

**LOS SUEÑOS COMO REVELACIÓN Y CORRECCIÓN DE LA  
MALDAD JUDAICA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**

Raúl González Salinero  
CSIC - Madrid

*qui uiolat factis communia foedera pacis:  
et si fallit enim diuom genus humanumque,  
perpetuo tamen id fore clam diffidere debet,  
quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes  
aut morbo delirantes protraxe ferantur  
et celata mala in medium et peccata dedisse.*

LUCRECIO, *De rerum natura*, V, 1155-1160<sup>(1)</sup>

Durante la Antigüedad tardía los modelos comunicativos tradicionales experimentan un cambio de sentido o una acusada incisión en ciertas vertientes de comunicación social que hasta entonces habían permanecido de alguna forma marginales o minoritarias. Nos encontramos en una época en la que se produce una reorganización del lenguaje y de los procesos ideológicos y religiosos que le acompañan. En muchos aspectos, para el discurso cristiano el argumento lógico era simplemente irrelevante. De hecho, las verdades religiosas no fueron transmitidas por los cauces habituales por los que se conducía la argumentación racional en el ámbito del pensamiento filosófico, sino por medio de signos y símbolos oscuros o, cuando menos, ocultos a la lógica comúnmente aceptada, que los creyentes cristianos debían asumir como elementos de carácter misterioso o enigmático que escondían una verdad incuestionable<sup>(2)</sup>. Aparte de la revelación divina, dogma central de la fe cristiana, se desarrollan diferentes modos de expresión que reflejan los nuevos caminos del lenguaje religioso en lo referente a la articulación de la especial relación existente entre el mundo divino y el humano<sup>(3)</sup>. Entre éstos, cabe destacar la alegoría, la simbología,

---

<sup>1</sup> «[...] aquel que viola los tratos comunes de paz con sus hechos: / pues, aunque la vista de hombres y dioses burle con ello, / con todo, ha de estar que no quede por siempre oculto temiendo, / como que muchos a veces, hablando acaso entre sueños / y presos de un mal delirando, se cuenta que se han descubierto / y a la luz han sacado su culpa y el mal que tanto escondieron». Edición crítica y versión rítmica de A. García Calvo, *Lucrecio. De la realidad (De rerum natura)*, Lucina, Zamora, 1997, pp. 460-461.

<sup>2</sup> Vid. A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 48-49; P. C. Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 251.

<sup>3</sup> A. Cameron, *op. cit.*, p. 211: «[...] History becomes a matter of revelation through signs, and signs the mechanism of history [...]».

la metáfora, los milagros y, cómo no, los sueños y visiones en los que aparecían revelaciones de todo tipo<sup>(4)</sup>. La estrecha vinculación existente entre estos dos últimos fenómenos motivó a menudo la confusión entre los propios autores antiguos, quienes consideraban incluso que la relación establecida entre ambos equivalía propiamente a una analogía<sup>(5)</sup>. El criterio discriminatorio respecto al estado del sueño y al que corresponde a la realidad, depende, normalmente, de la determinación del estado de vigilia o de la ausencia del mismo. Sin embargo, no existieron elementos específicos que permitiesen establecer un juicio exacto sobre los rasgos que caracterizaban al sueño y a la visión; por ello, en el ámbito del mundo antiguo, algún autor ha preferido referirse a estos fenómenos como experiencias onírico-visionarias<sup>(6)</sup>. Aunque a veces se ha considerado que durante la Antigüedad tardía el sueño se presenta como una revelación mucho más indirecta que la de la visión y que ésta aparece literariamente más elaborada, lo cierto es que en muchas ocasiones ambos fenómenos se manifiestan en una misma obra con una carga simbólica idéntica, fundiéndose (e incluso confundiendo) en el propio desarrollo de la narración (como, por ejemplo, en el *Pastor de Hermas*)<sup>(7)</sup>. Es más, sería más acertado conceder una mayor preeminencia al sueño, ya que cuando se presentan juntos, en la mayoría de los casos la visión se encuentra incluida en el propio sueño, siendo éste el principal cauce por el que aquélla se manifiesta.

Si se ha de admitir que los sueños fueron considerados en la Antigüedad la forma más extendida de contacto con el mundo sobrenatural, se ha de tener presente que, como consecuencia de la propia naturaleza extrasensorial del sueño o de la visión, la creencia cristiana no fue tampoco ajena a las implicaciones simbólicas y espirituales con las que se solía revestir el fenómeno onírico<sup>(8)</sup>. Como muy bien afirma E. R. Dodds, «entre todas las prácticas adivinatorias paganas, los sueños fueron la única tolerada por la Iglesia cristiana»<sup>(9)</sup>. De hecho, aparte de su presencia en el Antiguo Testamento, el sueño es un elemento muy frecuente en la literatura neotes-

<sup>4</sup> A. Cameron, *op. cit.*, pp. 50-51, 60. Cfr. G. Guidorizzi, «La interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: oralità e scrittura», T. Gregory (cur.), *I sogni nel medioevo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, p. 157.

<sup>5</sup> Vid. D. Devoti, «Sogno e conversione nei padri: considerazioni preliminari», *Augustinianum*, 27, 1987, pp. 114-115.

<sup>6</sup> J. S. Hanson, «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Water de Gruyter, Berlin-New York, 1980, II, 23/2, pp. 1407-1408.

<sup>7</sup> D. Devoti, «Sogno e conversione...», p. 117. Sobre los sueños y visiones en el *Pastor de Hermas*, vid. en general P. C. Miller, *op. cit.*, pp. 35ss.

<sup>8</sup> En la Biblia el sueño y la visión tienen un valor idéntico. Ambos fenómenos son considerados inferiores a la revelación directa de Dios a Moisés y ambos participan de la misma ambigüedad. Podría decirse que, como en el resto de los autores antiguos, la distinción entre visión y sueño carece de interés para los cristianos: vid. M. Dulaey, *La rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1973, p. 49.

<sup>9</sup> E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 62-63.

tamentaria, especialmente en los escritos de Juan y de Pablo: junto con la experiencia extática, constituye una de las modalidades más habituales del impulso profético y misionero de la época apostólica<sup>(10)</sup>. Posiblemente, la línea de demarcación fundamental entre el sueño cristiano y el pagano sea, como ha señalado P. Siniscalco, que la experiencia onírica cristiana estuvo abierta al ámbito comunitario y eclesial, y respondía no sólo a fines personales sino también a una voluntad misionera y aleccionadora<sup>(11)</sup>. El uso de los sueños en la literatura cristiana dio como resultado lo que se ha llamado la teologización de su mensaje<sup>(12)</sup>. Si admitimos que durante la Antigüedad tardía los clasificadores o alegoristas de los sueños (tanto paganos como cristianos) dirigieron su atención menos a las teorías sobre las fuentes de los sueños que hacia los principios de interpretación de sus imágenes, y si aceptamos que, bajo su consideración, dichas imágenes oníricas estaban estrechamente vinculadas a la estructura de una misma realidad<sup>(13)</sup>, no debe extrañar el interés de la Iglesia por conferir un sentido teológico a los sueños en relación con la doctrina de la ortodoxia cristiana.

Tomando como referencia a Tertuliano, artífice de la primera formulación sistemática de la teoría onírica cristiana<sup>(14)</sup>, a partir del siglo IV se divulga extraordinariamente una primera distinción entre sueños «verdaderos» y «falsos». Los primeros eran los «útiles», a partir de los cuales se podía predecir el futuro; los segundos eran los «inútiles», de los que resultaba absurdo buscar un significado ya que no podían desvelar las cosas futuras<sup>(15)</sup>. Para Agustín de Hipona los sueños falsos venían motivados por un alma *perturbata*, mientras que los verdaderos, entre los que además distinguía los sueños claros y los simbólicos, venían originados por un alma *tranquilla*<sup>(16)</sup>. Sólo con un estado apacible del alma, producto de un comportamiento piadoso, los sueños verdaderos podían originarse por la inspiración divina a través de los ángeles, que actuaban como mensajeros de estos sueños<sup>(17)</sup>; los falsos (falsas profecías), *somnia vana* según Agustín, eran, por el contrario, provocados siempre

---

<sup>10</sup> Vid. J. S. Hanson, *loc. cit.*, pp. 1421-1425; D. Devoti, «All'origine dell'onirolgia cristiana (con particolare riferimento a Tert., *de an.*, 45-49)», *Augustinianum*, 29, 1989, p. 37.

