

WARMAISA: RASTROS DE LA WORMS JUDÍA A TRAVÉS DE BURCHARD

RODRIGO LAHAM COHEN Y ANDREA VANINA NEYRA
(CONICET – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

*Qui odii meditatione vel propter cupiditatem Judaeum,
vel paganum occiderit, quia imaginem Dei, et spem futurae
conversionis extinxerat, XL dies in pane et aqua poeniteat*¹

Introducción

Garmaisa, Garmisa, Warmaisa, Wirms, Vermayze son los diversos nombres con los que la comunidad judía ha denominado, en un largo arco temporal, la ciudad de Worms². La importancia del enclave renano fue tal que, hacia el siglo XII, los judíos de la diáspora comenzaron a llamar a la ciudad “Pequeña Jerusalén”.

A pesar de la oscuridad imperante en torno a la datación de la presencia judía en dicha región, ésta fue de un indudable peso. En efecto, la centralidad de Worms para el cosmos judío

¹ BURCHARD de Worms, *Decretum*, en J.P. MIGNE, *Patrologiae Latinae* (a partir de aquí, PL.), t. CXL, París, Migne, 1880, 772.

² La crónica de Friedrich Zorn, redactada en el siglo XVI, da los siguientes nombres de la ciudad: Bormagum, Wormagia, Wormacia, Guarmatia, Vermeria, Friedrich ZORN, *Wormser Chronik*, Stuttgart, Litterarischen Vereins, 1857 (Herausgegeben von Wilhelm Arnold), pp. 11-12. Para los nombres judíos de la ciudad, Fritz REUTER, *Warmaisa. 1000 Jahre Juden in Worms*, Der Wormsgau. Wissenschaftliche Zeitschrift de Stadt Worms und des Altertumsvereins Worms, Beiheft 29, Worms, Verlag Stadtarchiv Worms, 1984, pp. 11-17.

dio lugar a la proliferación de dos leyendas. La primera vinculaba el origen del asentamiento con el exilio posterior a la destrucción del Primer Templo hacia el 587-6 a.C. La segunda versaba sobre la figura de cierto oficial romano, Marcellinus, quien habría llevado a un grupo de judíos a la ciudad donde habrían fundado la sinagoga, luego de la destrucción de Jerusalén a manos de Tito. La mentada denominación de “Pequeña Jerusalén” tendría su origen en este mito pero, evidentemente, lo trasciende. Más allá de la construcción legendaria de los relatos, se destaca la relevancia de la ocupación, tanto desde el punto de vista material como del simbólico³.

Ahora bien, respecto a la cronología precisa del asiento de los judíos en la zona renana, existen registros que lo testimonian para Colonia hacia el 321. No obstante ello, entre los siglos V y VII los rastros desaparecen para retornar en tiempos carolingios, en el norte de Francia, desde donde se habrían desplazado hacia el Rin en los siglos IX y X⁴. Mainz (Maguncia) será la ciudad de la cual tendremos referencias de presencia judía, a partir de un sínodo en el siglo X que buscaba refrenar la violencia contra los hebreos⁵. Del mismo modo, dicha ciudad será el espacio donde Gershom ben Yehuda (960-1028) impulsará el estudio del Talmud⁶.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*

⁵ Salo WITTMAYER BARON, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires, Paidós, 1968, vol. IV, pp. 68-9. Asimismo, en el concilio de Metz del 888, se prohíbe a los cristianos compartir comidas con los judíos, así como también aceptar regalos de ellos, Joseph HEFELE, *Histoire des conciles*, París, Letouzey et Ané, 1911, t. V, segunda parte, p. 689.

⁶ Rabi Gershom Ben Yehuda (960-1028), también conocido bajo el epíteto de “Luminaria del exilio”, nació en Francia pero se destacó como jefe de la escuela talmúdica de Mainz. De sus ordenanzas resalta aquella que proscribió el *jerem* (excomunicación) a los judíos que practicaran la bigamia (práctica que, por su parte, había caído en desuso). Según una tradición retomada por Isaac Ben Moshe de Viena (s. XIII), el hijo de Gershom habría sido convertido forzosamente

En el caso específico de Worms, la sinagoga será erigida hacia el año 1034⁷. Claro es que la comunidad que llevó adelante esta obra era preexistente y ya había cobrado una fuerza significativa como para emprender la construcción del templo. De hecho, con anterioridad a esa fecha –se supone– contaba con un centro de culto funcionando en un domicilio privado⁸. Por otra parte, los testimonios epigráficos señalan la presencia del cementerio hebreo cuando menos desde el 1076⁹. De resaltar es la presencia de Rabbi Shlomo ben Isaac, más conocido como *Rashi* quien, hacia la década del 1060, frecuentó las escuelas talmúdicas de Worms¹⁰.

La vinculación entre las ciudades de Mainz y Worms no es solamente organizativa –el obispado de la segunda era parte del arzobispado de la primera–, sino que, evidentemente, los intercambios en todos los planos siempre fueron fluidos entre ambas. Así, será Mainz el principal punto de referencia para la

al cristianismo. Sintomáticamente, Gershom impulsó una ordenanza (*takaná*) en la cual se prohíbe acusar a un judío convertido con violencia. De ser cierta la versión, podría estar vinculada a la medida de Enrique II del 1012, de la cual hablaremos en breve, Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopedia Judaica*, Nueva York, Macmilan, 2007, “Gershom ben Judah Me’or ha-golah”, vol. 7, pp. 551 ff.

⁷ Gerold BÖNNEN (ed.), *Bischof Burchard. 1000-1025. Tausend Jahre Romanik in Worms. Begleitpublikation zur Ausstellung im Museum der Stadt Worms (11. März bis 1. Oktober 2000)*, Worms, Verlag Stadtarchiv Worms, 2000, p. 94; SKOLNIK, *op. cit.*, “Germany”, pp. 519 ff. Para la primera cruzada el edificio resultará dañado.

⁸ BÖNNEN, *op. cit.*, p. 95.

⁹ *Ibid.*, pp. 100-101.

¹⁰ Daniel KROCHMALNIK, Hanna LISS y Ronen REICHMAN (eds.), *Raschi und sein Erbe. Internationale Tagung der Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, v. 10 (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg).

presencia judía hacia el siglo X en la zona renana, para luego extenderse y cobrar en Worms un mayor desarrollo¹¹.

