

ISSN: 0213-2060

DOI: <https://doi.org/10.14201/shhme.31743>

EL EPISODIO DEL JUDÍO EN LA *PASSIO VINCENTII, SABINAE ET CHRISTETAE*. UNA COMPARACIÓN CON OTRAS NARRATIVAS TARDOANTIGUAS

The Episode of the Jew in the Passio Vincentii, Sabinae et Christetae. A Comparison with other Late Antique Narratives

Rodrigo LAHAM COHEN

IMHICIHU-CONICET. C/ Saavedra 15, 5º Piso, 1083-Ciudad de Buenos Aires (Rep. Argentina).

C. e.: r_lahamcohen@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3193-7747>

Recibido: 2024-06-14

Revisado: 2024-09-19

Aceptado: 2024-11-12

RESUMEN: Este trabajo analiza el modo en el que fue delineado el personaje judío de la *Passio Vincentii, Sabinae et Christetae*, así como también sus similitudes con otras narrativas de Europa Occidental en la Antigüedad Tardía. De este modo, se trazan comparaciones con otros textos tardoantiguos en los que aparecen judíos, como los *Dialogi* de Gregorio Magno y la *Passio Eulaliae Emeritensis*. Se debate, también, sobre la datación de la *Passio*, sobre todo en relación a su posible contexto de producción.

Palabras clave: *Passio Vincentii; Sabinae et Christetae*; judíos; visigodos; Ávila; mártires.

ABSTRACT: This paper analyses the manner in which the Jewish character of the *Passio Vincentii, Sabinae et Christetae* was delineated, as well as its similarities with other Western European narratives in Late Antiquity. It draws comparisons with other late antique texts in which Jews appear, such as the *Dialogi* of Gregory the Great and the *Passio Eulaliae Emeritensis*. It also discusses the dating of the *Passio*, mainly in relation to its production context.

Keywords: *Passio Vincentii; Sabinae et Christetae*; jews; visigoths; Ávila; martyrs.

SUMARIO: 0 Introducción. 1 El texto y los debates en torno a su datación. 2 Judíos, conversiones y signos. 3 Reflexiones finales. 4 Referencias bibliográficas.

0 INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar el modo en el que fue delineado el personaje judío de la *Passio Vincentii, Sabinae et Christetae* (PVSC desde aquí) en el texto original, así como también sus puntos de contacto con otras narrativas similares de Europa Occidental en la Antigüedad Tardía. Revisitaremos el debate en torno a la datación de la *Passio* y sus vínculos con otras *passiones* previas y posteriores, aspirando a aumentar las posibilidades de contextualizar el momento en el que se originó la narrativa del judío de la PVSC.

1 EL TEXTO Y LOS DEBATES EN TORNO A SU DATACIÓN

Si bien se trata de una *passio* conocida, vale la pena recordar sus elementos constitutivos¹. Comienza con una introducción general —que coincide palabra a palabra con la de la *Passio Leocadiae*— que refiere a la propagación del cristianismo con un tono triunfalista. Prosigue, también en línea con la historia de Leocadia, con el envío del *praeses* Daciano —quien, en efecto, es protagonista de un ciclo completo de *passiones*²— por parte de Diocleciano y Maximiano con el fin de perseguir cristianos. Este, luego de un paso por la Galia —en el que no se especifican ciudades— avanza hacia Hispania donde ataca y martiriza cristianos en Zaragoza, Compluto y Toledo. Arriba, finalmente, a Elbora³ donde realiza una pesquisa en busca de cristianos. Allí aparece en escena un joven llamado Vicente que es llevado frente a Daciano para ser interrogado. Este, luego de preguntarle sobre la *secta* a la que pertenecía⁴, inquiere: «¿Adoras a aquel Cristo, a quien los judíos crucificaron por sus fechorías?»⁵. Esta referencia claramente antijudía, sobre la que volveremos más adelante, no hace más que introducir la culpabilidad de los judíos a través del tópico del deicidio, una acusación ya común para la Antigüedad Tardía. El relato continúa con el intento de Daciano de convencer a Vicente de sacrificar a los dioses para salvar su vida y la resistencia desafiante de este. Cansado de las respuestas de Vicente, Daciano ordena encarcelarlo hasta que sacrifique a Júpiter o, si no lo hace, sea ejecutado. En el camino a la cárcel, una pisada

¹ Trabajaremos a partir del texto de Yarza Urquiola, *Passionarium* y la traducción de Riesco Chueca, *Pasionario*. Son muy valiosas también las ediciones anteriores de Fábrega Grau y de la propia Riesco Chueca. Las diferencias entre las ediciones de Yarza Urquiola y de Riesco Chueca, al menos en lo que hace a la *passio* aquí trabajada, son mínimas.

² Este personaje solo se encuentra documentado en el ciclo de *passiones*, por lo que estaríamos ante una figura ficticia. En cuanto a la inscripción —perdida hoy y solo rememorada por un apógrafo de John Breval del siglo XVIII— en la que Daciano aparecería mencionado como *praeses* de Lusitania, es materia de debate. Hubner, en la edición del *Corpus Inscriptionum Latinarum II* (p. 5, n. 17) la consideró falsa y es la visión compartida por una parte importante de la crítica. A favor de la historicidad de la inscripción, véase, entre otros, a Pérez Vilatela, «Historicidad» y a Canto, «Los viajes», 339-40, n. 125. Más allá de las discusiones sobre la historicidad del personaje, no afecta los objetivos de este estudio.

³ Como veremos, existen discusiones en torno a si se trata de Évora o Talavera.

⁴ PVSC, 4 (*Passionarium*, 977; *Pasionario*, 216): *Cuius sectae es?*

⁵ PVSC, 4 (*Passionarium*, 977; *Pasionario*, 216): *Illum Christum colis, quem pro facinoribus suis Iudaei crucifixerunt?*

de Vicente desintegra una piedra en la que permanece su huella y los soldados, sobrecogidos, lo ponen en su propia casa bajo custodia y le dan tres días para que reflexione si sacrificar a los dioses o morir. Entran en escena, allí, las hermanas de Vicente, Sabina y Cristeta, que lo convencen, mediante el llanto, de escapar. Los tres se encaminan hacia Ávila, pero son delatados por una persona cuya identidad no aclara el texto. Son, entonces, capturados por jinetes enviados por Daciano, encadenados, sacados fuera de la ciudad, desnudados y torturados en potros de tortura donde, incluso, descoyuntan sus articulaciones. Son, finalmente, dispuestos sobre piedras y asesinados a mazazos. Los cuerpos son abandonados sin sepultura (y con prohibición explícita de sepultarlos), pero una gran serpiente —aquí el paralelismo es con la *Passio Vincentii*— emerge del suelo y los protege. Finaliza esta sección con una alabanza a Cristo.

El judaísmo vuelve a aparecer en los dos capítulos siguientes (11 y 12), los cuales, como veremos, son considerados una adición posterior.

«Un judío que iba de camino fue movido por la curiosidad de ver los cuerpos de los mártires; al instante la serpiente, alzando su escamoso cuello y atacándolo, aprisionando la cabeza del hombre, la enroscó entre sus anillas; sólo destacaba por encima su cabeza y estuvo así inmóvil por espacio de casi una hora. Por inspiración de Dios, elevando los ojos hacia arriba, dijo estas palabras: «Cristo, defensor de tus siervos, líbrame de este horrible animal, para que creyendo en ti reciba tu sello y sepulte solemnemente los cuerpos de mis señores y amigos tuyos y edifique una basílica en su honor a mis expensas». Cuando dijo esto, la serpiente poco a poco soltó sus aprisionantes anillas, huyendo con rapidísimo movimiento de repente y en ninguna parte reapareció. Él se quedó estupefacto y atónito.

Transcurrido el espacio de una hora, comenzó a volver en sí maravillado ante tan gran prodigio. Inmediatamente se dirige a la ciudad, se postra a las rodillas de los sacerdotes, solicitando hacerse cristiano y que no pasase un segundo sin recibir el bautismo, para que ya cristiano mereciera sepultar los cadáveres de los santos. Consiguió lo que piadosamente había pedido. Renacido y renovado por el bautismo, después de enterrar los cuerpos de los santos en nuevas sepulturas, construyó una basílica decorada por arriba con admirable trabajo, a la que si alguien llega con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta, y hace una petición, inmediatamente le es concedido lo que pide y desaparece toda enfermedad por medio de Aquél, que coronó a sus santos por su valiente martirio»⁶.