<sup>11</sup> P. Siniscalco, «Pagani e cristiani antichi di fronte all'esperienza di sogni e visioni», *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze, 1984, p. 156.

<sup>12</sup> J. S. Hanson, *loc. cit.*, p. 1425.

<sup>13</sup> P. C. Miller, *op. cit.*, p. 75.

<sup>14</sup> Vid. D. Devoti, «All'origine dell'onirolgia cristiana...», esp. pp. 41ss. Un acercamiento al origen de la teoría onírica cristiana a través de algunas citas significativas de Tertuliano y de otros autores cristianos en: D. W. Bercolot (ed.), *A Dictionary of Early Beliefs. A Reference Guide to More Than 700 Topics Discussed by the Early Church Fathers*, Hendrickson, Peabody (Mass.), 1992 (= 1998), pp. 220-221 (voz *Dreams*).

<sup>15</sup> J. Le Goff, «Le christianisme et les rêves (IIe-VIIe siècles)», T. Gregory (cur.), *I sogni nel medioevo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, p. 194.

<sup>16</sup> Agustín, *De Genesi ad litteram*, 12, 18 (CSEL, 28-1, pp. 406-407). Vid. M. Dulaey, *op. cit.*, pp. 89-93.

<sup>17</sup> J. Le Goff, *loc. cit.*, p. 196.

por fuerzas demoníacas<sup>(18)</sup>. Tertuliano ya había advertido que estos sueños tenían una naturaleza diferente a la de los inspirados, ya que eran provocados por un «oscurecimiento» del alma (*obumbrari*) que, a su vez, encontraba su origen en la malvada influencia de Satanás<sup>(19)</sup>. Prudencio los consideraba monstruos diabólicos<sup>(20)</sup>. Tales sueños, falsos y perniciosos, se configuraban, según Gregorio Magno, como una especie de ilusión producida por un enemigo oculto (*ab occulto hoste*) que, en última instancia, no era otro que el propio Diablo<sup>(21)</sup>. Igualmente, Isidoro de Sevilla advierte que tanto éste como sus demonios atacan a los hombres por las noches enviándoles ensueños ilusorios y tentadores, los cuales únicamente los santos son capaces de evitar<sup>(22)</sup>.

Ahora bien, como acertadamente ha señalado S. F. Kruger, la interpretación moralizante del sueño durante la Antigüedad tardía excedía la simple valoración del mismo, dependiendo de su pertenencia a uno de los dos tipos de agentes (angelical o demoníaco) que en él podían intervenir. Autores como Tertuliano, Agustín o Gregorio Magno se pronunciaron de forma aún más elocuente sobre el carácter y grado de implicación (si es que existía) del soñador con su sueño. Puesto que la facultad racional del alma se mostraba inactiva durante la experiencia onírica, el soñador no podía, según la mayoría de los autores cristianos, ser responsable del desarrollo de la misma. En consecuencia, el significado moral del sueño se localiza fuera del mismo, sometiéndose éste a una adecuada valoración en virtud de los efectos o sugerencias que era capaz de producir en los soñadores<sup>(23)</sup>. De esta forma, la percepción de las ideas y emociones procedentes de los sueños actúa en el presente como

<sup>18</sup> Agustín, *De Genesi ad litteram*, 12, 19 (CSEL, 28-1, pp. 407-409). Vid. M. Dulaey, *op. cit.*, p. 118.; J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Études Augustiniennes, Paris, 1985, p. 229.

<sup>19</sup> Tertuliano, *De anima*, 47, 1-2 (CCL 2, p. 853). Cfr. Justino, *Apología*, I, 14, 1 (ed. D. Ruíz Bueno, *Padres apologetas griegos*, BAC, Madrid, 19792, pp. 194-195); Taciano, *Oratio adversus Graecos*, 18 (ed. D. Ruíz Bueno, *op. cit.*, pp. 598-599); Atenágoras, *Legatio pro christianis*, 27 (ed. D. Ruíz Bueno, *op. cit.*, pp. 693-694); Cipriano, *Quod idola dii non sint*, 7 (ed. J. Campos, *Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid, 1964, pp. 82-83); Lactancio, *Divinae institutiones*, 2, 14 (CSEL 19, pp. 162-165). Vid. J. Amat, *op. cit.*, p. 165; E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 62, n. 3. Para muchos autores cristianos la acción onírica de los demonios es de la misma naturaleza que la «oscura contaminación» que provoca las enfermedades y la posesión (vid. J. Amat, *op. cit.*, p. 179). Tertuliano (*De anima*, 49, 3: CCL 2, p. 855) condena incluso la ausencia de sueño al considerarla como un vicio del alma imputable a los demonios (vid. J. Amat, *op. cit.*, p. 47).

<sup>20</sup> Prudencio, *Cathemerinon*, VI, 137-140 (A. Ortega e I. Rodríguez, *Aurelio Prudencio. Obras completas*, BAC, Madrid, 1981, p. 84): *Procul, o procul uabantum / portenta somniorum! / procul esto peruciaci / praestigiator astu!*

<sup>21</sup> Gregorio Magno, *Moralia in Job*, VIII, 24, 42-43 (CCL 143, pp. 413-414); *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum*, IV, 50 (ed. A. De Vogüé, *Dialogues*, III, Les Editions du Cerf: Sources Chrétiennes 265, Paris, 1980, pp. 172-173). Vid. J. Le Goff, *loc. cit.*, pp. 208-209.

<sup>22</sup> Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, III, 6 (CCL 111, pp. 215-220). Cfr. Tajón de Zaragoza, *Sententiarum libri quinque*, 7 (PL 80, col. 920). Vid. J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 210-211; M. E. Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum in Mittelalter*, Medium Aevum Quotidianum, Krems, 1990, pp. 104-105.

<sup>23</sup> S. F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 44.

una consecuencia potencial de los pensamientos y comportamientos situados en una perspectiva de futuro<sup>(24)</sup>. La influencia de su contenido sobre el individuo determinaría, pues, el valor moral que habría de concederse a las experiencias oníricas. Y es precisamente en este punto en el que la jerarquía eclesiástica trata de ejercer un control relativamente estrecho sobre la desmesurada e indiscriminada divulgación en época tardoantigua de narraciones de sueños. Por ejemplo, de un canon del sínodo de Cartago celebrado en el año 401, cuyos documentos se hallan recogidos en los *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta*, puede deducirse que África sufría a finales del siglo IV una especie de epidemia de sueños por medio de los cuales los fieles creían recibir órdenes de construir altares votivos en memoria de los mártires, práctica ésta que los padres conciliares condenan enérgicamente en virtud de su posible origen supersticioso<sup>(25)</sup>. A pesar de la evidencia epigráfica conservada, es probable que la aplicación de la condena expresada en este canon motivase desgraciadamente la destrucción de muchas otras inscripciones conectadas con los sueños en el norte de África<sup>(26)</sup>.

La acusada desconfianza respecto de la extensión de este fenómeno condujo a la Iglesia, por un lado, a impulsar un cierto rechazo de los sueños, asociándolos a las diferentes desviaciones de la doctrina ortodoxa y, por otro, a la creación de un modelo autorizado de sueños, que permitiese conferir al fenómeno onírico un sentido eminentemente aleccionador y edificante. En este sentido, la figura del santo emerge como una garantía de la veracidad de la inspiración divina revelada por medio del sueño. De hecho, la aparición de su imagen así como la visión de su ascensión a los cielos en el momento de su muerte se convirtieron en los principales rasgos definitorios de un *topos* onírico muy extendido a finales de la Antigüedad y en la Alta Edad Media<sup>(27)</sup>.

