

Posibles implicancias de las evocaciones a los judíos en el *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum* de Isidoro de Sevilla



Ariel S. Levy

Universidad de Buenos Aires, Argentina. Puan 480, Buenos Aires, Argentina.
arlevy.ariel@gmail.com

Recibido: 30/08/2020. Aceptado: 21/09/2021

Resumen

Al leer el *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum*, notamos que aparecen pocas alusiones específicas a los judíos en esas obras, lo cual podría deberse a dos razones: el mero desinterés o la priorización de otros objetivos. En virtud de esa duda nos preguntaremos acerca del tenor de los señalamientos acerca de los judíos que –si bien escasos– se encuentran en ambos textos.

Palabras clave: Isidoro de Sevilla, *De natura rerum*, *De ortu et obitu Patrum*, Iglesia, contraposición religiosa.

Possible implications of the evocations of the Jews in the *De natura rerum* and the *De ortu et obitu Patrum* of Isidore of Seville

Abstract

When reading *De natura rerum* and *De ortu et obitu Patrum* it can be observed that there are scarce specific allusions to Jews. This could be due to two possible reasons: on the one hand, a simple disinterest on the topic or, on the other hand, the primacy given to other purposes. In this paper we will analyze the connotation of those references to the Jews that –although limited– are present in both texts.

Keywords: Isidore of Seville, *De natura rerum*, *De ortu et obitu Patrum*, Church, religious opposition.

Introducción

Dado que el *De fide catholica contra Iudaeos* ha sido muy trabajado en relación a la postura de Isidoro de Sevilla con respecto a los judíos, nos parece oportuno analizar algunos pasajes del *De natura rerum* y del *De ortu et obitu Patrum*, puesto que en dichas obras se recurre a tópicos pasibles de ser comparados con los fundamentos teológicos

que estructuran el pensamiento teológico del obispo hispalense en el *De fide*. De este modo, pese a que las referencias a los judíos en el *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum* resulten escasas, eso no impedirá que busquemos parámetros comunes a ambos tratados, dado que los mismos pregonan la justificación de los hechos pasados, presentes y futuros en torno a la existencia de Cristo.

***De natura rerum, De ortu et obitu Patrum* y contexto hispánico**

El *De natura rerum* fue escrito por Isidoro de Sevilla, a pedido de Sisebuto, en 613¹ y consta de 48 capítulos. Utilizaremos diversas menciones para interrogarnos acerca del lugar otorgado por el autor a los astros en función de sus intereses doctrinales y los de Sisebuto. Sucede que ambos, como representantes máximos del clero y la monarquía, rechazaron las prácticas que consideraron bajo el cargo de superstición.² Por citar un ejemplo, en el prefacio al *De natura rerum* Isidoro de Sevilla se refirió al conocimiento de la naturaleza de las cosas de la tierra como algo que no representa una ciencia supersticiosa si se lo toma de manera sana y sobria.³ El *De ortu et obitu Patrum*, por su parte, comprende un tratado biográfico-religioso donde se presenta a los principales protagonistas de la historia religiosa de los cristianos bajo una perspectiva no exenta de cuestionamientos teológicos.⁴ Podría decirse que, pese a la generalidad de temas que abordan ambas obras, las mismas guardan una similitud conceptual.

Veamos algunos datos relacionados con el contexto religioso de la época. La práctica anti-judaica de algunos prelados⁵ contó con el apoyo de algunos reyes visigodos en mayor medida que otros,⁶ todo ello en función de la estrecha coincidencia religiosa que ya de por sí existía con la monarquía visigoda desde los tiempos de la conversión de Recaredo al catolicismo, en una dinámica de imbricación que también se había dado durante el período arriano.⁷ En vista de ello, Isidoro de Sevilla dirigió los concilios

* En memoria de mi mamá.

1 En el prefacio describe a aquél como a su señor e hijo: “Domino et filio Sisebuto Isidorus”. Vale decir que en el presente trabajo utilizaremos la versión en latín del *De natura rerum* de Fontaine (1960). Todas las traducciones son propias.

2 Isidoro de Sevilla utilizó el *De natura rerum* para criticar la idea de un universo que pudiera llegar a estar alejado de la presencia divina en lo que hace al movimiento del sol, la luna, los eclipses, o incluso las estrellas. Pese a llevar un título casi homónimo al de una obra de Lucrecio (*De rerum natura*), manifiesta notorias diferencias en sus objetivos de tipo religioso. No obstante ello, Butterfield (2013, p. 89) sostuvo, de manera acertada, algunos lazos de conexión: “From the many verbal reminiscences and obvious adaptations of Lucretian theories in his tellingly titled *De natura rerum* and the unfinished, twenty-book encyclopaedic *Etymologiae*, it is highly likely that Isidore had direct access to the Lucretian text. The same conclusion is strongly suggested by the fact that, as we shall see, Isidore cites many Lucretian lines that are not found in other extant authors (...)”. Para más datos acerca de la comparación entre *De natura rerum* y *De rerum natura*, véase Dell’Elicine (2013) y De Carlos Villamarín (2016).

3 “Neque enim earum rerum naturam noscere superstitiosae scientiae est, si tantum sana sobriaque doctrina consideruntur”.

4 Seguiremos la edición del *De ortu et obitu Patrum* de Chaparro Gómez (1985).

5 Desafortunadamente desconocemos los pormenores de la relación mantenida entre el bajo clero y los judíos. Lo que sí tenemos, por el contrario, son las penalidades estipuladas para los sacerdotes que propiciaran algún tipo de ayuda a los hebreos, lo cual nos hace suponer que esto pudo llegar a darse en algunos casos. Véase Collins (1995, p. 136) y González Salinero (2000, pp. 85-87).

6 Sisebuto estableció *per se* una cláusula por la cual los reyes visigodos que lo sucedieran deberían comprometerse a mantener su política contraria a los judíos. Véase González Salinero (2007, p. 67). Tal cuestión podría interpretarse como un signo de la prevalencia secular por sobre la eclesiástica, algo que a nuestro criterio no se dio de ese modo. Es que tanto de la lectura del *De fide* como de las leyes se nota la existencia de un entramado de acciones cuyo objetivo fue el de trunca toda forma de contacto con quienes mantuvieran la antigua creencia mosaica o las meras costumbres familiares. Mientras en el *De fide* se califica a los judíos como infieles (*De fide* I, 1, 8), impíos (*De fide* I, 5, 3) y carentes de argumentos (*De fide* I, 5, 5), en el *Liber Iudiciorum* se habla de *perfidia Iudaeorum*. Esto se verifica en la coincidencia entre lenguaje eclesiástico y laico. Véase Linder (1997, pp. 275 y 281); Martin (2013b, p. 64). Vale decir que no todos los reyes obraron del mismo modo: Suintila discontinuó las políticas de su antecesor Sisebuto en relación a los judíos. Véase Fredriksen (2014, p. 43).

7 Así como durante el reinado de Leovigildo, la monarquía visigoda, de fe arriana, había mantenido un conflicto con

III de Sevilla (ca. 620-624) y IV de Toledo (ca. 633),⁸ dos sínodos eclesiásticos en los cuales se discutió, además de otras cuestiones, cuál habría de ser la postura de la Iglesia en relación a los conversos relapsos⁹ que quedaron en el reino tras la conversión forzosa de judíos¹⁰ que fuera impuesta por directiva de Sisebuto en 616.¹¹ Recordemos que con anterioridad a ese hecho, la presencia judía se había desarrollado principalmente dentro del ámbito urbano.¹² En uno u otro caso, el contacto interreligioso resultó barrido, aunque queda por discutir si de manera exitosa o no, por las normativas civiles y eclesiásticas, en una cuestión que incluyó la penalización de toda ayuda dirigida hacia ellos –o hacia los cripto-judíos– (González Salinero, 2000, p. 45; Albert, 2014, pp. 179-193; Laham Cohen y Pecznik, 2016, pp. 141-170; Laham Cohen, 2018, pp. 47-49), algo que pudo haber sido efectivo o no.¹³ A consecuencia de esto muchos hebreos se trasladaron hacia otras regiones, probablemente a la Galia, en búsqueda de nuevos rumbos (Novikoff, 2010, p. 67).¹⁴ Quienes permanecieron en la Península Ibérica debieron hacer frente a una cada vez mayor limitación en sus derechos (Linder, 1997, p. 514; Martín, 2013a, pp. 221-241).¹⁵

En la Iglesia hispana, al menos en algunos hombres como Isidoro de Sevilla, hubo reparos con respecto a los judíos de las ciudades hispanas (Drews, 2002, p. 207; Bradbury, 2006, pp. 508-518), lo cual trajo aparejado, en opinión de Drews, un desfase entre las implicancias teológicas del concilio III de Sevilla y del IV de Toledo. Es que mientras en uno se equiparó a los hebreos con los paganos, lo cual generó una incompatibilidad dentro del pensamiento eclesiástico, en el otro se manifestó exactamente lo contrario (Drews, 2002, p. 207).¹⁶ Vale recordar que es probable que hayan pervivido vestigios del paganismo hasta fines del siglo VII (Arce, 2009, p. 44).

