

LA LEGISLACIÓN ANTIJUDÍA DEL REINO VISIGODO DE TOLEDO UN ENSAYO SOCIOPOLÍTICO

LUIS A. GARCÍA MORENO
Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN: En este artículo se realiza un examen de los principales momentos de la legislación antijudía hispanovisigoda. Se analiza la política antijudía de los monarcas visigodos, con especial énfasis en el contexto ideológico y sociopolítico. El autor concluye que la historia de las juderías españolas en la Antigüedad viene a demostrar la necesidad de un análisis sociológico según agrupamientos verticales jerarquizados.

SUMMARY: In this article the principal stages of Hispanovisigothic anti-Jewish legislation are examined. The anti-Jewish policies of the Visigothic kings are analyzed with special emphasis on two standpoints: ideological and sociopolitical. It is concluded that the history of the Spanish Jewry during antiquity demonstrates the need for a sociological analysis based on a conceptualization of this minority as a vertical hierarchy.

La legislación del llamado Reino visigodo de Toledo contra los judíos y el Judaísmo se centra fundamentalmente en los reinados de Sisebuto (612-621), Recesvinto (649-672), Ervigio (680-687) y Egica (687-702).

La política de Sisebuto frente a los judíos se inició al poco de subir al trono. Fue entonces cuando dictó una ley de carácter general que debía ser cumplida en todos sus extremos a partir del 1 de julio del 612. En esa misma fecha también tenía que entrar en vigor una ley particular, pero de igual tenor, especialmente dirigida a los obispos de la actual alta Andalucía, donde la concentración de aljamas debía ser especialmente intensa¹. La finalidad de ambas leyes era la erradicación del proselitismo judío, defendiendo así la integridad y unidad del pueblo cristiano; mientras que de paso se reconocía la práctica inobservancia de la abundante legislación antijudía en los años anteriores, en particular de la más reciente de Recaredo. Así las leyes de Sisebuto reforzaban las antiguas prohibiciones contra la conversión al Judaísmo de cristianos y contra los peligrosos matrimonios mixtos, restable-

1. *L.V.*, XII,2,13 y 14.

ciendo la tradicional pena de muerte —derogada por Recaredo— contra el proselitismo judío. Con agudo sentido práctico la nueva legislación atacaba a los sectores más ricos e influyentes de la comunidad judía, que habían sobornado a muchos encargados de aplicar las leyes. En este sentido importa señalar cómo la ley exigía la venta, siempre en la misma localidad o vecina a donde había venido viviendo el esclavo, o en otro caso, la manumisión con *peculium* de todos los esclavos cristianos propiedad de judíos. La nueva ley también prohibía la muy extendida práctica del patronato sobre libertos cristianos por parte de sus antiguos amos judíos. Con ello naturalmente se trataba de romper las fundamentales solidaridades y dependencias jerárquicas que formaban el entramado social de las aljamas, enfrentando a los humildes contra sus superiores. Si quienes lideraban tales agrupamientos sociales verticales querían mantener su posición de predominio no tendrían más remedio que convertirse al Cristianismo.

De esta forma no parece que pueda existir demasiadas dudas —*pace* B.S. Bachrach²— que las motivaciones de Sisebuto; obedecían a criterios ante todo ideológicos, más que económicos o de otro tipo. La concepción que del papel del rey tenía Sisebuto, bien ilustrada por Isidoro de Sevilla³, le llevaba a una especial preocupación por la vigilancia de la fe y la integridad del pueblo cristiano a él confiado. Por otro lado las tensiones escatológicas del monarca —bien conocidas por sus aficiones a los estudios astronómicos— debían inducirlo a lograr por todos los medios la unidad religiosa de sus súbditos. Parece así muy verosímil que las medidas antijudías de Sisebuto pudieron verse influidas por la excepcional situación creada al Cristianismo oriental como consecuencia de la colaboración prestada al invasor sasánida por las aljamas de Palestina y Siria.

Se ignoran los medios utilizados para ejecutar dicha conversión masiva. En todo caso su éxito pudo no ser más que mediocre, a juzgar por las declaraciones de los obispos reunidos en el Concilio IV de Toledo del 633⁴. En todo caso con dicha legislación había nacido en el Reino de Toledo el grave problema del Criptojudasismo y de los relapsos. La legislación de monarcas como Sisenando (632-636) y Chintila (636-639) iría entre la crítica más o menos velada al maximalismo de Sisebuto y nuevos esfuerzos para su

2. B.S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977, 10.

3. M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, 1981, 543 ss.

4. *C.IV Toledo*, c.59.

aplicación literal, constituyéndose ambas posturas en instrumento de presión por parte de las más importantes facciones nobiliarias rivales.

