entre el resto de la población, gozando de apoyos de gente de los distintos estratos sociales. Por tanto, el objetivo de este artículo es explorar las realidades de convivencia cotidianas que se pueden entrever en las distintas fuentes entre las poblaciones judías y cristianas.

*Palabras clave:* Judíos; Cristianos; Visigodos; Legislación; Hispania; Antigüedad tardía.

**ABSTRACT:** The presence of Jews in the Iberian Peninsula clashed head-on with the project of unity of the kingdom based on a Catholic identity, proposed both by the monarchy and the episcopate. For this reason, attempts were made to undermine the rights of the Jews and to limit the civil and religious freedom of the Jewish communities scattered throughout Hispania. However, in the face of this strong anti-Judaism advocated by the authorities and reflected in legislation, conciliar canons and the so-called *adversus Iudaeos* literature, it seems to be clear that the Jews continued to be fully integrated among the rest of the population, enjoying the support of people from different social strata. The aim of this article is therefore to explore the realities of everyday coexistence that can be glimpsed in the various sources between the Jewish and Christian populations.

*Keywords:* Jews; Christians; Visigoths; Legislation; Hispania; Late Antiquity.

## 1. INTRODUCCIÓN

En el año 694 Égica decretó la decisión más drástica hasta la fecha sobre la cuestión judía. Tras un largo siglo de dura persecución contra la única minoría religiosa que quedaba en el seno del católico reino toledano, a las comunidades hebreas se les planteaba una disyuntiva terrible: conversión o servidumbre perpetua<sup>1</sup>. Desde que el reino se convirtió al catolicismo en 589, varios reyes visigodos habían promulgado leyes contra los judíos. La integración absoluta de los judíos y la incapacidad del poder político y eclesiástico para socavar los puntos de renovación y fortalecimiento de las relaciones de convivencia entre judíos y cristianos provocaron el fracaso de un complejo proyecto legislativo que pretendía cincelar por la fuerza de la ley el imaginario de unidad católica al que se aspiraba desde el III Concilio de Toledo. Después de un siglo de intensas disputas entre godos e hispanos, arrianos y católicos, la unidad en el catolicismo se presentaba como la vía para fraguar una identidad común<sup>2</sup>. La presencia de judíos en el reino era un obstáculo para la consecución de este objetivo. Por este motivo era intolerable que «un príncipe de fe ortodoxa gobierne súbditos sacrílegos»<sup>3</sup>.

1. Conc. XVII de Toledo, c. 8. Véase González Salinero, *Las conversiones forzadas*, 70-80; Martín, “Los judíos de Narbonense”, 53-68.

2. Wood, *The Politics of Identity*, 195-208; Drews, *The Unknown Neighbour*, 7-32.

3. Conc. VIII de Toledo, c. 12. *«Indignum reputans orthodoxae fidei principem sacri-legis imperare»* (ed. Vives, *Concilios*, 285).

La motivación que había detrás de esta salvaje persecución era identitaria e ideológica; su justificación, teológica. La legislación que limitaba la acción de los judíos provenía de época bajoimperial<sup>4</sup> y se intensificó tras la conversión al catolicismo<sup>5</sup>. Sin embargo, la reiteración de leyes durante todo el siglo VII induce a pensar que su aplicación no fue la que se esperaba. Para acabar con la presencia de judíos debían destruir, en primer lugar, las relaciones de solidaridad dentro de las comunidades hebreas<sup>6</sup>. Por otro lado, también tenían que acabar con el entramado de relaciones humanas establecidas entre judíos y cristianos en tanto que habitantes de un territorio común desde varios siglos atrás.

En este artículo no pretendemos estudiar el denso *corpus* jurídico redactado contra los judíos<sup>7</sup>, sino que nuestro objetivo es explorar las relaciones de convivencia cotidianas entre ambos grupos religiosos en el reino visigodo de Toledo. No se produjo una convivencia idílica e irreal, sino que se produjo con la idéntica normalidad que las demás relaciones sociales de la época<sup>8</sup>. Hubo, sin embargo, formas de contacto que contribuyeron a la renovación, el fortalecimiento y la consolidación de las relaciones de convivencia entre ambos grupos religiosos. A través de éstas, la diferencia religiosa quedaba diluida en el inercial transcurrir de la vida cotidiana. Fueron este tipo de interacciones las que se trataron de limitar tanto en la legislación conciliar como en la civil para evitar que los judíos siguiesen contando con apoyos dentro de la sociedad. Gracias a estas dinámicas cotidianas, cuando se desató la persecución jurídica contra los hebreos, lograron escapar, al menos parcialmente, del peso de su acción.

4. Para la evolución de la normativa contra los judíos surgida durante los siglos IV-V véase González Salinero, “Los inicios de la legislación”, 159-175; González Salinero, “La exclusión social”, 103-113.

5. Sobre la situación de los judíos en la época arriana del reino visigodo véase González Salinero, “Los judíos en el reino visigodo de época arriana”, 399-408; Jiménez Garnica, “Los judíos en el reino de Tolosa”, 567-584

6. García Moreno, “La legislación antijudía”, 48.

7. La bibliografía sobre esta cuestión es extensísima, pero algunos trabajos de muestra pueden ser Juster, *La condition légale*; García Iglesias, *Los judíos*, 103-133; García Moreno, *Los judíos de la España antigua*, 137-167; González Salinero, *Las conversiones forzosas*; Cordero, “El problema judío”, 9-40. Para ver la degradación jurídica a la que fueron sometidos véase Martín, “La degradación”, 221-241.

8. Sobre la situación de plena integración y el lugar socioeconómico ocupado por los judíos en la sociedad hispanovisigoda véase García Iglesias, *Los judíos*, 161-181. Para una perspectiva arqueológica sobre esta integración véase Bar-Magen Numhauser, *Hispano Jewish Archaeology*, 55-208.

## 2. CONVIVENCIA EN EL ÁMBITO PRIVADO

2.1. *Matrimonios mixtos*

Dentro del ámbito privado, uno de los contactos que más preocupaba a las autoridades era la existencia de matrimonios mixtos. Por lo que sabemos, la diferencia de credos no fue un problema para la sociedad hispanovisigoda a la hora de contraer matrimonios<sup>9</sup>. Su existencia era uno de los síntomas más evidentes de la integración de la población judía. La diferencia era religiosa, pero no étnica o cultural.

En el III Concilio de Toledo aparece recogida por primera vez una disposición que prohibía a los judíos tener esposas o concubinas cristianas<sup>10</sup>. Durante el reinado de Sisebuto, se volvieron a prohibir este tipo de matrimonios, estableciendo que, en caso de que se produjesen, el cónyuge que fuese judío debería convertirse al cristianismo o, por el contrario, asumir el destierro perpetuo como condena<sup>11</sup>. Ninguna de estas dos prohibiciones frenó la profusión de matrimonios mixtos. En 633, el Concilio IV de Toledo establecía la misma norma ya dispuesta por Sisebuto, pero hay un matiz que muestra una diferencia sustancial entre una y otra. Mientras que las disposiciones de Recaredo y Sisebuto legislaban sobre una realidad poco deseable, pero en un plano hipotético, el canon 63 del IV Concilio se rendía a la evidencia. Ya no se hablaba sobre una situación teórica, sino que la norma afectaba a «Los judíos que tienen como esposas a mujeres cristianas»<sup>12</sup>.

La realidad de los matrimonios era más amplia que la mera unión de dos personas. Eran el primer paso para la creación de núcleos familiares nuevos y, por tanto, para la reproducción de las comunidades. Las fuentes no nos especifican en la religión de qué progenitor se educaría a los hijos, aunque cabe suponer que sería en la del varón. Pero para evitar cualquier

9. Lombardía, “Los matrimonios mixtos”, 87-107.

10. Conc. III de Toledo, c. 14. Sobre las medidas contra los judíos adoptadas durante el reinado de Recaredo véase García Iglesias, *Los judíos*, 103-106; Saitta, *L'Antisemitismo*, 19-28.

11. *L.V. XII*, 2, 14.

12. Se puede ver la diferencia en el uso de los tiempos verbales si comparamos lo que el Conc. III de Toledo, c. 14 dice sobre los matrimonios: «[...] *ut iudaeis non liceat christianas habere uxores vel concubinas neque mancipium christianum in usus proprios comparere [...]*» (ed. Vives, *Concilios*, 129), con el uso del presente en Conc. IV de Toledo, c. 63: «*Judaei qui christianas mulieres in coniugio habent [...]*» (ed. Vives, *Concilios*, 213). El III Concilio de Toledo prohíbe que los judíos se casen con cristianas, mientras que el IV Concilio de Toledo legisla sobre los matrimonios mixtos ya existentes, dando las indicaciones pertinentes para solventar esta situación irregular.

riesgo de judaización se impuso el bautismo obligatorio para los hijos de estas uniones<sup>13</sup>. En cualquier caso, estos niños se criarían en un ambiente mixto, pues convivirían en el día a día con una doble realidad religiosa.

En segundo lugar, los matrimonios eran también el resultado de pactos y entendimiento entre grupos familiares. Eran el reflejo de un entramado de relaciones sociales de mayor complejidad. Una ley de Ervigio prohibía a los judíos casarse con sus consanguíneos y establecía como requisito que tuviesen que recibir la bendición de un sacerdote antes de contraer nupcias<sup>14</sup>. Dado que esta disposición no alude a las relaciones de convivencia no voy a analizarla, pero nos ofrece un marco de reflexión adecuado para entender las uniones mixtas. La norma establecía que, en caso de reincidencia, deberían pagar cien sueldos al príncipe o bien recibir cien azotes tanto el marido como la mujer. Lo interesante es que los padres también sufrían la condena, por lo que se deduce que las familias jugaban un papel importante a la hora de establecerse los matrimonios. No resulta para nada descabellado pensar que, en los casos de matrimonio entre judíos y cristianos, la propia unión llevase aparejado el entendimiento de dos familias más extensas que quedarían ligadas entre sí por la nupcialidad de sus hijos.