⁶ PVSC, 11-2 (*Pasionario*, 222-3). Texto latino en *Passionarium*, 979-80: *Iudeum quendam, itinere commeantem, martyrum corpora inuisenda curiositas impulit. Ilico serpens ille, squamea colla sublimans, facto impetu, uolubiliter circumdatum uinculis corporis sui adstringens uertici hominis, tantum caput supra eminebat eius stetitque unius fere horae spatio immobilis. Et Deo inspirante, oculos sursum erigens haec uerba produxit: «Christe, tuorum defensor seruorum, libera me ab hac maligna bestia, ut in te credens, signaculum accipiam tuum et corpora dominorum meorum, amicorum tuorum, honorifice sepeliam ac basilicam nomini eorum sumptu meo efficiam». Haec ut dixit, paulatim ille serpens tortuosa uincula soluens, rapidissimo ictu effugiens, subito nusquam comparuit, stetit autem hebes ille et gelidus. Transactoque horae spatio, coepit secum uoluere mirans tantum mysterium. Protinus urbem ingreditur, genibus obuoluitur sacerdotum, postulans ut christianus effici mereretur nec ulla ad purificandum fieret mora, quo iam christianus mereretur corpora sepelire sanctorum. Impetrauit quod fideliter poposcerat, nam uero nobis per fontis uterum renatus, nobis sarcophagis sanctorum corpora recondens, basilicam desuper miro opere decoratam construxit, in qua, si quis puro corde, fideli deuotione et fide prompta aduenerit et orauerit, statim petita ultro adueniunt et omnis infirmitas amouetur per eum, qui sanctos suos coronauit per bonam confessionem.*

Dejaremos para la siguiente sección el análisis detallado de estos pasajes y nos centraremos ahora en las discusiones sobre la datación de la *Passio* y, específicamente, la de los capítulos referidos al judío. Como es bien sabido, la datación de las *passiones* reviste una altísima complejidad dado que, en general, son textos sin orígenes claros, con múltiples influencias entre diversos ciclos narrativos y pocos puntos de anclaje para establecer tanto *terminus post quem* como *ante quem*. Frente a este panorama consideramos que lo más pertinente es enlistar las opiniones principales en torno a la PVSC, para recién luego verter nuestra opinión.

Como advertimos, la PVSC es parte del ciclo vinculado a las narrativas martiriales en torno al *praeses* Daciano. En tal sentido, Fábrega Grau abogó por la idea de una temprana *Passio de communi* de la que habrían abrevado otras *passiones*, entre ellas la PVSC. Precisamente el paralelo inicial entre la *Passio Leocadiae*⁷ y la PVSC comprobarían, para Fábrega Grau, un *passio* común⁸. En el esquema de Fábrega Grau, de hecho, la *Passio de communi* (siglos VI-VII) proviene de la aún más temprana *Passio Vincentii* (siglo IV)⁹ y da lugar a múltiples *passiones*, entre las que encontramos nuestra PVSC. Si bien la existencia de tal *Passio de communi* está lejos de ser comprobada y, de hecho, hay quienes consideraron que sería la culminación y no el origen del ciclo de *passiones*¹⁰, es inevitable que, la ubiquemos donde la ubiquemos, inserta a la PVSC en el grupo *passiones* visigodas.

Vale aclarar que el mismo Fábrega Grau recordaba que solo teníamos testimonios de la PVSC recién en el siglo IX, aunque la presencia de los santos abulenses en el himno *Huc vos gratifice, plebs pia convocat*, aseguraba, para el autor, el carácter temprano de la narrativa¹¹. Como veremos en breve, la relación entre el himno y la PVSC, ha sido y continúa siendo materia de debates.

En cuanto a lo que Fábrega Grau denominaba «el pintoresco episodio del judío», era, según sus palabras «indicio de una redacción que se hizo bajo la influencia de los concilios toledanos y probablemente después de la promulgación de las 28 leyes decretadas por Ervigio en 681 contra los judíos»¹². Así, para el autor, la PVSC había sido constituida tempranamente en el siglo VII y completada, con el episodio del judío, apenas después del 681. Esta datación fue aceptada por filólogos de la talla de Díaz y Díaz¹³, y es, en

⁷ Es importante recordar que en la *Passio Leocadiae* se menciona la muerte, ordenada por Daciano, de Vicente, Sabina y Cristeta en Ávila.

⁸ Fábrega Grau, *Pasionario*, 257.

⁹ Se trata de la pasión de Vicente de Zaragoza.

¹⁰ De Gaiffier «Sub Daciano», 378. Sobre las discusiones en torno a la *Passio de communi*, refiriendo también a PVSC, véase a González Salinero, «Perfiles», 195-6.

¹¹ Fábrega Grau, *Pasionario*, 165: «Si no fuera por el himno *Huc vos gratifice, plebs pia convocat*, cuya composición evoca una fecha anterior a la invasión musulmana, de los tres santos de Ávila no tendríamos testimonio alguno datado hasta el siglo IX».

¹² Fábrega Grau, *Pasionario*, 166.

¹³ Díaz y Díaz, *Index*, 86; Díaz y Díaz, «Anotaciones», 524-6.

general, convalidada por la mayoría de los investigadores¹⁴, incluso por la última traductora del pasionario¹⁵ y el último editor de este¹⁶.

La mayor parte de quienes aceptan la datación visigoda de *PVSC* e incluso del pasaje del judío, lo hacen no solo en base a argumentos filológicos, sino también en relación con su contexto. Albert, por ejemplo, consideró que:

«En outre, si l'on admet que les chapitres 11 et 12 qui concluent la Passion furent ajoutées à la version originale, par son contenu et son message ostensiblement missionnaire, cette addition ne saurait être postérieure à la fin du royaume visigothique: la conversion forcée des juifs au christianisme était absolument irréalisable sous la domination musulmane»¹⁷.

Nótese que para Albert la génesis del relato no es concebible en tiempos musulmanes por lo inverosímil de la conversión de judíos al cristianismo en tal contexto. Retornaremos, luego, sobre la temática de la conversión en tiempos visigodos.

Castillo Maldonado fue aún más lejos y consideró que la *PVSC* no solo era anterior a la conquista musulmana, sino que podía estar expresando «cierta simpatía con la población conversa abulense»¹⁸. De hecho, el autor llegó a preguntarse: «¿cabría entender esta *passio* de los mártires abulenses como una defensa de los conversos judíos de fines del siglo VII y redactada desde la simpatía por esta población, o al menos con un destinatario en estos conversos?»¹⁹. Castillo Maldonado sugería, también, que la población conversa, con el fin de salir del lugar de sospecha, podría haber realizado donaciones —como las que lleva a cabo el judío convertido en la *Passio*— con el fin de atraer simpatías²⁰.

Hubo, ciertamente, voces que matizaron o confrontaron la datación visigoda. Por ejemplo, Ferrer García puso en duda que el himno *Huc vos gratifce...* deba ser datado en un período anterior a la llegada de los musulmanes y esto llevaría a una *passio de communi* más tardía de lo que se suele pensar. No obstante, consideraba que la *PVSC* habría aparecido a finales siglo VII. Entre sus razones, esgrimía que el contexto de la Ávila de fines del VII y la necesidad de reforzar el dogma trinitario frente a priscilianistas, arrianos

¹⁴ Solo para dar algunos ejemplos, García Rodríguez, *El culto*, 281-3; Albert, «Le judaïsme», 22; Castillo Maldonado, «Judíos», 192-5; González Salinero, «Perfiles», 200-4.

¹⁵ *Pasionario*, XII.

¹⁶ *Passionarium*, 42-3.

¹⁷ Albert, «Le judaïsme», 22.

¹⁸ Castillo Maldonado, «Judíos», 194.

¹⁹ Castillo Maldonado, «*Inventiones*», 48. Tal presunción la formalizó, si bien con cautela, en Castillo Maldonado, «Judíos», 192-5.

²⁰ Castillo Maldonado, «Judíos», 194: «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». En contra de esta postura véase a Guance, «Reliquias cristianas», 72-7, quien además de oponerse a la idea de que el relato contenía simpatías hacia los conversos, consideró que el agregado del evento del judío había sido realizado entre el siglo VIII y el IX.

y judíos era coherente con el pasaje del judío²¹. Nuevamente, entonces, el contexto como elemento central para la datación de *PVSC*.

Más enfático fue García Moreno en un artículo destinado en realidad a cuestionar la datación visigoda de la *Passio Manti*²², cuestión que, de hecho, ya había sido sugerida —si bien tangencialmente— por Beltrán Torreira diez años antes²³. La mención de la *PVSC* es parte de la estrategia de García Moreno para afirmar el carácter postvisigodo de la *Passio Manti*, dado que considera que la *PVSC* sería de tiempo islámico y tendría fuertes puntos en común con la pasión de Mancio, sobre todo en relación con las referencias a judíos²⁴.

García Moreno consideraba —como había hecho Ferrer García en 2008— que el himno *Huc vos gratifice...* no garantizaba el carácter temprano de la pieza²⁵. En cuanto al himno, es muy breve y apenas refiere a la muerte de los tres hermanos. García Moreno remarcaba que el judío no era mencionado en el himno, pero lo cierto es que la pieza es tan breve que ni siquiera hay referencias a Daciano ni detalle alguno de la *passio*. El autor también criticaba la datación goda de Pérez de Urbel²⁶ —a la que adscribía Fábrega Grau— y consideraba que las referencia a la unidad divina de la Trinidad era indicio de una composición de tiempos musulmanes. Vale aclarar, no obstante, que varios himnos, de los cuales no hay dudas de un origen goda, mencionan la Trinidad. Frente a la falta de pruebas contundentes que justifiquen una datación tardía, el último editor —y traductor— del himno, continuó en la idea de adscribir el origen del culto de Vicente, Sabina y Cristeta a un momento anterior al siglo VIII²⁷.

García Moreno señalaba que en la primera parte de la *passio* había indicios de referencias al matrimonio polígamo bajo ley islámica. Asimismo, marcaba una referencia a Bizancio que implicaría posterioridad al siglo VIII y la prohibición de dar sepultura y la amenaza de utilizar los cadáveres como comida de los perros; elementos que, según su criterio, llevaban al relato completo de la *PVSC* a tiempos islámicos²⁸. Anticipándose a las críticas, consideraba que la referencia a un judío en la *Passio Eulaliae Emeritensis* era

²¹ Ferrer García, «Literatura», 44: «Priscilianistas, arrianos y judíos, tan diferenciados entre sí, compartían la creencia en una sola divinidad, evitando en la medida de lo posible la figura compleja de la Santísima Trinidad, que podía surgir como una forma más de politeísmo. Esto importa mucho para comprender el desarrollo hagiográfico de los mártires abulenses».

