

XIII JORNADAS INTERESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTORIA.

MESA 2 La construcción del *bárbaro* y las relaciones interétnicas: prácticas discursivas, prácticas políticas, e instrumentos ideológicos al servicio del poder en los Estados hegemónicos de la Antigüedad Oriental y Clásica

Coordinadores: Pedro Barreiro (UNCo) - Marta Sagristani (UNC) Dra. Susana Murphy (UBA)

Autor: RODRIGO LAHAM COHEN

Pertenencia: UBA/CONICET

Tema: Se tornaron extraños. Latín, griego y hebreo en la epigrafía judía Antigua y Medieval.

[AUTORIZADO PARA SER PUBLICADO EN ACTAS]

1. INTRODUCCIÓN

Al presente, no poseemos textos escritos por judíos, en Europa Occidental, para el arco temporal ubicado entre los siglos II d.C. y IX d.C.¹ No implica ello, necesariamente, que las comunidades judías europeas hayan elidido la producción textual pero representa, sin dudas, un problema a la hora de comprender el derrotero de los miembros de tal minoría. Para reconstituir su historia resta apelar, entonces, al repertorio de fuentes no judías que referencian las actividades de los seguidores de la religión de Moisés en tierras europeas. La imagen de los judíos desplegada en los textos cristianos -los más importantes para los períodos aquí estudiados- revela una tendencia a alienar al hebreo; una operación de las elites dominantes destinada a tornarlo extraño al orbe cristiano.

Es posible, complementariamente, un acercamiento directo -si bien limitado- a testimonios judíos a través de la epigrafía. La riqueza de las catacumbas judías sitas en las vecindades de Roma, así como también los restos epigráficos hallados en los cementerios, catacumbas e hipogeos hebreos del sur de la Península Itálica permiten, al menos para el caso de Italia, establecer líneas de investigación válidas. Hemos escogido, para este trabajo, analizar las lenguas

¹ Solo dos textos podrían representar excepciones. En primer lugar la *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, datada hacia el siglo IV y atribuida, por algunos autores, a un judío romano anónimo. En segundo término la *Carta de Anna a Séneca* también atribuida, no por todos los historiadores, a un judío del IV. Sobre el particular, RABELLO, A.M., “La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo”, en CARRIE, J-M. – LIZZI, R. (Eds.), “*Humana Sapit*”. *Études d’antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Brepols, Turnhout, 2002; MOMIGLIANO, A., “La nueva carta de ‘Anna’ a ‘Séneca’”, en *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 1996; CRACCO RUGGINI, L., “La lettera di Anna a Seneca”, en AA.VV., *Cristianesimo e Giudaismo: Eredità e confronti*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988.

utilizadas por cada comunidad judía en contexto europeo a la hora de componer sus epitafios. Así, la alternancia y/o la yuxtaposición del griego, el latín y el hebreo, abren una perspectiva desde la cual es posible constituir teorías respecto a la interacción de los judíos con la sociedad circundante. Apelando a tal evidencia presentaremos una hipótesis basada en la idea de que los judíos pasaron de un estado de integración relativamente alto en la Antigüedad a una parcial alienación respecto al medio adyacente en la Edad Media. No será este el espacio, pero el mismo derrotero puede ser observado a través de la onomástica y la iconografía.

Un aspecto que ha sido objeto de debate es la misma definición de epigrafía judía. En efecto, existen decisiones editoriales que pueden incorporar o excluir evidencia. Así, varios epitafios no considerados judíos en el *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (CIJ desde aquí)² fueron reconsiderados e incluidos en la actualización realizada por David Noy (JIWE desde aquí)³ ¿Cómo establecer que un epitafio es judío? La pregunta aparenta ser simple pero no lo es. Un epitafio judío, en la situación ideal, posee nombres bíblicos, está parcial o totalmente escrito en hebreo, apela -en caso de estar en griego o latín- al epíteto Ἰουδαῖος o *Iudaeus*, incorpora citas veterotestamentarias, incluye la mención de algún tipo de cargo en sinagoga, posee iconografía típicamente judía y se encuentra en un lugar de enterramiento considerado judío. Lamentablemente, o tal vez, afortunadamente, estos elementos no suelen encontrarse juntos. Así, es posible hallar un nombre bíblico de corte judío en una tumba cristiana o, incluso, iconografía específicamente judía en enterramientos cristianos. Del mismo modo, un epitafio judío puede ser hallado en el seno de un cementerio mixto, tal como sucede en Asia Menor donde, al parecer, judíos y politeístas se enterraban en el mismo espacio⁴. Asimismo, puede hallarse una referencia típicamente politeísta (“DM”, por ejemplo) en un epitafio adornado con una *menorah* o, incluso, iconografía de tal tipo dispuesta en el mismo espacio que el candelabro judío.

Huelga decir, antes de comenzar el trato de la evidencia, que existe un problema en la continuidad del material. Así, poseemos un inmenso repertorio de inscripciones para Roma entre los siglos III y IV d.C., no existiendo, para los períodos subsiguientes, material epigráfico judío en tal ciudad. En oposición, la mayor parte de los vestigios hallados en Venosa responde a dos

² FREY, J-B., *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, 1936 (reeditada y completada en 1975). CIJ desde aquí.

³ NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993. El primer volumen incluye a Europa Occidental, exceptuando Roma (I JIWE desde aquí). El segundo recopila las inscripciones de tal ciudad (II JIWE a partir de aquí).

⁴ Véase a TREBILCO, P., *Jewish Communities in Asia Menor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 227.

temporalidades: siglos V-VI y siglo IX. Para el sur de la península los restos epigráficos ganan densidad sólo a partir del VII. Los problemas en la interpretación de evidencias que presentan tal dispersión espacial y temporal son evidentes. No obstante, creemos que, más allá de la dificultad de generalizar a partir de tal fragmentación, existe una tendencia clara que iremos rastreando a lo largo del trabajo.

2. DERROTEROS EPIGRÁFICOS

2.1. ROMA, III-IV D.C.⁵

En lo que respecta a la ciudad de Roma, el repertorio principal de inscripciones está compuesto por los hallazgos realizados en cinco catacumbas judías de tal ciudad⁶. La masa documental registrada asciende a aproximadamente 600 epitafios y representa poco menos que un tercio de todas las inscripciones judías de la antigüedad⁷. Por otra parte, los sepulcros difieren notablemente en materiales de construcción, técnicas, disposiciones artísticas y espacio ocupado, por lo que se infiere la presencia del arco social completo. De este modo, tal como afirma Pieter Van der Horst, la catacumba nos permite un acercamiento a todos los sectores sociales⁸.

Un aspecto central a la hora de comenzar el estudio de la epigrafía judía de la ciudad de Roma es, sin duda, la datación del material. El consenso al día de la fecha ubica al grueso de las inscripciones judías halladas en las catacumbas, en los siglos III y IV d.C. No obstante, existen, aún, historiadores que continúan apoyando la datación impulsada por Frey y Leon, quienes estimaban que el primer siglo del milenio era el punto de partida de las catacumbas judías⁹. Los mecanismos de datación, naturalmente, son de diverso tipo. El más simple y directo es la mención de fechas o sujetos identificables en los epitafios. Las inscripciones judías de Roma, en este sentido, son reacias a proveer información: no se mencionan cónsules, emperadores u otras

⁵ Este período ha sido trabajado en LAHAM COHEN, R., “Presencia judía en la Roma Tardoantigua. Aproximaciones epigráficas”, en *Actas de las I Jornadas Problemas y Abordajes de la Historia Antigua*, Universidad de Mar Del Plata, 2011. Lo aquí expuesto puede ser observado en extensión en tal trabajo.

⁶ Un análisis pormenorizado de los descubrimientos en CAPPELLETTI, S., *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Brill, Leiden-Boston, 2006 y RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.