Un reflejo de todo ello sería la legislación antijudía salida del Concilio VI de Toledo de enero del 638. En él se volvió a la tesis de la conversión forzosa, lo que suponía el triunfo de los radicales. Y el prestigioso obispo de Zaragoza Braulio y los más moderados sólo habrían conseguido, tal vez, cambiar el dilema de conversión o muerte por el de bautismo o destierro⁵. Además se decretó que en el futuro los reyes a su subida al trono añadirían una nueva cláusula a su tradicional juramento de fidelidad al pueblo, en virtud de la cual prometerían «no permitir que los judíos violen esta Fe católica, que no favorecerá de ningún modo su infidelidad, ni que por cualquier negligencia o codicia, abrirá las puertas de la prevaricación a los que caminan a los precipicios de la infidelidad, sino que hará que subsista firme para en adelante lo que con gran trabajo se ha conseguido en nuestro tiempo, pues en vano se alcanza un bien si no se llega a ver su perseverancia»⁶.

Sin duda una vuelta, más o menos encubierta, a la política de conversiones forzosas, pero también creando nuevos instrumentos para asegurarse un mejor éxito y ciertos beneficios para el débil monarca. Pues que unido a las actas del Concilio VI de Toledo se nos ha transmitido un curioso documento por el que la totalidad de la aljama toledana hacía solemne promesa de renuncia al Judaísmo y aceptación de la Fe católica. Así, junto con una prolija declaración de los principales dogmas católicos, el documento contiene una confesión de haberse mantenido muchos de los judíos toledanos en sus antiguas creencias, no obstante haber sido antes bautizados. Se comprometen a no volver a caer en el error; a no practicar ninguna costumbre ni liturgia propia de judíos, excepto alguna salvedad dietética por motivos de natural repugnancia; y a no mantener ningún tipo de contacto con judíos que no estuvieran bautizados, ni por causa de matrimonio ni de negocio. En fin, aceptan duros castigos, incluida la confiscación de todos sus bienes, en caso de recaída futura en el error. Según se dice taxativamente en el texto el compromiso abarca a la totalidad de los miembros de la aljama de Toledo⁷;

5. C.VI Toledo, c.3.

6. C.VI Toledo, c. 3.

7. *omnes exhebraei Toletanae civitatis*, (ed. de F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, VI, Leipzig, 1885, 650); en mi opinión los *hebraeis qui necdum baptizati sunt* de C.§2 se refieren a judíos de otras regiones o incluso países, aunque en otro sentido más difícil de concordar con el resto de noticias vid. L.A. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1979, 116.

aunque los firmantes del compromiso (*placitum*) son sólo unos pocos, que dicen representar a otros que se encuentran bajo su *potestas*, lo que obliga a pensar en gentes en una relación de patrocinio. Precisamente la promesa se jura ante el concilio y ante el rey, estableciéndose así una relación de *fidelitas* de la aljama hacia este último, instrumentalizada a través de las jerarquías tradicionales de la comunidad judía de Toledo. Es decir, por vez primera la cuestión judía se intenta resolver siguiendo ya los canales propios del llamado protofeudalismo visigodo, que estaba ya basando toda la cohesión social y política en los lazos de dependencia emanados de juramentos de fidelidad. En este contexto es evidente que la jerarquía de la aljama toledana se situaba en una relación de fidelidad respecto de los obispos, nobles palatinos —reunidos en el concilio— y el monarca Chintila, convertidos en fideiuyosores del compromiso.

