

JUDÍOS, CONVERSOS Y RELAPSOS EN LA HAGIOGRAFÍA NARRATIVA TARDOANTIGUA HISPANA

*Jews, converts and relapseds in the hispanic hagiographical
literature of late antiquity*

Pedro CASTILLO MALDONADO*

Universidad de Jaén. Correo-e: pcastillo@ujaen.es

Fecha de recepción: 06-09-2006; Fecha de aceptación: 15-09-2006

BIBLID [0213-2052(2006)24;185-203]

RESUMEN: El Reino visigodo de Toledo emprende una política encaminada a la uniformidad religiosa, algo que afectará a los judíos hispanos, originando toda una literatura polemista y una trágica plasmación legal en las normas directamente anti-judías contenidas en las *Leges Visigothorum* y los *Concilia*. Pero, ¿cómo se hicieron eco los hagiógrafos de la realidad social y jurídica de los judíos hispanos?; ¿qué visión sobre los judíos nos presenta la literatura hagiográfica hispana? Este trabajo se acerca a los textos hagiográficos para tratar de observar la imagen del judío en la Antigüedad tardía hispana y sus relaciones con los cristianos.

Palabras clave: judíos, hagiografía, Antigüedad tardía, Hispania.

ABSTRACT: Visigothic Kingdom of Toledo undertook a policy directed to the religious uniformity, which will affect to the Hispanic Jews creating a whole polemicist

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación (BHA2003-08652), *Libertad e Intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania tardoantigua*.

literature and a tragic legal representation on the antijewish rules which were contained in *Leges Visigothorum* and *Concilia*. But, how did the hagiographical writers know the social and juridical reality of the Hispanic Jews?; what vision on the Jews presents hagiographical literature to us? That paper tries to bring the hagiographical texts to observe the image of the jews in the Hispania of late Antiquity and their relation with the christians.

Key words: jews, hagiography, Late Antiquity, Hispania.

1. INTRODUCCIÓN

El cristianismo, por su propia génesis histórica, tuvo desde sus inicios unas relaciones complejas con el judaísmo, al aunar lo que pudiéramos llamar la continuidad –representada por la validez de la Alianza sellada en el Antiguo Testamento– y la corrección o ruptura que suponía que una nueva comunidad religiosa –los seguidores de Cristo, la *ecclesia*– habría de protagonizar la Historia de Salvación, es decir, el establecimiento de una Nueva Alianza. La «suplantación de la personalidad» que supuso la pretensión de los cristianos de ser el *Verus Israel* sin duda estimuló la controversia, del mismo modo que el exclusivismo y el proselitismo de ambas confesiones tuvo por consecuencia un enfrentamiento fratricida¹. Son los rudimentos de una aversión de tan triste como largo recorrido histórico.

Por su parte, la nueva religión se desarrolló muy ligada a ambientes judíos y, en consecuencia, no sólo éstos, sino los judaizantes, ocuparon a pensadores cristianos y jerarquías eclesiásticas desde fechas tempranas. Los escritos que recogen estas preocupaciones se acrecientan a medida que las iglesias se van expandiendo y estructurando en el territorio², algo que observamos en la Hispania del siglo IV según demuestran el Concilio Iliberritano³, Gregorio de Elvira⁴ y Prudencio⁵. Cuando en época visigótica se emprenda una política encaminada a la uniformidad religiosa del Reino de Toledo, se originará toda una literatura polemista con los

1. Cf. SIMON, M.: *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. París, 1948, pp. 432-446.

2. BLUMENKRANZ, B.: «Vie et survie de la polémique antijuive», *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*. Variorum Reprints-Londres, 1977, cap. XVIII, p. 469.

3. Cf. RABELLO, A. M.: *Giustiniano, ebrei e samaritani, alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche* II. Milán, 1988, 497-504; TEJA, R.: «Exerae gentes: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira», *El Concilio de Elvira y su tiempo*. Granada, 2005, pp. 221-225.

4. Cf. LOMAS, F. J.: «Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la Homilética de Gregorio de Elvira», *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*. Granada, 1994, pp. 319-344.

5. Cf. VIDAL, C.: «Prudencio. Los judíos en la obra de su padre hispano», *Espacio, Tiempo y Forma* 6, 1993, pp. 529-542; POINSOTTE, J.-M.: «Prudente et les juifs: un antijudaïsme radical et apaisé», *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*. Rouen, 2001, pp. 115-126.

conocidos tratados de Isidoro, Ildefonso y Julián de Toledo⁶, que ya contaban con un célebre precedente del siglo v en la *Altercatio ecclesiae et synagogae*⁷, y una trágica plasmación legal en las normas directamente antijudías contenidas en las *Leges Visigothorum* y los *Concilia*; todos ellos documentos abundantemente utilizados en los estudios sobre el judaísmo hispano⁸.

Pero, ¿qué posición ocupan los escritos hagiográficos hispanos en la controversia?; ¿jugaron algún papel de relevancia en las relaciones entre cristianos y judíos?; ¿cómo se hicieron eco los hagiógrafos de la realidad social y jurídica de los judíos de la Hispania tardoantigua?; y, sobre todo, ¿qué visión nos transmiten sobre los judíos hispanos? Un aspecto especialmente relevante para acercarnos a comprender las relaciones entre ambas comunidades –una de ellas geográficamente repartida pero minoritaria⁹– es conocer cuál era la imagen de los judíos en el ideario cristiano de la tardoantigüedad hispana, es decir, en la opinión dominante; algo que nosotros buscaremos en los escritos hagiográficos narrativos, *passiones martyrum* y *uitae sanctorum*. Sin embargo, mientras los contenidos de *encomia*, *de uiris illustribus* y otros subgéneros literarios que pudiéramos englobar en el común denominador de biográficos permiten caracterizar a determinados tipos o prototipos sociales excediendo las noticias prosopográficas allí consignadas, es más compleja la utilización con similares fines de la hagiografía, cuya peculiar posición en el género biográfico está fuera de duda¹⁰.

Las propias particularidades de esta documentación dificultan la empresa. En primer lugar, son narraciones que no tienen por fin prioritario hacer historiografía, y mucho menos retrato social, sino muy al contrario enfatizar la singularidad o excepcionalidad de sus protagonistas, en los que se opera la unión mística, ya sea por la muerte violenta, mediante toda una escala de perfección ascética o con una experiencia vital dedicada al servicio eclesiástico. Esto hace que el protagonismo de mártires y santos confesores sea absoluto, apareciendo el resto de los actores en el relato como parte de un mero fondo escenográfico, en el mejor de los casos instrumentos de la voluntad divina o bien opositores de las acciones –*confessio mortifera* y *miracula* fundamentalmente– en las que se centra la narración. No obstante, éste es un argumento que paradójicamente pudiera jugar a nuestro favor,

6. Cf. PARENTE, F.: «La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal vi al ix secolo», *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXVI. Gli ebrei nell'Alto Medioevo II*. Spoleto, 1980, pp. 552-578.

7. Estudio y ed. en HILLGARTH, J. N.: *Altercatio ecclesiae et synagogae* (*Corpus Christianorum. Series Latina* 69A). Turnhout, 1999, pp. 3-54.

8. La más reciente monografía a cargo de GARCÍA MORENO, L. A.: *Los judíos de la España Antigua*. Madrid, 2005.

9. Cf. GARCÍA IGLESIAS, L.: *Los judíos en la España antigua*. Madrid, 1978, pp. 171-178; con especial detenimiento en la onomástica, cf. SAYAS, J. J.: «Cuestiones controvertidas acerca de los judíos en la Historia Antigua peninsular», *Espacio, Tiempo y Forma. Hª Antigua* 6, 1993, pp. 501-528.