Respecto a la ciudad de Mainz en particular, el primer dato hallado –más allá de la referencia en el sínodo– se vincula al interrogante planteado por el arzobispo local, Friedrich, al papa León VII sobre la conversión forzada de los judíos. El pontífice responde hacia el 937, desestimando la conversión forzada, si bien admite la posibilidad de expulsión frente a la obstinación hebrea en permanecer, a pesar de la recta prédica, en su creencia¹². Además de estos datos provenientes de la primera mitad del siglo X, una leyenda discurre sobre la convocatoria hecha por Carlomagno a Kalonimus de Lucca para ocupar el cargo de rabino de la congregación judía de Mainz¹³. A pesar del ropaje mítico, el trasfondo real de la narración marca la existencia de

¹¹ Gerold BÖNNEN, “Jüdische Gemeinde und christliche Stadtgemeinde im spätmittelalterlichen Worms”, en Christoph CLUSE, Alfred HAVERKAMP e Israel J. YUVAL (eds.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturträumlich vergleichender Betrachtung (5.-18. Jahrhundert)*, Hannover, Verlag Hansche Buchhandlung, 2003 (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung A: Abhandlungen, v. 13), p. 309: “Geistig-religiös, wirtschaftlich und politisch gehörte ‘Warmaisa’ seit dem 11. Jahrhundert zu den angesehensten und stärksten Gemeinden innerhalb des aschkenasischen Judentums”.

¹² León VII, *Epistolae et privilegia*, XIV (PL. 132,1084): *De Judaeis autem unde vestra fraternitas nostram conquaesivit auctoritatem, utrum melius sit eos sacrae subjugare religioni, an de civitatibus vestris expellere: hoc vobis praeceptum mandamus, ut fidem sanctae Trinitatis, mysterium Dominicae incarnationis cum omni sagacitate et prudenti consilio Dei cum reverentia illis praedicare non desistatis, et si credere et baptizari toto corde voluerint, immensis laudibus omnipotenti Domino referimus gratias; si autem credere noluerint, de civitatibus vestris cum nostra auctoritate illos expellite, qui non debemus cum inimicis Domini societatem habere.*

¹³ Kenneth STOW, *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages*, Hampshire, Ashgate Variorum, 2007, sobre todo el capítulo X: “By Land or by Sea: the Passage of the Kalonymides to the Rhineland in the Tenth Century”.

una familia, los Kalonimidas, de fuerte presencia en la región a partir del siglo X¹⁴.

La relativa coexistencia pacífica se verá alterada en 1012 con la orden de expulsión de los judíos de dicha ciudad –y probablemente de otras ciudades germanas– por parte de Enrique II¹⁵, medida de dudosa eficacia, ya que poco después los expulsados habrían regresado y, aún más, la vida cultural judía experimentó un florecimiento bajo la égida de la mentada familia de los Kalonimidas y la ya mencionada figura de Gershom ben Yehuda.

Si bien se desconocen los datos acerca de la cristalización del barrio judío en Worms, Bönner afirma que, desde los albores del siglo X, los judíos comenzaron a reemplazar a los frisios en el comercio supraterritorial¹⁶, hecho que será confirmado cuando

¹⁴ Vittore COLORNI, “Gli ebrei nel territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII”, en AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo. 30 marzo-5 aprile 1978*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1980, t. 1.

¹⁵ AA. VV., *Annales Hildesheimensis Quedlinburgenses, et Lamberti* (PL 141,544A): *Expulsio Judaeorum facta est a rege in Moguntia; sed et quorundam haereticorum refutata est insania*. Por otra parte, las *Regesta Imperii* también citan el suceso: *1012 (Ende November-Anfang Dezember), Mainz. Heinrich schließt einen vorläufigen Frieden mit einigen Anhängern des aufständischen Luxemburger Grafenhaus. Der König läßt die Juden aus Mainz vertreiben; gegen Ketzer wird vorgegangen* (Regest 1764d). Johann Friedrich BÖHMER, *Regesta Imperii II. Sächsisches Haus 919-1024.4: Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich II. 1002-1024*, Viena, Böhlau, 1971. Sobre el tema, Friedrich LOTTER, “Die Vertreibung der Juden aus Mainz durch König Heinrich II. um 1012 und der antijüdische Traktat des Hofgeistlichen Heinrich”, en Friedhelm BURGARD, Alfred HAVERKAMP y Gerd MENTGEN (eds.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hannover, 1999.

¹⁶ Según Bönner, para el episcopado de Burchard, la comunidad judía de Worms habría adquirido gran dinamismo, hecho graficado por la construcción de la sinagoga: “Neben diesen Gruppen ist als höchst wichtiger religiöser Sonderverband die Judengemeinde mit

en 1090 Enrique IV les otorgue un privilegio comercial similar al otorgado a la judería de Speyer (Espira)¹⁷. Para la misma época se encuentran pruebas de la existencia de barrios judíos en otras ciudades alemanas: entre 1006 y 1028 en Regensburg (Ratisbona), donde su presencia está atestiguada en 981, contando ya en la tercera década del siglo XI con varias sinagogas y *scholae* y entre 1056 y 1075 en Köln (Colonia). Tales datos demuestran cómo el asentamiento fue cobrando trascendencia durante el siglo XI en un amplio territorio vinculado espacial y administrativamente¹⁸. Hacia el 1084 el obispo de Speyer

ihrer wirtschaftlichen Betätigung im Handel und ihren überregionalen Kontakten und Verbindungen zu erwähnen. Sie nahm eine sehr positive Entwicklung, die in die Synagogenstiftung des Jahres 1034 mündete. Diese wiederum setzt eine stabile und wohlhabende Gemeinde voraus, deren Festigung unter Burchard offenbar starke Fortschritte gemacht hatte". Gerold BÖNNEN, *Bischof, Stife, Stad, Bevölkerung. Burchard von Worms und seine Civitas am Beginn des 11. Jahrhunderts*, en Wilfried HARTMANN (ed.), *Bischof Burchard von Worms 1000-1025*, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 2000, p. 343. Weinreich señala la existencia de dos grandes rutas comerciales que tenían, a lo largo del Rin, sus principales nodos (Max WEINREICH, *History of the Yiddish Language*, Chicaco-Londres, University of Chicago Press, 1980).