La actitud sobre la cuestión judía de Recesvinto se contiene en el programa político presentado al Concilio VIII de Toledo por el monarca y la legislación contenida en el nuevo código legal (*Liber Iudicum*) por él promulgado. El Concilio VIII de Toledo conoció las varias viejas y nuevas leyes sobre la cuestión judía del nuevo código legal godo. Y en la apertura solemne de la reunión Recesvinto debió solicitar un refrendo de las mismas, como remedios que debían servir para cortar de raíz la incesante apostasía de los judeoconvertos⁸. Es conocido que el citado concilio produjo un considerable fiasco a Recesvinto en su dialéctica de poder con la nobleza y episcopado; y también es posible que algo parecido se produjera en lo relativo a la política judía propuesta por el rey. También a este respecto las actas del concilio no desautorizan explícitamente la legislación real, pero a la hora de legislar por su cuenta no dejan de marcar tácitamente las distancias. Pero a pesar de todo ello, con o sin sanción explícita episcopal y nobiliaria, Recesvinto publicaba unos meses después su fundamental *Liber Iudicum*. Este suponía la derogación formal de toda la legislación anterior no contenida en él, muy en especial la propia del Breviario de Alarico. No se trataba ya de limitar el culto de la religión judaica y de prohibir su proselitismo entre los cristianos, sino de impedir cualquier manifestación de criptojudaismo, y castigar severamente cualquier apostasía entre los marranos, quebrando para ello las bases ideológicas y sociales en que se basaba la identidad y cohesión jerárquica de las aljamas.

8. *C.VIII de Toledo*, "tomo regio", ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 266.

En el nuevo código Recesvinto incluyó leyes de Recaredo, Sisebuto y Chindasvinto —que confirmó explícitamente junto con las medidas legales de cualquier tipo dictadas en anteriores reinados contra la maldad de los judíos⁹—, y añadió otras nueve más. La mayoría de éstas viene a recoger de forma coherente y ordenada todas las normas antijudías existentes hasta el momento, correspondiente en gran parte a las medidas adoptadas en los Concilios toledanos del 633 y 638 que así asumían pleno carácter de legislación laica. Así se prohíbe la existencia de relapsos y marranos criptojudíos; se prohíbe taxativamente cualquier manifestación judaizante externa, como era la celebración de fiestas particulares, la observación del Sábado y de las conocidas restricciones dietéticas, y la práctica de la circuncisión. Especial relevancia tiene también la prohibición de la fundamental endogamia —hasta el sexto grado— practicada en las aljamas, y que constituía uno de los pilares de su cohesión jerárquica. También se repitió la prohibición de entablar y ganar pleitos contra cristianos, o testificar en su contra, incluso hasta a los conversos de segunda generación cuando menos; lo que suponía la discriminación legal del marrano¹⁰. En fin, Recesvinto añadió dos nuevas leyes sobre el castigo de los trasgresores de las anteriores y de sus encubridores. Especial interés tiene señalar que el castigo de los criptojudíos, nada menos que la lapidación y hoguera, se decreta que debería realizarse por las manos de los restantes miembros de la aljama, lo que suponía un claro intento de romper las solidaridades sociales de la misma. Sin embargo el rey se reserva el derecho de gracia sobre cualquier delito, teniendo sólo que entregar al judío trasgresor a quien él designare y sus bienes a otro distinto. Para los encubridores la pena sería de excomunión y de confiscación de un cuarto de sus bienes¹¹.

Al igual que Chintila también Recesvinto utilizó el mismo mecanismo protofeudal del *placitum* para ligar jerárquicamente el cumplimiento por las aljamas de la nueva legislación. A tal objetivo obedece el documento firmado por los dirigentes de la judería toledana el 1 de marzo del 654. Dicha datación indica muy claramente que el nuevo pacto se consideraba necesario al haber cambiado el cuadro legal en el que se enmarcó el anterior de Quintila, como consecuencia de la recién publicación del *Liber*. Otra variedad significativa es que esta vez los dirigentes de la aljama toledana hacen su

9. *L.V.*, XII,2,3.

10. *L.V.*, XII,2,4-10.

11. *L.V.*, XII,2,11 y 15.

promesa ligándose exclusivamente al monarca, y no a los restantes obispos. Lo que indica el objetivo prioritario de Recesvinto, plasmado también en su legislación, de beneficiarse exclusivamente él de la relación de dependencia protofeudal que se establecía como instrumento garante de la fidelidad judaica a la Fe católica. Sin duda algo que no debía gustar demasiado a los obispos.