⁷ Existen, hasta tal siglo y para todo el planeta, aproximadamente 2000 inscripciones judías. Véase a WILLIAMS, M., “The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism”, en HORBURY, W., DAVIES, W., STURDY, J. (Eds.), *The Cambridge History of Judaism*, t. III, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

⁸ VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Pharos, Kampen, 1996. p. 11.

⁹ Por ejemplo WILLIAMS, M., “The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the light of Evidence from Palestine and the Diaspora”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 101, 1994.

figuras datables, así como tampoco hechos resonantes que puedan ser ubicados en una línea temporal. En segundo lugar podemos guiarnos por los nombres, la forma del monumento y, sobre todo, la grafía y el estado evolutivo de la lengua utilizada. Es a partir de tales elementos que investigadores como Victor Rutgers concluyen que el material epigráfico de Roma remite sin dudas a los siglos III y IV¹⁰.

Cuando se comienza a analizar la epigrafía judía en la ciudad de Roma, surge, inmediatamente, una realidad evidente: la mayoría de los epitafios están escritos en griego. Más aún, sólo un puñado utiliza la lengua hebrea y, cuando sucede, se trata de fórmulas o expresiones fosilizadas¹¹. Las respuestas dadas a tal situación son múltiples y han variado a lo largo del tiempo. Frey ha llegado a afirmar que el 78% de inscripciones en griego, frente al 21% en latín era producto de la importancia del comercio para los judíos¹². Así, en un Mediterráneo donde el griego era lengua franca, el idioma heleno era central para los comerciantes¹³. El flujo continuo de individuos de tales regiones, además, habría atizado su uso por parte de la comunidad establecida en la ciudad del Tiber¹⁴.

Otros autores han visto en el uso del griego, un claro efecto del bilingüismo presente en la ciudad de Roma y, por ende, de la influencia del entorno romano en la población judía. Esta segunda opción, sin embargo, encuentra diversos escollos. En principio no existe consenso sobre el nivel de bilingüismo o diglosia presente en la ciudad de Roma hacia los siglos III y IV. Sobre todo, existen incertidumbres acerca de qué sectores sociales continuaban hablando griego y cuáles no¹⁵. Si apelamos, por un lado, a las *Inscriptiones christianae Urbis Romae* (ICVR) encontramos que

¹⁰ Afirmado ya en RUTGERS, L.V., "Überlegungen zu den jüdischen Katakomben Roms," *Jahrbuch für Antike und Christentum*, n. 33, 1990. La línea fue continuada y reforzada en las sucesivas obras del autor. Si bien la posición no era novedosa para la década del '90 –Ferrua ya había datado la catacumba de Monteverde hacia los siglos III y IV en los años '50 y Fasola había hecho lo propio para Torlonia en los '70- el trabajo de Rutgers fortaleció la datación tardía.

¹¹ El tema es tratado con precisión en NOY, D., "“Peace upon Israel”: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, en HORBURY, W. (Ed.), T & T Clark, Edimburgo, 1999.

¹² FREY, J-B., *CIJ*, Introducción, pp. LXV - LXVI.

¹³ Frey, desde nuestro punto de vista, sobredimensionaba el rol del comercio en los judíos de la Antigüedad. No es éste, por cuestiones de espacio, el lugar para discutir las actividades económicas de los judíos en la Antigüedad Tardía. Sobre la temática hemos trabajado en "Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro", AA.VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas. En prensa.

¹⁴ Al momento de la primera edición del CIJ, la relación entre griego y latín en las inscripciones descubiertas era 74% frente 24%. El cambio generado por los nuevos descubrimientos, de todos modos, no alteró en lo sustancial las relaciones. Rutgers también utiliza la variable inmigratoria como una de las causas de la continuidad del griego en los epitafios judíos. RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome... op. cit.*, pp. 179-180.

¹⁵ ADAMS, J.N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

sólo la minoría está en griego. Los epitafios de una parte de la plebe no cristiana, por el otro, muestran un uso más amplio de tal lengua, hecho que, como señala Tessa Rajak complica la interpretación del fenómeno y abre un arco de posibilidades verdaderamente amplio¹⁶.

Una tercera visión, diametralmente opuesta a la anterior, considera al uso del griego por parte de los judíos como un elemento que expone claramente el aislamiento de la comunidad respecto a su entorno latino. Los judíos romanos, al igual que sus pares de Beith She'arim (Palestina) y Leontópolis (Egipto), empleaban el griego dado que, a pesar de la continuidad de su presencia en la capital imperial, no se habían integrado al contexto. Así, para Noy se trataría de una comunidad ampliamente diglósica, con un idioma hacia dentro del grupo y otro hacia afuera¹⁷.

Ahora bien, es necesario, antes de continuar, realizar una aclaración que puede resultar evidente pero no siempre es así interpretada. La lengua utilizada en las inscripciones no debió, forzosamente, coincidir con la lengua utilizada habitualmente por los judíos. Es posible que el lenguaje de la inscripción sea escogido en función del valor ritual, más allá del conocimiento de los propios comitentes del sepulcro. Un recorrido por un cementerio judío de la actualidad, si se permite el anacronismo, podría mostrar la utilización del hebreo en lápidas de sujetos cuyas familias no saben leerlo.

Es en esta línea donde surge una última posibilidad, que no excluye a las anteriores: la masiva utilización del griego en la epigrafía a causa de su peso en la liturgia y el ritual judío¹⁸. No en vano decía Elías Bickerman que los judíos se habían convertido en el pueblo del libro a partir del momento en el cual la biblia había sido traducida al griego¹⁹. La constitución de la *Septuaginta* no implicó un mero acto de traducción; representó, sin dudas, un punto central en la

¹⁶ RAJAK, T., "Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome", en VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (Eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden, 1994, pp. 232-233.

¹⁷ NOY, D., *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Duckworth, Londres, 2000, p. 264.

¹⁸ Heikki Solin considera que, al menos para la Ostia del siglo II d.C., los judíos hablaban latín y utilizaban el griego en las inscripciones sólo por motivos litúrgicos. SOLIN, H., "Noterelle sugli ebrei di Ostia Antica", en CARRIE, J.-M. – LIZZI, R. (Eds.), *"Humana Sapit". Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Brepols, Turnhout, 2002.

¹⁹ BICKERMAN, E., *From Ezra to the last of the Maccabees: Foundations of Post-Biblical Judaism*, Schocken, Nueva York, 1975, p. 77.

configuración del judaísmo diaspórico e, incluso, palestinese²⁰. En efecto, el 80% de los sepulcros hallados en Beith She'arim también contienen inscripciones en griego²¹.

El griego era, sin dudas, una lengua con una cuota de sacralidad sólo equiparable al hebreo y al arameo. Un pasaje del *Talmud* establece claramente que el Pentateuco sólo puede ser traducido al griego²². No coincidimos, entonces, con Van der Horst cuando afirma que, de haber necesitado una lengua litúrgica, los judíos de Roma habrían apelado al hebreo²³; el griego es litúrgico y es sagrado. Las citas bíblicas colectadas en los epitafios, si bien no abundantes, provienen en su mayoría de la LXX y, en menor medida, de la traducción de Aquila²⁴. Más allá de la versión escogida, eran producto de un texto griego. Contra lo que afirmaba Deissmann hace ya varias décadas, no existen indicios acerca de la existencia de una traducción judía de la biblia al latín²⁵.

Rutgers señala, en este sentido, que la privacidad de la catacumba permitía a los judíos expresarse íntimamente, es decir, sin dejar expuesto un patrón de diferenciación visible, como hubiese sido el caso de un cementerio a ras del suelo. Noy, incluso, afirma que los epitafios judíos más tempranos hallados en la Península Itálica están en latín, no poseen iconografía específica, no fueron hallados en necrópolis judías y sólo pudieron ser reconocidos por su contenido -presencia de título sinagoga o mención explícita a carácter judío- hechos que, evidentemente, limitan el reconocimiento a casos excepcionales. Según el autor los judíos enterraban así porque aspiraban a no alterar el contexto²⁶. Nuevamente, ambas hipótesis son verosímiles, pero la cuota de incertidumbre sigue siendo alta.

