

**John D. Crossan
y Jonathan L. Reed**

JESÚS DESENTERRADO

Crítica

Indice

Prólogo PIEDRAS Y TEXTOS	3
Introducción	
LOS DIEZ PRINCIPALES DESCUBRIMIENTOS PARA EXHUMAR A JESÚS.....	
Capítulo 1 ESTRATO SOBRE ESTRATO	
Capítulo 2	
CÓMO EDIFICAR UN REINO	
<u>CHOQUE DE DISTINTOS TIPOS DE REINO</u>	
<i>(según Foerster). Foto 09</i>	
Capítulo 3	
<i>PONER A JESÚS EN SU SITIO</i>	
Capítulo 4	
<i>LA RESISTENCIA JUDÍA A LA DOMINACIÓN ROMANA.....</i>	
Capítulo 5	
<i>BELLEZA Y AMBIGÜEDAD EN JERUSALÉN</i>	
Capítulo 6	
<i>CÓMO ENTERRAR A UN REY</i>	
<i>Epílogo</i>	
<i>TERRENO Y EVANGELIOS</i>	
AGRADECIMIENTOS	
FUENTES ARQUEOLÓGICAS	

Prólogo

PIEDRAS Y TEXTOS

¿Por qué apareció Jesús en el momento y en el lugar en que lo hizo? ¿Por qué entonces? ¿Por qué allí? Concretemos mejor la cuestión. ¿Por qué dos movimientos populares, el del Bautismo de Juan y el del Reino de Jesús, surgieron en los territorios gobernados por Herodes Antipas en la tercera década del siglo I de la era vulgar (e. v.)? ¿Por qué no en otro momento? ¿Por qué no en otro lugar?

Imaginemos dos formas de responder a la pregunta: a través de las piedras o a través de los textos, a través del trabajo de campo o a través de los evangelios, a través de los restos materiales o a través de los restos escritos de la minoría cultivada, a través de la labor de los arqueólogos o a través de la labor de los exégetas. A continuación imaginemos que sustituimos todos esos «o» en redonda por otros tantos «y» subrayados del mismo modo. No estamos ante un caso de arqueología o de exégesis, sino de arqueología y de exégesis. Imaginemos, por último, que esas dos opciones son métodos independientes, ninguno de los cuales se halla subordinado o sometido al otro. La arqueología no es el trasfondo de la exégesis, ni la exégesis es el decorado de la arqueología. Los evangelios y el terreno deben leerse e interpretarse cada uno a su manera y con arreglo a su propia disciplina. Unos labios antiguos tienen su propia dignidad y

su propia integridad tanto si lo que se sujeta entre las manos es un libro de Hornero como si no. Un tell antiguo conlleva su propio reto y su propio misterio tanto si lo que se lleva en la mochila es la Biblia como si no. Las palabras hablan. Y las piedras también. Pero ninguna de ellas alza su voz. desde el pasado hacia nosotros si no se produce un diálogo interpretativo con el presente. Unas y otras hablan y exigen ser oídas a su manera. Hasta que la arqueología y la exégesis no hagan oír plenamente cada una su propia voz por separado, no podrán llegar a formar juntas un coro ni podrán aportar una información conjunta.

El objeto del presente volumen es integrar la arqueología de campo y la exégesis evangélica concediendo a cada una todo el potencial explicativo que posee sin otorgar privilegios a ninguna de ellas sobre la otra. El hecho de que los arqueólogos publiquen informes sobre sus trabajos de excavación no es ninguna novedad. Y el hecho de que los exégetas escriban sobre lo que han descubierto tampoco es nada nuevo. La novedad en este caso estriba en que un arqueólogo de campo experimentado y un especialista en la figura de Jesús de reconocido prestigio trabajen juntos y lo hagan no siguiendo sendas paralelas en capítulos escritos sucesivamente por separado, sino siguiendo una sola senda y enlajando una y otra disciplina en cada capítulo. ¿Cómo podemos leer las piedras y los textos como si fueran un todo integrado? ¿Por qué, entonces, se llama el libro Jesús desenterrado? Por un lado, ¿cómo se justifica eso de «desenterrar a Jesús»? Podemos decir que exhumamos

poblados, aldeas, ciudades, que desenterramos casas, tumbas, o incluso barcas: ¿pero quién puede excavar a Jesús ? Podemos decir que exhumamos a Caifás, el sumo sacerdote en cuyo tiempo fue crucificado Jesús por Piloto, porque los arqueólogos han descubierto la tumba de su familia, su urna sepulcral, e incluso su esqueleto: ¿pero cómo puede hablar la arqueología de desenterrar a Jesús? Pongamos un ejemplo. Las sequías de 1985 y 1986 sacaron a la luz, amplias zonas habitualmente sumergidas bajo las aguas del lago Kinneret, el mar de Galilea del Nuevo Testamento. En enero de 1986, Moshe y Juval Lufan, del kibbutz Ginnosar, en la ribera noroccidental del lago, descubrieron una barca del siglo i completamente enterrada bajo siglos de lodo. Este hallazgo preciosísimo empezó teniendo la consistencia del cartón húmedo, pero en la actualidad, tras la magnífica labor de conservación llevada a cabo por Orna Cohén, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, se yergue sólidamente restaurado en el vecino Museo Yígal Allon. Con dos remeros a cada lado, un piloto al timón, un mástil y una vela, se trata desde luego del tipo de barca imaginada en los relatos evangélicos que hablan de la presencia de Jesús en el lago. Imaginemos, de momento, que se trata de la mismísima barca utilizada por Jesús. Es muy improbable, desde luego, ¿pero cómo, al exhumarla, estaríamos exhumando a Jesús ?

La barca se hundió no lejos de la orilla, por lo tanto no nos habla de tormentas repentinas y peligrosas en medio del lago. Habla, en cambio, de otra cosa. En primer lugar, aparte

de algunos elementos de cedro y roble, en la construcción de la barca se utilizaron varias otras maderas de calidad inferior, como el pino y el sauce. En segundo lugar, parte de la quilla era de segunda mano y procedía de otra barca anterior. En tercer lugar, la proa y la popa fueron retiradas para ser empleadas posteriormente en otra embarcación. Por último, el casco ya inutilizable fue hundido junto a la orilla. Desde luego todo esto es absolutamente fortuito, pues se trata de la única barca que se ha descubierto y restaurado hasta la fecha. Pero esta embarcación capaz de navegar a remo y a vela de casi ocho metros de eslora es un índice del mundo social de los pescadores del lago Kinneret en tiempos de Jesús: habla de buenos artesanos que utilizaban con mimo unos materiales limitados y de inferior calidad para que duraran lo más posible. Para completar la descripción de ese mundo social debemos preguntarnos quién controlaba la pesca en el lago, si se podía pescar desde la orilla o en barca con total libertad, si se pagaban impuestos por las embarcaciones y las capturas y cuál era la cuantía de éstos, cuántos individuos o familias manejaban la barca, y si ese manejo suponía la propiedad absoluta de la embarcación, la existencia de tierras hipotecadas, o el alquiler de los equipamientos. Sí, podemos efectivamente exhumar a Jesús a partir de esa barca, pero teniendo muchísimo cuidado y sólo en el marco de las realidades de las economías antiguas controladas por élites y no según el moderno concepto de posibilidades empresariales.

Por otro lado, ¿cómo es posible hablar de «desenterrar a Jesús»? La arqueología desentierra y puede desenterrar a Jesús no sólo excavando los lugares en los que vivió o por los que pasó, sino también rellenando el vacío dejado en el mundo social en el que actuó del modo más exhaustivo posible. ¿Pero por qué habría que utilizar los métodos de la exhumación con los textos, y no sólo con las piedras? Desde luego textos tales como los Rollos del Mar Muerto, de 1947, o los Códices de Nag Hammadi, de 1945, fueron encontrados bajo tierra, aunque de forma casual por pastores y campesinos, y no a raíz de las catas llevadas a cabo por los científicos. Pero cuando en este libro hablamos de «desenterrar a Jesús» no sólo en el ámbito de la arqueología, sino también en el de la exégesis, no nos referimos a excavaciones textuales externas como éstas. Los evangelios tienen una característica peculiar que permite hablar de su excavación interna, que justifica el uso en este libro del término «exhumación» tanto en el ámbito de la arqueología como en el de la exégesis, y que nos proporciona el modo, la manera, y el método en el que nuestra obra alcanza su principal objetivo.

A menos que un yacimiento tuviera un único estrato levantado sobre un lecho de roca y hubiera sido abandonado y hubiera permanecido intacto y expuesto sólo a la destrucción del tiempo, la excavación arqueológica exigiría dedicar una atención escrupulosa a los múltiples estratos de ocupación, en los que los más recientes se levantarían sobre los más antiguos (el término técnico para

designar este fenómeno se llama estratigrafía,). En algunos casos un texto puede ser como el primer caso descrito, y en él un único estrato de escritura habría sido transmitido intacto, viéndose expuesto sólo a los errores de los copistas. Así sucede con la mayoría de las cartas de Pablo incluidas en el Nuevo Testamento. Pero nuestra exégesis en la presente obra se centra fundamentalmente en los evangelios y éstos, tanto si están incluidos en el Nuevo Testamento como si no, poseen tantos estratos como uno de los montículos que excavan los arqueólogos. Por ejemplo, cuando Mateo absorbe en su evangelio casi la totalidad del de Marcos, en el texto de Mateo podemos observar estratos más antiguos de Marcos y otros más recientes pertenecientes al propio Mateo. Si un yacimiento antiguo consta de una serie de edificaciones superpuestas, un evangelio antiguo es asimismo una serie de escritos superpuestos. Por consiguiente, en ambos casos el reto que debemos afrontar fundamentalmente es el que supone la multiplicidad de estratos.

Podríamos decir que la labor común de los autores de este libro consiste en realizar una estratificación paralela, una interacción entre los estratos de un montículo arqueológico y los estratos de un texto evangélico. En ambos casos, para lo que ahora nos interesa, debemos excavar por un lado hasta llegar al estrato arqueológico del mundo de Jesús y por otro hasta alcanzar el estrato textual de la vida de Jesús. Naturalmente el problema radica en que, aunque todo el mundo reconoce el carácter absolutamente imprescindible

de la estratificación arqueológica, esto es, la necesidad de determinar y datar los sucesivos estratos de un yacimiento, no todos están dispuestos a admitir análogamente que es imprescindible y necesario, dada su actual naturaleza y sus relaciones, hacer exactamente lo mismo con los evangelios del Nuevo Testamento.

Por último, y resumidamente, ¿qué sacamos de integrar arqueología y exégesis a través de una estratificación doble y paralela? ¿Por qué apareció Jesús en el momento y el lugar en que lo hizo?

Durante la generación anterior a Jesús, Herodes el Grande reinó sobre el país de los judíos bajo el patrocinio de Roma y llevó a cabo una grandiosa labor constructiva, por un lado en Jerusalén, mediante la ampliación del monte del Templo y, por otro en Cesárea Marítima, mediante el desarrollo de un puerto de primera magnitud. Que la romanización era igual a urbanización y comercialización nada lo explica mejor que los grandes almacenes y los gigantescos rompeolas de aquel puerto practicable en cualquier época del año. Herodes erigió templos paganos en honor de la diosa Roma y del divino emperador Augusto en Cesárea Marítima (Judea), en Sebaste (Samaría), y más al norte, en Cesárea de Filipo, pero, en comparación con estas otras regiones de su reino, dejó prácticamente intacta Galilea.

Durante la generación de Jesús, le tocó a Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande, intensificar la romanización,

urbanización y comercialización de Galilea, con la reconstrucción de Séforis, en la que estableció su primera capital en 4 a. e.v., y la erección de una ciudad de nueva planta, Tiberíades, a la que trasladó la capital en 19 e. v. Así, pues, en tiempos de Antipas, y a imitación de lo sucedido durante el reinado de su padre, el poderío de Roma golpeó violentamente por vez primera la Baja Galilea durante la tercera década del siglo i. Pero, aunque el territorio judío quedó cubierto por un barniz de arquitectura grecorromana y a pesar de que la comercialización que acompañó a la romanización y la urbanización supuso una redistribución de la riqueza, los arqueólogos han descubierto tanto en Judea como en Galilea que el pueblo judío siguió viviendo de una forma distinta a la de los pueblos con los que estaba en contacto.

Además, combinando los textos y las piedras, podemos comprobar que los objetos arqueológicos que reflejan la vida de los judíos responden a una religión basada en la alianza con Dios y a una ley divina que ordena el respeto a la justicia y a la rectitud, a la pureza y a la santidad, pues el país pertenece a un Dios que actúa siempre desde la premisa de que se debe actuar justamente. En esa ley o Torah, Dios afirma: «El país me pertenece». ¿Qué decir entonces de esos reyes-clientes herodianos y del uso que hacían del país? ¿Y qué decir del Imperio Romano, que afirma: «El país nos pertenece a nosotros, os lo hemos arrebatado en el curso de una guerra; o, si lo preferís en términos teológicos, nuestro Júpiter se lo ha arrebatado a vuestro Yahveh»? Por

consiguiente, cuando durante la tercera década del siglo I Jesús anunció en la Baja Galilea la llegada del Reino de Dios, lo que hacían Él y sus seguidores era divulgar unas enseñanzas, una actuación y un modo de vida contrarios a la implantación del poderío de Roma llevada a cabo por Herodes Antipas entre sus subditos de las zonas rurales. No estamos hablando de la violenta resistencia militar a Roma que causaría más tarde el estado ruinoso en que todavía se encuentran el Templo de Jerusalén y la fortaleza de Masada. Ese tipo de resistencia no existía ni en Juan ni en Jesús, pues, de haber sido así, Antipas no hubiera cortado la cabeza sólo a Juan, y Pilato no hubiera crucificado sólo a Jesús. Pero aunque tuviera un carácter no violento, se trataba a todas luces de una actitud de resistencia frente a la injusticia distributiva de la comercialización romanoherodiana —de ahí la insistencia de Jesús en la comida y la riqueza—, que se llevó a cabo en nombre de la Alianza, el país, la Torah y el Dios del judaísmo.

Introducción

LOS DIEZ PRINCIPALES DESCUBRIMIENTOS PARA EXHUMAR A JESÚS

El propósito de esta obra es profundizar en el conocimiento de Jesús, excavar arqueológicamente entre las piedras para reconstruir su mundo y excavar exegéticamente entre los textos para reconstruir su vida. Su finalidad es ante todo integrar esos dos tipos de excavación con el fin de situar su vida en el mundo en el que ésta se desarrolló, y de situar su visión y su programa en el tiempo y en el espacio en que tuvieron lugar. Ambos tipos de exhumación comportan una labor de inspección y de identificación, de reconstrucción y de interpretación. Especialmente de interpretación. Sabemos que las piedras no pueden hablar sin que las interpretemos. Pero tampoco pueden hacerlo los textos. De hecho incluso la interpretación de éstos es con frecuencia mucho más controvertida. Ni las piedras ni los textos nos hablan directamente. Ambos materiales requieren una interpretación respetuosa por nuestra parte. Así, pues, a modo de introducción, ¿cuáles son los diez descubrimientos arqueológicos y *los diez descubrimientos exegéticos* más importantes para el proceso paralelo de «desenterrar a Jesús» que se plantea la presente obra?

DESCUBRIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS

Entre los diez principales descubrimientos arqueológicos se incluyen objetos concretos y lugares en general. Los primeros cinco puestos de la lista corresponden a objetos concretos —directamente vinculados con los textos evangélicos— que engloban además aspectos fundamentales del mundo de su época. Los cinco siguientes están formados por parejas. En cada caso los *emparejamientos apuntan hacia* un fenómeno específico que resulta más visible a dúo que en *solitario*: el reino romanoherodiano establecido en el territorio histórico de los judíos, la urbanización de Galilea, la resistencia judía frente a Roma, la vida rural de los judíos, y, especialmente, la religión judía tal como prescribía la observancia de la pureza. Este último elemento constituye un bloque cuya significación es acumulativa tanto desde el punto de vista interno como desde el punto de vista externo. La importancia de este bloque no depende de un único ejemplo, ni siquiera de una sola categoría, sino del número de casos incluidos en cada categoría y de esas mismas categorías combinadas.

1. El osario del sumo sacerdote José Caifas.
2. La inscripción del prefecto Poncio Pilato.
3. La casa del apóstol Pedro en Cafarnaum.
4. La barca de pesca del mar de Galilea.
5. El esqueleto del crucificado Yehochanan.

6. Cesárea Marítima y Jerusalén: ciudades de Herodes el Grande.
7. Séforis y Tiberíades: ciudades de Herodes Antipas.
8. Masada y Qumran: monumentos de la resistencia judía.
9. Gamia y Jodefát: aldeas judías del norte del siglo i.
10. Vasijas de piedra y piscinas escalonadas recubiertas de yeso: la religión judía.

1. *El osario de Caifas*. En noviembre de 1990, unos albañiles que estaban construyendo un parque acuático en el Bosque de la Paz, al sur de la Ciudad Antigua de Jerusalén, entre Haas Tayelet y Abu Tor, dieron con un enterramiento sellado desde la guerra contra los romanos de 70 e. v. En un osario por lo demás ricamente decorado, una arqueta de caliza blanda tallada destinada a guardar los huesos de los difuntos una vez que la carne se había descompuesto, había sido toscamente escrito en arameo el nombre Caifas. Este nombre y los de los familiares enterrados con él ponían de manifiesto que la pequeña tumba de fosa era el panteón familiar del sumo sacerdote Caifas mencionado directamente en Mateo, XXVI y Juan, XVIII por el papel que desempeñó en la ejecución de Jesús. Se trata de un vínculo directo con los relatos evangélicos de la Crucifixión

2. *La inscripción de Pilato*. En 1962 unos arqueólogos italianos que estaban retirando arena y maleza de las ruinas del teatro de Cesárea Marítima, sede durante largo tiempo del gobierno romano en la ribera oriental del Mediterráneo, descubrieron una inscripción que llevaba el nombre de

Poncio Pilato. Se le había dado la vuelta para ser reutilizada en la renovación del teatro efectuada en el siglo IV e. v. por ello había permanecido oculta y se había conservado hasta nuestros días. La inscripción latina conmemora la dedicación por Pilato de un Tiberium, un edificio público erigido en honor del emperador romano Tiberio, del mismo modo que la ciudad había sido construida para honrar a su antecesor, César Augusto. La inscripción venía a resolver las disputas de los especialistas en tomo al título exacto de Pilato y al tipo de autoridad que ostentaba, por cuanto era llamado en él prefecto y no procurador, cargo de rango inferior; pero fue acogido con mayor entusiasmo aún por tratarse del primer testimonio físico de la existencia de un personaje tan destacado del Nuevo Testamento.

3. *La casa del apóstol Pedro.* En 1906 fueron descubiertas las ruinas de un edificio octogonal en unos terrenos de Cafarnaum bajo la custodia de los franciscanos. Se trataba de la iglesia bizantina en la que se había convertido «la casa del príncipe de los Apóstoles», de la que hablaban los peregrinos antiguos. Entre 1968 y 1985 los arqueólogos franciscanos Virgilio Corbo y Stanislao Loffreda trabajaron en es; estructura octogonal y sus alrededores y sacaron a la luz sus complejísimos estratos. En el siglo V e. v. fue construida una iglesia octogonal sobre una iglesia-casa que databa del siglo IV, erigidas ambas encima de una sencilla casa con patio construida inicialmente en el siglo I a. e. v En el estuco que recubría una de las habitaciones habían sido garabateados ya en el siglo II e. v. una serie de curiosos

ejemplos de invocaciones cristianas en arameo, hebreo, griego, latín y siríaco. Como no había ningún tipo de utensilio doméstico y la sala había sido revestida de yeso varias veces, las primeras generaciones de cristianos debieron de considerar que la sala era importante en algún sentido. La conclusión de los arqueólogos fue que se trataba de la casa del apóstol Pedro.

4. *La barca de Galilea.* La grave sequía que sufrió la región a mediados de los años ochenta provocó un notable retroceso del nivel de las aguas del mar de Galilea. Cuando se alcanzaron las cotas más bajas en enero de 1986, dos miembros del kibbutz Ginnosar observaron el contorno de una barca enterrada en el limo de la ribera que había quedado al descubierto. El agua y el barro la habían preservado para los arqueólogos de la Dirección de Antigüedades de Israel, pero una vez sacada a la luz, los conservadores tuvieron que luchar contra el tiempo y la crecida de las aguas para recuperarla. Con la ayuda de un dique improvisado y de unas bombas se logró contener la subida de la marea y mediante un armazón de yeso se consiguió reflotar la embarcación y sacarla a la orilla. Hoy día la barca de aproximadamente 2,5 m x 7,8 m se encuentra en unas instalaciones climatizadas construidas en el kibbutz. Las vasijas y las lámparas halladas en el interior de la barca permitieron datarla en el siglo I e. v., y el análisis con carbono 14 de las planchas de madera han confirmado dicha datación. Se trataba de una barca de la época de Jesús, del tipo utilizado habitualmente para la pesca o para cruzar el

lago. Desde luego cabían en ella trece personas. Actualmente suele llamarse la «Barca de Jesús».

5. *El crucificado*. En junio de 1968 Vassilio Tzaferis, de la Dirección de Antigüedades de Israel, excavó ciertas tumbas situadas en cuevas al nordeste de Jerusalén, en un lugar llamado Givat Hamivtar. En el interior de la necrópolis se descubrió una tumba familiar excavada en la roca del siglo I e. v. en la que había cinco arquetas-osario, una de las cuales contenía los huesos de dos hombres adultos y los de un niño. Los huesos del talón derecho de uno de los hombres, de aproximadamente 1,63 m de estatura y de unos veinticinco años de edad, habían sido traspasados por un clavo de unos 12,5 cm. A la parte exterior del pie se había clavado una pequeña tabla de madera con el fin de que no pudiera liberarlo del clavo, aun a costa de desgarrárselo. Pero el clavo se había despuntado al chocar con la dura madera de olivo de la cruz y no pudo ser arrancado del cadáver, de modo que cuando éste fue retirado de la cruz el clavo y la plancha de madera siguieron adheridos al pie. Los brazos de la víctima no habían sido clavados con clavos, sino atados a la viga transversal de la cruz, y las piernas no estaban partidas. Contrariamente a la práctica habitual, se había permitido retirar el cadáver de la cruz para que recibiera un enterramiento digno en la tumba de la familia. En el osario constaba el nombre del difunto, Yeochanan (la forma hebrea y aramea de Juan), el Crucificado.

6. *Cesárea Marítima y Jerusalén.* Más de veinte años de excavaciones en Cesárea Marítima y más todavía en los alrededores del Templo de Jerusalén han permitido sacar a la luz una cantidad suficiente de utensilios como para llenar los museos y superar las capacidades de almacenamiento de la Dirección de Antigüedades de Israel. Los hallazgos más notables, sin embargo, son las enormes estructuras monumentales erigidas por Herodes el Grande (37-4 a. e. v.), que constituyen el legado arquitectónico de la construcción de su reino. Cesárea Marítima, por otro lado, pasó de ser una playa tranquila carente de puerto natural y de fuentes de agua dulce a convertirse en el puerto más activo y moderno del Mediterráneo oriental. Adornada con un magnífico templo que albergaba las imágenes del emperador Augusto y de la diosa Roma, la propia ciudad recibió su nombre en honor de César. En Jerusalén, por su parte, Herodes embelleció y agrandó el Templo de los judíos. Hizo del monte del Templo la plataforma monumental más grande del Imperio Romano; y utilizando sillares enormes finamente tallados y cuidadosamente escuadrados, y maravillosos pórticos y columnas ricamente ornamentadas, levantó lo que los testigos de la época describen como el edificio más hermoso que habían visto. Ambos proyectos ponen de manifiesto su lealtad a Roma y su entrega al Dios de los judíos, pero sobre todo representaban un tributo a sí mismo y a su reino.

7. *Séforis y Tiberíades.* Al igual que su padre, Herodes Antipas gobernó como cliente de Roma (4 a. e. v. - 39 e. v.),

no con el título de rey, sino con el de tetrarca, y no sobre todo el territorio histórico de los judíos, sino sólo sobre Galilea y Perea. Lo mismo que su padre, construyó ciudades, aunque no en la proporción ni con la grandiosidad de las de éste. Herodes Antipas no era ni tan rico ni tan poderoso como Herodes el Grande. Pero urbanizó Galilea con la construcción de Séforis y Tiberíades, esta última llamada así en honor del emperador romano Tiberio. Aunque en la actualidad Tiberíades no es más que un lugar de veraneo desparramado a orillas del lago que permite realizar únicamente excavaciones limitadas, las ruinas de la antigua Séforis no están habitadas y han sido exhumadas por cuatro equipos de arqueólogos durante las últimas décadas. Algunos hallazgos espectaculares como, por ejemplo, un teatro romano, un enorme acueducto subterráneo, y el mosaico de Dioniso, correspondientes a todo el período romano, suscitan la cuestión de hasta qué punto Herodes Antipas llegó a dar ya un barniz arquitectónico grecorromano a la vida de la población judía, y de las repercusiones que tuvo sobre Galilea la construcción de su reino. Al fin y al cabo, Séforis se encontraba sólo a unos siete kilómetros de Nazaret, la ciudad de Jesús.

8. *Masada y Qumran*. Estos dos lugares situados frente a la remota y desolada ribera occidental del mar Muerto, excavados respectivamente durante los años cincuenta y sesenta, constituyen un testimonio de la resistencia judía frente a los romanos durante el siglo i e. v. Masada, un palacio-fortaleza que erigió en lo alto de un escarpado cerro

Herodes el Grande, fue ocupada por los sicarios judíos a comienzos de la sublevación de 66 e. v. y cayó en poder de las legiones romanas unos cuatro años después de la destrucción del Templo de Jerusalén en 70 e. v. El descubrimiento arqueológico de los campamentos y de las obras de asedio romanas y el relato que ofrece el historiador judío Josefo del suicidio de los sicarios, ilustran vividamente su violenta resistencia a la dominación romana. Un complejo monástico construido por una secta judía en lo alto de una terraza rocosa, Khirbet Qumran, conserva las ruinas de un tipo muy distinto de resistencia, de carácter colectivo y no violento, en la que la vida retirada, el estudio y la pureza constituían las armas utilizadas frente a la influencia extranjera y la decadencia moral. Ambos lugares son monumentos de la resistencia judía.

9. *Jodefata y Gamla*. Estas dos aldeas, una situada en lo alto de un cerro en la Baja Galilea, y otra en lo alto de un escarpado monte de las Alturas del Golán, fueron destruidas por las legiones romanas en 67 e. v. y han permanecido enterradas e intactas hasta que los arqueólogos israelíes las exhumaron en el siglo xx. Además de confirmar su catastrófico final, por lo demás relatado por Josefo, Moti Aviam en Jodefata y Shmarya Gutmann en Gamla han exhumado y han sacado a la luz las frágiles defensas de estos dos poblados judíos y numerosas pruebas de lo que era la vida cotidiana en ellos. Ni uno ni otro son mencionados en los evangelios, por lo que no se construyó nunca sobre ellos iglesia, monasterio o santuario conmemorativo alguno.

Irónicamente esta circunstancia ha permitido que hayan llegado hasta nosotros estas dos instantáneas arqueológicas de la vida de los judíos en tiempos de Jesús.

10. *Vasijas de piedra y piscinas rituales.* Las vasijas de piedra, de formas y tamaños diversos, talladas o trabajadas al tomo en suave piedra caliza blanca, junto con las piscinas escalonadas y recubiertas de estuco, excavadas en la roca, que recibían el nombre de *miqwaoth* (singular *míqweh*) y a las que denominamos en esta obra baños rituales, pueden encontrarse en todos los poblados judíos de Galilea y también en torno a Jerusalén, en Judea. Estos dos elementos concretos eran un signo de la identidad de los judíos para sus contemporáneos, que los identificaba como un pueblo distinto de los demás. Tanto las vasijas de piedra como los baños rituales tienen que ver con la preocupación de los judíos por la pureza. Ninguno de estos elementos ocupa un lugar destacado en los evangelios, aunque las vasijas de piedra son mencionadas de manera anecdótica en el episodio de las bodas de Cana (Juan, II, 6). Pero su preponderancia en los estratos arqueológicos de esa época nos dice muchas cosas acerca de lo que los evangelios daban por supuesto en lo tocante a la religión judía y al carácter peculiar de los hebreos en tiempos de Jesús.

Estos diez descubrimientos y otros que aún están por venir deben ser situados en su entorno arqueológico total. Recordemos que un descubrimiento se convierte a veces en un gran hallazgo debido a los objetos que se encuentran a su

lado, una pequeña moneda de bronce, por ejemplo, o unos cuantos fragmentos de cerámica. Esos objetos aparentemente carentes de valor, comparados y clasificados exhaustivamente con todas las demás monedas o restos de cerámica antigua, permiten datar el objeto en cuestión y lo sitúan en un contexto que hace de él no un simple hallazgo más, sino uno de los primeros de la lista de los diez más importantes descubiertos hasta el momento. Pasar de los diez principales descubrimientos arqueológicos a los diez principales descubrimientos exegéticos que resultan más significativos para «desenterrar a Jesús», implica entrar en un mundo muy diferente. Incluso aunque el lector no esté de acuerdo con las decisiones adoptadas a la hora de confeccionar la lista anterior, deberá reconocer que todos sus componentes existen y que pueden contemplarse en la actualidad en alguna parte, ya sea sobre el terreno o en algún museo. Independientemente de cuál sea el significado o la interpretación que se dé a las construcciones de Herodes, por ejemplo, su existencia es innegable. E incluso si alguien niega que cierto edificio de Cafarnaum era efectivamente la casa de Pedro en el siglo I, aquello sobre lo que se discute o que se contempla es un lugar concreto, un punto específico, un edificio en ruinas. No ocurre lo mismo ni mucho menos con todos y cada uno de los elementos que integran la siguiente lista.

Los dos primeros números son bastante claros. Representan una biblioteca judía bastante copiosa y otra cristiana relativamente más pequeña, y no cabe duda de que se

conservan en museos actuales. Resulta también tranquilizadora la idea de que, pese a la labor cuidadosamente planeada, financiada y gestionada, y a las obras ejecutadas en beneficio de las antigüedades arquitectónicas o textuales, no fueron unos especialistas foráneos, sino unos pastores beduinos y unos campesinos egipcios los que descubrieron esas bibliotecas escondidas. Por lo que a los demás elementos de la lista se refiere, sin embargo, la utilización del propio término descubrimiento supone todo un desafío. No sólo la interpretación, sino también la propia existencia de algunos fenómenos es discutible. No todo el mundo admitirá ni creará que los descubrimientos son ciertos. No obstante, queremos poner de relieve estos diez elementos porque, independientemente de que muchos reaccionen ante algunos de ellos de forma positiva o negativa, determinarán de modo muy significativo la manera en que se exhumen los restos textuales en busca del Jesús histórico. La significación del último número de la lista, como en el caso de la anterior, radica en su utilidad acumulativa y combinatoria. Un ejemplo o una categoría solos no son tan importantes como todo el volumen de datos tomados en conjunto.

1. Los Rollos del Mar Muerto.
2. Los Códices de Nag Hammadi.
3. La dependencia de Mateo y Lucas respecto de Marcos.
4. La dependencia de Mateo y Lucas respecto del Evangelio Q.

5. La dependencia de Juan respecto de Marcos, Mateo y Lucas.
6. La independencia del Evangelio de Tomás respecto de los evangelios canónicos.
7. La Tradición de los Dichos Comunes existente en el Evangelio Q y en el Evangelio de Tomás.
8. La independencia de la Doctrina de los Apóstoles (*Dídache*) respecto de los evangelios.
9. La existencia de una fuente independiente en el Evangelio de Pedro.
10. Códices papiráceos y abreviaturas sacras.

1. Los Rollos del Mar Muerto. Estos documentos judíos corresponden a la biblioteca de un grupo sectario que se apartó voluntariamente de las autoridades sacerdotales del Templo de Jerusalén para vivir en comunidad observando la debida pureza ritual y el correcto respeto al calendario en la ribera noroccidental del mar Muerto. Tras los primeros hallazgos de 1947, se excavó la residencia de la comunidad en Khirbet Qumran y se descubrió la biblioteca reunida en once cuevas del barranco situado a sus espaldas. Algunos textos estaban relativamente enteros, y otros se hallaban gravemente deteriorados, pero había centenares de ellos reducidos a fragmentos, que sumaban decenas de millares. Los volúmenes de la biblioteca, que datan desde alrededor de 200 a. e. v. hasta 70 e. v., revelan de manera bastante exhaustiva cuál era la teoría y la práctica de los esenios, secta conocida a través de varios autores antiguos, y nos proporcionan datos valiosísimos acerca de un

determinado estilo de vida existente en el territorio histórico de los judíos durante el siglo i, importantes en primer término para conocer el judaísmo y en segundo término el cristianismo.

2. *Los Códices de Nag Hammadi*. Estos documentos cristianos, cuarenta y cinco textos en trece libros o códices de papiro, fueron descubiertos en 1945 cerca de la moderna Nag Hammadi y de la antigua Quenoboscio, a unos seiscientos kilómetros al sur de El Cairo. Son transcripciones del siglo IV en copto (la lengua egipcia escrita en un alfabeto griego ampliado), pero contienen obras cuyos originales griegos se remontan varios siglos más atrás. El carácter heterogéneo de los géneros y las posturas teológicas de los documentos de esta biblioteca ponen de manifiesto un profundo interés por el gnosticismo (la creencia en la salvación de la servidumbre humana en el mundo de la materia, en contraposición con el mundo del espíritu, a través del conocimiento secreto o gnosis) y quizá más todavía por el ascetismo, pero no revelan la ideología exacta de ninguna secta cristiana conocida. Es posible que los textos fueran agrupados con un espíritu de afinidad hacia su contenido y luego enterrados para su protección en la tinaja sellada en la que aparecieron, por ser considerados preciosos, o por el contrario que fueran reunidos y ocultados para su olvido por ser considerados heréticos. Resultan importantísimos como indicio de la existencia de un gnosticismo

precristiano y de la diversidad de pensamiento existente en el seno del propio cristianismo primitivo.

3. *Marcos, Mateo y Lucas*. Tan pronto como los especialistas se dieron cuenta de que Mateo, Marcos y Lucas eran tan afines en la secuencia y el contenido de sus relatos que cabía sospechar la existencia de algún tipo de relación genética entre ellos (primer descubrimiento), el siguiente paso consistió en encontrar la trayectoria más creíble que pudiera haber seguido esa relación (segundo descubrimiento). En 1789-1790 Johann Jakob Griesbach propuso la tesis de que el primero habría sido Mateo, que Marcos lo habría copiado, y que Lucas habría copiado a ambos. Pero en 1835 Kari Lachmann planteó una génesis distinta: el primero habría sido Marcos, y Mateo y Lucas lo habrían copiado independientemente uno de otro. Esta segunda alternativa es la explicación predominante en la actualidad, y es fundamentalmente el estrato marciano existente en Mateo y Lucas el que justifica que utilicemos el término exhumación tanto en el plano exegético como en el arqueológico. ¿Pero dónde, si no, sería preciso llevar a cabo esa exhumación textual en las investigaciones evangélicas?

4. *El Evangelio Q*. A partir de esos dos descubrimientos interdependientes, se produjo casi inmediatamente un tercero. A la vista de Marcos, resultaba fácil distinguir qué secciones habían utilizado Mateo y Lucas. Pero había muchas otras secciones de Mateo y Lucas ausentes en

Marcos, que mostraban una afinidad de secuencia y de contenido lo suficientemente significativa como para postular la existencia de otra fuente importante (tercer descubrimiento). En 1838, Christian Hermann Weisse desarrolló algunas ideas tomadas de Friedrich Schieiermacher y sugirió la existencia de esa segunda fuente. En 1863, Julius Holtzmann dio nombre por primera vez a esa fuente. La llamó «L» a partir de la palabra griega Logia, correspondiente a «Dichos» (de Jesús). Por último, en 1890, Johannes Weiss le dio el nombre que acabaría imponiéndose. Empezó a hablar de «otra fuente común» de Mateo y Lucas (al margen de Marcos), y como en alemán fuente se dice Quelle, se adoptó universalmente la abreviatura «Q».

5. *Los Sinópticos y Juan.* El consenso entre los especialistas en tomo a las fuentes disminuye a pasos agigantados cuando se pasa de Marcos y el Evangelio Q a Juan. ¿Se basa Juan en los tres evangelios sinópticos o es independiente de ellos? Cierta especialista afirma, desde una posición extrema, que en la actualidad existe «un consenso cada vez mayor» en favor de la dependencia; pero otro concluye, de forma mucho más modesta, que durante las primeras décadas del presente siglo la posición más segura era la de la dependencia; más tarde, entre 1955 y 1980, la posición más segura fue la de la independencia, mientras que en la actualidad ni una ni otra pueden darse «por descontadas» con seguridad. En otras palabras: en la actualidad, no cabe apelar al consenso en el debate, sino

que como mínimo es preciso resumir las razones esgrimidas para adoptar una postura u otra. Evidentemente, sin embargo, por lo que respecta a la metáfora de la exhumación, es fundamental que el exégeta decida personalmente si Juan depende o no de los evangelios sinópticos. Piénsese, por ejemplo, en el relato de la Pasión: ¿dependen todas las versiones sólo de Marcos o tenemos dos versiones distintas en Marcos y en Juan?

6. *El Evangelio de Tomás*. Entre los textos de Nag Hammadi había un evangelio completo en copto cuyo original griego había sido descubierto, pero no reconocido, en fragmentos de tres copias distintas aparecidos a finales del siglo XIX en la actual Bahnasa (la antigua Oxirrinco), a unos doscientos kilómetros al sur de El Cairo. El Evangelio de Tomás contiene sólo aforismos, parábolas o breves diálogos de Jesús, y prácticamente carece de partes narrativas, sobre todo de relatos del nacimiento, los milagros, y la Pasión y resurrección. Posee una teología característica que niega toda validez a la esperanza en un futuro apocalíptico, y que, por el contrario, exige una vuelta al pasado edénico a través del ascetismo y el celibato. Una vez más, la cuestión de la exhumación textual consiste en saber si el Evangelio de Tomás depende de los evangelios canónicos o si es independiente de ellos. Probablemente exista un consenso entre los especialistas americanos en el texto de Tomás respecto a su carácter independiente, pero no cabe decir lo mismo de los estudiosos europeos ni de los

expertos en los evangelios incluidos en el Nuevo Testamento.

7. *Tradición Común de los Dichos*. Casi una tercera parte del material del Evangelio Q y del Evangelio de Tomás corresponde a datos comunes. No existe prueba alguna de que ninguna de estas obras dependa de la otra por lo que a la secuencia de su redacción o a su contenido se refiere. Además, el orden de esa tradición común es tan absolutamente divergente que no cabe postular de forma mínimamente plausible ninguna fuente escrita común. Por último, no existen motivos especiales para creer que el Evangelio de Tomás, en general carente por completo de orden, hubiera cambiado el orden seguido por una determinada fuente escrita. No obstante, según los cálculos más conservadores, existen treinta y siete unidades tradicionales adoptadas por ambos evangelios y adaptadas a sus correspondientes marcos teológicos, por lo demás harto diferentes. Se trata de un caso bastante significativo en el que podemos ver con toda claridad el funcionamiento de un volumen considerable de «tradición oral».

8. *La Didache* (Doctrina de los Apóstoles). Poseemos numerosas epístolas del siglo I, semejantes a las de Pablo, que dicen a las distintas comunidades cristianas cómo deberían comportarse, pero este pequeño texto llamado la *Didache*, es decir la Doctrina, es una norma colectiva u ordenamiento eclesiástico que nos revela cómo vivía en realidad uno de esos grupos primitivos, y sobre todo cómo

debían cambiar los paganos recién convertidos para integrarse en la comunidad de judíos cristianos. Fue escrita durante la segunda mitad del siglo I, pero se discute si lo fue a comienzos o a finales de esa época, y se descubrió en 1873 en un códice del siglo XI conservado en un monasterio griego de Constantinopla. La cuestión primordial es de nuevo la de su dependencia o independencia respecto de los evangelios canónicos. Este asunto tiene una importancia crucial debido a una pequeña serie de dichos de Jesús, de contenido sumamente radical, que aparecen al comienzo de este documento. Dicho miniccatecismo se encuentra también en el Evangelio Q, por lo que el problema de la estratificación vuelve a ponerse en primer plano. ¿Depende un documento de otro, o existe un estrato anterior utilizado por los dos?

9. *El Evangelio de Pedro.* El Evangelio de Pedro es una obra del siglo II conocida, como el Evangelio de Tomás, gracias a dos hallazgos distintos. En 1886-1887 se descubrió en Akmim, a unos quinientos kilómetros al sur de El Cairo, un fragmento en griego de casi sesenta versículos, copiado en un códice de bolsillo entre los años 600 y 900. Entre los papiros de Oxirrinco hallados a finales del siglo pasado y mencionados anteriormente, aparecieron dos pequeños fragmentos en griego pertenecientes a un manuscrito de aproximadamente el año 200 y correspondientes a menos de tres versículos. En su estado actual contiene el relato del juicio, la muerte, el entierro, la resurrección y (presumiblemente) una aparición de Jesús; empieza y

termina en medio de una frase, y está basado en los evangelios canónicos. Pero la cuestión fundamental es si contiene o no también otro relato consecutivo desde el punto de vista narrativo e independiente desde el punto de vista canónico. Si la respuesta es afirmativa, ¿cuál es el contenido de ese relato distinto?

C10. Códices y abreviaturas. Cuando se estudian conjuntamente los documentos más antiguos del cristianismo primitivo se ponen de manifiesto dos descubrimientos de lo más sorprendente. Uno es que, en una época en la que tanto la literatura pagana como la judía se escribían de forma casi exclusiva en formato de rollo (o volumen), la literatura cristiana primitiva aparece escrita casi exclusivamente en formato de códice (o libro). Compárense por ejemplo los Rollos del Mar Muerto con los Códices de Nag Hammadi. Este segundo tipo de formato «inferior» refleja la obra de unos escribas sencillos, no unos expertos en caligrafía habituados a copiar la gran literatura, sino unos escribas corrientes y molientes acostumbrados a producir documentos legales y a redactar cartas personales. Otra anomalía es que algunas palabras divinas o sagradas, al principio cuatro (Señor, Dios, Jesús y Cristo) y al final quince, eran abreviadas normalmente y marcadas por una línea que cruzaba dichas abreviaturas. La coherencia de estas dos novedades indica la existencia de cierto control central sobre los textos cristianos primitivos, pero ¿se daba en todas partes o sólo en Egipto, donde fueron hallados todos nuestros ejemplos?

ESTRATIFICACIÓN PARALELA

Volvamos a la expresión estratificación paralela para «desenterrar a Jesús». La importancia de la estratificación en las excavaciones arqueológicas está *firmemente establecida y es universalmente* aceptada. Cuando se atraviesa la llanura de Mesopotamia, pueden verse numerosos montículos o tells, que indican la existencia de estratos superpuestos de ocupación humana. Destacan curiosamente frente a la monotonía del paisaje, por lo demás completamente plano. Excavarlos o investigar su interior sin un examen controlado de su estratificación constituye simplemente un acto de saqueo cultural. Si cualquier objeto que se descubra no es identificado cuidadosa y esmeradamente en el estrato histórico que le corresponde, prácticamente no es más que un chisme sin importancia. Recordemos, por ejemplo, los dos siguientes casos clásicos de análisis estratigráfico incorrecto y, por consiguiente, de conclusiones históricas equivocadas.

El tesoro de Príamo. A comienzos y finales de la década de 1870, *Heinrich Schliemann* excavó la antigua Troya en Hisarlik, en la ribera *oriental de los Dardanelos*. *Schliemann* era un magnate de la industria autodidacta, que a los catorce años abandonó el instituto por los negocios, y a los cuarenta y uno decidió cambiar los negocios por la arqueología. Descubrió no una sola ciudad, sino nueve,

situadas una debajo de otra. Troya II, la segunda empezando por abajo, mostraba indicios de haber sido violentamente saqueada, y en el interior de una puerta encontró un tesoro con más de cien objetos de cobre, plata y oro. Publicó una noticia sensacionalista anunciando que había descubierto «el tesoro de Príamo» y tomó una famosa fotografía de su esposa Sofía, de nacionalidad griega, adornada con las joyas de oro. El tesoro fue trasladado fraudulentamente de Grecia a Alemania en 1873 y posteriormente, en 1945, al término de la segunda guerra mundial, pasó de este país a Rusia. Pero nada de esto, ni siquiera su reaparición en 1993 en el Museo Pushkin de Moscú y en el del Hermitage de San Petersburgo, cambiaría un hecho por lo demás bien sencillo. Las nueve ciudades descubiertas databan cronológicamente de 3000 a. e. v. a 600 e. v., y la candidata más probable a ser el escenario de la guerra de Troya es la Troya VII, que data de 1250-1000 a. e. v. La identificación de Schiemann estaba equivocada en cinco niveles y unos mil trescientos años. La ciudad gobernada por Príamo y Hécuba, sitiada por Agamenón y Aquiles, y destruida por causa de una mujer hermosísima que se disputaban dos maridos de sangre real (¿según la ficción?), o mejor dicho, por el dominio de un lugar estratégicamente situado entre dos mares muy importantes desde el punto de vista comercial (¿según la realidad?), no era por desgracia la Troya II, sino la Troya VII. Por prosaico que parezca, para poderlo localizar cronológicamente, «el tesoro de Príamo» debe supeditarse a la estratificación, a los múltiples niveles de escombros y desechos, que permitan localizar con exactitud el lugar al

que pertenece.

Las murallas de Jericó. En 1907-1909 una expedición arqueológica alemana dirigida por Emst Sellin y Cari Watzinger excavó el oasis de Jericó con la esperanza de descubrir la ciudad y las murallas que destruyeron Josué y los conquistadores israelitas. Sus excavaciones, sin embargo, llegaron a una conclusión muy poco satisfactoria: se descubrieron efectivamente unas murallas derrumbadas, pero habían sido destruidas a finales del Bronce Medio (2000-1500 a. e. v.), por lo menos dos siglos antes de lo necesario para confirmar el relato del Libro de Josué. Entre 1929 y 1936 John Garstang decidió corregir los problemas que, a su juicio, habían provocado los alemanes y volvió a excavar muchas de sus zanjas. Abriendo otras secciones del tell, identificó más de doce estratos distintos cuya antigüedad se remontaba al Neolítico (8000-4500 a. e. v.). En el extremo norte del montículo encontró lo que andaba buscando en un nivel al que puso por nombre Ciudad IV: una espesa muralla destruida, a su juicio, por un cataclismo a finales del Bronce Reciente (1500-1200 a. e. v.), la fecha en la que, según él, se había producido la conquista bíblica. Durante los años cincuenta, la arqueóloga británica Kathleen Kenyon, provista de un método estratigráfico más preciso y una tipología de la cerámica más esmerada, volvió a excavar el yacimiento. Las murallas de Garstang habían sido destruidas efectivamente por un terremoto y por el fuego, según Kenyon, pero pertenecían en realidad a unas fortificaciones del Bronce Antiguo (3200-2000 a. e. v.). Con

una precisión estratigráfica muy meticulosa, Kenyon demostró que esa muralla del Bronce Antiguo había sido cubierta por un terraplén defensivo del Bronce Medio, que se erosionó gravemente cuando fue abandonado el lugar. Unos cuantos cascotes del Bronce Reciente se habían deslizado hasta el barranco inferior arrastrados por las lluvias y se habían quedado junto a los restos de la muralla del Bronce Antiguo, precisamente los cascotes que había utilizado Garstang para datar esa muralla en la época de la destrucción de Jericó por los israelitas. Kenyon tendría la última palabra: todavía no se habían descubierto las murallas derrumbadas de Jericó correspondientes a la época de Josué. Como el tesoro de Príamo, las murallas de Jericó tuvieron que supeditarse a la estratificación, al análisis de los cascotes hallados en los niveles de escombros y desechos, para precisar su localización espacial antes de efectuar su localización cronológica.

Los estratos de los evangelios. Todo lo anteriormente expuesto resulta bastante claro y nos permite subrayar la importancia que tiene la correcta estratificación para extraer cualquier tipo de conclusiones históricas válidas. Ni siquiera con la Iliada en la mano cabe asegurar que se ha encontrado el tesoro de Príamo, y tampoco con la Biblia en la mano cabe afirmar que se han encontrado las murallas de Jericó. La estratificación es la que marca la pauta en las excavaciones arqueológicas. ¿Pero cómo puede llevarse a cabo una estratificación en una exhumación exegética? En este terreno las cosas son mucho más controvertidas.

Algunos especialistas niegan en teoría *la* estratificación exegetica y por lo tanto la ignoran en la práctica. Otros la afirman en teoría, pero siguen negándola en la práctica. En la exégesis evangélica, a diferencia de lo que sucede en la arqueología de campo, la estratificación debe defenderse tanto en la teoría como en la práctica. También es importante, por motivos de integridad académica, no dar marcha atrás ante ninguna posibilidad concreta que previamente haya sido afirmada como una realidad general. Pero esto requiere algunas explicaciones. Imaginemos que ante un tribunal de justicia se presentan cuatro testigos que se esfuerzan por describir cuidadosamente un accidente que presenciaron hace varias semanas. Todos son sinceros, honrados, imparciales y su única participación en el asunto consiste en haber sido meros testigos casuales, puramente accidentales. Por supuesto, es posible que existan discrepancias de perspectiva y de memoria, pero, si fuéramos el abogado de la acusación o el de la defensa, podríamos sentirnos más seguros en aquellos puntos en los que los cuatro se mostraran de acuerdo. Primer testigo: «El todoterreno negro se saltó el semáforo en rojo y chocó lateralmente con el Honda Civic». Segundo testigo: «Aquella cosa enorme pasó como una exhalación por el semáforo en rojo y fue a dar contra el otro coche, mucho más pequeño». Tercer testigo: «El 4x4 azul oscuro ni siquiera se detuvo ante el semáforo rojo». Cuarto testigo: «Esos SUV van siempre demasiado deprisa; éste ni siquiera vio el semáforo, se lo saltó, y el otro desgraciado no tuvo nada que hacer». Coincidencias: el SUV de color oscuro se

saltó el semáforo en rojo y chocó con el otro vehículo. No importa; el proceso sigue adelante. Imaginemos ahora otro escenario. Uno de esos cuatro testigos era un reportero cuyo conocimiento del caso se basaba en las informaciones de otras personas relacionadas directa o indirectamente con el suceso, habló del asunto con otros dos testigos, mientras que el cuarto sacó los datos que aportaba de la versión de los otros tres. ¿Qué podemos decir, por tanto, del caso? Se basaría en un testimonio no precisamente ocular y en tres reflejos sinceros de lo expuesto en él. Es posible que el SUV se saltara el semáforo en rojo, pero es posible que no. El sentido común nos hace ver la gran cantidad de coincidencias en la secuencia del relato y en el contenido del mismo que existe entre Mateo, Marcos, Lucas, e incluso Juan, aunque con este último es preciso siempre tener cautela. Quizá Juan fuera el último en escribir su obra y, al conocer lo que habían dicho los otros, es posible que se centrara en contar lo que aquéllos habían omitido y/o que quisiera ofrecer una interpretación más profunda que la de los demás. Pero evidentemente, tanto según el sentido común, como para la mayoría de los cristianos, los estudios acerca del Jesús histórico se caracterizan por ser una labor de armonía organizada. ¿Cuál es la mejor forma de hacer coincidir esos cuatro testimonios (o cualesquiera otros)? Aquellos evangelistas no eran ni unos mentirosos ni unos locos totalmente equivocados. De hecho, estaban dispuestos a morir por aquello en lo que creían. Cabría llegar a la conclusión de que los estudios evangélicos son una síntesis.