10. Cf. VAN UYTFANGHE, M.: «La biographie classique et l'hagiographie chrétienne antique tardive», *Hagiographica* 12, 2005, pp. 223-248.

pues ocupados sus redactores en cantar la excelencia de los protagonistas, acaso fueran más libres a la hora de retratar a los personajes secundarios, o mejor a la visión que la sociedad tenía de ellos, que es lo que reclama ahora nuestra atención.

De otro lado, son documentos –especialmente las pasiones– que sufren lo que se ha dado en llamar una estilización, algo que afecta tanto a la propia estructura narrativa como a cuanto actor aparezca en el relato, afectando a estos últimos una multitud de *topoi*. Contra lo que pudiera parecer, no es algo necesariamente negativo para nuestros fines. Aunque esta literatura se rige por unas normas que hacen de sus actores auténticas señas, imágenes o representaciones que a menudo poco o nada tienen que ver con la realidad histórica, no es menos cierto que bajo ellos se advierten unos códigos, que responderán a la realidad en la medida que un código pueda hacerlo. Desde esta óptica, podríamos decir que allí encontraremos más personalidades que personajes.

A estas dificultades iniciales se añade el que la producción hagiográfica hispana tardoantigua no es muy numerosa si la comparamos con la propia de otras regiones latinas, muy especialmente la gala, y ni que decir tiene de hacerlo con ámbitos lingüísticos griegos y orientales. Se reduce a poco más de una docena de *passiones* y –muy desiguales en determinados aspectos¹¹– algo menos de la mitad de *vitae*. Además, aun con la apariencia de un *corpus* documental perfectamente delimitado, presenta huecos temporales considerables y, lo que es peor, serios problemas de datación. A este último respecto, nunca debemos olvidar que las narraciones hagiográficas, tal y como nos han llegado, son fruto de un proceso de formación que pudiéramos comparar con el estratigráfico, en donde no siempre es posible diferenciar unos estratos de otros pese a los encomiables esfuerzos desarrollados por la crítica filológica¹².

Y sin embargo, pese a todo tipo de dificultades, es innegable que son precisamente estos relatos, constantemente leídos y reproducidos, los que más y mejor transmiten el ideario social. Basten al respecto las reflexiones de M. Van Uytfanghe sobre el carácter comunitario de esta literatura¹³, y las de B. de Gaiffier afirmando la validez de los documentos hagiográficos para el estudio histórico, muy especialmente para la llamada historia de las mentalidades, dado el subjetivismo que los informa¹⁴. En concreto, por lo que a nuestros móviles respecta, R. Guerreiro indica que en las fuentes hagiográficas, junto con las patrísticas, «se puede mirar

11. CODONER, C.: «Literatura hispano-latina tardía», *Unidad y Pluralidad en el Mundo Antiguo. Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos I*. Madrid, 1983, p. 447.

12. Una buena síntesis de los esfuerzos de la crítica filológica en VALCÁRCEL, V.: «Las Vitae Sanctorum de la Hispania medieval: sus manuscritos y su historia editorial», *Memoria Ecclesiae XXIV*. Oviedo, 2004, pp. 145-175.

13. VAN UYTFANGHE, M.: «L'hagiographie antique tardive: une littérature populaire?», *Antiquité Tardive* 9, 2001, pp. 201-218.

14. GAIFFIER, B. de: «Hagiographie et Historiographie», *La Storia Altomedievale. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XVII*. Spoleto, 1970, pp. 139-166.

como en un espejo, a veces deformado, la imagen del judío en el alba de la Edad Media¹⁵. Éste será nuestro interés prioritario, siempre considerando que esta literatura no responde necesariamente a una realidad histórica objetiva, sino al imaginario, los intereses y preocupaciones de sus redactores y destinatarios.

2. LOS JUDÍOS EN *PASSIONES* Y *VITAE HISPANAS* TARDOANTIGUAS

Una ciudad hispana con un significado elemento judío era Mérida, la antigua capital de la *Dioecesis Hispaniarum* y en época visigótica cátedra metropolitana de la provincia lusitana. Cabría esperar que en los relatos hagiográficos de la ciudad se trasluciera esta realidad poblacional, que venía de antiguo¹⁶. Sin embargo las alusiones a los judíos en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* –que presentan la particularidad y el valor documental de estar a medio camino entre la hagiografía y la historiografía– son mínimas y de carácter muy genérico. En sus libros III y IV, referidos a los obispos Nacto, Paulo y Fidel, hay constantes referencias a los enemigos de estos preladados, pero éstos no eran judíos, sino sectores católicos que no habrían de ver con buenos ojos a quienes ciertamente eran unos recién llegados a la Iglesia católica emeritense. Hay que esperar hasta la biografía de Masona, en el libro V, para tener referencias –muy sucintas– a los judíos emeritenses. No obstante, de nuevo no serán los judíos, sino los arrianos, los verdaderos antagonistas del obispo Masona, y muy especialmente el que lo fuera por antonomasia: el rey Leovigildo. El narrador no regatea adjetivos al monarca, normalmente en grado superlativo, calificándole de «impiisimus rex», «inimicus impiisimus rex», «seuissimus atque crudelissimus Wisigotorum rex» y «rex crudelissimus»; cuando no simplemente tirano, esto es, «crudelissimus tyrannus», «atrocissimus tyrannus», «insanissimus tyrannus» e «impius tyrannus»; y en fin, de forma más gráfica, todo un «rauidus canis». Incluso llega a cuestionar su calidad como padre del muy católico Recaredo¹⁷, llamándole «pater perfidus», para finalizar tildándole directamente de «diabolus». De hecho, la disputa mantenida entre Masona y Leovigildo, tal y como es recogida en esta obra, es más propia de un *agon* martirial que de una polémica política y religiosa, usando el redactor de la estructura típica de un relato de pasión, algo que sin duda conocía bien, para escenificar la contienda entre el rey y el obispo. De esta manera nos aparece una sucesión de *blandimenta* e *iracundia*, características en el interrogatorio de un próspero –ya respondiera a la realidad

15. GUERREIRO, R.: «La imagen del judío en los textos hagiográficos y patrísticos. Siglos v al viii», *Espacio, Tiempo y Forma* 6, 1993, p. 543.

16. Cf. GARCÍA IGLESIAS, L.: «Judíos en la Mérida romana y visigoda», *Revista de Estudios Extremeños* 22, 1976, pp. 79-98.

17. Nótese que omite la paternidad sobre el también católico Hermenegildo, siguiendo en esto una línea historiográfica hispana (vid. VÁZQUEZ DE PARGA, L.: *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*. Madrid, 1973). Sobre el trasfondo político y el filtro hagiográfico de las VSPE, cf. CASTELLANOS, S.: *La Hagiografía Visigoda. Dominio Social y Proyección Cultural*. Logroño, 2004, pp. 163-217, 341-358 y 379-383.

histórica o, según pensamos, fruto de la conformación tardoantigua de los relatos martiriales— y no del modo de actuar de un rey visigodo. El conflicto entre paganismo y cristianismo se ve sustituido por el habido entre los obispos católicos emeritenses, muy destacadamente Masona, y la llamada *arriana superstitio*, con el rey a su cabeza. Finalmente la historia de salvación podría continuar al ser derrotada la «nefanda impiedad de los herejes», y borrado de las iglesias el error de esta «perfidia» —este último, el mismo vocablo aplicado de forma sistemática al judaísmo en el momento de redacción, a comienzos del segundo tercio del siglo VII—. Se trataba en realidad de la derrota del mal, pues es el diablo el que instigaba a los herejes, muy especialmente a Leovigildo —por paradoja de la voluntad divina, el mismo rey que se convertiría en instrumento de la ira celestial en su campaña cántabra, a decir de la *Vita sancti Aemiliani*¹⁸—.