¿Cómo era el griego de los epitafios? Según Reinach los judíos habían desarrollado sus propios idiomas, judeogriego y judeolatín, en una posición claramente influenciada por los

²⁰ FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Septuaginta. La biblia griega de judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2008. También RAJAK, T., *Translation & Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford University Press, Oxford, 2009. Véase la crítica a la denominada “Abandonment Theory”, en la cual la autora rechaza la idea de que la LXX fue abandonada, considerando a la teoría un constructo posterior.

²¹ LEVINE, L., “Jewish Archaeology in Late Antiquity: Art, Architecture and Inscriptions”, en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 522.

²² *Megillah*, I, 8.

²³ VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs*, *op. cit.*, pp. 23-24.

²⁴ Fragmentos o términos derivados de LXX: II JIWE n. 235, n. 267, n. 307, n. 584. Fragmentos o términos derivados de la traducción de Aquila: II JIWE n. 112. Fragmentos influenciados por ambas traducciones: II JIWE n. 276. Las citas bíblicas citados son siempre, o bien Proverbios 10:7, o bien I Samuel 25:29.

²⁵ DEISSMANN, A., *Light from the Ancient East* (traducción de STRACHAN, L.), Harper & Brothers, Nueva York – Londres, 1922, p. 447.

²⁶ NOY, D., “Where were the Jews of the Diaspora buried?”, en GOODMAN, M. (Ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

fenómenos del ladino y del idish²⁷. En un pasaje de su monumental obra, Baron sostuvo “es evidente que las masas judías no hablaban griego puro”²⁸. El consenso actual, sin embargo, niega tal visión²⁹. Una de las pruebas de ello está en los epitafios aquí trabajados. Ya en la década del '20 Leon estableció que el griego presente en las catacumbas judías era el mismo que el de las inscripciones de la época. Según el investigador, los judíos escribían en el griego popular de su tiempo³⁰. Los cambios vocálicos así como también otros fenómenos lingüísticos en los que no ingresaremos por economía de espacio, señalan claramente la presencia de un griego típico de su época³¹.

Esta última conclusión no excluye, sin dudas, el peso sacral del idioma mentado. Indica, sin embargo, un proceso de actualización o acompañamiento del desarrollo del griego por parte de las comunidades judías. Por lo tanto, gana fuerza la noción de comunidad diglósica, aunque no quede claro si la lengua del cotidiano era el latín o el griego. Probablemente sea más apropiado hablar de bilingüismo. No obstante, como venimos observando, los interrogantes son mayores que las respuestas. Incluso se podría cuestionar que los talladores de piedra pueden no haber sido judíos y que el griego de ellos es el que llegó hasta nosotros.

¿Cómo explicar que sólo 14 de las 600 inscripciones judías de Roma estén en hebreo o arameo? Más aún, los registros que presentan grafía hebrea la contienen, en su mayoría, en una parte del epitafio e, incluso, las palabras allí dispuestas se limitan a meras fórmulas como שלום על ישראל (*shalom al Israel*, paz a Israel)³² o simplemente שלום (*shalom*)³³. ¿Habían olvidado los judíos de Roma el idioma del *Pentateuco*? Nuevamente, interrogantes difíciles de responder. No parece verosímil que los judíos romanos hubieran olvidado completamente el uso del hebreo o

²⁷ REINACH, T., “Le cimetière juif de Monteverde. A propos d’un livré récent” *Revue des Etudes Juives*, v. 71, 1920, p. 125.

²⁸ BARON, S., *Historia Social y religiosa del pueblo judío*, t. 1, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 208. Turner, por su parte, hablaba, hacia 1962, de un griego judío. En la reimposición de 1994 matiza su posición pero continúa hablando de un dialecto griego de influencia judía. TURNER, N., *Grammatical Insights into the New Testament*, T & T Clark, Londres, 2004, p. 183 ff.

²⁹ Véase a HORSLEY, “The Fiction of ‘Jewish Greek’”, en *Ibid.*, *New Documents Illustrating early Christianity*, v. V., Macquarie University, Sydney, 1989.

³⁰ LEON, H., “The Language of the Greek Inscriptions from the Jewish Catacombs of Rome”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, V. 58, 1927, p. 233. Para Leon esto reflejaba la pertenencia de la mayoría de los judíos a los sectores populares.

³¹ *Ibid.*

³² II JIWE n. 53, n. 535, n. 539, n. 560, n. 596, n. 183 (sólo שלם) y n. 550 (בשלום, en paz)

³³ II JIWE n. 123, n. 529. En II JIWE n. 92 y n. 186 las inscripciones aparecen truncadas. Las únicas excepciones en Roma corresponden a II JIWE n. 33 (אסדרה ברית, arameo: *Isodora berat*, Isidora hija...), n. 58 (אניה חתנה דבר כולבריה), arameo: *Annia jatana debar Calabria*, Annia, hija de Bar Calabria) y n. 153 (לברכתה תהי, *Leberajta thei*, sea bendecido). Las traducciones de estas últimas dos inscripciones son, como señala Noy, dudosas. Sobre n. 58 se ha sugerido, también, una vinculación con la zona de Calabria.

perdieran todo contacto con él. Jerónimo, hacia el 384 afirma haber estado trabajando con manuscritos hebreos que un judío había tomado de la sinagoga, con toda probabilidad, de Roma³⁴. Más allá de su escasa presencia numérica, la mera existencia del hebreo en algunos epitafios elimina la posibilidad de un abandono pleno.

Por otra parte, algunas de las inscripciones aparecen pintadas o apenas raspadas en la piedra y no labradas; una de ellas, incluso, es un grafiti colocado posteriormente. Se ha llegado a sugerir, a partir de ello, que no había en Roma grabadores capacitados para reproducir el hebreo³⁵. Se podría inferir, también, que realizar tal tarea implicaba un costo excesivo para la familia del deudo. En esta línea, las inscripciones en hebreo suelen estar desalineadas y parecen producto de una mano imperita. Si bien tal hipótesis no es completamente desechable, no resulta suficientemente explicativa de un fenómeno de tal magnitud. La presencia de una palabra perfectamente dispuesta en un vaso de oro hallado en una de las catacumbas parece implicar que, de haber existido voluntad, se podría haber conseguido un especialista para la inscripción. En efecto, algunas de las inscripciones mentadas están talladas, si bien no con excesiva prolijidad, en mármol.

Más allá de los posibles atenuantes, aunque el hebreo no hubiera sido completamente olvidado por los judíos de Roma, no poseía un valor tal como para ser utilizado al momento del entierro. Más bien, como afirma Noy, el poco hebreo que se observa en Roma es parte del repertorio simbólico³⁶. Representa, probablemente, el orgullo del legado de un lenguaje. Tal vez, podríamos suponer, su utilización responde a creencias de tipo mágico. Así, la palabra *shalom* se inscribe en el mismo plano icónico que la *menorah*.

Los judíos romanos, en consonancia con su entorno, dejarán de utilizar las catacumbas como sitio de enterramiento. Antes de adoptar tal tipo de práctica, los vestigios de inscripciones judías son casi nulos. Con el abandono de las catacumbas, los registros en la ciudad de Roma volverán a desaparecer.

2.2. NEAPOLIS Y VENUSIA, IV-VI D.C.

2.2.1. NEAPOLIS (NÁPOLES)

³⁴ Jerónimo, *Epistolae*, XXXVI, 1 (PL. 22, 452-3).

³⁵ NOY, D., “‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, *op. cit.*

³⁶ *Ibid.*, p. 141.