## 2.2. Relaciones de dependencia

Una premisa que los legisladores tuvieron siempre presente era la limitación de todas aquellas situaciones en las que un hebreo pudiese encontrarse socialmente por encima de un cristiano. Esta orientación empapaba la legislación por completo, pero era aún más acusada en lo relativo a las relaciones de dependencia, ya que eran la expresión más fehaciente de un desorden social. Detrás de esto hay dos motivaciones. La primera de ellas es de raíz teológica. Recogiendo la herencia antijudía generada en la primera tradición cristiana, no se entendía «que los siervos de Cristo sirvan a los ministros del anticristo»<sup>15</sup>. La segunda era más práctica. Había

13. Conc. III de Toledo, c. 14; *L.V.* XII, 2, 14; Conc. IV de Toledo, c. 63. La prohibición de este tipo de matrimonios no supuso una novedad legislativa, como si lo fue la imposición del bautismo obligatorio para los hijos de estas uniones mixtas, véase González Salinero, *Las conversiones forzosas*, 23-25.

14. *L.V.* XII, 3, 8.

15. Conc. IV de Toledo, c. 66: «*nefas est enim ut membra Christi serviant Anti-Christi ministris*» (ed. Vives, *Concilios*, 214). Sobre el antijudaísmo en el cristianismo de los primeros siglos véase González Salinero, *El antijudaísmo*.

un miedo palpable a que la tenencia de siervos o patrocinados cristianos pudiese facilitar la actividad proselitista de los hebreos y dar pie así a posibles conversiones al judaísmo.

La tenencia de patrocinados o siervos cristianos por parte de judíos parece que fue difícil de mitigar, dado que sus limitaciones en las legislaciones aparecen constantemente entre 589 y 694<sup>16</sup>. Otra fuente que atestigua la pervivencia de esta realidad hasta los últimos años del siglo VII es la *Passio Mantii*. Este relato hagiográfico fue escrito en los años de transición entre los siglos VII y VIII. El protagonista de la narración es Mancio, un siervo de unos terratenientes judíos que acaban dándole muerte ante su negativa a abandonar el cristianismo. Más allá del relato martirial, nos está revelando una realidad social que seguía estando vigente en la sociedad hispanovisigoda de finales del siglo VII<sup>17</sup>.

También tenemos constancia de situaciones en las que los cristianos continuaron teniendo como siervos a judíos. El hecho de que hubiese cristianos que, aun siendo ellos los que se encontraban en una situación de superioridad social, permitiesen a sus *mancipia* mantener su religión es muestra de un respeto humano que trascendía los límites de la diferencia religiosa. Del mismo modo, hubo casos en los que los *potentes* cristianos protegieron a sus dependientes judíos de las leyes que se aplicaban contra ellos. Sobre estos casos reflexionaré más adelante.

El caso de Julián de Toledo y Restituto es el ejemplo más paradigmático de esta realidad y constituye uno de los episodios más interesantes sobre la relación entre judíos y cristianos en el reino visigodo de Toledo. Julián fue un personaje de una trascendencia enorme en el panorama político y religioso de la segunda mitad del siglo VII. Descendiente de una familia de judeoconvertidos, accedió a la sede metropolitana de Toledo en 680 y su pontificado se extendió durante diez años. Fue un estrecho colaborador y amigo del rey Ervigio, al que dedicó varias de sus obras. Trabajó mano a mano con él en el endurecimiento de las medidas antijudías, siendo el responsable intelectual de las 28 nuevas disposiciones promulgadas por Ervigio<sup>18</sup>. Su posicionamiento en contra de los seguidores de la religión mosaica fue muy visceral, como prueban buena

16. Durante el reinado de Recaredo se encuentran disposiciones en Conc. III de Toledo, c. 14 y *L.V.* XII, 2, 12; en el reinado de Sisebuto en *L.V.* XII, 2, 13 y 14; en el de Sisenando en Conc. IV de Toledo, c. 66; en el reinado de Ervigio en *L.V.* XII, 3, 12-13 y 16 y Conc. XII de Toledo, c. 9; en el de Égica en Conc. XVII de Toledo, c. 8.

17. González Salinero, "Los judíos y la gran propiedad", 437-450.

18. Sobre las políticas llevadas a cabo por Ervigio contra los judíos véase González Salinero, *Las conversiones forzosas*, 55-58; Thompson, *Los godos en España*, 305-310.

parte de sus escritos<sup>19</sup>. Estamos, por tanto, ante el máximo exponente de la persecución contra los judíos.

Por esto, llama tanto la atención que fuese Julián el que siguiese contando con un esclavo judío a su servicio. Conocemos de la existencia de Restituto, el esclavo en cuestión, gracias a una carta del obispo Idalio de Barcelona. El metropolitano de Toledo le envió a Idalio su obra *Previsión para la vida futura* y fue Restituto el encargado de hacer entrega del tratado al obispo de Barcelona<sup>20</sup>. Idalio quedó estupefacto ante la visión del judío portando el libro y se lo arrebató de las manos con celeridad. Pero lo que desconcertó a Idalio fue, ante todo, la confianza que Julián había depositado en el judío. El obispo de Barcelona concluyó su alusión a Restituto con un argumento teológico con el que trata de explicarse la estrecha relación entre este judío y Julián, probablemente a la espera de la respuesta del toledano. La forma que tiene Idalio para referirse a Restituto ha llevado a pensar a algunos investigadores que este esclavo sería uno de los que habían logrado escapar a la imposición bautismal<sup>21</sup>. Esta noticia pone de relieve la existencia de esclavos judíos que permanecían en su religión, aunque contasen con un amo cristiano.

Se puede afirmar que ser judío en la década de 680 era ilegal. En 681 el rey Ervigio había decretado una nueva conversión forzosa<sup>22</sup>. Daba el plazo de un año a todos los que no hubiesen recibido el bautismo para hacerlo o de lo contrario recibirían 100 azotes, serían decalvados, sustraídas todas sus posesiones y enviados al exilio. Toda práctica judía, por tanto, era ilícita. Los obispos quedaron encargados de buena parte de la vigilancia y control de los judeoconvertos<sup>23</sup>. Esto, no obstante, no quiere decir que no continuase habiendo judíos, ya que la aplicación de la ley no fue la que los monarcas esperaban.

Julián de Toledo era el principal referente político y religioso para los demás obispos del reino y, con toda probabilidad, su activa labor ideológica y legislativa contra los judíos no pasó desapercibida. No es de extrañar que Idalio quedase desconcertado ante la confianza que Julián depositaba en Restituto. ¿Cómo explicar que Julián de Toledo tolerase una situación como esta entre sus dependientes? ¿Acaso se le podía acusar de tibieza o poco celo en la aplicación de las leyes? El metropolitano de Toledo no

19. Para un análisis profundo sobre la relación entre Julián de Toledo y los judíos véase Martín, "Julián de Toledo", 211-226.

20. Idalio de Barcelona, *Epístola a Julián*.

21. Martín-Iglesias, Díaz, y Vallejo Girvés, *La Hispania tardoantigua*, 745.

22. *L.V. XII*, 3, 3. Habían sido, además, decretadas conversiones bajo los reinados de Sisebuto y Chintila.

23. González Salinero, *Las conversiones forzosas*, 92-99.

parece haber sido un personaje especialmente tolerante y dialogante. Tenemos como ejemplo de ello la contundente respuesta que dio al papado durante las disputas teológicas mantenidas con León II y Benedicto II<sup>24</sup>. Dada su posición social y religiosa, lo lógico hubiese sido que Julián velase porque sus dependientes abandonasen por completo el judaísmo para vivir plenamente integrados en el cristianismo. Sin embargo, Idalio no tuvo la sensación de que esto fuese así con Restituto. Aunque había una relación de dominación bastante evidente entre Julián y Restituto, éste transigió con las prácticas judías o judaizantes de su siervo. No creemos, sin embargo, que este tipo de actitudes fuesen habituales en Julián de Toledo, pero sí que parece entreverse un trato favorable a Restituto. Puede que Restituto tuviese alguna relación más estrecha con Julián por algún tipo de afinidad personal. En cualquier caso, lo que está poniendo de relieve es que este tipo de situaciones eran factibles y, por tanto, la posibilidad de tolerar la existencia de judíos por motivos personales era real. Este es uno de los puntos más interesantes de esta carta: pone de manifiesto las contradicciones a las que se vieron sometidos los habitantes del reino visigodo en su relación con los judíos. Mientras que a nivel jurídico se les perseguía con dureza, la realidad cotidiana podía discurrir otros caminos.

### 2.3. Relaciones laborales

En estrecha relación con los lazos de dependencia también se limitó la convivencia de judíos y cristianos en el ámbito laboral. Los judíos dejaron de poder contar con mercenarios que profesasen la fe nicena a su servicio<sup>25</sup>. Los cristianos, por su parte, no podían contar con los servicios de judíos como administradores o representantes de sus propiedades, ya que eso implicaría que tendrían a su cargo a siervos cristianos<sup>26</sup>. Esta ley fue promulgada por Ervigio en 681. En ella se establecían dos tipos de sanciones distintas. Por un lado, se condenaba a los laicos que hubiesen encargado la administración de sus propiedades a judíos. Debían entregar al fisco todo cuanto hubiesen pedido durante el cuidado de su propiedad. El judío, por su parte, sufría decalvación, cien azotes y la pérdida de la mitad de sus bienes. Por otro lado, se contemplaba una sanción distinta en el caso de que hubiese sido un obispo, clérigo o monje el que hubiese decidido contar con los servicios del judío para administrar propiedades

24. Ferreiro, *Epistolae plenae*, 216-254.

25. *L.V. XII*, 2, 14.