Por el contrario, los judíos salen a relucir únicamente para exaltar el carácter benevolente de Masona, de modo que su caridad atraía a la fe de Cristo «omnium Iudeorum uel gentillium»¹⁹. Como prueba de ello, a decir del narrador, Masona ordena expresamente que en el hospital que fundara no se rechazase a siervo o libre, así como a «Xpianum siue Iudeum»²⁰, otorgando de esta manera un trato igualitario a los fieles de ambas creencias. Aunque se advierte una doble diferenciación social, jurídica y religiosa, lo importante es que se subraya el patronazgo por Masona del conjunto de la ciudad, de modo que será la totalidad del *populus* el beneficiado por su intermediación con la mártir Eulalia, independientemente de la confesión religiosa de sus componentes.

Además, esto trasluce una doble realidad histórica —una del tiempo historiado y otra del momento de su redacción—. De un lado, sabemos de la existencia de unas relaciones fluidas entre cristianos y judíos en época de Leovigildo, pues el monarca sólo centró su política religiosa en la unificación de católicos y arrianos bajo el signo de los segundos; y aun más, de la integración social de los judíos hispanos hasta la formación del Reino católico de Toledo, pese a la vigencia de normas discriminatorias que hundían sus raíces en el derecho romano bajoimperial²¹. Del otro, esta obra redactada ca. 635 refleja el ideal isidoriano sancionado en el Concilio IV de Toledo (a. 633), en el sentido de que la conversión de los judíos

18. Br., VSAem. 33 [OROZ, J. (ed.): «Sancti Braulionis Caesaraugustani. Vita Sancti Aemiliani», *Perfecit* 119-120, 1978, p. 210].

19. VSPE V, II, 31 [MAYA, A. (ed.): *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Turnhout, 1992, p. 50].

20. *Ibidem* V, III, 17 (ed. cit., p. 50).

21. Cf. PÉREZ SÁNCHEZ, D.: «Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)», *Gerión* 10, 1992, 275-286; JIMÉNEZ GARNICA, A. M.: «Los judíos en el reino de Tolosa entre la tolerancia y el proselitismo arriano», *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua* 6, 1993, pp. 567-584; GONZÁLEZ SALINERO, R.: «Teodosio I, Hispania y los judíos», *Congreso Internacional la Hispania de Teodosio I*. Salamanca, 1997, pp. 101-112; JORDÁN, J. F.: «Los judíos en el reinado de Honorio (395-423 d.C.)», *Congreso Internacional la Hispania de Teodosio I*. Salamanca, 1997, pp. 121-134.

debía ser lograda mediante la persuasión: «non ui sed liberi arbitrii facultate ut conuertantur suadendi sunt non potius inpellendi»²².

Frente a su práctica ausencia en las biografías de los preladados de Mérida, y desde luego sin connotación alguna negativa, la figura del judío adquiere cierta relevancia en la *Passio Eulalie Emeritensis*²³. Aquí aparece como un perseguidor, o al menos con una figura parecida a ésta. En concreto lleva a cabo las *blandimenta* características de los jueces en los relatos martiriales: «uade, turifica, ut uiuere possis»²⁴. Son idénticas palabras a las que el redactor pondrá en boca del juez Calpurniano: ve, ofrece incienso a los dioses, para que puedas vivir²⁵. Establece por tanto una cierta analogía entre paganismo y judaísmo, llegando nuestro judío a proponer a la mártir que sacrificara a los dioses gentiles, en evidente sinsentido. Es una muestra de que la lógica hagiográfica poco o nada tiene que ver con la histórica²⁶. Aunque es relativamente común la asociación de los judíos con los paganos en la hagiografía más temprana –acaso para subrayar la imitación de la pasión de Cristo llevada a cabo por el mártir–²⁷, a nuestro parecer aquí se trata de una simplificación impuesta por la matriz hagiográfica del texto, consecuencia de la igualdad establecida entre ambos personajes como agentes del diablo y negadores de la Trinidad de Dios, auténtico motor del redactor.

Precisamente, la presencia de idénticos términos en lo dicho por el judío y en el interrogatorio del príside, plantea toda una problemática relacionada con la datación de este relato martirial. Dado que la configuración de nuestra pasión parece ser de la segunda mitad del siglo VII, pero que bien pudiera proceder de otra anterior de la que no sabemos de su cronología precisa²⁸, es difícil pronunciarse sobre si el episodio tratado pudiera ser un añadido posterior –propio de la redacción que nos ha llegado– y las palabras de nuestro judío se inspirasen en las propias de Calpurniano, o por el contrario ambos diálogos se redactaron a la par. Hay que hacer notar que el episodio no aparece en la pasión de su homóloga de Barcelona –fruto del conocido fenómeno del desdoblamiento o duplicación hagiográfica²⁹–, por lo que nos inclinamos por la primera de las posibilidades, esto es,

22. Conc. IV Tolet., c. 57 [VIVES, J. et al. (ed.): *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid, 1963, p. 211].

23. Pass. Eul. Em. [RIESCO, P. (ed.): *Pasionario Hispánico (Introducción, Edición Crítica y Traducción*. Sevilla, 1995, p. 54)].

24. *Ibid.* 6, 3 (*op. cit.*, p. 54).

25. *Ibid.* 8, 17-18 (*op. cit.*, p. 56).

26. También la lógica histórica nos dice que la presencia de los judíos debiera limitarse a las narraciones de mártires y confesores propios de los *tempora christina*, como la de Mancio. Sin embargo, la hagiográfica responde a una lógica distinta, según demuestra la aparición de los judíos en esta pasión de Eulalia de Mérida.

27. Cf. SIMON, M.: *op. cit.*, pp. 149-155.

28. Cf. GUERREIRO, R.: «Un archétype ou des archétypes du passionnaire hispanique? Prudente et le métier d'hagiographie», *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine* I. Paris, 1992, pp. 22-23 y 26.

29. Cf. MORETUS, H.: «Les saintes Eulalies», *Revue des Questions Historiques* 89, 1911, pp. 85-119.

que sea producto de una redacción ulterior; y en todo caso debe ser considerada como propia del siglo VII.

Pero además este judío-perseguidor presenciara un milagro, algo que siempre va ligado a la conversión³⁰. En concreto verá la ayuda divina ofrecida a la mártir en forma de halo, como una llama que la rodea y que no es sino la plasmación de una protección angelical. El redactor hace un inciso para decir explícitamente el significado de dicho acontecimiento: el Señor quiso enseñar este milagro a los judíos para corregir la «duritia cordis eorum»³¹. Nuestro judío, que inicialmente era singular pese a ser innominado, asume el papel de representante de una colectividad, al mostrar esto Dios a los judíos, *iudeis*, en plural. Por tanto el episodio abre la posibilidad de la corrección de los judíos, algo acorde con lo perseguido en la legislación visigótica del siglo VII. Efectivamente, el hagiógrafo tiene a bien hacer al judío un testigo de la santidad de la mártir, para que atónito ante tal visión comprenda la verdad del credo de Eulalia. Recordemos que, por encima de razonamientos y puniciones, el milagro, criterio único y definitivo de la validez del Dios de los cristianos en la Antigüedad³², fue el más poderoso instrumento de conversión. Por otro lado, dado que el vocablo *iudaeus* se usa en la documentación para definir tanto al judío como al converso, bien pudiera aludir en a ex-judios, es decir, a recientes cristianos –tal vez critojudíos– fruto de una conversión colectiva, a los que se pretendía hacer ver la necesidad de su fidelidad, lo que vendría a apoyar la tesis de una redacción tardía. Concretamente, el episodio ha sido ligado por Z. García Villada con la legislación antijudaica visigótica, posiblemente con la presente en el Concilio XII de Toledo (a. 681)³³. En consecuencia, la imagen ciertamente negativa del judío que aparece en esta narración martirial debe ser referida a los conversos, de los que se sospechaba de su sinceridad.