²² García Moreno, «Judíos».

²³ Beltrán Torreira, «Siervos», 122-3.

²⁴ Según la perspectiva de García Moreno («Judíos», 383) la persona que encuentra los restos de Mancio sería un judío converso, probablemente de la misma familia que había poseído (y maltratado) a Mancio como esclavo. Habría, así, un paralelismo con el judío que encuentra los cuerpos. Debe notarse, no obstante, que esta traducción se apoya en una interpretación forzada del texto, el cual carece de otro tipo de indicio que apunte en tal dirección. Véase González Salinero, «Perfiles», 196.

²⁵ García Moreno, «Judíos», 390, n. 53.

²⁶ Pérez de Urbel, «Origen», 232.

²⁷ La última edición del himno pertenece a José Castro Sánchez en *Hymnodia*, 656-7 (himno 179), traducido al español por el mismo editor en *Himnodia*, 483-4. En palabras del editor y traductor: «Los santos fueron venerados hasta principios del siglo VIII sólo en la Iglesia de Ávila, ciudad en la que sufrieron martirio bajo el gobierno de Daciano, siendo emperadores Diocleciano (284-305) y Maximiano (285-305). El himno podría ser del siglo VII»; *Himnodia*, 484.

²⁸ García Moreno, «Judíos», 390-4.

de otro orden dado que el judío no participaba en el martirio ni se mostraba hostil²⁹. Volveremos luego sobre esta *passio*, pero es menester señalar aquí que, en contraste con lo que afirma García Moreno, en la *PVSC* el judío aparece, en todo caso, como un sujeto morbos, pero no es parte del martirio e, incluso antes de la conversión y bajo el ataque de la serpiente, invoca al dios cristiano. Por otra parte, en la *Passio Eulalia Emeritensis*, la figura del judío es proyectada, al igual que en la *PVSC*, bajo un prisma ambiguo, dado que, si bien se muestra amable, pone en riesgo, con su ofrecimiento, el martirio y la vida eterna de la santa.

La región original de los mártires —Évora o Talavera— también es materia de discusión por parte de García Moreno. Se decanta, luego de su análisis, por Talavera y vuelve a insistir en la crueldad que el relato atribuye a los judíos:

«Lo único que interesaba al autor [se refiere a la *Passio Mantii*] era señalar la crueldad de la judería local del área de Talavera en su propio tiempo —siglo VIII o, mejor, el IX— así como legitimar la conversión al cristianismo de algunos personajes prominentes de ésta, convertidos en comitentes de edificaciones del culto cristiano muy importantes en ese momento. Exactamente los mismos objetivos perseguidos por el anónimo autor del otro relato martirial-hagiográfico relativo al territorio elboritano: el de la Pasión de Vicente, Sabina y Cristeta. Evidentemente que la conversión en ambos casos de prominentes judíos se había logrado gracias a la potencia salvífica e intercesora de uno y otros mártires. Es más, esa virtud intercesora era válida incluso frente a las autoridades musulmanas, tanto locales como del mismo emir cordobés. Evidentemente que estos objetivos de ambos escritos martiriales apuntan también a una época posterior a la conquista islámica del 711, cuando la religión judaica gozaba de los mismos derechos que la más mayoritaria cristiana por parte del poder político musulmán»³⁰.

Es de resaltar, nuevamente, que la crueldad que se halla en la *Passio Mantii* está ausente en la *PVSC* y, de hecho, el judío de la *PVSC* está mucho más cerca, en cuanto a actitud, del de la *Passio Eulaliae Emeritensis* y, como veremos, de uno de los relatos en los *Dialogi* de Gregorio Magno. Piénsese que incluso un autor como Castillo Maldonado llegó a ver, en la misma pieza, simpatía hacia los conversos. Si dejamos de observar al judío de la *PVSC* bajo el prisma de la crueldad y ponemos de relieve su carácter ambiguo, podemos comprender por qué la narrativa es más coherente con un contexto visigodo que con uno musulmán.

²⁹ «Cierto es que también la muy anterior al 711 *Passio Eulaliae Emeritensis* (§ 6, ed. P. Riesco, 54) introduce a un judío, pero éste ni participa en el martirio ni muestra ninguna actitud hostil hacia la santa, tan sólo la advierte de que podría salvar la vida si accedía a sacrificar a los dioses, de tal forma que el *mirabilium* divino que dicho judío vio en absoluto significaba castigo alguno para él; algo muy distinto de lo que sucedería con el judío del relato de los tres santos abulenses», García Moreno, «Judíos», 392, n. 62. Como veremos luego, incluso en este episodio de Eulalia, se puede vislumbrar que el *mirabilium* sí apunta a tener un efecto de conversión en el judío quien, a su vez, también puede ser visto con ojos negativos por obstaculizar la vida eterna de la santa instándola a realizar sacrificios paganos, mientras que el judío de la *PVSC* recibe un castigo temporal mediante la serpiente, pero es finalmente redimido.

³⁰ García Moreno, «Judíos», 398.

El trabajo de García Moreno fue respondido en detalle por González Salinero³¹, uno de los investigadores en los que García Moreno —con un nivel de agresividad no habitual en un trabajo académico— había centrado sus críticas por datar la *Passio Mantii* en el período visigodo. Al igual que en el caso de García Moreno, de González Salinero solo recuperaremos sus argumentos sobre la datación de la *PVSC* —y no sobre la *Passio Mantii*— en el período previo a la conquista musulmana.

El especialista, además de referir a la multiplicidad de autores —de hecho, la mayoría— que consideraron y consideran que la *PVSC* pertenecía al siglo VII, se encargó de desactivar los argumentos de García Moreno. Resaltó la ausencia de vocablos árabes o arabizantes en el texto, de referencias al mundo andalusí y del término *caldeus*, habitual en textos mozárabes. No menos importante, remarcó la evidente ausencia de referencias a musulmanes en el texto, teniendo en cuenta que otras obras de la misma temporalidad sugerida por García Moreno —por ejemplo, los *Memoriales sanctorum*, el *Liber apologeticus Martyrum* y el *Indiculus Luminosus*— sí lo hacían. Por otra parte, rechazó la idea de una mención indirecta de la poligamia musulmana, la asociación de la expresión *barbarico iure* con el mundo musulmán y el argumento de que el uso de Bizancio como corónimo era signo inequívoco de una datación tardía³².

Desde nuestra perspectiva los argumentos de González Salinero son válidos y confirmaron, una vez más y en línea con la mayor parte de los estudiosos, la datación visigoda tanto de la *Passio Mantii* como de la *PVSC*, pero no es este el lugar para desarrollar la discusión en extenso. Nuestro objetivo aquí, como anticipamos, es analizar en detalle la figura del judío en la *PVSC* y ponerla en diálogo no solo con su potencial contexto visigodo, sino también con lo que se vislumbran en otros textos similares del período.

2 JUDÍOS, CONVERSIONES Y SIGNOS

Podemos dividir el relato del judío en la *PVSC* en las siguientes secciones:

1. El judío se topa, casualmente, con una situación inédita.
2. Hay un evento que aterroriza y amenaza al judío.
3. El judío, en lugar de invocar a Dios a través de una plegaria judía, se encomienda a Cristo.
4. El judío es salvado del peligro y se acerca a sacerdotes cristianos.
5. El judío es convertido.
6. Se construye un templo cristiano.

Estas secciones, a grandes rasgos, aparecen también en uno de los *Dialogi* de Gregorio Magno, plasmado en el papel hacia fines del siglo VI³³. Narra el obispo de Roma que un judío se encontraba de viaje por la *Via Appia* cuando lo sorprendió la noche. Al no

³¹ González Salinero, «Perfiles».

³² *Ibidem*, 200-4.

³³ Esta narración fue analizada en Laham Cohen, «*Vas uacuum*».

encontrar donde alojarse, se refugió en las cercanías de las ruinas de un antiguo templo de Apolo. Tenemos, aquí, una característica compartida con la *PVSC*: el viaje y la casualidad. Continúa Gregorio:

«Aterrándose por estar en un sitio de sacrilegios, aunque no tuviera fe en la cruz, procuró, sin embargo, protegerse con el signo de ella»³⁴.

He aquí otra coincidencia con el relato de la *PVSC*: el judío —¡aún judío!—, aterrado, decide, en lugar de hacer lo que se espera de un judío, persignarse. También en la *PVSC*, para salvarse de la serpiente que lo ataca, el judío —inspirado por Dios— apela al cristianismo. En ambos casos, ante el peligro, los judíos de las historias anticipan la piedad que los llevará a su posterior conversión. En ambos casos, también, se emplea el término *signum*, sea en los *Dialogi* en relación con el signo de la cruz; sea en la *PVSC* en relación con recibir, de salvarse de la serpiente, el signo de Dios³⁵.