Los monarcas visigodos, por su parte, debieron hacer frente a sus permanentes conflictos con los obispos y los aristócratas en pos de la obtención y el acrecentamiento de su poder.¹⁷ Las cuestiones teológicas, de todos modos, no quedaron alejadas del

los obispos católicos en virtud de los intentos por lograr la conversión del reino al arrianismo, tan solo unos años después, Recaredo estableció una política exactamente opuesta a la de aquél en relación a los católicos arrianos. Véase García Iglesias (1976, pp. 84-85). Vale decir que el trato dispensado hacia los judíos no resultó favorable en ninguno de los dos casos, ni en el arriano ni en el niceno. Véase González Salinero (2004, pp. 27-74).

8 En este concilio se tendió, entre otras cosas, a la homogeneización del funcionamiento interno del clero hispano. Véase Dell'Elcine (2018a, pp. 294-296).

9 Vuelto a su anterior fe.

10 Los que se negaron a aceptar tal medida fueron expulsados.

11 Esta fecha nos parece la más adecuada. Véase González Salinero (2000, p. 28), Drews (2006, p. 136). En relación a la gravedad de la medida anti-mosaica véase Dahan (1983, p. 358), Stow (2005, pp. 742-743).

12 Aunque también podrían haberse encontrado en el campo y no haber sido esto registrado de manera escrita. Véase Cordero Navarro (2000, p. 17), Toch (2013, p. 106).

13 Existe la posibilidad de que la ley haya sido ineficaz. Véase Stocking (2008, pp. 642-658). Martín (2018, p. 55) considera asimismo que la repetición normativa estuvo lejos de implicar necesariamente su ineficacia, sino que podría haber habido otras razones por detrás.

14 Rabello (1999, p. 766), por su parte, también menciona al norte de África como otro de los lugares de destino.

15 Chernina (2018-2019, pp. 1-18) tuvo en cuenta, asimismo, la conflictividad que representó la figura intermedia de los conversos. Como afirma la propia Martín (2011, p. 26), en LV. XII, 2, 10, los judíos no bautizados fueron asociados a los que accedieron al cambio de su fe a través de la coacción.

16 Martín (2017, p. 327), por su parte, sostuvo: "(...) les sources visigothiques ne rapprochent jamais spécifiquement les juifs des païens, alors qu'elles les associent à l'occasion aux hérétiques (...)". Véase también Martín (2017, pp. 331-332).

17 En torno a este punto ocurrieron dos situaciones. Por un lado, lo que Wood (2012, p. 57) llama la coexistencia de la creencia cristiana con formas de religiosidad pre-cristiana. Por el otro, los conflictos que se desarrollaron entre los obispos en función de las circunscripciones que debería abarcar cada diócesis. Véase Poveda Arias (2019, pp. 9-24). Tal cuestión conllevaría además la lucha por el aumento del peso político dentro de la jerarquía eclesiástica, al abarcar el manejo de la distribución de los recursos en relación a las basílicas locales. Véase Bonnassie (1999, p. 189), Martín (2007, pp. 207-223), Dell'Elcine (2018b, pp. 36-39). Los aristócratas, por su parte, acrecentaron su poder regional como dadores de fondos para esas instituciones eclesiásticas. Véase Arce Sainz y Moreno Martín (2012, p. 114). Los nobles, de todos modos, no estuvieron exentos de sufrir confiscaciones por parte de los monarcas. Véase Pino Abad (2016, p. 124).

aspecto político.¹⁸ Es decir, así como se produjeron distintos conflictos entre los hombres de la Iglesia,¹⁹ o entre la Monarquía y la Iglesia,²⁰ esto no excluye la posibilidad de la existencia de una profunda interrelación entre la Iglesia y la Monarquía a lo largo del siglo VII (González Salinero, 1999, pp. 149-150).²¹

El rol de la Iglesia, por lo tanto, resultó fundamental como elemento de ligazón social y de disciplina religiosa,²² mediante un discurso que proyectaba una imagen del otro religioso que buscaba atribuirle a este los peores calificativos para validar así su manera de pensar, en un procedimiento característico de la literatura *Adversus Iudaeos* (González Salinero, 2009, pp. 123-129),²³ lo cual aparece reflejado de manera plena en el *De fide* (Pomer Monferrer, 2015-2016, p. 23)²⁴ y de modo más solapado en el *De natura rerum*²⁵ y el *De ortu et obitu Patrum*. Tales obras se enmarcarían –a nuestro criterio– dentro del mismo intento de lograr la uniformidad religiosa del reino aunque no se lo declame de manera taxativa.²⁶ A ese contexto, opuesto por demás al judaísmo, se sumaron las variaciones en el ejercicio del poder desarrolladas en los lugares más alejados del reino.²⁷

Sostiene Isidoro de Sevilla en el *De ortu et obitu Patrum*:

María, que significa ‘señora’ o ‘iluminadora’, prestigiosa descendencia de David, vara de Jesé (...) madre del Señor, virgen santa, virgen fecunda, virgen antes del parto, virgen después del parto (*De ortu* 66).²⁸

Este tipo de estrategia retórica, nos recuerda el modo en el que Isidoro de Sevilla operaba en el *De fide*, cuando decía: “Que se ruboricen, pues, los impíos judíos y

18 Unos años antes Isidoro de Sevilla ya había cambiado de opinión acerca de Suintila, por razones relativas a la conveniencia o no de la variación de la posición eclesiástica con respecto al tipo de poder que manifestara dicho rey, aunque una vez producida la derrota de Suintila a manos de Sisenando, en una acción que contó con el apoyo del rey merovingio Dagoberto I junto a parte del clero y la nobleza, quedó establecida una mayor cercanía entre ambos brazos del poder, el civil y el eclesiástico, en torno a las características que debería adquirir la Monarquía visigoda. Por tal motivo, esta pasaría a contar con una mayor incidencia del clero en la toma de las decisiones. Véase García Moreno (1991, p. 14), Barroso Cabrera, Morín de Pablos y Velázquez Soriano (2010, pp. 502-503).

19 Como el de Braulio de Zaragoza y el de Honorio I, o incluso el de Julián de Toledo con otro representante de la sede apostólica de Roma. Véase García Moreno (1989, p. 182), Cabrera Montero (2014, pp. 103-116).

20 Recesvinto no aceptó con beneplácito el tenor de las decisiones religiosas que fueran tomadas en el VIII Concilio de Toledo (ca. 653). Por tal motivo, pergeñó un conjunto de directivas para ser aplicadas desde el aspecto legal, con el objetivo de cercenar cualquier derecho del que pudieran haber gozado los judíos con anterioridad en la Península Ibérica. Véase González Salinero (2000, p. 54). Vale decir que Recesvinto fue uno de los reyes visigodos que mostró mayor encono en contra de los judíos, aunque peor aún resultó la situación de los colectivos hebraicos durante los reinados de Ervigio y de Egica. Véase González Salinero (2007, pp. 72-78).

21 Vale decir que Martín (2013a, pp. 236-237) matiza en parte esta idea al proponer no generalizarla para todos los casos.

22 Según Arce (2009, p. 44), en los tiempos visigodos el grado de cohesión fue tal que sin ella no habría habido *regnum*.

23 Uno de los antecesores de dicha postura eclesiástica en el siglo II e. c. fue Justino Mártir. Véase Horbury (1998, pp. 127-175). Para revisar otras cuestiones en torno a los orígenes del cristianismo véase Horbury (2006, pp. 7-89).

24 En dicha obra el obispo hispalense utiliza distintas versiones de los pasajes a los que alude en función de sus propios objetivos. Véase Drews (2006, pp. 58-64), Elfassi (2014, pp. 35-45), Elfassi (2015a, pp. 311-325).

25 Más adelante veremos cómo un párrafo del *De natura rerum* XX, 3 no se diferencia demasiado de los que integran el *De fide*.

26 Donde sí se lo afirmó fue en el concilio IV de Toledo. Véase Arce (2013, p. 251), Dell’Elicine (2018a, p. 296). Las cuestiones religiosas tuvieron asimismo distintas manifestaciones iconográficas en los nichos y las placas-nicho visigodas. Véase Barroso Cabrera y Morín de Pablos (1999, pp. 9-27).

27 Con respecto al manejo del poder local y a la relación con la monarquía durante el período visigodo véase Wickham (2005, p. 95), Dell’Elicine (2014, p. 3), Wood (2015, p. 12). Las sedes regias, por su parte, fueron dispuestas en torno a los lugares de culto católico. Véase Barroso Cabrera, Carrobbles Santos y Morín de Pablos (2011, pp. 22-41), Carrobbles Santos, Barroso Cabrera, Morín de Pablos y Sánchez Ramos (2015, pp. 52-53).