---

<sup>24</sup> P. C. Miller, *op. cit.*, p. 252.

<sup>25</sup> Concilio de Cartago (13 de septiembre de 401), c. 83 (CCL 149, pp. 204-205): *Item placuit ut altaria quae passim per agros et per vias tamquam memoriae martyrum instituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, euertantur. Si autem per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt nulla ibi superstitione deuincti teneantur, et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae reliquiae sunt aut origo alicuius habitationis uel possessionis uel passionis fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbenentur.*

<sup>26</sup> Vid. P. A. Gramaglia, «Sogni, visioni e locuzioni interiori nell'epigrafia africana», *Augustinianum*, 29, 1989, esp. p. 545.

<sup>27</sup> Vid. J. Le Goff, *loc. cit.*, pp. 203-206. La figura del santo surge como un ejemplo de la virtud cristiana y, al mismo tiempo, como una imagen didáctica de la doctrina de la Iglesia: vid. Th. F. X. Noble y Th. Head, *Soldiers of Christ. Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995, pp. XVIII-XIX.

La vinculación del sueño con algunas herejías produjo en un primer momento un cierto recelo en la Iglesia, pero también impulsó la vertiente aleccionadora a la que se prestaba de manera tan atrayente el fenómeno onírico. No se puede negar que el importante papel desempeñado por los sueños en ciertas herejías, y, en particular en ámbitos gnósticos y maniqueos, contribuyó a que la ortodoxia cristiana se sintiese amenazada, ya que la consideración de la experiencia onírica como una vía directa de conocimiento de los designios divinos, podría parecer que favorecía la aprobación de algunas prácticas heréticas<sup>(28)</sup>. Sin embargo, la interpretación eclesiástica de los sueños modificó de alguna forma su significado, confiriéndolos un fin aleccionador y, sobre todo, considerándolos un medio directo para introducir en los fieles la advertencia y la corrección doctrinal<sup>(29)</sup>. Precisamente cuenta Eusebio de Cesarea que Natalio el Confesor se salvó de caer en la herejía por un sueño que tuvo en el que sufrió el hostigamiento de los ángeles por haber aceptado la creencia herética de que Cristo sólo poseía una naturaleza humana; tras el sueño, el protagonista de la historia, muy arrepentido, se dirigió sin tardanza al obispo de Roma para obtener el perdón<sup>(30)</sup>. En un sentido parecido, Jerónimo se sintió invadido por sueños que le provocaron crisis de conciencia que lograron modificar su comportamiento. La aparición en su sueño de un severo «juicio» como castigo por su admiración por la literatura pagana, suponía una advertencia que contenía para él el imperativo ineludible de renunciar en adelante a la lectura de los clásicos<sup>(31)</sup>. Las apariciones de demonios en sueños fueron muy corrientes en ámbitos monásticos y se extendieron rápidamente en la literatura hagiográfica<sup>(32)</sup>. Reflejan las controversias teológicas de la época y, sobre todo, advierten de los riesgos que existían de caer fácilmente en la herejía y en el judaísmo: los demonios solían tentar por medio de los sueños a los monjes y a los demás protagonistas de las narraciones para que abandonasen la religión cristiana o la ortodoxia, usando armas poderosas como la vanidad o la concupiscencia<sup>(33)</sup>.

Dentro de la polémica antijudía desarrollada en el cristianismo antiguo, los sueños, por tanto, podían servir como un adecuado y efectivo cauce aleccionador que

<sup>28</sup> Vid. M. Dulaey, *op. cit.*, pp. 37-41; J. Le Goff, *loc. cit.*, pp. 188-190, 196-197; K. Hopkins, *A World Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, Phoenix, London, 2000 (= 1999), p. 272.

<sup>29</sup> Esta orientación «educadora» de los sueños se mantuvo inalterable durante la Alta Edad Media: vid. K. L. Lynch, *The High Medieval Dream Vision. Poetry, Philosophy, and Literary Form*, Stanford University Press, Stanford, 1988, p. 63.

<sup>30</sup> Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica*, V, 28, 8-12 (ed. A. Velasco Delgado, *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*, BAC, Madrid, 1998<sup>2</sup>, I, pp. 342-343). Vid. P. C. Miller, *op. cit.*, pp. 63.

<sup>31</sup> Jerónimo, *Ep.*, 22, 30 (CSEL 54, pp. 189-199). Vid. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 71; J. Amat, *op. cit.*, pp. 219-222; P. C. Miller, *op. cit.*, pp. 63, 251-252.

<sup>32</sup> Vid. F. E. Consolino, «Sogni e visioni nell'agiografia tardoantica: modelli e variazioni sul tema», *Augustinianum*, 29, 1989, p. 239ss.; J. Amat, *op. cit.*, pp. 313-319.

<sup>33</sup> F. E. Consolino, *loc. cit.*, pp. 249ss.; J. Amat, *op. cit.*, p. 318.

revelase a los fieles cristianos la maldad judaica, sobre todo a aquellos que, conocidos en general como judaizantes, sufrían la perniciosa influencia de las prácticas religiosas judías. En una ciudad como, por ejemplo, Antioquía, donde la presencia de una nutrida comunidad judía y los contactos cotidianos que los habitantes cristianos mantenían con muchos miembros de la misma, habían provocado que un número realmente alarmante de cristianos observasen prácticas de signo judaizante. Ante esta situación, Juan Crisóstomo, uno de los padres de la Iglesia más agresivos contra los judíos, dirigió una serie de ofensivos sermones en los que, aparte de desarrollar todos los temas propios del género literario *Adversus Iudaeos*, hacía saber al auditorio que, además de otras evidencias que los vinculaban con el Diabolo y la maldad, los judíos sólo eran capaces de soñar con el pecado<sup>(34)</sup>. Sin duda, los demonios habían escogido el sueño como uno de los caminos más directos para tentar a los hombres piadosos y, por su relación con la maldad judía, lograban arrancar de ellos la creencia cristiana e insertar en sus corazones la perfidia de la creencia judaica. Éste es el caso de un santo asceta que, según narra Juan Casiano, sucumbió por medio de engañosos sueños a las diabólicas asechanzas convirtiéndose al credo judaico. El texto dice así:

Sería prolijo explicar con todos los pormenores el engaño sufrido por este monje bien conocido en Mesopotamia. Era tan rígida su abstinencia, que muy pocos en esta provincia se sentían con fuerzas para imitarle. Oculto en su celda, había permanecido fiel a su observancia durante años. Pero al fin el Diabolo le engañó lamentablemente por medio de falsos sueños y revelaciones. Así, después de tantos trabajos y ejercicios de virtudes, con que, al parecer, aventajaba a los demás monjes que allí residían, fue resbalando por una pendiente desgraciada, hasta abrazar el judaísmo y la circuncisión<sup>(35)</sup>.

La revelación de la maldad judía constituyó un tema recurrente en la literatura hagiográfica tardoantigua y altomedieval. Si la presencia de los sueños en este tipo de literatura posibilita de forma directa la revelación profética de la aparición del santo o mártir, representada ésta como una imagen de la transfiguración de Cristo, no debe extrañar que a veces se incorpore en estos relatos hagiográficos la figura del judío como antagonista o como enemigo del santo o de lo que éste representa. El tema onírico ocupa una posición central en la narración hagiográfica ya que consti-

---

<sup>34</sup> Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos Orationes*, VIII, 1 (PG 48, col. 927): [...] οὐτε ἀκοίειν δοκεῖ, ἀλλὰ πρὸς ἐκείνην τέταται, καὶ τὴν ἀμαρτίαν ὄνειροπολεῖ [...].