En ninguno de los dos casos el judío tiene un comportamiento que se pueda asociar a la maldad de modo directo. En los *Dialogi*, el judío no comete mal alguno —de hecho, teme a los demonios y no es un aliado de estos³⁶— y en la *PVSC* su única culpa es la *curiositas*. Es cierto que algunos críticos han hablado de intento de mofa o, directamente, de participación en el suplicio³⁷, pero el texto solo refiere a curiosidad. No negamos que esta curiosidad posea una connotación negativa, pero no tan negativa como para generar en los lectores la noción de burla o profanación, al menos no automáticamente.

Del mismo modo, el judío que encontramos en la *Passio Eulaliae Emeritensis* tampoco es dibujado con trazos que remitan automáticamente a la maldad. Irrumpe cuando Eulalia es trasladada —al igual que en los *Dialogi* y que en la *PVSC*, el evento milagroso ocurre en las afueras de las ciudades— para ser martirizada por negarse a renunciar al cristianismo:

«Al acercarse a la ciudad de Emérita le salió al encuentro un judío y le dijo: «Bienvenida, hija; ve, ofrece incienso a los dioses, para que puedas vivir». Le respondió Santa Eulalia diciendo: «Que el Señor te alargue los años, porque yo deseo morir por Cristo mi Señor»³⁸.

³⁴ Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 7, 23-5: *Qui ipsum loci illius sacrilegium pertimescens, quamvis fidem crucis minime haberet, signo tamen se crucis munire curavit*. El texto latino es el de la edición de Pricoco y Simonetti. La traducción es nuestra.

³⁵ Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 7, 25: *signo tamen se crucis munire curavit*; *PVSC*, 10: *ut in te credens, signaculum accipiam tuum*.

³⁶ No hay que perder de vista que este relato contrasta con otras obras de Gregorio en las cuales se muestra hostil hacia el judaísmo, aspecto que demuestra la flexibilidad del obispo y la forma en la que adaptaba cada mensaje a los auditorios imaginados de cada uno de sus textos. Sobre este aspecto véase, entre otros, a Cohen, *Living Letters*, 73-94 y a Laham Cohen, «Theological Anti-Judaism».

³⁷ En relación con el supuesto intento de mofarse de los santos, Goldschmidt, «El sepulcro», 163; Carrión Longarela, «El cenotafio», 61. Sobre el también supuesto protagonismo del judío en el suplicio, no verificado de ningún modo en el texto que poseemos, Ferrer García, «El santo», 41, se manifestó de modo ambiguo: «La tradición señala la figura de un judío rico que, gozando del sufrimiento de los tres hermanos, se acercó a colaborar en los suplicios». Entendemos que algunas de estas lecturas se han visto influenciadas por el conjunto escultórico del siglo XII presente en la Basílica de San Vicente en Ávila, donde el judío sí tiene protagonismo en la muerte de los santos. En un futuro trabajo analizaremos tal aspecto.

³⁸ *Passio Eulaliae Emeritensis*, 6. Traducción en *Pasionario*, 55. Texto latino en *Passionarium*, 436: *Cum ergo coloniae Emeritensium urbi adpropinquasset sancta Eulalia, obuiauit eam quidam Iudaeus et dixit ei:*

Tenía razón Albert al sugerir que el judío, en la lógica del relato, estaba poniendo en riesgo, mediante su ofrecimiento, la vida eterna a Eulalia. De hecho, en la *PVSC* es el propio Daciano quien realiza un ofrecimiento similar a Vicente:

«Daciano, queriendo engañarle, le dijo en tono adulator: «Me da lástima de tu juventud y de la flor de tu corta edad, porque aún no has llegado a la sólida madurez de la prudencia. Sin embargo, miraré por ti, si me escuchas como a tu padre y haces sacrificios a los dioses»»³⁹.

La diferencia entre ambos relatos es que en la *PVSC* son explicitadas las intenciones malignas de Daciano, mientras que en la *Passio Eulaliae Emeritensis* esto no ocurre. Más aún, en esta el diálogo entre el judío y la santa es, al menos en apariencia, amistoso. La respuesta de ella puede contener ironía, pero también puede ser leída literalmente. Que el judío sea un instrumento del diablo para tentar a la mártir es una de las posibles interpretaciones de quienes leían o escuchaban la narración, pero no la única. En cambio, Daciano es presentado como un personaje sin ambigüedades: sus palabras tienen por objeto engañar a Vicente y la *Passio* lo muestra de modo transparente.

En resumen, si el judío de los *Dialogi* no posee culpa y el de la *PVSC* peca de *curiositas*, el de la *Passio Eulaliae Emeritensis* es presentado desde la ambigüedad: pudo ser un instrumento del diablo, pero también alguien que quiso ayudar —desde su perspectiva pedestre— evitando la muerte de una joven. Ninguno se parece a los malvados amos judíos de la *Passio Mantii*.

Volviendo a la noción de piedad anticipada de los judíos de los relatos que apelan al cristianismo, vale aquí un *excursus*. La idea de que un judío podía evocar al cristianismo en una situación de peligro llegó, incluso, a la literatura rabínica:

«Este es el caso de Eleazar ben Dama, que fue mordido por una serpiente y Jacob, hombre de Kfar Sama, apareció para curarlo en el nombre Jesús hijo de Pantera. Y el rabino Ismael no se lo permitió. Le dijo: «Te traeré una prueba de que él puede curarme». Pero no tuvo la oportunidad de traerle la prueba antes de morir. El rabino Ismael dijo: «Bienaventurado eres, Ben Dama, porque dejaste [el mundo] en paz y no derribaste la cerca de los sabios ya que, a cualquiera que derriba la cerca de los sabios, el castigo le llegará finalmente, tal como está dicho: «aquel que rompe la cerca, es mordido por la serpiente» (Eclesiastés, 10,8)»⁴⁰.

«Bene uenisti, filia, uade, turifica, ut uiuere possis». Cui respondit beata Eulalia et dixit: «Augeat tibi Dominus annos, nam ego pro Christo Domino meo mori desidero». Al igual que en la *PVSC*, las diferencias entre las ediciones de Riesco y Yarza Urquiola son mínimas.

³⁹ *PVSC*, 5 (*Pasionario*, 218). Texto latino *Passionarium*, 977: *Datianus blandiendo eum decipere desiderans dixit: «Indulgeo iuuentuti et florenti etati tuae, quod nondum ad solidum prudentiae robur perueneris; tamen consultum tibi erit, si me quasi patrem tuum audieris et sacrificaueris diis».*

⁴⁰ Tosefta Hullin 2:22-23:

מעשה בר' לעזר בן דמא שנשכו נחש. ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פניטרה ולא הניחו ר' ישמעאל. אמרו לו אי אתה רשאי בן דמא. אמ' לו אני אביא לך ראה שירפאני. ולא הספיק להביא ראה עד שמת. אמ' ר' ישמעאל אשריך בן דמא שיצאת בשלום ולא פרצת גדין של חכמים שכל הפורץ גדין של חכמים לסוף פורענות באה עליו ש' ופורץ גדר ישכנו נחש

Las coincidencias con la *PVSC* son llamativas: un judío atacado por una serpiente y el recurso al cristianismo como salvación. ¿Existen posibilidades de que esta narración hubiera sido conocida en la península ibérica? Se estima que *Tosefta* fue compilada hacia el siglo III, si bien hay quienes atrasan su edición final⁴¹. El evento, por los sujetos que intervienen, podría ser datado en el siglo II, aunque existen múltiples debates sobre la historicidad de los personajes que aparecen en la literatura rabínica.

La temporalidad, incluso si nos limitamos a la supuesta edición de *Tosefta*, habilitaría la posibilidad de que la narración de Eleazar ben Dama hubiera llegado a Hispania, ya que hay cuatro siglos de distancia entre ambos relatos. No obstante, aquí entra en juego el debate en torno al grado no solo del nivel de contacto entre diversas comunidades judías, sino también de la velocidad de expansión del judaísmo rabínico en la Diáspora y en la propia Palestina⁴². No es este el sitio para referir a la discusión, pero baste aclarar que nuestra posición es bastante escéptica en relación con una penetración temprana del judaísmo rabínico en Hispania⁴³ y, subsecuentemente, sobre la posibilidad de que la historia de la serpiente hubiera llegado a oídos cristianos (incluso de pasado judío). No obstante, aceptamos que no se puede descartar de plano esta idea.

Vale recordar, de todos modos, que la aparición de una serpiente —en el marco de los variados significados que tenía para diversas culturas— era habitual en este tipo de relatos. Ahora bien, más allá de esta discusión, es importante rescatar que la idea de que un judío apele al cristianismo para salvar su vida no era ajena tampoco a los rabinos de la Tierra de Israel durante la Antigüedad Tardía⁴⁴.

Antes de volver a los *Dialogi*, es importante recordar la influencia que tuvo Gregorio Magno en la península ibérica, no solo por sus reconocidos vínculos con Leandro de Sevilla y Recaredo, sino también por la documentada circulación de sus textos en territorio hispano. Solo para dar algunos ejemplos, el propio Gregorio envió a Leandro la *Regula pastoralis*. Los *Moralia*, por su parte, fueron copiados por Tajón de Zaragoza en pleno siglo VII. Estas y otras obras aparecen citadas en autores como Isidoro, Braulio, Ildefonso, Julián y Valerio del Bierzo⁴⁵.

Texto tomado del manuscrito Vienna Heb. 20.