De lo que se deduce que la estratificación evangélica es irrelevante.

La estratificación evangélica tiene varios componentes. La crítica formal establece los formatos más antiguos utilizados en la transmisión de la tradición (una parábola, un aforismo, un diálogo, una norma, etc.). La crítica de las fuentes establece quién copia a quién. La crítica redaccional se basa en ese proceso de copia para establecer la finalidad que tenía el copista al omitir, añadir o alterar un determinado detalle. La crítica tradicional utiliza todos los elementos arriba citados para establecer los sucesivos estratos existentes en el desarrollo de la tradición. Pero probablemente sea sobre todo la crítica de las fuentes la que obliga a plantear el problema de la estratificación exegética y la que lo fundamenta. Por ejemplo, si Mateo y Lucas copian de forma un tanto imaginativa a Marcos, y si Juan copia los tres textos anteriores de forma todavía más imaginativa, ¿qué es lo que cabe deducir? En vez de llegar a la conclusión, por ejemplo, de que la entrada de Jesús en Jerusalén la semana antes de su muerte se cuenta en los cuatro evangelios (de forma independiente), debemos concluir que se cuenta en tres estratos superpuestos basados todos en Marcos (de forma dependiente). Inmediatamente se nos plantea otra cuestión: ¿qué estrato histórico corresponde a la versión de Marcos? ¿Es verdadera la historia basada en un estrato datado a finales de la tercera década del siglo I e. v., o una parábola inspirada en un estrato datado a comienzos de los años setenta de esa misma centuria?

En la presente obra, los autores no pretenden que todo el mundo —especialmente ni siquiera nosotros dos— esté de acuerdo con todos esos estratos evangélicos. Pretendemos, eso sí, y en ello estamos de acuerdo, que es preciso tomar una decisión respecto a los estratos tanto en el terreno de la arqueología como en el de la exégesis, en que la existencia de desacuerdos en este sentido no sólo no niega, sino que subraya su importancia, y en que la estratigrafía correlativa es fundamental a la hora de exhumar a Jesús.

Un último comentario a propósito de la estratigrafía terrestre en el ámbito de la arqueología y de la estratigrafía textual de los evangelios como premisa para los capítulos siguientes. En estas dos estratigrafías actúan dos tendencias, tanto en la creación de leyendas a partir de la vida de Jesús como en la erección de edificios a partir de los lugares en los que estuvo Jesús. Una de esas tendencias consiste en disminuir la importancia de su identidad judía, y la otra en subrayar su estatus social.

Por un lado, cuanto más alejados de la época de Jesús están los estratos, más cristianos suelen ser. A diferencia de lo que ocurre con los estratos evangélicos más antiguos, los más recientes suelen alejarlo del judaísmo y de «los judíos» (así, por ejemplo, Juan), o utilizar textos y recursos interpretativos hebreos para reinventar el judaísmo en forma de cristianismo (tal es el caso de Mateo). Y los estratos arqueológicos más recientes que conmemoran la vida de Jesús suelen borrar los signos de su carácter judío presentes en los más antiguos y sustituirlos por elementos tomados de Roma o de Bizancio. Por otro lado, cuanto más se aleja a

Jesús de su contexto galileo del siglo I, más se convierte en un personaje elitista y regio. A diferencia de lo que ocurre en los estratos evangélicos más antiguos, los más recientes lo retratan como un filósofo ocioso (así, por ejemplo, Juan) o como un intérprete culto de los textos escritos y un personaje erudito acostumbrado a participar en banquetes (así, por ejemplo. Lucas). Y los santuarios e iglesias de fecha más tardía de Galilea y Jerusalén borran sus orígenes de campesino humilde perceptibles en los estratos arqueológicos más antiguos y los sustituyen por una arquitectura de carácter imperialista y monumental. En Jesús desenterrado pretendemos remontamos a ese estrato más antiguo tanto sobre el terreno como en los textos.

Capítulo 1

ESTRATO SOBRE ESTRATO

La Nazaret moderna es una población atestada de turistas y peregrinos. Conocida como la patria de Jesús, los turistas se agolpan en sus calles con el fin de contemplar el lugar en el que se crió Jesús y de comer los mejores falafel de Israel. Los viajeros se mezclan con los vendedores que pregonan sus mercancías y baratijas en el zoco, y los peregrinos van derechos a la iglesia que conmemora el lugar en el que el arcángel Gabriel anunció a María la concepción divina de Jesús. En el interior del moderno complejo de la iglesia, bajo la custodia de los franciscanos, unos mosaicos contemporáneos procedentes de todos los rincones del globo representan a María y al Niño Jesús con los trajes típicos y los rasgos faciales de los países que los encargaron. Dichas representaciones rodean la austera e imponente basílica de la Anunciación, erigida hacia 1960 encima de una antigua gruta, correspondiente, según se cree, al lugar en el que Gabriel se apareció a María. Dentro de la basílica, los muros de piedra y las vidrieras de colores protegen los cánticos, la meditación silenciosa y el aroma del incienso, de las escenas que se producen en el exterior, no siempre tan serenas y pacíficas. Nazaret es una ciudad ruidosa y vocinglera, caótica y bulliciosa, en la que se mezclan cristianos y musulmanes palestinos que viven en la ciudad vieja, por lo demás bastante grande, y judíos rusos, etíopes y de otros

muchos orígenes, que residen en la ciudad nueva, llamada Nazaret Hit. Aunque hasta hace poco era un curioso modelo de coexistencia pacífica, tras la ruptura del proceso de paz, Nazaret ha sido víctima de la violencia y la *barbarie*. Un año antes, la construcción de una nueva mezquita junto a la basílica de la Anunciación ya había desatado las tensiones entre cristianos y musulmanes, y el conflicto se vio exacerbado por las acusaciones de mal gobierno de las autoridades israelíes y las protestas diarias. El Ministerio de Justicia de Israel acababa de levantar una gran estructura de vidrio, metal y cemento con el fin de administrar justicia y dictar sentencias. Construida en el estilo arquitectónico moderno encima de un cerro, se asoma al conglomerado de tejados, antenas convencionales y parabólicas, ropa tendida y depósitos de agua, que recorta la silueta de la ciudad antigua.

Los martillos neumáticos golpean sin cesar y las taladradoras atruenan en las obras que se realizan por doquier, aunque en la actualidad los nuevos megahoteles construidos en previsión de la oleada de visitantes que había de seguir al viaje de peregrinación del papa en el año 2000 se encuentran en su mayoría vacíos. La visita de Juan Pablo II estimuló efectivamente la acción municipal, que decidió asignar fondos a la ampliación y pavimentación de la principal calle que atraviesa la ciudad vieja de Nazaret, con el resultado de que los coches que antes aparcaban en doble fila y colapsaban el tráfico con atascos y humos procedentes de los tubos de escape, ahora aparcan en triple fila y *siguen*

haciendo lo mismo.

La Nazaret moderna es una ciudad única, un lugar que hay que ver, oler y sentir. Los sonidos y las escenas que pueden verse y oírse en ella son en parte típicos de Oriente Medio, con sus llamadas a la oración en árabe y los hombres cubiertos con kefilas; en parte israelíes, con los autobuses de turistas Egged, sus cabinas telefónicas, y sus gorras; en parte europeos y japoneses, con sus taxis de la casa Mercedes y sus camionetas Isuzu, los hábitos marrones de los franciscanos y los anuncios de Fuji film; y en parte americanos, con los restaurantes de la cadena Kentucky Fried Chicken y los jóvenes vestidos con camisetas de los Lakers.

El contraste entre la Nazaret del siglo XXI y la del siglo I es tremendo. Veinte siglos de historia separan una y otra, y estratos y estratos de restos de edificaciones se acumulan sobre el antiguo emplazamiento. Veinte siglos de construcciones arquitectónicas, de obras de renovación y demolición han acabado con buena parte de lo que fuera la aldea judía del siglo I. Para asomarnos a la Nazaret de Jesús, debemos atravesar la enorme cantidad de estratos que han ido superponiéndose en ella. Pero cuando queremos mirar más de cerca, debemos prestar atención a su compleja estratificación. Cuanto más nos acercamos al siglo I, más difícil resulta distinguir lo reciente de lo antiguo, y a la vez más importante resulta establecer esa distinción, so pena de confundir los testimonios recientes de los siglos II, III y IV

y tomarlos por vestigios de la primitiva aldea del siglo I. Cualquier panorama arqueológico de la Nazaret del siglo I comienza por esos estratos más recientes, no sólo porque así es como los saca a la luz la labor de pico y pala de los arqueólogos, sino también porque pueden separarse claramente de los estratos más antiguos. Los depósitos más recientes deben ser retirados con suma cautela, hay que apartar cuidadosamente sus escombros para distinguir los objetos del siglo I que han sido separados de su contexto, y es preciso valorar escrupulosamente el impacto de las edificaciones posteriores sobre las situadas en los niveles inferiores. Para sacar a la luz la Nazaret del siglo I, en una excavación de múltiples estratos, deben distinguirse las continuidades y discontinuidades existentes entre los niveles más recientes y los más antiguos. Empezaremos, pues, hablando del contexto galileo en general de Nazaret y ofreciendo un panorama de los períodos históricos que configuraron sus características arqueológicas.

Período bizantino (mediados de siglo IV - siglo VII e. v.). Los niveles estratigráficos correspondientes a este período en Galilea se vieron gravemente afectados por la conversión del Imperio Romano al cristianismo que propició el emperador Constantino el Grande. Durante los siglos siguientes, este hecho fomentó la llegada de un flujo constante de peregrinos, de subvenciones y de arquitectos imperiales, que transformaron la patria de los judíos en lo que sería la Tierra Santa de los cristianos, llena de iglesias, santuarios y monasterios. La población judía de Galilea

respondió con un incremento de la decoración artística de sus sinagogas, aunque sobre todo en los interiores. Pero esta época se caracteriza en general por una decadencia gradual de la calidad de la cultura material: las casas están peor construidas y la cerámica local es más basta y está peor cocida.

Período romano medio y tardío (siglo II- mediados del siglo IV e. v.). Los estratos correspondientes a estas dos épocas se caracterizan por la incorporación de Galilea a la provincia romana de Palestina. Al término de las dos guerras de los Judíos de 66-74 y de 132-135, numerosos refugiados procedentes de Judea y Jerusalén emigraron a Galilea, y Roma acantonó con carácter permanente una legión en sus cercanías con el fin de evitar nuevos disturbios. En estos estratos vemos actuar dos fuerzas distintas: en primer lugar, se produjo un notable crecimiento de la población y la religión judía conoció el desarrollo de la sinagoga como sustitutivo del Templo. Y en segundo lugar, la política romana aceleró la urbanización de la región con el fin de facilitar su control fiscal y militar; como consecuencia de todo ello, la arquitectura pública conoció un nuevo desarrollo en las poblaciones más grandes, y el comercio internacional se incrementó.

Período romano primitivo (*mediados del siglo I a. e. v. - siglo I e. v.*). En todo el territorio histórico de los judíos las construcciones del reino de Herodes el Grande, establecido bajo el patrocinio de Roma (37-4 a. e. v.), dominan este

estrato, hasta el punto de que a menudo se habla del «Período Herodiano». Su hijo Herodes Antipas urbanizó Galilea (4 a. e. v. - 39 e. v.) e introdujo la arquitectura urbana grecorromana en la región con la erección de las ciudades de Séforis y Tiberíades. Pero también aquí, como por lo demás en otras zonas, es habitual y está muy generalizada la expresión de la identidad judía en la vida doméstica. Ciudades y aldeas comparten una misma arquitectura caracterizada por su sencillez, pero existían varios hornos en los que se producía una cerámica bien cocida. Podemos encontrar vestigios de objetos de compra-venta e incluso de lujo en las ciudades y hasta en algunas casas ricas aisladas. Al final de este período, fueron destruidos muchos asentamientos en el curso de la sublevación de los judíos contra Roma.

Período tardohelenístico (siglo II - mediados del siglo I a. e. v.). El período tardohelenístico en Galilea se caracteriza por un notable asentamiento de judíos en la zona durante el gobierno de los asmoneos (los llamados macabeos, que restauraron un reino judío independiente con capital en Jerusalén). La mayor parte de los poblados romanobizantinos de Galilea databan de esta época, y además de fundarse pequeñas aldeas, se establecieron varias fortalezas y avanzadillas militares asmoneas que contribuyeron a forjar y proteger un territorio judío rodeado de poblaciones rurales gentiles y ciudades paganas y helenizadas más grandes. Durante esta época la población de Galilea vivía muy diseminada y hasta cierto punto

aislada, y había bastantes tierras disponibles para el cultivo.

La reconstrucción de la Nazaret del siglo I no supone sólo una empresa arqueológica limitada a seleccionar los objetos encontrados en los niveles superiores mencionados. Se sucedieron en Nazaret siglos y siglos de obras de construcción, renovación y demolición arquitectónica, y al mismo tiempo pasaron siglos y siglos de proyectos de construcción intelectual —teológica, dogmática, e ideológica— que fueron superponiéndose a la figura de Jesús. Antes de imaginarnos la vida de Jesús en Galilea en general, y antes de poder reconstruir su vida en particular, es preciso dismantelar las ideas modernas proyectadas sobre el pasado. Debemos tener en cuenta los juicios preconcebidos más comunes acerca de Nazaret, introducidos en las fuentes literarias a raíz de los convencionalismos de los autores de clase alta, y poner en tela de juicio las afirmaciones dogmáticas en tomo a la figura de Jesús originadas en algunos teólogos cristianos. Destacan sobre todo dos puntos. La Nazaret del siglo I era una aldea de *campesinos* en una sociedad agraria. Y además era una aldea *judía* seguidora del judaísmo orientado hacia el Templo propio de aquella época. Por lo tanto. *Jesús fue un campesino judío.*

¿ES QUE DE NAZARET PUEDE SALIR ALGO BUENO?

En el Evangelio de Juan, cuando los otros discípulos le dicen a Natanael, a punto de entrar a formar parte del grupo, que «han encontrado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los Profetas», comenta:

«¿Es que de Nazaret puede salir algo bueno?» (I, 45-46). Esta observación, naturalmente de carácter ofensivo, resulta sorprendente siempre y cuando realmente no se haya oído hablar de Nazaret. Fuera de los evangelios y de los textos del cristianismo primitivo basados en ellos, no existen citas anteriores a la época de Constantino que aludan a Nazaret. La población no es nombrada nunca por los rabinos judíos cuyos pronunciamientos aparecen en la Mishnah o cuyas discusiones se recogen en el Talmud, aunque citan a otras sesenta y tres ciudades de Galilea. Josefo, el historiador judío que actuó como general en Galilea durante la primera sublevación de los hebreos de 66-67 e. v., alude a cuarenta y cinco poblaciones de la región, pero no nombra nunca a Nazaret. En el Antiguo Testamento cristiano también es desconocida. Aunque en los catálogos bíblicos se mencionan entre las poblaciones asignadas a la tribu de Zabulón unos quince lugares de la Baja Galilea próximos a Nazaret, ésta no es citada entre ellos (Josué, XIX, 10-15). Se trataba de una aldea absolutamente insignificante.

Y no es de extrañar que nunca se mencione. En la Antigüedad la escritura era una actividad propia de las

clases altas, de modo que las alusiones a Nazaret aumentan notablemente a partir del momento en el que el cristianismo accedió al poder político en el siglo IV e. v. Los que sabían leer y escribir en la Antigüedad eran los gobernantes, los ricos y sus escribas, de modo que las historias, las biografías y los relatos conservados del pasado eran en su mayoría redactados o dictados por hombres poderosos. Sus objetos de interés eran fundamentalmente los personajes públicos y los conflictos políticos. Esta escasísima minoría situada en la cúspide de la pirámide social se preocupaba muy poco de la inmensa mayoría de la población y de lo que pasaba en las pequeñas ciudades, en las poblaciones de las zonas rurales, o en las aldeas del campo como Nazaret, a menos que causaran disturbios o supusieran una amenaza para su estabilidad y sus ingresos.

La Nazaret del siglo XXI. (ver imagen O2)

La moderna ciudad de Nazaret, meta de la peregrinación cristiana, se levanta sobre las ruinas de la aldea del siglo I de la que era originario Jesús. Vista aquí desde la sierra de Nazaret, el centro de la población está salpicado de lugares santos y dominado por la gran basílica de la Anunciación (1), edificada por los franciscanos durante los años sesenta del pasado siglo sobre una iglesia anterior de la época de las Cruzadas y un santuario bizantino levantado en el lugar en el que se conmemoraba la visitación del arcángel Gabriel a la Virgen María. A su lado, la iglesia de San José (2) se yergue sobre una cámara subterránea considerada desde hace algunos siglos el taller de José. Las terrazas de época antigua que se escalonan en la ladera del monte y que aparecen en primer plano (3) y las tumbas excavadas durante la Antigüedad en las paredes de las colinas circundantes que vemos al fondo nos dan una idea de las modestas dimensiones de la ciudad de la que era originario Jesús.

Vida campesina. Los campesinos, por el contrario, apenas tenían tiempo de aprender a escribir y todavía les interesaba menos leer los escritos de las clases altas. Su principal motivo de preocupación era trabajar la tierra para poder pagar los impuestos y sobrevivir con lo que les quedara. Su objetivo era la autosuficiencia y el método que seguían era el del policultivo. El policultivo, consistente en la diseminación de los campos y la diversificación de los cultivos, tenía muchas ventajas para las familias campesinas. La diversificación minimizaba las consecuencias del bajo rendimiento de un determinado cultivo, circunstancia muy importante en un mundo en el que el hambre acechaba detrás de cualquier sequía o de una eventual mala cosecha. La diversificación repartía además de forma más equitativa a lo largo del año las exigencias de trabajo de los distintos productos cultivados. Si una persona era capaz de cultivar sus propios alimentos, evitaba tener que depender de otros, especialmente del patrocinio de la élite urbana y de los terratenientes ricos que usurpaban las tierras, y se minimizaba además el riesgo de tener que andar regateando con los astutos comerciantes de los mercados.

La dieta del campesino era escasa; constaba principalmente de pan, aceitunas, aceite de oliva y vino. De vez en cuando se tomaban guisados de judías o lentejas, acompañadas de unas cuantas verduras de temporada, dispuestos sobre tortas de pan ázimo, y no venía mal complementar la dieta con

nueces, fruta, queso y yogur. Se comía pescado salado de vez en cuando y la carne con muy poca frecuencia, al estar reservada sólo para las celebraciones especiales. La mayoría de los esqueletos conservados muestran, como cabría esperar, graves deficiencias de hierro y proteínas, y en casi todos podemos observar una artritis severa. Un ataque de gripe, un resfriado mal curado, o un absceso en una muela podían causar la muerte. La esperanza de vida para el cincuenta por 100 de los afortunados que lograban sobrevivir a la infancia, se situaba más o menos en los treinta años. Los que llegaban a los cincuenta o los sesenta eran poquísimos.

Las familias deseaban tener una prole cuidadosamente equilibrada: se necesitaba un número suficiente de hijos varones para trabajar los campos, pero tener demasiados significaba dividir la hacienda de un modo excesivo o excluir de la herencia a los hijos menores. Por otra parte, se necesitaba también un número suficiente de hijas que se encargaran de las labores domésticas, pero tener demasiadas significaba que las dotes acabaran rápidamente con los bienes de la familia, mientras que las que se quedaran solteras iban consumiéndolos poco a poco. Los individuos que no poseían tierras, los segundones, o los hijos nacidos fuera del matrimonio, podían intentar ganarse la vida como artesanos, pescadores, jornaleros, soldados, o bien dedicarse al bandolerismo; las mujeres que carecían de la protección de un padre, un mando o un hermano no tenían más remedio que dedicarse a la mendicidad o a la prostitución. La

movilidad social en sentido ascendente era desconocida, por regla general se daba sólo hacia abajo, y la mayoría de los campesinos vivían peligrosamente al borde del abismo.

La vida se desarrollaba fundamentalmente en la esfera local. Los viajes eran peligrosos. La gente se movía poco, y cuando un individuo emprendía un viaje, por ejemplo a la ciudad para asistir a las fiestas o al mercado, lo hacía acompañado de familiares o amigos provistos de varas y bastones. Quizá algunos galileos realizaran la larga peregrinación hasta Jerusalén en compañía de miembros de su clan para ir más protegidos, o se unieran a las caravanas que llevaban vigilantes a sueldo. El comercio era peligroso y poco práctico. Las mercancías pesadas requerían el uso de un buey, lento y costoso, pues era preciso mantenerlo, y de una carreta, lo que hacía que las importaciones fueran escasas y caras. Incluso ciertos objetos de importación de pequeño tamaño (lámparas, perfumes, objetos de vidrio, planchas de metal) eran verdaderos signos de riqueza.

Testimonios literarios. Antes de la conversión de Roma al cristianismo, las élites cultas y los que gozaban de algún tipo de poder político en el Imperio desconocían por completo la existencia de Nazaret. El lugar era conocido sólo en la esfera local. Los escasos miembros de la élite que lo conocían, como, por ejemplo, algunos funcionarios de Séforis, la capital de Herodes Antipas, a unos siete kilómetros al norte de la aldea, no se ocuparon de ella lo más mínimo. A menos que dejara de pagar los impuestos

que le habían sido adjudicados o que no se arreglaran los pleitos surgidos en ella, aquella pequeña localidad judía no merecía atención alguna. Eusebio de Cesárea, escritor del siglo iv, autor de una historia de la Iglesia, cuenta una anécdota acerca de los nietos de Judas, el hermano de Jesús, y dice que fueron llevados ante el emperador Domiciano (81-96 e. v.). El monarca interrogó a los miembros de la familia de Jesús, que presumiblemente habían seguido viviendo en Nazaret:

De la familia del Señor vivían todavía los nietos ..., a los cuales delataron por ser de la familia de David. El evócalo los condujo ante la presencia del cesar Domiciano, porque éste, al igual que Herodes, temía la venida de Cristo. Y les preguntó si descendían de David; ellos lo admitieron. Entonces les preguntó cuántas propiedades tenían o de cuánto dinero disponían, y ellos dijeron que entre los dos no poseían más que nueve mil denarios, la mitad de cada uno, y aun esto repetían que no lo poseían en metálico, sino que era la evaluación de sólo treinta y nueve pletros de tierra, cuyos impuestos pagaban y que ellos mismos cultivaban para vivir. Entonces mostraron sus manos y adujeron como testimonio de su trabajo personal la dureza de sus cuerpos y los callos que se habían formado en sus propias manos por el continuo bregar. ... Ante estas respuestas, Domiciano no los condenó a nada, sino que incluso los despreció como a gente vulgar. Los dejó libres y por decreto hizo que cesara la persecución contra la Iglesia (*Historia eclesiástica* III, 20).

¡Unos campesinos ante el emperador! No tenían dinero, poseían pocas tierras, pagaban sus impuestos y se ganaban la vida a duras penas, en sus cuerpos podían verse las huellas del trabajo duro, y eran despreciados por todos. Tal era el mundo de Jesús el campesino.

Aunque había permanecido en la oscuridad hasta entonces, a partir de la conversión de Constantino y durante toda la época bizantina, Nazaret atrajo la atención de los peregrinos cristianos al ser considerada la patria de Jesús, la de los arquitectos imperiales, que vieron en ella el solar de futuras construcciones, y la de los escritores, que la eligieron como escenario de las tensiones entre cristianos y judíos. El teólogo cristiano del siglo IV Epifanio recoge la siguiente noticia acerca de José de Tiberíades, judío converso de la época de Constantino, que consiguió permiso y fondos para edificar iglesias en Galilea:

José pidió sólo este favor al emperador, a saber la tarea de construir —por real decreto— iglesias en honor de Cristo en las ciudades y aldeas de los judíos, donde todavía no las había construido nadie, pues entre ellos no había ni griegos, ni samaritanos ni cristianos. Tal era especialmente el caso de Tiberíades, de Diocesárea, también llamada Séforis, en Nazaret y en Cafarnaum, donde dieron cuenta de que no viven los de otras razas.

Nazaret aparece mencionada casi un siglo después en un

texto de 570 e. v., correspondiente a un peregrino cristiano oriundo de Piacenza, cuyas palabras parecen el anticipo de un estallido de intolerancia religiosa. Al contar su visita a la ciudad de Jesús, comenta que la sinagoga existente en ella «sigue perteneciendo a los judíos». Cincuenta años más tarde, en 629 e. v., el emperador Heráclito expulsó a todos los judíos de los santos lugares, y entre otros de Nazaret. Pues efectivamente la población había sido siempre judía, aunque la mayor parte de los testimonios literarios acerca de ella son cristianos, y fueron escritos en griego o en latín por gente que procedía de fuera de Galilea.

Testimonios epigráficos. El único testimonio epigráfico que habla de Nazaret corresponde a una inscripción que procede de una sinagoga judía, y está escrito en hebreo. En 1962 se encontró en Cesárea Marítima un pequeño fragmento de mármol gris de una lápida colocada en la sinagoga en el siglo ni IV e. v., en el que aparece mencionado por primera vez el nombre de Nazaret en una fuente no cristiana. Este fragmento y otros dos desenterrados con él contienen una lista de los lugares tradicionales en los que se establecieron los sacerdotes judíos después de que el emperador Adriano expulsara de Jerusalén a todos los hebreos en 135 e. v. De las veinticuatro familias sacerdotales que se habían turnado semanalmente en el servicio del Templo de Jerusalén, la decimoctava, llamada de los Hapizzez, se estableció en Nazaret. Esta inscripción subraya el carácter judío de la localidad, por cuanto demuestra que era considerada un lugar adecuado para que los sacerdotes se refugiaran en él.

La religión judía. Durante el período romano medio, los sacerdotes que se refugiaron en Nazaret habían dejado de desempeñar un papel decisivo en la religión judía. Tras la destrucción del Templo, los rabinos de la sinagoga empezaron a reemplazar a los sacerdotes como protagonistas de la religión judía. Se dedicaban fundamentalmente a leer las escrituras y especialmente a interpretar la ley mosaica y a aplicarla a la vida diaria. En tiempos de Jesús, en cambio, esos papeles estaban invertidos: el Templo de Jerusalén y sus sacerdotes dominaban la religión judía, y los rabinos, entre los cuales destacaban por su influencia los fariseos, desempeñaban un papel secundario. De hecho, buena parte de su prestigio se debía a su faceta de intérpretes de la ley en lo concerniente al Templo, a los sacerdotes y a la pureza. Algunos fariseos eran escribas eruditos, hombres bastante ricos acostumbrados a los ambientes urbanos, que contaban con recursos y tiempo libre suficientes para dedicarse a la lectura y la escritura. Eran muy populares y ocupaban un lugar destacado en las asambleas comunales, que todavía no habían desarrollado plenamente la liturgia y los ritos de las sinagogas de época posterior. En tiempos de Jesús, las sinagogas eran asambleas comunales en las que se concluían los contratos matrimoniales, se celebraban las reuniones municipales, se ejecutaban las circuncisiones, se leían en voz alta las escrituras traduciéndose del hebreo a la lengua aramea vernácula, se consultaba a los ancianos y se discutían las tradiciones.

Los galileos se hallaban en cierto modo apartados del Templo, a una distancia que probablemente no sólo fuera geográfica, sino también espiritual. Es posible que en Galilea las reuniones de las sinagogas hubieran adquirido mayor importancia para la vida religiosa que en Judea, y desde luego los galileos y sus asambleas resultaban sospechosos a ojos de los habitantes de Judea. Pero tanto si era oriunda de Judea y permanecía a la sombra del Templo, como si procedía de Galilea y se hallaba lejos de él, la principal portadora de la tradición judía era la familia en sentido lato: a la hora de los nacimientos y de las muertes, durante la celebración del sábado, durante las fiestas estacionales y las comidas diarias, padres y abuelos, madres y abuelas transmitían sus tradiciones. Tal era el mundo de Jesús el judío de Galilea. Desde los tiempos de Constantino el Grande hasta la actualidad, los testimonios escritos describen Nazaret como un escenario de conflictos políticos y de disputas religiosas. No obstante, antes de la conversión del Imperio al cristianismo no existe ningún testimonio que indique que la ciudad se hallaba dividida por las disensiones políticas (de hecho se trataba de un poblado absolutamente insignificante). Y no hay testimonio que indique que fuera víctima de las discordias religiosas (se trataba de una población totalmente judía).

LOS ESTRATOS ARQUEOLÓGICOS DE LA ALDEA DE NAZARET

Como cabría esperar, los estratos más ricos de Nazaret corresponden a los grandes proyectos de construcción cristianos en los que se conmemoraba la vida de Jesús y de sus padres. Las piedras labradas y demás elementos arquitectónicos procedentes de edificios monumentales erigidos cuando el poder, la influencia, y la riqueza de los cristianos, o simplemente la población cristiana, dominaron el país, cubren las huellas de un humilde poblado judío. Destacan tres niveles. Uno corresponde al siglo XX, cuando las peregrinaciones se desarrollaron hasta convertirse en toda una industria del turismo. Otro corresponde a la época medieval, a los tiempos de las Cruzadas, período en el que había monjes, clérigos e incluso un obispo residiendo en Nazaret bajo la protección de los caballeros del Templo. El tercero corresponde al periodo bizantino, cuando se construyeron los primeros santuarios, basílicas y monasterios gracias al patrocinio imperial.

Las construcciones más recientes realizadas en los terrenos bajo la custodia de los franciscanos permitieron a los arqueólogos excavar en el corazón mismo de Nazaret. Las obras de reconstrucción y renovación realizadas durante los años treinta en la iglesia de San José sacaron a la luz numerosos elementos que habían permanecido enterrados, y durante los años sesenta Bellarmino Bagatti llevó a cabo excavaciones a gran escala en la zona de la gran basílica de

la Anunciación antes de su erección. Debajo de estas estructuras modernas se encontraron los restos de una iglesia románica de grandes dimensiones y del palacio del obispo, obras de los cruzados, que a su vez ocultaban una iglesia y un monasterio más antiguos, de época bizantina. Estos tres estratos —moderno, medieval, y bizantino— invaden a veces otros más antiguos, en algunos lugares hasta llegar al propio lecho de roca, en busca de un asiento sólido, y en ocasiones han dado lugar al desmoronamiento de otros más antiguos para utilizarlos como relleno de oquedades o pozos subterráneos a modo de cimientos.

Cuando fueron construidas las nuevas estructuras, se retiraron los rellenos y salieron a la luz las hendiduras en el lecho de roca, exhumándose por primera vez objetos pertenecientes a épocas anteriores. Fue descubierto un grupo de capiteles ricamente ornamentados, obra de tallistas franceses, que habían permanecido ocultos desde 1187, cuando el sultán Saladino expulsó a los cristianos de Tierra Santa. Representan escenas de la vida de los apóstoles, pero éstos tienen rasgos europeos, no semíticos, los accesorios que llevan son de época medieval, no antigua, y sus vestidos son más propios de reyes que de campesinos. La que debía convertirse en la iglesia más grandiosa erigida por los cruzados en Tierra Santa quedó inacabada y fue abandonada, para ser concluida ochocientos años después a finales del siglo XX.

Por debajo de la iglesia inacabada de los cruzados se

hallaron los contornos de una iglesia y un monasterio bizantinos. El lugar más relevante de la iglesia era la llamada Gruta de la Anunciación, en la que se hallaron fragmentos de estuco y piedra grabados con oraciones, invocaciones y símbolos cristianos, algunos de los cuales quizá sean incluso anteriores a la basílica bizantina. La construcción del período bizantino muestra el estilo monumental e imperial. Alrededor de la gruta aparecieron cientos de piezas sueltas de mosaico —en su mayoría piedrecitas blancas y negras, las teselas o tessarae—, y también fragmentos de frescos o estuco pintado. La iglesia sufrió con frecuencia obras de renovación, a medida que patronos de tierras lejanas efectuaban generosas donaciones para volver a estucar las paredes o poner nuevos pavimentos de mosaico. Algunos conmemoraban sus generosos actos en lápidas. En la esquina de un mosaico blanco, tallado con cuadrados negros y rombos cuyo interior está adornado con cruces griegas, podemos leer la siguiente inscripción: «Donación de Conón, diácono de Jerusalén». Otro mosaico, que permanece intacto in situ, data del siglo V e. v. Fue decorado con una cenefa de teselas rojas y negras insertada en tres círculos concéntricos provistos de una especie de cintas colgando de la base. En el centro hay un monograma en forma de cruz semejante al crismón, la abreviatura *chi-rho* de Christos, el símbolo de la visión de Constantino que dio la victoria a sus ejércitos frente a su rival, Majencio, en la batalla del Puente Milvio el 28 de octubre de 312 e. v. El símbolo del triunfo del cristianismo representado en el mosaico fue erigido sobre dos metros de escombros, en el

interior de los cuales se encontraron elementos arquitectónicos de otra estructura más antigua: dos capiteles carentes de decoración, varios fustes de columna toscamente labrados, y cinco basas, así como impostas de arcos, comisas, umbrales, y jambas de puertas. Quizá fueran los restos de una sinagoga judía sobre la cual tal vez fuera construida la iglesia, como señalaban los itinerarios de algunos peregrinos cristianos. Su estilo es el típico de las sinagogas judías del siglo III e. v. y posteriores en Galilea, y su factura es más afín a la del período tardorromano; ninguno de los objetos de cerámica que acompañan estos restos en el relleno sugiere una fecha anterior a los siglos ni o iv. Aun cuando hubiera sido una sinagoga, no dataría de la época de Jesús, sino que sería varios siglos posterior, cuando se construyeron sinagogas por toda Galilea.

De hecho no se ha encontrado en esta región ni una sola sinagoga del siglo I o anterior a esta época. Sólo se ha descubierto la sinagoga de una aldea o pequeña población judía de la época de Jesús, concretamente en Gamla, en el Golán. También en Judea, en el Herodion y en Masada, se han excavado otras dos supuestas sinagogas del siglo I, pero ambas estructuras fueron edificadas en complejos arquitectónicos herodianos ya existentes por los judíos rebeldes que los ocuparon durante la sublevación de 66-74. En principio no eran sinagogas, sino salas reconvertidas para uso colectivo por esos rebeldes.

Las excavaciones y las inscripciones dan testimonio de la edificación de sinagogas durante la diáspora judía del siglo I

en numerosos asentamientos urbanos de toda la cuenca mediterránea y en Oriente Próximo. Se llamaban habitualmente en griego *proseuchai* o «casas de oración», y respondían a las necesidades religiosas y colectivas de los judíos exiliados. Como el Templo estaba demasiado lejos y los sacerdotes y los sacrificios se habían convertido en un concepto demasiado remoto, estos edificios mantuvieron viva la identidad judía a través de las asambleas del sábado en un mundo marcado por la religión cívica pagana y los cultos imperiales. Pero en el territorio histórico de los judíos en tiempos de Jesús el término sinagoga aludía fundamentalmente a la asamblea, y no a un edificio en el que tenía lugar una liturgia bien definida. Los elementos arquitectónicos y litúrgicos no se desarrollaron de un modo más estandarizado en la Palestina romana hasta después de la destrucción del Templo durante los períodos romano medio y tardío, cuando la religión hebrea empezó a girar en torno a los rollos y los rabinos. Es indudable que en las aldeas de Galilea en tiempos de Jesús existían sinagogas (las *knesset* de la Mishnah), asambleas de judíos realizadas con fines colectivos y religiosos, pero no se sabe cuál era su aspecto desde el punto de vista arquitectónico. No todas tendrían una estructura como la del edificio de Gamla. Probablemente muchas asambleas tuvieran lugar en la plaza del pueblo, y otras en el patio o la sala de alguna casa grande, cuya función de sinagoga pasaría desapercibida a los arqueólogos. Algunas aldeas o pueblos más grandes de Galilea quizá tuvieran sinagogas propiamente dichas en el siglo I, ya fueran estructuras modestas erigidas a expensas

de la comunidad o edificios más notables levantados con la ayuda de las donaciones de patronos, pero pasan desapercibidas entre los restos arqueológicos o bien, con la excepción de Gamla, todavía no han sido descubiertas por los arqueólogos.

En lugares como Nazaret existían indudablemente sinagogas en el sentido de asambleas y congregaciones locales. Pero el único testimonio de la existencia en Nazaret de un edificio dedicado a sinagoga es unos doscientos años posterior a la época de Jesús. El edificio de la sinagoga que pudiera visitar Jesús no puede estudiarse con un mínimo de credibilidad arqueológica, pues no existe testimonio alguno de estructuras arquitectónicas públicas en la aldea que daten de la época de Jesús o que sean anteriores a ella. Pero esta conclusión que extraemos de los estratos arqueológicos suscita un problema muy interesante en el ámbito de la estratificación exegetica.

¿EN LA SINAGOGA DE NAZARET?

El relato del rechazo de que es objeto Jesús en Nazaret incluido en Lucas, IV, 16-30 se desarrolla a lo largo de cinco pasos consecutivos: la sinagoga como escenario, el cumplimiento de las escrituras, la aceptación inicial, el rechazo final, y, por último, el ataque mortal.

Al presentar la sinagoga como escenario parece que Lucas presupone no una sinagoga entendida como asamblea, sino más bien como edificio. Por lo que se refiere al cumplimiento de las escrituras, el Jesús de Lucas entra en la sinagoga, lee un pasaje del profeta Isaías (LXI, 1-2), y proclama que en él mismo se cumple esa escritura, que es el ungido prometido por el Espíritu de Dios para llevar la buena nueva a los pobres, para predicar la libertad de los cautivos, para devolver la vista a los ciegos y para poner en libertad a los oprimidos. Estas máximas parafrasean los mandamientos de la Torah, los imperativos de la ley divina que aparecen en lugares tales como Deuteronomio, XV, Éxodo, XXI, y Levítico, XXV. Se decreta en estos pasajes que durante el Año Sabático, que tiene lugar cada siete años, se conceda la remisión de las deudas y la libertad de los deudores esclavizados. Y se ordena que durante el Año Jubilar, que tiene lugar cada cincuenta años, se lleve a cabo la devolución de todas las tierras y casas de los campesinos expropiados.

En el momento de la aceptación inicial, después de que Jesús proclama que esa magnífica visión se cumple «hoy» entre los habitantes de Nazaret, la reacción inmediata de éstos es la siguiente: «Todos le aprobaban, y maravillados de las palabras llenas de gracia que salían de su boca, decían: "¿No es éste el hijo de José?"» (IV, 22). La primera mitad del versículo es muy positiva y, dentro de ese contexto, la segunda mitad suena más a asombro y extrañeza que a rechazo incipiente. Pero la situación cambia

por completo en IV, 23-29, provocada, al parecer, por el propio Jesús, que, de hecho deja de dirigirse a los judíos allí presentes para volverse hacia los remotos gentiles. En primer lugar, sugiere: «Seguro que me diréis este proverbio: Médico, cúrate a ti mismo; todo cuanto hemos oído que has hecho en Cafarnaum, hazlo aquí en tu patria». Tales palabras sugieren un desafío por parte de los habitantes de Nazaret que en realidad éstos no han lanzado. Pero a continuación la provocación se agrava. Jesús cita dos viejos ejemplos en los que Dios se apartó de hecho de los israelitas y se puso a favor de los paganos, abandonó a los judíos y se volvió hacia los gentiles. Durante la primera mitad del siglo IX. Dios hizo que el profeta Elías aliviara el hambre no de una viuda israelita, sino de una mujer pagana, según 1 Reyes, XVII, 8-16. Durante la segunda mitad del siglo IX, Dios hizo que el profeta Eliseo limpiara a un leproso que no era israelita, sino un general pagano, según 2 Reyes, V, 1-14.

En el momento del rechazo final y del ataque mortal, vemos cuál es el resultado inmediato de los ejemplos provocativos expuestos por Jesús. «Al oír esto se llenaron de cólera cuantos estaban en la sinagoga, y levantándose, le arrojaron fuera de la ciudad, y le llevaron a la cima del monte sobre el cual está edificada su ciudad, para precipitarle de allí; pero Él, atravesando por medio de ellos, se fue» (IV, 28-30). En este caso, el hecho de que Jesús abandone a los judíos y se vuelva hacia a los gentiles es la causa y no el efecto del rechazo final y del ataque mortal.

Ésta es la principal cuestión estratigráfica. ¿Es este relato una creación correspondiente a un estrato reciente del Evangelio de Lucas, o un incidente de la vida de Jesús, correspondiente a un estrato antiguo? En otras palabras, ¿inventó el propio Lucas este incidente ocurrido en Nazaret? Nótese, dicho sea de paso, que el incidente es recogido sólo en Lucas, aunque indudablemente se trata de la ampliación, por lo demás sumamente creativa y particular, que hace Lucas del relato general recogido en Marcos, VI, 2-4.

El principal argumento a favor de que se trata de una creación de Lucas es que este evangelista situó el episodio a modo de apertura programática de su obra en dos volúmenes, que luego nuestro Nuevo Testamento ha dividido en dos obras distintas tituladas respectivamente Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles. El evangelio en dos volúmenes de Lucas cuenta en el primero de ellos cómo el Espíritu Santo se llevó a Jesús de Galilea a Jerusalén, y en el segundo cómo luego se llevó a la iglesia de Jerusalén a Roma. Lucas necesitó dos volúmenes para proclamar la buena nueva de que el Espíritu Santo había trasladado su cuartel general de Oriente a Occidente, y de que Roma había sustituido a Jerusalén.

A lo largo de esos dos volúmenes y de modo muy especial en el marco del segundo. Lucas explica cómo el cristianismo empezó siendo el mensaje de un judío dirigido a otros judíos, cómo la mayoría de éstos lo rechazó, y cómo

sólo entonces y a consecuencia de ello el cristianismo se dirigió a los paganos en vez de a los judíos. Dicho sea de paso, este proceso sería, en el mejor de los casos, una simplificación, y en el peor una distorsión, y a menudo choca con las anécdotas que el propio Lucas cuenta para ejemplificarlo. En cualquier caso, para sostener el principio de que primero vinieron los judíos (rechazo) y luego los gentiles (en sustitución de aquéllos). Lucas hace que en los Hechos de los Apóstoles Pablo empiece siempre su predicación en la sinagoga de los judíos, sea cual sea la ciudad en la que se halle. Esta circunstancia está de hecho en contradicción con el acuerdo alcanzado en Jerusalén en el sentido de que Pedro debe dirigir su misión a los judíos y Pablo a los gentiles, como se subraya en Gálatas, II, 7-9. Está también en contradicción con el relato del propio Lucas, que a menudo se confunde y presenta el rechazo inicial de los judíos unas veces como una condición previa y otras como una consecuencia de la admisión de los paganos. ¿Se dirigió el cristianismo a los paganos debido al rechazo de los judíos, o más bien el rechazo (la «envidia») de los judíos es fruto de la aceptación de los paganos? Esta ambigüedad acompaña en todo momento al Pablo de Lucas a lo largo de los Hechos, y se inicia con la actitud de Jesús que vemos en Lucas, IV, 16-30. La anécdota del rechazo se inventó precisamente como una especie de aviso previo del que se produciría más tarde o, repitiendo lo ya dicho, a modo de apertura programática al evangelio en dos volúmenes de Lucas.

El relato de Lucas, con su ambigüedad en lo tocante al rechazo de los judíos, presentado unas veces como causa y otras como efecto de la prédica a los gentiles, constituye un modelo inaugural de lo que le sucederá a Pablo cada vez que se presente ante los judíos de la diáspora. Esos cinco pasos se repiten, por ejemplo, cuando Pablo llega a Antioquía de Pisidia, actualmente en el centro-oeste de Turquía, o a Tesalónica, hoy día en el noreste de Grecia. Exponemos aquí, por ejemplo, el paralelismo de la secuencia en una tabla-resumen:

<i>Elementos literarios</i>	<i>Jesús en Lucas, IV, 16-30</i>	<i>Pablo en Hechos, XIII, 14-52</i>	<i>Pablo en Hechos, XVII, 1-9</i>
La sinagoga como escenario	IV, 16-17 IV, 18-21	XIII, 14-16a XIII, 16b-41	XVII, 1-2 XVII, 2b-3
Cumplimiento de las escrituras	IV, 22 IV, 23-28	XIII, 42-43 XIII, 44-49	XVII, 4 XVII, 5
Aceptación inicial	IV, 29-30	XIII, 50-52	XVII, 5b-9
Rechazo final			
Ataque mortal			

Nótese que, lo mismo en el caso de Pablo que en el de Jesús, en el corazón mismo del relato se produce una especie de confusión cuando la aceptación inicial se transforma en rechazo final. En Hechos, XIII, 42-45 se dice:

A la salida les rogaron que al sábado siguiente volviesen a hablarles de esto. Disuelta la reunión, muchos de los judíos y prosélitos adoradores de Dios siguieron a Pablo y a Bernabé, que les hablaban para persuadirles que permaneciesen en la gracia de Dios. Al sábado siguiente casi toda la ciudad se juntó para escuchar la palabra de Dios; pero viendo los judíos a la muchedumbre, se llenaron de envidia e insultaban y contradecían a Pablo.

Y de nuevo en Hechos, XVII, 4-5a:

Algunos de ellos que se dejaron convencer se incorporaron a Pablo y a Silas, y asimismo una gran muchedumbre de prosélitos griegos y no pocas mujeres principales. Pero los judíos, movidos de envidia, reunieron a algunos hombres malos de la calle, promovieron un alboroto en la ciudad ...

Todo se debía a la envidia; ¿pero envidia de qué? ¿Por qué los judíos de la diáspora establecidos en una ciudad cualquiera iban a tener envidia de unos paganos que se convertían a una determinada modalidad del judaísmo, fuera ésta cual fuese? La «envidia» no es desde luego la explicación más adecuada. Por supuesto que no plantea ningún problema la presencia de edificios destinados a sinagogas judías en esas ciudades de la diáspora, pero Lucas sencillamente ha proyectado la experiencia que él mismo tuviera de ellos en su época a un lugar perdido de la Palestina de otros tiempos, la humilde Nazaret de Jesús.

Lucas da por supuesto que una pequeña aldea como Nazaret tenía su propio edificio para la sinagoga y sus propios volúmenes de las Escrituras. La primera suposición es hartamente inverosímil y, como ya hemos señalado, no se ha descubierto en el lugar el menor testimonio de la existencia de un edificio del siglo I destinado a sinagoga. La segunda presunción es cuestionable: los rollos o volúmenes eran casi siempre un privilegio urbano y lo más probable es que las lecturas edificantes llegaran más tarde. El tercer presupuesto, es decir la existencia en las cercanías de la aldea de un monte desde cuya cima pudieran arrojar a los descreídos, es sencillamente falso.

Pero Lucas da además por supuesto —y eso es lo más importante— que Jesús no sólo era una persona letrada, sino incluso culta. No «se puso a enseñar» en la sinagoga simplemente (Marcos, VI, 2), sino que «se levantó para hacer la lectura» (Lucas, IV, 16). Lucas, que era un hombre cultivado, da evidentemente por descontado, como hacen muchos estudiosos modernos, que Jesús sabía leer y escribir y que era un hombre culto. Es bastante improbable que así fuera.

La mejor obra de carácter general acerca de la alfabetización en la Edad Antigua en la cuenca mediterránea llega a la conclusión de que existía un nivel de alfabetización del cinco por 100. Y la mejor obra sobre este mismo tema circunscrito al pueblo judío llega a la conclusión de que en

su territorio histórico la alfabetización alcanzaba un nivel del tres por 100. En ese mundo, como ya hemos mencionado en otro momento, saber leer y escribir era una prerrogativa de la élite aristocrática, de sus adeptos más cultivados, y de expertos en tales artes. El hecho de que eventualmente Jesús fuera un campesino analfabeto, como cabría esperar de sus orígenes nazarenos, no significa que fuera incapaz de pensar que no conociera su propia tradición, y que no enseñara. Significa simple y llanamente que no leía. Significa simple y llanamente que lo más probable es que su interés se centrara en el meollo de esa tradición y no en sus acotaciones marginales.

En cualquier caso, esas anécdotas relativamente tardías de Lucas acerca de Pablo nos ayudan a entender el episodio que el propio evangelista cuenta a propósito de Jesús. Dicho episodio no sólo se encuentra en un estrato tardío de la tradición acerca de Jesús, sino que además deriva de él. En otras palabras, se trata de un episodio creado por el propio evangelista Lucas. No es, tal como se nos presenta, un dato histórico del pasado de Jesús en su tierra natal judía a finales de la tercera década del siglo i, sino una parábola del futuro de Pablo en la diáspora judía a comienzos de los años cincuenta de esa misma centuria.

Todo lo dicho contribuye a resaltar la importancia del análisis estratigráfico no sólo en un yacimiento arqueológico, sino también en un texto evangélico. Lucas no está contando una mentira ni difamando intencionadamente

a los habitantes de Nazaret. Proyecta la grave e incluso violenta oposición que andando el tiempo encontró Pablo en los judíos de la diáspora sobre la experiencia que pudiera haber tenido anteriormente Jesús en el territorio histórico de los judíos. No obstante, sigue siendo una parábola muy peligrosa, pues cabría perfectamente hacerse la siguiente pregunta (aun dando por supuesto que se produjera algún tipo de provocación por parte de Jesús, al fin y al cabo lo único que estaba haciendo era resumir un pasaje de las Escrituras): ¿Qué clase de gente era aquellos habitantes de Nazaret que decidieron matarlo todos a una por ello? ¿Y es posible pasar de «toda Nazaret» a «todo Israel»? La estratigrafía exegética tiene tanta importancia como *la* arqueológica.