28 Véase también *De fide* I, 10.10; *De fide* I, 9, 13. Dicha frase guarda una semejanza casi absoluta con la que expusiera Ildefonso de Toledo en *De virginitate perpetua sanctae Mariae*: “una madre virgen de la raíz del linaje de Jesé”. En este caso nos referimos al cap. VI, título de la sección: Acción de Cristo en el Mundo. Obligación de crearle.

acepten que se llame a Cristo el Hijo de Dios vivo y que al asumir un cuerpo mortal se hizo niño” (*De fide* I, 5, 3).²⁹

Como era de esperar, Isidoro de Sevilla presenta a Cristo en calidad de Dios y Señor (*De fide* I, 3,1 y 6). Luego pregona, entre otras cosas, “En el momento en que oigas que Dios es ungido, piensa inmediatamente en Cristo” (*De fide* I, 3, 2). Dicha frase, en una primera impresión, tal vez podría parecer destinada a un converso, pero si observamos el pasaje en su conjunto,³⁰ encontraríamos en cambio una posible prueba de que la misma no estuvo destinada a los judíos –tal vez tampoco a los conversos–, sino a evitar el alejamiento de los profesantes de la propia fe católica, lo cual nos habilitaría a considerar que todavía no se había producido la conversión forzosa de los judíos.³¹

Repasemos lo que declara Isidoro de Sevilla en su texto:

¿Quién es, pues, ese Dios ungido por Dios? Que nos respondan los judíos (...). En el momento en que oigas que Dios es ungido, piensa inmediatamente en Cristo (*De fide* I, 3, 2).³²

De este modo, así como en el libro I del *De fide*, Isidoro de Sevilla le atribuye un carácter divino a Cristo, en el libro II exhibe hasta el paroxismo su visión negativa de los judíos, todo lo cual guarda una inexorable ligazón conceptual con la presentación que realiza de Isaías,³³ Jeremías y otros profetas,³⁴ a partir de su subyacente interés por considerar las desgracias padecidas por los hebreos, entre ellas la destrucción

29 PL 83, 461: “Erubescant itaque impii Judaei, et agnoscant vocari Christum Filium Dei vivi natum, et per assumptionem corporis parvulum factum”. Véase además *De fide* II, 8, 1.

30 Tengamos en cuenta que esta obra pudo haber sido escrita entre 614 y 615. Véase González Salinero (2000, pp. 121-122), Codoñer, Martín y Andrés (2005, p. 333), González Salinero (2020, p. 378).

31 Dada la estructura del texto y organización del *De fide*, lo creemos dirigido a los cristianos. Seguimos la línea de González Salinero (2000, p. 121), con respecto a que tal obra fue redactada antes del edicto de Sisebut. Drews (2006, pp. 37-38) también llega a la misma conclusión: “In general, scholars date the composition of *De fide catholica* into the years 614/15, assuming that Braulio of Zaragoza arranged the catalogue of Isidore’s works, which he presents in his *Renotatio*, in chronological order. Braulio was possibly a student, but surely a close friend of Isidore’s, therefore it is not unreasonable to assume that he knew in which order the works of the latter had been composed. On the basis of this assumption it is possible to establish a relative chronology; with the help of a few absolute dates, scholars have arrived at a hypothetic dating of Isidore’s entire oeuvre. The treatise *De fide catholica* would have been composed during Sisebut’s reign, most probably after the two extant anti-Jewish laws had been passed right after the king ascended the throne in 612, when the Jews were not yet required to adopt Christianity”. Cohen (1999, pp. 106-107), por el contrario, aunó en el tiempo dicha fuente normativa anti-judaica con el *De fide*, mientras que Laham Cohen (2010, pp. 23-24) la antepuso.

32 “Quis est igitur iste Deus unctus a Deo? Respondeant nobis Judaei (...) Dum enim audis Deum unctum” (PL 83, 454). Esta frase bien podría haber sido dicha por el obispo hispalense durante uno de sus oficios religiosos. Lo que no sabemos es si luego fue aplicada por su hermana Florentina en la educación de niños judíos quitados por la fuerza de la tutela de sus padres a la edad de 7 años. Véase Parkes (1964, p. 357), Albert (1982, p. 306), Fuente (2014, pp. 277-278). Aunque pasaran varios años desde el IV Concilio de Toledo, el XVII toledano (694) volvió a estipular la separación de los hijos de los judíos (y aún de los judeoconversos) a la edad de siete años. Véase García Iglesias (1976, pp. 87), García Iglesias (1977, pp. 262-263).

33 Según Elfassi (2015a), Isidoro de Sevilla, al evocar a Isaías, se vale de escritos de Jerónimo y de Novaciano. Tal es el caso del *De fide* I, 3, 2-3, cuando el obispo hispalense le hace decir a Jerónimo casi lo contrario de lo que este dijo. Sostiene Elfassi (2015a, pp. 314 y 319) al respecto: “Isidore y exploite deux textes hiéronymiens: *Commentarii in Isaiam* XII, 3 (*ad v. 41, 1-7*) et XII, 21 (*ad v. 45, 1-7*). Dans le premier passage, Jérôme signale que certains voient dans Cyrus, plutôt que dans le Christ, l’instrument de Dieu évoqué au début du chapitre 41 d’Isaïe. La façon dont Isidore oppose le Christ à Cyrus qui est dédié à l’idolâtrie (*idololatriae deditus*) rappelle la façon dont Jérôme oppose Cyrus au Christ et à la condamnation des idoles (*idolorum condemnatione*) (...) Le texte du *De fide catholica* fait aussi allusion, de manière plus claire, au commentaire par Jérôme du verset 45,1, où le moine de Bethléem explique que de nombreux Grecs lisent *Christo meo Domino* plutôt que *Christo meo Cyro*. Toutefois, Jérôme précise qu’il s’agit d’un contre-sens, dû à la proximité, en grec, entre Κύριος, le Seigneur, et Κύρος, Cyrus. Au contraire, Isidore, bien qu’il adopte le texte de la Vulgate *Christo meo Cyro*, justifie la variante *Christo meo Domino*. Bien qu’il s’inspire de Jérôme, il l’utilise donc de manière paradoxale, puisqu’il lui fait dire presque le contraire de ce qu’il a dit”.

34 Siguiendo con Elfassi (2014), de similar tenor podrían considerarse las menciones que realiza Isidoro de Sevilla acerca de Ezequiel, en función de los aportes que toma de Tertuliano, de Cipriano y de Jerónimo. Sobre este punto afirma Elfassi (2014, p. 39): “On notera aussi l’expression *sub persona David* (‘sous la personne de David’), dont on peut seulement dire qu’elle est typiquement hiéronymienne (on ne trouve que dans les commentaires de Jérôme sur Isaïe et sur les psaumes), mais à laquelle on ne peut pas assigner de source précise”.

del Segundo Templo, como una consecuencia de la negativa de estos a conferirle el carácter de Salvador a Cristo.³⁵

Ya en *De natura rerum* XX, 3 compara la muerte de Cristo con la existencia de un eclipse³⁶ que se habría producido bajo “la oscuridad de los errores del pueblo judío”:³⁷

Nuestros maestros han declarado que, bajo el aspecto místico, el misterio de este eclipse se ha cumplido en Cristo, cuando los elementos, habiendo interrumpido el curso de una ley eterna, excepcionalmente alterados, subvirtieron su orden. Esto sucedió cuando el que es el sol auténtico, que prueba el horror antes de la realización de un complot sacrílego, después de que la oscuridad de los errores había entrado en el pueblo judío, se escondió por un corto tiempo a través de la muerte y, depuesto por la cruz, se oscureció, escondido en el sepulcro, hasta que, en el tercer día, habría mostrado su poderoso esplendor a este mundo, es decir a los paganos, y como un sol que brilla con todo su vigor, habría iluminado la oscuridad de la mentalidad profana de este siglo oscuro.³⁸

Sol y Cristo, por su parte, ya habían sido equiparados en *De natura rerum* XV, 3:

Según la interpretación espiritual, el sol es Cristo, como está escrito en Malaquías: Para ustedes que creen, se levantará el sol de la justicia y la salvación en sus alas. Con razón se reconoce a Cristo como el sol, puesto que aquel se levantó y luego cayó según la carne, pero después de estar caído volvió en espíritu. De la misma manera, el sol ilumina y quema. Cuando el clima está nublado, consuela a los que gozan de buena salud, pero quema a las personas febriles al redoblar su ardiente calor. Por eso Cristo ilumina a los creyentes que vivifican el espíritu de la fe, pero quemará a los que lo nieguen con el ardor de un fuego eterno.³⁹

Tal testimonio no quiebra el espejo de otros exponentes de la literatura *Adversus Iudaeos* que lo precedieron, los cuales, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo II e. c., también plantearon la conversión final, la perfidia, la incredulidad y el deicidio como temas análogos, es decir, como si uno propiciara al otro en su argumentación.⁴⁰

Pues bien, en *De ortu* 37, 3, al referirse a Isaías, Isidoro de Sevilla calificó a los hebreos como “cegados en su inteligencia”.⁴¹ Asimismo, las citas a Isaac (*De ortu* 7), Aarón (*De*

³⁵ Lo cual generó tergiversaciones. Véase Levy (2019, pp. 1-9).

³⁶ De sol. Previamente había sostenido, en *De natura rerum* XX, 1, a modo de circunscribir el tema: “Dicen los sabios que el sol corre alto y que la luna está próxima a la tierra”: “Solem sapientes dicunt altius currere, lunam autem proximant esse terrae”.

³⁷ “insertis in populo judaico errorum tenebris”.