<sup>35</sup> Juan Casiano, *Conlationes*, II, 8 (CSEL 13, p. 47): *Longum est deceptionem illius quoque monachi Mesopotamēni narrando percurrere, qui in illa prouincia perpaucis imitabilem continentiam tenens, quam per annos multos singulariter in cella retrusus exegerat, ita est ad extremum diabolis reuelationibus somniisque delusus, ut post tantos labores atque uirtutes, quibus excesserat omnes monachos ibidem residentes, ad Iudaismum et circumsionem carnis lapsu miserabili uolueretur [...].* Traducción castellana de L. M.<sup>a</sup> y P. M.<sup>a</sup> Sansegundo, *Juan Casiano. Colaciones*, Rialp, Madrid, 1958, I, p. 98. Vid. R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Trotta, Madrid, 2000, p. 90.

tuye el cauce por medio del cual los mártires reciben momentos antes de su suplicio el anuncio de la recompensa que les espera en el más allá<sup>(36)</sup> y, por medio del cual se produce, transcurrido un cierto tiempo, el descubrimiento o la *inventio* de los cuerpos o de las reliquias de los santos mártires. Tampoco es infrecuente que los santos, al poco tiempo de su defunción, se presenten en sueños a un vivo haciendo coincidir la hora de la aparición con la de su muerte<sup>(37)</sup>. Suelen manifestarse con sus propios rasgos, pero bajo un aspecto angelical, de rostro luminoso y sonriente; momento en el que revelan a quien está sumido en el sueño el lugar exacto donde se encuentra sepultado su maltrecho cuerpo o sus reliquias para que aquél los restituya toda su dignidad y así pueda justificar adecuadamente la invocación de su merecido culto<sup>(38)</sup>. A veces, incluso, el propio santo advierte que su aparición no es consecuencia de una ilusión, ni tampoco una maligna intervención demoníaca; de ahí que algunos fenómenos de carácter milagroso acompañen al descubrimiento de los restos de los santos<sup>(39)</sup>. Los primeros hallazgos de reliquias debidos a revelaciones oníricas surgen en Oriente a mediados del siglo IV<sup>(40)</sup>. En Occidente, el papa Dámaso<sup>(41)</sup> y el obispo Ambrosio de Milán<sup>(42)</sup> serán quienes introduzcan esta práctica (no sin el recelo de importantes padres de la Iglesia como Agustín de Hipona<sup>(43)</sup>). Precisamente Ambrosio menciona entre las muchas *inventiones promovidas por él*<sup>(44)</sup>, el descubrimiento en Bolonia de los restos de los santos Agrícola y Vidal, en cuyos hechos intervienen los judíos. Tanto el propio Ambrosio como su biógrafo, Paulino de Milán, relatan que Eustacio, obispo de Bolonia, se había enterado por un sueño de que dichos mártires cristianos fueron enterrados anónimamente y olvidados en

<sup>36</sup> Estos serían los casos, por ejemplo, de los martirios de Policarpo (5, 1-2) y de Perpetua y Felicidad (4, 7-8, 10). Vid. J. S. Hanson, *loc. cit.*, pp. 1425ss.; J. Amat, *op. cit.*, pp. 51ss.; J. Le Goff, *loc. cit.*, pp. 187-188; S. González Marín, *Análisis de un género literario: las vidas de santos en la Antigüedad tardía*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000 (cd-rom), esp. pp. 134 y 168.

<sup>37</sup> Tales serían, entre otros, los casos narrados en la *Vita Martini* por Sulpicio Severo y en diversos lugares por Gregorio de Tours: vid. F. E. Consolino, *loc. cit.*, pp. 244-245.

<sup>38</sup> Vid. P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Giulio Einaudi, Torino, 1983 (= Chicago, 1981), pp. 75ss.; J. Amat, *op. cit.*, pp. 279-283, 310; J. Le Goff, *loc. cit.*, p. 208; D. Devoti, «Sogno e conversioni...», pp. 121ss.

<sup>39</sup> P. Maraval, «Songes et visions comme mode d'invention des reliques», *Augustinianum*, 29, 1989, pp. 591-594.

<sup>40</sup> Egeria (16, 5: CSEL 38, p. 59) descubre hacia el 350 la tumba de Job en Carneas por medio de una revelación en el desierto de Siria; Gregorio de Nazianzo (*In quadraginta martyres*, PG 46, cols. 784d-785b) habla de las reliquias de San Cipriano descubiertas por otra revelación; etc. Vid. Le Goff, *loc. cit.*, p. 208; P. Maraval, *loc. cit.*, pp. 583ss., quien cita otros muchos ejemplos orientales.

<sup>41</sup> *Vita Damasii (Liber Pontificalis)*, 39; ed. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, E. de Boccard, Paris, 19812, I, p. 212): [...] *multa corpora sanctorum requisivit et invenit* [...].

<sup>42</sup> Paulino de Milán, *Vita Ambrosii*, 14, 29, 32 (ed. A. A. Bastiaensen, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Verona, 1975, pp. 70-72; 90; 94). Vid. P. Maraval, *op. cit.*, p. 585.

<sup>43</sup> Vid. por ejemplo Agustín, *Confessiones*, IX, 7, 16. (CSEL 33-1, pp. 208-209); *Epistola ad catholicos de secta Donatistorum*, XIX, 50 (CSEL, 52, pp. 297-298).

<sup>44</sup> J. Amat, *op. cit.*, pp. 214-217.

un cementerio de la comunidad judía local<sup>(45)</sup>. Ambrosio entonces decide unirse a este obispo en la búsqueda de los restos de los santos mártires entre las tumbas judías, «como si se escogiese una rosa de entre las espinas»<sup>(46)</sup>, hasta dar con ellos; hecho que, como era de prever, se dijo que fue corroborado por los asombrados judíos que se habían acercado a ver tal evento<sup>(47)</sup> (o como ha señalado algún autor<sup>(48)</sup>, a proteger en realidad su cementerio de los desmanes cristianos)<sup>(49)</sup>. Sin duda, los cuerpos de tales gloriosos mártires no podían permanecer más tiempo enterrados en un lugar sacrílego sin percibir su merecido culto; el remedio de tal situación constituyó, por tanto, la razón última de su aparición a la máxima autoridad eclesiástica de la ciudad.

En la llamada *Epistula Luciani*, donde se narra el descubrimiento en el año 415 de las tumbas de los santos Esteban, Gamaliel y Nicodemo en Kefar Gamala, Luciano, sacerdote de la iglesia de esta ciudad cercana a Jerusalén, cuenta la visión que tuvo en sueños mientras dormía en el baptisterio de su iglesia, como en él era habitual. Afirma que vio a un anciano vestido con ropas sacerdotales que tenía larga barba y portaba un báculo dorado, quien se dirigió a él con la intención de ordenarle que acudiese a Aelia (es decir, Jerusalén) para transmitir al obispo Juan el mandato de la apertura y el rescate de las reliquias de los santos antes mencionados. Rabbí Gamaliel, que es quien se aparece en el sueño a Luciano, revela al sacerdote que, gracias a su intervención secreta, el cuerpo de Esteban pudo obtener sepultura al compartir la que estaba destinada a él mismo cuando le llegase su hora, pues los judíos que lo habían dilapidado hasta la muerte pretendieron –según puntualiza el santo– dejarlo insepulto para que las fieras lo devorasen. Junto a él enterró también a Nicodemo, recién bautizado en la fe de Cristo y, por ello, también perseguido por los malvados judíos<sup>(50)</sup>. En otra versión de este texto<sup>(51)</sup>, Luciano aparece escuchando atentamente las indicaciones que le ofrece el santo para encontrar la tumba común donde se hallaba enterrado junto con sus compañeros. Una vez referidos

---

<sup>45</sup> Ambrosio de Milán, *Exhortatio virginitatis*, 7 (PL 16, col. 338); Paulino de Milán, *Vita Ambrosii*, 29, 1 (ed. A. A. Bastiaensen, *op. cit.*, p. 90).

<sup>46</sup> Ambrosio de Milán, *Exhortatio virginitatis*, 7 (PL 16, col. 338c): *Illic igitur martyris exuvias requirebamus, tamquam inter spinas rosam legentes.*

<sup>47</sup> Ambrosio de Milán, *Exhortatio virginitatis*, 8-9 (PL 16, cols. 338c-339a).

<sup>48</sup> Vid. la interpretación de N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1994, pp. 347-349. Una visión muy distinta del episodio (en buena medida exculpatoria) en C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Edizioni San Paolo, Milano-Torino, 1996, pp. 126-127.