¹⁷ ENRIQUE IV, *Privileg für die Juden von Speyer*, en Wilfried HARTMANN (ed.), *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Band 1. Frühes und hohes Mittelalter, 750-1250*, Stuttgart, Reclam, 2005 (1995), pp. 313-317. A la vez, el mismo Enrique IV permitió a los judíos convertidos forzosamente retornar a su religión de origen. Benjamín RAVID, "The forced Baptism of Jews in Christian Europe: an introductory Overview", en Guyda ARMSTRONG e Ian WOOD (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 160. Sobre el comercio en manos de judíos, véase Irving AGUS, "The Volume of Trade of the Jews of Northwestern Europe in Pre-Crusade Period", *The Jewish Quarterly Review*, 1967.

¹⁸ En referencia a Worms, afirmaba Blumenkranz: "La situation a dû être sensiblement pareille dans les florissantes communautés juives de Spire et de Worms" (Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, París, Mouton & Co., 1960, p. 314).

invita a los judíos de la zona de Mainz a habitar en la ciudad, prometiendo garantizar su protección mediante la construcción de un muro¹⁹. Esta acción implica una primera instancia de separación física respecto a la población cristiana. Si bien defensiva, en el largo plazo el aislamiento potenciará la ya latente animadversión instalada en algunos sectores de la sociedad.

En este contexto, Burchard –obispo de Worms entre el año 1000 y el 1025– se refirió a los judíos en algunos capítulos de su *Decretum*. Antes de pasar al análisis, es conveniente referirnos a su redactor. Como se ha dicho, fue obispo a comienzos del siglo XI gracias a las influencias del arzobispo de Mainz, Willigis²⁰ –a cuyo servicio se desempeñó– y se vinculó con las altas esferas del poder imperial.

El obispo wormaciense se dedicó tanto a la reconstrucción de la ciudad –atacada por los húngaros– como a la construcción de varios edificios vinculados con el culto cristiano. En cuanto a su obra escrita, ésta se reduce a la colección canónica arriba señalada –*Decretum* o *Liber decretorum*– y a la *Lex familiae wormaciensis episcopi*²¹, si bien también se cuenta con registros de su intervención en el concilio de Seligenstadt en el año 1023²². Más allá de lo acotada que pueda parecer su produc-

¹⁹ RÜDIGER de Speyer: *Collectos (los judíos) igitur locavi extra communionem et habitationem ceterorum civium, et ne a peoris turbe insolentia facile turbarentur, muro eos circumcedi*. Tomado de Julius ARONIUS, *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlín, 1902, p. 70. Sobre las mutaciones en torno a la situación de los judíos en el norte de Europa, Gavin LANGMUIR, “From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom”, en AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo*.

²⁰ Andrea Vanina NEYRA, “La organización de la Iglesia en tiempos del arzobispo Willigis de Mainz: sus relaciones con el poder político”, *Actas y Comunicaciones*, II (2006), 80-82.

²¹ Heinrich Gottfried GENGLER, *Das Hofrecht des Bischofs Burchard von Worms*, Erlangen, s.e., 1859.

²² Las actas del concilio de Seligenstadt se encuentran reproducidas en algunas ediciones del *Decretum*, dependientes de los dos

ción escrita, la amplia difusión de la compilación es un hecho indiscutido. En efecto, sobrepasó incluso las expectativas del propio Burchard, que la desarrolló como instrumento de ayuda para la administración de la sede episcopal y de guía para los sacerdotes en su reconocimiento del estado de cosas en relación con las creencias y prácticas religiosas de los creyentes cristianos. Se destaca notablemente el *Corrector sive medicus –Liber XIX–*, cuya influencia se detecta en algunas áreas –como en el norte de Italia– hasta entrado el siglo XII; asimismo, Burchard constituyó una referencia para las grandes colecciones de dicha centuria, como la de Ivo de Chartres y Graciano²³.

Los judíos en el *Decretum* de Burchard de Worms

Pasemos, ahora sí, a las referencias a judíos presentes en la obra del obispo. Nos centraremos en aquéllas que impliquen interacción cotidiana entre las comunidades de creyentes y dejaremos de lado, para otra oportunidad, los pasajes vinculados con las preocupaciones pastorales. Con fin expositivo presentaremos la evidencia organizada en torno a diversos núcleos temáticos sin perder de vista la interrelación de las distintas esferas.

primeros manuscritos. BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 1057/1061. HEFELE, *op. cit.*, pp. 920-921, menciona dos fechas como inicio del concilio de Seligenstadt: por un lado, una carta de Aribio en la cual éste exhorta a su sufragante Godehard de Hildesheim a concurrir el 21 de septiembre de 1022; por otro, como Godehard habría ocupado la silla episcopal desde el 2 de diciembre de ese año, se ha propuesto la fecha del 12 de agosto de 1023. Sin embargo, Hefelee aclara que, quienes proponen la segunda opción, olvidaron que la carta de Aribio remite al concilio de Seligenstadt del año 1026. Pero una nota de Leclercq indica que el año 1022 dado por Hefelee debe ser reemplazado por 1023, p. 921.

²³ No ahondaremos aquí sobre la figura de Burchard de Worms. Remitimos a Andrea Vanina NEYRA, “La *Vita Burchardi*: la construcción de un relato sobre el obispo Burchard y su ciudad”, en *I Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales Pa-limpsestos*, Bahía Blanca, 26 al 28 de mayo de 2010, en prensa.

En principio, podemos afirmar que las referencias a los variados ejes establecidos se presentan de manera relativamente equilibrada, si bien existe cierta preponderancia de la faceta económica, razón por la cual comenzamos por ella, para dar paso luego a la sexualidad, la sociabilidad cotidiana, la interacción religiosa y el ámbito penal.

Estrictamente hablando no existe, en Burchard, una separación tajante entre la esfera socio-económica y la religiosa. Esto se evidencia en que generalmente los argumentos mediante los cuales se impide a los judíos ejercer determinados roles, se vinculan a criterios teológicos y no meramente económicos. Vale la pena mencionar que las referencias tratadas a continuación provienen, exclusivamente, del *Decretum*. Llamativamente, la *Lex Familiae Wormatiensis ecclesiae*, un texto dedicado al derecho consuetudinario sin influencias de la canonística, no hace alusión a nuestro objeto de estudio.