Como en el relato martirial de Eulalia de Mérida, en la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* aparece un episodio marginal referido a un judío innominado³⁴. A. Fábrega observa en esta pasión de carácter legendario un desarrollo tardío de la que él llama *passio de communi*, es decir, de mediados del siglo VII, a la que se añadiría algo después un pintoresco episodio judaico³⁵. M. C. Díaz y Díaz establece la data también en el siglo VII³⁶; y finalmente C. García Rodríguez, desde la prudencia, opina que tal vez pudiera ser de época visigótica³⁷.

30. Cf. DAHAN, G.: «Saints, demons et juifs», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo XXXVI. Santi e demoni nell'Alto Medioevo II*. Spoleto, 1989, pp. 617-620.

31. Pass. Eul Em. 6, 8-9 (*op. cit.*, p. 54).

32. ROUSSELLE, A.: «Paulin de Nole et Sulpice Sévère, hagiographes, et la culture populaire», *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*. Paris, 1983, p. 27.

33. GARCÍA VILLADA, Z.: *Historia Eclesiástica de España I/1*. Madrid, 1929, p. 290.

34. Pass. Vinc. Sab. et Christ. 11-12; [MAYA, A. (ed.): *op. cit.*, pp. 222-224].

35. FÁBREGA, A.: *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI) I*. Madrid-Barcelona, 1953, pp. 165-167.

36. DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum*. Madrid, 1959, 86, n. 310.

37. GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966, pp. 281-283.

Tras un inicio que reproduce casi textualmente a la pasión Leocadia, la narración consta de dos partes, una primera con las peripecias de los mártires hasta su muerte, y una segunda con el mencionado incidente judío. El cambio de escenarios en la primera, desde Évora –donde se lleva a cabo la *confessio mortifera*– a Ávila –lugar al que llegan los mártires a través de la *fuga* y donde finalmente mueren–, y la presencia de reliquias y lugares cultuales en ambas poblaciones, impide pronunciarnos sobre el lugar de redacción, aunque bien pudiera ser Évora³⁸.

Por lo que respecta al episodio judío, su posición tras el relato martirial propiamente dicho e inmediatamente antes de la doxología final, pudiera avalar que trate de un añadido final. Se inspira directamente en la pasión de Vicente de Zaragoza, lo que no puede extrañar si consideramos que el culto del mártir zaragozano era el más popular de los hispanos, su narración martirial fue un auténtico *best seller* y ambos mártires, el de Zaragoza y el de Ávila, eran homónimos. Dado que no aparece en el himno *Huc uos gratifice, plebs pia, conuocat* y sí en la *inlatio* de la *Missa in diem sancti Vincentii, Sabine et Christete*³⁹, contaríamos con unos términos *post* y *ante quem* en el siglo VII y VIII respectivamente⁴⁰. En consecuencia, el episodio que centra nuestra atención creemos que sería un añadido del siglo VII avanzado.

Concretamente, un judío que iba de camino se siente atraído por los cuerpos de los mártires. Allí es atacado por una serpiente que los custodiaba, naturalmente de forma milagrosa. Invoca a Cristo para que le libere y pueda recibir el bautismo para así enterrarlos y edificar una basílica, cosa que le sería concedida. Se dirige a la ciudad, se postra de rodillas ante los sacerdotes y solicita hacerse cristiano. De inmediato⁴¹, «per fontis uterum renatus»⁴², para que ya cristiano mereciera sepultar los cadáveres de los mártires, construye la basílica que habría de albergar los santos cuerpos. En adelante, a decir del hagiógrafo, todos los favores serían concedidos a quienes se acercasen allí «puro corde» y «fide prompta»⁴³, curiosamente lo contrario de lo que se atribuía a los judíos y, de seguro, de lo que se sospechaba en los conversos.

El episodio se data en torno a 681 según A. Fábrega y M. C. Díaz y Díaz, con motivo de la renovación que hiciera el rey Ervigio de la legislación emanada por

38. Cf. P. CASTILLO, «Rivalidades ciudadanas en textos hagiográficos hispanos?», *Florentia Iliberritana* 10, 1999, pp. 33-35.

39. BLUME, C. (ed.): *Hymnodia Gotica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*. Leipzig 1897, 256-57 y FÉROTIN, M.: *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*. París, 1912, col. 504-505.

40. GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *op. cit.*, 283.

41. Lo que contraviene el plazo de ocho meses fijado por el Concilio de Adge, c. 34; MUNIER, C. (ed.): *Concilia Gallicae A. 314-506*. Turnhout, 1963, p. 207).

42. Pass. Vinc. Sab. et Christ. 12, 5-6 (*op. cit.*, pp. 222-224).

43. *Ibidem* 12, 7-8 (*op. cit.*, 224).

Recesvinto⁴⁴. C. García Rodríguez relaciona este episodio con el presente en la pasión de Eulalia de Mérida, y por tanto también posterior a Ervigio –siguiendo a Z. García Villada⁴⁵–. En consecuencia, todo apunta a una incitación a la conversión sincera de un sector de la población obligada legalmente a la conversión.

En otro lugar hemos planteado, con interrogantes, la posibilidad de interpretarlo desde cierta simpatía con la población conversa abulense⁴⁶. Aquí proponemos, con la debida prudencia, que esta minoría religiosa de Ávila encontrase en las donaciones a la basílica martirial una fórmula de legitimación, acaso como dependientes de la misma: al fin y al cabo, a decir de nuestro judío, las reliquias de estos mártires no eran sino «*corpora dominorum meorum*»⁴⁷. De ser así, respondería a una realidad social de fines del período visigótico, esto es, unas gentes sobre las que recaían sospechas respecto de su sinceridad religiosa y que en consecuencia debían hacer demostración, ostentación, de su fidelidad al nuevo credo y a sus protectores-patronos, en la basílica de los tres mártires. Tal vez nuestro episodio se hizo desde cierta complicidad con los judeoconvertos abulenses, pues sólo así se entiende que aparezca un judío como constructor del centro martirial: «*baselicam desuper miro opere decoratam construxit*»⁴⁸.

Pero si hay una narración hagiográfica hispana que deba ser objeto de estas páginas, es sin duda la *Passio Mantii*. Pese a ser un relato de poco o ningún mérito literario a decir de V. Valcárcel⁴⁹, con justicia ha atraído la atención preferente de los historiadores, principalmente porque en ella la figura del judío alcanza cierto protagonismo⁵⁰. De hecho, el tema judaico, y más en concreto la lucha contra su proselitismo, es una de las razones que explican esta pasión.

Según nos ha llegado, con una laguna inicial que pudiera ser considerable, es el producto de una reelaboración de fines del siglo x o comienzos del xi, posiblemente hecha en el norte peninsular –en Cardena–, según M. C. Díaz y Díaz⁵¹. Sin embargo, el mismo autor hace ver cómo nuestro relato martirial presenta influencias, a veces simples imitaciones, de la *Passio Vincentii*, las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* y, en su último capítulo, de la *Passio Simonis et Iudae*. Estas dependencias marcan para el texto primigenio de la *passio* unos términos *post* y

44. FÁBREGA, A.: *op. cit.* I, 166; DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico», *Miscelánea en memoria de Dom Mario Férotin (1914-1964)*. Madrid-Barcelona, 1966, p. 525, nota 26.

45. GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *op. cit.*, p. 282.

46. CASTILLO, P.: «Inuenciones reliquiarum en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores», *Polis* 16, 2004, p. 48, nota 47.

47. *Pass. Vinct. Sab. et Christ.* 11, 7-8 (*ed. cit.*, p. 222).

48. *Ibidem* 12, 6-7 (*ed. cit.*, 224).