NAZARET EN TIEMPOS DE JESUS

La arquitectura monumental de Nazaret, sus sillares y claves de arcos tallados por canteros expertos, sus pavimentos de mosaico y sus paredes decoradas con pinturas al fresco, sus columnas y frontones de piedra, son a todas luces posteriores, fruto de la asociación de Jesús con Nazaret, y no un vestigio de la Nazaret de Jesús. En toda la zona habitada de la Nazaret antigua correspondiente a la época más primitiva, incluso en las áreas excavadas por los franciscanos, no se han encontrado pruebas de la existencia de arquitectura pública, del tipo que sea. Ninguno de los testimonios encontrados debajo de los estratos moderno,

medieval o bizantino en pozos, grietas, o en los escombros acumulados en los cimientos, sugiere que la Nazaret del siglo I fuera ni más ni menos que una aldea modesta carente por completo de arquitectura pública. El enorme estrato correspondiente a la construcción cristiana de la *térra sáncta* descansa sobre un ligero y escurridizo nivel que representa la sencilla vida de los campesinos judíos: las excavaciones realizadas por debajo de las estructuras cristianas no han sacado a la luz ninguna sinagoga, pero tampoco ninguna obra de fortificación, ningún palacio, basílica o termas, ninguna calle pavimentada; nada de nada. En cambio han aparecido dispersas por las cavidades numerosas prensas de aceite y de vino, cisternas, almacenes de grano, y piedras de molino, que nos hablan de una población que vivía en cabañas y casas sencillas de labradores.

La Nazaret del siglo I era un pequeño poblado judío de apenas doscientos o cuatrocientos habitantes. Como en el resto de Galilea, que permaneció relativamente deshabitada hasta el período helenístico tardío, los judíos se asentaron en el lugar a raíz de la política expansionista de los asmoneos. Existen algunos testimonios, sobre todo cerámicos, no arquitectónicos, de que estuvo ocupado ya en el Bronce Medio y durante la Edad del Hierro, aunque no de modo continuado hasta la época de Jesús. En tiempos de Tiglath Pileser III, el Imperio Asirio invadió el reino del norte (Israel) en 732 a. e. v., devastando y despoblando Galilea, y de paso, naturalmente, Nazaret. Aparte de unas cuantas estaciones a lo largo de los caminos. Galilea estuvo

prácticamente deshabitada desde el siglo VIII hasta el II a. e. v., cuando fue repoblada por los judíos.

Las conquistas de Alejandro Magno en el Mediterráneo oriental pusieron fin a la hegemonía persa, y a su muerte, sus generales se repartieron sus posesiones; Palestina se convirtió en una zona almohadilla entre el reino de los ptolomeos en Egipto y el de los Seléucidas en Siria. Cuando ambas dinastías se debilitaron a raíz de las sucesivas guerras en las que se enzarzaron, se creó un vacío de poder durante el siglo II a. e. v. Esta época conoció numerosos movimientos de pueblos, en los que debe inscribirse la migración de judíos a Galilea. Por otro lado, los sirofenicios extendieron su control a lo largo de la costa palestina y penetraron hasta el valle de Huleh. Los itureos, pueblo más bien nómada y dedicado al pastoreo, se trasladaron del Antilíbano al norte del Golán. En Galilea no han salido a la luz estilos cerámicos ni arquitectónicos propios de ninguno de estos grupos, pero a partir de finales del siglo II a. e. v. conocemos en toda la región numerosos asentamientos en cuyos cimientos han aparecido monedas de los asmoneos, cuya capital estaba en Jerusalén, y cuya cultura material era muy semejante a la de Judea. Las formas y los tipos de cerámica eran análogos; tanto en Judea como en Galilea se utilizaban vasijas de piedra; en las aldeas existían piscinas escalonadas y recubiertas de estuco o baños rituales; la gente procuraba evitar en su dieta el cerdo, y practicaba el enterramiento secundario, utilizando osarios o arquetas para guardar los huesos de los cadáveres una vez descompuestos.

Los habitantes de Nazaret en tiempos de Jesús eran judíos, probablemente descendientes de los colonos asmoneos o emigrantes de Judea que se habían instalado en la región un siglo antes. La población tenía un emplazamiento ideal, al estar en cierto modo aislada y alojada en una especie de cuenca en lo alto de la sierra de Nazaret, que separa los valles de Nahal Zippori y Beit Netofah, al norte, del de Jezreel, mucho más grande, al sur. Este último era una planicie vasta y fértil, que unas veces formaba parte de las posesiones reales («tierras del rey») y otras estuvo controlada por la ciudad helenística de Escitópolis, la antigua Beth-Shean, la más populosa de la comarca. Más tarde, durante la dominación romana, Escitópolis se alió con otras cuantas ciudades de la margen izquierda del Jordán para formar la región semiautónoma de la Decápolis.

Un desnivel en pendiente que conducía del valle de Jezreel a Nazaret limitaba las comunicaciones a través de unos caminos sumamente tortuosos, circunstancia que dificultaba la interacción de Nazaret con las grandes posesiones reales o con las zonas rurales de Escitópolis, situadas más al sur. Las comunicaciones por el eje este-oeste de la serranía eran más prometedoras, posiblemente a través de senderos bien transitados, pues la principal calzada de Galilea iba desde Tiberíades, a orillas del mar de Galilea, hasta Ptolemaide, a orillas del Mediterráneo, a través del valle de Beit Netofah, al norte de Séforis. Esta última ciudad se hallaba a unos siete kilómetros de Nazaret, aproximadamente a una hora y

media de viaje a pie subiendo primero por un camino muy empinado hasta la cima de la sierra, bajando luego por una pronunciada cuesta, y finalmente por un suave declive en zigzag.

Las autoridades asmoneas habían fortificado la ciudad de Séforis para vigilar desde allí los valles y controlar las rutas comerciales, y cuando entraron en la escena política, los romanos se dieron cuenta de su importancia estratégica y establecieron en ella uno de los consejos judíos en 63 a. e. v. A la muerte de Herodes el Grande en 4 a. e. v., algunos judíos se levantaron en Séforis contra la dominación extranjera y el pago de tributos, pero enseguida fueron aplastados por el legado romano con base en Siria. Más tarde, Herodes Antipas la reconstruyó e hizo de ella el mayor centro urbano de Galilea y la primera capital de los territorios que había heredado de su padre. En tiempos de Jesús, Nazaret se hallaba a la sombra de Séforis y bajo el control político de Herodes Antipas.

La situación de Nazaret en la sierra situada al sur de Séforis la hacía muy apta para el cultivo de la gran tríada mediterránea, grano, vid y olivo, característica de todo poblado agrícola antiguo, cuyo objetivo fundamental era la autosuficiencia. La ladera sur de la colina, sobre la cual se hallaban diseminadas las casas de la aldea, era ideal para el desarrollo de la viticultura; se criaban vides de uva negra apoyadas en rodrigones o a ras de suelo, se podaban cada temporada, y, llegado el momento, se vendimiaba y se

pisaba la uva en lagares excavados directamente en la roca diseminados por las colinas. Los barrancos de la ladera y el terreno rocoso eran particularmente aptos para el cultivo de la aceituna, que era recogida y prensada con grandes piedras de molino para la obtención de aceite. En los campos situados en la falda de la colina se criaban distintos tipos de cereales, trigo, cebada y mijo, cuyas mieses eran trilladas en la era y aventadas con bieldos para separar la paja del grano, que cada familia molía en el patio de su casa. Los terrenos de aluvión que se extendían al sur de la aldea eran lo bastante fértiles para el cultivo de verduras y legumbres. Las terrazas dispuestas en las laderas más empinadas eran dedicadas a los cultivos de regadío, que contribuían a mejorar la cosecha de cereales, y además se podían plantar en ellas higueras y granados. En el extremo occidental del poblado, había un buen manantial, aunque no siempre corría el agua, llamado en la actualidad Pozo de María, y que debidamente canalizado a lo largo de la aldea, permitía a los habitantes de la antigua Nazaret cultivar los productos necesarios para su subsistencia.

El poblado del siglo I era bastante pequeño. La zona en la cual los arqueólogos franciscanos han hallado vestigios del período romano se limita al territorio inmediatamente próximo a las dos iglesias y al Pozo de María. El hallazgo de varios enterramientos subterráneos, tallados en el estilo típicamente judío en el suelo de caliza blanda, permite delinear el perímetro de la aldea por el oeste, por el este y por el sur, pues los enterramientos se efectuaban normalmente

fuera de las zonas habitadas. Los abruptos barrancos y las antiguas terrazas situadas en la ladera norte acaban de delimitar el perímetro de la aldea, que tenía una forma oblonga. Probablemente tuviera unos seiscientos metros de longitud en sentido este-oeste, y unos doscientos cincuenta metros de anchura en sentido norte-sur, aunque la extensión de la zona habitada realmente durante el siglo i era mucho menor, quizá de unos cuarenta mil quinientos metros cuadrados. El carácter agrícola del asentamiento hacía que fuera necesario un amplio espacio entre las casas para la cría del ganado y para sus corrales, así como para los huertos o las instalaciones agrícolas compartidas por la comunidad, lo que da una densidad de población relativamente baja. En la Antigüedad Nazaret debía de contar con una población de entre doscientas y cuatrocientas almas, es decir unas cuantas familias en sentido lato o clanes.

No existen muchos vestigios de las casas de la Nazaret del siglo I, y esa ausencia indica su carácter modesto. Si sus techumbres hubieran estado cubiertas de tejas, sus muros contruidos en caliza finamente labrada, sus suelos pavimentados con lastras de piedra o mosaico, y sus paredes estucadas o pintadas al fresco, los excavadores franciscanos habrían notado su presencia. Debemos suponer, en cambio, que sus casas, como las de otras aldeas de Galilea y el Golán, estaban contruidas de manera muy simple con piedras sin labrar de las que sus habitantes tenían a mano, apiladas unas encima de otras, unidas mediante otras más pequeñas encajadas en los intersticios, y recubiertas de una

capa de arcilla, barro, o incluso estiércol mezclado con paja para un mejor aislamiento. Los suelos eran de tierra apisonada. La ausencia de arcos, traviesas y tejas da a entender que las techumbres eran de paja, provistas de vigas de madera que aguantaban una espesa capa de paja o juncos, que servía para proteger los maderos del techo de la humedad y que a su vez iba recubierta de barro apisonado para un mejor aislamiento. Muchas casas tenían cavidades subterráneas. Había en ellas cisternas campaniformes para el almacenamiento de agua, mediante las cuales se paliaba la falta de un manantial de agua perenne; otras, en cambio, recubiertas de estuco, eran utilizadas para el almacenamiento de grano, y muchas casas estaban construidas alrededor de cuevas utilizadas como vivienda. Tal era el caso de la Gruta de la Anunciación, cuya utilización primitiva era doméstica.

Dicho sea de paso, no hay manera de saber si ésta era realmente o no la casa de María. Las numerosas construcciones existentes alrededor de la gruta y las invocaciones grabadas en el estuco demuestran que era venerada por los cristianos desde el siglo III o el IV, pero si efectivamente era o no el lugar en el que vivía María es pura especulación. No obstante, el lugar tiene mucha importancia, aunque no por los motivos que suponen los peregrinos: este tipo de morada semitroglobita viene a subrayar el carácter humilde del poblado del siglo I. Muchas casas de Nazaret disponían de cuevas para aprovechar sus buenas condiciones térmicas, pues eran secas y cálidas

durante los inviernos lluviosos, y frescas y agradables durante los calurosos veranos.

Los pequeños tesoros y objetos de artesanía hallados en el relleno de estas cavidades subterráneas anteriores a la época bizantina, lo mismo que los depositados en las tumbas de la aldea, son sin excepción modestos. En estas últimas sólo se han encontrado unas cuantas monedas —de bronce, no de plata—, y son muy pocas las que contenían objetos de adorno —en su mayoría bisutería barata—, a diferencia de lo que ocurre en otras necrópolis de la zona o de Judea. En Nazaret se ha encontrado muy poco vidrio que date de antes de la época bizantina, ya sean copas o cálices, frasquitos de ungüento o de perfume, y las copas y recipientes de bronce u otros metales brillan absolutamente por su ausencia. La cerámica de los períodos tardohelenístico y romano es casi toda de fabricación local y de carácter utilitario: los recipientes decorados o incluso los platos de servicio más sencillos son rarísimos. Los ajuares consisten en cazuelas de cocina bastas, tapaderas de ollas, jarras de agua y tinajas para el almacenamiento de diversos productos. Las ánforas de importación con asas provistas de sello procedentes de las islas griegas de Rodas o Cnido, descubiertas en ciudades más grandes, como Escitópolis o Cesárea Marítima, así como en los palacios de Herodes en Judea, están completamente ausentes de Nazaret. Y lo mismo cabe decir de los artículos de lujo importados, los platos y cuencos pulimentados procedentes de Chipre y el norte de África, que aparecen en este mismo yacimiento en niveles de época

posterior, cuando las peregrinaciones a Tierra Santa llevaron hasta Nazaret riqueza y nuevos productos. Entonces, en vez de ánforas de vino, lo más habitual eran los platos de servicio marcados con una cruz.

Todos los vestigios arqueológicos correspondientes a la época romana hablan de la existencia en Nazaret de una vida campesina sencilla. Hablan también de una Nazaret judía. Todas las tumbas encontradas en el lugar —y son muchas—son típicamente judías: inicialmente el enterramiento se llevaba a cabo en los llamados kokhim o loculi, nichos de la longitud de un cuerpo humano excavados en ángulo recto en las paredes de la cámara funeraria, a menudo cerrados con una gran piedra puesta delante. Una vez descompuesto el cadáver, los huesos eran recogidos y guardados o bien en otro nicho aparte, o bien en una arqueta fabricada al efecto llamada osario. Este tipo de enterramiento era habitual por aquella época tanto en Galilea como en Judea. Los arqueólogos franciscanos descubrieron también en Nazaret dos piscinas o baños rituales escalonados y recubiertos de estuco (miqwaoth). Utilizadas para que los judíos llevaran a cabo en ellas sus inmersiones y alcanzaran la pureza ritual, estas piscinas han aparecido prácticamente en todos los poblados judíos de Galilea, el Golán y Judea. Aunque quizá una date del siglo ni e. v. y desde luego se halla cerca de la zona en la que se han encontrado restos de lo que tal vez fuera una sinagoga tardía, la otra probablemente fuera una obra común utilizada por todos los habitantes de la aldea. También se han

encontrado en Nazaret vanos fragmentos de vasijas de piedra de época romana, talladas en caliza blanda o en creta, típicas de las moradas hebreas de Judea y Galilea.

La pequeña aldea de Nazaret, a trasmano de la principal calzada de la región, en lo alto de su colina, aunque a una distancia fácil de salvar a pie de la ciudad de Séforis, era la patria de Jesús. Las familias campesinas del lugar cifraban sus esperanzas en salir adelante, disponer de lo suficiente para sobrevivir después de pagar sus tributos, y no llamar la atención de las autoridades y sus funcionarios. Las familias que vivían en la aldea eran además judíos devotos, como podemos comprobar por los restos arqueológicos. Por consiguiente, es de presumir que circuncidaran a sus hijos, que celebraran la Pascua, que dejaran de trabajar los sábados, y que apreciaran las tradiciones de Moisés y de los profetas.

LOS ESTRATOS EXEGÉTICOS DEL EPISODIO DE NAZARET

No hay nadie, ya sea profesional o lego en la materia, que, al ver la Nazaret moderna, pueda pensar que conserva algún eco de la aldea en la que vivió Jesús. En ella la necesidad de diferenciar los distintos estratos resulta evidente para cualquiera. Lo cierto es que más allá de los coches y los autobuses, por debajo de las casas y los hoteles, se esconde una pequeña aldea de dos mil años de antigüedad. Lo que apenas vislumbramos por debajo de una iglesia actual no

viene más que a confirmar la dificultad de la reconstrucción a la que se enfrenta nuestra imaginación de hombres modernos. Pero aun admitiendo, por supuesto, las evidentes diferencias existentes entre los estratos del suelo y los estratos textuales, ¿requieren también los relatos evangélicos situados en Nazaret una labor de excavación paralela que permita distinguir los estratos más antiguos de los más recientes, o cabe suponer que todo es como si dijéramos un Estrato I? Ya hemos examinado un caso, y proponíamos que el episodio de la sinagoga que aparece en Lucas, IV no era el estrato más antiguo procedente de la vida del Jesús histórico, sino que correspondía a un nivel más reciente, fruto de la pluma del Lucas histórico. Pues bien, antes de pasar ahora a un segundo ejemplo, bastante más complicado que el anterior, de estratificación exegética dentro de un relato, nos convendría tener presente una cosa. Recordemos los primeros puestos de la lista de los diez descubrimientos textuales más importantes que exponíamos en la Introducción. A raíz de ellos y a pesar de los continuos debates que han suscitado, en la actualidad existe un amplio consenso y se cree que las palabras y los hechos atribuidos a Jesús en los evangelios del Nuevo Testamento corresponden a tres grandes estratos formados sucesivamente unos sobre otros (por encima, por debajo, alrededor y entre medias unos de otros).

Reconstrucción de la Nazaret del siglo I. (ver imagen 05)

La patria de Jesús era en el siglo I una pequeña aldea de campesinos judíos, de unos doscientos habitantes. Como la mayor parte de la población de Galilea, los nazarenos se ganaban la vida trabajando la tierra. Las laderas más soleadas de la serranía, situadas al sur, eran ideales para el cultivo de la vid, y en ellas se excavaron directamente en la roca prensas de vino (1) y lagares para la cosecha (2), y vemos aquí podaderas (3) y tinajas de fabricación galilea (4) descubiertas en Nazaret. Las verduras, legumbres y cereales se cultivaban a lo largo de un valle regado por un manantial (5), recordado en la actualidad en el Pozo de María, mientras que el olivo se criaba en la ladera de suelo rocoso, donde también se criaban palomas en columbarios en forma de torre (6). La aldea judía permaneció en el anonimato hasta la conversión al cristianismo del Imperio Romano, fecha a partir de la cual se convirtió en un destino de peregrinación.

Digamos que tenemos el estrato original, correspondiente a los dichos y los hechos del propio Jesús durante la tercera década del siglo I; después vendría el estrato tradicional, correspondiente a la adopción, adaptación y creación de esos materiales por parte de la tradición durante la cuarta y la quinta década del mismo siglo o incluso más tarde; y, por último, tendríamos el estrato evangélico, correspondiente a los textos que poseemos actualmente y que datan de las tres últimas décadas de dicha centuria. Recordemos que, como decíamos al final de la Introducción, no se trata sólo de que

estemos ante un texto más reciente o más antiguo, sino de que dependa directamente uno de otro. Por supuesto, todos los textos secundarios son más recientes, pero no todos los textos más recientes son secundarios.

El primer estrato. El Nivel I contiene materiales que se remontan al Jesús histórico de finales de la tercera década del siglo I. Se trata siempre, desde luego, de una reconstrucción académica, una decisión tomada gracias a una teoría explícita, un método disciplinado, y un debate público en tomo a lo que hay en la tradición cristológica que se remonta al propio Jesús. En la presente obra nos centraremos no sólo en unidades aisladas de ese supuesto primer estrato, sino en las primeras grandes «porciones», para ver si encajan o no con la situación reinante en los territorios de Antipas durante la tercera década del siglo i, y cómo lo hacen. Subrayemos que esa estratificación presupone una serie de conclusiones previas acerca de la naturaleza de los evangelios entendidos como buenas nuevas para la vida de una comunidad, y sobre la relación existente entre ellos.

El segundo estrato. El Nivel II contiene materiales o bien adoptados del estrato anterior o bien creados por la tradición o en el curso de ésta. Presupone también una reconstrucción académica e incluye casos como el siguiente: el hecho de que Pablo, cuya obra fue escrita durante la década de los

cincuenta del siglo i, identifique una cosa explícita o implícitamente como una tradición prepaulina, nos obliga a remontar dichos materiales a la década de los cuarenta o incluso de los treinta. Asimismo, el hecho de que una tradición aparezca en dos fuentes independientes, como el Evangelio Q, que data asimismo de los años cincuenta, y cualquier otro evangelio independiente, ya esté incluido en el Nuevo Testamento, como el de Marcos, o se halle fuera de él, como el Evangelio de Tomás o la Didache, apunta hacia estratos anteriores. Esos dobles vectores independientes apuntan hacia materiales orales o escritos que se remontarían a la cuarta o la quinta década del siglo I, o incluso al propio Jesús histórico.

El tercer estrato. El Nivel III es fundamental porque contiene tres substratos o niveles internos. (En un yacimiento arqueológico se llamarían Estrato IIIa, IIIb, y IIIc.) El primer subnivel del Estrato III es el que corresponde al Evangelio Q y a Marcos, y va de finales de los años cincuenta a comienzos de los setenta. En el segundo subnivel, dependiente con casi toda probabilidad de esos dos evangelios, se sitúan Mateo y Lucas, de comienzos de los años ochenta. El tercer subnivel, dependiente muy posiblemente de Marcos, Mateo y Lucas, es el Evangelio de Juan. Y dicho sea de paso, el proceso canónico es el testimonio más seguro que poseemos de la estratificación como fenómeno evangélico.

Por último, otros textos, como el Evangelio de Pedro, deben ser estudiados, como es natural, de forma parecida. ¿Qué niveles internos son perceptibles dentro de ellos y en qué punto se produce la intersección entre esos subniveles y los tres grandes estratos que acabamos de mencionar?

Por debajo de esos tres estratos claramente perceptibles existe otro incluso más fundamental. No es tanto un estrato cuanto un molde, un ambiente, una tradición que mantiene una interacción con una situación. Imaginemos la siguiente analogía. Por debajo de los estratos arqueológicos de un yacimiento antiguo se encuentra el lecho de roca, el fundamento, el suelo. No se trata sólo de un dato pasivo, sino más bien de una presencia activa. La topografía de Jerusalén, por ejemplo, no era sólo suelo, sino todo un destino, a saber el de convertirse en un baluarte militar o en solar de un edificio sagrado. Y lo mismo ocurre con los tres niveles exegéticos. Por debajo de ellos, formando su suelo y en interacción con ellos a modo de presencia, está la experiencia judía entendida como una antigua y venerable tradición que luchó con denuedo contra el petulante orgullo del internacionalismo cultural helénico y la todopoderosa arrogancia del imperialismo militar romano. En el presente libro nos ocuparemos especialmente de la dialéctica existente entre ese suelo y el estrato original de la tradición textual, intentaremos entender al Jesús histórico, que vivió la falsa calma que siguió inmediatamente al preludio del horror que se produjo en 4 a. e. v., y algunas décadas antes

de que dicho horror se consumara en los sangrientos sucesos de 66-74 e. v.

María de Nazaret

Distinguir los niveles superpuestos que tiene un texto a veces no es más que un ejercicio de entretenimiento. En ocasiones no viene a demostrar más que escrupulosidad, y no revela nada importante. Como veíamos con el caso de Lucas, IV, 16-30 arriba mencionado, la conclusión que cabe extraer es no sólo que en la Nazaret de comienzos del siglo I no había ningún edificio dedicado a sinagoga, ni Rollos de la Ley y los Profetas, ni campesinos cultos, capaces de leer y escribir, ni un precipicio a las afueras, sino también — detalle mucho más importante— que sus habitantes no eran asesinos. Los paisanos de Jesús no intentaron matarlo nunca. El episodio en cuestión no procede del primer estrato original, sino de otro posterior, correspondiente a Lucas. Valía la pena llegar a esa conclusión no sólo en aras de la exactitud histórica, sino también para salvar el honor y la dignidad de una pequeña aldea que existió muchísimo tiempo en un pequeño país. Jesús no se crió en un pueblo de asesinos. He aquí un caso todavía más complicado, que, según se cuenta, sucedió mucho antes en esa misma aldea de Nazaret, y en el que se ve envuelto el honor no de la patria de Jesús, sino el de su propia madre. Observemos especialmente cómo estos mismos relatos, otros relatos y contra-relatos distintos interactúan y dan lugar a narraciones estratificadas en las que se establece una interacción textual.

El resultado es una intertextualidad narrativa tan densa y variada como la estratificación arqueológica de la piedra o el mármol.

Poco antes de 180 e. v., un filósofo griego llamado Celso escribió una polémica crítica del cristianismo titulada *Sobre la verdadera doctrina*, en la que defendía la veridicidad del paganismo clásico. La obra original se ha perdido y sólo la conocemos por la pormenorizada refutación de que fue objeto por parte de un exégeta cristiano. Orígenes de Alejandría, que a mediados del siglo siguiente escribió la obra titulada *Contra Celso*. El mordaz comentario de Celso acerca de la concepción de Jesús dice así:

Después de esto introduce a un fingido judío —ni siquiera filósofo—, que habla con Jesús mismo, a quien arguye, según él se imagina, sobre muchas cosas. Y, en primer lugar, «de que se inventara el nacimiento de una virgen» para acallar los rumores acerca de las verdaderas circunstancias de su origen, nada lisonjeras. Échale igualmente en cara que «proviniera de una aldea judaica —Belén, la ciudad de David— y de una mujer lugareña y mísera que se ganaba la vida hilando»; y añade que «ésta, convicta de adulterio, fue echada de casa por su marido, carpintero de oficio, tras quedar preñada de un soldado romano llamado Pantera, anduvo ignominiosamente errante y, a sombra de tejado, dio a luz a Jesús». En cuanto a éste, «apremiado por la necesidad, se fue a trabajar de jornalero a Egipto, y allí se ejercitó en ciertas habilidades —la magia y la hechicería— de que blasonan los egipcios;

vuelto a su patria, hizo alarde de esas mismas habilidades, y por ellas se proclamó a sí mismo por Dios».

Semejante acusación aparece en un estrato incluso posterior al tercero o evangélico, mencionado ya al hablar de Lucas, IV, 16-30. Pero la cuestión, una vez más, es si procede del estrato más tardío o si se encuentra en él porque procede de otro más antiguo. En otras palabras, ¿qué nos dice acerca de la concepción de Jesús?

La acusación de Celso no es posterior al tercer nivel o estrato evangélico, representado en el Evangelio de Mateo, sino que se basa en él. La clave está no en la alusión al nacimiento en Belén, que aparece también en Lucas, ni tampoco en la referencia a Egipto, que encontramos únicamente en Mateo. Está en la identificación de «su marido, el carpintero». Marcos, VI, 3 había llamado al propio Jesús «el carpintero», pero al copiar a Marcos, Mateo cambió dicha expresión por «el hijo del carpintero» (XIII, 55). El evangelista probablemente considerara ese oficio indigno de Jesús, lo mismo que Lucas, que omite por completo el detalle. Pero precisamente esa especificación nos permite comprobar que el conocimiento que tenía Celso de la concepción de Jesús procedía concretamente de Mateo y de nadie más. Sin embargo, no parece venir directamente de él. Nótese que Celso «imagina» que procede de un judío contrario al cristianismo, y efectivamente esa crítica es bien conocida en la tradición judía posterior. Por consiguiente, lo

más probable es que su origen estuviera en la polémica interna desencadenada entre dos tipos de judíos, los cristianos y los no cristianos. En otras palabras, la pretensión de que Jesús fue concebido por una virgen no era una tapadera para justificar la concepción adúltera de Jesús fabricada por los judíos que profesaban el cristianismo, sino justamente lo contrario. La acusación de la concepción adúltera de Jesús fue consecuencia de la refutación de la concepción virginal que hicieron los judíos no cristianos:

Examinemos un momento esa polémica antes de seguir adelante. En el mundo antiguo, los retóricos atacaban a los filósofos y los filósofos se atacaban unos a otros, los paganos atacaban a los judíos y éstos se atacaban entre sí, los judíos atacaban a los cristianos, y los cristianos se atacaban mutuamente. El nombre con que se designaba esta actitud era *vituperatio*, y hoy día podemos reconocerla todavía bajo términos tales como destrucción de la imagen, campaña negativa, o publicidad polémica. En este tipo de disputas, la escrupulosidad y la verdad ceden el paso rápidamente al libelo y la calumnia. Los judíos cristianos tachaban a los no cristianos de puntillosos, legalistas, hipócritas y «sepulcros blanqueados»; y los judíos no cristianos tildaban a Jesús de demoníaco, samaritano, glotón y borracho. Todo esto no es más que palabrería, un mero

intercambio de insultos, no una descripción personal. Los historiadores no deberían perder más tiempo en discutir si los fariseos eran o no unos hipócritas que en debatir si Jesús era o no un poseso. Pero existe además otro proceso llamado tráfico de relatos. A su modo es una operación mucho más perversa que la simple vituperación, pero no más escrupulosa, tanto en el pasado como en la actualidad. Y a eso es a lo que vamos a enfrentarnos en el siguiente caso. El relato y la reivindicación generan el contrarrelato y la contrarrevindicación.

De Moisés a Jesús

La acusación de Celso quizá ofenda a muchos cristianos por considerarla insultante. Pero debemos recordar que fue José el primero en imaginar que la concepción de Jesús había sido fruto de un adulterio, y que Mateo fue el primero en hablar de esa sospecha en su evangelio. El relato de la infancia de Jesús que ofrece Mateo es contado fundamentalmente desde el punto de vista de José, del mismo modo que el de Lucas lo es desde la perspectiva de María. Por ejemplo, en Mateo es José el que recibe la anunciación, no María, como en Lucas. Pero si bien el José de Mateo suscita la cuestión del adulterio, no hay nada por el estilo en el relato del nacimiento que encontramos en Lucas, I, 26-38. Al igual que Mateo, Lucas sabe que María estaba desposada

con José. Pero en Lucas y sólo en él, el ángel anuncia a María que concebirá al Hijo de Dios al ser cubierta por la sombra del Espíritu Santo. En Lucas, el lector puede y debe presumir que María le dijo a José lo que había sucedido y que José creyó sus palabras a pies juntillas. Pero no es ésa la versión que da Mateo. Veamos cómo narra el episodio en I, 18-25:

Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: «José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados». Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el Profeta, que dice:

«He aquí que una virgen concebirá y parirá un hijo, y se le pondrá por nombre Emmanuel, que quiere decir 'Dios con nosotros'». ... Al despertar José de su sueño hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo en su casa a su esposa, la cual, sin que él antes la conociese, dio a luz un hijo y le puso por nombre Jesús.

Por lo que sabemos, las costumbres de Galilea eran, para las parejas, más estrictas que las de Judea en lo tocante al mantenimiento de relaciones sexuales entre los desposorios

iniciales, que establecían la existencia de un determinado derecho legal, y la ceremonia final, que establecía la existencia de un domicilio común. Pero incluso en Galilea, los habitantes de la aldea habrían dado por supuesto que el embarazo de María no era consecuencia de la fornicación o el adulterio, sino de un ligero adelanto de la consumación del matrimonio. Aparte de María, sólo José sabía si ésa era la explicación de los hechos o no. Y, dicho sea de paso, téngase en cuenta que, como el adulterio sólo afectaba a los derechos del marido, María no podría haber cometido adulterio a menos que José hubiera tenido ya derechos conyugales sobre ella.

La concepción de Jesús en Mateo. Pero la cuestión de que aquí se trata es bien sencilla: ¿por qué contó Mateo el episodio de esa forma? ¿Por qué levantar, aunque sea por un solo instante, la sospecha de adulterio? Como la pareja ya estaba oficialmente desposada, el embarazo, aunque no habría sido una situación precisamente recomendable antes de que María abandonara la casa de su padre para irse a vivir a la de su marido, no habría despertado en nadie la sospecha de adulterio salvo en José. Algunos habrían levantado la ceja y muchos le habrían dado a la lengua, pero la cosa no habría pasado de ahí, y desde luego la concepción de Jesús no se habría considerado fruto del adulterio. Aunque José se hubiera divorciado de María, si hubiera mantenido la boca cerrada los vecinos no habrían tenido por qué sospechar que había habido adulterio. Y aunque José hubiera pretendido que había sido engañado, legalmente no

habría sido creído. Hacia el año 200 e. v., por ejemplo, la codificación de leyes judías que recoge la Mishnah incluye el siguiente debate: «Si el marido dice: "Este hijo mío es bastardo", no será creído. Aunque los dos digan del niño que aún está en el seno materno, "Es un bastardo", no sean creídos. R. Judá dice: "No sean creídos"» (Qiddushin, IV, 8).

¿A son de qué, entonces, suscitar la cuestión? ¿Acaso conocía Mateo detalles históricos de los que no tenía conocimiento Lucas? ¿Poseía alguna información especial acerca de lo que se le pasó a José por la cabeza, aunque sólo fuera por un instante? ¿O es que Mateo tiene unos propósitos narrativos que Lucas no tiene? Es preciso observar atentamente la concepción de Jesús tal como nos la presenta Mateo. De no ser así, deberemos concluir que el evangelista plantea innecesariamente una posibilidad que ha llegado a través de la tradición antigua hasta los modernos especialistas. ¿Pero era María una adúltera y Jesús un bastardo en la realidad histórica, es decir, en el primer estrato original? Y si no era así, digamos una vez más, ¿qué es lo que hace Mateo al contar esa historia de la infancia y por qué plantea, aunque sea erróneamente y sólo por un momento, la posibilidad del divorcio debido a un supuesto adulterio?

Moisés y Jesús en Mateo. Al principio y al final de la vida pública de Jesús, Mateo nos lo presenta en una montaña de

Galilea. Las últimas palabras que dijo a sus discípulos son pronunciadas en el «monte que Jesús les había indicado» (XXVIII, 16). Las primeras palabras que les dirige son lo que hoy día llamamos el Sermón de la Montaña y que Mateo probablemente habría denominado la Nueva Ley del Nuevo Monte Sinaí. Jesús «subió a un monte» (V, 1) y dijo: «No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (V, 17), y lo hace afinando la ley hasta una perfección ideal a través de seis antítesis a cual más chocante. Repitiendo una y otra vez el estribillo inicial: «Habéis oído que se dijo a los antiguos ... Pero yo os digo», condena la ira, la lujuria, el divorcio, el perjurio, la violencia, y exige el amor universal (V, 21-48). El evangelio de Mateo ve a Jesús como un nuevo Moisés, incluso éticamente más severo, en la cima de un nuevo monte Sinaí moralmente todavía más exigente. En un Evangelio como éste, el contenido del relato del nacimiento colocado en la introducción está previsto de antemano. Mateo pretendía componer una historia de la infancia y del nacimiento siguiendo deliberadamente el modelo de Moisés.

La concepción de Moisés según la tradición. Más de mil años antes de Jesús, el faraón de Egipto ordenó, según Éxodo, I-II, matar a todos los niños varones judíos que nacieran para controlar el número de hebreos que vivían en la frontera nororiental del país. Moisés ya había sido engendrado y, cuando nació, fue salvado por la hija del propio monarca, que lo crió como si fuera egipcio. Ninguno de estos detalles parece demasiado prometedor como

modelo para el paralelismo de las infancias de Moisés y Jesús que pretende establecerse al comienzo del Evangelio de Mateo. Pero el relato del Éxodo es tan escueto que cualquier contador de cuentos mínimamente bueno desearía ver respondidas por lo menos dos preguntas. ¿No es demasiada coincidencia que Moisés naciera precisamente en ese trágico momento de infanticidio generalizado? ¿No resulta extraño que aquel matrimonio judío no eligiera el divorcio, la separación o al menos el celibato para impedir la muerte de sus hijos varones y la esclavitud de sus hijas? Ya a comienzos del siglo I e. v., las ampliaciones populares de la historia del nacimiento de Moisés habían empezado a rellenar esos detalles, y semejante proceso de expansión seguiría adelante en la tradición judía a lo largo de todo el primer milenio.

En esa tradición semejante tipo de reelaboración de los relatos bíblicos sería obra de los mídrashím haggádicos, esto es, de los comentarios que explicaban y ampliaban los relatos de las escrituras sagradas judaicas, y/o de los targumím, esto es, los comentarios en arameo que traducían, explicaban o ampliaban dichos relatos. Lo más probable es que la gente humilde conociera el episodio original fundamentalmente o incluso quizá sólo tal como había sido filtrado a través de ese constante proceso evolutivo. De momento, nos fijaremos ante todo en dos fuentes que pueden datarse con toda seguridad a finales del siglo I, pero cuyo contenido es fruto, naturalmente, de una tradición, no de una creación individual. Las Antigüedades de los judíos

del historiador Josefo y las Antigüedades Bíblicas de un autor anónimo (llamado Pseudo-Filón porque la obra se ha conservado entre las del filósofo judío alejandrino Filón) recogen los estadios primitivos de la que podríamos llamar una especie de industria casera de composturas narrativas del relato del nacimiento de Moisés. Tengamos en cuenta que ese proceso se llevó a cabo como si dijéramos a través de continuas mejoras del software, y que dichas mejoras afectan sobre todo a dos puntos, el edicto del faraón y la decisión del padre.

El edicto del faraón. Fíjemenos primero en la orden del faraón. Las ampliaciones del relato insisten en que no fue que Moisés naciera después de la promulgación del edicto de genocidio. Uno de los consejeros del faraón advirtió al monarca del peligro que iba a suponer para Egipto un niño judío que estaba a punto de nacer, y que se convertiría en una amenaza para el país y una liberación para los israelitas, según se recoge en las Antigüedades de Josefo:

Cuando nuestros antepasados se encontraban en esta situación, sobrevino un motivo del siguiente tenor que incitó aún más a los egipcios a llevar a cabo el aniquilamiento de nuestra raza: uno de los escribas sagrados (pues éstos son duchos en atinar la verdad de lo que vaya a acontecer en el futuro) anunció al rey que por aquellas fechas nacería entre los israelitas un niño que, de adulto, reduciría el poderío de los egipcios y elevaría el de los israelitas, y que superaría a todos en virtud y se granjearía una fama imperecedera. El

rey cogió miedo y, por consejo del escriba, mandó aniquilar a todos los niños varones nacidos entre los israelitas arrojándolos al río (II, 205-206).

En otras palabras, el exterminio de los hijos varones de los judíos tiene por objeto específicamente acabar con el futuro Moisés. Este se sitúa así en el centro del episodio y deja de ser una mera víctima accidental de otros procesos más generales. El inminente nacimiento de Moisés fue el motivo, no ya un simple accidente, de esa matanza generalizada. En otras versiones de esta tradición conocidas sólo por textos tardíos vemos cómo el faraón sueña con un cordero que pesa más que todo Egipto y cómo al despertar convoca a sus consejeros para que interpreten el sueño.

Podemos comprobar inmediatamente que para los propósitos de Mateo la versión popular resulta mucho mejor que la bíblica. Herodes el Grande es el nuevo faraón, el Opressor. Los dos reciben los consejos de los sabios acerca del niño que está a punto de nacer. A Herodes se los dan en Mateo «los príncipes de los sacerdotes y los escribas del pueblo», del mismo modo que en Josefo se los da al faraón «uno de los escribas sagrados». Los dos deciden llevar a cabo una matanza generalizada de los niños varones recién nacidos con el fin de acabar con el niño destinado, ya sea Moisés o Jesús.

La decisión del padre. Hablemos en segundo lugar de lo que hace Amram. Una vez más el relato del Éxodo es, a lo

sumo, extremadamente escueto. Después de promulgado el decreto del faraón, «habiendo tomado un hombre de la casa de Leví, mujer de su linaje, concibió ésta y parió un hijo». Moisés, según dice Éxodo, II, 1. Hasta VI, 20 no se especifica que la pareja se llamara Amram y Jocabed. O sea, que una vez más la analogía entre Moisés y Jesús no parece demasiado prometedora. Pero de nuevo las versiones populares le resultan a Mateo más útiles que la canónica. Cualquiera que lea el pasaje del decreto de exterminio y de la ceremonia de la boda en el Éxodo se planteará una cuestión obvia: ¿Por qué iba a arriesgarse una pareja a ver cómo mataban a sus hijos varones y esclavizaban a sus hijas? ¿Por qué iba a casarse y a tener descendencia? ¿Por qué no se separaba o se divorciaba? Tanto Josefo como Pseudo-Filón conocían las respuestas tradicionales a estas preguntas, y la diferencia existente entre uno y otro es un indicio de la rica tradición que existía en torno a este tema, y de cómo operaba.

En las *Antigüedades de los judíos*, Amram y Jocabed ya están casados y están esperando a su hijo cuando se promulga el edicto del Faraón:

Am[a]ram[es], miembro de la clase alta de los hebreos, como temiera por el futuro del conjunto de su pueblo, que desapareciera por falta de jóvenes que se fueran criando sucesivamente, y se encontrara molesto con su particular situación, ya que su joven esposa se hallaba encinta, estaba confuso, y por ello empezó a dirigir súplicas a Dios ...

Entonces Dios, que se compadeció de él y se ablandó con sus súplicas, se le presentó en sueños y lo exhortó a que no desesperara del futuro, y además le dijo ... «En efecto, el niño por temor al nacimiento del cual los egipcios condenaron a muerte a los nacidos de los israelitas será tuyo, y no sólo pasará inadvertido a los que lo acechan para matarlo, sino que además, criado en forma maravillosa, liberará al pueblo hebreo de las coacciones que le imponen los egipcios y durante el tiempo que dure el Universo permanecerá en el recuerdo de los hombres no sólo hebreos, sino incluso extranjeros» (II, 210-211).

Empezamos a entender ya por qué Mateo debe contar la historia de la infancia de Jesús desde el punto de vista de José y no desde el de María. Tiene presente en todo momento la analogía con el caso de Moisés y el hincapié que se hace en ella en la figura del padre, Amram, y no en la de la madre, Jocabed.

En las Antigüedades bíblicas de Pseudo-Filón, el papel de Amram está mucho más ampliado. Jocabed y él todavía no se han casado cuando se promulga el decreto, y el problema está en si debe celebrarse o no la boda en vista de la amenaza de infanticidio. Amram se niega a contemplar la posibilidad del celibato, la separación o el divorcio como solución al problema, pero en esta ocasión es Miriam, la hermana del futuro Moisés, la que tiene el sueño revelador:

Entonces los ancianos del pueblo congregaron al pueblo enlutado [y dijo] ... «Establezcamos reglas entre nosotros,

de modo que el marido no se acerque a su esposa... hasta que sepamos lo que va a hacer Dios». Y Amram respondió y dijo ... «Iré y tomaré a mi esposa, y no me someteré a la orden del rey; y si ésta es vuestra opinión, actuemos todos de esta forma». Y la estrategia ideada por Amram fue agradable ante Dios. Y dijo Dios ... «El que nazca de él me servirá para siempre». Y Amram, de la tribu de Leví, salió y tomó a su esposa, de su misma tribu. Y cuando la hubo tomado, otros lo siguieron y tomaron a sus esposas ... Y este hombre tuvo un hijo y una hija, llamados Aarón y Miriam. Y una noche el Espíritu de Dios descendió sobre Miriam, que tuvo un sueño y a la mañana siguiente se lo contó a sus padres diciéndoles: «He tenido una visión esta noche, y he aquí que se presentó ante mí un hombre con un vestido de lino y me dijo: "Ve y di a tus padres: 'He aquí que el hijo que os nazca será arrojado a las aguas; del mismo modo, por él las aguas se secarán'. Y obraré signos a través de él y salvaré a mi pueblo, y ejercerá la autoridad por siempre"». Y cuando Miriam les contó el sueño, sus padres no la creyeron (IX, 2-10).

El motivo de la continuación o no del matrimonio es un nuevo elemento introducido en este texto. Pero aquí el sueño revelador lo tiene directamente Miriam, y sólo a través de ella llega a conocimiento de sus padres. En ambos casos, sin embargo, el contenido del sueño es el mismo: Amram y Jocabed serán los padres del niño bendecido por el destino y condenado en principio a morir. En otras versiones de esa misma tradición conocidas sólo por textos

tardíos vemos cómo Amram y Jocabed se divorcian al igual que todos los demás judíos, y es el sueño de Miriam el que les ordena volver al lecho conyugal y engendrar a Moisés.

Dos relatos paralelos de la infancia. Intentemos por un instante meternos en la cabeza de Mateo mientras componía la historia del nacimiento de Jesús según el modelo de las versiones populares acerca del de Moisés, existentes ya con toda seguridad en obras del siglo I como las de Josefo y Pseudo-Filón o incluso antes. Ya hemos visto lo que significa la analogía faraón-Herodes. Pero todavía tenemos que decidir qué hacemos con la analogía Amram-José. Tiene que comportar la vacilación del padre, ya se trate de duda y perplejidad, o de indecisión respecto a la separación y el divorcio. Tiene que haber además un sueño revelador que resuelva el problema. Por último, tiene que haber un anuncio a los padres de que el niño señalado por el destino es el «suyo». Veamos una vez más lo que hacía José en el texto citado anteriormente de Mateo (I, 18-25). La suposición de adulterio que hace en su fuero interno (los demás habrían pensado sólo en un adelanto de la consumación del matrimonio) comporta el planteamiento del problema. Pero el sueño lo tranquiliza tanto en lo tocante a María como por lo que respecta al hijo de ésta, que «salvará a su pueblo de sus pecados», del mismo modo que Moisés «liberará al pueblo hebreo de las coacciones que le imponen los egipcios».

Podemos llegar a la conclusión de que Mateo inventó esta

versión ficticia o parabólica del nacimiento de Jesús, que lo hizo deliberadamente para que supusiera la consumación del destino de Moisés previsto por Dios, pero que el proceso mismo de establecer ese paralelismo lo llevó a plantear el problema del adulterio, que ensombrecería su relato desde la Antigüedad hasta nuestros días. La elaboración creativa de Mateo constituye un tercer estrato o nivel evangélico, y dio lugar a una refutación evidente, a un contrarrelato previsible en el nivel inmediatamente posterior. Imaginemos el intercambio de insultos, por lo demás lógico, entre las dos facciones opuestas de una misma religión. Los *judíos favorables a Jesús* dirían: «Nació por obra y gracia de Dios de una madre virginal, sin intervención de un padre humano». Y los *judíos contrarios a Jesús* afirmarían. «Si José no era su padre, es que María era una adúltera, y el propio Jesús un bastardo. Vosotros habláis de concepción virginal por obra y gracia de Dios. Nosotros hablamos de concepción adúltera, y no sólo con un judío pecador, sino con un pagano, con un soldado romano.» Punto y contrapunto. Relato y contrarrelato.

Concepción virginal por obra y gracia de Dios

Un relato de adulterio frente a otro más antiguo de divinidad, que es a su vez un relato protagonizado por Jesús frente a otro más antiguo acerca de Moisés. ¿Y antes de eso qué? ¿Otro relato? Más tarde Celso basaría su contrarrelato en Mateo, I-II, siguiendo la tradición de la polémica judía.

Anteriormente Mateo había basado el contrarrelato que él había elaborado en Éxodo, I-II, siguiendo la tradición de las ampliaciones judías. Pero en los relatos de la infancia de Jesús que nos ofrecen tanto Mateo como Lucas, ambos coinciden independientemente uno de otro en que Jesús fue concebido virginalmente por María de Nazaret, tradición que ningún otro autor del Nuevo Testamento menciona, ni siquiera de pasada. Así, pues, existió un relato más antiguo que afirmaba que Jesús había sido fruto de una concepción milagrosa. Dicho relato correspondería, cuando menos, al segundo estrato o nivel tradicional, ¿pero fue creado entonces o databa del estrato más antiguo, de la concepción del propio Jesús histórico? Al analizar esta cuestión, téngase en cuenta una vez más la importancia del suelo bíblico, de la tradición judía, en los que se enmarca todo este proceso, lo mismo que ocurría con Isaías, LXI, 1-2 en el episodio de la sinagoga de Nazaret. Y téngase en cuenta que ese «suelo» se eleva, como si dijéramos, hasta convertirse en un elemento estructural y material del edificio levantado sobre él.

Debemos analizar ante todo un punto. En la tradición bíblica los niños predestinados, los niños marcados por un destino previsto por Dios, nacían de padres ancianos y/o estériles, y no de madres jóvenes y virginales. El modelo clásico era Isaac, nacido de Abraham y Sara, estériles y de edad proveya. Cuando Dios les promete que tendrán un hijo, los dos se ríen sólo de pensarlo. Según Génesis, XVII, 17, «cayó Abraham sobre su rostro, y se reía, diciéndose en su corazón: '¿Conque a un centenario le va a nacer un hijo, y

Sara, ya nonagenaria, va a parir?'» Y en Génesis, XVIII, 11-12 leemos: «Eran ya Abraham y Sara ancianos, muy entrados en años; había cesado ya a Sara la menstruación. Rióse, pues, Sara dentro, diciendo: "¿Cuando estoy ya consumida, voy a remocear, siendo ya también viejo mi señor?"» Este es el modelo bíblico y judío tradicional de semejante tipo de concepción controlada por Dios.

Por un lado, cabría imaginar que una concepción juvenil y virginal supusiera un milagro todavía mayor, un signo más notable todavía de la intervención divina, que unos padres ancianos y estériles. Así es desde luego como Lucas, I, 2 exalta la concepción virginal y el nacimiento de Jesús, contraponiéndolo al de Juan el Bautista, engendrado por unos padres ancianos y estériles. En I, 7 se comenta que los padres de Juan «no tenían hijos, pues Isabel era estéril y los dos ya avanzados en edad», y en I, 18 se especifica: «Dijo Zacarías al ángel: "¿De qué modo sabré yo esto? Porque yo soy ya viejo y mi mujer muy avanzada en edad"». Daría la impresión de que, aun admitiendo que ambas comportan una intervención divina, la concepción virginal supone un poder mayor que la concepción de una pareja de ancianos. Jesús es mucho más grande que Juan, incluso si se compara la concepción de uno y otro, o precisamente por eso.

Por otro lado, la concepción fruto de unos padres ancianos y estériles es públicamente visible, legalmente presumible, y comprobable por todos. Nadie puede discutir el hecho de una concepción y un nacimiento por obra de unos padres

ancianos y estériles, que por otra parte exigen algún tipo de explicación extraordinaria. Pero una concepción virginal depende, desde una perspectiva positiva, de la palabra de la madre y, desde una perspectiva negativa, de la garantía del padre. Comporta la acusación evidente de adulterio o de fornicación. Por consiguiente, ¿quién iba a pensar que supone un timbre de gloria superior, un tipo de intervención divina más grandiosa? ¿No es acaso sencillamente una pretensión más fácil de rebatir que la otra?