El capítulo 31 del libro XV (*De laicis*) permite graficar lo expuesto a partir, incluso, de su propio título, *Ut Judaei super Christianos non ponantur*²⁴. El fragmento, atribuido por Burchard al concilio de Meaux pero proveniente de *Benedictus Levita*, posee un antecedente en el XII concilio de Toledo de 681 d.C. El objetivo de la norma es evitar la subordinación de los cristianos por parte de los judíos, si bien no se dan argumentos de tipo económico. Evidentemente, tanto el concilio de Toledo como Burchard, en su selección textual, apuntan a evitar la posible presión religiosa sobre individuos subordinados. A la vez, se señala la responsabilidad tanto de laicos como de religiosos

²⁴ CAP. 31. *Ut Judaei super Christianos non ponantur*. (Ex concilio Meldensi, capite 3.) *Ne Judaei administratorio usu sub ordine villicorum atque actorum Christianam familiam regere audeant, nec eis hoc a quoquam fieri praecipiat. Si quis vero contra haec agere praesumpserit, si episcopus, presbyter, aut diaconus fuerit, proprio summoveatur gradu: si vero monachus fuerit, communione privetur. Similiter et laicus. Et si perseveraverint inobedientes, anathematizentur* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 903).

–obispos, presbíteros, diáconos, monjes– que, por omisión, habilitan la práctica.

En este sentido, el capítulo 88 del libro IV (*De sacramento baptismatis et confirmationis*) prohíbe tajantemente el servicio de *mancipia* cristianos en manos judías²⁵. Efectivamente, el esclavo es el sujeto más susceptible de ser convertido²⁶. Tal situación había sido reconocida tempranamente por el Código Teodosiano que, de hecho, dedicaba todo un capítulo a la temática –*Ne christianum mancipium iudaeus habeat*²⁷–. La tendencia judía a convertir a la mano de obra esclava se manifiesta a lo largo de las obras de personajes tales como Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y Agobardo de Lyon, más allá de las sucesivas iteraciones de la interdicción en cánones conciliares²⁸. El mismo Burchard, como veremos en breve, prescribe la liberación del esclavo cristiano circuncidado por su amo judío en el capítulo

²⁵ CAP. LXXXVIII. *Ítem de mancipiis Judaeorum, aut Christianis aut ad fidem Christianam venire desiderantibus. (Ex concil. Matiscen., cap. 16.) Praesenti concilio, Deo auctore, sancimus ut nullum Christianum mancipium Judaeo deinceps serviat, sed datis pro quolibet bono mancipio duodecim solidis, ipsum mancipium quicumque Christianorum, seu ad ingenuitatem, seu ad servitium licentiam habeat redimendi, et si Christianum fieri desiderat et non permittitur, similiter: quia nefas est ut quod Christus Dominus sanguinis sui effusione redemit, blasphemum Christianae religionis in vinculis tenere. Quod si acquiescere his quae statuimus quicumque faciat Judaeus noluerit, quandiu ad pecuniam constitutam venire distulerit, liceat mancipium ipsum cum Christianis ubicunque voluerit habitare (ibidem, 743).*

²⁶ Jennifer GLANCY, *Slavery in Early Christianity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

²⁷ Theodor MOMMSEN, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, París, Cerf, 2005; G. DE BONFILS, *Gli schiavi dagli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*, Bari, Cacucci, 1992. La normativa es reiterada en el código Justiniano.

²⁸ Incluso en una fecha tan tardía como el 1074, el concilio de Rouen reitera la prohibición en su canon 14. Amnon LINDER (ed.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1997, p. 558.

90 del libro IV. Es de resaltar que la conversión del esclavo cristiano respondía, ante todo, a razones prácticas: un gentil no puede, según la normativa mosaica, efectuar determinadas actividades en el hogar²⁹.

Volviendo al capítulo 88, la norma prescribe una indemnización para el judío damnificado por la liberación del *mancipium*, hecho que manifiesta un cierto respeto a la propiedad que posee. Nuevamente, tal como hemos señalado, la esfera religiosa se imbrica plenamente con la económica dado que, para justificar la liberación del esclavo, se apela a la imagen del judío como blasfemo de la religión cristiana³⁰.

En la misma línea, en el capítulo 86 del libro IV se establece la liberación del *servus* judío que quiera unirse a la gracia de Dios³¹. Se trata de un pasaje más concreto, falto de adjetivaciones como las precedentes. Sin embargo, las implicancias del contexto del cual fue seleccionada la cita por Burchard la cita son de sobra relevantes. Se trata del ya citado XII concilio de Toledo que considera, además, una amplia gama de problemáticas vinculadas a los judíos³². ¿Por qué el obispo de Worms hubo de seleccionar tal pasaje, dejando de lado aspectos como ser la prohibición de practicar el *shabat*, la circuncisión y las fiestas judías, entre otros tópicos culturales? ¿Acaso preocupaba más a Burchard el problema socioeconómico de la subordinación que

²⁹ David NOVAK, “Gentiles in Rabinnic Thought”, en Steven KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, t. IV.

³⁰ ...*quia nefas est ut quod Christus Dominus sanguinis sui effusione redemit, blasphemum Christianae religionis in vinculis tenere* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 743).

³¹ CAP. LXXXVI. *De servis Judaeorum. (Ex eodem XIII, cap. 9.) Ítem ut si Judaeorum servi necdum conversi ad Christi gratiam convolaverint, libertati donentur (ibidem, 743).*

³² Para una actualización del estado de la cuestión sobre la política visigoda frente a los judíos en general, véase Catherine CORDERO NAVARRO, “El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *En la España Medieval*, 23 (2000), 9-40.

las prácticas judías? ¿Era la subordinación de cristianos por parte de judíos un problema recurrente en el período? Probablemente sí, aunque se trata de especulaciones. Sin embargo, la *interrogatio* 41 del libro I (*De primatu Ecclesiae*) acerca otra evidencia. Allí se inquiera sobre la posibilidad de venta y traslado de *mancipia* cristianos por parte de judíos o paganos, así como también acerca del servicio de aquéllos en beneficios de éstos.³³ Se debe agregar que el texto aparece formulado por primera vez por Regino de Prüm³⁴, hecho que confirma la continuidad de la práctica y la inquietud presente dentro de los medios eclesiásticos.

El capítulo 87 del citado libro IV, a su vez, insiste en los peligros del proselitismo judío entre sus *mancipia*. Se reitera tanto la idea de refugio encontrado en el bautismo, como el resarcimiento del judío a través de una indemnización. La norma comienza remitiendo a los cánones antiguos, si bien más adelante utiliza el término *statuimus* del verbo *statuo*, en una acción que confirma la violación iterada de la medida³⁵.

³³ *Interrogatio 41. Interrogandum si aliquis hominem liberum aut servum alterius, aut peregrinum, aut adventitium furatus fuerit, aut eum blandientem seduxerit et vendiderit, et extra patriam in captivitatem duxerit: aut si aliquis Judaeo vel pagano Christianum mancipium vendiderit, aut si ipsi Judaei Christiana mancipia in suo servitio habeant, vel vendant?* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 576).