<sup>49</sup> Sobre este episodio, *vid.* recientemente R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano...*, pp. 159-160.

<sup>50</sup> S. Vanderlinden, «Revelatio Sancti Stephani (B.H.L. 7850-6)», *Revue des Études Byzantines*, 4, 1946, pp. 178-217 (la edición del texto latino, traducción realizada por Avito de Braga a partir del original griego de su amigo Luciano, se encuentra en las pp. 190-217; la *epistula Aviti* abarca las pp. 188-189). Sobre este relato *vid.* K. Hopkins, *op. cit.*, p. 134.

<sup>51</sup> *Epistula Luciani ad omnem Ecclesiam*, 4 (PL 41, col. 812).

todos los detalles, cumple el mandato de Gamaliel y relata su sueño al obispo de Jerusalén, quien, al hilo de la narración, rememora el episodio de la muerte de Esteban afirmando de éste que «fue el primero en luchar en las guerras del Señor contra los judíos»<sup>(52)</sup>.

El papel antagonista desempeñado por los judíos en este relato no deja lugar a dudas: intervienen en el desarrollo del sueño como la expresión de la maldad que se opone y contribuye, al mismo tiempo, a la santidad de los mártires. La figura judía de Gamaliel se mantiene, sin embargo, al margen de la condición negativa que define a sus correligionarios. A pesar de alinearse a los otros santos, nada hace pensar en su condición cristiana, actuando como un testigo legitimador, como una figura insustancial. De hecho, tal y como muy bien ha resaltado G. Stemberger, no existe mención alguna a ningún tipo de veneración de las supuestas reliquias de Gamaliel en el contexto del relato, convirtiendo a esta figura en un mero intermediario por medio del cual se produce la revelación de los restos de los verdaderos mártires protocristianos<sup>(53)</sup>. En una época posterior, ya en el siglo VI<sup>(54)</sup>, una obra anónima que se conoce bajo el título de *Somnium Neronis*, sitúa de nuevo la maldad judía como principal eje narrativo, articulando el relato a partir de la aparición del propio Cristo dentro de un sueño de Nerón<sup>(55)</sup>.

Avanzando un poco más en el tiempo, descubrimos en época visigoda un texto hagiográfico en el que la maldad judía es revelada a uno de los personajes de la narración de forma realmente elocuente por medio de un sueño. Se trata de la *Passio Manti*, cuya redacción se fecha en el siglo VII<sup>(56)</sup>, y en la que su protagonista, un esclavo cristiano de nombre Mancio, es torturado y finalmente asesinado por sus dueños judíos a causa de haberse negado a convertirse a la religión judía; su cuerpo fue entonces arrastrado y mal enterrado bajo estiércol en un lugar desconocido para la comunidad cristiana local<sup>(57)</sup>. Entre los tres fenómenos milagrosos que aparecen en el relato, el narrador introduce en el más importante de ellos un sueño revelador por medio del cual se dan a conocer los hechos ocurridos. El pasaje concreto es el siguiente:

<sup>52</sup> *Epistula Luciani ad omnem Ecclesiam*, 6 (PL 41, col. 814): [...] *Si haec, ut dicis, charissime, ita audisti, et Deus tibi revelavit; oportet me transferre inde beatum Stephanum primum martyrem, archidiaconum Christi, qui primus apud Iudaeos dominica bella bellavit [...]*.

<sup>53</sup> G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*, T & T Clark, Edinburgh, 2000 (= München, 1987), p. 111.

<sup>54</sup> R. LaRue et alii (eds.), *Clavis Scriptorum Graecorum et Latinorum*, Université du Québec, Trois-Rivières, 19962, vol. 10, n° 25425, p. S-255.

<sup>55</sup> Vid. E. von Dobschütz, «A Collection of Old Latin Bible. Quotations. *Somnium Neronis*», *Journal of Theological Studies*, 16, 1914, pp. 1-27 (edición del texto en pp. 12-27).

<sup>56</sup> Vid. R. González Salinero, «Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Manti*», *Gerión*, 16, 1998, esp. pp. 443-446.

<sup>57</sup> Vid. J. M.<sup>a</sup> Fernández Catón, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" -C.S.I.C., León, 1983, esp. pp. 165ss.

[...] Mientras esta acción criminal permanecía oculta, caminaba por la calzada no muy lejos de Évora un padre de familia noble, que había gastado su fortuna, aparte de desvelos, para defender su patrimonio. Después de haber comido allí, mientras dormía se le apareció San Mancio; lo sacude en su sueño, lo invita a estar en vela y lo obliga a escucharle, de modo que por sus gestos a la vista de los ojos se percibían los rasgos de su cara, la textura de su cuerpo, la estatura, la edad y el vestido del mártir. Le declara su nombre, le invita a que lo observe, le aconseja y le asegura que cumplirá sus promesas; le expone todo el desarrollo de su pasión, le explica su martirio, que mantenía oculto la odiosa hipocresía de aquella familia por la maldad de la antigua creencia judaica. Hace una descripción de todas las preocupaciones del pater familias, le refiere el pasado, le descubre sus inquietudes por el pleito, le anuncia el futuro, le promete en un plazo de siete días la victoria, que el litigante no podía esperar ni siquiera tras un largo período de años; le pide que a su vuelta entierre su cuerpo dignamente. Levantándose reconfortado no tanto de un sueño como de una visión, va en busca de todas las señales en esa posesión; pregunta por el nombre, la edad, el aspecto, la textura, la forma del martirio, la sepultura. Las palabras de todos los moradores coinciden en la descripción [...] <sup>(58)</sup>.

Como muy bien ha afirmado algún autor, la *Passio Mantii* aún con un evidente tono apologetico tanto el relato martirial y la *inventio*, como el programa edilicio resultante del establecimiento del culto (la construcción en honor del santo de un baptisterio y de dos basílicas, una para los fieles y otra para los catecúmenos) y, sobre todo, constituye una narración que sirve a la perfección como un instrumento aleccionador contra los judíos <sup>(59)</sup>. La crueldad y maldad de éstos determina, por contraste, el grado de santidad del mártir, fortaleciendo de esta forma el símbolo niceno que con tanto ahínco defiende el protagonista. Al final, la maldad judía, inspirada por el Diablo, es definitivamente vencida por la fe cristiana. La conclusión del relato hagiográfico no podía ser otra que la exaltación de la victoria conseguida sobre los perversos judíos y, por tanto, sobre las fuerzas del mal. «Estas son –termina afirmando el anónimo narrador– las celebraciones en honor de los santos mártires, ésta

---

<sup>58</sup> *Passio Mantii*, 6: [...] *Dumque tam famosissimum lateret admissum, pater familias quidam nobilis iter agebat in agere non longe a Elbora, qui pro patrimonio suo extra cogitationum exitiorumque dispendia suas expendisse uidebatur. Hic quum ibidem refecisset, quiescenti ei Mantius sanctus occurrit; dormientem pulsat, uigilare precepit, audire compellit, ita ut significatione uultus, abitudo corporis, status, etas et uestis martyris inspicientibus oculis cerneretur. Nomen suum puplicat, notari iubet, monet, testatur completurum se esse promissa; omnem passionis sue ordinem prodit, martyrium loquitur, quod ex pristina sepprestitionis iniquitate familie illius uirosa dissimulatio suppremebat. Negotium illius omnem percurrit, preterita narrat, presentes cogitationes litigii reuelat, futura designat, uictoriam, quam nec post longo annorum tractu sperare litigator poterat, intra septem dierum spatia pollicitatur; admonet redeuntem corpus suum honoratius sepelire. Surgens ergo non tantum e somno quantum ex uisione gloriosus, omnia in eadem possessionem signa perquirat; nomen, etatem, uultus, membra, passionem, sepulturam querit. Designatur uocibus omnium comanentium [...].* Edición y traducción de P. Riesco Chueca, *Pasionario hispánico (Introducción, edición crítica y traducción)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995, pp. 326-329.