Pero sería Ervigio (680-687) el que al publicar una refundición del *Liber Iudicum* daría a luz el cuerpo legal más completo que sobre la cuestión judía que produjera Estado alguno de la época. La razón de ello fueron sin duda los importantes cambios que en el nuevo reinado se habían dado tanto en el seno del Judaísmo y Cristianismo mediterráneos como en la misma situación interna de la Monarquía. Baste simplemente recordar que el primer tipo de cambios se concretó en temores escatológicos cristianos, que exigían la unidad de la Fe a todo trance, y en fanáticas esperas mesiánicas judías. Los segundos se basaban en la misma manera un tanto confusa del acceso al trono de Ervigio, y en el papel desempeñado en el mismo por su amigo el poderoso metropolitano Julián de Toledo, hijo de judeoconvertos; de modo que éste, debelador incansable del Judaísmo y líder indiscutible de los restantes obispos visigodos, exigiría nuevas y más radicales medidas sobre el problema del criptojudaísmo, al tiempo que una mayor y fundamental participación episcopal en el desmantelamiento sociopolítico de las aljamas, algo que Recesvinto había negado.

Por eso la plasmación legal de la política judía del nuevo rey sería tarea prioritaria en su reinado. Esta se concretó en un conjunto de más veinte nuevas leyes que, enmarcadas en una revisión general de todo el *Liber*, fueron presentadas para su aprobación a los obispos y nobleza palatina reunidos en enero del 681 en el Concilio XII de Toledo. Precisamente el mismo sínodo que legitimó el acceso al trono de Ervigio y estableció las bases sociopolíticas del reinado, en un tono más limitativo para la autoridad real y muy favorable a la participación en el gobierno y poder de la alta nobleza y en especial del episcopado¹². La impresionante batería legal de Ervigio sobre la cuestión judaica¹³ comienza confirmando todas las decisiones tomadas anteriormente, y que ya figuraban en la redacción recesvintiana del código legal godo. Sin embargo, y con independencia de esto, supone tres novedades importantes. La primera es una nueva y drástica orden de bautismo forzoso, suprimiendo

12. Vid. L.A. García Moreno, *El fin del Reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, 184 ss.

13. *L.V., XII, 3, 1-28.*

de hecho la alternativa del destierro como venía siendo norma desde Sisebuto¹⁴. La segunda novedad afectó a un agravamiento generalizado de las penas por la trasgresión de las normas prohibitivas del criptojudasmo, que se fijará de manera genérica en la muy dura de decalvación, cien azotes, destierro y confiscación de sus bienes. La tercera innovación afectó al papel otorgado a los obispos en la vigilancia sobre las aljamas y en el cumplimiento de las leyes, convirtiéndoles en verdaderos patronos de aquellas.

El bautismo forzoso de todos los judíos de Sefarad se ordena sea cumplido en un plazo máximo de un año a contar desde la publicación de la ley. Pasado ese tiempo los morosos serán por supuesto bautizados, pero además sufrirán decalvación, azotes y destierro de su residencia habitual. Como era de esperar, dada la estructura social dominante, el bautismo se exige jerárquicamente a los judíos y sus dependientes, hijos y esclavos. Se vuelven a repetir las conocidas prohibiciones contra cualquier signo externo de criptojudasmo, en busca de la eliminación de los mecanismo de cohesión social, identidad y reproducción ideológica de las aljamas, estableciendo las penas más severas antes señaladas para sus trasgresores y haciendo un catálogo exhaustivo de tales signos. A este respecto merece la pena señalar la referencia explícita a la lectura y tenencia de los libros sagrados por parte de los marranos, así como de su enseñanza a los niños y jóvenes¹⁵. También se vuelve a repetir la prohibición terminante de que los judíos puedan poseer esclavos cristianos. De ella sólo quedarían libres aquellos conversos de plena confianza que en un plazo de sesenta días hicieran la serie de profesiones de fe y promesas especificadas por la legislación de Ervigio. Los restantes propietarios judíos deberían proceder en ese mismo plazo a la venta inmediata de sus esclavos; transcurrido ese tiempo los esclavos serían liberados con un peculio, y al amo le sería confiscada la mitad de sus bienes, o sufriría decalvación y cien azotes. Esta vez también se previene la existencia de fuertes solidaridades jerárquicas en las relaciones amo-esclavo, castigándose con la esclavitud perpetua, bajo quien el rey señalase, para aquel esclavo de judío que falsamente se declarase judío. Los esclavos de judíos que fueran también judíos pero se bautizaran de buena fe, serían de inmediato declaradas personas libres¹⁶. La vieja prohibición de que los judíos —por supuesto

14. Esto se deduce de *L.V.*, XII,3,9, como ha señalado muy bien L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, 125.

15. *L.V.*, XII,3,11.