³⁴ La *interrogatio* 41 se encuentra en el capítulo 94 del libro I, que está dedicado al primado de la Iglesia. El capítulo indica como fuente *ex eodem*, que remite a *Ex decr. Eutylian. Papae, cap. 9*, citado más arriba. Sin embargo, se encontraría formulado por primera vez en el escrito de Regino. Harmut HOFFMANN y Rudolf POKORNY, *Das Decret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlangen*, Munich, Monumenta Germaiae Historica, 1991, p. 176. Utilizamos esta obra como referencia para las fuentes formales y materiales de Burchard, si bien hemos hecho también nuestras propias indagaciones.

³⁵ *CAP. LXXXVII. De mancipiis Judaeorum quae ad baptismum confugiunt. (Ex concil. apud Arvernens., cap. 30.) Licet prioribus canonibus jam fuerit definitum ut de mancipiis paganis quae apud Judaeos sunt si ad ecclesiam confugerint, et baptismum petierint,*

Es interesante resaltar que el concilio de Orleáns del año 538 menciona la prohibición de casarse o de comer con los judíos. Burchard, que utiliza el concilio de Orleáns inmediatamente posterior, no remite a estos puntos. Podríamos preguntarnos si no accedió al texto conciliar –que, en el caso de Orleáns IV, parece haber consultado de modo directo³⁶– o si la temática no respondía a sus inquietudes. De todos modos, como veremos más adelante, sí existe una preocupación en torno a la restricción de la sociabilidad entre judíos y cristianos.

Continuando con la temática, en el capítulo 90 del mismo libro se reitera la caracterización negativa del judaísmo, en este caso descalificado como secta, en una norma que establece la liberación del esclavo cristiano que fuera circuncidado por su amo judío. El texto, tomado de *Benedictus Levita* sufrió algunos cambios, entre ellos el reemplazo del término *servus* por *mancipium*³⁷.

Pasando al análisis de los pasajes referidos a la esfera religiosa, aquí sí se puede observar una exclusividad temática, es decir, mientras anteriormente veíamos la interacción de lo económico y lo religioso, ahora los fragmentos se presentan directa y puramente vinculados a las creencias de la población.

Los dos capítulos que tratan el tópico religioso, vistos en conjunto, presentan *a priori* una contradicción dado que, en uno de ellos, se postula la separación entre las comunidades de creyentes, mientras que en el otro se motiva el acercamiento. En el capítulo 28 del libro III (*De ecclesiis*) se decreta que el obispo

etiam ad quoscunque Christianos refugerint, taxato et oblato a fidelibus justo pretio, ab eorum dominio liberentur, ideo statuimus hoc, ut tam justa constitutio ab omnibus catholicis observetur (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 743).

³⁶ HOFFMANN y POKORNY, *op. cit.*, p. 202.

³⁷ CAP. XC. *De Judaeis, si Christianum mancipium circumciderint. (Ex concil. apud Theogonis villam habito, cap. 4.) Si quis Judaeorum Christianum mancipium, vel cujuslibet sectae alterius, emerit et circumciderit, a Judaei ipsius potestate sublatus in libertate permaneat* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 743).

no pueda prohibir la entrada a la iglesia a gentiles, herejes y judíos, en una disposición que, de alguna manera, los equipara³⁸. La medida, que dista de ser la posición hegemónica en las fuentes canónicas y legislativas³⁹, se orienta a generar espacios de inclusión siempre y cuando sea en términos cristianos, ejerciendo la Iglesia el control del proceso. En esta misma línea que podríamos vincular al proselitismo, Burchard utilizará la figura del judío como posible sujeto susceptible de ser convertido para argumentar contra el asesinato de éstos. Prima, en este caso, la voluntad evangelizadora por sobre el temor a la contaminación de la feligresía.

Precisamente aquel temor al influjo del judaísmo se manifiesta en el capítulo 7 del libro X (*De incantatoribus et auguribus*), que prescribe la separación de los que hagan uso de augurios y encantamientos⁴⁰. Luego agrega que se debe actuar del mismo modo con aquéllos que se acerquen a las supersticiones judías o adhieran a sus días festivos. Se rastrea aquí la yuxtaposición de dos temores de diverso orden. Por un lado, aparece el ámbito de lo supersticioso –desarrollado en profundidad en el libro XIX (*De poenitentia*, también conocido como *Corrector sive medicus*)–, por el otro, la referencia a las festividades típicas del judaísmo en tanto religión orgánica. Además está decir que la re-

³⁸ CAP. XXVIII. *Ut episcopus neminem prohibeat Ecclesiam ingredi, et audire verbum Dei. (Ex concil. apud Valentias habito, cap. 16.) Ut episcopus nullum prohibeat ingredi Ecclesiam et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Judaeum, usque ad Missam catechumenorum (ibidem, 677). BLUMENKRANZ, op. cit., p. 9, en efecto, señala que el auditorio judío habitualmente asistía a la prédica cristiana forzosamente.*

³⁹ La *Novella 37 de Africana Ecclesia*, promulgada por Justiniano en el contexto africano postconquista, parece reconocer, implícitamente, el peligro de la interacción cuando prohíbe, tanto a arrianos como a donatistas y judíos, participar del culto cristiano.

⁴⁰ CAP. 7. *De illis qui auguriis et incantationibus subserviunt. (Ex concilio Carthag., capite 89.) Auguriis vel incantationibus servientem, a conventu Ecclesiae separandum. Similiter et Judaicis superstitionibus, vel feriis inhaerentem (BURCHARD de Worms, op. cit., 834).*

ligión de Moisés había sido caracterizada por la mayoría de los Padres de la Iglesia como *superstitio*. Sin embargo, Burchard, al menos en este pasaje, le reconoce el peso que conlleva en tanto religión monoteísta al remarcar la especificidad de las festividades, atribuyéndole el carácter de *feria* a los días en que se celebraban⁴¹. Vale la pena subrayar que, si bien Hoffmann-Pokorny aseveran que el pasaje fue extraído de Regino de Prüm⁴², hemos comprobado que pareciera haber sido tomado directamente de los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, dado que en Regino no se encuentra el vocablo *feriis*, mientras que, en aquella colección, sí. En contraposición con lo comentado en el párrafo anterior, en esta oportunidad prevalece la intención de evitar los contactos con el fin de alejar posibles efectos de “contagio”.