⁴¹ Para un resumen en torno a la datación de *Tosefta*, véase a Mandel «The Tosefta». Sobre la narración de la serpiente véase, entre otros autores, a Schäfer, *Jesus*, 52-62, Murcia, *Jésus*, 99-115 y Jaffé, «Contrepoint».

⁴² No es este el espacio para debatir en torno a la velocidad de expansión del judaísmo rabínico y su impacto en la diáspora. Reenviamos a las diversas posiciones presentes en Collar, *Religious Networks*, Edrei y Mendels, *Zweierlei Diaspora*, Lapin, *Rabbis as Romans*, Schwartz, «Rabbinization», Laham Cohen, «Identidades», McDowell, Naiweld y Stökl ben Ezra, *Diversity*.

⁴³ Para un conjunto de interesantes análisis sobre la dificultad de observar o comprobar la llegada del rabinismo a Hispania durante la Antigüedad Tardía, con fuerte énfasis en la referencia a *codices hebraei* en Julián de Toledo, véase a Wasserstein, «Languages», Del Valle «Sobre las lenguas» y González Salinero, «The Legal Eradication», 199-203.

⁴⁴ Se puede observar otro caso en *y. Avod. Zar. 2:2 (40d)*, en el cual un niño es salvado de morir asfixiado gracias a que le susurran el nombre de Jesús (ben Pantera). No obstante, un rabino critica la estrategia de salvación y el niño, inmediatamente, muere. Del mismo modo, vale recordar que diversas fuentes cristianas dan cuenta de cómo algunos cristianos recurrían a la religiosidad judía frente a ciertos peligros o como recurso apotropaico.

⁴⁵ Sobre la circulación de la obra de Gregorio Magno en Europa en general y en Hispania en particular, véase a Judic, *Totius Europae*, 36-113, Wood, *Family Affair*, 31-56 y Varela, *Tajón*, 279-313.

Pero más importante para nuestros fines es la aparición de una referencia explícita a los *Dialogi* en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensis*, texto del siglo VII, en cuyo prólogo se afirma que el fin de la obra es probar la veracidad de las historias referidas en los *Dialogi* gregorianos a partir de ejemplos de Mérida⁴⁶. Esto no implica que aquí sostengamos que la narración del judío en la *PVSC* haya sido constituida en base a los *Dialogi*, pero sí confirma la amplia circulación de relatos de este tipo —y de los *Dialogi* en particular— en Hispania y, subsecuentemente, la existencia de un campo propicio para su influencia.

Volvamos, ahora, al relato de Gregorio Magno. Mientras el judío intenta dormir, escucha las voces de un conjunto de demonios que se narran, entre ellos, las fechorías que habían realizado. Uno comenta, al jefe del improvisado aquelarre, que había tentado a Andrés, el obispo de la cercana Fondi, para tocar a una mujer consagrada. Los demonios, no obstante, detectan la presencia del judío:

«Cuando el judío, que había llegado allí, observaba esto y con la ansiedad de un gran miedo se agitaba, el espíritu que lideraba allí a todos los demás ordenó que buscaran quién era aquel que había osado permanecer en el templo. Los espíritus malignos procedieron buscando minuciosamente y vieron al que estaba marcado con el misterio de la cruz. Admirados, dijeron: «¡Ay! ¡Ay! ¡Un vaso vacío y, sin embargo, marcado!»⁴⁷. Anunciando esto a los otros, toda la turba de espíritus malignos desapareció»⁴⁸.

Aparece, nuevamente, el *signum*. El judío está vacío, dicen los demonios, pero está *signatum*. Esta frase, tal como hemos afirmado en otra oportunidad, resume cierta idea neutral de Gregorio Magno sobre los judíos: vacíos, pero convertibles. En la *PVSC*, entendemos, la idea es similar: el judío invoca a Cristo antes de convertirse y la serpiente lo libera. No es un fanático irredimible; su judaísmo no es esencial. Basta un signo o una palabra para acercarlo al cristianismo.

⁴⁶ *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, prólogo, 1: «Nadie de recta conducta y, sobre todo, si es católico, dude de que son verdaderos los milagros que el muy santo y egregio papa Gregorio, obispo de la ciudad de Roma, inflamado por la gracia del Espíritu Paráclito, hizo públicos con estilo veraz y distinguido en sus libros de Diálogos; milagros que en otro tiempo Dios omnipotente se dignó realizar para gloria de su nombre por medio de los siervos que han sido gratos para él». Traducción de Isabel Velázquez Soriano en *Vidas*. Para el texto latino véase la edición de Antonio Maya Sánchez, *Vitas*. Véase también, en la introducción de Velázquez Soriano, el análisis de la influencia gregoriana en la obra. Es de destacar que las que en las *Vidas* hay dos referencias a judíos y no son negativas: estos aparecen integrados a Mérida, como posibles pacientes del *xenodochium* del obispo Mazona —por cierto, cercano geográficamente a la basílica de Santa Eulalia— y como sujetos alcanzados por la caridad del mentado obispo.

⁴⁷ Si bien, literalmente, la traducción es: «un vaso vacío y marcado», consideramos más adecuado: «un vaso vacío y, sin embargo, está marcado», dado que, entendemos, la idea de la expresión gregoriana es contrastar *uacuum* con *signatum*.

⁴⁸ Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 7, 47-54: *Cumque Iudaeus qui aduenerat hoc uigilans cerneret, et magnae formidinis anxietate palpiteret, ab eodem spiritu, qui cunctis illic obsequentibus praeerat, iussum est ut requirerent quisnam esset ille qui iacere in templo eodem praesumpsisset. Quem maligni spiritus pergentes et subtilius intuentes, crucis mysterio signatum uiderunt mirantesque dixerunt: «Vae, uae, uas uacuum et signatum». Quibus hoc renuntiantibus, cuncta illa malignorum spirituum turba disparuit.*

En la *Passio Eulalia Emeritensis*, la lectura es más ambigua, pero también podría indicar una futura conversión. El breve episodio del judío se cierra con un milagro y la declaración sobre la forma en la que se deben ablandar los duros corazones de los judíos:

«Mirándola el judío vio un halo que la rodeaba, como una llama de fuego. Y atónito ante tal visión comprendió que los ángeles de Dios la protegían. El Señor quiso mostrar este milagro a los judíos, para que la insensata dureza de su corazón contemplara las maravillas de Cristo»⁴⁹.

El relato cambia de tema y no insiste en la figura del judío. Es cierto que la *Passio* refiere a la dureza de corazón de los judíos, pero en la línea anterior considera que el judío comprendió (*intellexit*) y ello implicaría una puerta a la conversión. No significa esto, insistimos, una mirada positiva del judío en esta *passio*, pero desde nuestro punto de vista está lejos de construirlo como un enemigo cruel y perversamente irracional.

Volvamos, nuevamente, a los *Dialogi*. Luego de salvarse de los demonios gracias a haberse persignado, el judío va inmediatamente a la iglesia de Fondi a evitar que el obispo local siga dando rienda suelta a la tentación impuesta por el demonio. Nótese que el judío, ya persignado, pero aún judío, va en busca de la salvación de un obispo. Tras un intercambio tenso, el obispo acepta su culpa, expulsa a la mujer, convierte al judío y construye una iglesia en el antiguo templo de Apolo.

No dejan de resonar los puntos de contacto con la *PVSC*: el traslado hacia un espacio —la ciudad en la *PSVC*, la iglesia de la ciudad de Fondi en los *Dialogi*— para encontrar a sacerdotes cristianos; la conversión del judío; la construcción de una nueva casa de culto cristiana. En relación con la conversión del judío, vale la pena citar el pasaje completo de los *Dialogi*:

Al judío, con cuya visión y reprensión fue salvado, [el obispo Andrés] llevó hacia la eterna salvación. Pues imbuido en los sacramentos de la fe y purificado con el agua del bautismo, lo guió hacia el seno de la Iglesia. Así, sucedió que el mismo hebreo, mientras proveyó a la salvación de otro, alcanzó la propia y el Dios omnipotente condujo a la recta vida a uno que había guardado la recta vida de otro⁵⁰.

La pluma de Gregorio Magno deja entrever no solo que el judío terminó siendo convertido, sino que él mismo había sido parte de la salvación del obispo local. Lo había sido, insistimos, siendo aún judío, pero aceptando, incluso en tal condición, el signo de la cruz. Por ello mismo Lellia Cracco Ruggini sostenía, refiriéndose a esta narración: «Era

⁴⁹ *Passio Eulaliae Emeritensis*, 5 (*Pasionario*, 54). Texto latino tomado de *Passionarium*, 436: *Quam respiciens Iudeus, uidit fulgorem ei comitantem uelut flammam ignis. Stupefactusque in tali uisu, intellexit quod angeli Dei iam protegebant eam et ideo uoluit Dominus miraculum hoc Iudaeis ostendere, ut duritia cordis eorum insensata uideret magnalia Christi.*

⁵⁰ Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 7, 74-80: *Iudaeum uero, cuius uisione atque increpatione saluatus est, ad aeternam salutem traxit. Nam sacramentis fidei imbutum atque aqua baptismatis emundatum ad sanctae Ecclesiae gremium perduxit. Sicque factum est ut Hebraeus isdem, dum saluti alienae consulit, perueniret ad suam, et omnipotens Deus inde alterum ad bonam uitam perduceret, unde in bona uita alterum custodisset.*

questo il pio sogno ecumenico di Gregorio: ebrei e cristiani uniti nella demonizzazione del paganesimo»⁵¹.