49. VALCÁRCEL, V.: «Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII)», *Actas I Congreso Nacional de latín medieval*. León, 1995, pp. 193-194.

50. *Pass. Mant.* 1-5; [RIESCO, P. (ed.): *op. cit.*, pp. 324-326].

51. DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «La *Passio Mantii* (BHL 5219). Unas consideraciones», *Analecta Bollandiana* 100, 1982, pp. 327-339.

ante quem en la primera mitad del siglo VII y en el X. Concluye M. C. Díaz y Díaz proponiendo una datación en el siglo VIII, más o menos avanzado, y una redacción local según se deduce de la competencia que se advierte con la cátedra emeritense. J. M. Fernández Catón, en su exhaustivo estudio sobre el culto a Mancio, se inclina como fechación por los años finales del siglo VII o inicios del VIII, siempre anterior a la presencia de los musulmanes en Évora. Asimismo subraya el carácter local del redactor, según se deduce del énfasis puesto en la defensa de la adscripción evorense del mártir y la ausencia de alusión alguna a la cátedra emeritense, y colige de determinados rasgos teológicos y ascéticos vertidos por el hagiógrafo que pudiéramos estar ante la obra de un monje lusitano⁵². R. Guerreiro también la sitúa –al menos– en el siglo VII avanzado⁵³. Sin embargo, J. Gil la lleva más atrás en el tiempo, remontándola al siglo VI tanto por razones estilísticas como de contenido⁵⁴.

Estas relativas discrepancias son una buena muestra de las dificultades filológicas e históricas inherentes a nuestra pieza literaria, que compendia distintos cuerpos narrativos y, en consecuencia, bien pudiera ser fruto de diferentes momentos redaccionales e incluso, acaso, de varias manos: hay al menos dos partes, una para el martirio –que será la que centre nuestra atención– y otra para la *inuentio reliquiarum* y descripción de la basílica que albergara los restos corporales.

La perspectiva histórica puede ayudar a resolver el enredo. Por lo que respecta a la primera de nuestras partes, recoge toda una proclama trinitaria⁵⁵, a medio camino entre la explicación teológica y el símbolo de fe, similar a la que pronunciase el Concilio III de Toledo y que reiteran ulteriormente los sínodos XVI y XVII de la capital regia. Esto la sitúa a fines del siglo VI o en el siglo VII. Respecto de la segunda, es obvio que el narrador está describiendo un programa edilicio de cuyo resultado final él es testigo ocular, y que a decir del contenido de la narración los judíos parecen haber desaparecido –tal vez confiscadas sus propiedades⁵⁶–; por tanto, refleja un tiempo posterior.

La primera de las partes señaladas es la narración del martirio de un simple cristiano por los judíos, tal y como expresa el propio título del relato: «Passio Sancti martiris Manti, qui passus est a Iudeis die XII Kalendas Iunias»⁵⁷. En ningún momento se alude a autoridad alguna. Sólo posteriormente, en la documentación altomedieval, se caerá en la tentación de adjudicarle un «tiempo presidial», concretamente «sub ualidio»⁵⁸. Por consiguiente, el martirio de Mancio debe desligarse de los movimientos y episodios persecutorios del poder romano, lo que la hace

52. FERNÁNDEZ CATÓN, J. M.: *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León, 1983, pp. 183-187.

53. GUERREIRO, R.: «La imagen del judío...», p. 545.

54. GIL, J.: «Interpretaciones latinas», *Habis* 15, 1984, pp. 190-191.

55. Pass. Mant. 3, 5-9 (*ed. cit.*, p. 324)

56. CASTELLANOS, S.: *op. cit.*, p. 161.

57. Pass. Mant. 1 (*ed. cit.*, p. 324).

58. En documento fechado en el año 1053.

excepcional en el panorama hagiográfico tardoantiguo, pues tal asunto –el martirio a manos de judíos– es más propio de la hagiografía de los siglos iniciales del cristianismo y de la baja Edad Media⁵⁹. Según J. Fernández Catón el supuesto martirio de Mancio se situaría entre finales del siglo VI y mediados del VII, pues según el relato los miembros de esta confesión aún gozaban de cierta posición social y practicaban el proselitismo, además de advertirse en la mencionada proclama trinitaria el peligro latente del arrianismo recientemente conjurado en el Concilio III de Toledo (a. 589)⁶⁰.

Independientemente de que concedamos o no crédito histórico a la muerte de Mancio a manos judías y su adscripción cronológica concreta, ¿cuándo se redactaría esta parte de la pasión? J. M. Fernández Catón se muestra en nuestra opinión excesivamente optimista al considerar que la narración «nace a poca distancia de los hechos acaecidos, porque parece indicarse que todavía permanecía el recuerdo y existían personas en la comunidad cristiana que conocieron y vieron el hecho. Quizás en este sentido habría casi hablar de un testimonio ocular, con un valor testimonial más fidedigno que el puramente transmitido por la tradición»; más ponderado nos parece afirmar, como hace el propio J. M. Fernández Catón, que el redactor pudo contar para la primera parte con una «tradición viviente en la comunidad cristiana»⁶¹.

Fuera o no confeccionada en un momento distinto al de la segunda parte, al unísono con esta o previamente a la misma, se debe tener muy en cuenta la fecha redaccional de esta última. J. Gil advierte que el trato dispensado a los judíos no es tan hostil como el que cabría esperar en un texto del siglo VII, añadiendo además que la proclama trinitaria puesta en boca de Mancio suponía un desconocimiento real del mundo judío, algo que de nuevo no parece factible en la séptima centuria⁶². Sin embargo, para J. M. Fernández Catón la ausencia de judíos hablaría de una datación posterior al reinado de Recesvinto y, en cualquier caso, de Egica⁶³. M. C. Díaz y Díaz parece participar de similar razonamiento, pues a su decir la tensión contra los judíos que transmite nuestro relato ya no sería muy actual⁶⁴. No obstante, acaso dicha ausencia sólo lo sea en apariencia. Conviene hacer notar que el martirio de Mancio permanecía oculto «uirosa dissimulatio»⁶⁵, una actitud –expresada en la segunda parte de la narración– que bien pudiera aludir a un sector de los conversos que conservaban sus más íntimas creencias, criptojudíos y relapsos. De ser así, la redacción de esta segunda parte se correspondería indudablemente con el siglo VII y el problema de la falsa conversión que originara la política legislativa

59. DAHAN, G.: *op. cit.*, 615.

60. FERNÁNDEZ CATÓN, J. M.: *op. cit.*, p. 187.

61. *Ibidem* 156 y 168, respectivamente. Sobre la especial relación entre oralidad y texto en la hagiografía, cf. CASTELLANOS, S.: *op. cit.*, pp. 315-331.

62. GIL, J.: *op. cit.*, 190.

63. FERNÁNDEZ CATÓN, J. M.: *op. cit.*, pp. 170-171.

64. DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: *La Passio Mantii...*, p. 333.

65. *Pass. Mant.* 6, 12 (*ed. cit.*, p. 328).

de bautismos forzosos que, emprendida infelizmente por Sisebuto en la segunda década del siglo VII, culminaría con lo que se ha dado en llamar la «solución final» de Egica⁶⁶.

Resumiendo, creemos justificado datar la redacción final en el siglo VII avanzado, si bien pudiera recoger una anterior que se correspondería con la primera parte de nuestro relato martirial, sin que alcancemos a fijar una cronología precisa para ésta.