Una respuesta evidente a esta cuestión es que la concepción virginal del segundo estrato, o estrato tradicional, fue creada para dar cumplimiento a Isaías, VII, 14, texto citado explícitamente por Mateo y, a lo sumo, sólo implícitamente perceptible en Lucas. La traducción griega del versículo hebreo dice: «He aquí que la virgen grávida da a luz, y le llama Emmanuel». La frase significaba —en hebreo con toda seguridad y probablemente también en griego— que la promesa se cumpliría al cabo de un año, esto es en el período comprendido entre la gravidez de una joven doncella recién casada y el momento de dar nombre a su hijo. No quería decir que la mujer siguiera siendo virgen a lo largo de dicho proceso, sino simplemente que al comienzo del mismo lo sería. En otras palabras, el estrato tradicional quizá, utilizara Isaías, VII, 14 y tomara lo de la «virgen» en sentido literal, aunque difícilmente lo obligara a hacerlo el propio texto.

Existe otra razón, posiblemente todavía más persuasiva, de que hagan tanto hincapié en la concepción virginal de Jesús

no sólo Mateo y Lucas, sino también antes que ellos la tradición común de la concepción original de Jesús, aceptada y seguida por ellos. Esa razón nos traslada al mundo del siglo I en sentido lato, fuera de la tradición judía, y nos obliga a enfrentarnos con las ínfulas de poder imperial de los romanos.

Como hemos visto, en la tradición bíblica el nacimiento controlado por Dios de un niño predestinado a algo especial solía venir indicado por la procreación inesperada de una pareja estéril y/o anciana. Pero en la tradición grecorromana, desde Alejandro hasta Augusto, ese tipo de nacimientos venían marcados por el hecho de que un personaje terrenal fuera dominado por un poder divino, esto es por la interacción de dioses y hombres. Así se produce, por ejemplo, la concepción divina de Octaviano, que acabaría convirtiéndose en César Augusto, señor y salvador del Imperio Romano, según Suetonio en las Vidas de los doce cesares: El divino Augusto:

Acia acudió a media noche a una ceremonia solemne en honor de Apolo y ... hizo depositar su litera dentro del templo, quedándose luego dormida mientras las demás matronas regresaban a casa; de súbito, se deslizó hasta ella una serpiente que se retiró poco después; al despertar, se purificó como si hubiese yacido con su marido, y al punto apareció en su cuerpo una mancha con figura de serpiente que no pudo borrar jamás y que la obligó a renunciar para siempre a los baños públicos. Nueve meses más tarde nació

Augusto, y por este motivo se le consideró hijo de Apolo. Asimismo, Acia, antes de dar a luz, soñó que sus entrañas se elevaban hasta las estrellas y que se extendían por toda la órbita de la tierra y del cielo. También su padre Octavio soñó que del seno de Acia salía el resplandor del sol (XCIV, 4).

Suetonio, autor del siglo II, atribuye el relato de esa concepción, que tuvo lugar en el invierno de 62 a. e. v., a una fuente egipcia de 30 a. e. v. aproximadamente. La tradición se originó en Oriente poco después de la victoria de Octaviano sobre Cleopatra y Antonio frente a las costas de Accio, al oeste de Grecia. Un siglo más tarde, otro historiador, Dión Casio, recoge exactamente el mismo episodio, aunque sin atribuirlo a ninguna fuente en concreto.

Estamos todavía en el mundo del relato y el contrarrelato, pero ahora la concepción de Jesús no se contrapone sólo a la de Moisés, sino a la del propio Augusto. Hemos trascendido el mundo judío de los padres ancianos y estériles, de la intervención divina indirecta, para pasar al mundo grecorromano de mujeres terrenales y varones celestiales, y a la intervención divina directa. En Mateo, Lucas, e incluso antes de ellos. Jesús es Señor, Salvador e Hijo de Dios y ha usurpado los títulos de Augusto. Pero Acia no era virgen; había tenido ya una hija casi seis años antes de que naciera Octaviano. Por eso, aunque Isaías, VII, 14 resultara útil, lo más probable es que el criterio determinante fuera la exaltación de Jesús por encima de Augusto. La María virginal era superior a la Acia maternal.

Desde el momento mismo de su concepción, pues. Jesús es situado en contraposición con Augusto en un relato que procede no del primer estrato o nivel original, sino del segundo o tradicional, en una narración de fecha indeterminada, surgida después de que él mismo proclamara el Reino de Dios y lo contrapusiera al reino del César.

Capítulo 2

CÓMO EDIFICAR UN REINO

Antes de empezar a edificar un reino debemos saber qué clase de reino queremos edificar. ¿O puede darse por descontado que existe un único tipo, un solo modelo, un solo guión? ¿Es que un reino siempre tiene que ver con el poder y la gloria, con la fuerza y la violencia? ¿Es que consiste exclusivamente en una minoría que controla a una mayoría? ¿Un reino agrícola consiste en la protección concedida a los campesinos a cambio del excedente que se les arrebatara? En otras palabras, ¿consiste en protegerles de cualquier otro que pudiera hacer lo mismo por ellos? ¿Ese reino es siempre, en el mejor de los casos, un puño de hierro cubierto con guante de terciopelo? ¿O, en el peor de los casos, un puño de hierro cubierto de un guante de acero? ¿Existe sólo y exclusivamente un reino de poder y violencia en todas partes? ¿O existe un reino de justicia y no-violencia en algún lugar?

CHOQUE DE DISTINTOS TIPOS DE REINO

Ni Herodes el Grande y Herodes Antipas, por un lado, ni Juan el Bautista y Jesús, por otro, tuvieron que imaginar, proclamar y construir de la nada sus respectivos reinos, tan diferentes entre sí, como si no tuvieran tipos y modelos antiquísimos en los que inspirarse. Veamos ahora, como si se tratara de un ejemplo escogido al azar, el choque paradigmático de dos tipos de reino, un choque que tuvo lugar más de quinientos años antes del siglo I de la era

vulgar.

Durante la primera mitad del siglo VIII a. e. v., Jeroboam II subió al trono del reino de Israel, que, junto con el de Judá, formaban las dos mitades, septentrional y meridional respectivamente, de lo que había sido la monarquía única de David y Salomón en los días de gloria del siglo X. Jeroboam II reinó durante casi treinta años, mucho tiempo en un mundo en el que la esperanza media de vida de un hombre era precisamente ése. Los arqueólogos exhumaron su capital, Samaría, en 1908-1910, 1931-1935, y 1965-1968. La primera excavación, dirigida por la Universidad de Harvard, descubrió sesenta y tres cascotes de cerámica con inscripciones en hebreo, hechas con tinta negra, que especificaban los tributos de aceite y vino enviados a los almacenes reales desde las zonas rurales circundantes. La segunda campaña, realizada conjuntamente por la Universidad de Harvard, la Universidad Hebrea, y tres instituciones británicas distintas, sacó a la luz en los palacios reales numerosas planchas de marfil y cientos de fragmentos de este mismo material. Se combinaban en todos estos hallazgos la mitología egipcia, la artesanía fenicia y, a veces, la escritura hebrea. Así, pues, palacio y zonas rurales, tributos y marfiles.

Esas excavaciones y en especial esos marfiles hablaban de un monarca poderoso, de una corte espléndida, de unos aristócratas amantes del lujo. Si sólo tuviéramos conocimiento de la Samaría de Jeroboam II por los restos materiales, y no por los textuales, quizá nos quedarán

muchas preguntas sin respuesta. Los hallazgos en cuestión eran productos importados de artesanía egipcia, pero era precisamente la liberación de la opresión egipcia lo que seguía celebrándose en la Alianza y el culto, en los cantos y los relatos, en las fiestas y en los recuerdos de los israelitas. Cabría preguntarse qué tenía que ver Israel con Egipto, o Samaría con Fenicia. Pero resulta que poseemos unos textos que recogen una visión muy diferente de los años de apogeo de Samaría. Y ofrecen una perspectiva completamente distinta de cómo se construye un reino.

Esas exquisitas miniaturas de marfil descubiertas en los años treinta eran mencionadas por Amos, profeta-pastor del siglo VIII originario de Tecoá, en Judá, un vidente de rango inferior al de campesino que se presentó en el reino del norte y en medio de la prosperidad de Jeroboam II cargado de acusaciones fatídicas, siniestras advertencias y promesas de inexorable ruina. «Y derribaré las casas de invierno sobre las casas de verano, y serán destruidos los palacios de marfil, y desaparecerán muchas casas», dice el oráculo de Yahveh (III, 15). Y «pretendéis lejano el día de la calamidad, agarrándoos al presente de un reposo pernicioso. Ved cómo se tienden en marfileños divanes, e, indolentes, se tumban en sus lechos» (VI, 3-4). ¿Qué tenía de malo para Amos la forma de levantar el reino de Israel utilizada por Jeroboam? Veamos cuatro temas cruciales.

Comercio y pobreza. El tema de la opresión de los pobres se repite como un redoble de tambor en todos los oráculos pronunciados por Amos, reunidos en la actualidad en el libro que lleva su nombre Pero en VIII, 4-6 se mezcla con el tema de la comercialización. «Escuchad esto los que aplastáis al pobre y aniquiláis a los desgraciados del país, diciendo: "¿Cuándo pasará el novilunio para que vendamos el trigo, y el sábado para que podamos abrir los graneros, achicar el *efá* y agrandar el sico y falsear fraudulentamente las balanzas, comprar por dinero a los débiles, y a los pobres por un par de sandalias, y vender hasta las ahechaduras del trigo?"» La importación de productos foráneos costosos significaba un intenso comercio interior.

Pobreza y justicia. No se trata sólo de que todos sean pobres y de que la pobreza sea mala. El incremento del lujo en uno de los extremos de la sociedad se produce gracias al incremento de la pobreza en el otro. El rico se enriquece a medida que los pobres se empobrecen. «Por tres pecados de Israel y por cuatro no revocaré yo (mi fallo), por haber vendido al justo por dinero, y al pobre por un par de sandalias. Aplastan sobre el polvo de la tierra la cabeza de los pobres, y estorban el camino de los humildes» (II, 6-7). «Pues, porque pisoteáis al pobre y le exigís la carga del trigo ... opresores del justo, que aceptáis soborno) en las puertas hacéis perder al pobre su causa» (V, 11-12). «Pues vosotros hacéis del juicio veneno, y del fruto de la justicia ajeno» (VI, 12) El juicio se equipara con la justicia; emitir un juicio es hacer lo justo. Y ese juicio justo no es sólo individual,

sino estructural, no sólo personal sino sistemático, no es sólo justicia retributiva, sino distributiva.

Justicia y culto. Los temas de la justicia y del culto llegan sorprendentemente a su punto culminante en estos famosísimos versículos, citados con mucha frecuencia, pero no siempre comprendidos en toda su profundidad. «Yo odio y aborrezco vuestras solemnidades y no me complazco en vuestras congregaciones. Si me ofrecéis holocaustos y me presentáis vuestros dones, no me complaceré en ellos ni pondré mis ojos en los pacíficos de vuestras cebadas víctimas. Aleja de mí el ruido de tus cantos, que no escucharé el sonar de tus cítaras. Como agua impetuosa se precipitará el juicio, como torrente que no se seca la justicia», clama la voz de Dios (V, 21-24). No se trata simplemente de la oposición entre oráculo y culto, entre profeta y sacerdote, y me nos aún entre el santuario de Jerusalén, al sur, y el de Betel, al norte ¿Pero cómo estaba Amos tan seguro de que Dios deseaba el juicio y \ justicia, y no la ofrenda de sacrificios y los cantos festivos?

Culto y Alianza. Imaginemos la confrontación descrita en VII, 10-17 entre Amos, profeta de Tecoá, y Amasías, sacerdote de Betel, «santuario del rey y casa real». Amasías advierte a Jeroboam II que Amos «está conspirando contra ti en medio de la casa de Israel». Imaginemos la diferencia de puntos de vista que se oculta tras ese choque de opiniones. *Amasías:* «Dios exige que se le rinda culto y nosotros le

obedecemos». *Amos*: «Dios exige que se haga justicia y no le obedecéis». *Amasias*: «A lo que tú llamas injusticia nosotros lo llamamos prosperidad comercial; a lo que tú llamas injusticia, nosotros lo llamamos habilidad para los negocios». *Amos*: «No podéis honrar a un Dios de justicia en un estado de injusticia». *Amasias*: «Abandona el templo, profeta, si quieres seguir con vida».

Lo que se oculta tras este diálogo son dos formas radicalmente distintas de imaginar lo que es un reino. Resumiendo mucho, llamaremos al modelo de Jeroboam *Reino comercial*, y al de Amos *Reino de la Alianza*. Pero, naturalmente, las cosas nunca se limitan a una cuestión de nombres o títulos. En último término lo que cuenta es el contenido, el contenido específico. ¿Qué tiene que ver tu reino con un mundo que pertenece a Dios? ¿Cómo distribuyes las bases materiales de la vida en un mundo que no es tuyo? ¿De quién es y quién lo gobierna? Pensemos que esos dos tipos de reino son dos extremos ideales entre los cuales cabe imaginar una gran variedad de reinos distintos, pero el choque, la tensión o la dialéctica de fondo está presente en todo momento en la historia de Israel y de Judá. En un reino comercial la tierra que pertenece a la humanidad debe ser explotada al máximo. En el Reino de la Alianza la tierra que pertenece a la divinidad debe ser distribuida de la forma más justa posible. ¿Puede entonces seguir existiendo el comercio dentro de la Alianza? Por supuesto que sí. Pero ésa no es la cuestión. ¿Y sigue existiendo la Alianza dentro del comercio? Ésa es la cuestión.

TIPO 1: REINO COMERCIAL

Examinemos esta jerarquía de arriba a abajo: empezando por el Imperio Romano de César Augusto, siguiendo con el reino de Herodes el Grande en Judea, y acabando por la tetrarquía de Herodes Antipas en Galilea-Perea. Y en sentido ascendente, de abajo a arriba, empezando por Herodes Antipas, siguiendo con Herodes el Grande, y acabando por Augusto. Los herodianos no son más grandes que los romanos en nada, sino que son una miniatura suya en todos los terrenos. La romanización significó urbanización, que significaba comercialización. Veamos, pues, cómo primero Herodes el Grande creó un gran reino romano, y cómo más tarde, a imitación suya, su hijo Herodes Antipas creó un «minirreino» romano en tierra judía.

Herodes el Grande como rey y como constructor

En 40 a. e. v., una generación antes del nacimiento de Jesús, Herodes el Grande destruyó los últimos focos de resistencia en Galilea para integrar la región en el reino que acababa de fundar. Hijo de un funcionario de la dinastía judía autóctona de los Asmoneos, oriundo de la región conversa de Idumea, Herodes se situó como sólido partidario de Roma durante las guerras dinásticas que se desencadenaron entre los

príncipes Asmoneos: Antígono e Hircano. Tras reconocer que el dominio de Roma en la escena geopolítica era inevitable, Herodes entabló una serie de alianzas con los magistrados romanos que lo llevaron en 40 a. e. v. a presentarse en Roma ante el senado para pedir el control del territorio nacional judío. El senado le concedió el título de rey de los judíos y autoridad sobre los territorios de Idumea, Judea, Samaría y Galilea en calidad de cliente de Roma. Pero su hermano acababa de ser asesinado por sus adversarios, su familia se hallaba sitiada en Masada, y la mayoría de los territorios que le habían prometido los romanos, entre ellos la propia capital, Jerusalén, estaba en manos de su rival, Antígono, de la familia de los Asmoneos, que contaba con el respaldo del poderoso Imperio Parto. Se trataba de un reino prometido, pero no consumado.

A su regreso de Roma, Herodes empezó por liberar a su familia del asedio al que se había visto sometida en la fortaleza de Masada, y a continuación inició en Galilea una violenta lucha con el fin de hacerse dueño de su reino. Según Josefo, conquistó la ciudad de Séforis, en la Baja Galilea, ocupada por una guarnición asmonea, en medio de una nevada, y desde allí se dispuso a erradicar cualquier tipo de oposición a su autoridad. Puso sitio a sus últimos adversarios en los barrancos de Arbela, junto a la orilla occidental del mar de Galilea: prendió fuego a las cuevas en las que se habían refugiado sus enemigos, y los mató despeñándolos por el precipicio, después de que sus soldados los sacaran con ganchos de sus escondites descolgándose en

una especie de arcones desde la cima del barranco. Una vez pacificada Galilea, se dirigió a Judea y Jerusalén, y tardó tres años en pacificar su reino.

Herodes emprendió entonces la construcción de su reino en el terreno arquitectónico con tanta energía como la empleada en su conquista militar. Fue uno de los constructores más prolíficos de la Antigüedad; sus proyectos se encuentran diseminados por todo el Mediterráneo oriental dominando el paisaje de su reino, y las ruinas de las obras erigidas por él han dejado una marca indeleble en el repertorio arqueológico. Llegó a levantar un reino monumental y grandioso. Los proyectos arquitectónicos de Herodes combinaban elementos locales tomados de sus antecesores, los Asmoneos, de las ciudades-estado helenísticas del Mediterráneo oriental, y de la tecnología y el estilo romanos, para crear una serie de estructuras absolutamente únicas. Éstas fueron construidas a veces quizá con una finalidad exclusivamente arquitectónica, otras probablemente pensando en su pueblo, y siempre desde luego para satisfacer sus propias necesidades y deseos, y servir a su autoridad.

Veamos cómo sus grandes obras arquitectónicas nos cuentan la historia de su reinado, y cómo el estilo de éstas revela su personalidad y su carácter como monarca. Sus primeros proyectos fueron una serie de residencias reales, entre ellas el oasis amurallado de Jericó, el palacio en terrazas de Masada y el complejo llamado Herodion, todas

ellas debidamente fortificadas; las dos últimas además eran casi inexpugnables. Herodes era un hombre paranoico y pródigo a la vez, y cuando erigió estas primeras residencias pensaba tanto en la seguridad como en el lujo. Tras acabar las obras de varias fortalezas palaciegas diseminadas por todo su reino y con su poder firmemente asentado al fin, se embarcó en la ejecución de dos proyectos grandiosos: la ciudad de Cesárea y su puerto, Sebastos, y el monte del Templo en Jerusalén. La citada ciudad portuaria suele llamarse Cesárea Marítima, para distinguirla de la Cesárea de Filipo, erigida poco después por su hijo Filipo en el nacimiento del río Jordán. Por un lado, la construcción de Cesárea Marítima abrió el reino de Herodes al mundo mediterráneo y lo orientó geográfica, cultural, política y comercialmente hacia Roma, estableciendo con esta última unos vínculos mucho más estrechos de lo que había sido posible hasta entonces. Por otro lado, el grandioso proyecto del Templo de Jerusalén proporcionó a sus subditos judíos uno de los recintos sagrados más grandes y espectaculares del mundo antiguo. Cabe señalar la tensión o incluso la esquizofrenia de su gobierno como *rey cliente de los romanos* y *rey de los judíos* que subyace a estos dos proyectos.

La ciudad de Cesárea y su puerto, Sebastos, supusieron el proyecto más ambicioso y atrevido emprendido hasta entonces en el Mediterráneo oriental. Evidentemente, como por lo demás confirman los textos literarios antiguos, sus nombres eran un tributo de Herodes a la fuente última de su

poder, César Augusto, llamado inicialmente Octavio. La ciudad tomó su nombre del título «César», y el puerto de su otro título, *Sebastos*, la traducción griega del *Augusto* latino, y en el edificio más destacado del lugar, un enorme templo que veían al llegar todos los barcos y viajeros, se erigieron sendas estatuas gigantescas del emperador y de la diosa Roma. Gracias a las excavaciones de los arqueólogos, sabemos que la construcción del puerto supuso algo más que un mero tributo nominal al César y a Roma: fue un verdadero tributo en forma de aranceles pagados a la capital del Imperio por todo el reino de Herodes, siendo mucha la proporción de riqueza que se quedó en la propia ciudad. A ésta llegaba la producción agrícola procedente de las zonas rurales, y junto al grano, el vino y el aceite de oliva, también entró en la ciudad la moneda, pues Herodes monetizó la economía del país. La riqueza que afluyó al tesoro de Herodes y a las arcas de su élite permitió la creación de una costosa urbanización en Cesárea, y la inversión realizada inicialmente por Herodes en el puerto le reportó cuantiosos dividendos por cuanto supuso una nueva alineación de las rutas comerciales de Oriente hacia su reino y la entrada de éste en las lucrativas rutas del Mediterráneo. Herodes transformó el país de los judíos convirtiéndolo en un reino comercial.

Durante varias décadas, equipos de arqueólogos americanos e israelíes, auxiliados por un ejército de voluntarios de diversos países, han ido acudiendo cada verano a la playa de Cesárea para excavar y registrar los estratos del yacimiento,

desde el foso y las murallas de época de las Cruzadas, a las iglesias y sinagogas del período bizantino, las columnas de mármol de la ciudad romana, y los cimientos mismos de la fundación herodiana. Los edificios, objetos y multitud de hallazgos pertenecientes a este estrato más bajo revelan que Herodes no escatimó medios ni espacio para la construcción de la capital de su reino. Abrió sus dominios a Occidente y su ciudad decía a Roma lo que ésta quería oír. Herodes utilizó además el lenguaje estético-arquitectónico de su época para proclamar ante sus subditos algo que éstos entendían perfectamente.

La disposición, el estilo y los materiales de la ciudad que acababa de erigir y de su puerto proclamaban tres mensajes. En primer lugar, Cesárea Marítima pregonaba la *imposición del orden* por parte de Herodes en su reino, orden que manifestaba el sentido de su poder y su capacidad de controlar tanto la naturaleza como la sociedad. En segundo lugar, Herodes hacía gala de una *predilección por las fachadas*, que ponían de manifiesto la riqueza de la ciudad y al mismo tiempo subrayaban el orden social. Y en tercer lugar, en Cesárea Herodes *reforzó la jerarquía social* de su reino. La imposición del orden y la erección de fachadas, junto con la construcción de determinadas estructuras públicas, proclamaban y reforzaban, desde lo alto de la pirámide social primero a Roma, luego a Herodes y por último a su minoría dirigente. Estos tres ámbitos íntimamente relacionados entre sí constituyen la radiografía de la forma de *construir un reino* que tenía Herodes.

La imposición del orden en Cesárea. Herodes el Grande puso orden al terreno sometido y a la sociedad regularizada. El emplazamiento que escogió el monarca en la costa carecía de puerto natural y de un aprovisionamiento adecuado de agua. No importaba. Herodes impuso su voluntad sobre la topografía y el paisaje construyendo un puerto artificial y llevando a la ciudad el agua elevada desde manantiales situados a mucha distancia a través de un acueducto. Para el puerto hizo construir diques que se adentraban doscientos cincuenta metros en el mar, y un malecón de casi un kilómetro que cobijaba más de dieciséis hectáreas de dársenas. Los muelles del dique medían entre cuarenta y sesenta metros de anchura, y fueron contruidos embutiendo cemento hidráulico en cajones con una mezcla a base de puzolana —arena volcánica transportada hasta el lugar desde la bahía de Napóles—, achicando luego el agua y sumergiéndolos sección por sección para consolidar la infraestructura del puerto. Construido quizá con la ayuda de arquitectos y maestros de obras traídos de Italia, el proyecto supuso en cualquier caso toda una hazaña logística y ponía de manifiesto un poderío financiero como sólo Herodes habría podido permitirse.

Aunque el puerto ha recibido la atención debida en cuanto obra de ingeniería atrevida e innovadora, también tiene gran importancia, aunque a menudo haya sido pasada por alto, la imposición del orden que llevó a cabo Herodes en la sociedad al diseñar Cesárea siguiendo un trazado ortogonal cuidadosamente planeado. De acuerdo con el ideal romano

de ciudad, dividió Cesárea mediante dos grandes avenidas, el cardo que iba de norte a sur, y el decumano, perpendicular al anterior, en sentido este-oeste. Ambas calles salían de las puertas principales de la ciudad y desembocaban directamente en una plaza situada junto al templo de Augusto y Roma. A través de estas dos vías cuidadosamente trazadas, el tráfico era conducido hacia los espacios públicos y hacia determinados puntos de carácter notoriamente propagandístico cuya finalidad era promover una serie de experiencias públicas compartidas y crear la necesaria cohesión social. Al mismo tiempo, en las puertas de la ciudad y en sus calles operaba una estrategia destinada a excluir a todos los indeseables; las puertas controlaban la entrada en la ciudad, y la retícula de las calles servía para impedir el paso a ciertas zonas de acceso restringido, como por ejemplo el palacio de Herodes.

Algunos edificios en particular, como por ejemplo el teatro y el anfiteatro, situados al suroeste de la ciudad, también venían a subrayar ese control social. Levantados de la nada, las entradas y salidas podían ser cuidadosamente vigiladas desde sus puertas, los llamados *vomitoria* se situaban a ras de tierra. Esta nueva forma arquitectónica, desarrollada en Roma en tiempos de Julio César y Augusto en el Foro Julio y en el Circo Máximo como respuesta a la violencia y los motines del populacho durante la guerra civil, unía la zona semicircular de las gradas o *cavea* con el escenario del teatro, creando cuellos de botella sumamente fáciles de controlar.

Predilección por las fachadas en Cesárea. El historiador romano Suetonio comenta que el emperador Augusto dijo de Roma que «encontré una ciudad hecha de ladrillo y la dejé de mármol». El gran patrono de Herodes se hizo famoso por su afán en desempeñar su papel como era debido y en mostrar siempre la mejor cara, rasgo que acentuó en el terreno de la arquitectura mediante la constante promoción en la propia Roma de una serie de elementos arquitectónicos de origen griego. Análogamente, a la arquitectura de Herodes le preocupó en todo momento mostrar la fachada adecuada: las infraestructuras de sus proyectos no siempre eran correctas, algunas eran meramente funcionales, y unas cuantas incluso estaban construidas de mala manera, pero siempre fueron cubiertas con fachadas apropiadas y dispuestas de modo que resaltaran la forma, la proporción y la perspectiva. Cesárea era una ciudad llena de pavimentos de mosaico, paredes estucadas y cubiertas con pinturas al fresco, revestimientos de mármol, techumbres de tejas rojas, y columnas, cantidades ingentes de columnas, en su mayoría fabricadas en la piedra del país, recubiertas de estuco y adornadas con molduras y estrías de yeso.

Hasta entonces en el Mediterráneo oriental y en todo el Oriente Próximo las columnas de mayor tamaño se habían utilizado en los templos, y las más pequeñas habían quedado reservadas para los paseos porticados o *stoai* de las ciudades más helenizadas. Pero en la Cesárea de Herodes, la

arquitectura de estilo romano hizo un empleo profuso de las columnas y creó hermosos panoramas por toda la ciudad, rodeándola por completo de un halo cívico-religioso. En tiempos de Augusto, el mármol se convirtió en el sello arquitectónico de la dominación romana en las provincias. Y el mármol de Cesárea, cuya presencia aumentó dramáticamente a finales del siglo i y comienzos del ii, una vez que la organización de las canteras y el comercio de la piedra se integró en el sistema imperial, se convertiría en un lazo simbólico entre Roma y las provincias, entre Augusto y Herodes el Grande.

El reforzamiento de la jerarquía en Cesárea. Roma y su emperador se hallaban en la cima de la jerarquía arquitectónica de Cesárea. Situémonos en medio de ella. Desde cualquier punto de la ciudad o del puerto podía verse el templo de Roma y Augusto. Alcanzaba entre 24 y 33 m de altura y había sido edificado sobre una plataforma artificial, de suerte que dominaba toda la ciudad. Imaginemos que estamos llegando a ella. Era el primer punto reconocible que divisaba el viajero que llegaba a Cesárea por tierra o por mar. La piedra blanca pulida de su fábrica brillaba a la luz del sol. Imaginémosnos en el teatro o en las gradas más orientales del anfiteatro. El templo dominaba el escenario. Su interior albergaba dos grandiosas estatuas, la de la diosa Roma representada como la Hera de Argos y la del emperador Augusto con el aspecto de Zeus Olímpico, según las describe Josefo, aunque todavía no han salido a la luz. No obstante, se han encontrado en la ciudad

otros torsos y miembros de esculturas de mármol y bronce correspondientes a otros períodos ligeramente posteriores. El torso de tamaño natural de Trajano (98-117 e. v.) cubierto con coraza, o la estatua sedente de Adriano (117-138 e. v.), cuya cabeza se ha perdido, proporcionan una evidencia concreta del culto al Imperio y de la devoción al emperador divinizado en Cesárea.

Tal es el contexto en el que debe enmarcarse la inscripción de Pilato hallada en la ciudad en 1962 por un grupo de arqueólogos italianos de Milán. El texto fragmentario escrito en latín sobre una lápida de piedra, arrancada de su sitio y reutilizada en las obras de renovación del teatro llevadas a cabo en el siglo IV, dice así:

... el templo de Tiberio Poncio Pilato, prefecto de Judea, [hizo o erigió] ...

Demasiados son los comentaristas que subrayan que la importancia de la inscripción radica en que prueba la veracidad de los evangelios, que hablan de la existencia de Pilato, aspecto por lo demás evidente que pocos habían puesto en tela de juicio. Muchos otros citan la significación que tiene la inscripción para clarificar cuál era el título que realmente ostentaba este personaje, según unos gobernador, según otros procurador, y para otros, en fin, prefecto, aunque se trate de una minucia legal de escaso interés para la mayoría. Las discusiones en torno a estas líneas ocultan el mensaje que proclamaba la inscripción y el edificio (el

Tiberieum) dedicado al emperador, a saber: *¡Roma impera!* Pese a estar en latín, lengua que pocos en la ciudad podían entender y menos aún leer, el edificio y su inscripción hacían comprender incluso al más torpe que Roma y sus representantes se hallaban en la cima de la pirámide social y ejercían un control absoluto sobre el país.

Herodes el Grande ocupaba el segundo lugar en la escala social, posición de la que hacía gala a través del emplazamiento y el estilo de su palacio a orillas del mar. En el momento de la fundación de Cesárea, Herodes promovió los juegos y las competiciones atléticas en el teatro y el anfiteatro erigidos al suroeste de la ciudad. El promontorio del palacio de Herodes se adentraba en esta zona, por lo demás marginal, dedicada a los acontecimientos atléticos y a los entretenimientos, borrando la línea divisoria existente entre lo privado y lo público. El teatro había sido situado intencionadamente fuera de la retícula de calles de la ciudad. Desde el teatro se divisa directamente el palacio de Herodes, que se levanta por encima del escenario o *scaenae frons*, y parece formar parte del propio paisaje escénico. Cualquier espectador sabía perfectamente quién patrocinaba el espectáculo (podríamos concebir semejante situación como una especie de mensaje publicitario subliminal en plena Antigüedad). La gran puerta situada en el extremo sur del anfiteatro, de forma curva, daba acceso a un jardín, a modo de vestíbulo, situado junto al palacio. Lo más probable es que por otra puerta los dignatarios y miembros de la élite local tuvieran directamente acceso al palacio,

mientras que otras, al fondo del jardín, condujeran al centro de la ciudad. Herodes acentuó su papel de benefactor y patrono de los ciudadanos comunicando el palacio con los lugares destinados al esparcimiento y los espectáculos públicos, acto de propaganda sumamente sutil.

El teatro venía a subrayar además una rígida estratificación social. Los ricos entraban por una puerta y se sentaban en un determinado sector. Tenían unos asientos reservados, lejos de la multitud, más cerca del escenario, provistos de respaldo y en ocasiones, como en Neápolis, con el nombre de la familia que debía ocuparlos grabado para siempre en la piedra. Accedían al teatro por unas puertas especiales, de uso exclusivo, situadas al lado del escenario, de modo que su entrada constituía para el público en general una parte más del espectáculo. El pueblo llano entraba ruidosamente entre empujones por los *vomitoria*, debidamente vigilados como medida de control de la multitud. El teatro y análogamente el anfiteatro vecino magnificaban a todas luces las distinciones de clase y reforzaban la jerarquía social.

¿Cómo financiaba Herodes el Grande su reino? ¿De dónde salía el dinero? ¿Cómo se pagaba a los obreros y se sufragaban los materiales de construcción? Es evidente que el comercio y los aranceles del puerto contribuyeron a ello, pero la base de la economía romana era la agricultura, y la tierra constituía la medida de la riqueza. La arquitectura de las ciudades antiguas se costeó siempre a expensas de la

riqueza agrícola obtenida del trabajo de los campesinos, y Herodes tuvo necesidad de riquezas ingentes para levantar su ciudad y su reino. El policultivo y la autosuficiencia de las explotaciones agrícolas familiares dieron paso al monocultivo en grandes fincas y propiedades reales y a un intercambio asimétrico de bienes y productos. Los sistemas de posesión de la tierra cambiaron, y los arrendamientos se incrementaron para crear economías de escala. La moneda empezó a tener un papel cada vez mayor en la economía local con el fin de facilitar el cobro de los tributos y la entrada de éstos en las arcas de Herodes y Roma, que sufragaron la grandiosidad arquitectónica de Cesárea. El reino se comercializó, no en el sentido de que se convirtió en un estado mercantil, sino por su eficacia a la hora de traspasar los bienes y el dinero de las zonas rurales a la ciudad. El lujo aumentó en un extremo de la escala social, y de paso se incrementó el trabajo y la pobreza del otro. La costosa arquitectura de la ciudad significó la intensificación del trabajo agrícola en las zonas rurales. Así, pues, zonas rurales y ciudad, tributos y mármoles.

Herodes Antipas como hijo de su padre

El reino de Herodes el Grande no llegó a imponer su marca arquitectónica en Galilea. Las construcciones de aquél se llevaron a cabo en la costa y en el norte, en Banias, en Jerusalén y en todo el desierto de Judea, llegándose incluso a patrocinar proyectos en las ciudades más alejadas del Mediterráneo. Pero Herodes pasó por alto Galilea.

Séforis y Tiberíades. Los hijos de Herodes impugnaron el testamento de su padre, que al morir en 4 a. e. v. dividió el reino entre sus tres hijos, legando Galilea y Perea, en la orilla izquierda del Jordán, a Herodes Antipas. El reinado de éste en Galilea tuvo unos inicios muy violentos. Las legiones romanas a las órdenes del legado Varo, con base en Siria, aplastaron una sublevación en la primera capital de Antipas, Séforis, poco antes de que Augusto confirmara la validez del testamento en Roma. En dicha confirmación el César decidió no conceder el título de rey de los judíos, que había venido ostentando Herodes el Grande, ni a Antipas ni a su hermano Arquelao. Pero Antipas, el *tetrarca* (soberano de una cuarta parte del reino), sobrevivió, mientras que Arquelao, el *etnarca* (soberano de la nación), fue enviado al destierro en 6 e. v. Mientras vivió Augusto, Antipas guardó prudentemente silencio. Da la impresión, sin embargo, de que siempre esperó que los romanos lo nombraran un día rey de los judíos.

En 14 e. v. murió Augusto y Tiberio se puso finalmente al frente del Imperio. Entonces y sólo entonces se decidió Antipas a dar el primer paso. En primer lugar construyó una nueva capital a la que puso el nombre del nuevo emperador, Tiberíades, y acuñó sus primeras monedas. La fundación de la ciudad tuvo lugar en torno a 19 e. v. Pero como él no era más que hijo de Herodes y la esposa de éste, Maltace, samaritana, le hacía falta algún tipo de vinculación con los Asmoneos. A finales de la tercera década del siglo I,

repudió a su esposa nabatea y contrajo matrimonio con Herodías, mujer de su hermanastro Filipo, que era nieta de una princesa asmonea ejecutada, Mariamne, e hija de otro Asmoneo igualmente ejecutado, Aristobulo.

Si tenemos en cuenta las intenciones políticas y populistas que indujeron a Antipas a contraer este matrimonio, entenderemos lo poco dispuesto que estaría a tolerar las críticas vertidas por Juan el Bautista a propósito de la legitimidad de tal casamiento. Entenderemos también por qué en Lucas, VII, 24-25 se contraponen palacio y desierto, a Antipas y a Juan. Pero en cualquier caso. Antipas no estaba .

Reconstrucción de la Cesárea Marítima del siglo I . Imagen 08

Herodes el Grande, rey de los judíos entre 37 y 4 a. e. v., abrió su reino al mundo romano con la construcción de Cesárea Marítima y su grandioso puerto. Sus diques se adentraban en el mar (1) y había un faro (2) que guiaba a los navios hacia el puerto, donde había gigantescos almacenes (3) para guardar todo tipo de mercancías y productos. Como la ciudad carecía de manantiales, se construyó un acueducto (4) para garantizar el suministro de agua. Construida siguiendo un rígido trazado ortogonal, sus principales vías, el cardo (5) y el decumano (6),

se cruzaban a la altura de un grandioso templo dedicado a la diosa Roma y a César Augusto (7), cuyo nombre adoptó la propia ciudad. En el extremo meridional de Cesárea, las excavaciones han sacado a la luz un teatro (8), un hipódromo utilizado también como anfiteatro (9), y un lujoso palacio de Herodes el Grande (10). Aunque Jesús nunca visitó Cesárea, más tarde Pablo zarpó desde su puerto cuando viajó a Roma.

destinado a convertirse en rey de los judíos. Este título recaería en Herodes Agripa I, y Antipas, como le ocurriera a Arquelao, moriría lejos de su país en el destierro

Algunos años antes, sin embargo, cuando todo parecía posible. Antipas levantó una ciudad totalmente nueva en la ribera occidental del mar de Galilea, en un lugar que había permanecido deshabitado hasta entonces, encima de un antiguo cementerio, según Josefo. A la vista de las monedas de Antipas, cuidadosamente acuñadas sin efigie alguna, detalle que quizá refleje su respeto por las tradiciones judías contrarias a la representación de imágenes, cabría preguntarse si efectivamente esto era así o si este hecho no es más que un reflejo de la oposición a la nueva fundación. En cualquier caso, siguiendo el ejemplo de su padre, Herodes Antipas construyó una nueva ciudad y un puerto al estilo romano, a los que dio el nombre del nuevo emperador, con la intención de urbanizar su reino, de ponerlo en

relación con el resto del mundo, y de reivindicar el título de rey. Al fin y al cabo así era como su padre había construido su reino.

Desde mediados de los años ochenta, cuatro equipos distintos de arqueólogos han venido trabajando en Séforis y por lo que a Tiberíades respecta, aunque en la actualidad es una ciudad turística llena de vida, durante los últimos años se han excavado algunas secciones de la ciudad antigua. En Séforis se han sacado a la luz restos espectaculares de una típica ciudad de tipo romano y de una rica iconografía pagana, como por ejemplo una villa decorada con motivos dionisiacos, un pavimento de mosaico con las típicas escenas paganas del río Nilo, e incluso una casa judía dedicada al estudio en la que están representados los signos del zodiaco. Pero un examen estratigráfico cuidadoso demuestra que esos temas mitológicos y paganos corresponden todos a los períodos tardorromano y bizantino, es decir, que son muy posteriores al acantonamiento de tropas romanas en la vecina Maximianópolis durante el siglo II, época tras la cual los judíos adaptaron y en cierto modo acomodaron las ideas y motivos helenísticos y romanos a sus propios fines. En los estratos anteriores, sin embargo, y en particular en los correspondientes a la época de Antipas, todos los testimonios apuntan hacia una población judía todavía opuesta a la representación de imágenes y hacia un Antipas sumamente cauteloso, que tenía muy en cuenta la sensibilidad religiosa de sus subditos judíos. Las primeras monedas que acuñó Herodes Antipas en Séforis y

Tiberíades ponen de manifiesto los ejercicios de funambulismo que se vio obligado a hacer el tetrarca para construir un reino judío en el mundo romano: no muestran su imagen, y en su lugar aparecen representaciones de cañas, palmas y palmeras, símbolos adecuados para los judíos, pero no necesariamente ajenos al mundo grecorromano.

Dos inscripciones provenientes de Séforis, una escrita en un casco de cerámica u *ostrakon*, y la otra en una pesa de plomo, proporcionan sendos ejemplos concretos de cómo reaccionaba ante las influencias extranjeras una ciudad judía y de cómo se adaptaba a ellas. El fragmento de tinaja del siglo I a. e. v. llevaba pintada en letras hebreas rojas la palabra *pmlsh*, traducción de la griega *epimeletes*, «administrador, superintendente o tesorero». La tinaja había sido utilizada para guardar grano, aceite de oliva, o vino, productos cobrados como tributo en especie y entregados al *epimeletes*, que escribía en alfabeto hebreo, pero había adoptado un título administrativo helénico. La pesa de plomo, que data del siglo i e. v., señala por una de sus caras en letras griegas el valor de su peso, correspondiente a media *litro* (36 onzas), una medida romana estándar, y está rodeada por el dibujo esquemático de una calle porticada que representa la plaza del mercado o *agora*. Por la otra cara lleva en caracteres griegos los nombres genuinamente judíos de Justo y Simeón, dos inspectores del mercado o *agoranomoi*, encargados de vender las licencias de venta, garantizar la calidad de los productos, y controlar los pesos

y medidas. En esta pesa se combinan un tipo de peso latino/romano, el alfabeto griego, y un testimonio de la existencia de dos judíos que controlaban una serie de cuestiones administrativas importantes en Séforis.

Una inscripción proveniente de Tiberíades en una pesa de plomo decorada con una corona y una rama de palma, muestra un ejemplo de cómo la familia herodiana llegó incluso a adoptar nombres romanos. La pieza de plomo, que data del trigésimo cuarto año del reinado de Herodes Antipas (29/30 e. v.), fue pesada y provista de una inscripción en griego por un *agoranomos* identificado como Gayo Julio. Se trata indudablemente de un nombre romano, pero casi con toda seguridad se refiere a Herodes Agripa I, cuñado de Antipas y posteriormente rey de los judíos. Educado en Roma, fue nombrado, según Josefo, inspector del mercado de Tiberíades por Antipas y, como otros vastagos de Herodes, había adoptado un nombre romano. Como Julio César había concedido la ciudadanía romana a Antípatro, el padre de Herodes el Grande, los miembros de la familia de éste se llamaban Julios, y muchos de ellos adoptaron también el pronombre Gayo. Se trata, por tanto, de un objeto muy interesante: la pesa de plomo de un futuro rey de los judíos que escribía en griego y utilizaba un nombre latino tomado de la familia imperial romana.

Como Tiberíades y Séforis eran dos ciudades habitadas fundamentalmente por judíos, a diferencia de Cesárea, y se hallaban en Galilea, región casi exclusivamente judía,

Herodes Antipas no las dotó de muchas de las características de la ciudad pagana clásica, como estatuas o templos. Pero cubrió Séforis y Tiberíades con un barniz arquitectónico grecorromano, que las convirtió no sólo en las primeras grandes ciudades de Galilea, sino también en un caso absolutamente nuevo en su género, pues podemos apreciar en ellas rastros de los mismos temas estético-arquitectónicos hallados en Cesárea. En otras palabras, Herodes Antipas puso a su reino el mismo sello que su padre.

La imposición del orden en Séforis y Tiberíades. Como la Cesárea de Herodes el Grande, el primitivo proyecto de reino de Antipas ha dejado sus huellas en el repertorio arqueológico. Séforis había sido en un principio una avanzadilla de los Asmoneos habitada por colonos judíos durante el período tardohelenístico, con una población de unas mil almas. No se ha descubierto prueba alguna de destrucción atribuible al legado romano Varo, que, según dice Josefo, incendió y arrasó la ciudad y vendió a sus habitantes como esclavos en 4 a. e. v. (*Guerra de los judíos*, II, 68-69; *Antigüedades de los judíos*, XVII, 288-289). Su tendencia a subrayar el poderío romano y las repercusiones de la sublevación llevaron, al parecer, a Josefo a exagerar la desgracia de Séforis, pero la descripción que hace de su reconstrucción por Antipas (en *Antigüedades*, XVIII, 27 la llama «honra y prez de toda la Galilea») concuerda perfectamente con el repertorio arqueológico. Los arqueólogos han localizado una considerable actividad constructiva durante los últimos años del siglo I a. e. v. y los primeros

del siglo I e. v., época en la que la población de la ciudad llegó a alcanzar entre ocho y doce mil habitantes. Al mismo tiempo, se trazó una plantilla rígidamente ortogonal sobre la planicie situada al este de la acrópolis, bisecada por dos calles perpendiculares, el cardo, en sentido norte-sur, y el decumano, en sentido este-oeste, en una versión análoga, a menor escala, de Cesárea. En la ladera oeste de la acrópolis, se han excavado un gran muro de contención, una avenida y una calle, así como varias unidades domésticas, todo ello dispuesto en líneas paralelas. En Séforis, la retícula se adaptó en cierto modo a los contornos del terreno, pero se torcía a medida que iba ascendiendo hacia la acrópolis. En Tiberíades, la calle principal hacía un giro siguiendo el contorno del lago.

Predilección por las fachadas en Séforis y Tiberíades. Por lo que a las fachadas se refiere, Séforis y Tiberíades tenían todo aquello de lo que carecían las aldeas de Galilea: muros pintados con estuco blanco, frescos, mosaicos y tejas rojas. Se construyeron y dispusieron muchos edificios con el fin de acentuar las formas, las proporciones y las vistas. En Tiberíades se ha sacado a la luz en el extremo meridional de la ciudad una puerta monumental de la época de Antipas. Situada frente a las fuentes de Hammath Tiberias, la imponente puerta tenía dos torres redondeadas de unos siete metros de diámetro fabricadas en basalto del país tallado en sillares. La entrada estaba flanqueada por dos nichos y dos pedestales de columnas con relieves de forma romboidal, ornamentaciones todas ellas que dan a entender que toda la

estructura tenía una finalidad ornamental y simbólica, a la vez que defensiva.

Lo curioso es que las únicas murallas que se han descubierto datan de la época bizantina, sin que se haya encontrado ningún resto correspondiente al siglo I. Quizá las primitivas murallas fueran eliminadas cuando se construyeron sobre ellas las más modernas, sin dejar por tanto huella alguna para los arqueólogos. O quizá, por extraño que pueda parecer hoy día, es posible que la puerta no tuviera ninguna finalidad defensiva, sino un carácter puramente monumental, simbólico, y que fuera una construcción exenta. En cualquier caso separaba lo que estaba dentro de lo que quedaba fuera, distinguía a los habitantes de la ciudad de la población rural.

Independientemente de que la ciudad tuviera o no murallas, la imponente fachada de la puerta de Tiberíades se abría a un cardo que atravesaba toda la ciudad. Aunque se ha conservado mejor el de las épocas posteriores, el pavimento de losas de basalto gris oscuro dispuestas en diagonal, en espiga, cubría una avenida de unos doce metros de anchura, flanqueada a uno y otro lado de pórticos de unos cinco metros de ancho sostenidos por columnas de granito, que daban acceso a pequeñas tiendas en forma de cubículos. Del mismo modo en Séforis, el cardo, de unos trece metros de anchura, constituía uno de los elementos más impresionantes de la retícula. Las losas de piedra del país que constituían el pavimento, igualmente en espiga, cubrían

un sistema de alcantarillas y eran lo bastante sólidas para sobrevivir a quinientos años de tráfico rodado que dejó hondas huellas sobre su superficie. La calle estaba flanqueada a uno y otro lado por sendas filas de columnas que bordeaban las aceras porticadas, originalmente pavimentadas con un sencillo mosaico blanco, desde las que se accedía, como en Tiberíades, a distintos tipos de tiendas. Las columnas, sin embargo, eran todas de piedra caliza local o de granito, no de mármol, producto de importación mucho más caro, y en cuanto a los sillares de las fachadas de las tiendas, no hay el menor indicio de que estuvieran revestidos con planchas de mármol, sino que estaban simplemente encalados y cubiertos de estuco blanco, situándose por tanto en el nivel más sencillo de la elegancia urbana.

El reforzamiento de la jerarquía en Séforis y Tiberíades. Hasta el momento no se ha encontrado ningún resto evidente de los palacios de Antipas ni en Séforis ni en Tiberíades, aunque Josefo relata cómo las clases humildes asaltaron uno en esta última ciudad durante la primera sublevación de los judíos, y no cabe duda de que Antipas construiría estructuras palaciegas en ambas poblaciones para que su residencia destacara sobre los demás edificios.

Sin embargo, en el mercado de Séforis, situado en la parte baja de la ciudad, se ha excavado una estructura impresionante, una basílica que data del siglo i. Aunque en la actualidad el término *basílica* se aplica a un determinado

tipo de iglesia, en la Antigüedad la *basílica* o edificio real era una forma arquitectónica romana destinada a usos oficiales y administrativos. *Basileia* es la palabra griega que significa «reino», por lo que debemos pensar que la *basílica* constituía una miniatura arquitectónica y una presencia simbólica del reino de Roma. Por su diseño, la *basílica* constaba de una nave central y otras dos laterales, separadas por columnas, cruzadas por vigas que sustentaban la techumbre. Bajo ésta, los subditos no tenían más remedio que fijar su atención en el podio y en el ábside semicircular, cuya acústica permitía escuchar perfectamente las proclamas reales o las sentencias imperiales. La *basílica* de Séforis ocupaba un área de unos 35 x 40 m, y sus pórticos medían a su vez 24 x 40 m. Poseía un pavimento de mosaico, paredes con pinturas al fresco y piscinas revestidas de mármol. Cumplía las funciones de edificio administrativo, como una especie de tribunal, y posiblemente hiciera las veces de lonja, toda una impronta de la minoría dirigente.

En Tiberíades, ha salido a la luz un pequeño sector de un teatro que todavía no ha sido excavado, y uno de los descubrimientos de Séforis que más discusiones ha suscitado es el teatro situado en la ladera norte de la colina, frente al valle de Beit Netofah. Algunos especialistas sostienen que semejante construcción viene a ilustrar la política de romanización de Antipas y el carácter helenístico de la ciudad en tiempos de Jesús, y ha habido quienes han sugerido incluso que probablemente el propio Jesús lo

frecuentara y que sus visitas al teatro quizá lo llevaran a adoptar el término *hipócrita*, palabra griega que designaba a los actores que utilizaban máscara en el escenario. No obstante, los testimonios de la cerámica empleados para datar el teatro son objeto de discusión, y es posible que el edificio sea de finales del siglo I e. v., varias décadas posterior a la época de Jesús y Antipas.