Los restos de epigrafía judía hallados en Nápoles son verdaderamente escasos. De hecho, en el I JIWE se compilan 14 registros (entre ellos un sello y una lámpara), de los cuales 12 competen al período aquí analizado. La datación del material ha resultado compleja para los especialistas, hecho que nos lleva nuevamente a la discusión de los apartados previos. Adscribimos, más allá de los debates, a la posición que, guiándose por la paleografía y el tipo de monumento, indica que 12 de las inscripciones debe ser ubicada entre los siglos IV y VI³⁷.

Un segundo aspecto a tener en cuenta es la ausencia de catacumbas o espacios de enterramiento exclusivamente judíos en la ciudad costera. Tal realidad reduce la cantidad de material identificable como judío. De este modo, sólo puede ser reconocida la pertenencia al judaísmo de evidencia que presente rasgos exclusivos, siendo imposible la identificación de una inscripción donde el enterrado presente un nombre latino, y tanto el hebreo como la iconografía específicamente judía estén ausentes. Así, por ejemplo, si la inscripción I JIWE n. 27 no hubiera contenido hebreo, hubiese sido imposible descubrir en ella la existencia de un registro judío dado que el tipo de enterramiento es el típico de la zona³⁸.

Esta situación conlleva a una distorsión de la muestra, dado que en ella, como veremos, aparece inevitablemente, o bien onomástica o iconografía judías, o bien hebreo o arameo. Por otra parte, la existencia de sólo 12 casos limita la posibilidad de generalizar. No obstante, consideramos que el material napolitano permite, si somos cuidadosos, la construcción de determinadas hipótesis que encontrarán, según entendemos, confirmación en los períodos posteriores³⁹.

Se observa, en principio, una mutación en la lengua preferida por la comunidad local a la hora de enterrar a sus muertos. En efecto el latín aparece en nueve inscripciones y el griego sólo en una⁴⁰. El hebreo, por su parte, aparece en nueve registros. De todos modos, como hemos afirmado, ello puede responder a un problema de detección del carácter judío del material. Aunque la mayoría de las referencias en hebreo o arameo continúa presentando el mismo tipo de fórmula escueta hallada en Roma, en tres de ellas se registran variantes que podrían implicar un mayor

³⁷ I JIWE n. 25 y n. 27-37

³⁸ Se trata del tipo de enterramiento nominado *a cappuccina*

³⁹ El análisis y las estadísticas son nuestros, a partir del estudio de I JIWE.

⁴⁰ De las restantes una inscripción está sólo en hebreo y la otra es irreconocible.

conocimiento del idioma⁴¹. Es de hacer notar, además, la referencia a un rabino, cuestión sobre la que volveremos más adelante⁴².

¿Qué podemos extraer del acervo napolitano? Siempre en el plano hipotético dado el escaso número de la evidencia, parece registrarse un declive del griego y un avance del latín⁴³. Respecto del hebreo es difícil, por lo expuesto, generalizar, si bien la presencia de fórmulas más complejas -sumado a otros registros contemporáneos que veremos a continuación- podría estar indicando un uso diferente del hebreo. En cuanto a la referencia al rabino, podría señalar un principio de influencia rabínica en la zona. Sobre el particular, avanzaremos en el apartado siguiente.

2.2.2. VENUSIA (VENOSA)

El material venosino presenta una complejidad mayor, producto del hallazgo de un importante número de registros, hecho que habilita una lectura más precisa⁴⁴. Por otra parte, la evidencia fue colectada en una catacumba judía y en un pequeño hipogeo aledaño, por lo que no se presenta la distorsión que vimos para el caso recientemente analizado⁴⁵. En palabras de Colafemmina, Venosa es “*la regina delle località dell’Italia meridionale che hanno ospitato nel medioevo comunità ebraiche*”⁴⁶.

La datación es, nuevamente, objeto de debate. Si bien, en principio, se consideró un arco temporal que involucraba los siglos IV y V, el hallazgo, hacia la década del ’70 de una inscripción datada hacia el 521 hizo que la cronología fuera extendida un siglo más⁴⁷. Además, en el sitio existen diversas galerías que responden a distintas temporalidades. Veremos, más adelante, las implicancias de la posibilidad de reconstruir diacrónicamente la expansión de la catacumba.

⁴¹ Así en I JIWE n. 27, (שלום על מנוחתך , *Shalom al menujateja*, Paz a tu descanso), n. 31 (שלום עליה , *Shalom Halav*, Paz a él -arameo-), n. 33 (שלום עמרה. אמין , *Shalom amra (?)*, *Amin (?)*, Paz a su lecho (?). Amen (?) -arameo-).

⁴² I JIWE n. 36. Serían dos casos si tomáramos la inscripción de Brusciano, también en la Campania, (I JIWE n. 22).

⁴³ Recuérdese que, dado que estaríamos ante entierros a ras de la tierra, podría darse el fenómeno que Noy cree descubrir para los primeros entierros de Roma, cuando aún no existían catacumbas (véase *Infra*).

⁴⁴ Se trata de 74 registros, I JIWE n. 42-116.

⁴⁵ Sobre las inscripciones de Venosa hay gran cantidad de bibliografía. En general, véase a COLAFEMMINA, C., “Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sícula: Venosa, Sircausa, Noto, Lipari e Malta”, en PERANI, M. (Ed.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravena, 2003.

⁴⁶ COLAFEMMINA, C., “Insediamenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare”, en AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, Centro italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1980.

⁴⁷ I JIWE n. 107. La inscripción fue hallada por Colafemmina en 1974 junto a un bellissimo fresco que contaba con *menorah*, *shofar*, hoja de palma, ánfora y un cedro. Véase COLAFEMMINA, C., “Nuove scoperte nella catacumba ebraica di Venosa”, *Vetera Christianorum*, n. 15, 1978.

Respecto al lenguaje preponderante en las inscripciones, se observa un cambio en relación a la Roma de siglos previos. Si bien el griego conserva una proporción elevada -está presente en el 60% de las inscripciones- y el latín sigue postergado (25%), el hebreo presenta un incremento notable (43%). Es necesario aclarar, sin embargo, que de este porcentaje sólo un tercio aparece exclusivamente en hebreo, encontrándose, en las restantes ocasiones, acompañado o bien por griego, o bien por latín⁴⁸. Por otra parte, se continúa apelando al hebreo en simples fórmulas, aunque ya se observan palabras que exceden el simple *shalom* y, además, el nombre del difunto aparece escrito en lengua semita en varias ocasiones⁴⁹.

Dos aspectos deben ser resaltados. En primer lugar la presencia de un epitafio escrito en griego pero con grafía hebrea⁵⁰, en una usanza ya observada en Beith She'arim. Tal situación podría sugerir que parte de la población judía de la Península Itálica continuaba hablando griego, aunque no debemos excluir, insistimos, el valor sacral de tal idioma⁵¹. En segundo término y en contraste con el caso previo, la existencia de algunos registros escritos en griego que poseen declinaciones latinas parece implicar conocimiento de latín por parte del escribiente⁵². Adams y Noy afirman, a partir de tales evidencias, que los judíos de Venosa habrían sido, con toda probabilidad, latinófonos que continuaban escribiendo en griego por tradición o ritual⁵³. Precisamente, los autores coinciden en que, acorde se alcanzan las galerías más tardías -aquellas datadas hacia el VI- el griego retrocede y el latín se vuelve predominante⁵⁴. Tal avance coincidiría con la tendencia observada en las inscripciones napolitanas. Respecto a estas últimas dos lenguas, debe remarcarse que los registros judíos siguen el mismo derrotero que el de las evidencias, textuales y

⁴⁸ La estadística es nuestra, realizada desde I JIWE. Leon sólo había registrado 60% de inscripciones en griego, 30% en latín y 10% en hebreo. Su cálculo, sin embargo, contabilizaba la lengua mayoritaria del epitafio, sin tener en cuenta las menciones en hebreo. Por otra parte en Venosa se hallaron varios registros desde tales trabajos.