Según la narración, un esclavo o un siervo de una familia judía es sometido a violencia para que reniegue del cristianismo y judaíce, con resultado final de muerte. Tal asunto se desarrolla en una finca en el territorio de Évora, el *fundus* miliana, propiedad de los señores de Mancio. Así pues, en esencia sería el relato de la muerte de un siervo por sus amos. Un hecho episódico de tal naturaleza no sería extraño. Ya el Concilio de Elvira, a comienzos del siglo IV, penalizaba a la dueña que mataba a su esclava, siendo aquí cristiana el ama⁶⁷. En el caso de Mancio, que ambas partes tuviesen distintas creencias pudiera ser –como nos dice el relato y la propia consideración martirial– la causa de la muerte, o bien ayudar en no poco a atribuir una causa religiosa *a posteriori* a la muerte de quien no era sino un esclavo. A este último respecto, una *inuentio* de reliquias, narrada en la segunda parte, en donde apareciera un cuerpo milagrosamente incorrupto, pero todavía con grilletes, haría el resto. Hay que recordar que según el hagiógrafo el martirio fue contado por el propio Mancio a su descubridor en una visión, limitándose éste a contrastar tal información con los moradores. En todo caso, lo que nos interesa aquí es la visión que de los judíos presenta el narrador.

Por lo que a éstos se refiere, es testimonio indiscutible tanto de su *status* social, como de la práctica del proselitismo por los judíos, dos asuntos que iban de la mano ya desde las tempranas fechas del concilio iliberritano. En este sentido, la pasión de Mancio es un documento impagable sobre la existencia de propietarios fundiarios entre los judíos, desmintiendo así una supuesta dedicación exclusiva a la actividad económica comercial⁶⁸. Sus dependientes, muy especialmente esclavos y otros siervos, fueron especialmente proclives a judaizar. Ambos fenómenos estimularon todo un *corpus* legislativo bajoimperial encaminado a la prohibición de la esclavitud de cristianos por judíos, que encontró su continuidad en las leyes visigodas. Ya fue asunto que ocupara a la compilación legislativa promulgada en febrero de 506 que conocemos como *Breuiarium Alaricianum*⁶⁹, y que retomase

66. Cf. GONZÁLEZ SALINERO, R.: *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma, 2000, *passim*.

67. Conc. Ilib., c. 5; [VIVES, J. *et al.* (ed.): *op. cit.*, p. 2].

68. Cf. GONZÁLEZ SALINERO, R.: «Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*», *Gerión* 16, 1998, pp. 437-450.

69. Brev. III, 1, 5 y XVI, 4, 1-2. [HAENEL, G. F. (ed.): *Lex Romana Visigothorum*. Berlín-Leipzig, 1849, pp. 250-252]. Se corresponden con C. Th. 3.1.5, 16.9.1 y 16.9.4, respectivamente.

Recaredo en su legislación civil⁷⁰, además de abordado por el propio Concilio III de Toledo⁷¹. En adelante sería una constante, pues como dice Sisebuto se consideraba que era abominable que el pueblo cristiano estuviese bajo la autoridad de los judíos «Abominanda sunt ergo in christianis funesta Iudeorum imperia»⁷².

Además de *domini*, ¿qué imagen de los judíos se transmite en esta pasión? Son fundamentalmente sujetos endurecidos en las dobleces de la perfidia judaica —«cum Iudaice perfidie reppaculis duruissent»⁷³—. La acusación de perfidia para el judaísmo era, valga la expresión, todo un clásico⁷⁴, teniendo por consecuencia que sus prosélitos aparecieron como unos seres tercos —«sacrilega seuientium obtentatione»—, con dureza de corazón —«duris eorum pectoribus»— y mendaces —«testis mendax», algo que rechaza Mancio⁷⁵. Además, se entiende que su religión reposaba más en la carne que en el corazón —«religionem non in corde credentes esse sed carne»⁷⁶—. Esta última imputación es de carácter genérico, referida al carácter ritual del judaísmo. Sin embargo, en nuestra opinión alude directamente a la dieta *khaser*, uno de los elementos etnicistas de los judíos más evidentes para los cristianos. El tabú judaico sobre determinados alimentos —fundamentalmente carne y grasa de cerdo— fue objeto de excepción en los *placita* de Chintila y Recesvinto, para finalmente ser piedra de toque para determinar la sinceridad de los judeoconvertos en el firmado en tiempos de Ervigio⁷⁷. Finalmente, el judío no es sino un siervo del diablo, de *Zabulus*⁷⁸, si bien entendemos que esto último es algo más propio de la matriz hagiográfica del relato que del ideario social real que se tenía de este sector de la población.

De la cronología y las imágenes propuestas deducimos que esta pasión no refleja tanto la visión que se tenía de los judíos, como de los judeoconvertos, criptojudíos y relapsos, fruto de una falsa conversión. Ciertamente esta conclusión no concuerda con los presuntos hechos narrados, en donde son realmente unos

70. L.V. XII, 2, 12, [ZEUMER, K. (ed.): *Leges Visigothorum*. Hannover-Leipzig, 1902, p. 417].

71. Conc. III Tolet., c. 14; VIVES, J. *et al.* (ed.): *op. cit.*, p. 129.

72. L.V. XII, 2, 14 (*ed. cit.*, p. 420).

73. Pass. Mant. 2, 4-5 (*ed. cit.*, p. 324).

74. Cf. BLUMENKRANZ, B.: «Perfidia», *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Âge*, Variorum Reprints. Londres, 1977, cap. VII.

75. Respectivamente, Pass. Mant. 2, 9; 2, 11-12; y 3, 3 (*ed. cit.*, p. 324).

76. *Ibidem* 2, 6 (*ed. cit.*, p. 324).

77. Cf. GARCÍA MORENO, L. A.: «Las juderías visigodas...», pp. 27-28. Sobre los *placita* y el sistema de control, cf. ORLANDIS, J.: «Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXVI. Gli ebrei nell'Alto Medioevo I*. Spoleto, 1980, pp. 166-169.

78. Pass. Mant. 4, 1 (*ed. cit.*, p. 326). Cf. VALCÁRCEL, V.: «Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas», *Cuadernos del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas* 11, 2003, pp. 133-156; MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «La voz Zabulus en los textos de las cancillerías medievales: una reminiscencia del latín cristiano», *Analecta malacitana electrónica* 6. *Actas del Congreso Internacional Cristianismo y tradición latina*, 2000.

judíos los perseguidores de Mancio, pero sí con una redacción en el tiempo propuesto, cuando el problema no era la hipotética población judía no conversa, sino fundamentalmente los ex judíos.

3. CONCLUSIONES

Concluía acertadamente R. Guerreiro en su citado estudio que «la imagen del judío está estrechamente vinculada a su estatuto jurídico y político y que éste está sujeto a fluctuaciones»⁷⁹, diacronía que tendría por consecuencia una imagen ambigua, cuando no contradictoria. Así lo hemos advertido en los distintos documentos tratados, desde las más benignas de las biografías de los padres emeritenses y –tal vez– la pasión de los mártires abulenses, hasta las más negativas presentes en el relato martirial de Mancio y en la pasión de Eulalia de Mérida. Son imaginarios tan distintos como diferente es la cronología de su redacción y consecuencia de la cambiante realidad social y jurídica que vivieran los judíos hispanos a lo largo de la tardoantigüedad.

No obstante, en nuestra opinión, lo más destacado sigue siendo su escasa presencia en los textos hagiográficos, algo que no debe justificarse en la realidad histórica, pues según hemos advertido, este asunto no habría de coartar la imaginación de los hagiógrafos.