Pero aunque el teatro fuera construido con posterioridad al reinado de Herodes Antipas y al ministerio de Jesús, nos dice muchas cosas acerca del carácter de Séforis. El edificio era bastante modesto, comparado con otros del Mediterráneo oriental, con un diámetro de más de sesenta metros y un aforo de apenas cuatro mil espectadores, muy inferior al del teatro de Cesárea. Y, en vez de ser construido desde los cimientos, como ocurría con los teatros de estilo romano, sus arquitectos aprovecharon la topografía y tallaron las partes inferiores de la escena del auditorio en una cavidad natural de la ladera norte de la acrópolis.

Los intersticios de la estructura estaban formados por guijarros y tierra apisonada, siendo sólo de sillares de piedra caliza bien tallada la fachada. Se redujeron los gastos aprovechando la ladera de la colina para levantar la parte inferior del edificio y utilizando frescos y estucos en vez de mármol de verdad y columnas acanaladas, artificios que ocultaban una pericia técnica menos que perfecta.

Dicho sea entre paréntesis, si el teatro —tanto el de Séforis como el de Tiberíades, o el de cualquier otro lugar— tiene

alguna relevancia para las tradiciones de Jesús, no es ni como fuente del término *hipócrita* ni como vehículo para la transmisión de la cultura griega clásica en Galilea. En los teatros de provincias solían darse funciones más humildes, como espectáculos de malabaristas y acróbatas, mimos y pantomimas, farsas y entretenimientos vulgares. Lejos de ser el vehículo de la *alta cultura*, el teatro, con la distribución jerárquica de sus asientos, simbolizaba las rígidas diferencias de clase del Imperio Romano y constituía la encarnación de la pirámide social de Galilea, siendo todo un reflejo de las divisiones combatidas por la doctrina igualitaria de Jesús.

Séforis fue reconstruida y Tiberíades levantada de nuevo. Herodes Antipas introdujo en Galilea nuevos estilos arquitectónicos, estructuras más grandes y materiales costosos, haciendo de ambas ciudades sendas Cesáreas en miniatura, del mismo modo que ésta era una Roma en miniatura. Las dos ciudades de Galilea se diferenciaban notablemente de las demás poblaciones y aldeas circundantes. Aunque Herodes Antipas se guardó muy mucho de mostrarse demasiado innovador o proclive a los extranjerismos, evitando la confrontación directa con la sensibilidad de los judíos, debemos subrayar los medios utilizados evidentemente para financiar la construcción de su reino. Como los edificios de Cesárea Marítima, los de estas dos ciudades se levantaron a expensas de la riqueza generada por la agricultura y procedente de la mano de obra

campesina. Pero a diferencia de Cesárea, Galilea no se hallaba situada en una red comercial internacional, y por lo tanto en ella cobraban una mayor relevancia los campos, los viñedos y los olivares. Se hizo necesario recurrir a métodos agrícolas más productivos, se acortaron los períodos de barbecho, y fue preciso utilizar mayor cantidad de mano de obra. El policultivo disminuyó a medida que se incrementaba el monocultivo, y de ese modo los campesinos quedaron más expuestos todavía a los peligros de las malas cosechas o la sequía. A medida que las familias de agricultores estaban en peores condiciones de cumplir con sus obligaciones tributarias o se endeudaban comprando los aperos necesarios para labrar sus campos, sus tierras fueron pasando a manos de otros propietarios. Las dimensiones de las fincas

aumentaron y también se incrementaron los arrendamientos a medida que fueron creándose economías de escala para producir cultivos comerciales. La existencia de una mayor cantidad de moneda en la economía de Galilea facilitó la imposición y el cobro de tributos, que financiaron la urbanización de Antipas. El reino empezó a comercializarse. La suntuosidad arquitectónica se incrementó en un extremo de la sociedad galilea provocando el empobrecimiento del otro. Así, pues, mundo rural y ciudad, impuestos y frescos.

TIPO 2: REINO DE LA ALIANZA

¿Cómo se construye un reino de la Alianza, basado en la Alianza con Dios? ¿Cuál es el contenido, más allá de las palabras y los eslóganes, de un reino de esas características, y, de nuevo, más allá de las palabras y los eslóganes, en qué se diferencia de cualquier otro tipo de reino terrenal? Dentro de la tradición judía, cuando Amos imaginaba su reino, ¿cómo lo diferenciaba del de Jeroboam II? Y de nuevo, dentro de la tradición judía, cuando Juan el Bautista o su sucesor, Jesús, imaginaban su reino, ¿cómo lo diferenciaban del de Herodes el Grande o del de su hijo, Herodes Antipas?

Reino y Tierra

Dos breves versículos extraídos de las Sagradas Escrituras, uno correspondiente a la Ley y el otro a los Profetas, los dos puestos en labios de Dios, son fundamentales para comprender el Reino de la Alianza, la autoridad de Dios sobre un pueblo, en una tierra, en este mundo. En Levítico, XXV, 23 Dios afirma: «Las tierras no se venderán a perpetuidad, porque la tierra es mía y vosotros sois en lo mío peregrinos y extranjeros-arrendatarios». Y en Isaías, V, 8 se lanza la siguiente maldición o anatema: «¡Ay de los que añaden casas a casas, de los que juntan campos y campos, hasta acabar el término, siendo los únicos propietarios en medio de la tierra!» Tras estos aforismos se ocultan cuatro presupuestos, digamos mitológicos o ideológicos, teológicos o filosóficos. Primero, Dios es justo. Segundo, la tierra de Israel pertenece a ese Dios justo. Tercero, la tierra estaba

repartida originalmente de forma equitativa y justa entre las tribus, clanes y familias de Israel. Y cuarto, la Ley sanciona y los Profetas censuran la inevitable propensión que tienen los humanos a que cada vez haya menos individuos que posean cada vez más tierras, y a que cada vez más hombres posean cada vez menos tierras. Ni la Ley ni los Profetas contienen declaraciones explícitas en defensa de la igualdad, pero ambos textos se esfuerzan por controlar y reducir el constante incremento de la desigualdad. La tierra es la base material de la propia vida y no puede ser tratada como cualquier otro producto comercial. Implica al propio Dios de un modo muy especial en dos frentes distintos, pero estrechamente relacionados entre sí.

Imagen 11 . Reconstrucción de la Tiberíades del siglo I.

Como su padre, Herodes el Grande, Herodes Antipas levantó una nueva ciudad a orillas del mar y le puso un nombre en honor del emperador romano. Ésta no estaba en el Mediterráneo, sino junto al mar de Galilea, no era la capital de un reino, sino sólo de una tetarquía o cuarta parte de un reino, no llevaba el nombre de César Augusto, sino de su hijo Tiberio César, y era una Cesárea Marítima en miniatura, sin los elementos paganos de ésta. Como en la actualidad Tiberíades es una ciudad turística atestada de gente, sólo han podido excavar algunos fragmentos o secciones de la antigua ciudad judía, como, por ejemplo, el ángulo de un teatro (1), cuya datación estratigráfica aún está pendiente, la porción inicial de un cardo (2), y la puerta sur de la ciudad (3), aunque no se han encontrado las murallas de

la ciudad del siglo, representadas aquí como si estuvieran construyéndose con grúas (4). También se han excavado restos de una basílica de época posterior (5) y una zona de mercados cerca del puerto. Se conoce la existencia del palacio (6) por los escritos de Josefo y las alusiones de Lucas, VII, 25, aunque, según los evangelios. Jesús nunca visitó Tiberíades, quizá para evitar la confrontación directa con Antipas.

Compra y venta de la tierra. Los arrendatarios de tierras y los residentes extranjeros («peregrinos, extranjeros-arrendatarios»), recuerda el Levítico en el pasaje citado anteriormente, no pueden vender una tierra que no les pertenece. El paradigma clásico a este respecto es el episodio de Nabot, que poseía una viña, y Acab, que fue rey de Israel unos cien años antes que Jeroboam II, como cuenta 1 Reyes:

Después de esto, Nabot, de Jezrael, tenía en Jezrael una viña junto al palacio de Acab, rey de Samaría; y Acab dijo a Nabot: «Cédeme tu viña para hacer un huerto de hortalizas, pues está muy cerca de mi casa. Yo te daré una viña mejor, o, si te parece bien, te daré en dinero su valor». Pero Nabot le respondió: «Guárdeme Yavé de cederte la heredad de mis padres». Volvióse Acab a su casa entristecido e irritado por la respuesta que le había dado Nabot de Jezrael: «No te cederé la heredad de mis padres» (XXI, 1-4).

La reacción de Acab demuestra que era un monarca moderado, pero estaba casado con Jezabel, hija del rey de

Tiro. Esta mujer había nacido en el seno de una religión diferente, que tenía una teología económica distinta. Como creía en el mercado libre, mandó matar a Nabot y entregó la viña en cuestión a su marido. Nabot no pretendía insultar al rey, sino permanecer fiel a la antigua teología de la Alianza, de carácter conservador, según la cual la tierra pertenecía a Dios, y por eso se negaba a tratarla como cualquier otro producto comercial, que se compra y se vende a capricho.

Hipotecas y pérdida de la tierra . Aunque la tierra no pueda venderse, sí que puede perderse de otras formas. El individuo puede endeudarse utilizando la tierra como garantía adicional, y perderla por embargo. Así pues, no es lícito comprar o vender, robar o saquear, pero sí lo es el endeudamiento y el embargo. La Ley, por tanto, tiene mucho que decir a propósito de las deudas. Una vez más, no las prohíbe, sino que intenta controlarlas y aminorar sus peores consecuencias principalmente de cinco maneras.

Mediante la *prohibición de la usura*. La usura está prohibida entre los israelitas, tanto si los intereses se cobran antes como si se cobran después de la contratación del préstamo, independientemente de que éste sea en dinero o en especie. «*Si empobreciere tu hermano y te tendiere su mano, acógele y viva contigo como peregrino y colono; no le darás tu dinero a usura ni de tus bienes a ganancia. Teme a tu Dios y viva contigo tu hermano. No le prestes tu dinero a usura ni tus bienes a ganancia*» (Lev, XXV, 35-37).

Mediante el *control de las garantías adicionales*. Las garantías adicionales no implican acciones ni exigencias opresivas. «No tomarás en prenda las dos piezas de una muela, ni la piedra de encima, porque es tomar la vida en prenda ... Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda; esperarás fuera de ella a que el prestatario te saque fuera la prenda. Si éste es pobre, no te acostarás sobre la prenda; se la devolverás al ponerse el sol, para que él se acueste sobre su vestido y te bendiga, y esto será para ti justicia ante Yavé, tu Dios» (Deut, XXIV, 6,10-13).

Mediante la *remisión de las deudas*. A pesar de todo, las deudas podían ir creciendo de forma lenta, pero segura, hasta alcanzar unas proporciones que hicieran imposible su rescate. Pero no eternamente, sino en el peor de los casos durante siete años.

«Cada séptimo año harás la remisión. He aquí cómo se ha de hacer la remisión: Todo acreedor que haya prestado condonará al deudor lo prestado; no lo exigirá ya más a su prójimo, una vez publicada la remisión de Yavé» (Deut, XV, 1-2).

Mediante el *rescate de los esclavos*. Análogamente, los individuos o las familias que habían sido vendidos como esclavos por deudas debían ser rescatados al cabo de siete años. «Si uno de tus hermanos, un hebreo o una hebrea, se te vende, te servirá seis años; pero el séptimo le despedirás

libre de tu casa; y al despedirle libre de tu casa no le mandarás vacío, sino que le darás algo de tu ganado, de tu era y de tu lagar, haciéndole partícipe de los bienes con que Yavé, tu Dios, te bendice a ti» (Deut, XV, 12-14).

Mediante la *restitución de lo expropiado*. Por último, se daba el caso extremo de expropiación, cuando el individuo se endeudaba y perdía sus tierras por impago. Pero, del mismo modo que las dos soluciones anteriores tenían lugar cada siete años, esta otra se producía cada cincuenta, durante el Año Jubilar. «Y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis la libertad por toda la tierra para todos los habitantes de ella. Será para vosotros jubileo, y cada uno de vosotros recobrará su propiedad, que volverá a su familia» (Lev, XXV, 10). Esta restitución afectaba sólo a las fincas rústicas, y no a las urbanas. Dios protegía a los campesinos no como una opción preferente para los pobres, sino como una opción preferente para la justicia. En realidad, ¿no era «preferencia», porque no podía ser otra cosa?

Es posible que todos estos principios sean más teóricos que prácticos, más ideales que reales, pero están profundamente incardinados en la ley de la Alianza, en la Torah, en virtud de la cual el pueblo debía vivir en una tierra bajo el gobierno de un Dios de justicia y equidad. Representaban la forma que debía tener un Reino de la Alianza, y diferenciaban el reino de prosperidad económica súbita construido por Jeroboam II de aquel que reclamaba Amos en nombre de Dios, y el reino de prosperidad económica

súbita construido por Herodes Antipas de aquel otro que proclamaba Jesús en nombre del mismo Dios.

Reino y escatología

Las profecías de Amos se cumplieron de un modo rápido y terrible cuando en 721 a. e. v., en tiempos de Sargón II, el Imperio Asirio se lanzó como un lobo sobre su presa, destruyó Samaría y dispersó para siempre a diez de las doce tribus primitivas. Los que se encargaron de recopilar y conservar estas sentencias proféticas no pudieron menos de ponerles una coda un poco más positiva, una pequeña nota de esperanza:

He aquí que vienen los días —oráculo de Yavé— en que sin interrupción seguirá al que ara el que siega, el que vendimia al que siembra. Los montes destilarán mosto, y se derretirán todos los collados. Yo haré retornar a los cautivos de mi pueblo, Israel; reedificarán las ciudades devastadas y las habitarán, plantarán viñas y beberán su vino, harán huertos y comerán sus frutos. Los plantaré en su tierra y no serán ya más arrancados de la tierra que yo les he dado, dice Yavé, tu Dios (Amos, IX, 13-15).

El texto promete la restauración a una tierra devastada a un pueblo dispersado, y lo hace mediante una descripción rapsódica de fertilidad desbordante en los campos y las viñas, acompañada de la promesa solemne de que la

expropiación no se producirá «nunca más». Pero —y ése es el argumento más importante— si se quería que semejante visión se hiciera realidad, ¿las tribus perdidas regresarían al reino de riqueza construido por Jeroboam II o al reino de justicia preconizado por Amos?

Esas esperanzas y promesas se califican a menudo de *escatológicas*, pero semejante término no debería interpretarse en el sentido cristiano que tendría más tarde, según el cual este mundo material será reemplazado por otro espiritual, este mundo terrenal de aquí abajo será sustituido por otro celestial de ahí arriba. En los textos israelitas o judíos antiguos, el lenguaje escatológico alude a una Utopía (palabra griega que significa «lugar inexistente») o, mejor dicho a una Eutopía (palabra griega que significa «buen lugar») establecida por la divinidad, en la que Dios pone fin a este mundo de injusticia e iniquidad aquí en la tierra, y lo sustituye por otro de justicia y equidad, también aquí en la tierra. No repudia la creación mediante la destrucción cósmica, sino que destruye el mal mediante la transformación cósmica. El reino escatológico es el Reino de la Alianza llevado a su perfección última y a su consumación ideal, pero *aquí abajo, sobre la tierra*.

Los profetas Amos y Miqueas procedían de las aldeas campesinas de Judea, ambos fustigaban a la sociedad por su persistencia en la injusticia distributiva, uno en el norte y otro en el sur, y las feroces censuras de ambos fueron compiladas más tarde en libros en los que eran glosadas con esperanzas escatológicas. Pero en Miqueas encontramos un

oráculo de carácter mucho más extático y rapsódico que la coda añadida al libro de Amos. Se trata de una visión del futuro escatológico de Dios, de la Eutopía terrestre de Dios, presente en Miqueas, IV, 1-4 y en su contemporáneo Isaías, II, 2-4:

Y sucederá al fin de los días que el monte de la casa de Yavé se asentará a la cabeza de los montes, se elevará sobre los collados, y los pueblos correrán a él; y vendrán numerosas naciones diciendo: «Venid, subamos al monte de Yavé, a la casa del Dios de Jacob, que nos enseñe sus caminos para que marchemos por sus sendas, pues de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la palabra de Yavé. Y juzgará a muchos pueblos y ejercerá la justicia hasta muy lejos con poderosas naciones, que de sus espadas harán azadas, y de sus lanzas hoces; no alzará espada gente contra gente, ni se adiestrarán ya para la guerra. Sentaráse cada uno bajo su parra y bajo su higuera, y nadie los aterrorizará, porque lo dice la boca de Yavé de los ejércitos».

El contenido de esta visión es tan grandilocuente como vago el momento de su consumación. La visión escatológica añadida a Amos habla de «ese día» y decía: «He aquí que vienen los días —oráculo de Yavé— en que». La visión escatológica añadida a Miqueas dice: «Y sucederá al fin de los días», y que: «En ese día». Como en el himno moderno *We shall overeóme*, la certidumbre de que *así* será no va acompañada de una certeza análoga respecto al *cómo* y al

cuándo. Pero en este texto vemos un elemento incluso más sorprendente relacionado con el ideal eutópico.

Las invectivas contra los sincretismos religiosos, a las alianzas políticas y a los procesos económicos que negaban a Yavé como Dios de justicia y equidad eran siempre peligrosas, pero, cuando menos, también muy significativas cuando iban dirigidas a reyes de nacionalidad israelita. ¿Pero qué dicen de los monarcas imperiales que a finales del siglo VIII ya habían destruido Israel, el reino del norte, y que a finales del VII controlaban ya Judá, el reino del sur? ¿Qué dicen de los asirios, los neobabilonios, los persas, los griegos, los grecoegipcios, los greco-sirios y, por último, los romanos? ¿Qué decían de las costumbres rústicas y de la Alianza divina?

No era una simple cuestión de patriotismo, de xenofobia o exclusivismo. No era una simple cuestión relacionada con los paganos entendidos como entidades abstractas conocidas de forma teórica, sino que afectaba a imperios, a naciones enteras, a los gentiles a los que los israelitas conocían en la práctica y de los que sabían que eran unas fuerzas opresivas. Si el Reino de la Alianza era cada vez menos una realidad y el status colonial era una experiencia cada vez más real, ¿cómo debía tratar Yavé, Dios de justicia y equidad, a esas naciones imperiales, cómo debía tratar a los gentiles, al establecer el reino escatológico que finalmente había de hacer realidad ese reino de la Alianza como Eutopía divina aquí bajo, en este mundo?

Ya hemos visto una respuesta concreta a dicho oráculo añadida en Miqueas, IV, 1-4 y en Isaías, II, 2-4. Esos imperios belicosos y conquistadores se convertirían a Yavé, concebido como Dios de justicia y paz. No se convertirían en israelitas, sino que gentiles e israelitas vivirían juntos bajo la autoridad de Dios. Lo mismo cabría decir más tarde de judíos y gentiles en una profecía de mediados del siglo II a. e. v. Aquí, en los *Oráculos Sibilinos*, Dios «levantará un reino para todos los tiempos entre los hombres» y «de todas las tierras traerán incienso y regalos a la casa del gran Dios». Entonces «los profetas del gran Dios apartarán la espada» y «también la riqueza será justa entre los hombres, pues ése es el juicio y el dominio del gran Dios» (III, 767-795).

Podemos rastrear esa visión positiva de conversión cósmica a la justicia y a la paz en medio de unos campos en los que increíblemente no es necesario el trabajo y en compañía de unos animales increíblemente pacíficos, en toda la tradición judía que abordó el espinoso problema de los gentiles y la escatología. Pero junto a esa visión positiva de justicia escatológica existe otra negativa de venganza escatológica. «Ese día» las naciones que están al acecho, los reinos y los imperios de los gentiles quedarán sometidos totalmente a Israel o serán exterminados por completo.

Esas dos respuestas a la opresión, esto es *o* conversión *o* exterminio, *o* justicia *o* venganza, no se concilian, sino que

simplemente coexisten en la tradición. Y ambas, repetimos, están presentes, por ejemplo, en

los dos textos citados anteriormente. «Y sucederá en aquel día», dice Dios en Miqueas, «que ... haré con ira y furor venganza en las gentes que no quisieron escuchar» (V, 10-15). Esos enemigos serán pisoteados «como el fango de las calles ... Lamerán el polvo como la serpiente; como los reptiles de la tierra saldrán espantados de sus escondrijos, y despavoridos se volverán a Yavé, nuestro Dios, y se sobrecogerán de temor ante ti» (VII, 10,17). Análogamente, en los *Oráculos Sibilinos* también está presente ese otro lado negativo: «Todos los impíos se bañarán en sangre. La tierra beberá también la sangre de los moribundos; las fieras se saciarán con su carne» (III, 695-697).

Indudablemente ambas soluciones también podían combinarse, como en 2 Baruc, obra que data de finales del siglo i e. v. aproximadamente: «Convocaré a todas las naciones y a algunos los perdonaré, y a otros los matará... Toda nación que no haya conocido a Israel y que no haya pisoteado la semilla de Jacob vivirá ... Pero todos aquellos que te hayan dominado o que te hayan conocido, serán pasados a cuchillo» (LXXII, 2-6). Lo más habitual, sin embargo, es que la solución positiva de la conversión y la negativa del exterminio coexistan simplemente en un mismo texto. El final consiste siempre, como dice el texto premacabeo del *Libro de los Contempladores* en 1 *Enoc*, en «hacer desaparecer la injusticia de la faz de la tierra ...

limpiar la tierra de toda injusticia» (X, 16). Pero está también la cuestión de los medios, incluso la de los medios divinos. Y especialmente en este sentido el fin no justifica los medios.

Reino y Apocalipsis

La sublime perfección del reino de la Alianza es el reino escato-lógico o eutópico, y el advenimiento inminente del reino escatológico es el reino apocalíptico. Ambos se sitúan en un *continuum* que va del bien ideal (la Alianza) a la perfección óptima (escatología), y de la remota esperanza (escatología) a la presencia próxima (apocalipsis). Cuanto más se alejaba del bien normativo el Reino presente de Dios, más buscaban algunos esa perfección óptima. Cuanto más se alejaba del presente actual esa perfección óptima, más miraban algunos hacia un futuro inmediato. Un apocalipsis es una *revelación* acerca *del final* del mal y la injusticia que está a punto de producirse, casi en el momento presente. Sin esa continuidad entre el Reino de la Alianza y el Reino escatológico de Dios, el contenido de un Reino apocalíptico es una cuestión abierta o una esperanza vana. Compárense, por ejemplo, los distintos reinos finales anunciados en los siguientes ejemplos.

En primer lugar, a mediados de la década de 170 a. e. v. Emilio Sura describía la siguiente secuencia de cinco imperios: «Los asirios fueron la primera raza del género

humano en ostentar el poder mundial, luego vinieron los medos, tras ellos los persas, y luego los macedonios. Entonces, a consecuencia de la derrota del rey Filipo y de Antíoco, de origen macedonio, e inmediatamente después del derrocamiento de Cartago, el poder mundial pasó al pueblo romano». La sucesión de cuatro imperios pretéritos y un quinto definitivo era conocida ya en el mundo antiguo, pero sostener que Roma era ese quinto imperio fue una opción escogida por los romanos, perfectamente defendible desde el punto de vista histórico, pero no asumible por todos. En segundo lugar, a mediados de la década de 160 a. e. v. el apocalipsis recogido en el Libro de Daniel también hablaba de cuatro reinos y un quinto definitivo. En esta ocasión esos cuatro imperios son el de los neobabilonios, el de los medos, el de los persas y el de los griegos. En Daniel esos cuatro grandes imperios surgen del caos primigenio del mar embravecido como fieras salvajes: un león, un oso, un leopardo, y «la cuarta bestia, terrible, espantosa, sobremanera fuerte, con grandes dientes de hierro. Devoraba y trituraba, y las sobras las machacaba con los pies. Era muy diferente de todas las bestias anteriores y tenía diez cuernos» (VII, 7). El quinto reino aparece cuando «uno como hijo de hombre» se presenta ante Dios, el anciano de muchos días, o señor del tiempo (VII, 13). (La expresión semítica «hijo de hombre», evidentemente machista, equivale en nuestro idioma a la expresión «individuo del género humano». Ambas significan simplemente persona, ser humano.)

Los seres bestiales salen del desorden del mar, y el humano procede del orden de los cielos. «Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará», y «dándole el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno» (VII, 14, 26-27). Tanto si ese ser de apariencia humana es la personificación encamada o la representación angélica del pueblo de Dios, el suyo es a todas luces el quinto reino. Nótese, sin embargo, que, pese a estar en evidente antítesis con los otros cuatro, sus detalles no se especifican y presupone toda una tradición relacionada con el reino escatológico y con el de la Alianza.

Si el reino apocalíptico comporta una sociedad ideal, un mundo perfecto, una Eutopía divina cuyo advenimiento al mundo terrenal de

aquí abajo es inminente, no todos estarían necesariamente de acuerdo en los detalles. Quizá todo el mundo estuviera de acuerdo con la restauración de Israel o con el regreso de las tribus perdidas. Quizá todo el mundo estuviera de acuerdo en lo referente a la justicia y la paz, la piedad y la santidad, la fertilidad y la prosperidad. Quizá todo el mundo estuviera de acuerdo siempre y cuando esas esperanzas quedaran sin especificar. Pero incluso dentro del judaísmo es indudable que hombres y mujeres, esclavos y libres, pobres y ricos, campesinos y aristócratas habrían hecho hincapié en cosas

distintas y habrían tenido prioridades diversas a la hora de definir el reino divino aquí en la tierra. ¿Cuál *era* el contenido del Reino de Dios que debía edificarse sobre la tierra?

Analicemos un ejemplo. El escenario apocalíptico de *Oráculos Sibilinos*, II, 196-335 se sitúa cronológicamente en la época augústea, a caballo entre el siglo I a. e. v. y el siglo I e. v. Se trata en realidad de un apocalipsis judío completo.

En primer lugar, todo el mundo será devorado por un «gran río de fuego ardiente».

En segundo lugar, habrá un juicio universal entre «el tribunal del gran Dios inmortal».

En tercer lugar, serán juzgados incluso los muertos, que «resucitarán en un solo día», cuando «Uriel, el gran ángel, rompa los gigantescos cerrojos de hierro rígido e inquebrantable de las puertas de Hades».

En cuarto lugar, «todos pasarán por el río ardiente y las llamas inextinguibles», de suerte que «todos los justos se salvarán, mientras que los impíos serán destruidos por siempre».

En quinto lugar, esta última destrucción es ejemplificada con todo lujo de detalles.

En sexto lugar, la salvación afectará a los que sean levantados del «río ardiente», y naturalmente esa salvación se producirá en el marco de un mundo perfecto y de una sociedad ideal. «La tierra pertenecerá a todos por igual y no será dividida por cercas ni tapias. Producirá entonces espontáneamente frutos más abundantes.» «Se vivirá en

común y la riqueza no creará divisiones. Pues no habrá pobres ni ricos, ni tiranos ni esclavos. Además nadie será ni grande ni pequeño. No habrá reyes ni caudillos. Todos vivirán juntos y en pie de igualdad.»

Y veamos por fin, en séptimo lugar, el último elemento: «Y a los piadosos el Dios imperecedero, señor universal, dará también otra cosa. Cuando pidan al Dios imperecedero que libre a los hombres del fuego ardiente y del infinito rechinar de dientes, se lo concederá y hará que así sea. Pues los sacará del fuego inextinguible y los llevará a otra parte y los enviará entre su pueblo a otra vida eterna junto a los inmortales en los campo Elisios». En ese escenario idílico y pacífico, los malhechores son situados en primer lugar en un espacio infernal, pero luego podrán ser salvados de él a petición de aquellos a quienes «preocupaba la justicia y las nobles acciones».

Fijémonos un momento en esos dos últimos elementos. ¿Se habría imaginado todo el mundo ese sexto punto y habría estado de acuerdo con él? Es posible todo el mundo estuviera de acuerdo con semejante idea mientras se tratara de una ilusión futura. ¿O tal vez no? ¿Era semejante igualitarismo radical admisible para la aristocracia incluso como ideal abstracto? Y, a su vez, ¿se habría imaginado todo el mundo ese séptimo punto y habría estado de acuerdo con él? A lo largo de la tradición manuscrita un copista cristiano añadió a este apocalipsis judío la siguiente glosa: «Absolutamente falso. Pues el fuego que torture a los condenados no cesará nunca. Rogaría incluso que así fuera,

pese a estar yo mismo marcado con las profundas cicatrices de sus pecados, tan necesitados de misericordia. Pero que el balbuciente Orígenes se avergüence de decir que el castigo tiene un límite». Ese escenario judío de Eutopías distintas, pero iguales, se halla más cerca del ideal positivo de la conversión de los gentiles que del negativo de su exterminio. ¿Una igualdad humana radical? ¿Una misericordia divina radical?

En ese *continuum* divino que va del Reino de la Alianza al escatológico y de éste al apocalíptico, en ese *continuum* caracterizado por una justicia esperada y una equidad ansiada en este mundo, no son los escenarios generales y hermosamente vagos los que producen las tensiones internas, sino los detalles concretos, los resultados prácticos, y las implicaciones socioeconómicas. ¿En qué se diferenciaba exactamente el reino de Jeroboam II del de Amos, el reino de Augusto y Tiberio o de Herodes y Antipas de los de Juan el Bautista y Jesús de Nazaret? ¿En qué se diferenciaba Séforis de Nazaret, o Tiberíades de Cafarnaum?

Eliminado

¿EL REINO DE DIOS EN CAFARNAUM?

Herodes el Grande y Herodes Antipas fueron los titulares de dos reinos distintos, cada uno de ellos inaugurado de forma violenta y marcados por sus respectivos proyectos arquitectónicos. Pero aunque el primero consiguió dejar una huella duradera en el país, el segundo acabó desterrado y

Eliminado

Con forma

dejó tras de sí únicamente restos arquitectónicos de segunda fila. Los hallazgos hechos entre las ruinas de Cesárea, en el 'reino construido por Herodes el Grande, dejan boquiabiertos a los arqueólogos cada temporada de excavaciones, mientras que los estratos correspondientes a la Tiberíades y a la Séforis de Antipas son más decepcionantes y menos espectaculares. El reino de Jesús, por el contrario, no dejó tras de sí ningún tipo de estructura arquitectónica, ni inscripciones ni artefactos materiales. No obstante, los arqueólogos pueden ayudarnos a comprender su programa examinando el contexto en el que proclamó y vivió su Reino de Dios. Y aunque nunca puso los pies en la ciudad de Cesárea ni en ningún otro gran centro urbano comparable con las ciudades de la Decápolis, y a pesar de que las dos grandes ciudades de Galilea, Séforis y Tiberíades, no son mencionadas nunca en los evangelios, existen dos motivos por lo que conocer el carácter de todas estas poblaciones durante el siglo I resulta fundamental para la investigación del Jesús histórico.

Uno es que nos proporcionan un punto de comparación con los lugares mencionados en los evangelios. Para entender lo que era Naza-ret, por ejemplo, debemos compararla con Cafarnaum, a ésta con Séforis o Tiberíades, y a Séforis o Tiberíades con Cesárea Marítima o Jerusalén. Otro motivo, acaso incluso más importante, es que quizá nos proporcionen una respuesta a la cuestión de por qué Juan y Jesús aparecieron cuando y donde lo hicieron. ¿Por qué el movimiento caracterizado por el bautismo de Juan y el

movimiento marcado por el reino de Jesús surgieron en los territorios de Heredes Antipas a finales de la tercera década del siglo i e. v., y no antes ni después? ¿La romanización de la Baja Galilea iniciada por Antipas con la reconstrucción de Séforis en 4 a. e. v. y culminada con el traslado de su capital a Tiberíades en 19 e. v. tiene algo que ver con la aparición de esos movimientos político-religiosos populares en la siguiente década? ¿Es significativo, por ejemplo, que Jesús y el Reino de Dios no estén asociados con Séforis ni Tiberíades, sino con Cafarnaum? ¿Y cómo debemos entender esa asociación? Dedicuémonos, pues, a Cafarnaum, la aldea más relacionada con Jesús, después de Nazaret, pero teniendo presentes en todo momento la imagen del gran proyecto de Heredes el Grande en Cesárea y la de las ciudades de segunda fila de su hijo Antipas, Séforis y Tiberíades.

|

La aldea judía de Cafarnaum en el siglo I

Población. La Cafarnaum del siglo I era una aldea judía modesta, situada en la periferia del territorio de Antipas, que se sustentaba fundamentalmente en la agricultura y la pesca. Durante los largos veranos se cierne sobre Cafarnaum un calor opresivo, los campos son pedregosos y difíciles de labrar, y en tiempos de Jesús la aldea se hallaba fuera de las grandes rutas comerciales. No era un lugar que atrajera a mucha gente, sino más bien uno del que no costaba ningún

trabajo marcharse, con buenas salidas en todas direcciones por el mar de Galilea. Estaba asimismo a corta distancia del territorio de Heredes Filipo, soberano más recto y moderado, según Josefo, que su hermanastro Antipas. Tanto por su extensión como por su población la Cafarnaum del siglo I era verdaderamente diminuta comparada con Cesárea y desde luego mucho más pequeña que Séforis y Tiberíades. Estas últimas tenían una extensión de entre cuatrocientos mil y seiscientos mil metros cuadrados, y una población de entre ocho mil y doce mil habitantes, mientras que las dimensiones de Cafarnaum eran mucho más modestas, unos cien mil metros cuadrados, y sus habitantes no pasaban de los mil. Cafarnaum estaba un peldaño por encima de Nazaret, pero muchos por debajo de Séforis y Tiberíades, y no ya peldaños, sino mundos enteros por debajo de Cesárea.

Edificios. Como en la mayoría de las aldeas de Galilea, entre ellas el lugar de Nazaret, en la Cafarnaum del siglo I no había elementos arquitectónicos grecorromanos que formaran parte del paisaje urbano. Sólo en el estrato bizantino, muy posterior, están atestiguadas una sinagoga y una iglesia, pero la ausencia de edificios cívicos de época anterior subraya todavía más el carácter provinciano de la localidad. No tenía una puerta que marcara la entrada de la ciudad, como Tiberíades, ni disponía de fortificaciones o murallas defensivas. No había estructuras cívicas que proporcionaran entretenimientos de ningún tipo, teatros, anfiteatros o hipódromos, como aquellos de los que disfrutaban las élites urbanas de Cesárea y otros centros, ni

existían termas ni letrinas siempre para uso y disfrute de estas últimas. Ni siquiera tenemos atestiguada la existencia de una basílica en la que resolver las cuestiones judiciales, celebrar las asambleas, o desarrollar las actividades comerciales. Lo más probable es que todas estas actividades se llevaran a cabo al aire libre o a orillas del lago. Hasta la fecha las excavaciones arqueológicas no han sacado a la luz ningún objeto decididamente pagano asociado con la existencia de altares o templos en Cafarnaum, y tampoco hay indicios de que hubiera estatuas ni otro tipo de iconografía. En la aldea no existía un agora o mercado construido a tal efecto, con tiendas e instalaciones destinadas al almacenamiento de bienes. El mercado debía de instalarse en tiendas de campaña o puestos montados al aire libre en zonas sin pavimentar, a orillas del lago, o a la puerta de las casas particulares, cuyos propietarios venderían y pregonarían los productos de su trabajo o de la pesca.

Calles. A la hora de valorar lo que era Cafarnaum en tiempos de Jesús, tan importante como la ausencia de edificios públicos es la falta de un plan centralizado. La localidad no tenía un trazado reticular ortogonal ni calles que se cortaran perpendicularmente. Los arqueólogos no han encontrado rastro alguno de cardo máximo ni de decumano, las dos grandes vías perpendiculares que constituían el rasgo distintivo de la planificación de los centros urbanos de época romana. Ninguna de sus calles estaba pavimentada con lastras de piedra, ni adornada con columnas o pórticos. Ninguna medía más de 1,80 o tres

metros de ancho, de modo que más cabría llamarlas pasadizos que calles propiamente dichas. Ninguna dispoma de tuberías de agua comente. Las aguas residuales eran arrojadas simplemente a callejones de tierra y estiércol apisonado, secos y polvorientos durante las largas estaciones cálidas, llenos de barro durante la breve estación húmeda, y malolientes todo el tiempo. Los viajeros que llegaran al lugar en la Antigüedad no encontrarían ninguno de los materiales de construcción asociados con el urbanismo y la riqueza: no se conservan ni superficies de estuco, ni frescos decorativos, ni granito rojo de Assuán, ni mármol blanco de Turquía, ni mármol de ninguna clase, ni teselas, ni baldosas, ni siquiera tejas de cerámica roja en los contextos correspondientes a la época romana.

El trazado de Cafarnaum era más orgánico que ortogonal. Aunque los excavadores franciscanos han llamado a las diversas unidades domésticas *insulae*, no eran desde luego viviendas planificadas y dispuestas en una retícula ortogonal como las de la ciudad portuaria romana de Ostia. Eran una serie de estancias amontonadas en torno a un único patio cercado, pertenecientes a una sola familia en sentido lato. Un examen minucioso de los planos de los excavadores pone de manifiesto que la sinagoga del siglo V e. v. y el complejo que rodeaba la Casa de San Pedro, que describiremos más adelante, supusieron un establecimiento más metódico de bloques perpendiculares en el plano de la ciudad. El resto de los muros que se han excavado son bastante desiguales, y vienen determinados por el

crecimiento desordenado de las casas en torno a patios centrales, no por un rígido trazado reticular impuesto desde arriba. Puede identificarse el perímetro de Cafarnaum siguiendo simplemente la anchurosa orilla del lago, y atravesar la aldea por los espacios que quedaban entre los conglomerados de casas construidas alrededor de un patio. Los pasadizos y las callejas seguían líneas ligeramente curvas o tortuosas en las que se abrían pequeñas explanadas utilizadas para arreglar las barcas, colgar y remendar las redes, o disponer rediles de cabras u ovejas. A diferencia de Cesárea, Séforis o Tiberíades, la aldea de Cafarnaum no tenía un ordenamiento axial, ni recinto amurallado ni fachadas imponentes, ni estructuras dispuestas de modo que crearan vistas espectaculares.

Inscripciones. En Cafarnaum no se ha descubierto ninguna inscripción pública (o privada) del siglo I e. v. o anterior, circunstancia que viene a demostrar su condición modesta (¿y el analfabetismo de sus habitantes?). Las inscripciones públicas constituían un aspecto importante de la vida grecorromana, y las proclamas de tal o cual benefactor eran grabadas en todo tipo de superficies públicas, pavimentos, columnas, fuentes y estatuas: eran las «vallas publicitarias» de la vida urbana en la Antigüedad. Los gastos realizados a título individual en proyectos edilicios públicos han quedado reflejados en la piedra de las inscripciones honoríficas descubiertas en todas las ciudades del litoral mediterráneo, como la inscripción de Pilato hallada en Cesárea. La gente pagaba con tal de ver su nombre

esculpido en piedra. En la Cafarnaum del siglo I y en otras aldeas galileas del mismo estilo no hay nada de eso.

Casas. Recordemos esta descripción de las casas de Cafarnaum para compararla con la de los palacios y las villas urbanas herodianas que estudiaremos en el Capítulo 3. Y situemos su descripción en el extremo opuesto del espectro que refleja el reino comercial herodiano. Las casas de Cafarnaum son como las que encontramos en otras aldeas judías de la Galilea oriental y de la zona sur del Golán, donde los materiales de construcción habituales eran el basalto oscuro de la región, algunas vigas retorcidas de madera, la paja, las cañas y el barro. Las casas se levantaban sin contar con la técnica ni las herramientas de un artesano cualificado, aunque probablemente algún anciano experimentado de la aldea se encargara de asistir en el diseño del edificio, prestara algunas herramientas rudimentarias, y ejecutara las labores más difíciles, mientras que los familiares, los amigos y los vecinos del dueño de la casa se encargarían de suministrar la mano de obra.

La calidad de las construcciones era baja, a diferencia de las edificaciones herodianas, levantadas según la cuidada técnica del *opus quadratum*, basado en el empleo de sillares perfectamente ajustados, que veremos con más detalle en el próximo capítulo. Las paredes se levantaban sobre unos cimientos de cantos rodados de naturaleza basáltica; las hiladas inferiores que se han conservado estaban formadas por dos filas de piedras sin labrar mezcladas con cantos de

menor tamaño, barro y arcilla rellenando los intersticios; y en vez de estuco o pinturas al fresco, la superficie de las paredes estaba recubierta de una capa de barro o de estiércol mezclado con paja, destinada a cumplir una función más aislante que estética. Unas cuantas paredes tenían espesor suficiente para soportar un segundo piso, pero cuando sobre ellas se levantaran dos plantas, serían muy inestables, necesitarían constantemente reparaciones, y estarían expuestas a hundimientos constantes. No se ha conservado ningún tejado intacto, pero la inexistencia de piedras en forma de arco, bóvedas o cabrios, así como la absoluta ausencia de tejas, indica que las casas estaban cubiertas con techumbres de juncos y paja, como las que se describen en la literatura rabínica judía. Unas vigas de madera sustentaban un espeso lecho de juncos que protegía los leños de la humedad, y todo ello se cubría con barro apisonado para obtener un mayor aislamiento. Ese es el tipo de tejado que presupone el relato de Marcos acerca de la curación del parálítico de Cafarnaum, en el que se dice que los portadores «descubrieron el terrado ... y, hecha una abertura, descolgaron la camilla en que yacía» (II, 4) para que lo viera Jesús. Una generación después, a varias millas de distancia de aquel lugar y en un estrato social más elevado. Lucas manipula el texto de Marcos y dice que lo bajaron «por el techo» (V, 19), afirmación de todo punto inaplicable a Cafarnaum, pero sin duda apropiada al ambiente más urbano y a la audiencia de clase más elevada de Lucas, que vivía en casas con techumbres de tejas.

A diferencia de las villas aristocráticas, las casas de Cafarnaum no estaban dispuestas según el trazado axial que permitía contemplar su interior desde la entrada, y ver el atrio y al fondo el *triclinium* o comedor de respeto, sino que, por el contrario, constaban de varias estancias contiguas dispuestas en torno a un patio central. Lo mismo que la tapia circundante, aquellos cuartos de trabajo, habitaciones destinadas al almacenamiento de productos, y dormitorios rodeaban el patio, de modo que, a diferencia de lo que ocurría en las casas provistas de atrio, resultaba imposible contemplar el interior desde la calle. La mayoría de esos complejos tenían una sola entrada; uno de los que se ha descubierto casi intacto en Cafarnaum tenía un dintel de piedra labrada y jambas igualmente de piedra provistas de algún tipo de mecanismo de cierre para la instalación de una puerta de madera, pero se halla lejísimo de la solidez y las dimensiones de los marcos monolíticos de las puertas de Séforis, y mucho más todavía de las de los palacios de Herodes. Las pocas ventanas que se abrían en los muros estaban situadas bastante altas, y tenían por objeto proporcionar luz y ventilación, no suministrar vistas teatrales, como las de los palacios herodianos y las de otras villas aristocráticas. A los habitantes de estas casas les preocupaba sobre todo la seguridad y el aislamiento respecto de los extraños y de la vida callejera. Por eso el acceso al patio estaba restringido y situaban las ventanas lo bastante altas para que la vida del interior quedara oculta a los extraños. Una vez dentro del complejo, los pasadizos internos que conducían a los diversos cuartos estaban

toscamente fabricados de piedra, utilizándose simples maderos para enmarcar la entrada, sin que aparentemente hubiera mecanismos de cierre: las puertas se cubrían sencillamente con esteras de paja o cortinas.

Las tapias y las habitaciones formaban un recinto que protegía de la vista los patios de Cafarnaum, unos patios que no tenían ningún tipo de signos de riqueza ni artículos de lujo. El patio era el escenario de la agitada vida familiar y de las actividades laborales del grupo, como ponen de manifiesto numerosos artefactos encontrados en ellos. Funcionaba, en cierto modo, como una suma de lo que hoy en día serían la sala de estar, la cocina y el comedor, y hacía además las veces de taller, garaje y almacén. Se conservan fragmentos de hornos de barro, cenizas, y piedras de moler pertenecientes a las mujeres que fabricaban a diario el pan directamente a partir del grano. Algunos patios contienen incluso numerosos aperos agrícolas, como grandes muelas y prensas de aceite movidas por muías o bueyes, que quizá compartieran varias familias a la vez. En la aldea típica de la Galilea romana, los desperdicios de la mesa se arrojaban al suelo del patio y las pisadas acababan por pegarlos al pavimento. Los patios más grandes disponían de un sector cercado que servía de corral para las cabras. Las gallinas andaban en libertad por toda la casa. Se han encontrado ganchos y plumadas de las redes de pesca diseminadas por todo el edificio, testimonio de la época en la que los pescadores tenían las barcas en dique seco e intentaban mantener sus aparejos en perfecto funcionamiento.

Estancias. Los restos materiales hallados dentro de las estancias pertenecientes a los estratos del período romano primitivo de Cafarnaum nos hablan de la vida sencilla de los pescadores y los labradores del lugar. No se han encontrado artículos de lujo ni otros indicios de riqueza. En estos contextos no han aparecido asas de ánforas de vino importadas con su correspondiente sello, ni pequeños *unguetaria* que contuvieran aceites o perfumes finos, ni siquiera se han hallado las formas más sencillas de objetos de vidrio.

Los arqueólogos han sacado a la luz numerosas vasijas de piedra, pero se trata de jarritas, tazas o cuencos hechos a mano o fabricados con ayuda de un pequeño torno, no de las vasijas mucho más caras fabricadas con un torno grande. Las lámparas del siglo I eran casi todas ellas sencillas, de los tipos herodianos carentes de decoración; prácticamente no se ha encontrado ninguna de importación o con decoración fina. Las escasas lámparas de mejor calidad que han aparecido no llevaban los motivos mitológicos, paganos o eróticos habituales en los objetos del mismo tipo encontrados en la costa y en las ciudades de mayores dimensiones, y tenían sólo simples ornamentaciones florales. Del mismo modo, la cerámica es toda ella de fabricación local, la mayor parte realizada, al parecer, en la aldea de Kefar Hananya, en la Alta Galilea, y constaba de cazuelas, pucheros, cántaros para el almacenamiento de agua, y jarras de distinto tipo. Las fuentes, platos y tazas son menos frecuentes, y las vajillas finas de mesa de

importación prácticamente son inexistentes en los contextos correspondientes al período romano primitivo. Sólo se han encontrado unos pocos objetos de loza fina, tazas y cuencos de producción local, que imitaban la cerámica importada de otros centros de fama mundial.

Barcas. Los habitantes de Cafarnaum aprovechaban la pesca del lago. En época posterior había junto a la orilla un muelle sencillo, pero mejor construido. Anteriormente las aguas lamían la orilla desigual, y había unos cuantos embarcaderos y rompeolas hechos de piedras apiladas que se adentraban en el lago. No puede decirse que fuera un «puerto» en el sentido del de Cesárea, monumental y practicable en todas las épocas del año, hiciera el tiempo que hiciera.

Es indudable que la pesca suministraba alimento y trabajo a buena parte de los habitantes de Cafarnaum, pero sus casas ponen de manifiesto que la industria «pesquera» no proporcionaba ninguna prosperidad financiera. Gracias al descubrimiento en 1986 de una barca de pesca del siglo I, han salido a la luz algunos detalles más acerca de la construcción de embarcaciones y de la pesca en el mar de Galilea. A raíz de la notable disminución del nivel de las aguas del lago debida a la tremenda sequía que asoló la zona, dos hermanos que habitaban en el kibbutz Ginnosar se fijaron en que sobresalía la silueta de una barca enterrada en el lodo cerca de la antigua Magdala, e iniciaron las tareas de rescate destinadas a recuperar y restaurar la barca antes de que subiera el nivel del mar y quedara cubierta una vez más.

Hace casi dos mil años, la embarcación decrepita, de unos 2,40 m x 7,80 m, fue despojada de los elementos que aún podían utilizarse y fue arrastrada mar adentro para ser hundida. Esta circunstancia hizo que se cubriera de sedimentos y de barro, materiales que la mantuvieron en estado anaerobio y la protegieron de las bacterias y la descomposición.

La construcción del casco y sus materiales nos hablan de un carpintero de armar experto, pero provisto de escasos recursos. El artesano carecía de las materias primas adecuadas para realizar su labor, pero era diestro, inteligente y lo bastante resuelto para hacer que la embarcación navegara durante algún tiempo. Originalmente fue fabricada aprovechando maderas arrancadas de otras barcas, y leños de calidad inferior asequibles en la zona. La quilla del barco era la única parte del mismo fabricada con la madera apropiada, un tronco de cedro del Líbano que ya había sido utilizado anteriormente para desempeñar la misma función en otra embarcación: todavía pueden verse los cortes de las ensambladuras primitivas. La mayor parte de las planchas eran de maderas de baja calidad que a ningún armador mediterráneo se le habría ocurrido utilizar, como el pino, el azufaifo y el sauce. Los maderos y las planchas del casco estaban unidos con juntas machihembradas, ensamblados con clavijas de roble cuidadosamente medidas, alrededor de las cuales se había utilizado resina de pino para aislar la madera; una armazón asegurada con clavos y grapas de hierro daba estabilidad al casco; y toda la obra viva estaba calafateada con pez.

Con el paso del tiempo, sin embargo, los materiales acabaron por traicionar al carpintero, pues las espigas se separaron, las tablas saltaron, y las clavijas se pudrieron. Despojados de la vela, el ancla y los elementos que estaban en condiciones de ser reutilizados, incluso los clavos, el casco fue arrastrado mar adentro, donde no tardó en hundirse. Una serie de cazuelas sencillas con y sin tapa y una lámpara sin ornamentación de fabricación local han permitido datar la barca en el siglo I, fecha confirmada mediante la prueba del carbono 14 a la que fueron sometidas las tablas de madera. Al carecer de los materiales adecuados, los pescadores del mar de Galilea tenían que trabajar duro para mantener sus embarcaciones en condiciones, utilizando retazos de madera tomados de aquí y allá para sustituir las tablas podridas y ganarse el sustento echando sus redes no demasiado lejos de la costa. El reino comercial de Herodes Antipas no llegó a lanzar al lago una flota pesquera ni mercantil.