Cracco Ruggini, entendemos, iba demasiado lejos en la ponderación de las intenciones de Gregorio. No obstante, sí consideramos importante insistir en que existe cierta ambigüedad en la valoración del judío en el relato. Es la misma ambigüedad, de hecho, que se observa en la *Passio Eulaliae Emeritensis* y en la aquí analizada *PVSC*. Son judíos presentados como abiertos al cambio. Ciertamente, para que sus corazones se ablanden debe operar el temor y el milagro. Así, en la narración de la *PVSC*, encontramos que el judío quedó, inmediatamente después de ser soltado por la serpiente, *gelidus*. Se enfatiza, luego, que volvió en sí *mirans tantum mysterium*. En la *Passio Eulaliae Emeritensis*, el judío quedó *stupefactus* frente a la visión de los ángeles custodiando a Eulalia y gracias a ello comprendió. En los *Dialogi*, los adjetivos no son tan explícitos, pero se aclara que el judío cambió su posición por las cosas que había visto⁵². Como sea, en las tres historias, el judío es siempre recuperable, pero necesita ver (y temer) para creer. Esta es una gran diferencia con la *Passio Mantii* —donde la maldad de los judíos es uniforme⁵³— y nos pone en guardia en torno a la intención de García Moreno de ver, en la *Passio Mantii* y en la *PVSC* un punto de contacto en torno a la crueldad de los judíos.

Recordemos que el miedo es un factor que está presente en diversas narraciones de conversiones de judíos tardoantiguos. En la más temprana *Epistula Severi*, podemos leer las palabras de Galileo:

«Os pongo por testigos a todos vosotros, dijo, de que no puedo seguir siendo judío, pues en mi finca tengo por vecinos a propietarios cristianos ante cuyo odio sucumbiría, quizás, si quisiese persistir en el judaísmo. En consecuencia, mirando por el peligro que corre mi vida, acudiré ahora mismo a la iglesia a fin de escapar a la muerte que se trama contra mí»⁵⁴.

Debe resaltarse, no obstante, que aquí —y en las próximas referencias— el miedo no es a demonios ni a milagros, sino a la actitud concreta de los cristianos. En el siglo VI, en las narraciones de Gregorio de Tours⁵⁵ y Venancio Fortunato⁵⁶ sobre la conversión de la comunidad judía de Clermont en 476, el miedo vuelve a aparecer. Los judíos son instados por el obispo local, Avito, a convertirse o irse del lugar. No solo ello, una muchedumbre cristiana armada —que solo figura en Venancio porque Gregorio de Tours, como afirmaba Goffart, no podía digerir su presencia⁵⁷— es la que termina moviendo la

⁵¹ Cracco Ruggini, «Pagani», 23, n. 16.

⁵² Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 7, 55: *qui haec uiderat*.

⁵³ Insistimos en que no hay pruebas fehacientes de que quien encuentra el cuerpo de Mancio provenía de una familia conversa.

⁵⁴ Severo de Menorca, *Epistula de conversione Iudaeorum*, 19, 4-5. Traducción de Martín-Iglesias, 2020, 192. Sobre este aspecto, véase a González Salinero, «Consecuencias».

⁵⁵ *Hist. Franc.* 5, 11, en la edición de Krusch y Levison, *Gregorii episcopi*.

⁵⁶ *Carm.* 5, 5, en la edición de Reydellet.

⁵⁷ Goffart, «The Conversions», 308: «Gregory himself, as we shall see, could not quite stomach the armed crowd».

balanza para el lado de la conversión. Es el mismo Gregorio de Tours el que nos recuerda que Chilperico había impulsado la conversión forzosa de muchos judíos en el reino.

El temor, entonces, era una estrategia de conversión que, velada o no, operaba en muchos discursos y prácticas cristianas tardoantiguas. ¿Es la serpiente de la *PVSC* una encarnación de tal miedo? ¿No puede ser observada como una muestra de la necesidad de presionar a los judíos para convertirlos? ¿No podemos ver aquí la convalidación de la política de conversión forzosa iniciada por Sisebuto y proseguida por los monarcas posteriores, incluyendo a Ervigio? Es posible, pero ciertamente no deja de ser una especulación sobre la que volveremos más adelante.

A diferencia de lo que se observa en la *Passio Eulaliae Emeritensis*, la serpiente de la *PVSC* presiona y amenaza con la muerte. Es cierto que el judío está abierto a la piedad y le reza a Jesús y no al Dios judío, pero necesitó de la violencia para que su *curiositas* deviniera en *pietas*; para, en términos del relato, renacer. El judío de los *Dialogi* también necesitó del miedo para persignarse y de la confirmación del valor de la cruz al momento de evitar su muerte en manos de los demonios. Violencia y milagro, otra vez, de la mano.

Pero incluso en un relato como la *Epistula* de Severo, donde la violencia es explícita, también se presentan milagros acompañando al temor. Por ejemplo, el caso de Artemisia⁵⁸, quien, enojada por la conversión de su marido, se refugia en una cueva. Allí, ocurre el milagro de que el agua se convierte en miel y, a raíz de ello, decide convertirse. Más ambiguo es el pasaje de la esposa de Inocencio que accede a ser convertida gracias al milagro de la oración de muchos cristianos congregados en los alrededores de su casa cantando himnos contra Amalec. El mismo texto muestra la tensión de una muchedumbre, congregada por su ahora cristiano esposo, orando a toda voz en su puerta⁵⁹.

Resumiendo, tenemos en la *PVSC*, en los *Dialogi* y en la *Passio Eulaliae Emeritensis* un judío ambiguo. Un judío que es curioso, morbosos y negligente, pero que no es presentado como un enemigo temible.

Ahora, ¿qué lleva a la constitución de estos relatos? No nos interesa, aquí, la búsqueda de una realidad histórica precisa detrás de las narraciones⁶⁰, sino el contexto que las habilitó. Más aún cuando se trata de historias que probablemente circularon oralmente en primer lugar y para las que no tenemos noción de autor. En el caso de los *Dialogi* —más allá del debate superado en torno a la autoría gregoriana⁶¹— el asunto es relativamente más simple: Gregorio aspiró a construir una topografía sagrada en Italia que operara como impulso a una cristianización profunda. No obstante, creemos, como la mayoría de la crítica, que Gregorio actuó, principalmente, como un compilador —editor, en todo caso— de las historias⁶².

⁵⁸ *Epistula de conversione Iudaeorum*, 24.

⁵⁹ *Epistula de conversione Iudaeorum*, 27.

⁶⁰ Ihnat, «Cristianos», desestima las posibilidades de encontrar una realidad social detrás de las *passiones*.

⁶¹ Hubo, incluso en la modernidad temprana, debates en torno a la autoría gregoriana de los *Dialogi*, disputa potenciada hacia fines de siglo xx por Francis Clark. Hoy en día la gran mayoría de los estudiosos se han volcado por aceptar la autoría gregoriana del texto. Véase, para una panorámica de las diversas posiciones, a Clark, *The Gregorian Dialogues*, 7-24, Degl'Innocenti, «Dialogorum» y Pricoco *et al.* «Dialogi».

⁶² Un buen resumen sobre estas discusiones en Pellegrini, «Differences» y Laham Cohen, «Vas uacuum».

En torno a las *passiones*, la cuestión es más complicada, pero pensamos de un modo similar a como se expresó Velázquez Soriano:

«Los hagiógrafos quieren adaptar esos hechos al papel de la Iglesia y al papel sobrenatural de la santidad, porque van dirigidos a sociedades que necesitan reafirmarse en sus creencias, seguir teniendo referentes religiosos, modelos de imitación; porque la finalidad edificante y moralizante es otra de las claves, si no la fundamental, de estas obras»⁶³.

Ahora bien, ¿Qué razón habría motivado la aparición de estos judíos ambiguos en los textos que aquí vimos? En Gregorio Magno está en sintonía con su habitual mirada de los judíos y el judaísmo: repudiados en el plano teológico, pero integrados —con limitaciones— en la praxis política. El judío de los *Dialogi* está vacío, no vale por sí mismo, pero puede cambiar su destino con un signo.

El caso de la *PVSC* y de la *Passio Eulaliae Emeritensis* es más problemático porque, como afirmamos anteriormente, no es clara la datación del texto. No obstante, desde nuestra perspectiva, ambos relatos encajan perfectamente en el contexto visigodo tardío. Porque ambos judíos pueden cometer errores —uno, la malsana curiosidad; el otro tentar a la santa a escapar de la vida eterna— pero su conversión es posible. En la *Passio Eulaliae Emeritensis* ello se deduce de la visión y la comprensión de lo que observaba —contra el tópico de la ceguera espiritual de los judíos— y en la *PVSC* la conversión es un hecho. Ello se condice con un contexto visigodo en el cual —estamos a finales del VII— coexisten cristianos con pasado judío —pero sospechados de judaizantes— con judíos que nunca se habían convertido. Son, en el fondo, textos que abarcarían tanto a quienes nunca habían pasado por la pila bautismal, como a quienes eran sospechosos de no haberse convertido con sinceridad.

La *PVSC* entonces, deja la puerta abierta a la conversión sentida. La torna posible, en un contexto en el que se dudaba de ella y frente a sujetos a los que ciertos sectores —la ley visigoda va en esa dirección— consideraban irredimibles. No creemos, como Castillo Maldonado, que el texto manifieste una clara simpatía por los conversos, pero sí que, cuando adquirió su forma final, lo hizo con la idea de mostrar que la conversión era posible; que el *signum* cristiano podía —y debía— cambiar a cualquier judío.