³⁸ Para este caso también hemos tenido en cuenta, a modo de referencia conceptual, algunos aspectos de la traducción que fuera realizada por Trisoglio (2001, pp. 121-122). Original: “Caeterum doctores nostri mystice huius eclipsis mysterium in Christo dixerunt esse completum tunc cum, interrupto aeterni foederis cursu insolito, turbata ordinem suum elementa perdidit, cum sacrilegae factum conjurationis sol iste uerus horrescens, insertis in populo judaico errorum tenebris, paululum semetipsum per mortem abscondit, ac de cruce depositus, sese in sepulcro abditus obscuravit, donec tertia die augustior solito huic mundo, id est gentibus, claritatis suae potentiam praesentaret; ac sicut sol in uirtute sua refulgens, tenebras operi saeculi illuminaret”.

³⁹ Original: “At uero iuxta spiritalem intelligentiam sol Christus est, sicut in Malachia scriptum est: uobis autem qui creditis oriatur iustitiae, et sanitas in pinnis eius. Merito autem Christus sol intellegitur dictus, quia ortus occidit secundum carnem, et secundum spiritum de occasu rursus exortus est. Item sol inluminat et exurit et opaco tempore confouet sanos, febricitantes uero flagrantia geminati caloris incendit. Ita et Christus credentes fidei spiritu uegetante inluminat, negantes se aeterni ignis ardore torrebit”.

⁴⁰ Entre ellos estuvo Justino, quien no se alejó de ese tipo de interpretaciones. Véase Lieu (2006a, pp. 279-295).

⁴¹ “caecati mente Iudaei”. En *De fide* II, 24, 11 hizo referencia a su interpretación de Isaías 1, 14; 16: “El profeta Isaías muestra entre otras cosas que ningún delito de los judíos puede ser perdonado, a no ser que se hubieran purificado por medio del bautismo”: PL 83, 532: “Isaías namque propheta inter caetera ostendit nequaquam posse delicta Iudaeorum dimitti, nisi abluti baptismo fuerint”.

ortu 26) y Jeremías (*De ortu* 38,1), por mencionar solo a algunos de los profetas que aparecen conmemorados en el Antiguo Testamento, también rememoran a Cristo.⁴²

Sostiene Isidoro de Sevilla al referirse a Isaac:

por temor de Dios, hasta tal punto demostró respeto a su padre, que se acercó sin ofrecer resistencia al altar dispuesto a ser sacrificado y, como figura de Cristo, no rehusó la muerte.⁴³

Todo esto podría a su vez relacionarse con lo que manifestó el obispo hispalense acerca de Aarón: “no permitió con la barrera de su cuerpo que las llamas llegasen a la multitud de los vivientes (...) simbolizó la futura pasión de Cristo”⁴⁴; o con lo que sostuvo de Jeremías: “es objeto de crueldad por parte del pueblo pérfido y despiadado”.⁴⁵

Sucede que ambos fragmentos presentan –sin decirlo– las faltas a los patriarcas como faltas proferidas contra Cristo. Dicha cuestión, vale aclararlo, no aparece reflejada en el *De natura rerum*, puesto que esta obra incluye una descripción pormenorizada de los efectos que acontecen con la naturaleza y los astros y no se circunscribe a lo teológico como el *De ortu et obitu Patrum*. Esto más allá de que se dé a entender la idea de que los judíos representaron la oscuridad y Cristo el sol.⁴⁶

Pese a ello existe una alusión muy específica al sol en *De ortu* 27,1:

Josué, hijo de Nun, de la tribu de Efraím, nacido en Egipto, discípulo de Moisés y sucesor suyo en el poder, vencedor en nuevas batallas, el cual ordenó que el sol se parase en el cielo, hasta conseguir la victoria.⁴⁷

Dicha mención podría llegar a ser pasible de resultar enmarcada por fuera de toda referencia a Cristo, aunque eso resultaría distinto a lo que acontece en esta obra y en el *De natura rerum*, con lo cual lo descartamos.⁴⁸ La otra alternativa, más razonable de acuerdo a la perspectiva del autor, sería considerarlo como un ejemplo complementario a los ya indicados del *De natura rerum*. En ese caso, notaríamos que en *De ortu* 35, 3, al referirse a Elías el Tesbita y aludir a Cristo, se habló de la idea del fin del mundo, con lo cual estaríamos ante un fragmento equivalente a los ya mencionamos con anterioridad.

42 En todos estos casos, se busca explicar sucesos bíblicos que lo antecedieron. Con el mismo fin, aparecen referencias que retrotraen a determinados aspectos de David (*De ortu* 33), Salomón (*De ortu* 34), Elías el Tesbita (*De ortu* 35) y Ezequiel (*De ortu* 39), los cuales también son valorados por el obispo hispalense.

43 “qui per timorem Dei eo usque detulit honorem parenti, ud ad aram sponte sacrificandus accederet atque in figura Christi mortem non recusaret”.

44 “se flammae obposuit atque stans inter uiuos et mortuos obiectu sui corporis transire ignem ad agmen uiuentium non permisit”.

45 “sed plebis perfidae saeuientis crudelitate”.

46 Así como en los capítulos XV-XX del *De natura rerum* se habla, respectivamente, del sol, de la luna o de ambos astros, el capítulo XX, como dijimos antes, refiere de manera particular al eclipse de sol, además de mencionar la idea patristica de la resurrección de Cristo.

47 “Iosue filius Nun, ex tribu Efraim, in Aegypto natus, Moysi discipulus et potestate successor nouique proelii triumphator, qui, quousque expediret uictoriam, ut sol staret caelo imperauit”.

48 El obispo hispalense sostiene acerca de Zacarías en *De ortu* 57: “el pueblo, congregado en los atrios de la casa del Señor, siguiendo el mandato de Joás, el rey de Judá, lo mató lanzándole piedras”: “quem congregatus in atriis domus Domini populus, iuxta loas regis Iuda imperium, missis extinxit lapidibus”. Esta frase anticiparía la mención a Juan el Bautista (*De ortu* 65) y a María (*De ortu* 66), es decir, nada que se aparte de la perspectiva eclesiástica tradicional, puesto que presenta un planteo que estaría en línea con las posiciones religiosas que se mantuvieron durante la Antigüedad Tardía. Codoñer, Martín y Andrés, por su parte, consideran que dicho fragmento fue agregado con posterioridad, junto a, entre otros, el que hace referencia a Miqueas (*De ortu* 46) y a Naum (*De ortu* 47). Véase Codoñer *et al.* (2005, p. 347). No sorprende entonces que en *De ortu* 11 Isidoro de Sevilla efectuara una referencia a Judá del siguiente modo: “la herencia de su mando no cesó hasta que Cristo, como cachorro de león nacido de su linaje, apareciera”: “cuius quidem imperii posteritas non cessauit, quoadusque Christus quasi catulus leonis ex germine eius ortus ascenderet”.

Fue esa misma intención de propugnar la existencia de elegidos en función de una inminente (o lejana) destrucción del mundo, la que también podría pensarse a partir de lo expuesto por este autor en *De fide* I, 18, 4 o en *De fide* I, 27, 1, dos momentos en los cuales, al referirse a Jeremías, su prosa volvió a manifestar una voluntad de interpretar pasajes veterotestamentarios en función de sus objetivos teológicos.

Veamos lo que sostuvo acerca de los judíos en estos casos:

no reconocieron al Salvador ni lo aceptaron (...). La dureza de corazón de este pueblo no cambia, como tampoco el color de piel de los etíopes, ni la variedad de manchas del leopardo, como testimonia Jeremías (*De fide* I, 18,4).⁴⁹

Tal pensamiento, comparable a los de otros exponentes eclesiásticos de la literatura *Adversus Iudaeos* que lo antecedieron, guardaría asimismo relación con el que aparece en *De fide* I, 27,1, puesto que allí también se mencionan los dichos de este profeta en un sentido parecido al que aparece en *De ortu* 38, 1: “Dejé mi casa, mi heredad me ha resultado como un león en la selva, que ha soltado su rugido contra mí (Jer. 12,7)”.⁵⁰

También sería concomitante con lo que sostiene en *De fide* I, 19, 2, ocasión en la que presenta a los hebreos como seres no racionales y tercos, es decir, como si se volvieran contra sí mismos al no reconocer a Cristo como Mesías:

Estos perros ciegos que no ven a su pastor, que no conocen su oficio, volvieron sus ladridos contra el rebaño en lugar de contra las fieras, contra el Señor en lugar de contra los ladrones.⁵¹

Al margen de esto, resultaría útil detenernos en la mención de dos figuras bíblicas femeninas, la de Ester (*De ortu* 62) y la de Judith (*De ortu* 63). Como veremos, ambas son descritas por el obispo hispalense como salvadoras del pueblo hebreo, con lo cual estaríamos ante otra faceta a tener en cuenta.