La posterior construcción de un reino en Cafarnaum

El reino de Herodes el Grande y la tetarquía de Herodes Antipas dieron un barniz romano a la Galilea judía y cambiaron sus estructuras económicas, circunstancia que en último término daría lugar a dos guerras entre judíos y romanos. Más tarde. Roma abandonaría la estrategia de

nombrar reyes-clientes y se decidiría por establecer un control directo apoyado por la presencia de sus legiones. Se mejoraron las calzadas existentes en el territorio judío y se construyeron otras con el fin de integrarlo mejor en el sistema viario del Oriente romano y de facilitar las campañas imperiales contra el último gran enemigo de Roma, los partos, establecidos en los confines orientales del Imperio. También se han encontrado en Cafarnaum huellas de la incorporación de Galilea a la labor de construcción de un reino imperial por parte de los romanos.

Termas romanas. Excavadas a finales de los años ochenta en el sector del patriarcado greco-ortodoxo de las ruinas de Cafarnaum, estas pequeñas termas sugieren en principio la existencia de cierta conexión con un relato evangélico. Construidas en el estilo legionario típicamente romano, las termas se levantaban en lo que por entonces era el extremo más oriental de la localidad. El edificio de unos 8 x 17 m fue construido según un patrón diferente del que muestran los demás edificios de la población: una estructura de ladrillo y tejas provista de conducciones subterráneas, cubierta por un espeso pavimento de argamasa y cemento a prueba de agua; las paredes estaban hechas de sillares tallados uniformemente, en hiladas cuidadosamente niveladas y separadas por una gruesa capa de argamasa. La división de las termas en cuatro cámaras —*unfrigidarium*, o sala para el baño de agua fría, un *tepidarium*, o sala para el baño de agua templada, y un *caldarium*, o sala para el baño de agua caliente, más un *apodyterium*, o vestuario— es la

habitual en cualquier casa de baños sencilla propia de las legiones romanas acantonadas en la frontera occidental de Britania o la Galia durante el siglo II e. v.

13 Reconstrucción de la Cafarnaum del siglo I

El lugar relacionado más a menudo con el ministerio de Jesús en los evangelios era una aldea judía de tamaño medio. Cafarnaum explotaba la pesca en el lago y las fértiles tierras situadas en sus alrededores, y tenía una población de cerca de mil almas. La barca situada en primer plano (1) es una reproducción tabla a tabla de otra del siglo I descubierta casualmente y conservada en la actualidad en el Museo Yigal Allon del kibbutz Ginnosar, y el ánfora se basa en otra encontrada asimismo en el interior de la barca. Los pescadores solían arrastrar las redes de varias embarcaciones o echarlas en forma circular desde una sola (3); las redes debían ser remendadas con frecuencia, como vemos que están haciendo aquí en el amarradero (4), fabricado con sencillas piedras basálticas de la zona apiladas para formar un rompeolas, muy diferente de los muelles del puerto de Cesárea Marítima. Al carecer de edificios públicos significativos, los vendedores, pescadores y labradores de Cafarnaum se reunían al aire libre a orillas del lago para exponer y vender sus productos o para relacionarse entre ellos (5)

Estas termas, sin embargo, no implican que los aldeanos de la Cafarnaum de Jesús disfrutaran de los baños públicos al estilo de las ciudades romanas. Indican, por el contrario, la presencia de una fuerza de ocupación romana que deseaba tomar sus baños al estilo romano. Y no tienen nada que ver con el relato del centurión de Cafarnaum que aparece en el *Evangelio Q* según Mateo, VIII, 5-13 (equivalente a Lucas, VII, 1-10), y en Juan, IV, 46-54. Algunos fragmentos de cerámica recogidos en el edificio por el encargado de las excavaciones, Vassilios Tzaferis, de la Dirección de Antigüedades de Israel, confirman su datación en el período romano medio. Las termas datan, por tanto, del siglo II, cuando los legionarios romanos fueron acantonados con carácter permanente en Galilea tras la sublevación de 132-135 e. v. El oficial al mando, llamado «centurión» en Lucas (en griego *hekatonarchos*, «comandante de cien hombres») no debe confundirse con un centurión romano, que comandaba un determinado contingente de una legión. El relato de Juan lo llama simplemente *basilikos*, 'oficial del rey', y las inscripciones de Séforis y Tiberíades mencionadas anteriormente demuestran que Antipas adaptó rápidamente la terminología griega y romana para designar a sus oficiales. La mayoría de éstos eran judíos, aunque Lucas y quizá también Juan supongan que se trata de un mercenario gentil originario de un país extranjero y destinado a una localidad fronteriza. Durante el reinado de Antipas no hubo nunca oficiales romanos estacionados con carácter permanente en Galilea.

Un miliario romano. Otra prueba de la presencia de legionarios en la zona correspondiente más o menos a esta misma época se ha encontrado en forma de miliario cerca de Cafarnaum. Las legiones romanas, que hacían también las veces de cuerpo de ingenieros, trabajaron activamente en Galilea y muchos otros puntos de Oriente en la construcción del sistema viario romano siguiendo las instrucciones del emperador Adriano. El monarca deseaba que los viajes por Oriente resultaran más fáciles y más rápidos para sus legiones, que luchaban contra los partos o quizá se vieran obligadas a sofocar otra sublevación judía. El miliario romano, escrito en latín, lleva el nombre del emperador Adriano:

IMP(erator)
C[A]E[S]AR DIVI
[TRAIA]NI PAR(thici)
F(ilius) [DIVI NERVAE] [N]EP(os) TRAI
[ANUS] [HA]DRIANUS AUG(ustus)

Traducción: «El emperador César, hijo del divino Trajano, vencedor de los partos, nieto del divino Nerva, Trajano Adriano Augusto».

Dos siglos después de la segunda guerra judía (132-135 e. v.), la supremacía de Roma volvería a afirmarse sobre Galilea y Cafarnaum, pero ahora con la proclamación del triunfo del cristianismo. Sin embargo, en Cafarnaum, lo

mismo que en el resto de Galilea, la cristianización del espacio público no se produjo sin oposición. Aunque Galilea había sido el escenario de la mayor parte de la vida pública de Jesús, de sus enseñanzas y milagros, tres siglos después eran muy pocos los cristianos que vivían en la región, que seguía siendo mayoritariamente judía. No obstante, muchos peregrinos cristianos pasaban por la zona, pues estaba salpicada de importantes paradas en los viajes emprendidos a Tierra Santa. Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Galilea han sacado a la luz una amplia red de edificios cristianos construidos con el patrocinio imperial correspondientes al período bizantino, lugares de peregrinación tales como la Gruta de la Anunciación, en la ciudad de la que era originario Jesús, Nazaret, el santuario de Cana, en el que se conmemoraba la conversión del agua en vino, y el complejo monástico de Kursi, donde se produjo el exorcismo de la legión de demonios. Pero una cantidad igualmente numerosa de restos arqueológicos nos hablan del florecimiento de la expresión de la identidad judía, e incluso de la resistencia al imperialismo cristiano y de su desafío, en forma de sinagogas, mosaicos y otras manifestaciones artísticas.

Sinagoga judía. Las minas de Cafarnaum, en la ribera norte del mar de Galilea, dan testimonio de la rivalidad existente entre la iglesia y la sinagoga. Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en la ciudad durante el siglo pasado, en unos terrenos bajo la custodia de los franciscanos, han sacado a la luz una iglesia del siglo v de

planta octogonal edificada para venerar la Casa de San Pedro, «príncipe de los apóstoles», y también una sinagoga situada en sus inmediaciones, la respuesta que dieron los aldeanos judíos a la intromisión de la religión extranjera.

En el siglo V, la época en la que la iglesia octogonal proclamaba el cristianismo y el Imperio en el espacio público de la aldea, los habitantes de Cafarnaum contaban con una afirmación arquitectónica propia, judía e indígena. Una manzana más al norte de la iglesia, edificaron una magnífica sinagoga de piedra caliza, datada en el siglo V por los testimonios cerámicos y las numerosas monedas halladas bajo su Pavimento. Esta sinagoga es una de las más grandes y de las mejor construidas del período bizantino, circunstancia hasta cierto punto sorprendente teniendo en cuenta las modestas dimensiones del lugar. Sus muros, pavimentos y columnas fueron fabricados con caliza blanca traída del extremo occidental de Galilea, y contrastaban con los edificios de color gris oscuro construidos con la piedra basáltica propia de las inmediaciones del mar de Galilea. La fachada y la entrada estaban orientadas hacia Jerusalén, la sala principal estaba flanqueada por dos filas de asientos escalonados en sus lados este y oeste, y dividida por dos hileras de columnas con capiteles ricamente decorados. Por lo demás, la ornamentación era hasta cierto punto sencilla y bastante provinciana: algunas rosetas y guirnaldas, así como un candelabro de siete brazos, varias estrellas, entre ellas una parecida a la de David, y una representación del Arca de la Alianza o capilla portátil de la Torah.

Irónicamente, los fondos con los que se costeó la erección de la sinagoga probablemente provinieran de la riqueza generada por los peregrinos cristianos. En el interior del edificio se encontraron dos inscripciones de dedicación, una en una columna y otra en un dintel, pues en esta época la costumbre de conmemorar las donaciones con inscripciones de piedra estaba ya bien arraigada entre la comunidad judía. La primera de ellas está en griego, circunstancia hasta cierto punto extraña, y la segunda en arameo, como casi todas las inscripciones de las sinagogas de la época. Contienen los nombres de los judíos que patrocinaron la edificación de la sinagoga y los de los artesanos que la construyeron: Herodes (¿hijo de?) Halphai, y Chalfó, hijo de Zebida, hijo de Juan. Naturalmente estos nombres judíos guardan un vago parecido con otros que aparecen en los evangelios, y cuya relación con la Cafarnaum de casi cuatro siglos antes era recordada en la iglesia vecina.

¿Pero tiene la sinagoga propiamente dicha alguna relación con los relatos evangélicos? Es *posible*, pero muy improbable. Los excavadores franciscanos han insinuado que unas paredes del período romano primitivo situadas bajo la sinagoga de caliza del siglo v e. v. acaso representen los cimientos de la sinagoga primitiva. Pero que existiera en la Cafarnaum del siglo I un edificio dedicado a sinagoga no pueden confirmarlo unos cuantos fragmentos de pared de esa época, que no se diferencian en absoluto de las demás paredes de las casas particulares del siglo I encontradas en

la localidad. Tampoco las alusiones evangélicas a una *sinagoga* en la que Jesús exorcizó a unos demonios (Marcos, I, 21) y en la que impartió sus enseñanzas (Juan, VI, 59) pueden utilizarse como prueba de que éstos son los restos de la sinagoga. Como decíamos en el Capítulo 1, durante el período romano primitivo el término *sinagoga* alude en principio a la *asamblea* y sólo de forma secundaria a un tipo especial de *edificio*. Sólo el relato de Lucas acerca del «centurión» de Cafarnaum presupone la existencia de un *edificio* dedicado a sinagoga en la localidad, construcción levantada con el beneplácito del oficial (Lucas, VII, 5).

Pero Lucas narra los hechos desde un punto de vista extemo a Palestina, correspondiente a una zona en la que las comunidades judías de la diáspora utilizaban con más claridad el término para designar un tipo concreto de construcción, y en una época muy posterior, en la que se estaba desarrollando la estructura de la sinagoga clásica. Recordemos que Lucas se equivoca también a propósito de los tejados existentes en Cafarnaum, la sinagoga de Nazaret, y los volúmenes leídos por Jesús. Ello, no obstante, no disminuye la validez del mensaje de Lucas: el hecho de que piense que existía un edificio dedicado a sinagoga demuestra únicamente que consideraba que los hechos se produjeron en un ambiente similar al suyo y al de su público. Y demuestra además que supone que un gentil justo pudiera tomarse en serio sus responsabilidades de patrono y construir una sinagoga, como ese centurión de época posterior, temeroso de Dios y que hacía muchas limosnas al pueblo, llamado Comelio, del que habla en Hechos, X. Pero

los judíos de las aldeas galileas de la época de Jesús se reunían en «sinagogas» entendidas como asambleas, quizá en ocasiones en alguna plaza al aire libre, en el patio de cualquier casa grande, en el domicilio de algún anciano de la comunidad, y en las localidades más grandes y en las ciudades, en edificios modestos que los excavadores ya no pueden identificar como sinagogas. El tema de la existencia de un edificio de estas características en Cafarnaum era sin duda una cuestión secundaria para Lucas, y hablar de la «sinagoga de Jesús» en Cafarnaum carece de credibilidad arqueológica.

Iglesia cristiana. La sinagoga del siglo v estaba enfrente de la Iglesia octogonal de la misma época, erigida sobre un edificio del siglo v centrado en una única sala, que formaba parte a su vez de una casa particular del siglo I a. e. v. Presumiblemente pertenecía a la familia de Pedro y fue en ella donde su suegra fue curada de unas fiebres malignas, según dice Marcos, I, 29-31. Realmente se trata de una de las pocas localizaciones creíbles de la tradición neotestamentaria.

Arqueología de la Casa de Pedro. Los arqueólogos franciscanos que llevaron a cabo las excavaciones en torno a este lugar entre 1968 y 1985, sacaron a la luz tres estratos distintos: la iglesia octogonal del siglo V (que los excavadores llaman Estrato III), una iglesia-casa y una capilla del siglo IV (Estrato II) y una sencilla casa con patio que llevaba ocupada desde el siglo I a. e. v. (Estrato I).

El Estrato III muestra una planta de octógonos concéntricos, al más interior de los cuales podía accederse por varios lados y cuya cubierta se apoyaba en ocho columnas. El espacio porticado situado entre los dos octógonos estaba revestido de un pavimento de mosaico decorado con dibujos geométricos sencillos y cenefas de flores de loto. La sala central de la iglesia del siglo V había sido separada ya en el Estrato II correspondiente al siglo IV, cuando se levantaron cuatro paredes de unos 2,4 x 2,4 m que aislaban el lugar como si se tratara de una especie de recinto sagrado. Por entonces la sala central estaba cubierta por una techumbre sostenida por un arco central. Dicha sala había sido el centro de atención durante algún tiempo, posiblemente ya desde el siglo II e. v. El pavimento y las paredes de esta sala habían sido estucados varias veces, a diferencia de las demás paredes y suelos del complejo, y en su superficie se habían hecho centenares de incisiones a modo de inscripciones o grafitos en griego, siríaco, hebreo y latín.

Aunque muchos de los grafitos son totalmente ilegibles y algunos parecen bastante corrientes o incluso de carácter profano, varias de las frases garabateadas en el yeso fueron escritas, al parecer, por los visitantes de la sala y por peregrinos cristianos venidos de tierras lejanas. Aunque algunas de las transcripciones llevadas a cabo por los excavadores franciscanos son poco convincentes debido a su carácter descaradamente tendencioso y piadoso —implican teorías relacionadas con la existencia de una pujante comunidad judeocristiana e incluso complejas

especulaciones acerca de ciertos acrósticos y simbolismos—, todos estos grafitos son muy importantes. El propio hecho de que la sala fuera recubierta de estuco y estuviera llena de inscripciones hace que sea totalmente distinta de cualquier otra construcción de Cafarnaum o de cualquier otro lugar de Galilea, y demuestra que esta antigua sala de una casa particular era tenida en gran consideración por muchas personas sólo un siglo después de que Jesús llevara a cabo sus actividades en Galilea. Fijémonos además cómo se habían hecho esas inscripciones. No eran como la que Pilato había erigido en Cesárea para dedicar un edificio imperial romano, escrita en el latín oficial, ni como la que Antipas había puesto en Tiberíades para conmemorar el nombramiento de su cuñado, que llevaba un nombre perteneciente a la casa imperial romana, escrita en griego; por el contrario habían sido garabateadas y grabadas de forma ilegible en el yeso con navajas y trozos de piedra.

Aunque la casa, que luego se convertiría en una iglesia octogonal, y la magnífica sinagoga vecina apuntan hacia dos visiones contrapuestas de la identidad y del gobierno en la Galilea del siglo V, nos dicen muy poco acerca de la Cafarnaum de tiempos de Jesús. Tanto si el estrato y las toscas inscripciones de la llamada «zona sagrada» (*ínsula sacra*) confirman que la casa pertenecía a Pedro como si no, éste no es el punto más importante. Aunque el centro del octógono marcara el lugar exacto (¿en el que Jesús llevó a cabo una curación? ¿En el que Jesús comió?), y aunque la arqueología pudiera autentificar la presencia de Pedro y de

Jesús en él, no por ello entenderíamos mejor a Jesús, su proclamación del Reino de Dios, y el tipo de reino que estaba construyendo entre sus seguidores. Para los peregrinos cristianos pasados y presentes, el *dónde* es muy importante, como es natural, pero la cuestión más urgente no es saber *dónde* estuvo Jesús en Cafarnaum, sino *cómo era* la Cafarnaum de Jesús.

La arqueología no debería utilizarse sólo para desgajar cuidadosamente los estratos de época posterior, para determinar si la casa era o no de Pedro, y luego presentarla como una ilustración o ayuda visual. Antes bien, la arqueología debería utilizarse para examinar atentamente *qué tipo* de casa era aquélla, para compararla con otras de la Cafarnaum del siglo I, examinar el carácter de la localidad en general, y contraponer el carácter de Cafarnaum al de otras aldeas y ciudades de Galilea y sus inmediaciones. Como hemos intentado demostrar hasta ahora, combinar la arqueología y la exégesis —establecer una estratigrafía paralela— no consiste sólo en hacer un corte en los estratos de los textos para encontrar los dichos auténticos de Jesús, ni en hacer un corte en los estratos de las ruinas para descubrir los verdaderos lugares en los que estuvo Jesús. Por el contrario, consiste además en examinar los hallazgos arqueológicos de los estratos correspondientes al siglo I en todas las ciudades, poblaciones y aldeas excavadas, incluso en aquéllas no mencionadas por los evangelios, como Séforis y Cesárea Marítima, para entender el contexto social en general en el que Jesús construyó su reino. Y el

contenido de ese Reino en el primer estrato textual de la tradición en tomo a la figura de Jesús debe encajar de modo interactivo y dinámico con el contexto arqueológico.

El objetivo tal vez no sea encontrar un «lugar santo» o «zona sagrada», pero desde luego cuesta trabajo negar el atractivo de un posible vínculo directo con un texto evangélico o con el propio Jesús. En cualquier caso, aunque admitamos o precisamente sobre todo si admitimos que ese edificio de la Cafarnaum del siglo i era la Casa de Pedro, hay otras dos ambigüedades que debemos subrayar, una de importancia menor y otra de importancia mayor.

La ambigüedad de la Casa de Pedro. La ambigüedad menor es la siguiente. En el año 30 e. v. Herodes Filipo elevó la aldea de pescadores de Betsaida, a orillas del mar de Galilea, a la categoría de ciudad, y la rebautizó con el nombre de Julíade en honor de Livia Julia, esposa de Augusto y madre de Tiberio. En Juan, I, 44 se la llama «la ciudad de Andrés y de Pedro». Pero en Marcos, I, 29 se afirma que Jesús entró «a casa de Simón y Andrés», curó a la suegra de Simón y que inmediatamente «ella se puso a servirles». Por supuesto no plantea ningún problema imaginar que Simón Pedro y Andrés se trasladaran de Betsaida a Cafarnaum o incluso que tuvieran una casa en cada lugar. Pero cuando una suegra atiende a los huéspedes, es que está en su casa, en la casa de su hija, y por eso y sólo por eso podemos decir que es la casa de su yerno Simón Pedro. Lo más probable es que Pedro estuviera viviendo en

casa de su familia política. Por lo tanto quizá fuera más exacto hablar no ya de la Casa de Pedro en Cafarnaum, sino de la casa de la esposa de Pedro.

La ambigüedad mayor es la siguiente. Mateo muestra un interés especial por establecer una correlación entre los lugares en los que habitó Jesús y las promesas proféticas. En primer lugar, en II, 23 Jesús abandonó Belén, presumiblemente el hogar de su familia según Mateo, a diferencia de lo que dice Lucas, «yendo a habitar en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese lo dicho por los profetas, que sería llamado Nazareno». En segundo lugar, en II, 13-16 «dejando a Nazaret, se fue a morar en Cafarnaum, ciudad situada a orillas del mar [esto es, el lago], en los términos de Zabulón y Neftalí, para que se cumpliese lo que anunció el profeta Isaías, que dice: '¡Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar [esto es, el Mediterráneo], al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles! El pueblo que habita en tinieblas vio una gran luz y para los que habitan en la región de mortales sombras una luz se levantó'. ¿Estableció acaso Jesús su «base» en casa de (la esposa de) Pedro en Cafarnaum y, si así fue, qué significa eso de «base»?

Probablemente Mateo tomara la idea de Cafarnaum como base de Jesús en su tierra natal de Marcos, donde, sin embargo, la ambigüedad, antes que ser eliminada, es puesta de relieve. Por un lado, Marcos, II, 1 dice que Jesús estaba «en casa» refiriéndose presumiblemente a la casa de (la esposa de) Pedro en Cafarnaum. ¿Pero se halla de visita o

morando en ella? La cuestión se suscita a partir de la descripción que hace Marcos en I, 16-38 del primer día en Cafarnaum. Las notables enseñanzas y curaciones de Jesús hacen que su fama llegue a todos los rincones de Galilea y que las multitudes acudan a la casa una vez concluido el sábado. Cualquiera lector mediterráneo esperaría que Jesús se estableciera allí y que dejara que Pedro, su familia y toda la aldea hicieran de intermediarios por él con las poblaciones rurales de los alrededores. Pero, en cambio, según I, 35-38, «a la mañana, mucho antes de amanecer, se levantó, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba. Fue después Simón y los que con él estaban, y hallado, le dijeron: Todos andan en busca de ti. El les contestó: "Vamos a otra parte, a las aldeas próximas, para predicar allí, pues para esto he salido"».

Dos puntualizaciones: en Marcos, Jesús predica en Cafarnaum al comienzo y en Getsemaní al final de su vida pública. Ora cuando su voluntad es tentada a apartarse de la voluntad divina, ya sea en la vida o en la muerte. Y establecerse en Cafarnaum y hacer que todos vayan a él va en contra de la geografía del Reino de Dios. Por eso «salió» Jesús de casa de (la esposa de) Pedro. Ésta no podía ser su «base en su tierra natal», como si el Reino de Dios, a semejanza de los reinos de César Augusto en Roma, de Herodes el Grande en Cesárea, o de Herodes Antipas primero en Séforis y luego en Tiberíades, dispusiera de un lugar principal, un centro de control, una residencia y un nombre local.

Ni Mateo ni Lucas saben qué hacer con la afirmación de Marcos acerca de que «salió», y cada uno resuelve el problema de una manera distinta. Mateo copia todos los demás incidentes del primer día en Cafarnaúm que ofrece Marcos, pero omite por completo cualquier alusión a la oración matutina y a lo de que «salió». Lucas recoge el episodio de Marcos, pero cambia la frase final de éste, «pues para esto he salido», por su propia alternativa: «porque para eso he sido enviado» (IV, 43).

Esa casa de la Cafarnaúm del siglo I quizá fuera la que visitara Jesús y en la que fuera acogido como huésped. Pero no fue la «base» del Reino de Dios. No pudo serlo ni la de su familia en Nazaret ni la de Pedro en Cafarnaúm, pues, a diferencia de los reinos comerciales a los que se oponía, este reino de la Alianza no podía disponer de un lugar principal al que llegar, sino sólo de un centro móvil del que salir, semejante a todos los demás.

La ironía de la Casa de Pedro. La ironía radica en que una casa en la que Jesús quizá compartiera una comida sencilla en un espacio privado junto a la familia política de Pedro acabó transformándose en un lugar público de peregrinación bajo el patrocinio y la protección del Imperio Romano. Esa ironía radica en que, en un primer momento, el Reino de la Alianza de Dios de Jesús y el reino comercial romano de Herodes iban camino de chocar uno con otro, pero más tarde la evolución de Cafarnaúm se parecería más a este último que al primero.

A comienzos del siglo I las comidas celebradas en Cafamaum o en cualquier aldea similar no eran un espectáculo para los demás, sino un asunto estrictamente familiar. A diferencia de lo que ocurría en las opulentas villas urbanas o en los palacios reales que disponían de elegantes comedores, los aldeanos tomaban sus comidas en común durante la breve estación fría y lluviosa en alguna sala grande, y durante los calurosos veranos en cualquier rincón bien sombreado del patio. No comían en platos, sino directamente sobre el pan, sobre el que derramaban aceite de oliva, lentejas, judías, o verduras estofadas, y picaban aceitunas y quizá algún trozo de queso y frutas. A veces había pescado salado, seco o asado al pincho.

El vino —de la localidad, por supuesto— suministraba una parte de la ingesta de calorías diarias y suponía la coronación de las duras jornadas de trabajo. Ninguna casa de Cafamaum disponía de un espacio caracterizado desde el punto de vista arquitectónico por paredes recubiertas de estuco o pinturas al fresco, por no hablar de pavimentos de mosaico; de hecho, no se ha encontrado ni una sola tesela en los contextos domésticos correspondientes al siglo I.

Pero si el estuco y los frescos brillaban por su ausencia en las casas de patio de la Cafamaum del siglo I, es precisamente su presencia en la «zona sagrada» de la *ínsula sacra* de los estratos romano tardío y bizantino lo que la hace tan distinta de las demás habitaciones y lo que ha

llevado a su identificación con un espacio no doméstico, con una iglesia-casa o capilla. Esta estancia, en otro tiempo privada y ordinaria, fue primero recubierta de estuco, más tarde se grabaron en ella grafitos cristianos, y finalmente fue transformada en un espacio público de características monumentales. La basílica octogonal con sus columnas, sus mosaicos y sus muros circundantes quedó separada como espacio sagrado. El espacio en otro tiempo privado y aislado quedó marcado como espacio público e imperial, al que se accedía a través de una serie de separaciones correspondientes a tres círculos concéntricos: el recinto amurallado externo, el pórtico intermedio, y la pared de columnas interna.

Con esos cambios arquitectónicos del lugar reflejados en la estratigrafía posterior se corresponden los cambios perceptibles en la cerámica. Los objetos elegantes de loza fina, procedentes de hornos bien conocidos de África y de Chipre, aumentan de modo espectacular en el perfil cerámico del estrato bizantino de Cafamaum. Los peregrinos cristianos quizá llevaran consigo como ofrenda en sus viajes a Tierra Santa objetos de loza fina originarios de su patria, o quizá aportaran tanto dinero en metálico a la economía regional que permitiera a algunos habitantes de la zona comprar esos artículos de importación. Un número significativo de cascotes corresponden a platos caros de loza finamente trabajada por ceramistas expertos, muchos de los cuales llevan impresa una cruz. En la *ínsula sacra* de Cafamaum han aparecido menos recipientes de cocina que

reflejen la preparación o la celebración de comidas familiares sencillas, pero es mucho más frecuente la presencia de lámparas y de objetos de loza fina. La concentración en torno a la *ínsula sacra* de esos platos y fuentes de mayor calidad, así como de copas y tazas, da a entender que en ella se celebraba la Eucaristía o Cena del Señor. El lugar que en otro tiempo fuera escenario de trabajo servil, de actividades familiares, y de cenas sencillas, fue absorbido con el patrocinio del imperio cristiano en una vida cívica que las élites sociales dominaban a través del patrocinio financiero y de la jerarquía sacerdotal.

Este capítulo plantea una cuestión fundamental que reaparecerá al comienzo del próximo y que volveremos a ver al final del último. Si la vida en el Reino de Dios, tal como la vivieron Jesús y sus compañeros, se oponía a la del reino de la tetrarquía de Antipas que tenía a su alrededor, a la del reino de Herodes que lo había precedido, y al reino imperial de Augusto o Tiberio que tenía sobre él, ¿qué relación guarda todo ello con el reino cristiano de Constantino? En el próximo capítulo, por ejemplo, las cenas familiares, sencillas, colectivas y religiosas, se transforman en actos cívicos y simbólicos celebrados bajo la autoridad sacerdotal, bajo un control jerárquico y con el patrocinio real, primero por obra de Herodes con su templo y luego de Filippo con su ciudad. Si un edificio herodiano llegó a cubrir un lugar consagrado desde hacía tiempo al paganismo y a Pan, ¿en qué se diferencia eso exactamente de un edificio

constantiniano que vino a cubrir un lugar cristiano consagrado durante largo tiempo a Pedro?

|

Capítulo 3

PONER A JESÚS EN SU SITIO

Dime cómo comes y te diré cómo vives, dijo el antropólogo; muéstrame tu mesa y conoceré tu sociedad. ¿Cómo comes con tu Dios? ¿La disposición de los lugares y el reparto de la comida están abiertos o están regulados, son igualitarios o jerárquicos? Y si son jerárquicos, ¿qué ley ha establecido esa jerarquía? ¿Cómo comes con tu rey? ¿Las invitaciones son universales o particulares, van dirigidas a todos por igual o sólo a unos pocos individuos especiales? Y de nuevo, ¿qué criterios son los que te sitúan entre esos pocos individuos especiales? ¿Cómo comes con Augusto y/o con Herodes y/o Antipas en el reino de Roma? Pero sobre todo, ¿cómo comes y bebes con Jesús de Nazaret en el Reino de Dios?

EN EL SANTUARIO DE UN DIOS

Hacer sacrificios y ofrendas comestibles a los dioses, comer con ellos e incluso comerse a los dioses era un tópico en la Antigüedad. Los arqueólogos han sacado a la luz huellas de comidas sagradas y de banquetes rituales en forma de inscripciones, altares, restos de animales sacrificados, ollas

y cazuelas, o platos y vasijas en los diversos santuarios que existían por todo el Mediterráneo.

Uno de los escenarios más agradables, rodeado de un paisaje sorprendente, para la realización de esos ritos se hallaba en Banias, en una meseta situada en la ladera sur del monte Hermón, alrededor de una gruta que se encuentra cerca de una de las fuentes del Jordán, a unos cincuenta kilómetros de Cafamaum y del mar de Galilea. El terreno verde y exuberante que rodea la cueva y el manantial estaba asociado en la Antigüedad con el dios Pan, de figura mitad humana y mitad caprina, compañero de las ninfas de los bosques, divinidad lujuriosa y lírica a la vez de las selvas, las montañas y las corrientes de agua. A lo largo de una estrecha terraza que se extiende entre escabrosos barrancos por la parte superior y estanques unidos por un riachuelo que mana de las fuentes en su parte inferior, hay un lugar que atraía a la población local y a los visitantes foráneos por igual. A la sombra de los abruptos barrancos y de las espesas frondas, y refrescado por las aguas susurrantes de las fuentes, dicho lugar sirvió de santuario de Pan, dios de la naturaleza, durante las épocas helenística y romana; la propia gruta recibió el nombre griego de *Paneion* y la zona circundante se llamó en esa misma lengua *Panias*, forma arabizada hoy día en Banias. Inicialmente fue un santuario natural situado en un emplazamiento bucólico y rústico, hasta que Herodes el Grande edificó en él el *Augusteion*, un templo dedicado al César enfrente de la gruta. Más tarde Filipo, hijo de Herodes, elaboró aún más el complejo

religioso y estableció su capital al sur de las fuentes, poniéndole el nombre de Cesárea de Filipo.

El santuario de Pan

Las excavaciones emprendidas en torno al complejo templario y entre los restos de la ciudad de Cesárea de Filipo cuentan la historia de la ascensión y la ruina del lugar. Un estudio estratigráfico detallado de la arquitectura y el análisis de los restos de cerámica han arrojado alguna luz sobre la celebración de banquetes rituales en el santuario. Durante la primera fase del establecimiento del culto no hubo ningún tipo de estructuras arquitectónicas, pero el exhaustivo estudio de la cerámica del lugar realizado por Andrea Berlín demuestra que, durante la época helenística, la gente acudía al lugar y dejaba tras de sí restos de sus visitas en forma de fragmentos de ollas y cazuelas, fuentes, cuencos y platitos. Algunos de los recipientes que llevaron consigo se rompieron, y todos esos fragmentos fueron arrojados de la terraza en la Antigüedad. La gran cantidad de fragmentos de cerámica helenística presentes sin que existan restos arquitectónicos de la misma época nos dice que los visitantes se congregaban en torno a la cueva durante los dos siglos inmediatamente anteriores al inicio de la era vulgar. Lo que hacía allí aquella gente está perfectamente claro debido al tipo de restos de cerámica que dejaron tras de sí. De los cerca de doscientos cincuenta cascotes de época helenística encontrados —piezas todas ellas

lo suficientemente grandes para poder identificarlas con seguridad y datarlas por su forma y por su tipología—, prácticamente ninguno corresponde a lámparas o a recipientes destinado al almacenamiento, por lo demás componentes habituales en los espacios domésticos y públicos excavados por los arqueólogos. Antes bien, los fragmentos de diagnóstico encontrados se dividen a partes iguales entre vajillas de servicio y baterías de cocina, muchos de ellos con señales de haber estado expuestos al fuego. Las principales actividades que se desarrollaban en torno a la Cueva de Pan eran la preparación y el consumo de comida y bebida.

La fabricación y el material de los fragmentos cerámicos nos dicen también de dónde procedían los peregrinos. Casi el noventa por 100 de los objetos eran de fabricación local. Algunos de ellos eran de un color rosa parduzco, habían sido sometidos a un pesado proceso de cocción y recordaban los toscos productos de los itureos, pero la mayoría pertenecían a la llamada cerámica de salpicadura sirofenicia. Los itureos, pueblo pagano seminómada dedicado al pastoreo, originario del Líbano, habitaba también en época helenística en las estribaciones septentrionales del Golán, y los sirofenicios eran paganos de lengua griega originarios de la costa septentrional próxima a Tiro y Sidón, que habían penetrado hasta el valle del Huleh. Las pocas piezas de cerámica que no eran de origen local correspondían a artículos de loza semifina provenientes de la costa, así como

a dos ánforas de vino de las islas griegas, objetos todos hallados habitualmente en los poblados sirofenicios.

En resumen, durante el período helenístico el santuario fue un centro religioso local que atraía a visitantes paganos de las inmediaciones, peregrinos que traían ofrendas y alimentos en recipientes de cerámica local sumamente sencillos. No dejaron tras de sí ofrendas impresionantes ni signos de riqueza. Estas evidencias nos hablan de los banquetes rituales, pero, como dice Berlín, cabría interpretar también los restos de cerámica «de forma más informal como restos de meriendas». ¿Banquete ritual o merienda? Quizá ambas cosas, aunque al arqueólogo le cuesta trabajo distinguir entre esos dos tipos de comida y reconocer la actitud de los visitantes del lugar, excepto que se tomaban el tiempo necesario para preparar sus alimentos, comérselos, y dejar la vajilla alrededor de la cueva de Banias. El siguiente estrato del yacimiento corresponde al período romano primitivo y, al disponer de todos los componentes arquitectónicos del santuario, nos permite relacionar con más claridad los restos cerámicos con los banquetes y ofrendas rituales.

El templo de Herodes

Herodes el Grande obtuvo el territorio que rodeaba las fuentes más o menos a mediados de su reinado, como recompensa por su lealtad a César Augusto. A cambio,

según Josefo, Herodes erigió inmediatamente después un templo cerca de la gruta, lo dedicó a Augusto y lo llamó el *Augusteon*. Hasta hace poco el lugar estaba cubierto por rocas y cantos rodados desprendidos del barranco, pero los arqueólogos que excavaron entre los escombros sacaron a la luz pruebas de la existencia de este templo. Sobre una plataforma de 9 x 18 m tallada a la entrada de la cueva, se construyeron tres muros, dos perpendiculares al barranco y otro a modo de fachada. Fueron levantados con sillares cuadrados de piedra caliza según la técnica del *opus quadratum*, quizá por los mismos arquitectos itálicos a los que Herodes encargara su palacio de Jericó. En la parte interior de los muros pueden apreciarse muescas que demuestran la utilización de planchas de mármol, y una serie de nichos circulares y rectangulares en los que se habrían colocado estatuas en miniatura. El templo carecía de pared trasera, y daba acceso al interior de la gruta; en esencia, la parte edificada del templo servía de entrada, mientras que la cueva propiamente dicha estaba concebida como sanctasanctórum. El *Augusteon* mantuvo el carácter natural propio de Pan, pero se le añadió una fachada y un barniz arquitectónico digno del culto del emperador romano.

La ciudad de Filipo

En 2 a. e. v., cuando Filipo, uno de los hijos de Herodes, heredó esta parte del reino de su padre, puso en ella su

capital y construyó una ciudad administrativa de estilo grecorromano justo debajo del Paneion. Como tenían por costumbre los príncipes Herodianos, puso a la ciudad un nombre en honor del emperador romano, y la llamó Cesárea de Filipo para diferenciarla de la Cesárea de la costa levantada por su padre. El lugar pasó de ser un santuario aislado a convertirse en un centro urbano con su correspondiente templo. El complejo de Pan se amplió durante el reinado de Filipo y después de él, con la construcción de una capilla al aire libre levantada en un promontorio alrededor de una gruta artificial excavada en esa época, llamada la Cueva de Pan y las Ninfas en una inscripción de mediados del siglo II e. v. Se añadieron también otros elementos al complejo: un templo de Zeus y Pan, otra capilla al aire libre llamada actualmente el Patio de Némesis, un edificio largo y estrecho con tres salas que daban al barranco, y una estructura a modo de escenario llamado por los excavadores Templo de Pan y de las Cabras. Durante los tres siglos posteriores al reinado de Filipo, fueron grabadas en las paredes del barranco y en los edificios numerosas inscripciones en griego. Veamos algunos ejemplos. En la base del nicho abierto justo encima de la cueva artificial hay una que dice: «El *sacerdote* Víctor, hijo de Lisímaco, dedicó esta diosa al dios Pan, amante de Eco». Junto al patio abierto leemos en otra: «Por el bienestar y conservación de nuestros *señores los emperadores*, Valerio [Tici]ano, *sacerdote* del dios Pan, dedicó la efigie de la Señora Némesis y su santuario, que se hizo excavando la roca por debajo ... junto con la verja de hierro, en el mes

de Apeleo». En la pared del barranco situada sobre la capilla de Némesis, al lado de una hornacina carente de ornamentación hay otra que dice: «Agripas, hijo de Marco, *soberano*, en el año 223, tras recibir instrucciones divinas en un sueño, dedicó [la estatua de] la diosa Eco, junto con Agripíade, su esposa, y Agripino, Marco y Agripas, *miembros del consejo municipal*, y Agripina y Domna, hijos de ambos».

A las innovaciones arquitectónicas introducidas en el lugar según la estratigrafía posterior corresponde también un cambio en el perfil de los hallazgos cerámicos. El patrocinio herodiano del lugar no sólo estableció una serie de estructuras religiosas permanentes en Baniyas, sino que también modificó el tipo de evidencias cerámicas que dejó tras de sí. Los fragmentos de diagnóstico correspondientes al período romano primitivo que fueron retirados de los edificios y apilados en pequeños fosos al borde de la terraza ponen de manifiesto la presencia en el lugar de distintos tipos de visitantes. De los 457 cascotes del período romano primitivo sometidos a estudio, 141 o lo que es lo mismo casi una tercera parte corresponden a lámparas de aceite, frente a los 7 fragmentos de lámparas pertenecientes al período helenístico. El espectacular incremento de las lámparas demuestra que muchos visitantes permanecían un número menor de días y que dejaban tras de sí ofrendas de poco valor, que exigían por otra parte un gasto menor de tiempo. La continua presencia durante todo el período romano primitivo de recipientes de cocina, muchos de ellos

chamuscados, y de vajillas de mesa, cuencos y vasos de beber, demuestra que el santuario de Pan seguía usándose para la celebración de banquetes y la donación de ofrendas, práctica pagana habitual entre los sirofenicios. Pero ahora muchos ciudadanos de Cesárea de Filipo hacían una breve estación en el santuario, ofrendaban una lámpara y rezaban una oración, mientras que otros seguían celebrando meriendas y se quedaban más tiempos en él.

El santuario de Pan en Cesárea de Filipo (según Maoz).

El perfil de la cerámica del período romano primitivo muestra asimismo un aumento de los objetos de cerámica de importación. Más de la mitad de las lámparas encontradas habían sido fabricadas en Italia, Chipre o Siria. Un porcentaje significativo de los fragmentos de cera-nuca correspondía a vasijas que habían sido cocidas en hornos situados fuera de las zonas inmediatamente circundantes. Algunos procedían de la Alta Galilea o de la costa sirofenicia, mientras que unos pocos objetos de loza fina eran originarios de puntos más distantes. La presencia de esas lámparas y de fragmentos de vasijas de importación no implica que en estos momentos visitaran el santuario peregrinos procedentes de Asia Menor, Italia o Chipre, sino que algunos de los habitantes de Cesárea de Filipo podían permitirse el lujo de tener artículos de importación más elegantes. En otras palabras, el santuario empezó a atraer a más clientela de clase alta.

A medida que el complejo alcanzaba su punto culminante desde el punto de vista arquitectónico entre finales del siglo I y finales del siglo II e. v., el volumen de los testimonios cerámicos fue disminuyendo. La reducción del número de fragmentos susceptibles de ser sometidos a examen —251 de época helenística, 457 del período romano primitivo y sólo 52 del período romano medio— se corresponde con un cambio fundamental de las formas de la cerámica. Casi todos los cascotes del período romano medio corresponden a distintas modalidades de lámparas o de vasijas de mesa, y sólo uno pertenece a una cazuela. Prácticamente se habían dejado de preparar las comidas en el lugar y de ofrecerlas a Pan o a su consorte, y desaparecen las pruebas de que se celebraran banquetes o meriendas junto a la gruta. Desde el punto de vista arquitectónico, en cambio, el santuario llegó a sus cotas más altas, siendo construido primero bajo el patrocinio oficial de la dinastía Herodiana y recibiendo luego el apoyo imperial y el patrocinio de las élites urbanas, como ponen de manifiesto los testimonios epigráficos. La población local no acudía ya a pasar unos días, a celebrar comidas o a efectuar ofrendas en el santuario, que había asumido el carácter de culto cívico oficial. En el siglo n e. v. el santuario de Cesárea de Filipo se había convertido en un escenario arquitectónico, en un medio para que los ricos hicieran ostentación de su munificencia y su generosidad. La brusca disminución de la cerámica de época romana media no significa que el santuario fuera abandonado o que se redujera el número de los visitantes. Indica que las familias, las pandillas de amigos o los grupos de devotos ya

no ofrecían sacrificios, ni celebraban banquetes rituales o meriendas en el lugar. Lo que empezó siendo el escenario de las comidas familiares o de simples meriendas de gente sencilla que acudía al lugar a pasar el día, fue puesto bajo el control imperial de una jerarquía sacerdotal y quedó absorbido en la vida cívica dominada por las élites sociales que concedían su patrocinio al templo. La mayor ironía radica en que, como decíamos anteriormente, lo que le ocurrió al santuario de Pan en Cesárea de Filipo bajo el patrocinio del imperio pagano le sucedería también a la Casa de Pedro en Cafarnaúm bajo el patrocinio del imperio cristiano.

EN EL PALACIO DE UN REY

Mientras que los sirofenicios y los itureos de las ciudades y las aldeas situadas en las inmediaciones de las fuentes del Jordán salían a la naturaleza a celebrar sus banquetes, los ciudadanos ricos y las familias de la minoría dirigente de todo el mundo romano introducían elementos de la naturaleza en sus comedores. Esos comedores de respeto se llamaban *triclinia* (plural de *triclinium*), nombre que nos habla de dos rasgos característicos de este tipo de sala. En primer lugar, en ellos había tres (de ahí el prefijo *tri-*) divanes, uno en el centro destinado al anfitrión y otros dos, uno a cada lado, destinados a los invitados de honor. En segundo lugar, el anfitrión y sus huéspedes más importantes comían reclinados (de ahí el segundo elemento del

compuesto, *cli-nium*) —no lo hacían sentados en sillas, como nosotros—, y por lo tanto necesitaban criados y camareros que les sirvieran la comida. En otras palabras, comer reclinado es una afirmación de pertenencia a una determinada clase social.

En las villas rústicas, las ventanas y las entradas de los triclinios daban a vistas espectaculares de la naturaleza, unas veces a la orilla del mar, otras a bosques o a oasis. En las residencias urbanas de la gente acomodada, la naturaleza se hacía entrar en la sala creando una especie de paisaje campestre en el peristilo gracias a la construcción de jardines y estanques. También se llevaban al interior del triclinio motivos de la naturaleza y escenas bucólicas a través de los temas florales, ani-malescos o mitológicos pintados en las paredes o representados en los mosaicos. Así, pues, irónicamente, a medida que Heredes el Grande y sus sucesores reducían para la gente sencilla las oportunidades de comer en plena naturaleza en Baniyas, ellos mismos recreaban ese ambiente en sus salas de banquete. Al mismo tiempo que Heredes construía sus templos en Baniyas y en otros lugares, sus comedores imitaban ciertos aspectos del espacio público a través del empleo de columnas cuidadosamente dispuestas, de mosaicos y del mármol que introdujo en sus palacios. Los ciudadanos ricos de todo el Mediterráneo se dedicaron conscientemente a privatizar ciertos elementos arquitectónicos que habían formado parte de la vida pública de la *polis* helenística, elevando sus mansiones al ámbito de lo cívico y otorgando un relieve es-

pecial a los triclinios como espacios prestigiosos. Utilizando características típicamente reservadas a la arquitectura pública, confirieron a sus hogares una dimensión monumental, y mediante la utilización ingeniosa del espacio y de la decoración reforzaron su propio estatus en lo alto de la pirámide social, como lo hacía la aparatosa ostentación desu riqueza.

Las excavaciones arqueológicas han venido a demostrar que algunos de esos hábitos en lo relativo a la comida habían llegado hasta los estratos sociales más elevados de la nación judía en tiempos de la dinastía herodiana. Este tipo de hábitos lujosos en lo relacionado con la comida, frecuentes en todo el mundo romano, se caracterizaba por tres elementos. En primer lugar, supuso la introducción en los triclinios de una ilusión de la naturaleza. En segundo lugar, comportaba la adopción de ciertos elementos de la arquitectura pública. Y por último, venía a subrayar la posición del anfitrión en lo alto de la jerarquía social. Cada uno de estos elementos es perfectamente visible en los singularísimos palacios de Herodes el Grande, el palacio-oasis de Jericó, el palacio del barranco norte de Masada, asomado al mar Muerto, el palacio-fortaleza del Herodion en el desierto de Judea y el palacio a orillas del mar de Cesárea Marítima.

Masada en la montaña

Durante los años sesenta, el famoso arqueólogo y político Yigael Yadin emprendió las excavaciones del palacio de Herodes el Grande junto al farallón norte de Masada, que contenía, entre otras salas, un triclinio en la terraza inferior, asomado a una vista espectacular del mar Muerto y del desierto de Judea. El descubrimiento de varios tambores de columnas adosadas con ranuras para la colocación de las impostas de las ventanas, así como de alféizares propiamente dichos, demuestra que el triclinio estaba asomado al norte, para ofrecer una vista impresionante de aquel paisaje escabroso. Protegidos del ardiente sol por el lado sur, los invitados disfrutaban no sólo de la sombra, sino también de una prodigiosa vista del punto en el que las colinas de Judea se juntan con la meseta de Transjordania en el valle del Rift. Incluso en un emplazamiento tan apartado como aquél, el anfitrión agasajaba a sus huéspedes con el lujo digno de un rey. Aunque el lugar se hallaba muy lejos de la costa mediterránea y era casi inaccesible, circunstancia que hacía imposible la importación de pesadas columnas de mármol y sumamente improbable incluso el revestimiento de mármol de las paredes, los invitados se veían rodeados de paneles que imitaban estos lujosos materiales de construcción: las columnas, fabricadas con tambores de piedra de la zona, estaban revestidas de estuco, que permitía al fuste mostrar una superficie acanalada, y rematadas por capiteles con molduras corintias, y en cuanto a las paredes, estaban también recubiertas de yeso y pintadas de modo que parecían

revestidas de mármol. Los comensales cenaban en divanes colocados sobre un pavimento de mosaico impermeable, que los criados lavaban fácilmente con agua (los restos de la comida solían arrojarse al suelo).

El triclinio del palacio del norte en Masada (según Foerster).

La sala tenía forma de dos cuadrados concéntricos con columnas adosadas, creando así una especie de deambulatorio porticado que recordaba la arquitectura civil de las *stoas* o paseos cubiertos, o incluso de los recintos templarios. En el cuadrado interior, las pilastras —columnas adosadas a los muros— y los frescos creaban la ilusión de que las columnas eran exentas, y daban a los huéspedes la sensación de que estaban comiendo en un escenario monumental, recreando un ambiente no muy distinto del de los banquetes y ofrendas de los templos. Es evidente que los huéspedes cenaban como los dioses: la vajilla era de loza fina y costosa, y también la comida era de lo más exótico. Buena parte de la cerámica desenterrada en el curso de las excavaciones de la zona del palacio septentrional consiste en platos y cuencos de lo más lujoso que se podía conseguir. Los letreros pintados en los fragmentos de los cántaros y las improntas grabadas en las asas de las ánforas nos permiten conocer la fecha, el lugar de origen y el contenido de los cargamentos enviados a Masada. Entre los productos de importación más curiosos cabe citar una serie de artículos de lujo provenientes de Italia que eran únicos o en cualquier

caso rarísimos en Palestina, entre ellos las manzanas de Cumas en conserva, el *garum* (salsa de pescado), especialidad de Pompeya, y grandes cantidades de vino, por ejemplo el gran cargamento que llegó en 19 a. e. v. procedente de los viñedos de Brindisi, en el sur de Italia, y una curiosa vasija con la etiqueta: «Excelente vino del Másico», procedente de Campania. Todos estos hallazgos constituyen un testimonio tangible del gusto de Herodes por las comidas y las bebidas más refinadas, y de su afición a celebrar grandes banquetes.