<sup>59</sup> P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 1999, p. 65.

la participación en el culto merecido por los santos, por la que el Diabolo es vencido y es glorificado Jesucristo Nuestro Señor omnipotente. A Él la gloria por los siglos de los siglos. Amén»<sup>(60)</sup>.

Ahora bien, la imagen del malvado judío reflejada en la literatura antijudía, no podía ser erradicada mientras persistiera la creencia judaica. Solamente podía corregirse con la transformación total del judío, es decir, con su conversión al cristianismo. En la literatura hagiográfica los sueños ocuparon un lugar destacado en relación a las prodigiosas conversiones realizadas con personajes judíos como protagonistas. De hecho, en el cristianismo (como antes en el paganismo) la conversión religiosa a través del sueño no era de ningún modo inusual. Tanto en Tertuliano como en Orígenes encontramos ya perfectamente tipificada la modalidad del sueño inspirado que conducía a la conversión<sup>(61)</sup>. A esta clase de sueños pertenecerían los que relata el obispo Severo de Menorca como justificación de la conversión forzosa de los judíos de Mahón<sup>(62)</sup>, producida apenas llegadas a la ciudad las reliquias del mártir Esteban<sup>(63)</sup>, como consecuencia de la agresión de la comunidad cristiana contra la congregación judía local y la consiguiente destrucción de su sinagoga, desenlace fatal al que condujeron los precipitados acontecimientos ocurridos, según afirma el propio obispo, a principios del año 418 (durante el undécimo consulado del emperador Onorio y el segundo de Flavio Constancio)<sup>(64)</sup>.

Siguiendo la lógica narrativa de los dramáticos sucesos que habrían de acaecer, Severo de Menorca establece una serie de preámbulos que servirán para confirmar que el desenlace final ya estaba de alguna forma predeterminado. Ésta sería precisamente la función que cumplirían los sueños premonitorios introducidos en la narración<sup>(65)</sup>. El propio autor trata de justificar su decisión de explicar el contenido de

<sup>60</sup> *Passio Mantii*, 12: *Hec sunt martyrum uota, ec sunt sanctorum digna commercia, quod Zabulus uincitur et omnipotens conlaudatur Dominus noster Iesus Christus, cui est gloria in saecula seculorum. Amen* (ed. P. Riesco Chueca, *op. cit.*, pp. 332-333).

<sup>61</sup> Tertuliano, *De anima*, 47, 2 (CCL 2, p. 853): *somnia uocatoria*; Orígenes, *Contra Celso*, 1, 48 ( ). Otros muchos ejemplos citados en M. Dulaey, *op. cit.*, pp. 183-184; E. R. Doods, *op. cit.*, p. 71; J. Amat, *op. cit.*, pp. 230; J. Le Goff, *loc. cit.*, pp. 186, 199; D. Devoti, «Sogno e conversione...», pp. 109ss.

<sup>62</sup> J. Amengual i Batle, *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, Moll, Mallorca, 1991, p. 122. La consideración de M. A. Cohen («Severus' Epistle on the Jews. Outline of a New Perspective», *Helmantica*, 35, 1984, p. 74) de que estos sueños obedecen a una peculiar clasificación en tanto que pertenecen a «private dreams», es, a todas luces, irrelevante.

<sup>63</sup> El *Liber de Miraculis Sancti Stephani protomartyris* (PL 41, cols. 833-854) describe los sueños premonitorios y los milagros producidos por las reliquias del mártir Esteban a su paso por la ciudad norteafricana de Uzalis.

<sup>64</sup> Sobre este episodio y su narración en la carta del obispo Severo de Menorca, *vid.* R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano...*, pp. 232-239.

<sup>65</sup> Según M. Dulaey (*op. cit.*, p. 150) los acontecimientos condicionan la interpretación de los sueños y sirven, al mismo tiempo, como catalizador de una situación explosiva. De parecida opinión son L.-J. Wankenne y B. Hambenne, «La lettre-encyclique de Severus évêque de Minorque au début du V<sup>e</sup> siècle», *Revue Bénédictine*, 97, 1987, p. 22.

esos sueños acudiendo a la autoridad de los escritos neotestamentarios y, en concreto, al sueño del apóstol Pablo citado en *Hechos de los Apóstoles* (16, 9)<sup>(66)</sup>. A partir de entonces, el obispo de Menorca expresa su deseo de dar a conocer el significado de los sueños relacionados con los sucesos que narra en su carta. El primero de ellos corresponde a una piadosa virgen de nombre Teodora, quien experimenta una «visión nocturna» en la que una noble viuda ofrece a Severo todos sus campos para que éste los sembrase<sup>(67)</sup>. En un sueño paralelo a éste, esta vez del propio obispo, otra noble viuda, «de la que no cabe duda que tenía el aspecto de la sinagoga», aparece suplicándole que cultivase sus campos yermos<sup>(68)</sup>. Por tanto, este pasaje de los campos incultos estaría anunciando la futura conversión de los judíos, y autorizando la intervención de Severo, a quien, como se afirma, Cristo había entregado la responsabilidad de sembrar la semilla de la Palabra entre los incrédulos judíos<sup>(69)</sup>.

El último sueño que aparece relatado en la carta del obispo de Menorca es asignado a Teodoro, doctor de la Ley y cabeza visible de la comunidad judía. Éste afirma haber visto mientras dormía a doce hombres que le paraban cuando estaba a punto de entrar en la sinagoga, quienes le advirtieron de la presencia de un león dentro. Aunque asustado y presto a huir de inmediato, Teodoro tuvo tiempo de asomarse a la puerta y vio a unos monjes cantando salmos con extraordinaria dulzura. Tal escena provocó en él un gran pánico que le hizo huir a la casa de un hombre llamado Rubén y, de allí, a la de una pariente suya, quien le acoge con cariño y le libra al fin de todo temor<sup>(70)</sup>. Tal y como afirma el propio Severo, el significado del sueño es muy claro. El león no sería otro si no el de la tribu de Judá, de la raíz de David (*Apocalipsis*, 5, 5)<sup>(71)</sup>, el cual actúa como instrumento que, por medio del temor, empuja a los judíos hacia su conversión. No es casualidad que Rubén, el primero de ellos en convertirse al cristianismo<sup>(72)</sup>, fuese quien prestara ayuda y ofreciese consejo a Teodoro en el momento más crítico de su sueño. De hecho, cuando éste se dirige a sus correligionarios y se produce la confusión a partir de la cual, y por miedo a una

<sup>66</sup> Severo de Menorca, *Epistula*, 9 (ed. S. Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 86).

<sup>67</sup> Severo de Menorca, *Epistula*, 10, 1-2 (S. Bradbury, *op. cit.*, pp. 86-88).

<sup>68</sup> Severo de Menorca, *Epistula*, 10, 3-6 (S. Bradbury, *op. cit.*, p. 88).

<sup>69</sup> Severo de Menorca, *Epistula*, 10, 3 (S. Bradbury, *op. cit.*, p. 88): [...] *Simili etiam somnio me quoque ultimum omnium peccatorum, ut me ad seminandum praecingerem, Christus commonere dignatus est [...]*. Vid. en general E. D. Hunt, «St. Stephen in Minorca. An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early 5th Century a. d.», *Journal of Theological Studies*, 33, 1982, p. 110; J. Amengual i Batle, *op. cit.*, pp. 121-122, 163.

<sup>70</sup> Severo de Menorca, *Epistula*, 11, 2-6 (S. Bradbury, *op. cit.*, pp. 88-90).

<sup>71</sup> J. Amengual i Batle, (*op. cit.*, pp. 82-89) sugiere que en el pasaje del León de Judá, Severo podría haberse inspirado en el uso que de esta imagen hace Gregorio de Elvira en su *Tractatus Origenis de libris Sacrarum Scripturarum*, 13, 24-28 (CCL 69, pp. 103-104).