16. *L.V.*, XII,3,12;13;16;18.

ahora todos judeoconversos— pudieran ocupar cargos públicos se extiende ahora a toda situación que supusiera preeminencia sobre cristianos, salvo en aquellos casos que permitiera el rey por utilidad pública¹⁷. En definitiva una muy completa panoplia legal que tenía por objetivo romper las fundamentales solidaridades jerárquicas que se daban en las aljamas, tratando así de quebrar la resistencia y poder de los líderes de las juderías hispanas.

Tres días después de la finalización del concilio —que esta vez sí ratificó explícitamente la legislación antijudía presentada por el monarca— las nuevas leyes fueron dadas a conocer a la judería toledana el 27 de enero del 681. Pero a diferencia de Recesvinto Ervigio no exigió esta vez un *placitum* que ligase especialmente la promesa de fidelidad en su nueva fe de los jefes de la judería toledana a su persona. Esta vez se articuló la obligación de que todos los judíos suscribieran personalmente un pacto de ese estilo, pero situando la promesa en una relación de dependencia respecto del obispo de su localidad. Lo que se completaba, como vimos en su momento, con la tutela y vigilancia por parte de cada obispo de la conducta religiosa y moral de las aljamas de su sede, siguiendo las pautas de las típicas relaciones de patrocinio. El establecimiento de estas auténticas nuevas redes jerárquicas de dependencia en beneficio de los obispos, constituía el necesario sustituto de las que antes habían existido en el interior de cada aljama, y que la legislación ervigiana decididamente trataba de destruir. Para reforzar dichos patrocinios episcopales otra nueva ley condenaba con la excomunión y una pesada multa de tres libras a todo aquel patrono laico que sustrajera a sus encomendados judíos de esta tutela y patrocinio episcopal; equiparando casi dicho delito con el tradicional de encubrimiento del criptojudasmo por razón de soborno, castigado por Ervigio con una multa doble que el monto del soborno¹⁸. En fin, otra serie de leyes venían a reservar para la superior jurisdicción episcopal la vigilancia por el cumplimiento y ejecución de estas leyes, supeditando a la misma los otros jueces civiles¹⁹.

En definitiva pues la minuciosa legislación de Ervigio tenía por fin acabar con el problema del Judaísmo y del Criptojudaísmo. Para ello se había prestado una especial atención a la distinción entre marranos de confianza y el resto; así como a la ruptura definitiva de las solidaridades verticales y dependencias jerárquicas que constituían el auténtico sostén de las aljamas

17. *L.V.*, 3,17;19.

18. *L.V.*, XII,3,10;20-22 y 2.

19. *L.V.*, XII,3,24-26.

sefarditas, situando las agrupaciones sociales que ésta eran bajo nuevas dependencias de tipo protofeudal en beneficio de los obispos fundamentalmente, y en menor medida del mismo monarca. La especial coyuntura política del reinado de Ervigio dictaba ciertamente este particular sesgo eclesiástico. Pero el que la minuciosa legislación ervigiana incluya varias medidas contra la resistencia a estas nuevas dependencias jerárquicas por parte de otras ya existentes, tanto en el interior como en el exterior de las aljamas, mostrando al mismo tiempo las contradicciones que existían en el seno de la clase dirigente por sacar el máximo beneficio de la destrucción de las jerarquías propiamente judaicas, sería un indicio cierto de las dificultades muy serías que tenía que vencer la política de Ervigio. A ambas cosas se debería en buena medida la supervivencia de las aljamas visigodas.

La realidad de estas contradicciones y dificultades no podía pasar desapercibida al yerno y sucesor de Ervigio, el rey Egica (687-702). La política frente a las aljamas del nuevo rey presenta dos fases bien distintas. Una más moderada y otra segunda radical, en un intento por terminar de una vez por todas con el problema del criptojudasmo, en lo que algún autor moderno ha llamado «la solución final» por ciertas semejanzas con acontecimientos de la historia judía del siglo XX. En los primeros seis años de reinado Egica habría introducido algunos cambios en la política de su predecesor, consistentes en primar económica y sociojurídicamente a los judíos conversos frente a los recalcitrantes, y en favorecer social y económicamente a la Corona en el tratamiento de estos últimos y de sus encubridores. Fiel reflejo de ello sería la primera medida legal tomada por Egica, una nueva ley editada poco antes del Concilio XVI de Toledo reunido en mayo del 693. En ésta²⁰ se trata de otorgar toda una serie de ventajas a los judeoconversos que habían echado sobre sí «el dulce yugo de Cristo». Con la sola condición de confesarse públicamente cristianos y participar abiertamente en las celebraciones religiosas estos marranos serían considerados en todo iguales a los cristianos viejos, pudiendo así mantener libremente actividades comerciales, incluso el gran comercio ultramarino. Las medidas penales quedaban reservadas para los relapsos y para aquellos que se negasen a dar tales signos externos de su Fe cristiana. A los primeros se les castigaría con la confiscación de sus bienes. Los segundos quedaban excluidos de cualquier actividad lucrativa que implicase trato con cristianos, al tiempo que deberían cargar con los