26. *L.V. XII*, 3, 19.



eclesiásticas. Perdía de sus bienes el equivalente a lo encargado al judío y en caso de no tener bienes propios, habría de afrontar el exilio para que «aprenda cuán contrario es a la piedad que los infieles sean puestos a dar órdenes a los fieles cristianos»<sup>27</sup>.

Cabe preguntarse qué llevo al rey a dictar esta nueva norma, que carece de precedentes en la historia visigoda. En esta segunda mitad del siglo VII comenzaron a aparecer limitaciones a la actividad económica de los judíos<sup>28</sup>. Se encuentran en la legislación de Ervigio y en la de Égica. Este tipo de situaciones parecen haber sido relativamente frecuentes en *Hispania*, pero no se legislaron hasta que se comprobó que las medidas aprobadas hasta la fecha no eran suficientes para lograr la conversión de los judíos. Este cambio de estrategia buscaba acabar con la participación de los judíos en la vida socioeconómica del reino, de tal manera que cada vez les resultase más difícil mantenerse al margen de la ley. De igual modo, consideramos que esta medida no tuvo que resultar del todo popular, dado que sus consecuencias podían afectar a las actividades económicas llevadas a cabo por numerosos cristianos, incluyendo obispos y monasterios. Estas dos razones pueden estar detrás de la aparición tan tardía de este tipo de normas.

#### 2.4. Conversiones

Detrás de la legislación contra los judíos había un miedo evidente al proselitismo de los judíos<sup>29</sup>. Se temía que los cristianos que fueran dependientes de los judíos acabasen por abandonar la fe cristiana en pro de la judía. A la luz de lo que sabemos sobre cómo sucedían las conversiones religiosas durante la Antigüedad tardía, este temor tenía cierto fundamento. En primer lugar, un *dominus* podía obligar a sus dependientes a profesar su religión mediante el uso de la fuerza. Este es el caso, por ejemplo, que se observa en la ya citada *Passio Mantii*. Sin embargo, este modo de proceder no tuvo que ser el más frecuente. La mayor parte de las conversiones se obrarían por la propia convivencia entre el señor y sus siervos o patrocinados. En algunos casos esta podía darse por la influencia social que el *dominus* ejercía sobre sus dependientes por su propia

27. L. V. XII, 3, 19: «...discat quam sit impium infidos fidelibus preponere christianis» (ed. Zeumer, *Leges*, 448. Traducción en ed. Ramis y Ramis, *Liber*, 861).

28. Thompson, *Los godos*, 271, 307 y 320-321.

29. García Iglesias, *Los judíos*, 148-151.

posición de superioridad<sup>30</sup>. Era probable que los que vivían alrededor de un *dominus* judío acabasen por acoger su religión. Lo mismo sucedía en los casos en los que fuese el cristiano el señor. Por último, podían existir conversiones libres que sucediesen en el marco de las relaciones de dependencia. Hubo judíos que abrazaron la fe católica en un ejercicio de libertad y hubo cristianos que se hicieron judíos del mismo modo.

Si la identidad colectiva que se quería imponer era la católica, la existencia de cristianos que abrazaran el judaísmo sin ser abiertamente coaccionados resquebrajaba los cimientos del proyecto político-religioso de unidad. Las primeras prohibiciones enraizadas en este miedo a la superioridad social de los hebreos se fechan en los últimos años del siglo VI. Recaredo prohibió en 589 la circuncisión de siervos y, en caso de que ya se les hubiese practicado este rito, podían obtener la libertad con su mero regreso al cristianismo<sup>31</sup>. Sisebuto promulgó entre 612 y 615 un edicto mediante el cual quería atajar esta situación, que, como es evidente, no había sido solucionada. Esta norma es más detallada que la de Recaredo<sup>32</sup>. Bajo el título «Que los siervos cristianos no dependan de ninguna manera de los judíos y que no sean conducidos de ningún modo a su secta» queda bien recogida la aspiración principal de la normativa<sup>33</sup>. Se establecía la pena de muerte para todo judío que hubiese hecho que un cristiano claudicase en la fe de Cristo, estableciendo una recompensa para aquel que denunciase este hecho. Se contemplaba, por tanto, la posibilidad de que los cristianos fuesen convertidos por judíos y se intentaba incentivar a la población a combatir esta práctica mediante la recompensa al denunciante. Al mismo tiempo, la pena capital quería ser disuasoria también para aquellos judíos que quisiesen convertir a los cristianos.

La evidencia de que había conversiones que ocurrían libremente la encontramos en dos disposiciones de Sisebuto, una de Chindasvinto y otra de Recesvinto. En las dos leyes promulgadas por Sisebuto antes de decretar por primera vez la conversión forzosa se contemplaba la posibilidad

30. Las conversiones fueron procesos complejos y heterogéneos. No todos los conversos se encontraban en el mismo nivel de convicción y observación de los preceptos religiosos. Sobre esta graduación en las conversiones véase Cohen, "Crossing", 13-33 y Taylor, "Social Nature", 128-135. Para entender cómo operaban las relaciones de patrocinio en los procesos de conversión véase Crook, *Reconceptualising conversion*, 91-150.

31. Conc. III de Toledo, c. 14 y *L.V. XII*, 2, 12.

32. Sobre la política contra los judíos de Sisebuto véase Rabello, "Sisebuto", 33-41. González Salinero, *Las conversiones forzosas*, 25-38. Saitta, *L'antisemitismo*, 28-43.

33. *L.V. XII*, 2, 14: «*Ut nullis modis Iudeis mancipia adbereant christiana, et ne in sec-tam eorum modo quocumque ducantur*» (ed. Zeumer, *Leges*, 420. Traducción en ed. Ramis y Ramis, *Liber*, 805).

de que hubiese cristianos que se hubiesen convertido al judaísmo que no quisieran regresar al cristianismo<sup>34</sup>. Inmediatamente después, la ley habla sobre los hijos de los matrimonios mixtos, cuestión que he comentado ya previamente. El hecho de que aparezcan en correlación las conversiones y los matrimonios creo que puede ser un indicio de que estas conversiones eran el fruto de la natural convivencia de las gentes en sus comunidades y no de la imposición de un amo.

Chindasvinto, en la única ley sobre la cuestión judía que promulgó, se ocupó de los cristianos judaizantes<sup>35</sup>. El hecho de que hubiese cristianos que se hiciesen judíos, siendo hijos de cristianos, era una situación difícil de comprender para las autoridades. Está poniendo de relieve una realidad que ya se podía intuir anteriormente: había cristianos que decidían cambiar de religión. La dureza con la que se los trata nos hace pensar que no podían ser conversos forzosos, sino que eran judíos por su libre elección. Desde la posición ideológica adoptada en relación con los hebreos, era impensable considerar a un cristiano como judío auténtico<sup>36</sup>. Se les tenía por sacrílegos y apóstatas. Les aguardaba la muerte «de la manera más deshonrosa por el consenso común y celo de los cristianos, afligido con penas tanto más atroces como inauditas como es horrible y execrable el mal que consta que ha cometido de la manera más indigna»<sup>37</sup>. Además, si sus herederos eran también judíos, sus bienes serían confiscados.

La disposición de Recesvinto no es menos elocuente al respecto. En esta ocasión, sancionaba de nuevo las prácticas de judíos que circuncidaban a cristianos. Sin embargo, hay dos elementos que demuestran la naturalidad de estas prácticas. El primero de ellos es que la prohibición

34. L.V. XII, 2, 13: «*Hii vero christiani, qui ab Ebreis quocumque tempore circumcisi sunt vel in ritum eorum sunt, legali ordinatione multentur*» (ed. Zeumer, *Leges*, 419). Por otro lado, en L.V. XII, 2, 14: «*Si certe hii, qui in ritu Hebreorum transducti sunt, in ea perfidia stare voluerint, ut minime ad sanctam fidem perveniant, in conventu populi verberibus cesi adque turpiter decalvati, christiano, cui a nobis iussum fuerit, perpetuo servitio servituri subdantur*» (ed. Zeumer, *Leges*, 422).

35. L.V. XII, 2, 16.

36. Sobre los distintos usos del término 'judío' véase Cohen y Pecznik, "Iudaei et Iudaei baptizati", 141-69. Sobre la situación de los judeoconversos véase González Salinero, *Las conversiones forzosas*, 99-110. Sobre el criptojudaísmo que se derivó de esta situación véase García Moreno, *Los judíos de la España antigua*, 90-136; González Salinero, *Las conversiones forzosas*, 81-85.

37. L.V. XII, 2, 16: «*...conspiratione et zelo catholicorum tam novis et atrocioribus penis adflictus morte turpissima perimatur, quam horrendum et execrabile malum est, quod ab eo constat nequissime perpetratum*» (ed. Zeumer, *Leges*, 424. Traducción en ed. Ramis y Ramis, *Liber*, 813).

se realiza *lato sensu*, es decir, que abarcaba a toda la sociedad indistintamente de su condición social. Esto nos indica que el fenómeno de las conversiones al judaísmo no se producía solo por culpa de las situaciones de superioridad del judío sobre el cristiano, ya que se especifica que no se convierta al judaísmo «Ni siervo, ni hombre libre, ni liberto, tanto si son indígenas como extranjeros»<sup>38</sup>. El segundo elemento es la expresión que lo «ha hecho espontáneamente»<sup>39</sup>, es decir, que las autoridades contaban con la posibilidad de que estas conversiones tuviesen lugar con libertad y sin la coacción de ningún judío. Las condenas para esta transgresión quedaban establecidas en otra disposición: muerte por lapidación a manos de otros judíos o ser quemado en la hoguera<sup>40</sup>. En el transcurso entre el reinado de Recesvinto y Ervigio, la exigencia en el cumplimiento de las leyes no fue la deseada por los reyes, por lo que Ervigio renovó todas estas disposiciones, incluyendo también todas aquellas que consideraban el carácter proselitista de los hebreos y la judaización de algunos cristianos<sup>41</sup>. Abolió la pena de muerte y estableció que el judío que practicase circuncisiones o condujere a los cristianos lejos de su fe, sería castigado con la amputación del falo, mientras que si la responsable era una judía se le amputaría la nariz<sup>42</sup>.