La mayoría de las *passiones* y *uitae* hispanas se redactaron en el siglo VII⁸⁰, cuando la cuestión judía adquiere un triste protagonismo. Pareciera que tal hecho, si no protagonizar, al menos habría de quedar recogido suficientemente en la literatura hagiográfica. Sin embargo la presencia del judío es muy reducida y siempre bajo una apariencia colectiva que se plasma en el anonimato. Sólo en tres relatos martiriales hemos advertido episodios ligados a judíos, estando ausente su figura en una buena decena de nuestras pasiones. Baste a modo de prueba la *Passio*

79. GUERREIRO, R.: *La imagen del judío...*, p. 543.

80. El Pasionario Hispánico fue objeto de estudio monográfico por FÁBREGA, A. (*Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*). Madrid-Barcelona, 1953-1955, estudio en tomo I y texto crítico en tomo II). Su apuesta principal es que a fines del siglo VI o comienzos del VII se formuló una *passio de communi*, que originaría todos los relatos martiriales de propios con el príncipe Daciano como protagonista, que son mayoría. La narración martirial de Leocadia recogería a grandes rasgos esta pasión común. Sin embargo, GAIFFIER, B. de. («Sub Daciano praeside. Étude sur quelques passions espagnoles», *Analecta Bollandiana* 72, 1954, pp. 378-396) se pronunció en contra de esta tesis, invirtiendo los términos. Para el bollandista la pasión de Leocadia sería la culminación de un ciclo épico, y no el origen del resto de narraciones martiriales hispanas. GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (*op. cit.*, 252-253) opta por una posición intermedia, de modo que ni todas serían anteriores a la de Leocadia, ni todas posteriores a ésta. En todo caso, sólo son anteriores a época visigótica las pasiones de Fructuoso, Augurio y Eulogio de Tarragona, Vicente de Zaragoza, la primigenia de Justa y Rufina de Sevilla, y –tal vez– la de Eulalia de Mérida. Respecto de las *uitae* tardoantiguas (*Vita Desiderii*, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, *Vita sancti Aemiliani*, *Vita Fructuosi* y algunos escritos a medio camino entre la biografía y la hagiografía de Valerio del Bierzo), datan todas ellas del siglo VII.

*Leocadie*⁸¹: pese a ser redactada en Toledo, sede de una importante aljama y epicentro de la legislación antijudía visigótica, y a mayor gloria de la ciudad, de su episcopado y de su santa patrona⁸², carece de episodio alguno relacionado con el sector judío de la población.

Por lo que respecta a las biografías, en la *Vita sancti Aemiliani* no hay personaje alguno identificable con el judaísmo, como tampoco en la *Vita sancti Fructuosi* e incluso en la *Vita uel passio sancti Desiderii a rege composita*⁸³, cuyo autor –Sisebuto– emprendiera una política de bautismos forzosos de trágicas consecuencias a lo largo del siglo VII⁸⁴. Es más, en la primera de ellas, la dedicada al eremita y presbítero riojano por Braulio de Zaragoza, aparece una proclama sobre la identidad entre el Dios del Antiguo Testamento y el Jesucristo del Nuevo Testamento que en el momento de la redacción, hacia 639-640 ó 642⁸⁵, que en nuestra opinión no habría de contribuir a endurecer aún más el enfrentamiento con el judaísmo, sino a reafirmar un modo de hacer que –erróneamente– podía parecer benigno a algunos: «Est quidem in hoc considerandum quod unus idemque ueteris ac noui testamenti deus: dominus noster Ihesus Christus»⁸⁶. En realidad el ambiente ya era de por sí del máximo rigor contra los judíos: en diciembre de 637 los miembros de la aljama toledana –«omnes exhabraei Toletanae ciuitatis»⁸⁷– habían firmado un *placitum* redactado posiblemente por Braulio; en 638 el Concilio IV de Toledo, convocado por el rey Chintila, dictaminaba sobre el tema judío con no poca dureza⁸⁸; y el propio Braulio contestaba con firmeza en este mismo año en respuesta epistolar al papa Honorio I⁸⁹, que había acusado de lenidad en

81. De la primera mitad del siglo VII –probablemente ante 633– para FÁBREGA, A.: *op. cit.* I, pp. 67-78, aunque del VIII para GAFFIER, B. de: («Sub Daciano pareside...», 393). DÍAZ y DÍAZ, M. C. («Correcciones y conjeturas al Pasionario Hispánico», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 63, 1957, pp. 455-456 y «Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico», *Miscelánea en Memoria de Dom Mario Férotin 1914-1964*. Madrid-Barcelona, 1966, pp. 518 y 525, nota 26) se pronuncia por ubicarla –al menos– antes de la obra de Valerio del Bierzo de fines del siglo VII, y tal vez siendo ya conocida en Mérida a mediados de este siglo. GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (*op. cit.*, pp. 247-248 y 302), que liga la expansión de su culto a la acción *inuentio* de las reliquias relatada en la *Vita Ildephonsi*, se inclina por la segunda mitad del siglo VII.

82. Cf. MARTIN, C.: *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*. Lille 2003, pp. 225-227.

83. Para la consideración de la última como obra hagiográfica, cf. MARTÍN, J. C.: «Verdad histórica y verdad hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto», *Habis* 29, 1998, pp. 291-301.

84. Cf. GONZÁLEZ SALINERO, R.: *Las conversiones forzosas...*, pp. 25-38.

85. Las fechas son de VALCÁRCEL, V.: «La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción», *Helmantica* 147, 1997, p. 380 y MARTÍN, J. C.: *La Renotatio Librorum Domini Isidoro de Braulio de Zaragoza (651)*. Introducción, Edición crítica y Traducción. Logroño, 2002, p. 53, respectivamente

86. Br., VSAem. 38 (*ed. cit.*, p. 214).

87. *Confessio uel professio iudeorum ciuitatis Toletanae*, FITA, F. (ed.): *Suplementos al Concilio Nacional Toledano VI*. Madrid, 1881, p. 43.

88. Conc. VI Tolet., c. 3, VIVES, J. *et al.* (ed.): *op. cit.*, pp. 236-237.

89. Cf. RIESCO, A.: «El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VII: un papa, un obispo y un rey visigodo», *Espacio, Tiempo y Forma. Ha Antigua* 6, 1993, pp. 591-598.

el trato con conversos y relapsos a los obispos hispanos –tildados por el pontífice de «canes multi non ualentes latrare»⁹⁰–. En esta situación, las palabras de Braulio vertidas en la vida del riojano nos parecen parte de esas mediadas hábiles, «artificial temperamento»⁹¹, como método de cristianización al que se refiere el obispo en su respuesta al papa.

Nuestra sorpresa no se debe sólo a que de esta manera se «desaprovechaba» el discurso hagiográfico como un excelente medio adoctrinador y de probada popularidad, sino porque, además, sabemos que la veneración tributada a los santos y sus reliquias –objeto último de la literatura hagiográfica– ocupó plaza en la polémica entre cristianos y judíos, e incluso tal vez pudo ser utilizada por criptojudíos y judaizantes en defensa propia. Contamos con un documento que reserva un papel muy importante para unas reliquias, las de Esteban: la *Epistula de Iudaeis* o *Epistola ad omnem ecclesiam* de Severo de Menorca. Se trata de una epístola-encíclica circular redactada por el obispo Severo en el año 418, si bien no faltan autores que han visto en ella –por distintas razones– un apócrifo del siglo VII⁹². Aunque con informaciones hagiográficas de importancia, J. Amengual hace ver que su fin es expresamente propagandístico, debiendo ser entendido como un escrito polemista o antijudío⁹³. Relata lo acontecido en el año 417 en la isla menorquina, que finalizó con la conversión de la población judía. En este momento la llegada de las reliquias de Esteban a la isla, con toda probabilidad de manos del presbítero Orosio⁹⁴, supuso en palabras de J. Amengual «una explosión de sentimiento antijudío, ya preexistente»⁹⁵. Es sintomático que sean precisamente las reliquias del protomártir las que desencadenen tales hechos, cuando éste es la primera víctima de los judíos y la *inuentio* de sus reliquias se produjo en un contexto de tensión entre ambas religiones⁹⁶. Los cristianos de Menorca encontraron fuerzas en un patronazgo muy especial, el proporcionado por las reliquias de Esteban, para enfrentarse a la importante población judía de la isla, que contaba con su propio patrono en la persona de Teodoro⁹⁷: «sine dubio martyre inspirante, in memorati

90. Br., Ep. XXI, 52-53 (RIESCO, L.: *Epistolario de San Braulio. Introducción, Edición Crítica y Traducción*. Sevilla, 1975, p. 110).