Dice de Ester:

conducida como cautiva desde Jerusalén a la ciudad de Susa, y, por el prestigio de su belleza y la insigne excelencia de su pureza, unida en matrimonio al rey de los persas; esta, para librar a su pueblo del peligro, se ofreció a la muerte y persuadió al rey para que un amigo suyo, que tenía intenciones nefastas hacia el pueblo de Dios, fuese crucificado, y salvó al pueblo, una vez libre, de la destrucción y lo arrancó de la servidumbre.⁵²

Dice de Judith:

49 PL: 83, 477: “ut Salvatorem nec agnoscerent, nec susciperent (...) Cujus populi duritia sic non mutatur, quomodo nec Aethiopsis color, aut pardii varietas”.

50 PL: 83, 481: “Reliqui domum meam, facta est mihi haereditas mea, quasi leo in silva, dedit contra me vocem suam (Jerem. XII, 7)”.

51 PL 83, 478: “At vero isti caeci canes, pastorem suum non videntes, officium non intelligentes, latratus suos a feris ad gregem, a furibus ad Dominum retorserunt”.

52 “captiva de Hierusalem in urbe Susis translata atque ob aspectu formae et praespiciua uirginitatis excellentia regí Persarum conubiis copulata; haec, ut populum suum a periculo liberaret, morti se obtulit amicumque regí aduersus populum Dei nefaria persuadentem cruci tradendum persuasit, gentemque liberam ab excidio eruit, a seruitute eripuit”.

más enérgica que los hombres; ella, por la salvación del pueblo se entregó a la muerte y no sintió miedo ante el furor del rey, pues lo mató, mientras dormía; a salvo su pureza, proporcionó una victoria triunfal a sus conciudadanos.⁵³

En los mismos términos es pertinente considerar las descripciones de José (*De ortu* 10, 2), Judá (*De ortu* 11), Rubén (*De ortu* 12), Simeón (*De ortu* 13), Leví (*De ortu* 14), Zabulón (*De ortu* 15), Isacar (*De ortu* 16), Dan (*De ortu* 17), Gad (*De ortu* 18), Aser (*De ortu* 19), Neftalí (*De ortu* 20), Benjamín (*De ortu* 21) y Efraím (*De ortu* 22), en todos los casos elogiosas.

Dice de José:

llega a ser sabio en las interpretaciones, sensato en la previsión del futuro, partícipe del poder, en la prosperidad ordenador providente, en época de hambre justo distribuidor, dispuesto a trocar por un mal el favor de una agradable recompensa, al no devolver la ofensa a los hermanos, sino ofrecerles la ayuda necesaria para alejar el hambre (*De ortu* 10, 2).⁵⁴

Luego sostiene, en referencia a Manasés (*De ortu* 23, 1): “Engrandecido en miles de pueblos, posee de forma simbólica una tribu en unión de su padre José”.⁵⁵ Y a continuación agrega acerca del mismo y de los otros descendientes de José (*De ortu* 23, 2):

Todos estos son los padres de los apóstoles y los príncipes del pueblo judío, las tribus de Jacob y la distinguida descendencia de Israel, a los que su padre, al morir, en lugar de abundantes riquezas les legó la gracia de su bendición, y los cuales gobernaron en Egipto, mientras José tuvo poder, y allí también, después de una larga y tranquila vida, murieron y fueron enterrados.⁵⁶

Tales razonamientos, aunque parezcan contrarios a los anteriores, nos llevan a la misma conclusión: solo se trata de matices retóricos dentro del pensamiento de la patristica cristiana que ni desestiman la idea de Isidoro de Sevilla de que el ciclo de este universo se consumaría al momento de una nueva venida de Cristo, ni buscan dejar de justificar la prédica contra los heresiarcas,⁵⁷ a quienes se critica por apartarse de la fe cristiana.⁵⁸ En ese marco, la acusación de deicidio serpentea por el *De fide*.⁵⁹ Ahora bien, como la conversión forzosa de los judíos fue a nuestro criterio un poco posterior al momento de la escritura del *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum*, quizás por ese motivo no se nombró demasiado a los hebreos en ellas.⁶⁰

⁵³ “uirorum praestantior; haec pro salute populi morti se obtulit nec trepidauit furem regium nam dormientem necauit principem; saluo pudore suis ciuibus triumphalem uictoriam reportauit”.

⁵⁴ “fit in interpretatione sapiens, in consilio futuri prudens, in regno particeps, in fecunditate ordinator prouidus, in fame dispensator iustus, ad reddendam pro malo bonae retributionis gratiam promptus, dum iniuriam fratribus non rependit, sed fame depulsa necessitatis subsidia contulit”.

⁵⁵ “Dilatatus in milibus, una cum Ioseph patre suo mystice possedit tribum”.

⁵⁶ “Hii omnes patres apostolorum et principes populi Iudaeorum, tribus Iacob et praeclara progènes Israhel, quibus pater moriens pro diuitiarum copiis sanctificationis gratiam dereliquit, quique regnante Ioseph in Aegypto regnauerunt ibique etiam post longam uitae quietem occubuerunt atque sepulti sunt”.

⁵⁷ Se refiere a los judíos y a los conversos que retornaron a su anterior fe.

⁵⁸ En otro momento también hubieran sido incluidos bajo esa misma concepción, pese a ser católicos, los arrianos, quienes años atrás se habían negado a aceptar el dogma niceno.

⁵⁹ Véase *De fide* I, 27, 1; *De fide* I, 28. Como señalaron varios autores, esto tuvo su antecedente en el período Grecorromano. Véase Horbury (1998), Fredriksen e Irshai (2006, pp. 977-1034). O como afirma Lieu (2006b, p. 271): “Here we are most concerned, first, with the broader binary pattern of thinking by which the negation of collective others serves simultaneously to assert the self; of more specific interest are the motifs used in the delineation of the other, the continuities and the discontinuities as well as the different uses to which these can be put”. Véase también Cohen (1983, pp. 3-8), Laham Cohen (2013, p. 333).

⁶⁰ Vale la pena realizar una breve aclaración. Las pocas menciones a los judíos que aparecen en el *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum*, no implican *ipso facto* una prueba irrefutable que determine la anterioridad de las mismas con respecto al edicto de conversión forzosa. De todos modos, representan una posibilidad a tener en cuenta, dado

Conclusión

Aunque no se haga una referencia constante a los judíos en el *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum*, las pocas menciones que aparecen podrían estar parcialmente ligadas a algunas de las preocupaciones en torno a los judíos observadas en el *De fide*. Es decir, creemos que si no se profundizaron lo suficiente, fue por no haber sido esta la decisión del autor al escribirlas o, dicho en otras palabras, los hebreos no fueron un problema central para Isidoro de Sevilla al momento de diagramar dichas obras.⁶¹

Vale decir que ambos tratados remiten a una concepción del pensamiento eclesial que ejerció su influencia de manera sostenida en la política visigoda, al margen de las desavenencias que pudieron haber existido –o no–⁶² entre Isidoro de Sevilla y Sisebuto. En todo caso, se trató de discrepancias de forma, no de contenido.⁶³ En efecto, a criterio de Isidoro de Sevilla, las persecuciones que sufrió la Iglesia en su etapa inicial, evocarían los efectos de un eclipse de luna (*De natura rerum* XXI, 3).⁶⁴ Tal frase podría retrotraernos a las comparaciones ya realizadas por el autor entre la función de Cristo y la del sol (*De natura rerum* XVIII, 6),⁶⁵ pero también a la de las estrellas como portadoras de alma (*De natura rerum* XXVII, 2) o incluso al concepto de que estas son iluminadas por el sol (*De natura rerum* XXIV, 2). Dichos pensamientos presentarían a la Iglesia en el centro, sin posibilidad de disidencia religiosa,⁶⁶ lo cual volvería a manifestarse en el *De fide* II, 15-18.⁶⁷ De todas formas, en el *De natura rerum* los judíos aparecieron representados por fuera de la superstición.⁶⁸ Como acabamos de decir, creemos que no le interesó explayarse en torno al tema judaico en el *De natura rerum*.⁶⁹

que, como ya dijimos, el *De natura rerum* y el *De fide* abrevan en torno al mismo núcleo patrístico que propugnó la extensión de un sentimiento de desconfianza hacia los hebreos. Tampoco se contradicen con ciertas huellas de inspiración –o de elogio– que pudiéramos llegar a encontrar en el *De ortu et obitu Patrum* con respecto a algunos hebreos del Antiguo Testamento.

61 De todas formas, la matriz conceptual que estructura al *De fide*, al *De natura rerum* y al *De ortu et obitu Patrum*, como vimos, resulta iterativa. Cuanto más se incursiona en la presentación de la postura religiosa de Isidoro de Sevilla, más se encuentra en su pluma la centralidad de la figura de Cristo y la necesidad de distanciarse con respecto al “otro” religioso. Aunque ninguna de estas obras haya hecho referencia a casos puntuales de judíos de la época, intentaron proyectar una contraluz temática que procurara establecer una serie de parámetros dogmáticos a tener en cuenta para el pensamiento religioso. Es así que el estigma del desprecio sobrevuela entre las menciones a los judíos del Antiguo Testamento que aparecen en el *De fide* y, en mucha menor medida, en el *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum*. En otro carril (el fáctico) se desarrollaron las pujas internas dentro de la estructura de poder visigoda. Quizás esto haya influido en la generación de un otro religioso que procurara unificar las actitudes religiosas dentro del componente cristiano. En el mismo sentido, las penalidades prescriptas en la legislación visigoda también hacen suponer la existencia de católicos dispuestos a contrariar las normativas atinentes a generar un rechazo hacia los hebreos, lo cual tuvo su correlato –u origen, según la perspectiva que adoptemos– en lo determinado por los concilios III de Sevilla y IV de Toledo. Tales sínodos, lejos de contradecir los ejemplos de concepción patrística presentes en el *De fide*, los propiciaron. El *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum*, si bien son más acotados en el tenor de sus referencias a los hebreos, tampoco manifestaron una sinuosidad discursiva en relación a este asunto.