Es importante, entonces, expandir un poco el análisis del contexto visigodo en el que habría visto la luz la *PVSC*. Ciertamente, no tenemos espacio para un análisis detallado —que, por cierto, incluye múltiples debates— sobre la política visigoda frente a judíos a partir de Recaredo y, sobre todo, de Sisebuto, pero sí podemos insistir en que, más allá de las controversias historiográficas, junto a los cristianos coexistían, en la segunda mitad del siglo VII, cristianos provenientes desde el judaísmo que habían sido convertidos forzosamente y judíos.

No es fácil conocer el alcance de la conversión forzosa implementada por Sisebuto ni de los posteriores intentos por parte de los sucesivos monarcas, pero sí hay dos cuestiones que las leyes visigodas dejan entrever. Por una parte, que o bien los nuevos cristianos mantenían prácticas judías, o bien los legisladores imaginaban que lo hacían. Por otra

⁶³ Velázquez Soriano, *Hagiografía*, 154.

parte, las propias leyes visigodas mencionan la existencia de «judíos bautizados» y «judíos no bautizados», mostrando, otra vez, la sospecha sobre los conversos forzosos y la aceptación de la supervivencia de judíos nunca convertidos⁶⁴.

El problema que planteaba este contexto se vislumbra no solo en la normativa laica y en la eclesiástica, sino también en la literatura producida por los hombres de Iglesia visigodos del siglo VII, sea en referencias desperdigadas en las distintas obras de Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo, Julián de Toledo y Braulio de Zaragoza, sea en textos específicamente destinados a atacar a los judíos como *De fide Catholica* de Isidoro o el *Comprobatione Sextae aetatis* de Julián⁶⁵.

Ahora bien, ¿quiénes habrán leído o escuchado el relato de la PVSC? Porque la lectura es esperable en la elite, tanto religiosa como laica, pero algunos especialistas han indicado que las *passiones* probablemente llegaban a los pulpitos⁶⁶. La PVSC, entonces, pudo haber operado como una narración orientada a sostener la fe de los cristianos con pasado judío, garantizándoles (o prometiéndoles) una inserción plena en el mundo cristiano. Pudo haber funcionado, también, como una advertencia para los judíos o judaizantes, con la impronta del temor como amenaza frente a la apostasía o a la resistencia a la conversión. Ciertamente, entendemos más verosímil un uso dentro del colectivo cristiano (sean individuos con pasado cristiano, sean de pasado judío), pero no se puede descartar tampoco que la enseñanza de la PVSC pudo haber sido utilizada para generar un arma de polémica, incluso en manos de cristianos de pasado judío que disputaban con judíos.

Ciertamente nuestra mirada de un contexto visigodo para la *passio* no anula una datación posterior, pero insistimos en que la datación visigoda de la PVSC no solo es coherente con la situación de judíos y conversos a finales del VII, sino que, como vimos, también concuerda con otros textos tardoantiguos de Europa occidental de cuya datación anterior a la llegada de los musulmanes nadie duda.

Ahora bien, ¿no se podría detectar una tensión entre la acusación del deicidio en la primera parte de la PVSC y la ambigüedad del judío en la parte agregada? Desde nuestra perspectiva, no se trata de una disonancia, sino de una conjunción habitual en la literatura del período. El propio Gregorio Magno, en alguna de sus obras, insiste en la maldad de los judíos, a la vez que, en otras, como en los *Dialogi*, resalta la posibilidad y necesidad de la conversión. Es más, en el epistolario de Gregorio Magno conviven ataques a los judíos con miradas relativamente neutrales que celebran e incentivan la conversión.

Por otra parte, la presencia de la referencia al deicidio se encuentra en la primera parte del texto, aquella considerada previa a la inserción de los capítulos destinados a la conversión del judío. Nuevamente, no creemos que ello haya generado tensiones en quienes adicionaron al judío que se convierte, dado que no estamos ante un judío que genera simpatía, sino —insistimos— ante uno ambiguo.

⁶⁴ Sobre este aspecto, la bibliografía es ingente. Solo para dar algunos ejemplos de obras que traten el tema en general, véase a García Iglesias, *Los judíos*; García Moreno, *Los judíos*; González Salinero, *Las conversiones*; Martín, «La degradación»; González Salinero, «Fuentes»; Laham Cohen, *The Jews*, 42-51.

⁶⁵ Se ha escrito muchísimo en torno a los judíos y estos autores. Reenviamos, para una mirada panorámica, a González Salinero, «Catholic Anti-Judaism» y Laham Cohen, *The Jews*, 42-51.

⁶⁶ Sobre las estrategias de conversión —o reafirmación de la conversión— a través de la liturgia en el mundo visigodo, véase a Ihnat, «Liturgy».

Existe un último aspecto a explorar y se asocia a la importancia de la creación de identidades eclesiásticas y urbanas en torno a las figuras de los mártires. Así, en espacios como Ávila, la constitución de un culto estable dedicado a Vicente, Sabina y Cristeta habrá sido parte de una estrategia para elevar el estatus de la ciudad, incluso en competencia con otras urbes⁶⁷. Ahora bien, ¿qué papel habrá cumplido la figura del judío en el relato? La pregunta es aún más pertinente si concedemos que la narración del judío y la serpiente fue adicionada posteriormente, en un contexto de conflicto con los cristianos de pasado judío y los judíos que permanecían en la Península. La respuesta, no obstante, dista de ser fácil. Porque podemos comprender la importancia para Ávila de un culto martirial, pero no tenemos posibilidad de echar luz sobre las razones por las que un judío —uno ambiguo, además— aparece ya que carecemos de información precisa sobre la comunidad judía de Ávila hasta el siglo XII. Lo más probable, no obstante, es que, al igual que en el resto del reino visigodo, los judíos (y los ex judíos) constituyeron un tema de agenda local y ello podría explicar la inserción del episodio del judío en la *PVSC*.

3 REFLEXIONES FINALES

No conocemos al autor o los autores de la *PVSC*. No conocemos, tampoco, sus intenciones. Recuperar el contexto del texto es, como vimos, difícil y más aún el de los capítulos referidos al judío. Se han estimado fechas diversas que no difieren en muchos siglos, pero el paso del VII al IX implica un cambio histórico en Hispania en general y en la situación de los judíos y los conversos en particular. Por ello mismo, diferentes autores han disputado sobre una datación visigoda o una posterior a la conquista musulmana, aunque el consenso ha sido, en general, el que ve el texto en el mundo visigodo. Desde nuestro punto de vista y en base a las coincidencias con otros textos tardoantiguos —e, incluso, con la visigoda *Passio Eulalia Emeritensis*— la *PVSC* es perfectamente coherente con la situación de judíos y conversos en el final del siglo VII. Un texto que nos presenta a un judío ambiguo, repudiable, pero no excesivamente malvado y, sobre todo, convertible. Un judío que no es irremediamente cruel, pero necesita del terror para convertirse o mantenerse en su nueva (y forzosa) fe cristiana. Un judío dispuesto a encomendarse a Jesús, pero bajo la presión de una serpiente que lo capture. O un Estado y una Iglesia que lo sancionen.

4 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albert, Bat Sheva. «Le judaïsme et les Juifs dans l'hagiographie et la liturgie visigothique». En *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*, editado por Yitzhak Hen. Brepols, 2001. <https://doi.org/10.1484/M.CELAMA-EB.3.1474>

⁶⁷ Sobre las rivalidades entre ciudades y con un análisis del caso de la *PVSC* y la posible rivalidad entre *Elbora* y Ávila, véase a Castillo Maldonado, «Rivalidades». Sobre la transformación de las ciudades en el período, véase también las partes primera y segunda del libro de Panzram, *The Power*.