⁴⁹ Para citar algunos ejemplos: I JIWE n. 80 (שלום על בנידיקיאנו , *Shalom al Beneirikianu*, paz a Benericiano), n. 84 (שלום על , *mashkaba shel pretiosa ben Vito*, Lecho de Preciosa hija de Vito), n. 107 (שלום על , *Shalom al mishka Augusta*, Paz al lecho de Augusta),

⁵⁰ I JIWE n. 75.

⁵¹ Para reforzar tal posición, en I JIWE n. 72, aparece *shalom* escrito en griego.

⁵² Así por ejemplo en I JIWE n. 61 y n. 62.

⁵³ ADAMS, J.N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 68-9; NOY, D., "The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa", en VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (Eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden, 1994, p. 175.

⁵⁴ COLAFEMMINA, C., "Gli Ebrei in Basilicata", *Bollettino Storico della Basilicata*, n. 7, 1991; *Ibid.*, "Insediamenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare", *op. cit.*

epigráficas, provenientes de grupos cristianos⁵⁵. Nuevamente, el aislamiento lingüístico de las comunidades judías carece de sustentación.

Más allá de la evolución del griego y del latín, el fenómeno central, a nuestro entender, es la aparición de un número importante de registros con fórmulas en hebreo. Noy estableció, para el uso del hebreo en la diáspora, tres fases principales. En la primera, mejor representada en Roma, se encuentran breves fórmulas. Allí, el hebreo cumple un rol meramente simbólico. En la segunda fase, el uso de la lengua adquiere dimensiones mayores y gana, como se verá, complejidad⁵⁶. Esta segunda fase, a su vez, está desdoblada en dos: en la primera, el hebreo convive, en equilibrio, con el griego o el latín. En la segunda ya aparece como lengua exclusiva. Ahora bien, como señala el autor, el caso venosino se acerca al tipo de uso dado en las catacumbas de Roma. Sin embargo, si se profundiza, se puede establecer que el aumento en el uso de fórmulas, así como también la aparición de nombres escritos con grafía hebrea, son indicativos de determinado cambio. Claramente no es lo mismo el 1% de hebreo utilizado en Roma que el 43% de Venosa. Es decir, más allá de su limitado uso y de la posibilidad de que los judíos venosinos hayan desconocido el hebreo en su total dimensión, su utilización implica, desde nuestro punto de vista, un primer paso en el proceso de hebraización. Obviamente, no puede aseverarse, como hizo Leon, su establecimiento como idioma ritual⁵⁷. Pero -insistimos- que casi la mitad de los epitafios posea inscripciones en hebreo, refleja una actitud definida. Más aún, la grafía hebrea no se encuentra grabada en piedra sino que fue pintada de modo rudimentario, por lo que una lectura podría ver en ello una actitud espontánea de sujetos para los cuales lograr un grabado en tal lengua era, o bien dificultoso, o bien costoso.

Un fenómeno central para comprender el derrotero epigráfico aquí analizado, es la denominada rabinización de Europa Occidental. Para ello, es pertinente mencionar un epitafio hallado en Venosa que ha generado importantes debates. Se trata del I JIWE n. 86, datado hacia principios del siglo VI. El epitafio, escrito en latín con la inserción de una fórmula en hebreo, presenta varias particularidades. En primer término, la expresión en hebreo, si bien continúa siendo una

⁵⁵ Leon hizo un análisis detallado sobre la cuestión. LEON, H., "The Jews of Venusia", *The Jewish Quarterly Review*, V. 44, n. 4, 1954.

⁵⁶ NOY, D., "'Peace upon Israel': Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire", *op. cit.*, pp. 141-2.

⁵⁷ LEON, H., "The Jews of Venusia", *op. cit.*, p. 283.

fórmula, excede el simple *shalom*⁵⁸. En segundo lugar, dos η están insertas en medio de la grafía latina. El registro, además, menciona a dos abuelos de la difunta nominados como *Maiures cibitatis*⁵⁹. Por último, y más importante, se hace expresa la presencia, al momento del entierro, de *duo apostuli et duo rebbites*.

Dejemos de lado los aspectos lingüísticos que ya hemos tratado. Pospongamos a su vez, el debate en torno a qué significaba el cargo de *Maior civitatis* en la Venosa de aquel tiempo. ¿Quiénes eran los enviados y los rabinos?

Conocemos la presencia de *apostuli* gracias al *Código Teodosiano* que los menciona, explícitamente, como enviados del patriarca de Tiberias con el fin de recolectar el dinero que otrora servía al Templo y en tal época era derivado hacia la estructura del patriarca⁶⁰. No obstante, el cargo de patriarca se extinguió hacia el 429 como consta en el mismo cuerpo de leyes⁶¹. Entonces, o bien la normativa teodosiana no se cumplió, o bien el epitafio es anterior a la fecha citada. Respecto a lo primero, casi no quedan dudas sobre la efectiva desaparición del patriarcado judío⁶². En cuanto a lo segundo, existen otras opciones. Para Bognetti podría tratarse de enviados del exilarca⁶³ mientras que para Frey serían miembros de la comunidad local⁶⁴. Otros historiadores, a su vez, han considerado la posibilidad de estar ante enviados de sinagogas de Jerusalén o Tiberias⁶⁵.

Respecto a los rabinos, las incertidumbres son similares. ¿Eran locales o provenían del exterior? Más aún, aunque parezca una obviedad ¿el epíteto implicaba la presencia de dos sujetos que

⁵⁸ מִשְׁכַּה שֶׁל פּוֹסְטִינָה. נוּחַ נַפְשׁוֹ שְׁלוֹם (*Mishka shel Faustina. Nuaj Nefesh. Shalom*, Lecho de Faustina, descanse su alma, Paz).

⁵⁹ Así en el texto, según derivación típica del siglo.

⁶⁰ En *C.Th.* XVI, 8.14 se hace mención de los *apostoli*, cuando el emperador Honorio establece la confiscación del oro coronario recaudado por éstos. La medida, del año 399, será abolida 5 años más tarde (*C.Th.* XVI, 8.17) El patriarca judío, como se ve claramente en *C.Th.* XVI, 8.15, había sido respetado por las autoridades romanas (se lo denominaba, por ejemplo, *vir spectabilis*; *vir clarissimus et illustris*). Incluso había ostentado la prefectura honoraria, cargo retirado recién en 415 (*C.Th.* XVI, 8.22). Para los extractos del *Código Teodosiano*, MOMMSEN, T., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, traducción de ROUGÉ, J, introducción y notas de DELMAIRE, R., Les Editions Du Cerf, Paris, 2005.

⁶¹ En el año 429, al parecer, confluyeron la ausencia de descendencia de Gamaliel VI y la decisión imperial de impedir la reconstitución de la magistratura (*C.Th.* XVI, 8.29).

⁶² Sobre el patriarcado véase a LEVINE, L., “The patriarchate and the Ancient Synagogue”, en FINNE, S. (Ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, Londres, 1999. También, LEVINE, L., “The Jewish patriarche (Nasi) in Third Century Palestine”, *ANRW*, Berlin, 1979.

⁶³ BOGNETTI, G.P., “Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient”, *Comptes-rendus des séances del année*, n. 2, 1954, p. 201.

⁶⁴ FREY, J-B., *CIJ*, Introducción, p. CX.