Cesárea en la costa

En un emplazamiento igualmente asombroso, aunque menos apartado, Herodes el Grande construyó otro palacio en el extremo sur de la ciudad de Cesárea Marítima. En el único lugar de Cesárea en el que la tierra se adentra en el mar, Herodes edificó un imponente palacio de 60 x 90 m, en lo alto de un promontorio rocoso visible tanto para los marineros y viajeros que llegaran a la ciudad por mar como para los habitantes de la propia Cesárea. En el interior, el peristilo o patio porticado constituía el punto central del magnífico palacio, con un estanque de 18 x 36 m excavado en la roca. El estanque fue revestido por Herodes con yeso hidráulico para mantener fresca el agua que se traía desde tierra adentro y que se trasladaba a mano hasta la mismísima al-berca, y no tener que llenarla con agua salada del Mediterráneo. Aunque siglos y siglos de olas han erosionado de mala manera la estructura, la profundidad del

estanque se ha conservado por encima del metro y medio. Al margen de su función estética, la alberca probablemente sirviera como piscina para las diversiones de carácter deportivo. Herodes el Grande, siguiendo la tradición de los antiguos reyes judíos de la dinastía asmonea, hizo de las piscinas y los baños un elemento importante de sus palacios, no sólo de éste, sino también del de Jericó, del Herodion e incluso del que construyó en lo alto de Masada. Se cavaron amplios hoyos rectangulares en la roca en torno a la alberca para plantar árboles, setos y macizos de flores, encerrando así la piscina en una especie de jardín. El estanque y el jardín estaban rodeados de una columnata y de un espacioso paseo, cubierto presumiblemente en otro tiempo con pavimento de mosaico o de baldosas de mármol de figuras diversas que formaban dibujos geométricos. La sala principal del palacio era el triclinio, situado en el ala oeste el edificio, entre el estanque y el mar. Como en Masada, Herodes relacionó visualmente el comedor con la naturaleza, por el exterior con un magnífico panorama del Mediterráneo y de la puesta de sol, que coincidía con la hora de cenar, y por el interior con una deliciosa vista del jardín y la piscina situados al este.

Con una extensión de casi 4.047 m², el palacio de Herodes era un edificio monumental, de unas proporciones reservadas por lo demás exclusivamente a estructuras de carácter cívico. No obstante, supo abstenerse prudentemente de la megalomanía, de suerte que su palacio no sobrepasase las dimensiones del templo de Roma y Augusto que, junto

con el puerto, dominaba el paisaje arquitectónico de la ciudad. Pero al empequeñecer las dimensiones de las demás mansiones, el palacio de Herodes se aproximaba al tamaño de las estructuras públicas empleando unas técnicas constructivas, unos materiales y un estilo análogos de modo que más parecía un espacio civil y público que un edificio doméstico y privado. Pese a la sofisticada ambigüedad y al juego de lo público y lo privado, el palacio del promontorio enviaba un claro mensaje acerca de la posición ocupada por Herodes en la jerarquía social. Colocó su palacio no ya en los barrios residenciales de la ciudad, sino como si fuera un elemento más del complejo recreativo del barrio suroccidental. Como decíamos en el capítulo anterior, el gran anfiteatro fue erigido a orillas del mar perpendicularmente al extremo meridional del palacio. Más hacia el sureste, el teatro, construido lo mismo que el templo oblicuamente a la retícula formada por las calles de la ciudad, estaba situado justo enfrente del palacio del promontorio, de manera que éste pasaba a formar parte del escenario de aquél.

Palacio del promontorio de Herodes en Cesárea (según Netzer).

La ciudad perfectamente planificada de Herodes quizá copiara la disposición de Alejandría y de Roma, donde la familia gobernante invadía la vida pública y reforzaba sutilmente la jerarquía social. En Cesárea, Herodes supo

configurar de manera magistral el espacio para sus propios fines. El ciudadano medio, el labriego, el marinero, o el campesino que asistiera al teatro o al anfiteatro durante una visita a la ciudad, se confundía rápidamente con la masa de los espectadores en cualquiera de las numerosas salidas o *vomitoria*. Pero el ciudadano privilegiado o el dignatario de paso tenía derecho a sentarse en el extremo meridional del anfiteatro, de forma curvada, o en las primeras filas del teatro, comunicadas con un jardín a modo de vestíbulo que conducía directamente al palacio. Dentro de éste, los miembros de la élite encontraban la posición social que les correspondía en función de las puertas y los límites que cruzaran. Algunos no llegaban más que a la gran sala de las audiencias anexa al palacio y a su peristilo. Otros, más privilegiados, eran admitidos al interior del palacio del promontorio propiamente dicho, obligados quizá a permanecer en el vestíbulo o bien conducidos al jardín y a la zona del estanque. Pero sólo unos pocos eran invitados a celebrar un banquete en el triclinio, en la parte más occidental del edificio. Toda la estructura palaciega, desde los jardines que hacían las veces de vestíbulo exterior, hasta la sala de las audiencias del complejo de patios del primer piso, el atrio ajardinado y el estanque con sus salas circundantes, y el propio triclinio, articulaba con bastante claridad los estratos sociales existentes. Resulta tentador pensar que sus diversos elementos reflejaban el continuum que iba de lo público a lo privado, pero los umbrales intermedios no estaban cerrados visualmente; todos ellos eran visibles desde cada punto intermedio, de modo que el

estatus del individuo, a medida que ascendía o descendía por la escala social, era proclamado públicamente.

EN LA VILLA DE UN ARISTÓCRATA

Los ostentosos escenarios de los banquetes de Herodes el Grande, sus audaces palacios y la jerarquía social claramente delineada, se hallan muy bien reflejados en los materiales arqueológicos, y aunque podemos presumir que su hijo Antipas imitó fielmente este modelo, los restos que dejó tras de sí son mucho más confusos. La primera aparición de Antipas en el Evangelio de Marcos lo sitúa celebrando un banquete en compañía de los miembros de su séquito y de sus subalternos, y es justamente al término de la fiesta que sigue a dicho banquete cuando se sirve la cabeza de Juan el Bautista en una bandeja (VI, 14-29).

Pero los estratos correspondientes al siglo I no muestran ni en Séforis ni en Tiberíades pruebas claras de la existencia de palacios de Antipas, y menos aún de triclinios. Y eso es, naturalmente, lo que nos gustaría examinar a continuación.

Por eso nos vemos obligados a subir a la acrópolis de Séforis, a analizar una villa aristocrática de época posterior, y a intentar imaginarnos el triclinio de Antipas entre éste y los que acabamos de ver en los palacios de Herodes el Grande. Aunque date de un estrato posterior al siglo I, lo utilizaremos para poner de relieve la finalidad social que

tenían esos comedores de respeto en todo el mundo romano y durante todo el período romano. El ejemplo que utilizaremos será la llamada Villa de Dioniso de Séforis, que data del período romano medio y del romano tardío.

La villa fue edificada en lo alto de la acrópolis de Séforis a finales del siglo II o comienzos del III e. v. Para que cupiera debidamente toda la planta de la casa, de unos 22,5 x 39 m de extensión, fue preciso levantar una plataforma que nivelara el lecho de roca excesivamente alto situado en su extremo occidental y elevara el lado sur, demasiado bajo. A lo largo de este proceso, se eliminaron restos de otras estructuras anteriores (¿quizá un palacio más antiguo?) con el fin de allanar el terreno. Como en otros edificios públicos de esta época, los muros de la villa se construyeron con grandes sillares de piedra caliza perfectamente ensamblados, que presumiblemente sostenían un piso superior. Como ocurría en otras mansiones de ciudadanos ricos e influyentes en todo el Imperio Romano, desde el punto de vista tanto arquitectónico como visual el eje de la villa iba desde la entrada hasta el triclinio, pasando por el peristilo o patio porticado.

El jardín del peristilo tenía una pequeña fuente o estanque que introducía un toque de naturaleza en el ambiente urbano. Algunas de las paredes internas de la villa estaban adornadas con frescos en los que los motivos florales suponían una continuación visual de la exuberancia del jardín en las salas circundantes. El pavimento del triclinio

era un mosaico artístico que tenía como finalidad crear un ambiente bucólico y rústico, más bien romántico. Una cenefa policroma en forma de «U» representaba una procesión de campesinos que portaban como ofrenda los frutos de sus labores agrícolas (¡ni el menor rastro de la expropiación de los excedentes!). La cenefa rodeaba un rectángulo central compuesto de paneles en los que se alababan los placeres de la viña y la vida de Dioniso, el dios del vino, estrechamente asociado con Pan, el dios de patas de cabra. Hay pocas cosas en este mosaico que reflejen elementos culturales, y la estancia no está relacionada en absoluto con los ritos o misterios dionisiacos. Antes bien, el panel central subraya el tema fundamental del mosaico al representar un concurso de bebedores entre el forzado Heracles y el propio dios del vino, Dioniso. En los paneles laterales, Dioniso es proclamado vencedor al tiempo que se recuesta en su carro y parece mirar de reojo el panel situado al lado, en el que Heracles, vomitando, recibe la ayuda de un sátiro y de una ménade. Otros paneles se regocijan con el fruto de la vid y muestran el pisado de la uva y una fiesta campesina. Algunos paneles recuerdan leyendas relacionadas con Dioniso, como el baño del dios niño por las nodrizas que lo escondieron para salvarlo, la revelación de los misterios de la vid a unos pastores, y sus bodas con Ariad-na. Diseminada entre los medallones, vemos una procesión de rústicos que presentan alegremente sus productos, entre ellos cestos de uvas, frutos, pollos y patos. Frente al asiento del anfitrión aparece representada una hermosa mujer (¿Ariadna o la matrona de la casa?), que los

excavadores han apodado «la Monna Lisa de Galilea». Los ojos del varón contemplaban el rostro de la mujer, los del aristócrata se fijaban en el producto de los labriegos. Todo denotaba una felicidad serena y una complacencia social desde ese punto de vista privilegiado.

Los comensales estaban rodeados de escenas bucólicas que contribuían a crear una atmósfera festiva. Podían dirigir la mirada al peristilo para recrearse en la contemplación de la naturaleza, o bien, a través de la entrada ajardinada, podían mirar a la calle, donde los excluidos eran visibles habitualmente. El uso de columnas en el atrio, junto con los pavimentos de mosaico, las paredes pintadas al fresco, y el mármol —aunque sólo fuera su representación pictórica— sugerían un ambiente civil. El pequeño estanque para los peces o la fuentequilla, por diminutos que fueran comparados con la piscina de Herodes en el palacio del promontorio de Cesárea, evocaban una atmósfera de vida pública en los baños, alrededor de una fuente (*nymphaeum*), o en el interior de un recinto sagrado.

La Villa de Dioniso destacaba visualmente sobre las demás, con su techumbre de tejas rojas y sus paredes estucadas de blanco, y por otra parte, al estar situada en lo alto de la acrópolis, ponía la riqueza y el estatus de su propietario ante los ojos de toda la ciudad. Al igual que el palacio de Herodes en Cesárea, la casa de Séforis estaba flanqueada por un teatro, y es muy probable que su propietario fuera el patrono de los espectáculos en él representados. Al fin y al cabo, Dioniso no era sólo el dios del vino, sino también el

patrono del teatro y de los actores. La disposición de la casa revela asimismo el interés de su dueño por hacer ostentación de su opulencia. El espectáculo de la mansión con su peristilo, desde la entrada y el atrio ajardinado hasta el triclinio, mostraba abiertamente al transeúnte la riqueza del propietario. El diseño mismo de una casa con peristilo venía a reforzar la jerarquía social al enmarcar los banquetes de sus ocupantes en suelos de mosaico, paredes con pinturas al fresco y columnas acanaladas. Todo ello trazaba una clara línea divisoria entre interior y exterior, entre los que estaban dentro y los que quedaban fuera. Una minoría se recostaba en divanes y tenía quienes le sirvieran la comida y la bebida, mientras que la mayoría podía pasar por delante y contemplar el espectáculo, pero no tenía derecho a entrar y a participar del banquete, excepto como criados, comediantes o subalternos.

La jerarquía social se veía reforzada todavía más entre los magnates invitados al triclinio. El mosaico, de 5,4 x 6,9 m y de una extraordinaria calidad artística, estaba compuesto de teselas de más de veinte colores distintos y dividía la estancia en zonas separadas. Había una zona en forma de «U», con teselas blancas y marcas en forma de «gamma» para señalar el emplazamiento de los tres divanes principales. Esta distribución privilegiaba al anfitrión, colocado en el centro con sus huéspedes de honor situados a derecha e izquierda. La posición de sus divanes estaba claramente marcada, y se les concedía mayor relieve y espacio que a los demás. Y, naturalmente, como los huéspedes comían

reclinados en los divanes, debían ser *servidos* por numerosos camareros. El resto de los comensales se apelotonaba alrededor de las zonas decoradas con teselas blancas siguiendo un orden social descendente. Tal es, por ejemplo, el procedimiento que presupone Lucas, XIV, 7-11, donde el convidado se sienta al principio en el postrer lugar y después es invitado a colocarse al lado del anfitrión, como muestra de honor especial.

EN LAS CASAS DE LOS MAGNATES

La Villa de Dioniso constituye un claro testimonio de la arquitectura doméstica de estilo romano propia de la aristocracia en la Séforis del siglo m. Pero, pese a tratarse de una época muy posterior a la de Jesús, algunos de sus elementos habían hecho ya su aparición en tiempos de la reconstrucción de la ciudad durante el reinado de Heredes Antipas. He aquí dos ejemplos de esas mansiones del siglo i, elegantes sin duda, pero sin llegar a la altura de la villa del siglo III.

Una casa de patio rodeada de tapias

Un ejemplo, excavado a comienzos de los años noventa por Eric y Carol Meyers, del Proyecto Regional de Séforis y la Universidad de Duke, la llamada Unidad II, es una casa de patio rodeada de tapias que había sido construida en lo alto

del barrio occidental. Las actividades cotidianas de la familia se hallaban en cierto modo resguardadas del mundo exterior gracias al trazado de la casa en torno al patio central, que no tenía forma de peristilo. Pero en el interior, los propietarios marcaban su elevado rango en la escala social adoptando elementos decorativos tales como las pinturas al fresco, los mosaicos, el estuco blanco y las cubiertas de tejas rojas.

Las paredes estaban bien construidas con sillares de piedra caliza, de forma y tamaño regulares, y se levantaban sobre un sólido lecho de roca con cimientos de cantos rodados. Los muros, de sesenta centímetros de espesor, cuidadosamente construidos según la técnica de sogas y tizón, podían soportar perfectamente dos pisos. Algunas estancias de la casa estaban decoradas con pintura *a secco*, técnica sencilla y poco costosa que permitía pintar sobre el estuco una vez seco. Los motivos eran simples dibujos florales o geométricos y rectángulos verdes y rojos imitando paneles de mármol, semejantes a los que adornaban el palacio de Herodes en Masada. Las habitaciones con pinturas al fresco disponían de pavimentos lisos revestidos de estuco, lo mismo que el patio, y se han descubierto paneles de mosaico que habían sido retirados de su emplazamiento original en el relleno de otra habitación cuyo estrato correspondiente al período romano primitivo había sido destruido más allá de cualquier posible recuperación. La zona reservada a cocinas y otras cuantas estancias, en cambio, tenían sólo pavimentos de tierra apisonada.

Además de los frescos y los mosaicos, algunos artefactos reflejan también la riqueza de los habitantes de esta casa del siglo I. Entre los hallazgos correspondientes al período romano primitivo cabe citar algunos fragmentos de una costosa copa de vidrio con molduras, una lámpara de techo y un incensario, así como fíbulas de hueso finamente talladas y una espátula de maquillaje. Los habitantes de la casa no eran, por supuesto, tan ricos ni tan amigos de la ostentación como Herodes el Grande o Antipas. Sus objetos de cosmética eran de hueso y no de marfil, no bebían vinos de importación, y sus artículos de loza eran en su mayoría vasijas corrientes fabricadas en las aldeas de Galilea, aunque también se han encontrado unos cuantos fragmentos de fuentes de *térria sigillata*, mucho más costosa. Pero en cualquier caso vivían en lo alto de la acrópolis de Séforis y en lo alto de la pirámide social de Galilea.

Reconstrucción de la villa tardorromana de Dioniso en Séforis.

Así llamada por el mosaico que representa al dios del vino y que celebra los placeres de la bebida, la villa albergaba a uno de los ciudadanos más destacados de Séforis, en otro tiempo la capital de Galilea construida por Herodes Antipas. Aunque la villa es posterior en más de un siglo a Jesús, nos muestra cómo comían los ricos en el mundo romano, con los

invitados sentados en el triclinio siguiendo un orden jerárquico en tres divanes, según indican los signos «gamma» marcados a los lados (1), el mismo orden que se presupone para las enseñanzas de Jesús en Lucas, XIV. La disposición axial de la villa venía a subrayar los distintos espacios privados y públicos: los extraños (2) podían contemplar la escena desde el atrio del peristilo (3) y sabían que estaban excluidos de ella, disposición que venía además a hacer ostentación de la riqueza del propietario, ilustrada aquí en la vajilla de importación utilizada en la mesa (4) y en los cuencos y jarras de vidrio fino (5). Las paredes pintadas al fresco (6) y el techo adornado con molduras son análogos a los de otras casas ricas que pueden verse por todo el mundo romano.

Una casa con peristilo

Siempre en Séforis, justo al otro lado de la calle situada al norte, una casa de la misma época igualmente rica pone de manifiesto que algunas familias judías del siglo I no sólo habían empezado a incorporar elementos arquitectónicos decorativos, sino que además hacían ostentación de su riqueza siguiendo la lujosa moda romana. Esta casa, construida con un patio en forma de peristilo que

proporcionaba una visibilidad axial del atrio, empezó a ser excavada en 1931 por Leroy Watermann, de la Universidad de Michigan. Al principio pensó que se trataba de una «basílica» cristiana debido al empleo en ella de columnas, pavimentos de mosaico, estucos en las paredes, y frescos. Supuso también que los nichos excavados en el lecho de roca eran una especie de catacumbas pertenecientes a la época en la que los ritos cristianos «eran practicados en secreto». Recientemente, sin embargo. James F. Strange, miembro de las University of South Florida Excavations, ha continuado los trabajos arqueológicos realizados en el complejo y ha llegado a la conclusión de que se trataba en efecto de una villa, y que varias de las cavidades abiertas en el lecho de roca eran en realidad *miqwaoth* o piscinas rituales judías.

El error de identificación de Watermann no sólo constituye un caso de búsqueda de elementos religiosos sorprendentes, propio de una generación de otros tiempos, tan romántica como aventurera. El trazado original de la casa y el capricho de su propietario introdujeron elementos del espacio público en esta residencia privada: columnas, disposición axial, sillares de piedra caliza bien alineados, estuco blanco, pinturas al fresco y pavimentos de mosaico con dibujos geométricos y cenefas en blanco y negro. Lo que definitivamente estableció su identificación como villa fue el descubrimiento por parte de Strange de la cocina y la localización de varios *miqwaoth*, como los que se habían encontrado habitualmente en otras casas de Séforis.

Además, ambos arqueólogos encontraron numerosos objetos domésticos: utensilios de cocina, horquillas de hueso, aplicadores de kohl, pesas de telar y piedras de moler de basalto.

La Pax Romana llega a Galilea

Esas dos casas demuestran cuan conscientes eran los ciudadanos ricos de Séforis de los estilos arquitectónicos romanos que imperaban en el mundo mediterráneo en general. Y demuestran también cuántas ganas tenían de adquirir algunos de los símbolos propios de la élite social del Imperio, como los frescos, los mosaicos y los artículos de lujo de importación. Demuestran asimismo que sólo la capa más alta de la sociedad galilea estaba dispuesta a aceptar y podía permitirse el gusto romano por la ostentación del propio rango social. Antes de Antipas, no se sabe que los Asmoneos, judíos de pura cepa, tuvieran palacios en Galilea, y Herodes el Grande fue el primero en construir sus palacios en lugares apartados, como Masada y Jericó, y luego en ciudades como Cesárea y Jerusalén, pero nunca construyó ninguno en Galilea. Sólo durante el reinado de Antipas, de quien sabemos positivamente que construyó palacios en Séforis y Tiberíades, empezaron las élites urbanas de Galilea a introducir una marcada estratificación social. En realidad, se levantaron unas cuantas casas de ese estilo en las localidades más populosas de la región, como la descubierta en Jodefát, al otro lado del valle de Beit

Netofah, o la de Gamia, en el Golán, pero eran casos más bien excepcionales, y no la tónica general en las ciudades de Galilea.

La llegada y la difusión de la riqueza en Galilea no constituyeron una cuestión personal, sino un proceso social, pues la ostentación de artículos de lujo venía a subrayar el lugar que ocupaba su propietario en la jerarquía social. El valor de esos bienes era proporcional al de su inaccesibilidad relativa entre los estratos sociales más bajos, y era su ostentación, más que su posesión, lo que determinaba su valor. Además, ese incremento del lujo y del consumo ostentoso tenía que basarse naturalmente en el incremento de la productividad y de la explotación de las zonas rurales circundantes, fuera como fuese.

¿Qué pensaban los campesinos de la Séforis de Antipas, reconstruida en 4 a. e. v. para convertirse, según Josefo, en «honra y prez de toda la Galilea», y de Tiberíades, construida en 19 e. v., destinada a sustituirla como capital de sus dominios? Quizá el siguiente pasaje nos dé una idea de ello. En su *Autobiografía*, Josefo describe lo que realmente deseaban hacer los campesinos (él los llama «los galileos») mientras él intentaba entrenarlos en 66-67 e. v. para el inevitable en-frentamiento con las legiones romanas al comienzo de la primera Sublevación judía. En las líneas siguientes nótese la repetición de los términos *odio*, *detestar*, *destruir* y *exterminar*:

Al enterarme de esas negociaciones, me dirigí con ñus tropas contra los seforitas y tomé la ciudad al asalto. Con ese pretexto, los galileos, que no querían desaprovechar la oportunidad de saciar su *odio* contra una ciudad a la que *detestaban*, se lanzaron a *exterminar* a la totalidad de la población, incluidos los extranjeros. Irrumpieron en la ciudad y, encontrando las casas vacías, las quemaron, pues sus habitantes, llenos de miedo, se habían refugiado en la acrópolis. Lo saquearon todo sin ahorrar a sus compatriotas ninguna forma de pillaje ... Como no escuchaban ni mis exhortaciones ni mis mandatos y su *odio* era superior a mis consejos, ordené a mis amigos más fieles que difundieran el rumor de que los romanos habían irrumpido por la otra parte de la ciudad con un gran ejército ... para que ... se aplacara el ímpetu de los galileos y se salvara la ciudad de los seforitas ... Tiberíades también estuvo a punto de ser saqueada por los galileos.... Un gran número de personas procedentes de distintos lugares acudió ... acusando a gritos a Tiberíades de traición y de ser aliada del rey [*se. Agripa II*], y pidiéndome que les permitiera bajar para *destruirla por completo*, pues *odiaban* a los tiberien-ses tanto como a los seforitas (374-384).

La romanización significaba urbanización, que a su vez significaba comercialización, y, sobre todo a raíz de la fundación de Tiberíades a comienzos de la tercera década del siglo i e. v., el *boom* económico de la nueva *Pax*

Romana golpeó de lleno y de forma irremediable a la Baja Galilea. Si pensamos en la Alianza en vez de en el comercio, ¿acaso habría dicho Amos a Antipas en la Tiberíades del siglo i algo muy distinto de lo que dijera mucho antes a Jeroboam II en la Samaría del siglo vin? Sea como fuere, a finales de la tercera década del siglo i e. v. encontramos operando en el territorio de Herodes Antipas dos movimientos populares, el del bautismo de Juan y el del Reino de Jesús. ¿Por qué entonces? ¿Por qué allí? ¿Fue una coincidencia o una cuestión de resistencia?

EN EL REINO DE DIOS

Como veíamos en el Capítulo 1, es evidente que la invectiva antigua era de hecho tan grosera como su equivalente moderno. Su capacidad de ofender y de inventar historias era tan perversa como la nuestra. A veces, sin embargo, tanto entonces como ahora puede uno quedarse con el *qué* descriptivo y prescindir del *por qué* acusatorio, puede uno admitir la acción básica descrita (por ejemplo, «predicaba») y hacer caso omiso de su supuesta motivación perversa (por ejemplo, «para obtener un beneficio personal»). En las críticas vertidas contra Juan el Bautista o contra Jesús, por ejemplo, debemos separar la descripción (lo que hacían) de la acusación (por qué lo hacían). Además, al fijarse en el movimiento baptista de Juan y en el movimiento en nombre del Reino de Jesús, sus adversarios pensaron que los dos protagonistas de tales movimientos eran personajes

extraños, raros, perversos, y además que no sólo lo eran cada uno de un modo distinto, sino incluso contrapuesto. Y, por extraño que pueda parecer, los elementos en los que decidieron fijar esa divergencia respecto de la norma y cada uno respecto del otro fueron la comida y la bebida, la forma de comer y de celebrar el banquete.

Acusaciones contra Juan relacionadas con la comida

Desde que los especialistas llegaron a un consenso y afirmaron que el Evangelio de Marcos era la fuente primaria de Mateo y de Lucas, resultó evidente que estos últimos habían utilizado además otra gran fuente. Contenían demasiadas semejanzas, tanto en la secuencia general del relato como en sus contenidos específicos, que no se hallaban en Marcos y que no podían explicarse como meras coincidencias. Esa otra fuente se llamó *Q* (abreviatura de *Quelle*, la palabra alemana que significa «fuente»), pero como dicha denominación describe más su empleo que su identidad, reconocemos su integridad llamándola *Evangelio Q*. Sólo a través de él se han conservado en Mateo, XI, 16-19 (o Lucas, VII, 31-35) las dos acusaciones lanzadas contra Juan y contra Jesús.

El contexto se sitúa en la contraacusación de Jesús, quien afirma que sus adversarios son como niños obstinados que se niegan a jugar los juegos que se les proponen, tanto si son alegres como si son tristes, rechazando ambas alternativas contrapuestas por tratarse de una pretendida ficción. En esa

refutación es donde se repiten las acusaciones de que son objeto ambos. En primer lugar: «Vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decíais: "Tiene demonio"». Y en segundo lugar: «Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: "Es comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores"». En cada una de estas dos acusaciones es preciso distinguir la primera parte, esto es la *descripción*, de la segunda, esto es la *acusación*, es decir hay que separar la base real en la que se fundamenta el ataque y darle la credibilidad que pudiera tener, al menos entre sus adversarios.

La descripción de Juan como practicante del ayuno es fácil de entender y bastante creíble. Al Precursor lo conocemos principalmente por dos fuentes y ambas coinciden en darle el mismo apodo, el Bautista, es decir el que bautiza, y en afirmar que fue ejecutado por Herodes Antipas. Pero por lo demás coinciden en muy poco.

Josefo no habla para nada del desierto, del Jordán, ni del perdón de los pecados cuando habla de Juan en sus *Antigüedades de los judíos* (XVIII, 116-119). El bautismo de Juan, dice, era una purificación secundaria del cuerpo después y sólo después de haberse llevado a cabo la purificación del alma. Era una «purificación corporal y para ninguna otra cosa, al dar por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia». Y añade que esto último significaba que debían «comportarse justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios». Pero a pesar de ese programa absolutamente inocente

y sin más explicaciones, Josefo dice que Antipas decapitó a Juan en un acto preventivo «por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular». ¿Pero por qué iba a haber sospechado Antipas semejante peligro de una congregación de santos? Entre esa descripción sumaria de su vida y de su muerte falta algo. Se ha omitido algo. ¿Pero se ha omitido deliberadamente? ¿Y qué es lo que se ha omitido?

Si sólo tuviéramos el testimonio de Josefo, sabríamos muy poco acerca de del mesianismo o el apocalipticismo del siglo I. Por el contrario, lo único que hace Josefo es ofrecernos su interpretación absolutamente tendenciosa de estos dos conceptos y esperanzas. Además de las tres escuelas filosóficas judías más antiguas y habituales, dice, la de los esenios, los fariseos y los saduceos, había otra más reciente y advenediza a la que él denomina simplemente la «cuarta filosofía». Su lema era: «No hay más Señor que Dios», rechazaba la sumisión a Roma, acabó llevando al pueblo a la desastrosa guerra de 66-74 e. v., y tenía unas raíces profundamente mesiánicas y/o apocalípticas. Josefo, sin embargo, no nos habla de dichas raíces porque, según dice, esas profecías mesiánicas y esas esperanzas apocalípticas no se referían a ningún personaje judío, sino al advenimiento de Vespasiano y la dinastía Flavia, llamada a convertirse en la nueva familia imperial que había de desplazar a la de Augusto, la Julio-Claudia. «Pero lo que más les impulsó a hacer la guerra [incluso después que el

Templo fuera incendiado en 70 e. v.] fue un oráculo ambiguo contenido también en sus libros sagrados, según el cual en aquella época un personaje de su país regiría el mundo. Ellos creían que se trataba de alguno de su raza y muchos sabios se equivocaron en su interpretación, ya que el oráculo se refería al principado de Vespasiano, que había sido proclamado emperador en Judea» (*Guerra de los judíos*, VI, 312-313).

Otros judíos ya habían encamado al esperado Mesías davídico en otros soberanos paganos, en un monarca persa del siglo VI o en un faraón egipcio del siglo II a. e. v., pero encontrarlo en el emperador romano cuyo hijo, Tito, acababa de incendiar el Templo de Jemsalén era un paso demasiado grande. En cualquier caso y en contra de esa teología josefiana, Juan el Bautista queda tranquilamente a salvo de toda asociación mesiánica o apocalíptica. Aunque precisamente es esa asociación la que le atribuye la otra gran fuente que tenemos acerca de su figura, esto es el Nuevo Testamento.

Los evangelios, a diferencia de Josefo, sitúan a Juan en el desierto, a orillas del Jordán, y su bautismo tiene por objeto el perdón de los pecados. En los evangelios, el bautismo de Juan no tiene nada que ver con los ritos corrientes de purificación de los judíos, que analizaremos en el próximo capítulo, que nunca se encargaba de administrar un tercero, y que sobre todo no administraba ninguna persona en concreto. Además, su mensaje es apocalíptico: trata de la inminente venida del Dios vengador, y él está ahí para

prepararle el camino. En el *Evangelio Q*, según Mateo, III, 7-10 [Lucas, III, 7-9], Juan proclama: «Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira que llega? ... Ya el hacha está puesta a la raíz del árbol; todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego».

¿Cómo puede, pues, prepararse uno para esa venganza divina, y especialmente cómo puede prepararse uno para evitarla? Debéis convertirlos, dice Juan, en el pueblo prepurificado de ese Dios purificador. ¿Cómo? Volviendo a ejecutar el Éxodo, cruzando el Jordán procedentes del desierto de Oriente y entrando en la Tierra Prometida. Debéis, ante todo, dejar atrás vuestros pecados en las aguas purificadoras del río. De ese modo, se formaría una masa decisiva de hombres santos y entonces, cuando llegara el Dios vengador, los impíos serían destruidos, mientras que los santos se salvarían. Y quizá sólo cuando se hubiera congregado esa masa decisiva se produciría la esperada apocalipsis de venganza y liberación.

Lo que hace Juan es repetir el Éxodo, llevar a los penitentes desde el desierto a la Tierra Prometida cruzando el Jordán, y tomar posesión una vez más de ella en total santidad. Es una preparación y una anticipación proléptica de la esperada y ya inminente consumación apocalíptica. Se trata de una acción que comienza aquello que simboliza. Juan es similar y a la vez diferente de un profeta posterior, «el Egipcio», que condujo a una muchedumbre desarmada desde el desierto y a través del Jordán ante las mismas murallas de Jemsalén, que, como las de Jericó ante Josué, debían derrumbarse ante su presencia. Pero, del mismo modo que

Josefo satirizaba a Juan ante sus lectores romanos, también lo satirizaban los evangelios ante sus lectores cristianos. Juan se convierte ahora en un personaje no ya religioso político, sino religios-espiritual. El desierto y el Jordán se convierten en un mero escenario accidental o neutro. Juan prepara no ya para el advenimiento de Dios, sino para la llegada de Jesús.

Cuando se combinan las dos fuentes y se comprende la tendenciosidad divergente de una y otra, Juan aparece con toda claridad como un profeta de la inminente consumación apocalíptica que hablaba y actuaba en esa peligrosa línea divisoria que existe entre la expectación pasiva y la expectación activa. Marcos, I, 6 alude a su vestimenta y a su dieta: «Llevaba Juan un vestido de pelos de camello, y un cinturón de cuero ceñía sus lomos, y se alimentaba de langostas y miel silvestre». Estas palabras se corresponden con la descripción que hace Josefo de su mentor. Baño: «Vivía en el desierto usando como vestido lo que le proporcionaban los árboles y como alimento lo que producía la tierra espontáneamente» (*Autobiografía*, 11). Aunque interpretemos este hecho como una aceptación del ascetismo, como un rechazo de la civilización, y/o como una intensificación de la pureza, lo cierto es que explica por qué Juan «no comía pan ni bebía vino». Escenario y acción, vestimenta y dieta forman un todo coherente. Pero eso no hace más que subrayar el problema que comporta entender la correspondiente descripción de Jesús. El hecho de no comer ni beber era lo bastante extraordinario como para dar

lugar a los comentarios o a las críticas. Podemos ver, aunque no estemos de acuerdo, cómo los adversarios pasaron de la descripción precisa a la acusación envidiosa. Juan era evidentemente un profeta ascético de la apocalipsis inminente. Al fin y al cabo el insulto surte más efecto cuando tiene algo en lo que basarse. ¿Pero qué pasa con Jesús?

Acusaciones contra Jesús relacionadas con la comida

Recordemos el contenido de las dos acusaciones lanzadas contra Juan y contra Jesús procedentes del *Evangelio Q* que hemos citado antes. Las dos hacen referencia a la comida (excesivamente escasa en uno o excesivamente copiosa en otro), pero a Jesús se le reprochan los hábitos que tiene tanto en la dieta como en la compañía. Juan, decía la invectiva, estaba poseído por el demonio. La mayoría de los exégetas no se toman en serio el comentario; por lo general no discuten si Juan tenía o no un demonio. Reconocen que se trata de una invectiva, de una vituperación, de un insulto, de una destrucción de la imagen. El caso de Jesús, sin embargo, es algo distinto. No hay ningún análisis serio de la primera acusación: ¿era o no era un glotón y un bebedor de vino? Una vez más se reconoce que se trata de un burdo insulto. Pero, por desgracia, la segunda acusación no ha sido tratada del mismo modo. Y como la manera de comer de Jesús implica tanto una dieta como unas compañías, examinemos primero esa segunda acusación, aquella en la que se le llama «amigo de publicanos y pecadores».

¿Qué significaba el término *pecadores* en el contexto del siglo i? No se aplicaba a todos los que desobedecían las normas más estrictas de pureza que tenía uno. No se aplicaba a los «llamados pecadores», a los que eran pobres y padecían y, por consiguiente, debían de haber pecado y ahora sufrían castigo por ello mediante la miseria o la enfermedad (la falacia de Job). No se refiere desde luego a los «pecadores» arrepentidos. Se aplica a los que son deliberada, continua y obstinadamente impíos. El término «públícanos» designa a los que colaboran con los opresores nacionales o imperiales y/o actúan abusando de su fuerza, recurriendo al soborno o a la corrupción. La unión de los dos términos, *públícanos* y *pecadores*, designa a aquellos que por su moralidad y su ocupación son impíos, a los que son irremisiblemente malos.

Examinemos esos dos términos similares. Cuando desea designar a un miembro de la comunidad cuyo trato debe ser evitado a toda costa, Mateo dice: «Sea para ti como gentil o publicano» (XVIII, 17). La expresión compuesta indica a aquellas personas cuyo trato debe ser evitado absolutamente, a aquellos a los que no se debe visitar, de los que no se debe ser amigo, y a los que no se debe tratar de convertir.

Por otro lado, otro versículo proclama: «Porque vino Juan a vosotros por el camino de la justicia, y no habéis creído en él, mientras que los públícanos y las meretrices creyeron en él. Pero vosotros, aun viendo esto, no os habéis al fin

arrepentido, creyendo en él» (XXI, 32). Se utiliza aquí otra pareja de impíos proverbiales que incluye a uno y otro sexo, pero ahora se aplica a los que han sabido convertirse, no a los que están perdidos irremisiblemente. En otras palabras, este tipo de términos resultan particularmente útiles como insulto. Llamar a Jesús «amigo de publícanos y pecadores» equivale a descalificarlo por completo y a denigrarlo de la forma más absoluta. Sería comparable al uso de la expresión «compañeros de viaje, rojos y comunistas» en la América de los años cincuenta.

La acusación de asociación con «publícanos y pecadores» no era recordada sólo en ese texto del *Evangelio Q*, en el que el origen no literal, sino insultante de la expresión es evidente. Otros textos, por el contrario, la toman al pie de la letra, pero entonces se defiende a Jesús de la acusación de inmoralidad afirmando que el contacto con ese tipo de gentes tenía por objeto únicamente su conversión. En tales casos la defensa va dirigida específicamente contra los fariseos y otros individuos que criticaban la actuación de Jesús. Tenemos un ejemplo en el banquete que celebra Jesús en casa de Leví en compañía de «publícanos y pecadores» de Marcos, II, 13-17. Pero semejante acción se explica porque «no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores» (II, 17); «a penitencia», se añade en Lucas, V, 32, para que no haya malas interpretaciones. Además del de Leví en Cafarnaúm, otro ejemplo es el de Zaqueo en Jericó, «jefe de publícanos y rico» (Lucas, XIX, 1-10). Jesús entra «a alojarse en casa de un hombre pecador», pero después

Zaqueo entrega la mitad de sus bienes a los pobres y devuelve el cuádruplo a los que ha defraudado. «Hoy ha venido la salud a tu casa, por cuanto éste es también hijo de Abraham; pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido». El problema radica, por supuesto, en que si la salvación y la conversión fueran fruto de este tipo de contactos. Jesús sólo podría haber sido objeto de aprobación, no de crítica. ¿Qué podía encontrar de censurable un individuo, un grupo o una secta judía, en el hecho de que Jesús convirtiera a los pecadores en santos, el vicio en virtud, o a los gentiles al judaísmo?

Éste es, por lo tanto, el problema. Admitiendo que Jesús no comiera sin más ni más con personas irremisiblemente impías y que no fuera más glotón ni más aficionado al vino de lo que Juan era loco poseso, ¿cuál fue el fundamento material que dio lugar a esas acusaciones contra su persona? ¿Qué es lo que comporta exactamente esa «comida» y esa «bebida»? ¿Cómo puede tener algún tipo de significado esa descripción, al margen por completo de cualquier acusación? Jesús come y bebe. ¿Y qué? Pues aun admitiendo que tal acusación fuera literalmente exacta, ¿cómo se pasa de ser un glotón y un borracho a morir en una cruz romana?

Negativa de Pablo a obedecer el mandato de Jesús

Si sólo tuviéramos esa comparación entre Juan y Jesús que vemos en la doble acusación del *Evangelio Q*, cabría

presumir que Jesús es censurado sólo por ser distinto de Juan. Es acusado de no ser un asceta, como lo era a todas luces el Bautista martirizado. En Marcos, II, 19-20, por ejemplo, después de que el evangelista defienda a Jesús de comer «con públicos y pecadores» diciendo que lo hace para llamarlos al arrepentimiento, sus discípulos son censurados por no ayunar como los discípulos de Juan y los fariseos. ¿Eso es todo lo que hay que decir, que Jesús no es un asceta que practica el ayuno? ¿Que come normalmente? ¿Y que sus compañeros hacen lo mismo? Si Marcos y el *Evangelio Q* pertenecen al primer nivel del tercer estrato, ¿dicen algo los estratos anteriores acerca de Jesús y la comida? ¿Y nos ayudan en alguna medida a comprender esa descripción de Jesús que hace de él un comilón y un bebedor de vino? Volvamos una vez más a los enredos de la estratificación exegética.

El material incluido en las Epístolas de Pablo corresponde a los estratos datados con mayor seguridad de la tradición relativa a la figura de Jesús. En el invierno de 53-54 e. v., por ejemplo. Pablo escribió una carta a la comunidad de Corinto y ofrecía en ella su «defensa contra todos cuando me discuten» en lo relativo a la «comida y la bebida» (1 Cor, IX, 3). La acusación no dice que Pablo se aproveche indebidamente de la hospitalidad de los cristianos, sino, por el contrario, que no la utilice como cabría esperar. Admite que «así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio: que vivan del Evangelio», pero también admite: «Yo no hago uso de ese derecho» (IX, 14-15).

No queda claro a primera vista por qué Pablo se niega a seguir en Corinto lo que reconoce que es un mandato del propio Jesús que los demás cumplen. En principio no está en contra de aceptar ayuda financiera de sus iglesias. «Bien sabéis vosotros, filipenses, que al comienzo del Evangelio, cuando partí de Macedonia, con ninguna iglesia tuve cuenta de dado y recibido; sólo con vosotros. Porque, estando en Tesalónica, una y otra vez me enviasteis con qué atender a mi necesidad» (Fil, IV, 15-16). Se refiere, de hecho, al ejemplo que pone cuando escribe a los corintios: «Despojé a otras iglesias, recibiendo de ellas estipendios para servirlos a vosotros; y estando entre vosotros y hallándome necesitado, a nadie fui gravoso, pues a mis necesidades subvinieron los hermanos venidos de Macedonia; y en todo momento me guardé y me guardaré de seros gravoso» (2 Cor, XI, 8-9). Más tarde dice a los romanos que espera verse encaminado por ellos a España cuando vaya a visitarlos (Rom, XV, 24), expresión que probablemente signifique que espera obtener subvenciones para su viaje y no sólo un viento benigno en el puerto romano de Ostia.

¿Acaso esas donaciones financieras eran aceptables porque procedían *de* una comunidad, pero iban destinadas *a* otra? ¿Acaso, como es más probable, suponía algún problema especial aceptar ayuda financiera de Corinto? Es posible que, en vez del igualitarismo radical citado por Pablo a propósito de judíos y gentiles, libres y esclavos, varón y mujer (Gal, III, 28), hubiera miembros acomodados de la

iglesia de Corinto, probablemente libertos, que actuaran conforme a las jerarquías patronales típicas de la tradición grecorromana vigente. Esa subversión tan atractiva de la igualdad cristiana planteaba problemas en la forma que tenían de celebrar la Cena del Señor (1 Cor, XII), y quizá fuera lo que obligara a Pablo a declinar un tipo de hospitalidad más jerárquico que igualitario, entendida aquélla más como una cuestión de preeminencia que de asistencia.

En cualquier caso y por el motivo que fuera. Pablo declina la asistencia financiera o la hospitalidad de los corintios, pero admite que tienen razón al criticarlo por no seguir la costumbre apostólica general derivada del mandato del propio Jesús. Respecto a este último punto, no admite disponer de ninguna revelación particular, sino que se limita a reconocer una tradición común. En otras palabras, si pensamos que la tradición paulina corresponde al segundo estrato de la tradición, ese mandato de Jesús pertenecería al primer estrato, vendría del propio Jesús histórico. ¿Pero qué es lo que eso significa exactamente? ¿Jesús dio el mandato de la hospitalidad? ¿Y quién no? ¿Jesús ordenó que se debían pagar salarios? ¿Y quién no? El propio Jesús comía y bebía. ¿Y quién no? ¿Pero cuál es el problema que hay aquí y por qué tanto escándalo en lo concerniente a la comida en la tradición acerca de Jesús?

Programa de participación recíproca

Damos por supuesta aquí la validez de dos opiniones eruditas, a saber la existencia del *Evangelio Q* y la independencia del *Evangelio de Tomás*. Una vez admitidas estas dos tesis como teorías operativas, la presencia de treinta y siete unidades similares repartidas de forma muy diferente en ambos evangelios indica la existencia de una reserva de tradición oral de la que se habrían surtido independientemente uno y otro. Estas conclusiones eruditas ya fueron citadas, como se recordará, entre los «descubrimientos» textuales más importantes para exhumar a Jesús, expuestos en la Introducción del presente libro. De esa tradición oral específica, que llamamos la Tradición Común de los Dichos, tomaremos una unidad concreta en la que haremos hincapié de momento. Se trata de la admonición acerca de la *Misión y el Mensaje*, y aquí reseñamos las versiones que ofrecen el *Evangelio de Tomás*, Marcos y el *Evangelio Q*.

En *Evangelio de Tomás*, XIV Jesús ordena: «Si vais a cualquier tierra y, al marchar por las regiones, os reciben, comed lo que os pongan delante y sanad los enfermos de entre ellos». Nótese el escenario más rural que urbano, la posibilidad implícita de no ser bien recibido, y la reciprocidad que suponen la comida y la curación.

En el *Evangelio Q*, la situación es más complicada, pues Mateo y Lucas leen dos versiones distintas, una en el *Evangelio Q* y otra en Marcos, VI, 7-13. La opinión erudita estándar es que Mateo, X, 7-15 integra las dos fuentes a la vez, mientras que Lucas las conserva por separado, correspondiendo Lucas, IX, 1-6 a Marcos, y Lucas, X, 4-12 al *Evangelio Q*. He aquí los dos textos, el de Marcos y el del *Evangelio Q*:

Marcos, VI, 7-13: Llamando así a los doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y los encargó que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas. Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar, y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. Partidos, predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban.

Evangelio Q según Lucas, X, 4-12: No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias, y a nadie saludéis por el camino. En cualquier casa que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa. Si hubiere allí un hijo de la paz, descansará sobre él vuestra paz; si no, se volverá a vosotros. Permaneced en esa casa y comed y bebed lo

que os sirvieren, porque el obrero es digno de su salario. No vayáis de casa en casa. En cualquiera ciudad donde entrareis y os recibieren, comed lo que os fuere servido y curad a los enfermos que en ella hubiere, y decidles: El Reino de Dios está cerca de vosotros. En cualquier ciudad donde entrareis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: «Hasta el polvo que de vuestra ciudad se nos pegó a los pies os lo sacudimos, pero sabed que el Reino de Dios está cerca». Yo os digo que aquel día Sodoma será tratada con menos rigor que esa ciudad.

Los Códices de Nag Hammadi.

(Reproducidos con permiso y *copyright* del Instituto for Antiquity and Christianity, Claremont, California.)

Al margen del contacto general entre esos dos textos y el tema de la comida, existen otros cuatro motivos para seleccionar esta unidad de la Tradición Común de los Dichos y subrayarla de modo especial. En primer lugar, como la unidad procede de Jesús, tiene que ver con la coñuda y el banquete, y con la hospitalidad y la reciprocidad, enlaza directamente con el mandato del Señor que Pablo decide no obedecer en 1 Corintios, IX. En otras palabras, ¿es posible que podamos ver aquí el contenido y la finalidad de dicho mandato?

En segundo lugar, en Marcos aparece una unidad paralela, de modo que su presencia en Pablo, en la Tradición Común de los Dichos y en Marcos le confiere un valor particularmente relevante como testimonio independiente y la hace merecedora de especial atención. En tercer lugar, los especialistas discuten a veces si debe hacerse un hincapié fundamental o incluso exclusivo en las palabras o en los hechos de Jesús, en sus dichos o en sus acciones. Esta unidad ataja semejante dicotomía, a menudo estéril, pues contiene palabras acerca de hechos, dichos acerca de acciones y, como tal, hace hincapié en la dependencia mutua y en la importancia recíproca de unos y otras.

En cuarto lugar, esta unidad indica una diferencia notable entre el programa del Reino de Jesús y el programa del bautismo de Juan, una diferencia que resultaría crucial para el destino de uno y otro. Juan es apodado «el Bautista» por Josefo y por el Nuevo Testamento. El individuo no se bautizaba solo ni era bautizado por terceros: el que lo bautizaba era el propio Juan. De ahí su apodo específico. Al margen de lo que significara ese bautismo, hizo de Juan un personaje tan importante que su ejecución condenó al movimiento encabezado por él a una agonía lenta, pero irremediable. Habría sido casi imposible que existiera un movimiento baptista sin Juan el Bautista.

En la unidad que vamos a analizar a continuación. Jesús dice a sus compañeros que salgan y hagan exactamente lo que él hacía. Además, no se les dice que lo hagan en su

nombre. Utilizando un vocabulario moderno, Juan creó un monopolio baptista, mientras que Jesús creó una franquicia del Reino. Ello no suponía que su movimiento siguiera vivo necesariamente después de su ejecución, pero aseguraba que ésta no supusiera necesariamente el fin de su movimiento.

Curación y comida. Curación y comida forman la primera y la más importante de una serie de parejas de elementos que vamos a utilizar para analizar esas directrices que dio Jesús para la realización de la misión. Como combinación recíproca se halla presente explícitamente en las dos versiones de la Tradición Común de los Dichos, pero en Marcos esa reciprocidad sólo está implícita. Según él, comer está bien, pero sólo de forma indirecta (mientras se permanezca en una casa), mientras que la curación sólo se describe, no se ordena. Pero esa severa reciprocidad presupone la conjunción de dos clases, la de aquellos que van por los caminos, los itinerantes, y ya la de los que tienen morada fija, la de los menesterosos y la de los pobres. Aunque cada uno tiene algo que ofrecer al otro: uno posee dones espirituales (la curación) y el otro posee dones materiales (la comida). Esa yuxtaposición implica una severa reasociación y una redistribución libre de las necesidades espirituales y materiales que se hallan en la base de la sociedad campesina.

Vestido e interdependencia. El vestido y la interdependencia no están presentes en la Tradición Común de los Dichos, sino sólo en el *Evangelio Q* y en Marcos. Sin embargo, por

un lado, esta pareja se halla íntimamente unida con los dos elementos citados anteriormente y, por otro. Marcos empieza ya a suavizar los preceptos del *Evangelio Q*. Por ejemplo, el mandato de no llevar sandalias presente en el *Evangelio Q* según Mateo, X, 10 [Lucas, X, 41 se convierte en la posibilidad de llevarlas en Marcos, VI, 9. Pero resulta difícil imaginar un símbolo mayor de la indigencia que carecer de protección para los pies. Análogamente los discípulos deben viajar sin alforja, lo que supone casi una contradicción *in terminis*. Si son mendigos, ¿dónde van a meter las limosnas? Precisamente. Esa carencia envía un mensaje de interdependencia entre los que van por los caminos y los que tienen morada fija. Los itinerantes dependen de los que tienen casa para obtener comida y alojamiento, no sólo para la caridad y la limosna.