La realidad es que desconocemos por qué se producían estas conversiones o cómo sucedían. Las fuentes de las que disponemos limitan nuestro conocimiento al respecto. No sabemos cuáles fueron las estrategias que se llevaron a cabo, aunque sí que conocemos que los judíos fueron bastante activos durante la Antigüedad tardía peninsular en el ejercicio del proselitismo. Además, la religión judía llamaba la atención de los cristianos desde antiguo, pues ya en el Concilio de Elvira se hallan prohibiciones que buscan limitar al máximo las interacciones entre judíos y cristianos<sup>43</sup>.

La convivencia religiosa no solo producía posibles conversiones en uno u otro sentido. Existía una realidad más compleja e igualmente

38. *L.V. XII, 2, 7*: «*Non servus, non ingenuus aut libertus, incola vel extraneus...*» (ed. Zeumer, *Leges*, 415. Traducción en ed. Ramis y Ramis, *Liber*, 795).

39. *L. V. XII, 2, 7*: «*Nam quicumque sponte talia fecisse vel sustinuisse probabitur...*» (ed. Zeumer, *Leges*, 415. Traducción en ed. Ramis y Ramis, *Liber*, 795).

40. *L.V. XII, 2, 11*.

41. *L.V. XII, 3, 1*. Además, estas leyes fueron confirmadas por el XII Concilio de Toledo (681), en su canon 9.

42. *L.V. XII, 3, 4*.

43. En el canon 49 del Concilio de Elvira se prohíbe que los judíos bendigan los frutos de la tierra de los cristianos y en el canon 50 se prohíbe que coman en la misma mesa. Sobre los judíos en los cánones iberrianos véase Teja, «*Exterae gentes*», 197-228

reprobable a ojos de la Iglesia que era la de las influencias judaizantes en prácticas cristianas. Una de las pocas noticias que tenemos sobre los judíos en el siglo VI tiene que ver precisamente con esto. Liciniano, metropolitano de *Carthago Spartaria*, escribió una carta a su colega sufragáneo Vicente, obispo a la sazón de la diócesis de la actual Ibiza, en la que le reprendía por dar crédito a una carta apócrifa, caída en teoría desde el cielo, en la que se animaba a los cristianos a guardar el domingo de una manera similar a como lo hacían los judíos con el sábado. Dicho de otra manera, Liciniano temía que pudiese convertirse en una puerta de entrada de influencias judaizantes en la práctica cristiana de la religión<sup>44</sup>. Sabemos que, al menos en *Magona*, hubo una fuerte comunidad judía a inicios del siglo V, que vivió bien integrada con los demás miembros de la ciudad hasta que se desató la violencia con la llegada de las reliquias de san Esteban<sup>45</sup>. Por tanto, parece que la presencia judía en Baleares pervivió durante un período de tiempo más prolongado y, a juzgar por la reacción de Liciniano, volvían a vivir con cierta cordialidad.

La supresión de las fiestas propias de los judíos fue otro intenso campo de batalla<sup>46</sup>. Por un lado, se trataba de ejercer una violencia simbólica lo suficientemente fuerte para intentar menoscabar la identidad colectiva de los hebreos al mismo tiempo que se pretendía cristianizar a estos conversos. Pero, por otro lado, estas prohibiciones podían venir igualmente motivadas por miedo a que los cristianos participasen de las festividades propias del calendario religioso judío<sup>47</sup>. Si en verdad se hubiesen producido encuentros así, la participación conjunta en fiestas comunitarias estrecharía aún más los lazos entre judíos y cristianos. Esta puede ser una de las razones por las que se resolvió que los judíos habían de personarse ante el obispo en sus festividades y evitar así el normal desarrollo de estas celebraciones.

No todos los sacerdotes u obispos estaban comprometidos con este proyecto unitarista, como comentaré más adelante. Por ello, resulta paradójico que al personarse los judíos ante los sacerdotes en sus festividades y en las del Nuevo Testamento para ser controlados y recibir instrucción, se estaba creando una nueva situación de convivencia entre cristianos y judíos<sup>48</sup>.

44. González Salinero, "*Ut nos iudaizare compellat*", 605-608.

45. Amengual, *Judíos, católicos y herejes*.

46. Conc. IX de Toledo, c. 17, *L.V. XII*, 3, 4-5 y 21.

47. Poveda Arias, "*De diebus festis et feriatis*", 371.

48. Conc. IX de Toledo, c. 17 y *L.V. XII* 3, 21.

## 3. CONVIVENCIA EN EL ÁMBITO PÚBLICO

3.1. *Cargos públicos*

El ejercicio de cargos públicos obligaba a cualquiera que ocupase uno a entrar en contacto con gente muy diversa. Era factible que el individuo en cuestión conociese o mantuviese cierto trato con gente de otros credos. Esto era más acuciente si el que ostentaba ese cargo pertenecía a una minoría religiosa. Los judíos que ocupaban cargos estaban obligados a relacionarse con cristianos, tanto con compañeros de la administración pública como con otro tipo de gente con la que tuviesen que entrar en contacto durante el desempeño de sus funciones<sup>49</sup>. La imposibilidad impuesta de ejercer este tipo de cargos públicos aparece reiterada en los reinados de Recaredo<sup>50</sup>, Sisenando<sup>51</sup> y Ervigio<sup>52</sup>. Resulta bastante llamativo que Ervigio no vetase por completo la entrada de los judíos a los cargos públicos. Se reservó la opción de concederles el acceso en aquellos casos en los que fuese de *utilitas publica*. Al igual que pasaba en otras situaciones, ya documentadas en estas páginas, se insiste en evitar situaciones en las que se crease una superioridad de los judíos sobre los cristianos.

Con esta prohibición se limitaba la presencia de los judíos en la vida pública. Para ello se establecía que los jueces y los obispos debían de ser los encargados de velar por que los judíos no pudiesen acceder de ninguna manera a cargos públicos. La realidad es que lo seguían haciendo y gracias, de hecho, a la ayuda de algunos *iudices*<sup>53</sup>. Cuando esto se descubría, el judío era azotado públicamente, mientras que al *iudex* era excomulgado como sacrílego. Esta práctica atestigua las buenas relaciones que se daban entre personas de distinto credo religioso en el ámbito público. La diferencia religiosa no era una traba.

49. Conocemos el caso de Teodoro, *defensor ciuitatis* de *Magona* y patrono de la ciudad al mismo tiempo que ejercía cargos en el seno de la comunidad judía. Aunque estos hechos son anteriores, de la primera mitad del siglo V, sirven para ilustrar cómo podían darse las relaciones de convivencia entre un judío que desempeñaba cargos públicos y una comunidad mayoritariamente cristiana. Cf. Amengual y Orfila, "Paganos", 197-246; Ubric Rabaneda, "Convivencia y conflicto", 161-170.

50. Conc. III de Toledo, c. 14.

51. Conc. IV de Toledo, c. 65.

52. *L.V. XII*, 2, 17 y Conc. XII de Toledo, c. 9.

53. Conc. IV de Toledo, c. 65.

### 3.2. Comercio

Lo que otorgaba entidad al mercado no era tanto el lugar en el que se celebraba como las personas que se reunían para mercadear<sup>54</sup>. La actividad comercial era un acto nodal en la vida social de las comunidades. Era inevitable que tanto judíos como cristianos acudiesen a los espacios destinados al comercio con el fin de obtener todos aquellos productos que les fuesen necesarios. Además, ahí coincidían también con comerciantes y gentes de diversas procedencias. Era, por tanto, un espacio de encuentro.

Por lo que sabemos, el grueso de la actividad comercial transcurrió con normalidad durante la mayor parte del reino visigodo. No fue hasta el reinado de Égica cuando se vetó la entrada de los judíos a los lugares de comercio, bien fuese el *cataplus* o el *conventus mercatium*<sup>55</sup>, y se prohibió de manera tajante cualquier tipo de comercio con cristianos<sup>56</sup>. De hecho, los cristianos tenían que asegurarse de la fe del otro haciéndole rezar la oración del Señor, el símbolo de los apóstoles y haciéndole tomar alimentos cristianos. Solo después de eso podían comerciar. Los judíos que habían decidido no convertirse no podían acercarse al puerto, ni participar del comercio de ultramar y todo lo que hubiesen comerciado con los cristianos tenían que entregarlo al fisco. Si algún judío era sorprendido realizando esas prácticas, la condena que le esperaba era la confiscación de sus bienes y la servidumbre. Por su parte, las desventajas que sufrían los cristianos eran también notables. Si un cristiano, sabiendo de la fe judaica del otro, comerciaba, tendría que pagar tres libras al fisco si era de buena posición económica. Además, si había adquirido productos por valor de más de dos libras de oro, tendría que entregar al fisco esa cantidad triplicada de sus propios bienes. Por su parte, si el cristiano era de baja posición económica, sufriría doscientos azotes y sus bienes quedarían a merced de los designios del rey.

Hay varios aspectos que se deben tener en cuenta en esta ley. Se buscaba aislar a los judíos de los espacios comerciales y constreñirlos a un tipo de comercio más minoritario y, a todas luces, menos lucrativo, especialmente por el veto a participar en el comercio de ultramar. Esta medida se tomó en uno de los últimos momentos de la legislación

54. Isidoro, *Etimologías*, V, 25, 35.

55. Este término, atestiguado en L.V. IX, 2, 4, aludiría tanto a la reunión de personas para comerciar como al espacio físico en el que esta reunión tendría lugar, que probablemente fuese en las plazas públicas. Véase Orlandis Rovira, *Historia social*, 139-142; Salvador Ventura, *Hispania*, 120.