20. *L.V.*, XII,2,18; a ella se alude en el "Tomo regio" del *C. XVI de Toledo* (ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 486).

impuestos especiales que hubieran dejado de pagar los conversos de verdad; además se les expropiarían todos los bienes que hubieran adquirido de cristiano, se supone que a bajo precio, para entregarlos a quien el rey dispusiera. A los trasgresores de estas normas se les condenaría a ser esclavos del fisco. Quienes, cristianos, colaborasen o encubriesen en dichas trasgresiones serían duramente castigados: si se trataba de un noble con una fuerte multa de tres libras de oro, o el triple del valor del negocio ilícitamente efectuado; si era una persona de extracción humilde recibiría cien azotes y una confiscación sobre sus bienes fijada libremente por el monarca.

Resulta indudable del examen de esta ley que Egica aspiraba sobre todo a conseguir romper la solidaridad que unía a los miembros de las aljamas, favoreciendo económica y socialmente a aquellos entre sus dirigentes que aceptasen de una vez por todas la Fe cristiana. Con ello conseguiría que en poco tiempo quienes hubieran dado dicho paso al frente fueran los únicos miembros de las juderías con auténtico potencial económico, y por ende social; convirtiéndose así en los beneficiarios de las solidaridades verticales que en ellas se daban. Terminando con cualquier tipo de discriminación hacia este tipo de conversos y sustrayéndoles a la tutela episcopal, tal como proponía la legislación ervigiana, Egica podía conseguir también un cierto patrocinio regio sobre tales judíos prominentes, que le deberían así su privilegiada situación. En todo caso el reconocimiento de que había nobles que podían ayudar a judíos recalcitrantes con el suficiente poder económico, indica que el rey no estaba solo en esta disputa por el patrocinio y control de las aljamas a través de sus miembros más importantes. Como vimos en el capítulo anterior el Concilio XVI de Toledo no habría hecho más que convalidar esta ley anterior de Egica. Lo que suponía un procedimiento exactamente a la inversa de la manera de legislar de Ervigio en materia de judíos. Pero Egica acababa de abortar un complot del que había sido cabeza visible el metropolitano toledano Sisiberto²¹. ¿En ello había jugado algún papel dicha política desfavorable a los intereses episcopales en el tratamiento de la cuestión judía?

Sin embargo en poco más de un año la actitud de Egica para con los judíos, en especial los criptojudíos, habría cambiado radicalmente. En el Concilio XVII de Toledo de noviembre del 694 Egica propondría esa auténtica «solución final», con la dispersión y esclavización de todos los marranos de Fe dudosa, y la desmembración de sus familias. La razón aducida

21. L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, Madrid, 1989, 183.

para tal cambio sería el descubrimiento de una tétrica conjura entre las aljamas visigodas y las de ultramar con el fin de asestar un golpe escatológico a la cristiandad.

Tras este breve examen de los principales momentos de la legislación antijudía hispanovisigoda convendría realizar una última reflexión sobre el porqué y los medios utilizados de la persecuciones judaicas de los reyes de Toledo. Lo que en definitiva no es sino un ejercicio más de proyección del pasado en nuestros días. Veamos en pocas palabras por qué. Como sintetizó muy bien hace más de una década García Iglesias²² se han dado por parte de la historiografía moderna tres tipos de motivaciones para explicar la persecución antijudía en el Reino visigodo de Toledo: socioeconómicas, políticas, y religioso-ideológicas. Aunque con frecuencia un mismo autor utiliza más de una, realizando una jerarquización entre ellas.

Las motivaciones socioeconómicas presentan la dificultad insuperable de la imposibilidad de definir a las aljamas en el sentido estricto de «clase». El deseo de lucro por parte del Estado —del monarca, los obispos y los nobles— tampoco se puede señalar como causa principal de la persecución. Pues a los judíos que se bautizaran y cumpliesen fielmente con sus obligaciones como cristianos nunca se les confiscó sus propiedades; y normalmente a los esclavos cristianos de judíos se les otorgaba la libertad. Lo que no quita que dichos tres elementos de la clase dirigente visigoda no trataran de beneficiarse económicamente al máximo con los castigos y confiscaciones previstas en la legislación contra los criptojudíos y transgresores de las prohibiciones.