⁶⁵ Así afirmado por DAVID, A., “Sheluhei Erez Israel”, en *Encyclopedia Judaica*, McMillan-Keter, Jerusalén-Farmington Hills, 2007, p. 449.

adscribían al judaísmo rabínico? A tal pregunta Shaye Cohen respondió negativamente. El autor resalta, además, la importancia y excentricidad del acontecimiento, dado que fue específicamente rememorado en la lápida, por lo que no sería una presencia habitual⁶⁶. Más allá de tales considerandos el epitafio podría ser inscripto en el comienzo de un proceso que se coronará con la imposición del judaísmo rabínico en la Península Itálica. La mención de un rabino en el material napolitano, como hemos visto, apoya tal visión. El contraste con las inscripciones romanas es patente. Allí aparecían mencionados, principalmente, los cargos de Ἄρχων, γραμματεὺς (menor medida en latín, *Grammateus*), γερουσιάρχης, ἀρχισυνάγωγος y πατήρ συναγωγῆς. Ninguna inscripción de tal ciudad daba cuenta de rabinos.

En resumen, cuando comparamos la evidencia romana y la venosina, surgen algunas tendencias que, si bien incipientes, permiten construir un modelo verosímil de la evolución de las comunidades judías. En primer lugar es evidente el avance del latín, al compás del retroceso del griego. Si bien en el caso napolitano el análisis es cuestionable, en Venosa es claro que, alcanzado el siglo VI, la lengua helena se hace esporádica y la del Lacio se impone.

Esencial continua siendo -a pesar de contar ya con cuarenta años- el trabajo de Vittore Colorni sobre la *Novella* 146 de Justiniano a la cual describió como “*un lampo che illumina per pochi istanti, una notte profonda e lunghissima*”⁶⁷. En aquella ocasión -corría el 553 d.C.- el emperador había ordenado a la comunidad judía de Alejandría utilizar el griego como lengua litúrgica y soporte del texto sagrado. Según narra la misma norma, el laudo imperial había sido producto de un pedido de arbitraje proveniente de la misma comunidad judía que se debatía entre el hebreo y el griego. Si bien aún es objeto de debate, el consenso parece apoyar a Colorni, quien, basado en distintas evidencias -entre ellas la epigráfica- sostenía que la decisión imperial intentaba refrenar un proceso de hebraización proveniente de las escuelas talmúdicas palestinas y persas⁶⁸. Ante la arremetida de sectores que apoyaban a aquel más dinámico judaísmo, Justiniano habría

⁶⁶ COHEN, S., “Epigraphical Rabbis”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 72, n. 1, 1981, p. 14.

⁶⁷ COLORNI, V., *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, Giuffrè, Milán, 1964, p. 2.

⁶⁸ Véase a RABELLO, A., “Justinian and the Revision of Jewish Legal Status” en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, T. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; a favor, SCHWARTZ, S., “Rabbinization in the Sixth Century”, en SCHÄFER, P., *The Talmud Yerushalmi and Graeco – Roman Culture III*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, pp. 57-9. Rutgers, en cambio, quita peso al evidencia ya que duda de la posibilidad real de que los judíos convocaran como arbitro a Justiniano en un asunto interno. RUTGERS, L., “Justinian’s Novella 146. Between Jews and Christians”, en KALMIN, R. – SCHWARTZ, S. (Eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Por nuestra parte, acordamos con los primeros autores mencionados. No fue la primera vez, ni sería la última, que una facción judía apelaba al poder de turno, incluso cuando éste se manifestara hostil.

intentado mantener la posición de un judaísmo aún parcialmente apegado a las traducciones griegas del texto sagrado.

Tal proceso se encuadraría en la ya mentada rabinización de Europa Occidental. Así, para historiadores como Rajak y Schwartz, el avance del hebreo, la mención de rabinos en territorio europeo, la incipiente inserción del *piyyut* en el marco litúrgico⁶⁹ e, incluso, el parcial retroceso de la iconografía, que algunos han vinculado con un movimiento iconoclasta motorizado desde las juderías palestina y persa⁷⁰, estarían expresando el avance de la normativa rabínica en la región⁷¹. Naturalmente, mayor uso de hebreo y aceptación de judaísmo rabínico no son necesariamente fenómenos solidarios. La conexión, sin embargo, es verosímil.

Así, según Colorni, la rabinización, ya observable de modo incipiente en el siglo VI, tornó a los judaísmos de África, Asia Menor y Europa -ya hacia el siglo IX- anexos del judaísmo babilónico. Sobre ello, sin embargo, no existe consenso. Un autor de la talla de Noy duda del vínculo entre la aparición del hebreo en Venosa y la expansión del idioma, ya en escala diferente, en los siglos posteriores⁷². Rutgers, por su parte, continúa la línea inaugurada por Colorni y avala la idea de que el siglo VI es un punto de inflexión para el uso de la lengua hebrea en Europa Occidental⁷³. Más allá del debate específico, creemos que es imposible negar que el siglo VI es testigo de cambios. Por supuesto -es posible aducir- Roma no es Venosa y podríamos estar ante una diferencia regional y no frente a un cambio a través del tiempo. No obstante, como vimos, el propio desarrollo diacrónico observable en la ciudad del sur parece indicar la dirección del movimiento.

Los fenómenos aquí descritos fueron calificados por Bognetti como “*la renaissance juive en Occident*”⁷⁴ y, por Colorni, “*secondo ebraismo*”⁷⁵ o “*riebraizzazione*”⁷⁶. Es más adecuado, sin

⁶⁹ Sobre el *piyyut* véase la nota n. 86.

⁷⁰ Para un resumen de las diversas posiciones en torno a la destrucción de imágenes en la Palestina Bizantina, véase a LEVINE, L., *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, Yale University Press, New Haven, 2005, pp. 364-368.

⁷¹ SCHWARTZ, S., “Rabbinization in the Sixth Century”, *op. cit.*; RAJAK, T., “Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome”, *op. cit.*

⁷² NOY, D., “The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa”, *op. cit.*, p. 176.

⁷³ RUTGERS, L., “The Jews of Italy: C. 235 – 638” en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, *op. cit.*, pp. 500-1.

⁷⁴ BOGNETTI, G.P., “Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient”, *op. cit.*, p. 193 y p. 197 ff.

⁷⁵ COLORNI, V., *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 49.

embargo, hablar de hebraización⁷⁷. El concepto de renacimiento es, naturalmente, desechable. Los judíos de los siglos III y IV presentan un perfil altamente dinámico. En lugar de muerte y renacimiento hay, simplemente, mutación. Un judaísmo aún más dinámico, aquel proveniente de Oriente, se impuso gradualmente sobre comunidades judías que, paradójicamente, presentaban niveles de integración importantes a pesar de las restricciones impuestas en cánones conciliares y normativas laicas. En el siglo VI, el hebreo avanzó; pero aún más avanzó el latín. Después de todo, las catacumbas judías de Venosa, al igual que las de Roma, estaban al lado de las cristianas. En una misma colina reposaban, espalda contra espalda, judíos y cristianos.

2.3. TARENTUM (TARENTO), VII – VIII D.C.

Los registros hallados en Tarento muestran, como veremos a continuación, la transición entre lo que ha sido considerado epigrafía judía antigua y lo que se llamará epigrafía judía medieval. No obstante, es necesario, nuevamente, poner de relieve las limitaciones de la evidencia.

En primer término, las inscripciones son sólo 17, por lo que estamos, como mencionamos para el caso napolitano, ante una muestra pequeña con los subsecuentes problemas que tal situación conlleva⁷⁸. En segundo lugar, reaparece el problema de la identificación. Dado que los fragmentos fueron hallados en diversos espacios y no en una catacumba o un cementerio judío, sólo contamos con los registros claramente distinguibles. En tercer lugar, siempre en el mismo orden de importancia, la datación vuelve a ser un asunto complejo dado que no existen indicios explícitos para establecerla. En base a estudios paleográficos, se ha estimado que el acervo corresponde, en su mayoría, a los siglos VII y VIII, posición con la cual coincidimos. No obstante, la datación se encuentra, nuevamente, condicionada por el aumento en el uso del hebreo. De este modo, ante una inscripción que hace un uso extenso del hebreo, se tiende a considerar una fecha tardía. No se debe excluir, sin embargo, la posibilidad de que las ciudades de Tarento y Otranto, ambas portuarias, hubieran podido mantener un nivel de comunicación mayor con el mundo palestinense y persa, hecho que podría haber acelerado el proceso de rabinización⁷⁹.