62 Hen sostiene que las hubo. Esto a partir del análisis que realiza del *Vita Desiderii* de Sisebuto y su contraposición con las *Sententiae* isidorianas. Véase Hen (2010, pp. 94-99). Otra es la postura de José Carlos Martín con respecto a la relación entre ambos hombres del poder visigodo. Véase Martín (2001, pp. 203-204).

63 Del mismo modo calificamos lo expresado en los concilios III de Sevilla y IV de Toledo, los cuales contaron asimismo con el antecedente del concilio III de Toledo (c. 589). Véase Dell'Elicine (2008, pp. 1-23), Stocking (2014, pp. 245-247).

64 De este modo, el oscurecimiento visual del eclipse de luna es utilizado por Isidoro de Sevilla para efectuar una comparación metafórica con la situación de la Iglesia en su período pretérito: “per lunae defectum (...) Ecclesiae persecutiones (...) martyrum caedibus et effusione sanguinis”: “Por defecto de la luna (...) persecuciones a la Iglesia (...) caen los mártires y hay efusión de su sangre”.

65 Véase además *De natura rerum* XVII, 5; *De natura rerum* XV, 3.

66 Véase *De natura rerum* XVII, 5: “ad instar quippe ecclesiae fabricatus est hic mundus”: “este mundo ha sido creado a imagen de la Iglesia”. Véase además *De natura rerum* XXVI, 4: “Ecclesia ex fide Trinitatis et operationibus quatuor virtutum principalium consummatur”: “La Iglesia consagra sus virtudes por la fe en la Trinidad”.

67 Allí se criticaron las prácticas judaicas en general.

68 No así en *Etymologiae* VIII, 4, 9.

69 Aunque en el *De ortu et obitu Patrum* y en *Etymologiae* los denominó *populus*. Véase Martín (2017, p. 318). El obispo hispalense también recurrió a la misma denominación en el *De fide*.

Veamos más ejemplos, puesto que los mismos nos permitirán completar los conceptos. En *De natura rerum* XXVII, Isidoro de Sevilla, a partir de la interpretación que realiza del pensamiento de Salomón, señala que las estrellas tienen almas.⁷⁰ También afirma, en *De natura rerum* XVIII, 6, que “La luna representa a la Iglesia, porque ella es iluminada por el sol, como la Iglesia es iluminada por Cristo” (*De natura rerum* XVIII, 6).⁷¹ A esto habría que sumarle asimismo la comparación entre las figuras del sol y la de Cristo⁷² y las críticas al pasado de Israel.⁷³

No hace falta aclararlo pero hasta aquí nos hemos topado, como era esperable, con referencias a los judíos hermenéuticos. Por esa razón, las menciones a los hebreos remiten, al igual que en el *De fide* y en el *De ortu*, al período de los profetas y no a la época visigoda.⁷⁴ Distintos fueron los casos de *Historia Gothorum* 60, *Chronicon* 416 y *Etymologiae* 5, 42, puesto que en estas obras sí se hizo referencia al edicto de Sisebuto.⁷⁵

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos acerca del carácter del trato prodigado a los judíos en el *De ortu et obitu Patrum*. Por de pronto, las descripciones de Ester, Judith, José y Manasés, entre otras, no se condicionan de manera estricta con las calificaciones negativas de los hebreos del Antiguo Israel que aparecen en esta obra⁷⁶ y en el *De fide*,⁷⁷ con lo cual, creemos, el *De ortu et obitu Patrum* presenta otros puntos de abordaje en relación a los del *De fide*. Algo parecido, aunque no semejante, podríamos señalar del *De natura rerum*, dadas las escasas referencias a los hebreos que encontramos en dicho texto.⁷⁸

Señalado todo esto, nos parece conveniente cerrar el presente trabajo con una frase de Collins que resume el sentir de la época: “The treatment of the Jews by both the secular power and by the Church in the Visigothic kingdom is the most reprehensible feature of its history” (Collins, 1995, p. 128). O dicho en otras palabras: si nos

70 En *De ortu et obitu Patrum* volvería a mencionar a Salomón para remarcar la presencia divina en las cuestiones cotidianas: “el cual pidió sabiduría y consiguió conocer el orden del universo y las cualidades específicas de los elementos” (*De ortu* 34, l). En latín: “qui poposcit sapientiam et inpetrauit ut sciret dispositionem orbis terrarum et uirtutes elementorum”.

71 “Luna etiam ecclesia accipitur, pro eo quod sic ista a sole sicut ecclesia a Christo inluminatur. Sicut enim luna deficit atque crescit, ita ecclesia defectus habet et ortus”. Vale decir que los judíos, presentes en el discurso del *De fide* como pecadores o herejes, en estos párrafos del *De natura rerum* son incorporados en un relato donde el sol y la luna funcionan como alegorías de la imagen de Cristo y la Iglesia, algo que no apareció reflejado en el *De ortu et obitu Patrum*. Pese a ello estas tres obras representaron –en distinta medida– un mecanismo para simplificar la disyuntiva que afrontaron los obispos ante la disidencia religiosa hispana.

72 “Christus sol intellegitur dictus, quia ortus occidit secundum carnem, et secundum spiritum de occasu rursus exortus est” (*De natura rerum* XV, 3): “A Cristo se lo llama sol, porque al salir se hace carne y según el espíritu de su ocaso vuelve de nuevo”. Lo mismo podría decirse acerca de la descripción de Cristo como el sol eterno (*De natura rerum* XVII, 5): “Dominus Iesus Christus, sol aeternus”.

73 Sumado a esto podríamos agregar la interpretación que realizan Kendall y Wallis (2016, p. 218) acerca de los capítulos XX y XXI del *De natura rerum*: “The Crucifixion eclipse was a miracle, because Christ was executed at the Jewish Passover, when the moon would have been full, not in conjunction. The ‘darkness’ that covered the earth was the ‘sacrilegious conspiracy’ of the Jews against Jesus –a sort of spiritual corruption or pestilence which infected the elements. Likewise, in chapter 21, lunar eclipses are likened to persecutions inflicted the Church”. Pensar en este comentario implicaría tener en cuenta una posible explicación de lo más sustancial de las claves simbólicas del *De natura rerum* referentes a la disidencia religiosa judía. Más aún si consideramos lo dicho por el obispo hispalense en *De natura rerum* XXVI, 12. Allí, aunque no se nombre a los judíos, se sostiene: “qua renuerunt Christo credere, Antichristum suscipere meruerunt”: “los que renuncian a creer en Cristo merecen el Anticristo”. Vale decir que en *De fide* II, 2, 11 sí se menciona a los judíos: “Anticristo. (...) solo lo esperan los judíos”. PL 83, 505: “Antichristo (...) soli Iudaei exspectant”. La relación entre todos estos fragmentos resulta evidente.

74 Véase Cohen (1999, p. 122). También podríamos haber recurrido a la categoría de judío teológico de Dahan (1999, p. 585), o a la de judío imaginario de Drews (2006, p. 310). Elfassi (2015b, p. 170) apela por su parte al término de adversario retórico.

75 Como afirmaron Castro Caridad y Peña Fernández (2012, p. 37) en su introducción al *De fide*.

76 Al representar una simbiosis complementaria al objetivo prefijado por el autor.

77 Tratado más explícito en sus manifestaciones anti-judaicas.

78 En el *De natura rerum* VII, por su parte, también se hizo una breve mención a la manera en que se mide el tiempo hebreo: “Tempus iuxta Hebraeos integer annus est”: “Según los hebreos, el tiempo dura un año entero”. Asimismo, en *De natura rerum* XIX, 2 y *De natura rerum* IV se consideró el recorrido de la luna como determinante para la perspectiva hebraica.

remitimos a los ejemplos ya mencionados en relación a los hebreos,⁷⁹ el todo vendría a representar más que la suma de sus partes para Isidoro de Sevilla, concepción que anticiparía lo expresado por este obispo en los concilios que le tocó dirigir. En ese contexto, se desarrollaron costumbres calificadas de supersticiosas por la Iglesia, las cuales motivaron la escritura del *De natura rerum*.⁸⁰ El *De ortu et obitu Patrum*, por su parte, solo procuró presentar bajo un prisma positivo la creencia cristiana y el rol de algunos patriarcas, sin detenerse en ese tipo de prácticas. Quizás esto se deba a que dicha obra haya sido escrita antes que el *De natura rerum*,⁸¹ con lo cual posiblemente haya tenido otro objetivo por detrás.⁸² Lo que en cambio sí se hizo de modo manifiesto en el *De fide* fue la crítica anti-judaica, mediante la utilización de otras fuentes eclesiásticas que lo antecedieron (Elfassi, 2015b, p. 178; Levy, 2018). Por ese motivo podríamos señalar lo siguiente: el *De natura rerum* y el *De ortu et obitu Patrum*, de acuerdo con los ejemplos que vimos,⁸³ presentan a los judíos del Antiguo Testamento de un modo que prefigura el determinismo teleológico del autor en el *De fide*. Es decir, no se contradicen entre sí.⁸⁴ Las tres obras, en definitiva, buscaron evitar el alejamiento de los cristianos de su fe, sea con respecto a las prácticas calificadas como supersticiosas (*De natura rerum*), a la presentación –como recordatorio– de la vida de los santos de la patrología cristiana (*De ortu et obitu Patrum*) o a la recreación de antiguos postulados de la literatura *Adversus Iudaeos* (*De fide*). En todo caso, no creemos que ninguna de ellas haya sido escrita para ser leída por los judíos.