La llamada teoría política ha sido sobre todo desarrollada por el americano B.S. Bachrach²³. Aunque tiene el mérito de haber roto con algunos prejuicios dominantes en la Historiografía de tema judaico padece de ciertos apriorismos, mecanicismos simplistas y claras contradicciones. Concretamente Bachrach parte de la idea de que las aljamas visigodas fueron agrupaciones económica y socialmente importantes, lo que inevitablemente les otorgaba una significación en la vida política visigoda. Caracterizada esta última por los conflictos nobiliarios los judíos visigodos habrían mostrado sus preferencias por uno u otro bando a la hora de las conflictivas sucesiones al trono, de donde se derivaría el consiguiente comportamiento pro- o antijudío del nuevo soberano. La primera afirmación no deja de ser tan subjetiva como

22. *Los judíos en la España antigua*, 183-198.

23. *Early Medieval Jewish Policy*, 3-26.

la contraria, a falta como estamos de datos cuantitativos sobre el número y riqueza de los judíos visigodos.

Sin duda que las motivaciones religioso-ideológicas tuvieron una importancia enorme, como muy bien señaló García Iglesias. El tradicional conflicto Sinagoga-Iglesia cobró una significación política fundamental al calor de las tendencias cesaropapistas o teocráticas de la Monarquía visigoda a partir de Recaredo. Las angustias escatológicas cristianas y las expectativas mesiánicas judías no harían más que echar leña al fuego, bien adobadas por una ominosa realidad exterior para la Cristiandad según se avanzaba en el siglo VII. Mientras que a partir del bautismo forzoso del 615 toda la cuestión judía se vio interferida por el problema del marranismo y del criptojudasmo, como muy bien ha visto J. Orlandis²⁴. Más dudoso parece el señalar si en las medidas más radicales contra los judíos primaron los intereses y deseos de la Iglesia o de los monarcas. Y a este respecto nos parece que peca también de excesivo mecanicismo la tesis de García Iglesias, que carga en el haber de la Iglesia los impulsos fundamentales para la persecución. Con independencia de que sea extremadamente difícil distinguir ambos poderes de forma general en las Españas del siglo VII, lo que resulta de todo punto falso es su afirmación²⁵ de que aquellos reyes que alcanzaron el trono sin el apoyo de la Iglesia resultaron mucho más moderados.

En nuestra personal opinión es de todo punto necesario analizar la política antijudía de los monarcas visigodos en su doble contexto ideológico y sociopolítico. En el primero los *in puts* esenciales fueron los temores escatológicos cristianos y las esperanzas mesiánicas judías. En el segundo la motivación principal de la política antijudía consistiría en tratar de romper las férreas solidaridades verticales y jerarquizadas que existían en el seno de cada judería, intentando los diversos sectores de la clase dirigente visigoda de que dicha ruptura les beneficiase especialmente a él, consiguiendo el patrocinio jerárquico sobre las aljamas a través de la conversión y vigilancia sobre los judíos principales o/y la liberación de los esclavos cristianos en posesión de los recalcitrantes y la entrega como esclavos de estos últimos, siguiendo en todo los fundamentales esquemas protofeudales de la sociedad visigoda del siglo VII avanzado. Al final la conjunción de ambas motivaciones y requerimientos produciría, en una especialísima coyuntura interna y exterior, la radicalidad de la llamada «solución final» de Egica.

24. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 1984, 131 ss.

25. L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, 193 ss.

En definitiva la historia de las juderías sefarditas durante la Antigüedad, y en especial en sus años de quebrantos iniciados con los sucesos de Mahón de principios del siglo V y terminados con la decisión del Concilio XVII de Toledo del 694, vendría a demostrar la imposibilidad de analizar convenientemente los sucesos histórico-sociales a la luz de un análisis sociológico que divide a la sociedad en estratos o clases horizontales, en lugar de hacerlo según agrupamientos verticales jerarquizados y unidos por solidaridades y consensos de diverso tipo, tanto anclados en la realidad económica y del parentesco como en lo imaginario de la propia conciencia de identidad colectiva.