En lo tocante a esta temática, son dos las ocasiones en las que el obispo de Worms se preocupa por evitar la interacción entre judíos y cristianos en el contexto de las comidas⁴³. En el primer caso, es de destacar que judíos y paganos son ponderados del mismo modo y el hecho de compartir tal actividad con cualquiera de ellos es igualmente sancionado aunque, es cierto, con una penitencia leve⁴⁴. El marco en el que aparece la referen-

⁴¹ El vocablo *feria* era utilizado especialmente por los medios eclesiásticos para establecer una diferencia con los nombres paganos de los días. Ver Alfred ERNOUET y Antoin MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1979, s.v. *feria*. En este caso, el judaísmo adquiere –al menos desde lo discursivo– el carácter de *religio*.

⁴² HOFFMANN y POKORNY, *op. cit.*, p. 216.

⁴³ La temática no era, de ningún modo, novedosa. Otros concilios habían ya intentado limitar las comidas en común entre cristianos y judíos: canon 40, concilio de Agde (506 d.C.); canon 15, concilio de Epaona (517 d.C.); canon 15, concilio de Macon (583 d.C.); canon 7, concilio de Metz (888 d.C.) –HEFELE, *op. cit.*, segunda parte, v. 2, p. 996; segunda parte, v. 2, p. 1038; primera parte, v. 3, p. 205; segunda parte, v. 4, p. 689–.

⁴⁴ *Comedisti de cibo Judaeorum, vel aliorum paganorum, quem ipsi sibi praeparaverunt? Si fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 976).

cia es el del conocido interrogatorio penitencial contenido en el libro XIX y ya esbozado por Regino de Prüm pero fuertemente extendido en el *Corrector*⁴⁵. Ahora bien, la pregunta penitencial no se encuentra en el texto del abad de Prüm, por lo que parece ser un agregado de Burchard, en cuyo caso se convierte en un indicio más de la preocupación del obispo por la presencia judía y su interrelación cotidiana con los cristianos. La segunda mención se encuentra en el mismo libro y se hace eco del concilio de Elvira del año 306 d.C. Prohíbe, tanto a laicos como a clérigos, el hecho de compartir comida pero, más allá de prescribir la abstención de la comunión, no precisa la forma de enmendar la falta⁴⁶. Es importante aclarar que, siguiendo a Hofmann-Pokorny, el fragmento llegó a Burchard a través de Rábano Mauro, fuente de por sí tardía y cercana espacialmente, dado que este último fue arzobispo de Mainz⁴⁷.

Teniendo en cuenta que la presencia judía en Worms, como hemos visto, está atestiguada, es posible pensar que este tipo de contactos e interacciones pudieron ser relativamente frecuentes⁴⁸. En efecto, la inclusión de estos pasajes en el *Corrector* podría estar indicando cierta inquietud real por parte del obispo. Vale la pena recordar que los debates acerca del valor documental del género penitencial en general y del libro XIX

⁴⁵ HOFFMANN y POKORNY, *op. cit.*, p. 233.

⁴⁶ CAP. 132. *De illis qui cum infidelibus cibum sumere praesumpserint. (Ex concilio Elibertan.) Si vero quis clericus vel fidelis cum Judaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstinere, ut debeat emendari* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 1009).

⁴⁷ HOFFMANN y POKORNY, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁸ En una perspectiva más amplia, Hartmann recuerda que los concilios de la segunda mitad del IX (Meaux-Paris, 845-6 y Pavía, 850) reiteran las afirmaciones tendientes a eliminar la interacción entre judíos y cristianos en la vida pública, Wilfried HARTMANN, *Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht*, Hannover, Hannsche Buchhandlung, 2008, p. 125.

en particular, aún hoy permanecen generando polémicas⁴⁹. Sin embargo, nuestro contacto con éste nos lleva a la conclusión de que las problemáticas allí desplegadas logran captar parte de la realidad contemporánea y están incluidas porque generan algún nivel de alarma.

Continuando con la temática de la interacción, el capítulo 94 del libro I se orienta a la realización de un diagnóstico del estado de cada comunidad parroquial⁵⁰. Originada en Regino, la estructura interna del capítulo se organiza en torno a preguntas formuladas en tercera persona, lo cual indica que el público receptor es clerical, estando encargado de llevar adelante la pesquisa⁵¹. El mismo Regino afirma haber concebido

⁴⁹ Las aristas del debate fueron trabajadas en Andrea Vanina NEYRA, “Los penitenciales como fuentes históricas: un debate vigente”, en *2do. Congreso Regional de Historia e Historiografía*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2007.

⁵⁰ La introducción al capítulo es clara en cuanto a sus objetivos: *CAP. XCIV. Post datum sacramentum episcopus illos qui juraverunt ita alloquatur. (Ex eodem.) Videte, fratres, ut Domino reddatis iuramenta vestra: non enim homini jurastis, sed Deo creatori vestro. Nos autem, qui ejus ministri sumus, non terrenam substantiam vestram concupiscimus, sed salutem animarum vestrarum requirimus. Cavete ne aliquid abscondatis, et ex alterius peccato vestra fiat damnatio.* Como caso modelo para llevar adelante la indagación planteada sobre el estado de cosas en las parroquias, citamos la primera de tales interrogaciones: *Prima interrogatio episcopi aut ejus missi. [Ex eodem.] Est in hac parochia homicida, qui hominem, aut spontanea voluntate, aut cupiditatis, aut rapacitatis causa, aut casu, aut nolens, aut coactus, aut pro vindicta parentum, aut in bello, aut jussu Domini, aut proprium servum occiderit?* Esta pregunta puede iluminar el fin práctico de la colección canónica (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 573).

⁵¹ Tanto en Regino como en Burchard –inspirado en el primero– hay dos tipos de listas de preguntas: por un lado, aquéllas formuladas en tercera persona, que intentan establecer el estado de las jurisdicciones y, por otro, aquéllas dirigidas a la segunda persona, que se enmarcan en los cuestionarios penitenciales y, por tanto, están destinadas a obtener la confesión de los feligreses. AUSTIN,

su obra con fines claramente prácticos: se trataba, sostenía el abad de Prüm, de aliviar, literalmente, la carga de las visitas episcopales en el interior de la diócesis, suministrando un breve compendio del derecho canónico⁵².