79 Pese a algunas salvedades que hicimos del *De ortu et obitu Patrum*.

80 Así lo afirma también Fontaine (1960, pp. 3-6) en su estudio acerca del *De natura rerum*. Véase también Dell'Elicine (2013, p. 8). La propia Martin (2015, p. 285) menciona el hecho de que el concilio IV de Toledo (c. 633) estipuló penalidades para los clérigos que recurrieran al servicio de adivinos.

81 Suele ubicársela entre 598 y 615. Véase De Aldama (1936, pp. 87-88), Codoñer et al. (2005, p. 346). El *De natura rerum*, por su parte, fue redactado en torno a 613, al año de asumir Sisebuto como monarca, quizás como mecanismo para aumentar las prerrogativas reales. Tal datación resultaría en líneas generales coincidente con los planteos de Fontaine (1960, pp. 3-6), Codoñer et al. (2005, p. 353) y Dell'Elicine (2013, p. 2), no tanto con la posición de De Aldama (1936, p. 88), quien la ubica entre 612 y 615. Fuera de ello, en las *Etymologiae* III, XXIV-LXXI, también se habló del significado de los fenómenos naturales en sí mismos.

82 Visto a la distancia, aunque su autor haya criticado en *Historia Gothorum* 60 (c. 624) la conversión coactiva de judíos que fuera establecida por decisión de Sisebuto en 616, no aceptó ningún tipo de vuelta atrás con la medida. Véase Cazier (1994, p. 296), Orlandis (1995, pp. 244-245), Rabello (1999, pp. 767-768), Collins (2004, p. 76), Lukyn Williams (2012, p. 215), Nemo-Pekelman (2016-2017, pp. 151-155).

83 En algunos pasajes del *De ortu et obitu Patrum*, de manera un tanto más manifiesta que en otros.

84 Esto a pesar de la existencia de varios párrafos del *De ortu et obitu Patrum* que resultan pasibles de ser catalogados como interpolaciones atribuibles a otras personas.

Bibliografía

- » Albert, B. (1982). De Fide Catholica contra judaeos d'Isidore de Seville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VII siècle. *Revue des études juives*, 141, 3-4, 289-316.
- » Albert, B. (2014). Les communautés juives vues à travers la législation royale et ecclésiastique visigothique et franque. En J. Tolan et al. (Eds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries (179-193)*. Turnhout: Brepols.
- » Arce, J. (2009). El ascenso irresistible de la Iglesia: el *Regnum Gothorum (507-711)*. *Mainake*, 31, 41-44.
- » Arce, J. (2013). Enemigos del orden godo en Hispania. En R. González Salinero (Ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda (243-255)*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros.
- » Arce Sainz, F. y Moreno Martín, F. (2012). La construcción de Iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio Tardo-antiguo y Altomedieval en la meseta norte. En L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz, y T. Cordero Ruiz (Eds.), *Visigodos y Omeyas. El territorio (97-122)*. Mérida, CSIC: Junta de Extremadura - Consorcio de Mérida.
- » Barroso Cabrera, R., Carrobles Santos, J. y Morín de Pablos, J. (2011). Arquitectura de poder en el territorio toledano en la Antigüedad tardía y época visigoda. Los palacios de Toledo como referente en la edificación medieval. En J. Passini y R. Izquierdo Benito (Eds.), *La ciudad medieval: de la casa principal al Palacio Urbano. Actas del III Curso de Historia y Urbanismo Medieval (1-64)*. Ciudad Real: Universidad de Castilla - La Mancha.
- » Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J. (1999). La organización del santuario en las iglesias hispánicas de los siglos VI-VII (I): el problema de los nichos y placas-nicho visigodas. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 11, 9-27.
- » Barroso Cabrera, R., Morín de Pablos, J. y Velázquez Soriano, I. (2010). La imagen de la realeza en el reino visigodo de Toledo a través de la iconografía y la epigrafía. *Zona arqueológica*, 11, 488-508.
- » Bonnassie, P. (1999). *Vocabulario básico de Historia Medieval*. Barcelona: Crítica.
- » Bradbury, S. (2006). The Jews of Spain, c. 235–638. En S. Katz, (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, 4 (492-518). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Butterfield, D. (2013). *The Early Textual History of Lucretius' De rerum natura*. Nueva York: Cambridge University Press.
- » Cabrera Montero, J. (2014). Dos episodios conflictivos entre el episcopado hispano y la Sede apostólica de Roma durante el s. VII. *Studi Romani. Rivista Trimestrale dell' Instituto Nazionale di Studi Romani*, 62, 1-4, 103-116.
- » Carrobles Santos, J., Barroso Cabrera, R., Morín de Pablos, J. y Sánchez Ramos, I. (2015). Toletum. Configuración y evolución urbana de la capital visigoda: *urbs et territorium*. En I. Sánchez Ramos, C. Martín, y J. Morín de Pablos (Eds.), *Spaniae uel Galliae. Territorios, topografía y arquitectura de las sedes regiae visigodas, Idanha-a-Velha. Serie Congresos 1 (49-58)*. Madrid: Audema.
- » Castro Caridad, E. y Peña Fernández, F. (Eds. y trads.). (2012). *De fide catholica contra Iudaeos*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- » Cazier, P. (1994). *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*. París: Beauchesne.

- » Chaparro Gómez, C. (Ed. y trad.). (1985). *Isidorus Hispalensis. De ortu et obitu Patrum*. París: Société d'éditions "Les belles lettres".
- » Chernina, L. (2018-2019). Visigothic Jewish Converts: A life in Between. *Visigothic Symposium*, 3, 1-18.
- » Codoñer, C., Martín, J. C. y Andrés, M. A. (2005). Isidorus Hispalensis. En P. Chiesa, y L. Castaldi (Eds.), *La Trasmissione dei Testi Latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission. Te.tra.* 2 (274-417). Florencia: Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- » Cohen, J. (1983). The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars. *Traditio*, 39, 1-27.
- » Cohen, J. (1999). *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press.
- » Collins, R. (1995). *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*. Houndmills - Basingstoke - Hampshire: MacMillan Press Ltd.
- » Collins, R. (2004). *Visigothic Spain 409-711*. Oxford: Blackwell Publishing.
- » Cordero Navarro, C. (2000). El problema judío como visión del "otro" en el reino visigodo de Toledo. *En la España Medieval*, 23, 9-40.
- » Dahan, G. (1983). Quelques réflexions sur l'anti-judaïsme chrétien au moyen âge. *Histoire, économie & société*, 2, 3, 355-366.
- » Dahan, G. (1999). *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. París: Du Cerf.
- » De Aldama, J. (1936). Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro. En *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636 - 4 de Abril - 1936* (56-89). Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae.
- » De Carlos Villamarín, H. (2016). La grandeza atomizada. Lucrecio en Isidoro de Sevilla. En E. Blanco (Ed.), *Grandes y Pequeños de la Literatura Medieval y Renacentista* (269-280). Salamanca: Publicaciones del SEMYR.
- » Dell'Elicine, E. (2008). Discurso, gesto y comunicación en la liturgia visigoda (589-711). *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2, 1-23.
- » Dell'Elicine, E. (2013). Acerca de la naturaleza de las cosas: Isidoro de Sevilla y el intento de cristianizar el saber pagano sobre el cosmos. Trabajo presentado en XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, en <https://www.aacademica.org/000-010/66> (Acceso: 20 de junio, 2020).
- » Dell'Elicine, E. (2014). En tiempos bárbaros. Arqueología, élites y el problema de la superstición en el reino visigodo de Toledo (589-711). Trabajo presentado en XIV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales. XXIV Curso de actualización en Historia Medieval, Saemed, IMHICIHU. Buenos Aires, Argentina, https://www.academia.edu/23224208/En_tiempos_b%C3%A1rbaros_arqueolog%C3%ADa_elites_y_el_problema_de_la_superstici%C3%B3n_en_el_reino_visigodo_de_Toledo_589-711 (Acceso: 20 de junio, 2020).
- » Dell'Elicine, E. (2018a). Ecclesia, officium, ministerium: los modos de pensar la institucionalización eclesíastica en los concilios visigodos. *Medievalia*, 50, 287-298.
- » Dell'Elicine, E. (2018b). El obispo como administrador: Poder episcopal, clero y patrimonio diocesano en el Reino Visigodo (589-711). *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 52, 35-44.
- » Drews, W. (2002). Jews as Pagans? Polemical Definitions of Identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*, 11, 3, 189-207.