56. L.V. XII, 2, 18 y Conc. XVI de Toledo, *tomus regius*.

antijudía, apenas un año antes de la drástica conversión última de Égica. La monarquía era consciente del papel que jugaban los lazos económicos labrados durante décadas entre familias de comerciantes judías y cristianas, por lo que había que provocar pérdidas económicas a ambas partes para forzar la conversión. El hecho de que se haya tomado una decisión de este calado en un momento tan tardío no es baladí. Debemos suponer que había comerciantes con un fuerte poder económico, que lograron hacer evitar la implantación de medidas de este tipo a través de una fuerte presión económica.

Además, limitar la entrada y participación de los judíos de estos espacios era una fuerte medida de exclusión social. Se les expulsaba de uno de los ámbitos de proyección pública más interesantes y ricos de la sociedad. Es razonable creer que esta prohibición buscaba mermar la capacidad de establecer vínculos y proyectos comunes con los cristianos a través de las relaciones comerciales. El establecimiento de este tipo de contactos a largo plazo entre judíos y cristianos reforzaría los lazos entre ambas comunidades, haciendo que a la hora de aplicar las leyes fuese mucho más difícil, ya que se atacaba también a los intereses de comerciantes y compradores cristianos. Pero más allá de la dimensión económica, los espacios de comercio eran lugares en los que se establecían contactos a nivel humano.

Otro tipo de prácticas comerciales de las que participaron los judíos fue la compra y venta de esclavos. Durante el reinado de Recaredo, fue esta la primera limitación de índole comercial que se les impuso<sup>57</sup>. En el IV Concilio de Toledo la misma prohibición tuvo que reiterarse<sup>58</sup>. Sin embargo, es un canon del X Concilio de Toledo en 656 el que nos sirve como una muestra cristalina sobre una realidad mucho más compleja de lo que se podía pensar en un primer momento. El título del canon es de por sí bastante elocuente: «Que ningún obispo, clérigo o cristiano, se atreva a vender cristianos a los judíos o gentiles»<sup>59</sup>. Los padres conciliares sancionaban una práctica que, según reconocían, estaba arraigada en el propio clero, mencionando que hay otros obispos y clérigos que estaban participando en la venta de esclavos a judíos<sup>60</sup>. Esto escandalizó a algunos de sus colegas en el episcopado por varios motivos. En primer lugar, porque al permitir que esos cristianos fuesen esclavos de judíos los estaban

57. L.V. XII, 2, 12 y Conc. III de Toledo, c. 14. La prohibición afectaba solo a la adquisición de nuevos esclavos para usos propios.

58. Conc. IV de Toledo, c. 66.

59. Conc X. de Toledo, c. 7: «*Ut nullus ex sacerdotibus, levitis vel ex catholicorum coetu audeat mancipia christiana iudaeis vel gentilibus venundari*» (ed. Vives, *Concilios*, 313). Véase Thompson, *Los godos*, 271-273.

60. Conc X. de Toledo, c. 7.



abocando a que acabasen convirtiéndose a la religión judaica. En segundo lugar, se transgredían las normas previas que prohibían la tenencia de siervos cristianos. A continuación, la asamblea conciliar desarrolló con claridad y contundencia los argumentos por los que los clérigos no podían participar de este tipo de actos. Para ello pronunciaron un denso y rico discurso de teología sacerdotal basado en las Escrituras. La contundencia del mensaje nos lleva a pensar que en este mismo concilio tenían que encontrarse varios de los obispos que estaban incurriendo en estas prácticas. Este canon es uno de los indicios más nítidos de la completa y total normalidad con la que se desarrollaban las relaciones convivenciales en la vida diaria entre judíos y cristianos. Ni siquiera la condición episcopal de algunos fue un inconveniente para hacer entender sus intereses económicos con los de grandes propietarios hebreos.

### 3.3. *Evergetismo y comunidad cívica*

En los últimos años del siglo VI, aun en la época arriana del reino, el obispo católico Masona construyó un *xenodochyum* en *Emerita*<sup>61</sup>. La construcción de este espacio fue el fruto de un fuerte compromiso caritativo con los necesitados. Desde su posición como obispo católico de una de las ciudades más importantes de *Hispania*, dio mayor valor a la asistencia social a todo aquel que la necesitase antes que al hermetismo religioso. Se atendió por igual a «siervo o libre, cristiano o judío»<sup>62</sup>.

Contamos con dos casos muy valiosos para entender las relaciones interreligiosas en las comunidades cívicas, que implican a un individuo poderoso de la ciudad velando por los intereses comunitarios de los miembros del grupo religioso contrario. En Toledo, entre los años 612 y 615, el metropolitano Aurasio excomulgó a Froga, quien probablemente fuese *comes* de la ciudad<sup>63</sup>. La causa que propició la dura carta del obispo fue la de dar apoyo a la comunidad judía de Toledo<sup>64</sup>. Lo cierto

61. *VSPE* V, III, 4.

62. *VSPE* V, III, 4: «...*seruum seu liberum, Xprnum siue Iudeum...*» (ed. Maya, *Vitas*, 59. Traducción en ed. Velázquez, *Vidas*, 89).

63. García Moreno, *Prosopografía*, 49.

64. Aurasio, *Carta*: «*Cognosce te, propter quod ecclesiam Dei non solum uerberasti, sed etiam impugnando coram nos humiliasti et synagogam erexisti et nobis reuerentiam pro nomine redemptoris nostri Iesu Xpi, Dei uiui ac ueri Dei nostri, nulla ratione tribuisti et presentibus senioribus, cuncto palatio, catholico populo uel cetu Hebrerorum nos despectui tradens, ingrediente fluctum aliene uertiginis dum cauernas aurium tuarum et concaba luminum festuca trabesque peccati obfus]seruisset...*» (Gil, *Miscellanea*, 48. Traducción en Martín-Iglesias, Díaz y Vallejo Girvés, *La Hispania*, 558-559).

es que hay también cierta polémica con la forma en la que Froga apoyó a los hebreos. Si el verbo *erexisti* se interpreta literalmente, como ha sido defendido por varios autores, Froga habría apoyado la construcción de una nueva sinagoga en Toledo<sup>65</sup>. En otros casos se ha preferido la interpretación figurada, por la cual Froga habría favorecido a la Sinagoga, es decir, al conjunto de los judíos de Toledo<sup>66</sup>. La acción de Froga es muy interesante fuese cual fuese su actuación real, pues implicaba el apoyo explícito de un poder local a toda la comunidad judía de la ciudad

En Ávila está documentado, aunque sea en una obra hagiográfica, el caso contrario. Esta vez es un judeoconverso el que sufragó los gastos de la basílica en honor a los santos Vicente, Sabina y Cristeta. Los tres hermanos habían sufrido ya martirio en las afueras de Ávila y se había prohibido su sepultura para que fuesen pasto de los perros. Sin embargo, una serpiente que solía atacar a la gente salió de las cavernas y se dispuso a guardar los cuerpos de los mártires. Ese es el momento en el que entra en acción el judío en la narración, que fue atacado por la serpiente y liberado por Dios de ella. Movidio por el agradecimiento, levantó una basílica para los mártires<sup>67</sup>.

Llama la atención el protagonismo que adopta este converso anónimo en la construcción de un espacio tan significativo para los cristianos como eran las basílicas martiriales. No sabemos si, en efecto, la basílica fue pagada por un *potente* judeoconverso, pero aun en el caso en el que no lo hubiese sido, el hecho de que el hagiógrafo decidiese situarlo como protagonista de la narración es más que significativo, máxime si tenemos en cuenta el gran estigma bajo el que continuaban viviendo los conversos del judaísmo. Esta pasión fue escrita a mediados del siglo VII, justo en uno de los momentos de mayor fervor en las políticas antijudías. Puede haber varias explicaciones para la inclusión de este personaje en la narración. En primer lugar, pudo algún judío de buena posición sufragar los gastos de la nueva basílica, en un contexto donde los judíos aún no eran perseguidos. Sin embargo, esta acción evergética permanecería en la memoria colectiva de la ciudad de tal modo que, cuando se desató la persecución, tuvieron

65. A favor de la interpretación literal de la expresión se han manifestado García Iglesias, *Los judíos*, 152; García Moreno, *Los judíos de la España antigua*, 92 y 135; González Salinero, *Las conversiones forzosas*, 86; Iranzo Abellán, "Aurasio", 93. Además, González Salinero añade nuevos argumentos en González Salinero, "Judíos sin sinagoga", n. 59.

66. A favor de la interpretación figurada se han expresado Bronisch, *Die Judengesetzgebung*, 30 y n. 57; Gil, "Judíos y conversos", 33. En este sentido también apunta Martín Iglesias, tal y como se ve en la reciente traducción que ha ofrecido de esta epístola, véase Martín-Iglesias, Díaz, y Vallejo Girvés, *La Hispania*, 558-559.

67. *Pass. Vinc. Sab. et Christ.* 12.

que justificar de algún modo las razones por las que un judío había participado con tanta naturalidad de la vida pública local. Una segunda hipótesis, planteada por Pedro Castillo, sugiere que la construcción de la basílica en Ávila pudo ser la manera mediante la que los judeoconvertos trataron de legitimarse ante la comunidad local y demostrar la sinceridad de su conversión<sup>68</sup>. De esta manera, su aparición en este relato hagiográfico podría mostrar la complicidad entre judeoconvertos y cristianos.

La realidad pudo ajustarse a estas posibilidades o a otras que aún no hayan sido planteadas, pero lo que resulta innegable es que existieron contactos cordiales entre judíos y cristianos en ciudades como Mérida, Toledo o Ávila.