- Barral, Paulino. «La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las Cantigas de Santa María de Alfonso X». *Anuario de Estudios Medievales* 37, núm. 1 (2007): 213-43. <https://doi.org/10.3989/aem.2007.v37.i1.38>
- Beltrán Torreira, Federico. «Siervos del Anticristo (la creación del mito histórico del enemigo interno en las fuentes hispanovisigodas)». En *XIII Semana de Estudios Medievales. Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, coordinado por José Ignacio de la Iglesia Duarte y José Luis Martín Rodríguez. Instituto de Estudios Riojanos, 2003.
- Canto, Alicia. «Los viajes del caballero inglés John Breval a España y Portugal novedades arqueológicas y epigráficas de 1726». *Revista Portuguesa de Arqueologia* 7, núm. 2 (2004): 265-364.
- Carrión Longarela, María. «El cenotafio de San Vicente de Ávila. Un monumento pluridimensional símbolo de una ciudad». *Cuadernos Medievales* 35 (2023): 52-75.
- Castillo Maldonado, Pedro. «*Inventiones reliquiarum* en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores». *Polis* 16 (2004): 33-59.
- Castillo Maldonado, Pedro. «Judíos, conversos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana». *Studia Historica. Historia Antigua* 24 (2006): 185-203.
- Castillo Maldonado, Pedro. «¿Rivalidades ciudadanas en textos hagiográficos hispanos?». *Florentia Iliberritana* 10 (1999): 29-40.
- Clark, Francis. *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*. Brill, 2003. <https://doi.org/10.1163/9789004473928>
- Cohen, Jeremy. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. University of California Press, 1999. <https://doi.org/10.1525/9780520922914>
- Collar, Anna. *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*. Cambridge University Press, 2013. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107338364>
- Corpus Inscriptionum Latinarum II*. Emil Hubner, ed. Academia Litterarum Regia Borussicae, 1869.
- Cracco Ruggini, Lellia. «Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico». En *Gli ebrei nell'alto medioevo*. Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1980.
- Degl'Innocenti, Antonella. «Dialogorum libri IV». En *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, editado por Lucia Castaldi. Sismel, 2005.
- De Gaiffier, Baudouin. «Sub Daciano praeside. Étude sur quelques passions espagnoles». *Analecta Bollandiana* 72 (1954): 378-96. <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.01908>
- Del Valle, Carlos. «Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y Al-Andalus». *Sefarad* 63, núm. 1 (2003): 183-93. <https://doi.org/10.3989/sefarad.2003.v63.i1.534>
- Díaz y Díaz, Manuel. «Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispanico». En *Miscelánea en memoria de Dom Mario Férotin, 1914-1964*. CSIC, 1966.
- Díaz y Díaz, Manuel. *Index scriptorum latinorum medii Aevi hispanorum*. Universidad de Salamanca, 1958-1959.
- Edrei, Arye y Doron Mendels. *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken Jüdischen Welt*. Vandenhoeck & Rupert, 2010.
- Fábrega Grau, Ángel. *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI). Tomo 1: Estudio*. CSIC, 1953.
- Ferrer García, Félix. «El santo y la serpiente. Leyenda y realidad en el cenotafio de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila». *Cuadernos Abulenses* 29 (2000): 11-59.
- Ferrer García, Félix. «Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI)». *Hispania Sacra* 60 (2008): 9-46. <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i121.47>
- García Iglesias, Luis. *Los judíos en la España Antigua*. Cristiandad, 1978.

- García Moreno, Luis. «Judíos y mártires hispano-cristianos». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 210/3 (2013): 377-403.
- García Moreno, Luis. *Los judíos de la España Antigua*. Rialp, 1993.
- García Rodríguez, Carmen. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. CSIC, 1966.
- Goffart, Walter. «The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours». En *Rome's Fall and After*, editado por Walter Goffart. Hambledon Press, 1989.
- Goldschmidt, Werner. «El sepulcro de San Vicente en Ávila». *Archivo Español de Arte y Arqueología* 35 (1936): 161-70.
- González Salinero, Raúl. «Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain». En *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, editorado por Alberto Ferreiro. Brill, 1999. https://doi.org/10.1163/9789004474581_007
- González Salinero, Raúl. «Consecuencias sociorreligiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 ec.». En *Cristianos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía*, editado por Rodrigo Laham Cohen y Esteban Noce. IMHICHU-CONICET, 2021.
- González Salinero, Raúl. «Fuentes arqueológicas y documentales para el estudio de los judíos en la Hispania romana y visigoda». En *¿Una Sefarad inventada?. Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*, editado por Javier Castaño. El Almendro, 2014.
- González Salinero, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Escuela Española de Roma, 2000.
- González Salinero, Raúl. «Perfiles de un debate sobre la Passio Mantii». *Hispania Sacra* 70/141 (2018): 185-210. <https://doi.org/10.3989/hs.2018.016>
- González Salinero, Raúl. «The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain». En *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, editado por John Tolan et al. Brepols, 2014. <https://doi.org/10.1484/M.RELMIN-EB.1.101884>
- Gregorii episcopi Turonensis Libri historiarum X*. Bruno Kusch y Wilhen Levison, eds. Verlag Hahnsche Buchhandlung, 1951.
- Gregorio Magno. *Gregorio Magno. Storie di Santi e Diavoli*, Salvatore Pricoco y Manlio Simonetti, eds. y trads. Lorenzo Valla, 2006.
- Guiance, Ariel Omar. «Reliquias cristianas, judíos y musulmanes: interacciones culturales en la hagiografía hispana de los siglos v a xiii». *Mátria Digital* 9 (2021): 61-96.
- Himnodia hispánica*, José Castro Sánchez, trad., Brepols, 2014.
- Hymnodia hispanica*, José Castro Sánchez, ed., Brepols, 2010.
- Ihnat, Kati. «Cristianos esclavizados y propietarios judíos en la hagiografía, la teología y el derecho visigodos». *Estudios de Historia de España* 25/2 (2023): 142-65.
- Ihnat, Kati. «Liturgy against Apostasy: Marian Commemoration and the Jews in Visigothic Iberia». *Early Medieval Europe* 25 (2017): 443-65. <https://doi.org/10.1111/emed.12227>
- Jaffé, Dan. «Contrepoint: le serpent de l'hérésie ou la présence de judéo-chrétiens parmi les sages du Talmud. Nouvelles considérations». En *L'Antijudaïsme des pères. Mythe et/ou réalité?*, editado por Jean-Marie Auwers et al. Didier Beauchesne, 2017.
- Judic, Bruno. «*Totius Europae speculator*. La posterité de Grégoire le Grand dans le haut Moyen Age latin». Tesis doctoral, Université de Lille, 1999.
- Laham Cohen, Rodrigo. «Identidades judías en la Europa tardoantigua: Erwin Goodenough y sus ecos». *Sociedades Precapitalistas* 11 (2021). <https://doi.org/10.24215/22505121e063>
- Laham Cohen, Rodrigo. *The Jews in Late Antiquity*. Arc Humanities Press, 2018. <https://doi.org/10.1515/9781942401667>

- Laham Cohen, Rodrigo. «Theological Anti-Judaism in Gregory the Great». *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 7, núm. 2 (2015): 225-52. <https://doi.org/10.3989/sefarad.015.008>
- Laham Cohen, Rodrigo. «*Vas uacuum et signatum*. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana». *Revue des Études Juives* 174, núm. 3-4 (2015): 295-324.
- Lapin, Hayim. *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*. Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195179309.001.0001>
- McDowell, Gavin, Ron Naiweld y Daniel Stökl ben Ezra. *Diversity and Rabbinization. Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*. Cambridge University Press, 2021. <https://doi.org/10.11647/OBP.0219>
- Mandel, Paul. «The Tosefta». En *The Cambridge History of Judaism IV*, editado por Steven Katz. Cambridge University Press, 2006. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521772488.015>
- Martin, Céline. «La degradación cívica de los judíos en el reino visigodo de Toledo». En *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, editado por Raúl González Salinero. Signifier, 2013.
- Murcia, Thierry. *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*. Brepols, 2014.
- Panzram, Sabine, ed. *The Power of Cities. The Iberian Peninsula from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Brill, 2019. <https://doi.org/10.1163/9789004399693>
- Pasionario hispánico*, Pilar Riesco Chueca, ed. y trad. Universidad de Sevilla, 1995.
- Passionarium Hispanicum: saeculi x*, Valeriano Yarza Urquiola, ed. Brepols, 2020.
- Pellegrini, Pietrina. «Differences in ecclesial and religious perspective fra le opere di Gregorio Magno? Un contributo di storia sociale al problema dell'autenticità dei *Dialogi*». *Mediterraneo Antico* 2 (2003): 537-68.
- Pérez de Urbel, Justo. «Origen de los himnos mozárabes». *Bulletin Hispanique* 28, núm. 4 (1926): 209-45. <https://doi.org/10.3406/hispa.1926.2245>
- Pérez Vilatela, Luciano. «Historicidad de Daciano, el praeses romano que martirizó a San Vicente». En *San Vicente mártir: servidor y testigo en el XVII Centenario de su martirio: actas del XII Simposio de Teología Histórica (5-7 mayo 2004)*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2005.
- Pricoco, Salvatore, Antonella Degl'Innocenti y Lucia Castaldi. «Dialogi». En *Enciclopedia gregoriana*, editado por Giuseppe Cremscoli y Antonella Degl'Innocenti. Sismel, 2008.
- Schwartz, Seth. «Rabbinization in the Sixth Century». En *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, editado por Seth Schwartz. Mohr Siebeck, 2002.
- Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. Princeton University Press, 2007.
- Severo de Menorca. *Epistula de conuersione Iudaeorum apud Minorcam insulam*, José Carlos Martín-Iglesias, trad. En *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*, editado por José Carlos Martín-Iglesias, Pablo de la Cruz Díaz Martínez y Margarita Vallejo Girvés. CSIC, 2020.
- Varela Rodríguez, Joel. «Tajón de Zaragoza. Estudio de su obra y recepción histórica de su figura». Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 2020.
- Velázquez Soriano, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*. Museo Nacional de Arte Romano, 2005.
- Venancio Fortunato. *Poemes. Tome II: Livres V-VIII*, Marc Reydellet, ed. y trad., Les Belles Lettres, 1998.
- Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Isabel Velázquez Soriano, trad., Trotta, 2008.
- Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Antonio Maya Sánchez, ed., Brepols, 1992.

- Wasserstein, David. «Langues et frontières entre juifs et musulmans en Al-Andalus». En *Judíos y musulmanes en Al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, editado por Maribel Fierro. Casa de Velázquez, 2002. <https://doi.org/10.4000/books.cvz.2718>
- Wood, Jamie. «A Family Affair. Leander, Isidore and the Legacy of Gregory the Great in Spain». En *Isidore of Seville and His Reception in the Early Middle Ages*, editado por Jamie Wood y Andy Fear. Amsterdam University Press, 2016.