<sup>72</sup> Severo de Menorca, *Epistula*, 15, 1 (S. Bradbury, *op. cit.*, p. 94).

situación realmente adversa, se provoca una conversión masiva de judíos, Severo vuelve a recordar la benéfica influencia que Rubén ejerció sobre él en su sueño y cómo éste se convierte en su principal valedor y, en consecuencia, en el artífice real de su definitiva conversión<sup>(73)</sup>. Sin duda alguna, el sueño de Teodoro sirve a Severo para legitimar la cadena de presiones que, como se muestra en la propia carta, la comunidad cristiana (con el obispo al frente) ejerció sobre los judíos para corregir su creencia errónea y así forzarlos a su conversión<sup>(74)</sup>.

Es importante hacer notar que el autor de la epístola sigue correctamente las pautas marcadas por el género literario de signo onírico; envuelve el mensaje transmitido por medio de los sueños con un lenguaje adecuadamente simbólico pero cuyo significado no es del todo extraño a los fieles cristianos. Así, por ejemplo, la consideración de la Sinagoga como una viuda responde a un lugar común muy reconocible dentro de la simbología antijudía de la época<sup>(75)</sup>. En la *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* (obra anónima del siglo v), se describe a una Iglesia vencedora que mira con soberbia a una Sinagoga que, ciega y pertinaz, aparece representada como una viuda abandonada<sup>(76)</sup>. Bajo un aspecto muy similar, con figura de mujer anciana, aparece ésta representada, a su vez, en un mosaico de Santa Sabina de Roma, datado en el año 431 ó 432<sup>(77)</sup>. Por otro lado, el campo y las semillas son imágenes de procedencia neotestamentaria (*Mc* 4, 3-9; *Mt* 9, 38; etc.), utilizadas profusamente en la literatura patristica con un sentido ejemplificador<sup>(78)</sup>. La pariente casada del último sueño, el que tiene Teodoro, simboliza según el contexto de la narración, a la Iglesia<sup>(79)</sup> que ofrece refugio y acoge entre sus brazos al padre de la Sinagoga y, por tanto, a los propios judíos<sup>(80)</sup>; al contrario que el león (león de Judá: Jesucristo)<sup>(81)</sup> y los monjes, que harían referencia al anuncio de la reacción cristiana que provocaría la conversión final de toda la comunidad judía<sup>(82)</sup>. Por su parte, Rubén, el primer judío que se convierte a la fe cristiana, coincide con la figura bíblica de Rubén, primer hijo nacido de Jacob (*Gn* 35, 23). Toda esta simbología pertenece a un código enigmático que caracteriza el mensaje onírico y que, en la medida en que pueda

<sup>73</sup> Severo de Menorca, *Epistula*, 16, 11-16 (S. Bradbury, *op. cit.*, p. 98).

<sup>74</sup> Vid. J. Amengual i Batle, *op. cit.*, p. 122; R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano...*, pp. 237-238.

<sup>75</sup> Vid. en general R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano...*, pp. 218ss.

<sup>76</sup> *Altercatio Ecclesiae et Synagogae dialogus* (CCL 69A, pp. 25-47).

<sup>77</sup> F. Darsy, *Santa Sabina*, Marietti, Roma, 1961, p. 96, fig. 18.

<sup>78</sup> Por supuesto, la semilla es siempre la imagen de la Iglesia, como puede apreciarse, por ejemplo, en Agustín de Hipona, *Enarrationes in psalmos*, 41, 1 (CCL 38, p. 460). Sobre el particular, vid. M. Dulaey, *op. cit.*, p. 190.

<sup>79</sup> El texto aducido por Severo, *una est propinqua mea*, hace referencia al *Cantar de los Cantares*, 6, 8: *una est columba mea perfecta mea* (vid. S. Bradbury, *op. cit.*, p. 127, n. 10).

<sup>80</sup> La misma interpretación en Agustín de Hipona, *Enarrationes in psalmos*, 62, 20 (CCL 39, p. 807). Vid. M. Dulaey, *op. cit.*, p. 190; S. Bradbury, *op. cit.*, p. 6.

<sup>81</sup> K. Hopkins, *op. cit.*, p. 135.

<sup>82</sup> J. Amengual i Batle, *op. cit.*, p. 163.

resultar en algunos de sus rasgos incomprensible, el obispo de Menorca se apresura a expresar su correcta interpretación. Y ésta no era otra que la orden divina de acoger en el seno de la Iglesia al pueblo judío, cuya enraizada maldad agredía constantemente a la fe cristiana y exigía, por tanto, ser corregida mediante una anunciada conversión general de todos los judíos de la comunidad local<sup>(83)</sup>.

Ahora bien, en los relatos en los que el sueño interviene como un medio de conversión, suele aparecer asociado a éste el fenómeno de la curación milagrosa como una evidencia persuasiva de los poderes sobrenaturales que emanaban de los lugares sagrados y, después, en época cristiana, también del contacto directo con las reliquias de los santos mártires. La adopción cristiana de esta práctica, conocida con el nombre de *incubatio*, apenas modificó su significado primario<sup>(84)</sup>. Como advierte E. R. Dodds, la búsqueda de la salud mediante la incubación, practicada por los paganos en famosos santuarios como el de Asclepio, fue simplemente sustituida por aquella otra llevada a cabo por los cristianos junto a la tumba de un mártir o de un santo<sup>(85)</sup>. «Como resabio del primitivo culto a los muertos –afirma P. Castillo Maldonado–, los restos del mártir en sí tenían capacidad para conceder peticiones e incluso redimir pecados (lo que se ha dado en llamar intercesión directa)»<sup>(86)</sup>; la restitución de la salud por medio del hecho milagroso formaba parte de la *uirtus* tau-matúrgica del santo<sup>(87)</sup>, que a veces también podía emplearse como un medio de conseguir la salvación espiritual, intensificando en sueños la angustia del enfermo para provocar su conversión a la fe cristiana (los llamados milagros de escarmiento)<sup>(88)</sup>. Por supuesto, los ejemplos en uno y en otro sentido se multiplican a lo largo de toda la literatura hagiográfica<sup>(89)</sup>.

La legitimación cristiana de la *incubatio* entrañaba, no obstante, ciertos peligros. Precisamente en relación con los judíos, Juan Crisóstomo afirma que, además de acudir frecuentemente a ellos para obtener un remedio contra sus enfermedades, algunos cristianos judaizantes practicaban además la incubación en la sinagoga de Dafne, lo que no era mejor –aseguraba Crisóstomo– que hacerlo en el templo de Apolo, ya que

---

<sup>83</sup> Severo de Menorca, *Epistula*, 3, 6 (ed. S. Bradbury, *op. cit.*, p. 82): [...] *Magona tantis Iudaeorum populis velut colubris scorpionibusque fervebat, ut quotidie ab his Christi ecclesia morderetur. Sed antiquum illud carnale beneficium, nuper nobis spiritualiter renovatum est, ut illa, sicut scriptum est, 'generatio viperarum' quae venenatis icibus saeviebat, subito divina virtute compulsa mortiferum illud virus incredulitatis abiecerit. Cfr. Epistula*, 4, 3-4 (ed. S. Bradbury, *op. cit.*, pp. 82-84).

<sup>84</sup> Sobre el fenómeno de la *incubatio* cristiana, *vid.* sobre todo N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, CSIC, Madrid, 1975.

<sup>85</sup> E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>86</sup> P. Castillo Maldonado, *op. cit.*, p. 257.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 257ss.

<sup>88</sup> *Vid.*, por citar un ejemplo, el milagro 36 de Sofronio (N. Fernández Marcos, *op. cit.*, pp. 67-68).