#### 4. LOS FRUTOS DE LA CONVIVENCIA: LOS APOYOS SOCIALES

Como hemos expuesto, las relaciones entre judíos y cristianos transcurrieron con cierta normalidad durante todo el siglo VII. Hubo también prácticas concretas protagonizadas por ambos grupos religiosos para ayudar a los judíos a eludir la normativa jurídica. La existencia de este tipo de comportamientos no hace sino reafirmarnos en la idea de una integración y convivencia excelentes entre ambos grupos. De lo contrario, la población cristiana no se hubiese prestado a ayudar a los judíos. Podemos distinguir tres tipos de estrategias. La primera de ellas es la búsqueda activa de apoyos sociales por parte de los judíos, que no se resignaron a ver impasibles cómo se les perseguía jurídicamente, y trataron de consolidar su posición social. La segunda de ellas consiste en la falta de aplicación de la normativa por parte de los encargados de velar por su cumplimiento. En este tipo de prácticas el apoyo no es gratuito, sino que hay algún tipo de contraprestación posterior por parte de los hebreos. Finalmente, la última estrategia es la que podría calificarse como apoyo humano o protección. En ésta, los cristianos prestan su ayuda, *a priori*, de forma desinteresada a los judíos.

##### 4.1. *Búsqueda activa de apoyos por los judíos*

Los judíos no permanecieron indolentes ante la limitación cada vez mayor de sus libertades y derechos civiles, sino que buscaron activamente

68. Castillo Maldonado, "Judíos", 194. Véase su hipótesis anterior en Castillo Maldonado, "*Inventiones reliquiarum*", 2004, 47-48, especialmente véase la nota 47.

apoyos para poder mantener sus espacios sociales. Podían recabarse a cambio de sobornos o del intercambio de favores.

El papa Gregorio Magno elogiaba la virtud de Recaredo al no sucumbir a los sobornos de algunos judíos<sup>69</sup>. Parece que Recaredo, justo después de su conversión personal al catolicismo en 587 y la conversión de todo el reino en 589, quería mostrarse como un rey cristiano que debía velar por la unidad católica de sus siervos. Aunque esta posición le valiese la alabanza del pontífice romano, nos muestra una realidad que subyacía: los judíos no se resignaban. En el caso de Recaredo no consiguieron hacerle claudicar en la aplicación de las leyes. Sin embargo, los reinados de sus sucesores tuvieron una tónica diferente. Sabemos que durante los reinados de Liuva II, Witerico y Gundemaro no se promulgaron nuevas leyes contra los judíos. Hubo magnates judíos que intercedieron ante estos reyes en favor de sus correligionarios. Sisebuto, en una de las dos leyes que promulgó antes del decreto de conversión forzosa, atacó la maldad de los judíos mediante la cual, «engañando los corazones de los príncipes, hubiere pedido para sí algunos privilegios injustos»<sup>70</sup>. Los culpables a ojos de este pío rey eran los judíos que habían engañado a sus predecesores. Sin embargo, sus predecesores parece que se “dejaron engañar” ante estas maniobras de los judíos mediante las que pedían para sí algunos privilegios injustos. Para evitar situaciones similares en el futuro, Sisebuto dejó por escrito una maldición contra aquel que transgrediera esas leyes en el futuro<sup>71</sup>.

En época de Recesvinto, la búsqueda de apoyos por parte de los judíos era más que notable. Estaban logrando recabar el apoyo social de clérigos, miembros del *officium palatinum* y de otros lugares del reino para que intercediese por ellos ante el rey para que pudiesen mantenerse en su fe y en la práctica de sus costumbres<sup>72</sup>. Los apoyos sociales que tenían los judíos no se limitaron al círculo regio. Sabemos de obispos y otros clérigos que les prestaron apoyo a cambio de una dádiva o de favores<sup>73</sup>. Este hecho era gravísimo ya que se sobrepasaba una línea teológica muy fina y que era la que definía la identidad religiosa del Otro judaico, presentado siempre «como pertenecientes al cuerpo del anticristo, porque obran

69. Gregorio Magno, *Epistolario*, IX, 229.

70. *L.V. XII, 2, 13*: «... si inpostmodum contra iustitie instituta eorum pravitas subripiendo principium ánimos aliqua sibi iniusta non poposcissent beneficia» (ed. Zeumer, *Leges*, 418. Traducción en Ramis y Ramis, *Liber*, 801).

71. *L.V. XII, 2, 14*.

72. *L.V. XII, 2, 15*.

73. Conc. IV de Toledo, c. 58.

contra Cristo»<sup>74</sup>. Por este motivo, la sanción había de ser contundente. Al obispo o al clérigo que traspasase esa línea se le excluiría de la comunión eclesial y sería «hecho anatema como profano y sacrílego»<sup>75</sup>. Esta situación revestía gran gravedad ya que se suponía que eran los eclesiásticos los que tenían que comenzar dando su ejemplo en la lucha por la unidad en la identidad católica. El problema persistió y a juzgar por la amplitud de la ley se tuvieron que dar episodios donde personajes de toda índole les diesen apoyo a los judíos, permitiéndoles seguir practicando su religión. Ervigio estableció que si algún cristiano era descubierto en alguna de estas prácticas tendría que entregar al fisco por duplicado la cantidad que se le hubiese ofrecido como recompensa<sup>76</sup>.

Como forma de evitar ese tipo de apoyos, la monarquía trató de controlar a los propios *iudices*<sup>77</sup>. De esta manera, para evitar «que la codicia de los seculares ensucie nuestra fe con la aceptación de recompensas»<sup>78</sup>, éstos no podían juzgar a los judíos sin la presencia de un sacerdote. Pero el sacerdote no era siempre garante del cumplimiento de esto ya que se especifica que tampoco había de recibir recompensa alguna.

#### 4.2. Falta de aplicación de la normativa

Una segunda muestra de apoyo social quedó reflejada en la no aplicación del cuerpo jurídico legislado por los reyes visigodos. En algunas leyes se encuentran alusiones relativas a su falta de cumplimiento o a un exceso de relajación en su observancia, mientras que otras sancionaban con dureza prácticas concretas de *iudices* u obispos que eludieron abiertamente su responsabilidad en la ejecución de estas disposiciones. Ahora son los cristianos los que deciden no aplicar la normativa a cambio de un beneficio personal, bien sea a través de aceptar sobornos o favores o incluso aumentando su población dependiente.

La falta de aplicación legislativa tiene una trascendencia mucho mayor de lo que podría parecer en un primer momento. Por un lado, pone de

74. Conc. IV de Toledo, c. 58: «...qui non inmerito ex corpore Anti-Christi esse noscuntur, quia contra Christum faciunt» (ed. Vives, *Concilios*, 211).

75. Conc. IV de Toledo, c. 58: «...vere ut profanus et sacrilegus anathema effectus» (ed. Vives, *Concilios*, 211).

76. L.V. XII, 3, 10.

77. L.V. XII, 3, 25.

78. L.V. XII, 3, 25: «...ne cupiditas secularium fidem nostram maculet acceptione munerum» (ed. Zeumer, *Leges*, 453. Traducción en ed. Ramis y Ramis, *Liber*, 871).

manifiesto que no había una única concepción del proyecto político del *regnum Gothorum* por parte de los propios gobernantes<sup>79</sup>. A la vista está que hubo reyes que fueron muy celosos en lo que respecta a la cuestión judía, mientras que hubo otros que no lo fueron tanto. No había un consenso entre los godos, por tanto, sobre el lugar que debían ocupar los judíos en el imaginario colectivo y social del reino. Sisebuto lamentaba que la aplicación de los artículos dispuestos por Recaredo hubiese descuidada por sus sucesores<sup>80</sup>. Ervigio también se vio en la obligación de volver a confirmar todas aquellas disposiciones contra los judíos que habían sido promulgadas por algunos de sus predecesores<sup>81</sup>. Si su observancia no hubiese decaído, esta medida no tendría razón de ser. Y Égica, en el XVI Concilio de Toledo en 693, tuvo que insistir<sup>82</sup>.

Por otro lado, la falta de celo de personajes públicos en el cumplimiento de las leyes pone de manifiesto cierta desafección de los poderes locales y regionales con respecto al proyecto político de unidad propugnado desde la corona. Permitir la pervivencia de los judíos era una manera de disentir con las ideas políticas del monarca y, al mismo tiempo, permitía a estos magnates aumentar su población dependiente y ganar, por tanto, poder en su ámbito de acción, sin que el factor religioso fuese diferencial en ese aspecto. Al fin y al cabo, al estar plenamente integrados los judíos entre los cristianos, no escaparon tampoco al decurso natural de las relaciones sociales que se estaban imponiendo en *Hispania*.

En tiempos del rey Ervigio, se promulgó una ley que sancionaba a los obispos y a los jueces que no hiciesen cumplir las leyes contra los judíos<sup>83</sup>. En esta disposición se contemplaban dos posibilidades por las que un obispo podía no cumplir con su deber: la codicia o la tibieza. Ambas opciones vuelven a remitirnos a esas dos actitudes hacia los judíos. La codicia implicaría la ganancia de una serie de bienes para el obispo, bien fuese a través de favores o llegando en un momento determinado a lograr retener a esos judíos como población dependiente suya. Por otro lado, la tibieza mostraría una falta de convicción en el proyecto político de unidad católica promovido desde el poder. Se permitía que un obispo invadiese la jurisdicción de otro, siempre y cuando no se estuviese haciendo cumplir la normativa contra los judíos. Esta intromisión no tenía que ser vista

79. Sobre las distintas posturas tomadas por los reyes y la Iglesia y su evolución a lo largo de todo el siglo VII véase Bronisch, "Convergencias", 35-62.

80. *L.V. XII*, 2, 13.

81. *L.V. XII*, 3, 1. Fueron, además, confirmadas todas ellas en el canon 9 del XII Concilio de Toledo (681).