En este marco, aparece la *interrogatio* 29 en la cual se inquiere en torno a los contactos sexuales entre judíos, paganos y cristianos. La pregunta pretende, primero, averiguar sobre la posibilidad de que algún cristiano haya cometido adulterio con una judía, mientras que luego hace lo propio con respecto a cualquier judío o pagano que se haya relacionado con una cristiana. En ambos casos, es el hombre el que pareciera iniciar la acción, ocupando la mujer un lugar estrictamente pasivo, cercano a la figura del objeto⁵³.

op. cit., p. 39; Ludger KÖRNTGEN, “Canon law and the practice of penance, Burchard of Worms’s penitential”, en *Early Medieval Europe*, 14 (2006).

⁵²*Sed quia Vestra sapientiae supereminens celsitudo in disponendis rebus publicis assidue versatur, fortassis onerosum videtur, ut plurima conciliorum volumina semper Vobiscum longe lateque deferantur, idcirco hunc manuanlem codicillum Vestrae dominationi direxi, ut illum pro enkyridion habeatis, si quando plenitudo librorum Vestrorum in praesentiarum non est* –REGINONIS ABBATIS PRUMIENSIS, *Libri duo de Synodalibus Causis et Disciplinis Ecclesiasticis* (ed. de Hermann Wasserschleben), Li (Hrsg.), Leipzig, Engelmann, 1840, p. 1–. Ver también Wilfried HARTMANN (ed.), *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft-Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters-Freihers-vom-Stein-Gedächtnisausgabe-Band 42, 2004, p. 5; Andrea Vanina NEYRA, “El valor de las colecciones de Regino de Prüm y Burcardo de Worms a través de sus cartas dedicatorias”, en AA. VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales (AZECME) y Cuerpo Académico Estudios de historia institucional, política y social de la Nueva España de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en prensa.

⁵³*Est aliquis qui, cum Judaea, vel, si Judaeus vel paganus, cum aliqua Christiana moechatus fuerit?* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 575).

Vinculado a lo anterior, la *interrogatio* 79 del mismo libro es una breve pregunta que se dispone a indagar los móviles del asesinato de un judío o pagano. Más allá de reiterarse la asimilación de la figura del hebreo con la del pagano, llama la atención el énfasis en la *cupiditas* ya que ésta es señalada como causal del crimen⁵⁴.

El tópico del homicidio, por su parte, reaparece en dos capítulos más. En primer lugar, el 33 del libro VI (*De homicidiis*) vuelve a mencionar el asesinato de un judío o un pagano a causa de la *cupiditas*, agregando una segunda motivación posible: el odio⁵⁵. En este caso, a diferencia de la *interrogatio* recientemente analizada, se estipula una pena que consiste en cuarenta

⁵⁴ *Est aliquis qui propter cupiditatem Judaeum vel paganum interfecerit?* (*ibidem*, 579).

⁵⁵ CAP. 33. *De illo qui propter cupiditatem Judaeum interfecerit. (Ex concilio Mogunt., capite 6.) Qui odii meditatione vel propter cupiditatem Judaeum, vel paganum occiderit, quia imaginem Dei, et spem futurae conversionis extinxerat, XL dies in pane et aqua poeniteat (ibidem, 772).* Es de resaltar el análisis llevado a cabo por Blumenkranz, quien recuerda que el canon 27 del concilio de Worms de 868 contiene la misma norma sin incluir a los judíos. Regino, años después, los incluiría, si bien otorgaría una penitencia de siete años de ayuno. Cuando Burchard retome el texto no sólo cambiará la justificación sino que reducirá notablemente la sanción. Significativamente la pena dada por Burchard –40 días– equivale a aquella que daba Regino para el asesinato en el marco de la guerra. Sobre el homicidio en Regino: *Fecisti homicidium aut casu aut volens, aut pro vindicta parentum, aut jubente domino tuo, aut in publico bello. Si voluntarie fecisti, septem annos poenitere debes; si nolens aut casu, quinque annos. Si pro vindicta parentis, unum annum, et sequentibus duobus annis tres quadragesimas et legitimas ferias. Si in bello, quadraginta dies. Si liber es, et jubente domino servum innocentem occidisti, annum unum, in duobus aliis annis tres quadragesimas et legitimas ferias. Si servus dignus est morte, quadraginta dies poeniteat* (REGINO de Prüm, *op. cit.*, 249). Nótese que la pena atribuida por Burchard al asesinato en contexto bélico –tres cuaresmas– es aún mayor a la correspondiente al homicidio de un judío, BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 952.

días a pan y agua, siendo leve, sin dudas, en comparación con otros castigos referidos a pecados en apariencia menos graves e, incluso, con respecto al homicidio en general⁵⁶. De esta manera, queda en evidencia cómo repercute la confesión religiosa de la víctima en la magnitud de la penitencia. El capítulo, tal como señalan Hoffmann y Pokorny, tiene una doble proveniencia: la primera parte fue tomada de Regino mientras que la segunda tiene su origen en Burchard, dado que no existe formulación previa⁵⁷. Ahora bien, las justificaciones teológicas para sancionar al asesino tanto de un judío como de un pagano son, en ambos autores, diferentes. Por un lado, Regino apela a la tradición que exhorta a evitar el conflicto bélico como factor de disuasión⁵⁸. En cambio, Burchard sustenta la sanción apelando a la potencial conversión de los judíos. La posibilidad de que éstos se conviertan es considerada por el obispo, también, en el libro XX (*De contemplatione*) cuando cita a Gregorio Magno en

⁵⁶ A modo de ejemplo, citamos un pasaje referido al homicidio involuntario, que es castigado por Burchard con siete años de ayuno a pan y agua: *Si fecisti homicidium nolens, ita ut in ira tua aliquem percutere velles, et non occidere, tamen occidisti, XL dies, id est, carinam in pane et aqua poeniteas, et septem sequentes annos. Sed in primo anno tertiam feriam, quintam feriam, sabbatum redimere poteris, singulas singulis denariis, vel pretio unius denarii, vel tres pauperes pascendo, Reliquos autem sex annos ita observa, sicut de homicidiis sponte commissis constitutum est* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 952). También el homicidio voluntario recibe una penitencia de siete años a pan y agua, que se diferencia de la anterior solamente en algunas restricciones impuestas para quien quiera redimirla (*ibidem*, 951-952).