<sup>89</sup> *Vid.* M. Dulaey, *op. cit.*, pp. 186-188; J. Le Goff, *loc. cit.*, pp. 193, 207; J. Amat, *op. cit.*, p. 404; A. Cameron, *op. cit.*, pp. 210-211.

ambos lugares eran los refugios de los demonios<sup>90</sup>). Así pues, la intervención sobrenatural de los santos en la *incubatio* cristiana se configuraba como el medio más eficaz para acabar con la tentación de recurrir a una desviación maligna de dicha práctica. De hecho, algunos relatos hagiográficos narran episodios en los que, por medio de ella, los propios judíos abandonaban su maldad para convertirse al cristianismo<sup>91</sup>). En este sentido, cabría citar a modo de ejemplo un pasaje en el que, haciendo referencia al mártir Domicio, Gregorio de Tours narra un suceso de este tipo:

Domicio es otro mártir procedente de esta región que, aunque ofrece muchas bendiciones a los habitantes del lugar, realiza por medio de su virtud rápidas curaciones a los que padecen de ciática, pues se dice que el propio santo se vio impedido por este dolor cuando vivía. Puesto que desde entonces, como hemos dicho, viene sanando a muchos que se duelen de esta aflicción, un judío que sufría de esta enfermedad se dirigió piadosamente a la iglesia consagrada al santo, a pesar de que no creía en Cristo, y pidiendo ser llevado a la entrada del atrio, manifestó que se consideraba indigno de cruzar el santo umbral. Así decía: «Sé, glorioso mártir, que te niegas a impartir misericordia a quien, como yo, está oscurecido por el velo de la Ley, pero ahora recurro a ti y suplico tu compasión para que después del primer síntoma de mejoría de la enfermedad de mi cuerpo, arranques igualmente la enfermedad de mi increencia». Después de haber hablado así enfrente de la puerta del atrio, llegando ya la noche, se durmió profundamente, pero el bendito mártir no pospuso por más tiempo su compasión. Durante aquella noche se apareció en sueños al hombre enfermo y le ordenó que se marchase ya curado. El judío se despertó y se dio cuenta de que su salud había sido restituida, confesó que Cristo, el hijo de Dios, era el salvador del mundo y se marchó completamente sano [...]<sup>92</sup>).

<sup>90</sup> Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos Orationes*, I, 6 (PG 48, cols. 851-852): [...] Τὸ αὐτὸ τοῖνον καὶ περὶ τῆς συναγωγῆς λουστέον. Εἰ γὰρ καὶ μὴ εἰδῶλον ἔστηκεν ἐκεῖ, ἀλλὰ δαίμονες οἰκοῦσι τὸν τόπον. Καὶ τοῦτο οὐ περὶ τῆς ἐνταῦθα λέγω συναγωγῆς μόνου, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐν Δαφνῇ· ποιηρότερον γὰρ ἐκεῖ τὸ βάραθρον, ὃ δὴ καλοῦσι Ματρῶνης. Καὶ γὰρ πολλοὺς ἤκουσα τῶν πιστῶν ἀναβαίνειν ἐκεῖ, καὶ παρακαθεύδειν τῷ τόπῳ. Ἄλλὰ μὴ γένοιτό ποτε τούτους πιστοὺς προσειπεῖν. Ἐμοὶ καὶ τὸ Ματρῶνης καὶ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ὁμοίως ἐστὶ βέβηλον. Εἰ δέ τις μου τόλμαν καταγίνωσκει, πάλιν ἐγὼ τὴν ἐσχάτην αὐτοῦ καταγνώσομαι μανίαν [...]. Sobre el particular, vid. M. Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (ad 135-425)*, Oxford University Press, Oxford, 1986 (= Paris, 1948, 1964), p. 355.

<sup>91</sup> Vid. G. Dahan, «Saints, demons et juifs», *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXXVI. *Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (secoli V-XI)*, Presso La Sede del Centro, Spoleto, 1989, pp. 609-642.

<sup>92</sup> Gregorio de Tours, *De gloria martyrum*, 100 (PL 71, cols. 791-792): *Domitius equidem alius martyr in hac habetur regione, qui cum multa beneficia incolis praestet, sciaticis tamen veloci virtute medetur. Nam fertur ab hoc Sanctus fuisse, dum in corpore esset positus, dolore detentus. Denique cum multis, ut diximus, in hac necessitate laborantibus mederetur, quidam Iudaeus ab ipsa infirmitate correptus Sancti basilicam, quanquam Christo non crederet, devotus tamen expetiit, seque ad januam atrii deponi praecipiens, indignum se esse vociferans qui sanctum limen ingrederetur. Aiebat enim: Scio me quidem, gloriose martyr, legis velamine obcaecatum, cui tu impartiri misericordiam dedigneris: sed nunc ad te confugio, et supplex tuam misericordiam posco, ut, aversa prius infirmitate corporea, languorem incredulitatis avellas. Haec cum ante portam aulae fateretur, adveniente nocte obdormivit: sed Martyr beatus non longi spatii temporis distulit misereri. Igitur ea nocte visitans aegrotum per somnium, iussit recedere sanum. At ille expergefactus sentit se redditum incolunitati, confessusque Christum Filium Dei esse Salvatorem mundi, sanus abscessit [...].* Vid. G. Dahan, *loc. cit.*, p. 623.

Una historia similar relata Sócrates en su *Historia eclesiástica*. En esta ocasión el obispo Ático cura a un judío que llevaba muchos años paralítico, al serle anunciado a éste que con la esperanza en Cristo podría sanar, hecho que se produjo cuando tomó la piadosa decisión de bautizarse<sup>(93)</sup>. Y, a pesar de que no aparezca expresamente la obligación a la conversión (aunque podría deducirse perfectamente del contexto), en un relato de los santos Cosme y Damián se describe la angustia que sintió una mujer judía cuando en un sueño los santos condicionaron la curación de su enfermedad al abandono de la prohibición de comer carne de cerdo que le imponía su religión<sup>(94)</sup>.

Este tipo de conversiones por medio del sueño constituyen un lugar común que experimentó un gran auge en la literatura cristiana tardoantigua y que constituirá una constante en las obras hagiográficas redactadas durante la Alta Edad Media<sup>(95)</sup>. La figura del judío, que normalmente aparece representando en la literatura cristiana el papel del malvado antagonista, encuentra en la conversión el único cauce que puede conducirle hacia la salvación espiritual. Los sueños se convierten en el medio por el cual el narrador presenta la maldad judaica como una representación de los peligros que constantemente acechaban a la ortodoxia cristiana y, al mismo tiempo, permiten dirigir la revelación onírica hacia la aleccionadora imagen del firme propósito de corrección que siente el personaje judío. La narración hagiográfica se sirve, por tanto, del mensaje transmitido por los sueños para predicar de forma triunfal la conversión milagrosa operada en judíos particulares que encarnan la perfidia de una religión que se consideraba finalmente derrotada y superada por el cristianismo.

---

<sup>93</sup> Sócrates, *Historia ecclesiastica*, VII, 4 (ed. G. Chr. Hansen, *Sokrates kirchengeschichte*, AkademieVerlag, Berlin, 1995, p. 350).

<sup>94</sup> L. Deubner, *Kormas und Damian. Texte und Einleitung*, Teubner, Leipzig/Berlin, 1907, pp. 101-104. Vid. M. López Salva, «Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo», en R. Teja, (ed.), *Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato. Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Fundación Sta. M.ª La Real, Aguilar de Campoo (Palencia), 2001, p. 82.

<sup>95</sup> Como ejemplo de conexión de la figura de la Virgen con la mediación de los santos en las conversiones realizadas a partir de los sueños, cabe mencionar la segunda *vita* del santo obispo Eleuterio de Tournai (cuya redacción pertenece ya al siglo XI), en donde se narra un curioso episodio ocurrido en Rávena con un judío que, habiendo encontrado un libro sobre la Virgen cerca de la tumba del santo, se quema las manos, pero, al aparecersele en un sueño la propia Virgen, pensó en la salvación del alma y decidió convertirse a la fe cristiana (vid. G. Dahan, *loc. cit.*, p. 618). No debe olvidarse que, en relación a una posible deuda literaria, ya durante la Antigüedad tardía la Virgen solía aparecer en los sueños como una dama benéfica que protegía a los que le favorecían y castigaba a los enemigos de la fe cristiana: vid. A. Cameron, *op. cit.*, pp. 212-213. Sobre los diversos ejemplos en los que aparecen los judíos relacionados con los sueños en la literatura de época medieval: S. F. Kruger, *op. cit.*, pp. 154ss. y 223, n. 18.