⁷⁷ En la misma línea, NOY, D., “‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, *op. cit.*, p. 146.

⁷⁸ I JIWE n. 118-133. I JIWE n. 129 está desdoblada en dos.

⁷⁹ Así, Roberto Bonfil resalta la importancia del vínculo de las mentadas ciudades con el centro judío de Palestina. BONFIL, R., “Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto medioevo”, AA.VV., *Italia Judaica. Atti del convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Pubblicazioni degli Archivi in Stato, Roma, 1983, p. 152 ff. El autor se basa en la *Meguilat Ajima ’az* de la cual hablaremos más adelante.

Desde lo lingüístico el material tarentino presenta un acentuamiento tanto del avance del hebreo, como del retroceso del griego. Así, el 87,5% posee contenidos en hebreo, mientras que 56,25% incluye al latín, quedando relegado el griego a un escaso 19%. Como muestran las proporciones presentadas, el bilingüismo se impone. Así, dos epitafios se encuentran en griego y hebreo mientras que ocho incluyen hebreo y latín. En contraposición, solo en seis se observa una sola lengua -cuatro en hebreo, una en latín y otra en griego-⁸⁰.

Pero no se trata, simplemente, de un mayor uso de fórmulas hebreas como hemos destacado para Venosa. En este caso, las inscripciones presentan la misma información en hebreo y en latín o griego. Los registros son, por ende, largos e involucran, indefectiblemente, control sobre la lengua. El hebreo de Tarento ya no es un mero ornamento colocado al lado de la *menorah*. Es una lengua conocida que comunica. Se trata, según Noy, de un fenómeno claramente medieval que preanuncia las composiciones literarias que llegaran a partir del siglo IX⁸¹. Debe ser resaltado que, como bien indicaba Colafemmina, a diferencia del carácter rudimentario del hebreo venosino -generalmente pintado de modo improvisado- las inscripciones tarentinas son prolijas y están correctamente labradas en la piedra⁸². El hebreo comenzaba a ocupar, gradualmente, el lugar de lengua litúrgica: los salmos aparecen, una y otra vez, en la lengua semita.

La conclusión que se puede extraer del acervo de Tarento se condice, entonces, con las tendencias previas y, como veremos, es confirmada por los sucesivos registros de la misma Tarento y de Venosa. El evidente aumento en el uso del hebreo apoya la hipótesis que pondera el proceso de rabinización. La apelación a la estructura bilingüe indica, a su vez, el carácter transicional del registro. Fuertemente influenciadas por el judaísmo talmúdico pero aún conservando su fisonomía, las comunidades del sur de Italia continuaron apelando a ambas lenguas.

⁸⁰ Las proporciones son nuestras, a partir de I JIWE. De los 17 registros, uno de ellos no posee letra reconocible alguna.

⁸¹ NOY, D., “‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, *op. cit.*, p. 145. Se observa, primero, en algunos epitafios de la Venosa del IX. En cuanto a la literatura, el primer escritor judío conocido en tal periodo es Shabbetai Donnolo (913-982). Nacido en Oria. establecido en Otranto luego de ser hecho prisionero por los árabes, se dedicó a escribir sobre medicina y astrología en hebreo, pero utilizando material de la tradición grecolatina. Véase, actualizado, a STERN, S. – MANCUSO, P., “An Astronomical Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy”, *Aleph*, n. 7, 2007. Por otra parte, el *Sefer Josipón*, escrito o bien en el siglo IX, o bien en el X, por un judío anónimo. Apelando a un hebreo que intenta asemejarse al bíblico, narra, a modo de crónica, la historia de los judíos desde Adam hasta Tito. Véase a BONFIL, R., “Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto medioevo”, *op. cit.*

⁸² COLAFEMMINA, C., “Insediamenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare”, *op. cit.*, p. 199.

¿Cómo explicar la rabinización? Para Bonfil se trataría del efecto de continuas oleadas de inmigración que acelerarían el intercambio intercomunitario⁸³. Evidentemente, la inmigración jugó un rol importante pero no alcanza para explicar el fenómeno. Más allá del número efectivo de inmigrantes, fue el dinamismo que ostentaba el judaísmo rabínico de corte babilonio -fruto de un mayor grado de organización y sistematicidad- el motor que impulsó el cambio. Fue éste el que eclipsó, en un proceso difícil de percibir con precisión, al judaísmo que existía en Europa Occidental.

2.4. VENUSIA, TARENTUM Y OTRAS REGIONES DE EUROPA OCCIDENTAL (IX – XI D.C.)

Las tendencias que se observaban, incipientes en la Venosa del VI y claras en el sur de Italia para los siglos VII y VIII, se observan nítidamente a partir del IX, no sólo en la Península Itálica sino también en otras regiones de Europa como Galia, Hungría y Germania⁸⁴. El material corresponde tanto a registros hallados aisladamente como a material presente en sitios donde hubo cementerios judíos.

En el plano lingüístico, la evidencia se encuentra exclusivamente en hebreo. Lejos de la fórmula apenas encontrada en la Roma de los siglos III y IV, mucho más compleja que las inscripciones de Venosa para el VI y ya sin presentar el bilingüismo observable en Tarento hacia el siglo VIII, la epigrafía judía cambia de modo claro. En efecto, tanto el compilador de JIWE como otros especialistas en epigrafía judía antigua, cierran allí un período y excluyen al siguiente, al que denominan medieval, ya hegemonícamente en hebreo.

Si bien poseemos registros para un arco de Europa Occidental amplio (incluso para áreas de Europa Oriental), es en el sur de Italia donde aparecen las inscripciones más tempranas completamente en hebreo. No sólo ello, el material muestra, incluso, el uso de contenidos

⁸³ Bonfil se apoya en Bognetti y refiere a la supuesta inmigración judía norafricana, producto de la expansión musulmana. BONFIL, R., “Tra due mondi. Porspettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto medioevo”, *op. cit.*, p. 147. FREY, J-B., *CIJ, op. cit.*, p. 453, se encuentra en la misma línea. De todos modos, tal visión no explicaría la expansión del hebreo en la Venosa del VI.

⁸⁴ La evidencia, en este caso, se encuentra dispersa. Para Venosa, datadas con precisión entre los años 808 y 848, CASSUTO, U., “Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa”, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, t. IV, 1934; *Ibid.*, “Le iscrizioni ebraiche del secolo IX a Venosa”, *Qedem*, n. II, 1944; ASCOLI, I.G., *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaichi del napoletano*, Loescher, Torino-Roma, 1880; COLAFEMMINA, “Un’iscrizione venosina inedita dell’822”, *La Rassegna Mensile d’Israel*, n. 43, 1977; *Ibid.*, “Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza”, *Vetera Christianorum*, v. 20, 1983; *Ibid.*, “Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia meridionale”, *Italia Judaica* v. I, Roma, 1986. Para Tarento, material datable en el siglo IX, véase COLAFEMMINA, “Di alcune iscrizioni giudaiche di Taranto”, en PAONE, M. (Ed.), *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, Mario Congedo Editore, Galatina 1972; *Ibid.*, “Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigráfica (secc.IV-X)”, en FONSECA, C. (Ed.), *La chiesa di Taranto*, Galatina, 1977.

rabínicos como el observado en una lápida de Brindisi datada hacia 832⁸⁵. La utilización de un *piyyut* -poesía nacida en el seno del judaísmo palestinese- confirma la consolidación del proceso de rabinización iniciado siglos antes⁸⁶. Tal evidencia, junto a otras textuales que hemos mencionado, ha permitido que se hablara del florecimiento de la poesía judía en Puglia⁸⁷.