91. *Ibidem* XXI, 43 (*ed. cit.*, p. 110).

92. Las principales objeciones son de B. Blumenkranz y M. C. Díaz y Díaz. Al respecto, cf. AMENGUAL, J.: *Els orígens del Cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins l'època musulmana I*. Mallorca, 1991, pp. 66-76; BARCALA, A.: *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos II/2*, Madrid, 2005, pp. 229-236.

93. AMENGUAL, J.: *op. cit.*, p. 77.

94. Cf. GAUGE, V.: «Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne», *Antiquité Tardive* 6, 1998, pp. 265-286.

95. AMENGUAL, J.: *op. cit.*, p. 81.

96. Cf. GINZBURG, C.: «La conversione degli ebrei di Minorca (417-418)», *Quaderni Storici* 79, 1992, pp. 283-284.

97. HUNT, E. D.: «St. Stephen in Minorca. An episode in jewish-christian relations in the early 5th century a.D.», *The Journal of Theological Studies* 33, 1982, p. 109.

oppidi ecclesia collocavit. Quo facto, protinus ille, quem Dominus “uenit mittere in terram” et quem ualde ardere cupit, caritatis eius ignis accensus est⁹⁸. Que el propio Severo sea quien narre lo acontecido, hace sospechar la capitalización por su persona de las reliquias del mártir⁹⁹. Y no será la única ocasión en la que unas reliquias jueguen un importante rol en los asuntos religiosos del archipiélago. A fines del siglo VI o comienzos del VII Liciniano, obispo de Cartagena, se dirige a su colega Vicente de Ibiza en respuesta epistolar: *Epistola ad Vincentium episcopum*. Le reprocha que haya dado por buena una supuesta carta caída del cielo, llegando incluso a darle lectura pública, cuando no se encontraba en ella «nec sermo elegans, nec doctrina sana»¹⁰⁰. Sería una fuerte decepción para Vicente, deseoso de rentabilizar tan extraordinaria reliquia¹⁰¹. Aunque no tenemos las famosas *litterae sub nomine Christi* o «Carta de Cristo»¹⁰², lo que sin duda escandalizaba al obispo de Cartagena era el contenido judaizante de la misma¹⁰³, «ut nos iudaizare compellat»¹⁰⁴, al hacer del domingo un día de descanso al modo del *sabbat* hebreo. Posiblemente no fuera el único contenido sospechoso, sino que el asunto se agravaría por hacer de los judíos un modelo de observancia de la ley, e incluso nombrar a los ismailitas como vengadores de las afrentas de los cristianos a la religión¹⁰⁵. Es muy posible que fuera un apócrifo escrito en círculos judeo-cristianos, como pudiera ser el caso de los conversos de las Baleares¹⁰⁶. De ser así, estaríamos ante el uso de una reliquia, una carta supuestamente escrita por el Señor, por unos conversos, relapsos o criptojudíos deseosos de defender sus propias convicciones y costumbres, para así seguir viviendo en la medida de lo posible *more iudaico*. En fin, ambos casos, el de Menorca y el de Ibiza, sin ser propiamente hagiografía, demuestran que los objetos primordiales de ésta, santos y reliquias, fueron usados

98. Sev., Ep. 4, 2-3 BRADBURY, S. (ed.): *Severus of Minorca. Letter on the conversion of the Jews*. Oxford, 1996, 82).

99. CASTELLANOS, S.: «La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza», *Studia Historica. Historia Antigua* 12, 1994, p. 175.

100. Lic., Ep. III, 1, [MADOZ, J. (ed.): *Liciniano de Cartagena y sus Cartas. Edición crítica y estudio histórico*. Madrid, 1948, p. 126].

101. Cf. CASTELLANOS, S.: «Liciniano de Cartagena y la acumulación episcopal de reliquias en el occidente tardoantiguo», *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*. Barcelona, 2000, pp. 601-603.

102. Contamos con una importante tradición latina y griega de la «Carta del Cielo», que no debía diferir en mucho del contenido de la ibicenca. Respecto de la tradición manuscrita griega, con edición de la misma y defendiendo su identificación con la carta de Vicente, cf. SANTOS, A. de: *Los evangelios apócrifos*. Madrid, 1993, pp. 665-676.

103. Cf. GONZÁLEZ SALINERO, R.: «Ut nos iudizare compellat. La responsabilidad episcopal de Liciniano de Cartagena ante las influencias judaizantes», *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*. Barcelona, 2000, pp. 605-608.

104. Lic., Ep. III, 2 (*ed. cit.*, 127).

105. De seguir la versión griega editada por SANTOS, S. (*vid. supra*, nota 101).

106. AYUSO, T.: «Un apócrifo español del siglo sexto de probable origen judeo-cristiano», *Sefarad* 4, 1944, p. 15 y pp. 28-29; AMENGUAL, J.: *op. cit.*, pp. 411-412.

en la contienda entre cristianismo y judaísmo, por lo que se hace más llamativo aún el escaso papel de los contenidos antijudaicos en la literatura hagiográfica hispana.

De la casuística examinada podemos colegir que, aparte el omnipresente diablo, el enemigo en la hagiográfica hispana es el pagano –fundamentalmente en las *passiones*– y, para los relatos de época visigótica, el hereje arriano, no el judío. Tal vez debamos preguntarnos el porqué de este rol secundario del judaísmo en un tiempo en el que la sociedad visigótica descargó sus propias frustraciones y fracasos en esta minoría de la población y se multiplicaron las normas legales contra la misma. En otras palabras, acaso su falta sea más interesante aún que la presencia en los propios textos, *passiones* y *uitae*. A nuestro parecer, la generalizada ausencia de judíos nos habla fundamentalmente de una cierta coexistencia, sin pogromos y con unas relaciones bastante fluidas entre ambas comunidades¹⁰⁷, por encima de medidas legislativas emanadas por la cúspide política-eclesiástica que estaban fundamentalmente encaminadas, según hace ver L. A. García Moreno¹⁰⁸, a desarticular las relaciones verticales en las que se estructuraban las familias y aljamas judías. De lo contrario una literatura tan «a ras de tierra» como la hagiográfica, tan comunitaria, no hubiese podido evitar hacerse eco de una hostilidad generalizada.

En suma, en el conjunto de las fuentes hagiográficas narrativas hispanas se advierte una vida escasamente conflictiva desarrollada por el común de los creyentes cristianos y judíos, en mayor medida aún en el período anterior a la conversión católica del Reino, como reflejan las biografías de los santos padres emeritenses. La parca presencia de episodios judíos ratifica la ausencia de conflictos cotidianos. Los judíos no eran vistos como un peligroso y omnipresente enemigo por nuestros hagiógrafos, acaso reflejando así cierto ambiente popular. Sólo advertimos dos preocupaciones en los redactores de estos episodios judíos en nuestras pasiones y biografías de santos: el proselitismo judaico, algo directamente ligado a la existencia de *possesores* y *domini* de esta religión, caso de la pasión de Mancio, y el fenómeno de la falsa conversión, a lo que responden las pasiones de Eulalia de Mérida y –tal vez desde otra perspectiva– de los mártires abulenses.

107. Cf. CORDERO, C.: «El problema judío como visión del otro en el reino visigodo de Toledo», *La España medieval* 23, 2000, pp. 11-12.

108. GARCÍA MORENO, L. A.: «Las juderías visigodas: etnicidad y estructura social», *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas. V Encuentros Judaicos de Tudela*. Pamplona, 2004, pp. 23-53.