82. Conc. XVI de Toledo, c. 1.

83. *L.V. XII*, 3, 24.

con buenos ojos y probablemente nos remita a una medida que buscaba limitar el creciente poder local y regional de los obispos. En cierto modo, era una resistencia a la ganancia de poder en ámbitos locales.

Otro ejemplo de tibieza lo encontramos nuevamente en una ley de Ervigio<sup>84</sup>. Además, muestra un grado de entendimiento bastante notable entre judíos y cristianos. Había quedado establecido que los judíos tenían que presentarse ante el obispo, o, en su defecto, un sacerdote o un juez, en sus fiestas para asegurarse de que no las celebrasen. En teoría, las mujeres tenían que quedarse en compañía de mujeres cristianas cuya fama les precediese. El objetivo era evitar situaciones, que aun así se dieron con probabilidad, en las que el sacerdote encargado de velar por el buen cumplimiento de las disposiciones se dejase llevar por pasiones de otro tipo si se quedaba a solas con una mujer hebrea y acabar estrechando lazos de intimidad con ella. Esta situación reflejaba una sangrante realidad, ya que, en lugar de velar por el bien de las disposiciones, miraban por un interés más personal. A estos clérigos se les destituía de su honor y se le enviaba al exilio perpetuo.

#### 4.3. *Protección y apoyo humano*

Un último tipo de apoyo es de carácter humano, en el que no se especifica que hubiese otro tipo de elementos influyendo, tales como recompensas o sobornos, sino que parece que fue el buen entendimiento entre ambos grupos el que impulsó estas redes de apoyo.

Una primera forma de protección consistió en dar cobijo y facilitar un lugar para esconderse a aquellos judíos que estaban intentando huir de las autoridades. Además, en estas prohibiciones hay varios agentes colaboradores a los que se señala. Por un lado, se encuentra el individuo que oculta al hebreo. Pero, además, se apunta públicamente a los que deciden no denunciar estas conductas irregulares, aun a sabiendas de que se está facilitando un lugar para esconderse a los judíos. Si tenemos en cuenta que esta forma de apoyo aparece reiterada en distintos reinados podemos colegir que la huida de los judíos a otros lugares y su ocultación por parte de cristianos fue una práctica que persistió en el tiempo<sup>85</sup>. Todos los

84. L.V XII, 3, 21.

85. Estas actitudes aparecen sancionadas por primera vez en tiempos de Recesvinto, en L.V XII, 2, 4, y se establecía como medida disuasoria el suplicio. Ervigio se vio obligado a volver a condenar estas prácticas, haciéndolo en primer lugar en L.V XII, 3, 1 con la reafirmación de toda la legislación antijudía previa y, posteriormente, con una ley propia en L.V XII, 3, 9.

hebreos que escapaban a la autoridad eran, por tanto, judíos que podían seguir participando en sus ritos y formas de religiosidad con el consentimiento tácito de habitantes cristianos del reino.

Un segundo tipo de protección que se les ofreció a los judíos ocurrió en el marco de las relaciones de dependencia. Como he mencionado anteriormente, las relaciones entre un *patronus* y sus encomendados o *mancipia* no siempre tenían que ser necesariamente malas. Esto se aplica tanto si el señor era judío o cristiano. Hubo personas que se sirvieron del patrocinio para amparar a los judíos. Según una ley de Recesvinto, se sancionaba que alguien se sirviese del patrocinio «para la permisión de su maldad»<sup>86</sup>. Entre los que facilitaron este tipo de amparo a los suyos había tanto seculares como clérigos<sup>87</sup>. Esta idea es aún más sugerente de lo que podría parecer en un primer momento. No sólo constata la existencia de *domini* que decidieron proteger a su población dependiente valiéndose de su posición social, sino que nos permite comprender cómo podía darse un clima de respeto hacia las creencias de sus dependientes y *mancipia*. La ley continúa diciendo

Que nadie con ninguna excusa o intriga intente dispensarles un amparo por el que les sea lícito emprender nunca, de manera bien abierta o bien ocultamente, ni de proclamarles indignamente, ni de tener contacto, cosas contrarias a la santa fe y al culto cristiano<sup>88</sup>.

La deducción que se hace de esta disposición es que estos señores que protegían a sus encomendados hebreos, les permitían además mantener su culto con total naturalidad, pues eso es lo que se entiende de la totalidad de la norma. Esta postura se ve reforzada con una disposición de época de Ervigio. En ella se sancionaba a aquellos señores laicos que tenían judíos a su cargo y se negaban a enviarlos a recibir la instrucción ante el obispo<sup>89</sup>. Esto, por tanto, implica que había señores que

86. L. V. XII, 2, 15: «...*pro sue pravitatis licentia...*» (ed. Zeumer, *Leges*, 423. Traducción en ed. Ramis y Ramis, *Liber*, 811).

87. Así queda expresado con gran claridad L. V. XII, 2, 15 cuando dice: «*Quod si quispiam bec presumserit temerare, si episcopus fuerit aut etiam ex ceteris clericis adque religiosis vel certe ex cunctis laicis quisque deprehensus extiterit, a conventu catholicorum seclusus, excommunicatione ecclesiastica feriatur et quarte partis omnium bonorum suorum amissione multabitur; que fisco non dubie quamtotius conectetur*» (ed. Zeumer, *Leges*, 424).

88. L. V. XII, 2, 15: «*Nullus quocumque argumento aut factione illis hanc defeusionem conetur impedere, per quam liceat eis obvia sancte fidei et christiano contraria cultui palam aut occulte aliquatenus adtemptare, nequiter proferre vel tangere*» (ed. Zeumer, *Leges*, 424. Traducción en ed. Ramis y Ramis, *Liber*, 813).

89. L. V. XII, 3, 22.



permitieron la libertad de culto, aunque eso les pudiese granjear algún problema con las autoridades civiles y eclesiásticas.

Por último, uno de los aspectos más llamativos sobre este tipo de apoyo lo encontramos en el c. 10 de un concilio hispalense<sup>90</sup>. Este canon se fecha pocos años después del decreto de conversión forzosa de Sisebuto (*ca.* 617). En él se menciona una práctica muy curiosa. Al parecer algunos judíos estaban presentando al bautismo a hijos de cristianos para que recibiesen un segundo bautismo, fraudulento a todas luces, pero mediante el cual evitaban el tener que bautizar a sus propios hijos. ¿Quiénes eran estos hijos? ¿Eran esclavos o los obtenían a cambio de una compensación económica de los hijos de cristianos? Pues realmente nos inclinamos a pensar que no había un intercambio económico de por medio. En otros concilios, que han sido comentados ya en este artículo, se puede ver con claridad cómo los padres conciliares no escondían la realidad de la aceptación de sobornos, pagos o enriquecimiento económico por parte de eclesiásticos. Por tanto, en el caso de que en estos bautismos fraudulentos hubiese sido así, no me cabe duda de que los padres de este concilio provincial, con Isidoro de Sevilla a la cabeza, habrían especificado una situación tan dañina para la salud espiritual de la Iglesia. Consideramos que sería una práctica que se daría entre grupos familiares que se conocían entre sí y que, por tanto, decidían prestarse ayuda mutua para poder eludir una normativa que los forzaba a abandonar su religión<sup>91</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

La naturaleza de las fuentes utilizadas, fundamentalmente jurídicas, nos obliga con frecuencia a mantener nuestras afirmaciones en el terreno de las conjeturas o hipótesis históricamente plausibles. Sin embargo, aun siendo conscientes de esta limitación epistemológica, creemos que las dinámicas de convivencia entre judíos y cristianos se dieron con intensidad durante la Antigüedad tardía hispana.

90. Martín-Iglesias, "En torno al origen", 135-153.

91. A nivel arqueológico, Vigil-Escalera ha planteado que, en algunas necrópolis altomedievales como la de Gózquez (San Martín de la Vega, Madrid), era más determinante el sentido de pertenencia a la comunidad local que la religión o el origen étnico. Esas dinámicas de convivencia a nivel humano de grupos locales son las mismas que creemos intuir en el estudio de las fuentes escritas. Cf. Vigil-Escalera, "La identidad de la comunidad", 249-274.

El análisis de las relaciones cotidianas entre judíos y cristianos en el reino visigodo muestra una realidad compleja y no exenta de contradicciones. Desde la monarquía se trató de impulsar un proyecto político de unidad a través de una identidad común cimentada en el catolicismo. Sin embargo, la fuerte persecución jurídica contra los judíos no tuvo el impacto deseado, principalmente debido a una notable falta de apoyo popular. Esto se debía a una buena convivencia entre cristianos y judíos establecida antes de que este proyecto legislativo se pusiese en marcha. Las prohibiciones no afectaban solamente a los judíos, sino que había algunas que coartaban la libertad de los cristianos para restringir todo tipo de contacto con los hebreos. Aunque los judíos vieron sus libertades menguadas, las buenas relaciones establecidas con anterioridad con los cristianos les ayudaron a eludir en numerosas ocasiones la aplicación de las leyes. Además, de toda esta red de apoyos participaron personas de todos los estratos sociales. Por tanto, se puede constatar la fuerte contradicción que se dio en el seno de la sociedad hispanovisigoda entre el proyecto político unitarista y la realidad cotidiana. Los habitantes del reino no percibían la diferencia religiosa como una causa suficiente para colaborar en esa persecución contra sus vecinos. Por este motivo, eran los intereses económicos, las relaciones de dependencia o la afinidad entre individuos los que determinaban las relaciones personales por encima de las diferencias religiosas.

Por otro lado, parece que la negligencia de *iudices*, obispos y sacerdotes en la aplicación de la normativa promulgada desde la monarquía puede subyacer una realidad más compleja: la existencia de distintas líneas de pensamiento en la concepción de la unidad del *regnum* y, por supuesto, en lo que respecta al lugar que debían ocupar los judíos en el imaginario colectivo y social. Las diferencias en la política antijudía emprendida por los distintos monarcas y la escasa aceptación las líneas más duras por parte de algunos de los miembros más influyentes de reino podrían estar revelando tensiones entre las distintas facciones del reino. Los poderes locales y regionales estaban consolidándose frente a una monarquía que no contaba con los instrumentos de poder necesarios para hacer valer siempre su autoridad central.