¿Por qué Puglia? Evidentemente, a causa del lugar privilegiado de la región, las comunidades allí residentes funcionaron a modo de nexo entre los diversos judaísmos. Así, desde Brindisi y Tarento, la línea constituida por Bari, Venosa, Benevento, Capua y Roma, fue la primera en recibir las influencias, no sólo del medio oriental sino también desde el norte de África. El judaísmo rabínico que terminaría afectando a toda Europa, muestra sus primeros vestigios en aquellas regiones. En efecto, como revelará hacia el siglo XI la *Meguilat Ajima'atz* fueron tales núcleos urbanos los más permeables⁸⁸.

3. DE CÓMO SE FUERON TORNANDO EXTRAÑOS

La utilización de una lengua y una grafía al momento de enterrar a los muertos no define, mecánicamente, los vínculos entre un grupo y el resto de los segmentos que lo rodean. Ahora bien, el análisis de tales aspectos a partir de una perspectiva diacrónica puede arrojar indicios claros sobre el modo en el que determinada comunidad de creyentes construye su identidad al calor de la interacción con el resto de los individuos de una sociedad.

⁸⁵ Véase COLAFEMMINA, C., “L’iscrizione brindisina di Baruch ben Yonah e Amittai da Oria”, *Brindissi Res*, n. VII, 1975. El autor, además de reproducir el texto completo, explica que el fragmento hallado en la lápida se encuentra reproducido en la *Meguilat Ajima'az*, siendo atribuido, allí, a Amittai ben Shefatyah de Oria.

⁸⁶ Por פיוט (*Piut* o *piyyut*) se entiende una forma de poesía hebrea litúrgica nacida en la Palestina bizantina del siglo VI. Precisamente el segmento temporal que abarca los siglos VI y VII es considerado la etapa clásica del *piyyut*. Con el tiempo, se expandió en otras regiones habitadas por judíos. Su nombre proviene del griego ποιησις y eran repetidos diariamente en la sinagoga (en el presente, aún son utilizados en la liturgia). Sobre el particular véase la introducción de HOLLENDER, E., *Clavis Commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript*, Brill, Leiden-Boston, 2005. En GERHARDS, A. – LEONHARD, C. (Eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, Brill, Leiden-Boston, 2007, hay algunos aportes en torno al estudio de *piyyutim*.

⁸⁷ En esta línea los ya citados Noy, Colorni y Bonfil.

⁸⁸ La מגילת אחימאז (*Meguilat Ajima'az*), compuesta en Capua hacia 1054 es una crónica en la cual se desarrollan las vicisitudes de diversos personajes vinculados a la familia del escribiente (Ajima'az ben Paltiel) desde el siglo IX. Sobre la posibilidad de extraer información acerca de las comunidades del sur de la Península Itálica, mucho se ha discutido. No obstante, baste para nosotros reconocer la existencia de una obra escrita completamente en hebreo, alineada con la tradición rabínica que nombra, en sus páginas, a algunos de los núcleos urbanos suritalícos que aquí hemos tratado: Venosa, Otranto, Oria, Bari y Capua. Texto y traducción actuales, sumados a una introducción completa en, BONFIL, R. (Ed. Y Trad.), *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

Hemos visto, a lo largo de este trabajo, que el estado de la evidencia torna compleja la generalización. La dispersión geográfica de los registros, así como su discontinuidad, constituyen limitaciones al análisis sistemático. Sin embargo, hemos presentado -siguiendo las líneas de investigación de especialistas en epigrafía judía- un cuadro verosímil respecto a la evolución del judaísmo europeo de Europa Occidental.

La mayoría de los judíos que habitaban en la Roma tardoantigua desconocían el hebreo al tiempo de enterrar a sus familiares. Menos de una docena de lápidas presenta grafía hebrea, siempre limitada, además, a la fórmula *shalom* o *shalom al Israel*. Probablemente algunos hayan hablado en latín, otros en griego y, seguramente, existían muchos individuos bilingües. Sus nombres, en su mayoría, eran latinos y griegos si bien algunos recurrían a nombres bíblicos. El modo de datar era el mismo que el utilizado por los romanos no judíos y la iconografía, más allá de los símbolos específicos, compartía el acervo artístico de la iconografía local.

Ora por inmigración, ora por contactos con el judaísmo rabínico en vías de consolidación en Palestina y Persia, los judíos de la Venosa del siglo VI comenzaron a hacer un uso mayor de la lengua y la onomástica judía que, si bien no desplazaba al ya consolidado latín, ganaba terreno. La iconografía, también, comenzó a limitarse a los símbolos judíos. El testimonio de la existencia de rabinos y *apostuli* parecería estar indicando un principio de rabinización en la región. El uso del hebreo, sin embargo, se continuaba limitando a fórmulas algo más complejas que las romanas, pero, de todos modos, breves. Los judíos de Venosa, los napolitanos también, se encontraban -así se desprende del conjunto de fuentes disponible- firmemente integrados a sus sociedades.

Dos siglos más tarde los registros de Tarento muestran ya una utilización extensa del hebreo que sobrepasa lo formular y responde a un uso pleno del lenguaje. Latín y hebreo se presentan en equilibrio, siendo la mayoría de las inscripciones bilingüe. La transición comenzada dos siglos antes parece, así, acentuarse. Naturalmente no se trata de un proceso unidireccional que pueda ser fácilmente percibido y la vinculación entre la Venosa del VI y el Tarento del VIII no ha sido aceptada por todos los especialistas. Nuestra opinión, sin embargo, se encuentra en línea con aquellos que ven en el hebreo del VIII la continuidad del fenómeno típicamente visualizado en el VI. Los judíos de Tarento, probablemente, seguían integrados a su entorno pero se encontraban más influenciados por sus correligionarios de Persia que sus antecesores romanos del IV.

El siglo IX parece manifestar, de modo pleno, el triunfo del judaísmo rabínico en Europa. Lápidas completamente en hebreo, nombres en su mayoría semitas y dataciones realizadas en base a la caída del templo, presentan un panorama en el cual los judíos de varias regiones de Europa Occidental usaban misma forma al momento de enterrarse. Ya distantes de las costumbres de los grupos circundantes, los judíos utilizan una lengua propia y un modo particular de recordar al difunto. El tiempo, los nombres y el idioma que el grupo utiliza son exclusivos.

El fenómeno, es necesario decirlo aunque no sea este el lugar para discutirlo, se generó al calor de sociedades que dejaban poco espacio para la disidencia religiosa. Si los judíos se hicieron parcialmente extraños a su entorno no fue, *únicamente*, por las influencias del judaísmo rabínico. En la Península Itálica, en la Galia, en Hispania y en Germania, los judíos se encontraban jurídicamente en inferioridad y sufrían continuas acometidas discursivas y legales por parte de las elites. Ante un entorno hostil -si bien no tan hostil como la historiografía judía lacrimosa creyó- la recepción del rabinismo se habrá visto acelerada.

Nada de lo aquí afirmado implica considerar que los judíos de la Venosa del siglo IX hablaran hebreo o se encontraran plenamente marginados del común de la sociedad. En el día a día, sin dudas, se utilizaba la lengua local. El nombre habitual, del mismo modo, podía ser compartido con las gentes de la región. Pero, en la muerte, los judíos ya poseían lengua, nombre e iconografía propios. La extranjerización respecto a sus propias sociedades avanzará a lo largo del Medioevo y será potenciada por el gueto. Limitados a zonas específicas, reivindicando una lengua no comprendida por el resto de la población y apelando a nombres bíblicos, los judíos del Medioevo están más lejos de los no judíos que sus antecesores de la Antigüedad Tardía. Se fueron tornando extraños y las causas de tal pasaje radican tanto en la influencia del judaísmo rabínico como en la cerrazón de la sociedad cristiana. Las consecuencias de constituirse como un cuerpo extraño a la mayoría de la sociedad son debatibles, pero de sobra conocidas.