- » Drews, W. (2006). *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Leiden - Boston: Brill.
- » Elfassi, J. (2014). Le Livre d'Ézéchiel dans le *De fide Catholica contra Iudaeos* d'Isidore de Séville. *Connaissance des Pères de l'Église*, 133, 35-45.
- » Elfassi, J. (2015a). Le Livre d'Isaïe dans *De fide Catholica contra Iudaeos* d'Isidore de Séville: analyse de quelques passages. En M. Vannier (Ed.), *Judaïsme et Christianisme chez les Pères* (311-325). Turnhout: Brepols.
- » Elfassi, J. (2015b). Les Psaumes dans le *De fide catholica contra Iudaeos* d'Isidore de Séville. En M. Vannier (Ed.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques des Psaumes* (165-183). Berna: Peter Lang.
- » Fontaine, J. (2000). *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*. Turnhout: Brepols.
- » Fontaine, J. (Ed. y trad.). (1960). *Isidore de Seville. De natura rerum (Traité de la nature)*. Burdeos: Bibliothèque de l'École des Hautes-Études hispaniques.
- » Fredriksen, P. (2014). Jewish Romans, Christian Romans, and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition. En I. Yuval y R. Ben-Shalom (Eds.), *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom: Studies in Honor of Ora Limor* (23-53). Turnhout: Brepols.
- » Fredriksen, P. y Irshai, O. (2006). Christian anti-judaism: Polemics and Policies. En S. Katz (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, 4 (977-1034). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Fuente, M. (2014). Jewish Women and Visigoth Law. En J. Tolan et al. (Eds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6-11 centuries* (267-281). Turnhout: Brepols.
- » García Iglesias, L. (1976). Judíos en la Mérida Romana y Visigoda. *Revista de estudios extremeños*, 32, 1, 79-98.
- » García Iglesias, L. (1977). Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII. *Memorias de Historia Antigua*, 1, 257-264.
- » García Moreno, L. (1989). *Historia de España visigoda*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- » García Moreno, L. (1991). La oposición a Suintila: Iglesia, Monarquía y Nobleza en el Reino Visigodo. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 3, 13-24.
- » González Salinero, R. (1999). Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain. En A. Ferreiro, (Ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society* (123-150). Leiden: Brill.
- » González Salinero, R. (2000). *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma.
- » González Salinero, R. (2004). Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente. *Sefarad*, 64, 1, 27-74.
- » González Salinero, R. (2007). Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo. En Álvarez Chillida, G. e Izquierdo Benito, R. (Coords.), *El antisemitismo en España* (57-88). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- » González Salinero, R. (2009). La polémica antijudía en la Hispania tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada. *Mainake*, 31, 123-129.
- » González Salinero, R. (2020). Confronting the Other: Isidore of Seville on Pagans, Romans, Barbarians, Heretics, and Jews. En A. Fear y J. Wood (Eds.), *A Companion to Isidore of Seville* (359-393). Leiden - Boston: Brill.

- » Hen, Y. (2010). A Visigothic King in Search of an Identity – Sisebutus Gothorum gloriosissimus princeps. En R. et al. (Eds.), *Ego Troubles: Authors and their Identities in the Early Middle Ages* (89-99). Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- » Horbury, W. (1998). *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T&T Clark.
- » Horbury, W. (2006). Beginnings of Christianity in the Holy Land. En O. Limor y G. Stroumsa (Eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms* (7-89). Turnhout: Brepols.
- » Kendall, C. B. y Wallis, F. (Eds. y trads.). (2016). *De natura rerum (On the Nature of Things)*. Liverpool: Liverpool University Press.
- » Laham Cohen, R. (2010). Entre la represión y la tolerancia: El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla. *Trabajos y Comunicaciones*, 36, 13-35.
- » Laham Cohen, R. (2013). *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno* (Tesis doctoral). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- » Laham Cohen, R. (2018). *The Jews in Late Antiquity*. Leeds: Arc Humanities Press.
- » Laham Cohen, R. y Pecznik, C. (2016). *Iudaei et Iudaei baptizati* en la ley de los visigodos. *Anuario*, 28, 141-169.
- » Levy, A. S. (2018). *Alcances, efectos y proyecciones del anti-judaísmo visigótico en tiempos de Isidoro de Sevilla* (Tesis de Licenciatura). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- » Levy, A. S. (2019). Los judíos en el *De fide* y en el *De ortu*. Trabajo presentado en V Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2 de agosto 2019 (1-9). En prensa.
- » Lieu, J. (2006a [1998]). Accusations of Jewish persecution in early Christian sources, with particular reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Polycarp. En G. Stanton y G. Stroumsa (Eds.), *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Lieu, J. (2006b). *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford - New York: Oxford University Press.
- » Linder, A. (1997). *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*. Detroit: Wayne State University Press.
- » Lukyn Williams, A. (2012 [1935]). *Adversus Iudaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance*. Cambridge - New York: Cambridge University Press.
- » Martin, C. (2007). Les évêques visigothiques dans leur espace: de l'autonomie à l'intégration. En F. Bougard, P. Depreux y R. Le Jan (Eds.), *Les élites et leur espace : mobilité, rayonnement, domination (VIe - XIe siècle)* (207-223). Turnhout: Brepols.
- » Martin, C. (2011). Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 41, 2, 17-34.
- » Martin, C. (2013a). La degradación cívica de los judíos en el reino visigodo de Toledo. En R. González Salinero (Ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda* (221-241). Madrid - Salamanca: Signifer Libros.
- » Martin, C. (2013b). Statut des juifs, statut de libre dans l'occident du haut Moyen Âge: l'exemple Ibérique. En J. Tolan et al. (Eds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries* (55-71). Turnhout: Brepols.
- » Martin, C. (2015). *De sacrilegiis extirpandis*. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII. En J. Fernández Ubiña, A. J. Quiroga Puertas y P. Ubric Rabaneda (Coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (273-292). Granada: Universidad de Granada.

- » Martin, C. (2017). Les juifs visigothiques, un peuple hérétique. *Revue de l'histoire des religions*, 234, 2, 315-335.
- » Martin, C. (2018). Los judíos de Narbonense a finales del siglo VII: peste, persecución y articulación territorial. En *Rostros judíos del Occidente medieval (XLV Semana Internacional de Estudios Medievales. Estella - Lizarra, 17/20 de julio de 2018)* (53-68). Pamplona: Fondo de publicaciones del gobierno de Navarra.
- » Martín, J. C. (2001). La crónica universal de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma. *Iberia*, 4, 199-239.
- » Nemo-Pekelman, C. (2016-2017). Divine Justice and Freedom: On Canon 57 of the Fourth Council of Toledo (633). *Visigothic Symposium* 1, 150-168.
- » Novikoff, A. (2010). The Middle Ages. En A. Lindemann y R. Levy (Eds.), *Antisemitism: A History* (63-78). Oxford: Oxford University Press.
- » Orlandis, J. (1995). Tras la huella de un concilio isidoriano de Sevilla. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 4, 237-246.
- » Parkes, J. (1964 [1934]). *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study of the Origins of Antisemitism*. Cleveland: Meridian Books.
- » Pino Abad, M. (2016). El papel de los concilios visigodos en la defensa de los intereses nobiliarios frente al rey. *Hispania Sacra*, 137, 119-126.
- » Pomer Monferrer, L. (2015-2016). El *De fide Catholica* de Isidoro de Sevilla y la literatura romana *Adversus Iudaeos*. *Revue des études tardo-antiques*, 5, 1-23.
- » Poveda Arias, P. (2019). La diócesis episcopal en la Hispania Visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio. *Hispania Sacra*, 71, 143, 9-24.
- » Rabello, A. M. (1999). The Legal Status of Spanish Jews during the Visigothic Catholic Era: From Reccared (586) to Reccesswinth (672). *Israel Law Review*, 33, 4, 756-786.
- » Stocking, R. (2008). Early Medieval Christian Identity and Anti-Judaism. *Religion Compass* 2/4, 642-658.
- » Stocking, R. (2014). Forced Converts, 'Crypto-Judaism', and Children: Religious Identification in Visigothic Spain. En J. Tolan et al. (Eds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6-11 centuries (243-265)*. Turnhout: Brepols.
- » Stow, K. (2005). Visigothic Spain. En R. S. Levy (Ed.), *Antisemitism. A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution. Vol. 1: A-K (742-743)*. Oxford: ABC Clío.
- » Toch, M. (2013). *The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages*. Leiden - Boston: Brill.
- » Trisoglio, F. (Ed. y trad.). (2001). *Isidoro di Siviglia. De natura rerum (La natura delle cose)*. Roma: Città Nuova.
- » Wickham, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford: Oxford University Press.
- » Wood, J. (2012). *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Leiden - Boston: Brill.
- » Wood, J. (2015). Borders, Centres and Peripheries in Late Roman and Visigothic Iberia. *International Journal of Regional and Local History*, 10, 1, 1-17.