⁵⁷ HOFFMANN Y POKORNY, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁸ XCV. *Qui odii meditatione, vel propter cupiditatem, Judaeum vel paganum occiderit, quia non leve vitium committitur, ut homicidam convenit poenitere; quandoquidem nec exteris gentibus, nisi oblatam pacem respuerint, bellum est populo antiquo penitus inferre praeceptum. Libris duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (REGINO de Prüm, *op. cit.*, 302).

un pasaje de los *Moralia in Iob* referido a la conversión final⁵⁹. Evidentemente, el wormaciense se encolumnaba tras cierta tradición de tolerancia concreta impulsada por la idea de que “los otros”, tarde o temprano, confluirían hacia la religión verdadera. Así, quien cometiera tal crimen debía ser sancionado “...porque extinguió la imagen de Dios y la esperanza de futuras conversiones”⁶⁰.

Otro capítulo, el 31 del libro VI, hace referencia a la responsabilidad que les cabe a aquéllos que aconsejaron un homicidio. Burchard cita a Agustín como fuente aunque en realidad, otra vez, tomó el capítulo de Regino con pequeñas modificaciones. Con el fin de ilustrar la figura del autor intelectual de un crimen, se remite a la imagen de los judíos, los cuales, si bien –dice– no asesinaron a Cristo de modo directo, habrían, con su lengua, instigado el deicidio: *Nobis non licet interficere quemquam, sed tamen illis Domini mors imputatur, quia ipsi eum lingua crucifixerunt, dicentes: Crucifige eum*⁶¹. En este

⁵⁹ CAP. 97. *Quod in novissimis omnes Israelitae per praedicationem Heliae converti debeant. (Greg. in suis Moralibus dicit:) Sed extremo Israelitae omnes ad fidem, cognita Heliae praedicatione, concurrunt: atque ad ejus protectionem quem fugerant, redeunt: et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum convivium celebratur* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 1054). El fragmento gregoriano del que abreva Burchard es el siguiente: *Sed extremo tempore Israelitae omnes ad fidem, cognita Eliae praedicatione, concurrunt, atque ad ejus protectionem quem fugerant redeunt, et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum convivium celebratur* (GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XXXV, 14,27 –PL. 76, 764-5–). El concepto se apoya en la tópica iniciada por Pablo en *Rm.* 11,25 acerca de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos. Sobre Gregorio y los judíos, Rodrigo LAHAM COHEN, “Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno”, *Limes*, 2008.

⁶⁰ Austin, analizando ambos pasajes, hace especial hincapié en el concepto del humano como imagen de Dios y la posibilidad de conversión de los judíos, Greta AUSTIN, *Shaping Church Law Around the Year 1000*, Cornwall, Ashgate, pp. 157-8.

⁶¹ BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 772. La versión completa del capítulo es la siguiente: CAP. 31. *De illis quorum consilio homicidia*

caso, es evidente que los judíos funcionan como un dispositivo heurístico y no como un sujeto u objeto real a ser tratado por el texto.

A modo de conclusión

La presencia de los judíos en el discurso burchardeano no constituye una temática central. Sin embargo, de los pasajes analizados se desprende la existencia de ciertas preocupaciones que tienen su base en la interacción derivada de la habitual coexistencia entre judíos y cristianos en un mundo donde el gueto aún no existe.

Si bien los textos citados por Burchard de Worms fueron insertados en el *Decretum* como parte de un trabajo recopilatorio que retomó disposiciones de distintas autoridades, temporalidades y geografías, consideramos que la misma labor compilatoria implica decisiones de tipo editorial que remiten a inquietudes contemporáneas al momento de conformación de la obra. En este sentido, la pregunta penitencial referida a la comida en común entre cristianos y judíos –al parecer, formulada por primera vez por Burchard– contribuiría a afirmar la pertinencia de los temores eclesiásticos frente a la presencia judía.

fiunt. (Ex dictis August.) Periculose se decipiunt, qui existimant eos tantum homicidas esse, qui manibus hominem occidunt, et non potius eos, per quorum consilium, et fraudem, et exhortationem homines extinguuntur. Nam Judaei Dominum nequaquam propriis manibus interfecerunt, sicut scriptum est: Nobis non licet interficere quemquam, sed tamen illis Domini mors imputatur, quia ipsi eum lingua crucifixerunt, dicentes: Crucifige eum. Unde unus Evangelista dicit, Dominum crucifixum esse hora tertia, alius sexta: quia Judaei crucifixerunt eum hora tertia lingua, manibus hora sexta milites. Qui ergo hominem tradit, ille eum interficit, Domino dicente: Majus peccatum habet, qui me tradidit tibi. Unde Psalmista: Filii hominum, dentes eorum arma et sagittae, linguae eorum gladius acutus. Subjiciant ergo se poenitentiae, quorum consilio sanguis funditur, si veniam promereri voluerint.

En los textos hemos rastreado dos tipos de interacción de diverso signo. Por un lado, es evidente que ambas comunidades coexistían y compartían espacios de sociabilidad. Ello se observa claramente en la insistencia en la limitación de actividades cotidianas, como ser el comer conjuntamente, los contactos de orden sexual o la adscripción a festividades y rituales judíos. Asimismo, la convivencia es patente en la reiteración de las normas que propendían a impedir la esclavitud cristiana en manos de judíos, por los peligros proselitistas que esto conllevaba. Por otro lado, la coexistencia producía tensiones que quedaron expresadas en las sanciones dispuestas a potenciales homicidas. El castigo previsto para quien asesinara a un judío es, como ya se ha comentado, leve. Una de las posibles lecturas de este hecho es que, a pesar de la necesidad de controlar la violencia, el judío estaría ocupando, ya patentemente, un lugar jurídico menor al del cristiano.

Considerando el contexto comentado en la introducción, el cual indica el desarrollo de una comunidad judía pujante en el área wormaciense, pueden entenderse las elecciones textuales de Burchard como un reflejo de la necesidad de dar respuesta a circunstancias contemporáneas. Insistimos en el peso que tiene la inclusión de la problemática de la interacción entre judíos y cristianos en el *Corrector* ya que es justamente este libro el que, de algún modo, se caracteriza por su arraigo en el siglo. No es casual que Regino sea una de las fuentes intermediarias a las que recurre más asiduamente Burchard, puesto que el abad configuró su propia colección como una herramienta de utilidad para las visitas episcopales, incluyendo normas conciliares de su ámbito espacio-temporal.

Burchard fue testigo de la consolidación de la judería wormaciense en la ciudad que se convertiría, con el correr de los decenios, en uno de los centros referentes del judaísmo *ashkenazi*: Warmaisa. Las cruzadas, aún, no habían irrumpido. La imagen de los judíos y su posición jurídica manifestaban, sin embargo, la degradación simbólica del hebreo en la cosmovisión cristiana.