## 6. FINANCIACIÓN

Este artículo ha sido realizado gracias a un contrato del “Programa de ayudas para la contratación de personal investigador en formación de la Universitat de Girona (IFUdG 2022-2024)” en colaboración con el Banco Santander, convocatoria de 2023 (IF\_UdG2023). El trabajo se enmarca

asimismo en el Proyecto ROMEX, Romanorum et exterarum gentium generalis consensus: procesos de integración en la Hispania tardoantigua (PID2021-123986NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, la Agencia Estatal de Investigación (MICIU/AEI/10.13039/501100011033) con fondos FEDER de la UE.

#### FUENTES

- De Sevilla, Isidoro. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- De Toledo, Julián. *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*. Turnhout: Brepols, 1976.
- Gil, Juan. *Miscellanea wisigothica*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991.
- Liber Iudiciorum*. Edición de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 2015.
- Martín-Iglesias, José Carlos, Pablo C. Díaz, y Margarita Vallejo Girvés. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2020.
- Maya Sánchez, Antonio. *Vitas sanctorum patrum emeritensium*. Turnhout: Brepols, 1992.
- Passio Vincenti, Sabine et Christe*. En Riesco Chueca, Pilar, ed. *Pasionario Hispánico*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995, 213-225.
- Riesco Chueca, Pilar, ed. *Pasionario Hispánico*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.
- Vidas de los Santos Padres de Mérida*. Introducción, traducción y notas de Isabel Velázquez. Madrid: Trotta, 2008.
- Vives, José. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.
- Zeumer, Karl. *Leges Visigothorum (Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationvm Germanicarvm I)*. Hannover-Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Amengual i Batle, Josep. *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*. Granada: Universidad de Granada, 2008.
- Amengual i Batle, Josep y Orfila, Margarita. "Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 18 (2007): 197-246. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0707230197A>

- Bar-Magen Numhauser, Alexander. *Hispanojewish Archaeology. The Jews of Hispania in Late Antiquity and the Early Middle Ages through their Material Remains*. Leiden: Brill, 2021, 2 vols. <https://doi.org/10.1163/9789004419926>
- Bronisch, Alexander Pierre. *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo*. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung, 2005.
- Bronisch, Alexander Pierre. "Convergencias y diferencias entre reyes visigodos y alta clerecía: el ejemplo de la legislación sobre los judíos". *Medievalismo* 26 (2016): 35-62. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/279531>
- Castillo Maldonado, Pedro. "Inventiones reliquiarum en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores". *Polis: revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica* 16 (2004): 33-59. <http://hdl.handle.net/10017/5652>
- Castillo Maldonado, Pedro. "Judíos, conversos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana". *Studia Historica. Historia Antigua* 24 (2006): 185-203. <http://hdl.handle.net/10366/73781>
- Cohen, Shaye J. D. "Crossing the Boundaries and Becoming a Jew". *The Harvard Theological Review* 82 (1) (1989): 13-33. <https://doi.org/10.1017/S001781600001600X>
- Cordero Navarro, Catherine. "El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas". *En la España medieval* 23 (2000): 9-40. <https://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEM0000110009A>
- Crook, Zeba A. *Reconceptualising conversion: patronage, loyalty, and conversion in the religions of the ancient Mediterranean*. Berlín: de Gruyter, 2004. <https://doi.org/10.1515/9783110915600>
- Drews, Wolfram. *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Leiden-Boston: Brill, 2006. <https://doi.org/10.1163/9789047408925>
- Ferreiro, Alberto. *Epistolae Plenae: the correspondence of the bishops of Hispania with the bishops of Rome: third through seventh centuries*. Leiden-Boston: Brill, 2020. <https://doi.org/10.1163/9789004423770>
- García Iglesias, Luis. *Los judíos en la España antigua*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- García Moreno, Luis A. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.
- García Moreno, Luis A. *Los judíos de la España antigua*. Madrid: Rialp, 1993.
- García Moreno, Luis A. "La legislación antijudía del reino visigodo de Toledo: un ensayo sociopolítico". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* 42 (1993): 37-49.

- Gil, Juan. "Judíos y conversos en los falsos cronicones". En *Inquisition d'Espagne*, editado por Annie Molinié y Jean-Paul Duviols, 21-43. Paris: Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- González Salinero, Raúl. "Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*". *Gerión* 16 (1998): 437-450. <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI9898110437A>
- González Salinero, Raúl. "La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)". *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 4 (1999): 103-113. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9999140103A>
- González Salinero, Raúl. *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)*. Madrid: Trotta, 2000.
- González Salinero, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- González Salinero, Raúl. "Ut nos iudaizare compellat. La responsabilidad episcopal de Liciniano de Cartagena ante las influencias judaizantes". En *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: Cartagena, 16-19 d'abril de 1998*, 605-608. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000.
- González Salinero, Raúl. "Los judíos en el reino visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate". En *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, editado por Elena Romero, 2: 399-408. Madrid: Junta de Castilla y León, Diputación Provincial de Burgos, The Rich Foundation y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- González Salinero, Raúl. "Los inicios de la legislación canónica sobre el problema judío (siglos IV-V): una herencia jurídica para la Europa medieval". En *La aportación romana a la formación de Europa: naciones, lenguas y culturas*, editado por Gonzalo Bravo Castañeda y Raúl González Salinero, 159-175. Madrid: Signifer Libros, 2005.
- González Salinero, Raúl. "Judíos sin sinagoga en la Hispania tardorromana y visigoda". En *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, editado por Raúl González Salinero, 193-219. Madrid: Signifer Libros, 2013.
- Iranzo Abellán, Santiago. "Aurasio". En *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, editado por Carmen Codoñer Merino, 93-95. Salamanca: Universidad de Salamanca, Universidad de Extremadura, 2010.
- Jiménez Garnica, Ana María. "Los judíos en el reino de Tolosa: entre la tolerancia y el proselitismo arriano". *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua* 6 (1993): 567-584. <https://doi.org/10.5944/etfii.6.1993.4228>

- Juster, Jean. *La condition légale des juifs sous les rois visigothe*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1912.
- Laham Cohen, Rodrigo y Carolina Pecznik. “*Iudaei et Iudaei baptizati* en la ley de los visigodos”. *Anuario de la Escuela de Historia* 28 (2016): 141-169. <https://doi.org/10.35305/ae.h.v0i28.192>
- Lombardía, Pedro. “Los matrimonios mixtos en el Derecho de la Iglesia visigoda”. *Anuario de Historia del Derecho Español* 27 (1957): 61-108.
- Martin, Céline. “La degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo”. En *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, editado por Raúl González Salinero, 221-241. Salamanca: Signifer Libros, 2013.
- Martin, Céline. “Los judíos de Narbonense a finales de siglo VII: Peste, persecución y articulación territorial”. En *Rostros judíos del Occidente medieval. XIV Semana Internacional de Estudios Medievales*, coordinado por Jon Joristi, 53-68. Estella-Lizarraga: Gobierno de Navarra, 2018.
- Martin, Céline. “Julián de Toledo, los judíos y el judaísmo”. *Veleia* 37 (2020): 211-226. <https://doi.org/10.1387/veleia.20915>
- Martín-Iglesias, José Carlos. “En torno al origen y datación del Canon 10 *Comperimus quosdam Iudaeos nuper ad fidem Christi uocatos*, extraído de un concilio hispalense de época visigoda”. *Veleia* 40 (2023): 135-153. <https://doi.org/10.1387/veleia.23036>
- Orlandis Rovira, José. *Historia social y económica de la España visigoda*. Madrid: Confederación española de cajas de ahorros, 1975.
- Poveda Arias, Pablo. “*De diebus festis et feriatis*. Festividades en la Hispania visigoda”. En *Las comunidades en fiesta. Rituales festivos en la península ibérica durante la Antigüedad*, editado por Santiago Montero Herrero y Jorge García Cardiel, 349-382. Madrid: Guillermo Escolar, 2022.
- Rabello, Alfredo Mordechai. “Sisebutus re di Spagna (612-621) ed il batesimo forzato”. *La Rassegna Mensile di Israel* 51 (1) (1985): 33-41
- Salvador Ventura, Francisco. *Hispania meridional entre Roma y el Islam*. Granada: Universidad de Granada, 1990.
- Taylor, Nicholas. H. “The Social Nature of Conversion in the Early Christian world”. En *Modelling early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*, editado por Philip F. Esler, 128-135. London: Routledge, 1995.
- Teja Casuso, Ramón. “*Exterae gentes*: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira”. En *El Concilio de Elvira y su tiempo*, editado por Manuel Sotomayor Muro y José Fernández Ubiña, 197-228. Granada: Universidad de Granada, 2005.

- Thompson, Edward Arthur. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 2021 [1969].
- Ubric Rabaneda, Purificación. “Convivencia y conflicto entre judaísmo y cristianismo a través de la carta de Severo de Menorca”. En *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, coordinado por Lorena Miralles Maciá y Elvira Martín Contreras, 161-170. Granada: Universidad de Granada, 2012.
- Vigil-Escalera Guirado, Alfonso. “La identidad de la comunidad local y las afiliaciones individuales en necrópolis de la Alta Edad Media (400-900 AD). En *Identidad y Etnicidad en Hispania. Propuestas teóricas y cultura material en los siglos V-VIII*, editado por Juan Antonio Quirós Castillo y Santiago Castellanos, 249-274. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2015.
- Wood, Jamie. *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Boston: Brill, 2012. <https://doi.org/10.1163/9789004224322>