¿Los compañeros de Jesús son enviados a casas de patio particulares, como la de Nazaret y la de Cafarnaúm, o a las plazas públicas de las ciudades más o menos grandes, como Séforis y Tiberíades? El *Evangelio de Tomás*, XIV habla de las «regiones» (esto es, el campo), no de la ciudad, y sólo hace una leve indicación a la dialéctica de la acogida y el rechazo («si ... os reciben»). En Marcos sólo se alude a «casa», pero se señalan explícitamente la acogida (VI, 10) o el rechazo (VI, 11). En el *Evangelio Q* se entrelazan los términos *casa* y *ciudad* con los de acogida y rechazo. De ese modo, en Lucas encontramos acogida en la casa (X, 5-6a, 7) y rechazo de la casa (X, 6b), seguido de acogida en la ciudad (X, 8-9) y rechazo de la ciudad (X, 10-11). Mateo,

X, 14 reconoce el problema que plantea esa disyunción y lo resuelve hablando de «ciudad o aldea» en X, 11 y de «casa o ciudad» en X, 14. En resumen, lo más probable es que el estrato original de esa unidad hiciera hincapié en la casa y que la evolución y la experiencia posterior lo extendieran a la ciudad. Recordemos, por ejemplo las maldiciones lanzadas contra Corazeín y Betsaida, pero sobre todo contra Cafarnaúm en el *Evangelio Q* según Mateo, XI, 20-24 [Lucas, X, 13-15]. Probablemente, pues, los primeros compañeros de Jesús tuvieron al principio más éxito en las casas de patio particulares de las pequeñas aldeas que en otros escenarios más públicos, como las localidades y poblaciones más grandes (las llamadas ciudades).

El reto de la vida itinerante y la comensalía

La superficie de ese programa está relativamente clara. La vida itinerante, por ejemplo, no tiene que ver sólo con el vagabundeo, con un reino de mendigos. Es el rechazo a establecerse en un lugar fijo y a hacer que todo vaya a parar a él, la negativa a dar al Reino de Dios un emplazamiento geográfico concreto. La comensalía no es cuestión de caridad, de limosna, de donativo al pordiosero que llama a la puerta. Tiene que ver con el hecho de compartir debidamente la coñuda entendida como base material de la vida, de la vida que pertenece a Dios. La vida itinerante y la comensalía constituyen una reciprocidad forjada en el nivel social del campesino. Los campesinos pretendían restaurar esa sociedad, fracturada por la romanización, la

urbanización y la comercialización herodianas, de abajo a arriba, y lo hacían por entender que formaba parte del Reino de Dios, un reino divino comparado con el pequeño reino de Antipas enmarcado en el reino más grande del César. Pero estos dos aspectos del programa basado en el Reino deben ser investigados más a fondo.

Vida itinerante. La vida itinerante de Jesús no era sólo una condición radical de la misión, una exigencia de que todos sus compañeros abandonaran el hogar y la familia para siempre y vivieran rodando por los caminos. Desde el primer momento esa yuxtaposición de curación y comida, de los que vagan por los caminos y los que tienen morada fija, creó una dialéctica en el corazón mismo del Reino que exige una consideración especial. ¿Cuando el Jesús histórico envió por primera vez a sus compañeros a hacer exactamente lo que él hacía, estaba rompiendo unas familias perfectamente felices o por el contrario estaba recogiendo los residuos de otras que ya estaban hechas añicos?

Reconstrucción de una casa de patio del siglo I en Cafarnaun

La sencilla vida campesina de una familia galilea giraba en torno al patio, donde jugaban los niños, se guardaba el ganado, y trabajaban y comían los miembros de la familia. Esta reconstrucción se basa en la llamada Casa de San Pedro, excavada por los franciscanos, sobre la cual se construyó posteriormente en el siglo v e. v. una basílica octogonal. Aunque la mayoría de las estancias o unidades destinadas a almacenamiento de productos

(1) que rodeaban el patio tenían un solo piso, presentamos aquí una provista de dos, fabricada con piedra basáltica de la zona y recubierta de lodo y paja para que su aislamiento fuera mejor (2). Los muros estaban hechos de piedras hacinadas y mezcladas con cantos más pequeños, y los tejados (3), que proporcionaban además espacio para secar el pescado (4) o para dormir (5), estaban hechos de barro y juncos, como da a entender Marcos, II, donde los amigos del paralítico «descubrieron el terrado» para descolgarlo hasta donde se hallaba Jesús. Podemos ver también a un grupo de mujeres de varias generaciones (6) moliendo grano para fabricar harina con la que hacer pan en un horno de arcilla.

En primer lugar, la forma más rápida de romper una familia es defender el divorcio, separar a marido y mujer y dejar de ese modo sin hogar a los hijos. Pero Jesús prohíbe precisamente eso en su dicho *Contra el divorcio*, según Pablo en 1 Corintios, VII, 10-11, el *Evangelio Q* en Lucas, XVI, 18 [Mateo, V, 32], y en Marcos, X, 11-12 [Mateo, XIX, 9]. Estas citas de Pablo, del *Evangelio Q* y de Marcos indican que el dicho probablemente procede del Jesús histórico y por tanto del primer estrato de la tradición.

En segundo lugar, la máxima de *La paz o la espada*, presente en la Tradición Común de los Dichos, es decir en *Evangelio de Tomás*, XVI y en el *Evangelio Q* según Lucas, XII, 51-53 = Mateo, X, 34-36, también nos remite al Jesús histórico y a ese primer estrato. Pero esta máxima pone el eje de la separación no entre el marido y la mujer, sino entre

los padres y los hijos, haciendo hincapié en los hijos casados. Dicho eje se sitúa exactamente allí donde se producirían las separaciones cuando las familias en sentido lato se vieran obligadas a trabajar fuera de la explotación agrícola común para poder sobrevivir en un mundo de comercialización creciente.

La urbanización romana y la comercialización herodiana llevaron hasta la Baja Galilea el *boom* económico de la *Pax Romana*, pero dicho fenómeno acabó con las redes de seguridad que suponían los lazos de parentesco entre los campesinos, la cohesión de las aldeas y la justa distribución de la tierra. Naturalmente no supuso el empobrecimiento de toda la región, sino un enriquecimiento (¿de quién?), aunque también trajo consigo profundos cambios y la ruina de muchos desde el momento en que las pequeñas explotaciones agrícolas se amalgamaron para formar haciendas de mayores dimensiones y los pequeños propietarios se vieron degradados a la condición de arrendatarios o de jornaleros. Creó el tipo de situación imaginada en la parábola de los obreros enviados a la viña de Mateo, **XX**, 1-15. Un amo de casa podía salir a la plaza del mercado a ajustar trabajadores a primera hora, a media mañana, a medio día, y a primera o a última hora de la tarde, y encontrar siempre mano de obra disponible. Las altas tasas de desempleo hacían que los jornaleros permanecieran en la plaza todo el día, ni siquiera se les podía echar la culpa de su falta de trabajo («ociosidad»), y, a la puesta del sol, el amo podía ser generoso y pagarles su salario. ¿Pero qué

decir de la justicia estructural y sistemática de esa situación general?

Fueron esos campesinos desposeídos, los nuevos menesterosos, no los que venían siéndolo de toda la vida, los que se convertirían en los itinerantes del programa del Reino. De ellos es de quienes puede decir Jesús, también según la Tradición Común de los Dichos conservada en *Evangelio de Tomás*, LIV y en el *Evangelio Q* correspondiente a Mateo, V, 3 [Lucas, VI, 201: «Bienaventurados los menesterosos». Es ésta una traducción más exacta que la tradicional: «Bienaventurados los pobres». Los *pobres* son los campesinos en general, los que aún se mantienen aferrados a sus explotaciones familiares. Los *menesterosos* son los que han perdido esas explotaciones o se han visto obligados a trabajar tanto fuera de ellas como en ellas simplemente para sobrevivir. Podemos decir que la vida itinerante hacía de la necesidad virtud, pero sería más exacto afirmar que, como la necesidad era injusta a los ojos de Dios, la virtud se hallaba del lado de los desposeídos.

Originalmente, pues, la vida itinerante de Jesús no tenía nada que ver con el ascetismo, con el abandono voluntario de la familia normal, de la casa y de las posesiones. Pero en un estadio muy primitivo de la tradición vinculada a la figura de Jesús, el ascetismo voluntario empezó a sustituir a la desposesión involuntaria, tendencia visible tanto en el *Evangelio de Tomás* como en el *Evangelio Q*. Muchos de

los dichos más célebres acerca del abandono de los bienes o del odio a los padres acabaron siendo interpretados como una exigencia de vida caracterizada por la negación ascética. Los que obedeciendo y repitiendo dichas máximas abandonaron sus bienes y sus familias voluntariamente, dieron lugar a graves tensiones con los amos de casa, como los de la comunidad de la *Didaché* que respondieron con la admonición de que ni había que juzgarlos ni había que imitarlos (XI, 11). Pero en los estratos más antiguos la vida itinerante planteada por Jesús no era, en nuestra opinión, un intento de crear un nuevo ascetismo individual, sino un grito en demanda de una justicia antigua y colectiva.

La pureza. Antes de pasar de la vida itinerante a la comensalía, es preciso explicar un poco los antecedentes de los códigos de pureza vigentes entre los judíos, pues los debates en torno a esas normas y las invectivas lanzadas contra ellas *desde dentro* del judaísmo dieron lugar a los debates y las invectivas de los cristianos *contra* el judaísmo. La caricatura polémica que hacían los judíos cristianos de los fariseos —también judíos—, los fariseos de los esenios —tan judíos como ellos—, o los esenios de los saduceos —igualmente judíos— constituye una lucha familiar, no una lucha entre familias distintas. Pero debido a los viejos malentendidos generados por el cristianismo, vinculados a menudo a las falsas acusaciones de legalismo lanzadas contra los fariseos, el concepto judío de pureza y el sistema de pureza propio del Período del Segundo Templo requieren

una clarificación histórica y no es posible seguir repitiendo absurdamente los mismos prejuicios.

En primer lugar, los conceptos judíos de puro e impuro, limpio y sucio no pueden equipararse con los de virtud y vicio, o bien y mal. Antes bien, la pureza constituye un marco simbólico relacionado con el Templo, la presencia divina en él y, en sentido más genérico, con la experiencia de vida y muerte corporal. La mayor parte de las cosas que hacen impura a una persona tiene que ver con la muerte: los cadáveres de seres humanos y animales, incluso los reptiles o los insectos muertos, el semen, pues implica una pérdida de la fuerza generadora de vida, y la sangre, que se asocia con el derramamiento de una fuerza vital y con la propia muerte. Enterrar a los muertos de la familia es una obligación de las Escrituras, la procreación es un mandato del Génesis, y el flujo menstrual de la mujer es algo inevitable y natural. Nada de esto constituye un pecado o un yerro moral en modo alguno. Veámoslo de la siguiente manera: tras entrar en contacto con la faceta humana de la muerte, no tiene uno más que lavarse y esperar a estar en condiciones de aproximarse a la faceta divina de la vida. Se trata de una forma concreta y corporal de reconocer que Dios es el autor de la vida, es santo y pertenece a otra esfera. Sólo si se cometían yerros morales debía uno realizar sacrificios u ofrendas además de purificarse y esperar, pero la pureza en sí misma y por sí misma es el sistema simbólico que recuerda a Israel el mandato que ha recibido: «Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia,...

porque en eso está tu vida y tu perduración: en habitar la tierra que Yavé juró a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, que les daría» (Deut, XXX, 19-20). Había que lavarse no con agua sacada del pozo, sino en «agua viva», en un manantial, en un río o en un lago; para el *míqweh* o piscina ritual se utilizaba agua de lluvia, como sustitutivo en las ciudades o las casas que carecían de una fuente como es debido en sus inmediaciones. El hecho de lavarse y el período de espera no eran considerados en ningún texto literario judío actos mágicos: no se recitaban encantamientos ni plegarias, y el acto tampoco era terapéutico en el sentido de que trajera la curación o la salud a la persona. Era más bien como una confesión, una declaración de fe, un acto de respeto divino, un recordatorio corporal regular de que la vida del cuerpo pertenecía a Dios.

En segundo lugar, la Torah o Ley de la Alianza, versaba sobre la santidad, sobre cómo ser el pueblo santo de un Dios, santo en una tierra santa. La santidad comportaba justicia y pureza, no sólo justicia ni sólo pureza, sino las cosas juntas y en ese orden. Versaba, digámoslo una vez más, no sobre la pureza *únicamente*, sino *también* sobre la pureza. Habitualmente resultaba fácil distinguir, aunque no siempre separar, la justicia de la pureza. A veces, sin embargo, costaba trabajo establecer una separación semejante.

Pensemos, por ejemplo, en el sábado: ¿tenía que ver con la justicia o con el ritual, o bien con las dos cosas?

Leamos el contenido completo de estos dos mandamientos legales que establecen su significado y su finalidad: *Éxodo, XXIII, 12*: Seis días trabajarás, y descansarás al séptimo, para que descansen también tu buey y tu asno y se recobre el hijo de tu esclava y el extranjero.

Deuteronomio, V, 12-15: Guarda el sábado, para santificarlo, como te lo ha mandado Yavé, tu Dios. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo es sábado de Yavé, tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el extranjero que está dentro de tus puertas; para que tu siervo y tu sierva descansen, como descansas tú. Acuérdate de que siervo fuiste en la tierra de Egipto, y de que Yavé, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo tendido; y por eso Yavé, tu Dios, te manda guardar el sábado.

Resulta casi imposible en estos textos distinguir, por no decir separar, justicia distributiva de observancia ritual. No se trata ya sólo de descansar para adorar a Dios, sino de descansar *como* adoración a Dios. Animales y personas, esclavos y libres, padres e hijos deben disponer igualmente de un día de descanso. No importa cuan diferente sea todo lo demás, la pausa simbólica del descanso igualitario es un mandamiento para todos. Al

fin y al cabo, siempre es posible guardar una observancia ritual de la propia justicia divina.

En tercer lugar, existe un rasgo común entre las leyes relativas a la justicia y los códigos de pureza: el objetivo primordial de ambos es el cuerpo. La justicia no tiene que ver con ideas mentales, ni siquiera con intenciones espirituales; tiene que ver con cómo todos y cada uno tienen un acceso justo e igual al fundamento material de la vida, a ese sustento ineludible sin el cual la vida humana no es posible. En otras palabras, el sentido de justicia divina, de justicia distributiva de Dios que tiene la Torah no versa tanto sobre la tierra o la comida cuanto sobre la vida en sí. El hincapié que hace la pureza en el cuerpo nos recuerda constantemente que las exigencias de justicia también comportan un hincapié en la vida corporal.

En cuarto lugar, los códigos de pureza y los rituales de purificación incluyen, en sentido lato, el *estado* corporal de la persona y, en sentido estricto, su *dieta* corporal. En las líneas que dedicaremos a continuación a la comensalía hablaremos fundamentalmente de este último aspecto, es decir de la pureza con respecto a la comida. En el capítulo siguiente examinaremos la pureza en el ámbito más general del estado puro o impuro, no sólo de dieta pura o impura.

La comensalía. En el dicho de *La Misión y el Mensaje* citado anteriormente, la versión completa del *Evangelio de Tomás*, XIV dice así: «Si vais a cualquier tierra y, al marchar por las regiones, os reciben, comed lo que os pongan delante y sanad a los enfermos de entre ellos. No os manchará lo que entra en vuestra boca, sino lo que sale de vuestra boca eso os manchará». Parece que se establezca deliberadamente un contraste u oposición entre la comensalía y la preocupación por la pureza en lo tocante a lo que debe o no debe comerse. En otras palabras, un elemento fundamental (¿el elemento fundamental?) del programa del Reino de Dios correspondiente al Jesús histórico del primer estrato de la tradición era un ataque contra la preocupación de los judíos por la pureza al menos en lo tocante a la comida. Semejante interpretación plantea, sin embargo, tres problemas.

Página con título (abajo) del Evangelio de Tomás. (Reproducida con permiso y copyright del Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California.)

En primer lugar, si la no observancia de las normas de pureza (al menos) relativas a la comida era tan clara desde los tiempos del Jesús histórico, ¿por qué Hechos, X-XI considera necesario hacer una revelación solemne a

Pedro en la que se niega todo tipo de distinción entre alimentos puros e impuros? En X, 12-15 el Señor dice a Pedro por tres veces con respecto a «todo género de cuadrúpedos, reptiles de la tierra y aves del cielo» que «lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro». Luego, en XI, 6-10, vuelven a repetirse literalmente estas mismas palabras cuando Pedro les cuenta lo ocurrido a los demás apóstoles. De ese modo, vuelve a decirse con respecto a los «cuadrúpedos de la tierra, fieras, reptiles y aves del cielo» que «lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro». Esta proclama, repetida tres veces por Dios, la recoge Lucas en dos ocasiones. Semejante exceso retórico suena más a una nueva revelación de Dios que a una antigua revelación de Jesús.

En segundo lugar, a mediados del siglo I se plantearon en Jerusalén discusiones en torno a si los paganos convertidos al judaísmo cristiano debían ser circuncidados o no (no), y en Antioquía otras en torno a si en los banquetes en los que participaran judíos y paganos convertidos debía observarse el kosher o no (sí). Pero ni en el relato por lo demás bastante polémico que ofrece Pablo en Gálatas, II ni en la versión más pacífica de Lucas en Hechos, XV se cita la opinión del Jesús histórico al respecto. En Gálatas, II, 11-14, por ejemplo, la comunidad mixta de Antioquía pasa de los alimentos no kosher a la comida kosher ante la insistencia de Santiago. Pablo se muestra en desacuerdo con todos los demás respecto a ese cambio, pero en ningún momento

cita ningún mandamiento o costumbre de Jesús en su defensa.

En tercer lugar, durante el último cuarto de ese mismo siglo, dos evangelios llegan a tener una opinión casi absolutamente contraria sobre esa misma cuestión de lo puro y lo impuro, de lo limpio y lo contaminado en lo tocante a la dieta.

Marcos, VII, 15 repite ese mismo dicho acerca de *Lo de dentro y lo defuera* incorporado a modo de apéndice anteriormente a la unidad de *La Misión y el Mensaje* en el *Evangelio de Tomás*, XIV. Pero para justificarlo añade tres comentarios contextúales. Tiene que ser explicado en privado a los discípulos en VII, 17-23. Recibe una glosa marciana explícita que dice: «Declarando puros todos los alimentos». Y precede inmediatamente a una estancia de Jesús en territorio pagano, que supone una especie de misión proléptica entre los gentiles. Queda bastante claro, pero ¿corresponde al primer estrato o al tercer estrato de la tradición evangélica? ¿Procede de Jesús o de Marcos?

La frase de Marcos por la que Jesús declara «puros todos los alimentos» es omitida en el pasaje paralelo de Mateo, XV, 17-18. No cabía esperar otra cosa después de que el propio Jesús haya dicho en Mateo, V, 17-18: «No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. Porque en verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra, ni una

jota ni una tilde pasará (desapercibida) de la Ley hasta que todo se cumpla». En otras palabras, Marcos y Mateo empujan al Jesús histórico en direcciones contrarias en lo tocante al tema de la pureza y la impureza de los alimentos, y semejante actitud era posible todavía en la antepenúltima y en la penúltima década del siglo I

La conclusión evidente que cabe extraer de estos tres elementos es que el estrato más antiguo no dejaba ver ninguna actitud clara *ni a favor ni en contra* de las normas de pureza relativas a los alimentos que procediera del Jesús histórico. En otras palabras, él observó exactamente las mismas reglas de pureza de los alimentos que respetaban los demás campesinos galileos de su tiempo y de su lugar. Pero si cuando hacía hincapié en la comida no le preocupaba la cuestión de la pureza, ¿qué era lo que le preocupaba?

DE LA TIERRA AL MUNDO Y AL ALIMENTO

Recordemos lo que decíamos en el capítulo anterior acerca del Reino de la Alianza de Dios, acerca del juicio y la justicia de Dios en la Ley y los Profetas, acerca de la justa distribución de la tierra y, por lo tanto, acerca del intento de la Torah de controlar la proliferación de las deudas. La tierra, como base material de la vida, no podía comprarse ni venderse como cualquier otro bien. Pertenece a Dios de un modo tan especial que su

distribución equitativa no era sólo una virtud humana, sino una necesidad divina. «Las tierras no se venderán a perpetuidad, porque la tierra es mía y vosotros sois en lo mío peregrinos y extranjeros» (Lev, XXV, 23). Desde esa base establecida en la Torah en lo tocante a la *tierra*, sólo cabía ir de forma casi necesaria e ineludible en dos direcciones distintas, expandiéndose desde ese punto focal hacia el *mundo* o contrayéndose desde él hacia el *alimento*.

La tierra y el mundo

Por mucho que esa soberanía divina fuera dirigida específicamente a la tierra de Israel, también afectaba al mundo entero por lo que respecta al juicio y la justicia de Dios. En el Salmo, LXXXII, por ejemplo, Dios está sentado como Divinidad Suprema para juzgar a todas las demás divinidades que se ocupan de las naciones y controlan la tierra: «¿Hasta cuándo juzgaréis falsamente, haciendo con los impíos acepción de personas? Haced justicia al débil y al huérfano; tratad justamente al desvalido y al menesteroso; librad al débil y al pobre, sacadlo de las garras del impío» (LXXXII, 2-4). Esas divinidades no parecen comprender siquiera la situación ni entender las imputaciones que se les hacen. Es como si no supieran que la justicia formaba parte —e incluso que era la parte principal— de la descripción de su función: «Pero no saben ni entienden, andan en tinieblas». Y el resultado de su fracaso es catastrófico: «Vacilan todos los

cimientos de la tierra» (LXXXII, 5). El hecho de no administrar el mundo de modo equitativo y justo no sólo desagrada al Dios Supremo, sino que también sacude los cimientos mismos de la creación. La justicia no es una idea humana, ni siquiera un mandamiento divino. Es lo único en tomo a lo cual gira con seguridad y por lo que se mueve el mundo, entendido como posesión justa de un Dios justo.

Dos notas marginales a esa expansión de la tierra hacia el mundo. He aquí la primera. Cuando los cristianos vemos que nuestro Antiguo Testamento habla del «juicio y la justicia de Dios», a menudo nos parece que se refiere al resarcimiento y al castigo. Pero en el salmo que acabamos de citar, por ejemplo, en lo que se hace hincapié es no ya en la justicia personal y retributiva, sino en la justicia estructural y distributiva. Esas divinidades fracasadas en realidad no son castigadas por el Dios Supremo. He aquí el único resultado, el único «castigo» que reciben por no saber mantener la justicia en el mundo. «Yo dije: "Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo; pero moriréis como hombres, caeréis como cualquiera de los príncipes"» (LXXXII, 6-7). Esas divinidades poderosas acaban muriendo cuando el poder que las había enaltecido se tambalea y cae. Las falanges de Grecia han desaparecido y lo mismo le ha ocurrido a Zeus. Las legiones de Roma han desaparecido y lo mismo le ha ocurrido a Júpiter. ¿Pero puede morir un Dios de justicia?

O, de nuevo, cuando en el último verso del Salmo, LXXXII se dice:

«Levántate, ¡oh Dios!, juzga la tierra, pues dominas sobre todas las gentes!», no estamos, desde luego, ante una invitación al castigo del narrador, ni siquiera, aunque tal vez resulte más aceptable, de los opresores del narrador. Se invita sólo a Dios a hacer un movimiento ecuánime, a deparar un trato justo, a tomar una decisión imparcial en un mundo en el que resultaba casi imposible encontrar semejante actitud. Recordemos la recomendación que hace Jesús en Mateo, V, 25-26:

«Muéstrate conciliador con tu adversario mientras vas con él por el camino, no sea que te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas puesto en prisión. Que en verdad te digo que no saldrás de allí hasta que pagues el último centavo». Eso es exactamente lo que los campesinos del mundo antiguo pensaban de la justicia humana: mantente alejado de los tribunales o te verás metido en líos hasta que pierdas el último centavo en sobornos inútiles. Si no encuentras la justicia distributiva aquí abajo, piensa en un Dios que la administre con rectitud y equidad.

El otro comentario marginal es el siguiente. Los cristianos solemos traducir el término neotestamentario *ágape* por «amor» e interpretarlo en el sentido de caridad o limosna. Convendría traducir el correspondiente verbo

no ya por el término más o menos vago *amar*, sino por otro mucho más preciso como *compartir*. Desde luego «compartir» suponiendo no tanto que estamos compartiendo generosamente lo que es nuestro, cuanto que estamos repartiendo equitativamente lo que es de Dios. Y eso significa sencillamente que la justicia en el Antiguo Testamento cristiano es exactamente lo mismo que la *ágape/amor* en el Nuevo Testamento.

La tierra y el alimento

En realidad, sin embargo, no es la propia tierra, sino el alimento que produce lo que constituye la base material de la vida. La justa distribución de la tierra tiene que ver con la justa distribución del alimento. Por eso es por lo que esas visiones del Reino escatológico y/o apocalíptico de Dios no imaginan una cantidad cada vez mayor de tierras, sino una fertilidad cada vez mayor de éstas. Esa increíble fecundidad futura es descrita en dos textos alejados uno de otro más de tres siglos: uno es anterior a la persecución siria y a la sublevación de los Macabeos, mientras que otro es posterior a la guerra con los romanos y a la destrucción del Templo. En el *Libro de los Contempladores*, correspondiente a 1 *Enoc*, X, 19 se dice: «De cada semilla que se siembre en ella [i. e. la tierra nuevamente justa], una medida dará mil [medidas] y una medida de aceitunas dará diez medidas de aceite». Y en 2 *Baruc*, XXIX, 5-6 leemos: «La tierra producirá también frutos por miríadas. Y una vid tendrá mil

sarmientos, cada sarmiento producirá mil racimos, cada racimo producirá mil uvas, y cada uva producirá un *cor* de vino». Ese mundo escatológico, esa Eutopía divina en la tierra, supondría una perfecta superabundancia mediterránea de cereales, aceite y vino. La tierra sin alimento sería desde luego algo impropio. El alimento sin tierra, en cambio, sería perfectamente apropiado.

¿Por qué constatamos que de hacerse hincapié en la justicia distributiva en lo tocante a la tierra, se pasa en tiempos de Jesús a hacer hincapié en la justicia distributiva en lo concerniente al alimento? Estaría bien pensar que su presciencia era tal que previo que el futuro cristianismo pasaría del ámbito rural al urbano, que Jesús estaba preparando el estilo de vida de las ciudades del Mediterráneo, no el de las pequeñas explotaciones agrícolas de Galilea. La afirmación de que la creación renovada de Dios requería necesariamente una distribución justa y un compartir colectivo del alimento era perfectamente apropiada entre los artesanos urbanos sin tierras, entre los libertos y sus hijos, esto es la primera generación libre de nacimiento. Pero el hecho de que Jesús hiciera hincapié en el alimento y no en la tierra sugiere no tanto un conocimiento del futuro cuanto una necesidad del presente. Sugiere que la situación en la tercera década del siglo i, al menos en la Baja Galilea, había ido demasiado lejos como para cambiar la distribución de la tierra y que ésta se hiciera de abajo a arriba. Aquél era el reino de Antipas. Incluso sugerir la

idea de una justa distribución de la tierra —por no hablar de cualquier intento de llevar a cabo semejante cosa— habría supuesto casi irremediabilmente una revolución violenta. Lo único que era posible de momento era intentar una redistribución del alimento y de la curación, de las bases materiales y espirituales de la vida, de abajo a arriba. Eso era el Reino de Dios; sobre la tierra.

La visión fundamentalmente judía y el programa de Jesús en el primer estrato de la tradición es tierra entendida como alimento y justicia concebida como *ágape*. Y la base fundamentalmente judía de esa visión y ese programa es una teología de la creación que no sólo se pregunta quién *hizo* el mundo, sino también a quién *pertenece*. Al fin y al cabo, los humanos nunca hemos sugerido la idea de que hemos sido nosotros los que hemos creado la tierra, pero normalmente damos por supuesto que nos pertenece.

Capítulo 4

LA RESISTENCIA JUDÍA A LA DOMINACIÓN ROMANA

Recordemos dos puntos fundamentales para todo este capítulo. Uno es que en cualquier situación de discriminación u opresión, la resistencia abierta no es más que la punta del iceberg por debajo de la cual se mueve de forma clandestina, pero tenaz, la resistencia encubierta. El otro es que siempre que citamos opciones disyuntivas tales como resistencia o no resistencia, violencia o no violencia, leemos disyuntivas, pero entendemos toda una gama de posibilidades. Tales disyuntivas no sólo ponen de relieve los elementos que las componen, sino todas las combinaciones y permutaciones que puedan existir entre ellas. No obstante, sin llegar a imaginar situaciones extremas, resulta difícil ver toda esa gama de opciones o analizar la cantidad de posibilidades que enfrentaban a individuos y grupos en un siglo que se inauguró en 4 a. e. v. con dos mil rebeldes crucificados en Jerusalén y que acabó con quinientos crucificados diarios en esa ciudad misma en 70 e. v.

RELIGION Y POLÍTICA, COLONIA E IMPERIO

Poseemos miles de monedas procedentes de los yacimientos arqueológicos y de los antiguos poblados saqueados del territorio nacional judío correspondientes al siglo i e. v. Originariamente esas monedas no eran sólo un medio de llevar a cabo los intercambios comerciales, sino también el único medio de información para las masas que existía en el mundo antiguo.

Una moneda de Julio César muestra su espíritu ascendiendo como si fuera un cometa para ocupar su sitio entre las divinidades eternas. Una moneda de Augusto lo llama *divifilius*, hijo de un ser divino, hijo de un dios, hijo del cometa susodicho. En una moneda de Tiberio César se le titula *pontifex maximus*, supremo constructor de puentes entre la tierra y el cielo, sumo sacerdote de un pueblo imperial. Un denario de plata era el salario de un jornalero, y si un jornalero fuera el que trabaja a jornal cada día, no el que va a buscar trabajo cada día, habría sido un buen salario. Imaginemos la siguiente situación: si después de tres días de duro trabajo un jornalero cogía esos denarios de plata en su mano, ¿cómo iba a diferenciar entre política y religión en el Imperio Romano? ¿Cómo iba a poder hacerlo? ¿Cómo iba a querer hacerlo?

Pensemos ahora un poco en Augusto César. Era divino por cuatro conductos, casi una hipérbole trascendental

viviente; era divino por su origen tribal milenario, que databa de la guerra de Troya, en cuanto descendiente de la divina Afrodita-Venus y del humano Anquises, según lo presentaba la *Eneida* de Virgilio; era divino por haber sido concebido por Acia y engendrado por Apolo, según veíamos al final del Capítulo 1 del presente libro: era divino debido a su adopción por Julio César, como rezaban sus propias monedas; y, por si fuera poco, se divinizó a sí mismo directa y personalmente en virtud de un decreto senatorial aprobado a su muerte en 14 e. v. ¿Cómo iba a distinguir uno entre política y religión en medio de tanta adulación? ¿Podía uno oponerse a Augusto políticamente, pero no religiosamente, o bien religiosamente, pero no políticamente? Claro que, desde el punto de vista de Augusto, ¿por qué iba a querer nadie oponerse a la *Pax Romana*, a su nuevo orden mundial de reforma política y rearme moral, a sus calzadas libres de bandoleros y a sus rutas marítimas libres de piratas, a sus ciudades unidas por una cultura común y por el *boom* económico, y a sus legiones encargadas de vigilar la periferia, tras la cual sólo podían aullar los bárbaros en Occidente y merodear los partos en Oriente?

Roma y sólo Roma había sabido construir un reino, y sólo ella podía aprobar la manera de construir un «subreino», un «miniprincipado», un régimen subordinado. ¿Cómo iba uno a separar religión y política a la hora de construir un reino, ya fuera con Roma o

contra Roma? ¿De quién era el reino, el poder y la gloria en esa difícil situación del siglo I?

En aquella época, el territorio nacional judío llevaba trescientos años bajo el imperialismo cultural griego y un siglo bajo el imperialismo militar romano. El presente capítulo versa sobre las respuestas que se dieron a esos dos imperialismos. No damos por supuesto que cada judío pensara únicamente en la resistencia, ni que todos los que pensaban en ella lo hicieran de la misma forma. En lo tocante al control imperial, la dominación pagana y la opresión social, siempre ha habido una variada gama de opiniones entre los judíos, del mismo modo que la había respecto de cualquier otro tema importante. De hecho, sólo si habláramos de toda una gama de esas gamas de posibilidades haríamos plenamente justicia al judaísmo del siglo i, que no era monolítico ni unívoco, sino antiguo y tradicional, al tener que enfrentarse a una superioridad cultural arrogante y a un poderío militar soberbio. Pero aquí hemos preferido fijarnos esencialmente en la reacción ante el imperialismo y en la resistencia a la opresión sobre todo por un motivo.

El territorio nacional de los judíos se hallaba bajo el control de un imperio desde hacía quinientos años antes de que llegaran los romanos. Desde que los babilonios destruyeron el Primer Templo y deportaron a las autoridades judías, el país se vio dominado sucesivamente por los persas, los griegos, los Ptolomeos

grecoegipcios, y los Seiéucidas grecosirios. Durante todo ese tiempo hubo una sola sublevación, debida a la provocación suprema de una persecución religiosa extranjera que desembocó en un siglo de soberanía judía bajo la dinastía de los Macabeos Asmoneos. En cambio, durante los primeros doscientos años de dominación de los romanos hubo cuatro grandes sublevaciones contra ellos: en 4 a. e. v., en 66-74 e. v., en 115-117 e. v., y en 132-135 e. v. Una vez sofocadas esas revueltas, se estableció un gobierno directo por parte de los romanos, fue arrasado el Segundo Templo, el judaísmo en Egipto fue exterminado, y Jerusalén se convirtió oficialmente en una ciudad pagana prohibida para los judíos. La reacción ante el imperialismo en el territorio nacional de los judíos durante el siglo i nos obliga a tener en cuenta al menos una gama amplísima de posibilidades, y, en el *continuum* que supuso esa reacción, las primeras opciones y las más intransigentes fueron las que se dieron entre no-resistencia y resistencia.

OPCIONES DE LA NO-RESISTENCIA

Supongamos que la no-resistencia al colonialismo comporta, si es pasiva, una cooperación conscientemente mínima y, si es activa, una colaboración deliberadamente máxima. Supongamos que esta última sea un acto de traición en el peor de los casos o un acto de colaboracionismo en el mejor, sabiendo desde luego que la

diferencia entre traidores y colaboracionistas puede ser muy vaga y escurridiza en la práctica. Y, al margen de cualquier opción abstracta, pensemos en Tiberio Julio Alejandro o en Flavio Josefo en pleno siglo I.

Traidores

Tiberio Julio Alejandro, hijo de un funcionario del tesoro de la Alejandría romana, famoso por sus riquezas, y sobrino del filósofo Filón, era judío de nacimiento, pero renegó del judaísmo en favor del paganismo romano. Más tarde sus éxitos lo llevaron a ocupar puestos de mando en Palestina, Egipto y en la propia Roma, al frente de la guardia pretoriana. Fue el primer gobernador de provincias en proclamar su lealtad a las pretensiones de Vespasiano al trono imperial en 69, y ocupó un lugar destacado entre los asesores de Tito, el hijo de Vespasiano, durante el sitio y la destrucción de Jerusalén y su Templo en 70 e. v. Su carrera como romano fue espléndida, pero desde el punto de vista judío, ¿lo suyo no fue acaso ni más ni menos que traición y apostasía? En su *Guerra de los judíos*, Josefo lo alaba sin que en sus palabras se trasluzca el menor rastro de crítica, y señala que, siendo gobernador del territorio nacional judío, mantuvo «el país en paz, sin modificar sus costumbres» (II, 220). Pero en las *Antigüedades de los judíos*, obra posterior, los comentarios son menos laudatorios, y se señala que Alejandro el viejo «aventajó a todos los alejandrinos de su tiempo tanto en linaje como en

riqueza, y superó en piedad hacia Dios a su hijo Alejandro, puesto que éste no permaneció en el judaísmo» (XX, 100).

Estas palabras parecen incluso demasiado suaves, al menos desde nuestro punto de vista: Alejandro ya no seguía las costumbres de su pueblo. Pero constituyen también una advertencia importante al comienzo de este capítulo. Quizá fuera posible guardar las antiguas tradiciones de Israel y abstenerse de todo tipo de oposición a la dominación romana. Quizá fuera posible seguir observando las prácticas religiosas del pueblo judío y colaborar con el poder de Roma entendido como expresión de la voluntad de Dios. Pero sin esas tradiciones acerca de la Alianza, ¿cómo podía resistir un judío de manera lenta, pero constante al proceso de aculturación grecorromana? Sin esas prácticas religiosas, ¿cómo podía la identidad judía no acabar desapareciendo en la reserva genética del crisol imperial? *Con* los rituales de pureza seguía cabiendo la posibilidad de ignorar las demandas de justicia y rectitud, mucho más exigentes, de la Torah, pero *sin* ellos, ¿quién iba a molestarse en intentarlo siquiera? *Con* las prácticas de pureza todavía cabía la posibilidad de inclinarse ante la urbanización romana, pero *sin* ellas, ¿quién iba a sostener la superioridad de la Alianza frente al comercio?

LA RESISTENCIA JUDIA A LA DOMINACIÓN ROMANA

Durante el resto de todo este capítulo, pues, procuremos entender qué era exactamente lo que estaba en juego cuando, por ejemplo, determinados individuos o colectivos judíos intentaban mantener solemnemente las distancias y las diferencias entre sus ritos externos de purificación corporal y los de los paganos que los rodeaban, establecían una interacción con ellos, y les imponían su régimen. En semejante situación, la pureza judía nos habla de la identidad judía, de la resistencia fundamental de los hebreos a la supremacía grecorromana, y desde luego del futuro; es decir, de si la tradición judía, el pueblo judío y el Dios de los judíos tendrían futuro o no.

Colaboracionistas

Josefo era un sacerdote de Jerusalén perteneciente a la aristocracia que estuvo «preparando» a los galileos para la guerra contra Roma durante 66-67 e. v. Tras rendirse al general romano Vespasiano y vaticinarle que se convertiría en el futuro emperador, continuó su carrera como consejero de Tito, hijo de Vespasiano, durante el asedio de Jerusalén en 70, y actuó como apologista de los romanos ante los israelitas en su *Guerra de los judíos*. Pero más tarde hizo también de apologista de sus compatriotas ante los romanos en sus *Antigüedades judías* y en *Contra Apión*. ¿Colaboracionista? En efecto.

¿Traidor? Quizá no. ¿Apóstata? Desde luego que no. Según dice en la *Guerra de los judíos*, creía tres cosas acerca de Roma.

En primer lugar. Dios quería que la tierra de Israel fuera, internamente, una teocracia sacerdotal y, externamente, una colonia del Imperio: «Dios, que lleva el poder de un sitio a otro, ahora se encuentra en Italia» (V, 367). En segundo lugar. Dios había designado a Vespasiano como el esperado mesías del judaísmo: «Un oráculo ambiguo, contenido también en sus libros sagrados ... [decía que] en aquella época un personaje de su país regiría el mundo. Ellos creían que se trataba de alguno de su raza y muchos sabios se equivocaron en su interpretación, ya que el oráculo se refería al principado de Vespasiano, que había sido proclamado emperador en Judea» (VI, 312-313). Y en tercer lugar, sublevarse contra Roma equivalía, por tanto, a sublevarse contra Dios y contra el mesías de Dios: «No sólo combatís contra los romanos, sino también contra Dios» (V, 378). Tiberio Julio Alejandro y Flavio Josefo formaban parte del cuartel general de Tito cuando cayó Jerusalén y fue incendiado el Templo, pero al menos las intenciones declaradas de uno y otro eran bastante distintas.

A menos que decidamos ver en la teología imperialista de Josefo la mera autojustificación de un chaquetero o la defensa de los intereses de un colaboracionista, recordemos que ésa era también la solución propuesta por

las delegaciones de judíos de Palestina y de Roma a la muerte de Herodes el Grande. Como señala la *Guerra de los judíos* de Josefo, éstos suplicaron a Augusto «que uniera su país con el de Siria y lo administraran sus propios gobernadores» (II, 91). Sería también más tarde la postura rabínica cuando la resistencia acabara prácticamente por destruir casi por completo el territorio nacional judío. Pero naturalmente, si la no-resistencia significaba para unos una sumisión teológica a la voluntad de Dios, probablemente para otros fuera un reconocimiento oportunista del poderío de Roma.

OPCIONES DE LA RESISTENCIA

La no-resistencia o colaboracionismo era una opción relativamente simple. La contraria, esto es, la resistencia, era mucho más complicada. Podemos distinguir tres apartados diferentes dentro de la resistencia, pero recordemos, como siempre, que son en cierto modo prototipos ideales y que, en la práctica, quizá hubiera entre ellos más mezclas y semejanzas que diferencias y distinciones.

Bandoleros

Una forma de resistencia fue la planteada por los que los romanos llamarían bandidos o bandoleros. Algunos quizá fueran delincuentes comunes, pero el imperialismo a veces hace que resulte difícil distinguir entre la violencia

sistemática del conquistador y la contraviolencia individual del conquistado. En cualquier caso, el hincapié que hace Josefo en el incremento numérico del bandolerismo durante el siglo i indica que los campesinos desposeídos prefirieron combatir en las montañas antes que mendigar en las ciudades o morir en las trincheras. Cuando había un ejército que salía a luchar contra las legiones, los romanos hablaban respetuosamente de *bellum justum*, expresión que significa que se trataba no tanto de una guerra *justa* cuanto de una guerra *de verdad*. Cuando los «bandoleros» o «bandidos» organizaban guerrillas en los montes o en los pantanos, los romanos utilizaban para designar este tipo de combate el nombre despectivo de *bellum servile*, «guerra de esclavos». Por lo tanto en general debemos hablar de «bandoleros» entre comillas cuando manejamos textos prerromanos, pues los «bandoleros» desde el punto de vista del imperio podrían llamarse «libertadores» desde el punto de vista de la colonia.

Apocalípticos

Otro tipo de resistencia era el que planteaban los llamados apocalípticos, y a este respecto nos remitimos al estudio que hacíamos en el Capítulo 2 del *continuum* que va del Reino de la Alianza de Dios al escatológico, y de éste al apocalíptico. El apocalíptico anunciaba un acto inminente de poder trascendental que convertiría el mundo entero, pero sobre todo la tierra de Israel, en un

ámbito de fertilidad ilimitada y prosperidad sin trabajo, en una Eutopía de justicia perfecta, de paz idílica y de santidad absoluta. Pronto. Inmediatamente. El día menos pensado. Ya. Recordemos, ahora y siempre, que el apocalipsis no significaba entonces «destrucción», sino «transformación», no sólo el fin del mundo material del espacio y el tiempo, sino el fin del mundo social del mal, la impureza, la injusticia y la violencia. Así, pues, dentro de esas expectativas apocalípticas caben tres subclases. Las analizaremos por separado aun teniendo presente en todo momento que, en realidad, se mezclan entre sí, se solapan, se adelantan y se dejan atrás unas a otras.

Violencia activa. La primera subclase de esta opción es la *violencia activa*. Como ejemplo, recordemos a Judas el Galileo o a otros como él. Su divisa o manifiesto era: «No más Señor que Dios», y en nombre de ese mandato divino Judas alentó la sublevación cuando los romanos desterraron a Herodes Arquelao en 6 e. v. y ordenaron la realización de un censo fiscal, medida necesariamente previa al traspaso de los territorios de aquél a la autoridad directa de un gobernador romano. El único que podía ser llamado Señor era Dios, no César. En realidad, buena parte de lo que Josefo llama la «cuarta filosofía», con el fin de demostrar que era un añadido posterior e inválido a las otras, más antiguas y por supuesto válidas (los esenios, los fariseos y los saduceos), probablemente estuviera formada por apocalípticos y quizá se inscribiera en el seno de estas opciones activas. Pero

naturalmente, del mismo modo que Josefo era capaz de encontrar la voluntad de Dios en la no-resistencia, Judas podía encontrarla también perfectamente en la resistencia.

Simbolismo arquetípico. La segunda subclase de esta opción es el *simbolismo arquetípico*. Como ejemplo, recordemos a Juan el Bautista, del que ya hablamos en el capítulo anterior, o pensemos en el llamado Profeta Egipcio y otros personajes como él de los años cincuenta y sesenta del siglo I e. v. Éste supo congregarse a una multitud de seguidores a orillas del Jordán y, tras cruzar el río, los condujo ante las murallas de Jerusalén, con la esperanza de que se derrumbaran como habían hecho las de Jericó ante Josué más de mil años antes. Aquel acto inaugural probablemente diera lugar a su repetición apocalíptica. Del mismo modo que Dios había actuado entonces, volvería a actuar ahora. Principio y fin se fundirían. La muchedumbre iba desarmada porque sólo Dios podía llevar a cabo la anhelada consumación. Fue aniquilada, porque Dios no actuó.

Comunidad de la Alianza. La tercera subclase de esta opción es la *comunidad de la Alianza*. Como ejemplo pensemos en el llamado *Documento de Damasco*, una regla comunitaria conocida en la actualidad por las copias medievales encontradas en el depósito de libros sagrados de la sinagoga de Esdras de El Cairo Viejo (en la actualidad hermosamente restaurada) y por las copias

antiguas halladas en varias cuevas de Qumran. ¿Cuál es aquí la relación existente entre esperanzas apocalípticas y compromiso de la comunidad? La regla era, al parecer, un intento deliberado de ofrecer resistencia a la normalidad de la codicia imperial mediante la creación de comunidades intensamente colectivizadas que pretendían vivir en la santidad de la Alianza, iniciando supuestamente así de forma activa o instituyendo de modo proléptico la consumación apocalíptica. Los que ingresaban en su «nueva alianza» debían «abstenerse de la riqueza impía que mancilla, ya fuera mediante promesa o mediante voto, de las riquezas del Templo y de robar a los pobres del pueblo, de expoliar a las viudas y de asesinar a los huérfanos». Ordenaba que «cada uno ame a su hermano como a sí mismo; fortalezca la mano del pobre, del necesitado y del peregrino; que cada uno busque la paz de su hermano y no cometa pecado contra sus parientes de sangre». Exigía a todos «el salario de dos días al mes como mínimo. Lo pondrán en manos del inspector y de los jueces. Con ello se atenderá a los huérfanos y se fortalecerá la mano de los necesitados y los pobres, y se atenderá a los ancianos moribundos, y al vagabundo, y al prisionero de un pueblo extranjero, y a la doncella que no tiene quien la proteja, y a la soltera que no tiene pretendiente, y a todas las labores de la comunidad». Eso también o quizá eso sobre todo fuera un modo de resistencia a la injusticia imperialista.

Manifestantes

Todos los *bandoleros* actuaban con violencia humana. Algunos *apocalipticistas* esperaban que se produjera una violencia divina, otros una violencia humana, otros una y otra, y otros ni una ni otra. (Debemos repetir que esos actos de violencia habrían sido siempre actos de contraviolencia frente a la injusticia imperialista.) Los *manifestantes* eran aquellos que actuaban en el marco de la resistencia no violenta: no en el de la resistencia violenta (como Judas el Galileo), ni tampoco simplemente en el de la no-resistencia no violenta (como el historiador Josefo), sino precisa y exactamente en el de la resistencia no violenta. Era, no obstante, una forma de protesta absoluta que asumía las implicaciones lógicas de semejante postura y estaba dispuesta al martirio antes que a la sumisión. Merece, por tanto, un nombre especial, quizá el de *protesta martirológica*. Desafiaba a la fuerza imperialista a poner de manifiesto su violencia encubierta mediante la matanza a la luz del día de los resistentes desarmados y no violentos. Conocemos dos grandes ejemplos, uno de finales de la tercera década del siglo i contra Pilato y otro de comienzos de los años cuarenta contra Petronio.

Ejemplos de resistencia no violenta . El primer ejemplo tiene que ver con los estandartes militares de Pilato. Probablemente date de 26-27 e. v., suponiendo que se produjera a comienzos del mandato de Poncio Pilato

como prefecto. Sus tropas introdujeron unos estandartes con efigies del César en Jerusalén. Resultado de todo ello, según la *Guerra de los judíos* (II, 169-174) y las *Antigüedades judías* (XVIII, 55-59) de Josefo, fue que «además un gran número de gente del campo acudió también allí», esto es hacia la base de Pilato en Cesárea Marítima, «ante la indignación que esta situación había provocado entre los habitantes de la ciudad». La multitud permaneció ante su mansión durante cinco días y cuando, rodeados al fin por las tropas armadas, «los judíos, *como si se hubiesen puesto de acuerdo*, se echaron al suelo todos a la vez con el cuello inclinado y dijeron a gritos que estaban dispuestos a morir antes que no cumplir sus leyes», Pilato cedió y retiró los estandartes ultrajantes.

Un segundo ejemplo más grave todavía es el caso de la estatua de Gayo Calígula. El incidente data de 40-41 e. v., cuando el emperador ordenó que se erigiera su estatua en el Templo de Jerusalén. En este caso sabemos lo que sucedió por dos fuentes distintas del siglo I, no sólo por el historiador judío Josefo, que lo recoge tanto en la *Guerra e los judíos* (II, 185-203) como en las *Antigüedades* (XVIII, 261-309), sino también por el filósofo igualmente judío Filón en su *Embajada a Gayo* (203-348). Cuando Petronio, el gobernador de Siria, se dirigió desde Antioquía hacia el sur con tropas de refuerzo, según Josefo, fue recibido primero con una protesta popular no violenta en el puerto mediterráneo de Ptolemaide («numerosas decenas de millares de judíos»)

y luego, ya en Galilea, en Tiberíades («varias decenas de millares»). Se subraya el carácter no violento de los manifestantes por cuanto «los judíos, con sus mujeres y niños, se reunieron en la llanura que está junto a Ptolemaide y ... manifestaron que ... si él quería erigir allí sus estatuas, antes tenía que sacrificar a todo el pueblo judío, pues ellos estaban dispuestos a ser inmolados junto con sus hijos y sus mujeres». Petronio, «al ver que el campo corría el peligro de quedarse sin sembrar, pues el pueblo había estado en él cincuenta días sin hacer nada, a pesar de ser la época de la siembra», se apiadó y regresó con sus legiones a Antioquía. Esa protesta no violenta se vio reforzada no sólo por la disposición de los manifestantes a aceptar el martirio, sino también, de hecho, por una huelga agrícola.

Filón cuenta este mismo incidente con unas cuantas diferencias menores; por ejemplo, la huelga agrícola de Josefo en el momento de la siembra se convierte en peligro de provocación de incendios en la temporada de la siega. Pero, en todo caso. Filón subraya incluso en mayor medida que Josefo el carácter no violento de la resistencia y la disposición de los manifestantes a sufrir el martirio. He aquí los pasajes clave de esta sección de su relato:

Pero cuando los habitantes de la ciudad santa y de toda la comarca vecina se enteraron del plan que estaba en curso, se reunieron *como si se hubiesen puesto de acuerdo*, obedeciendo la orden que les

daba su miseria, y avanzaron en unión, y dejando sus ciudades y sus aldeas y sus casas vacías, marcharon al unísono a Fenicia, pues Petronio se hallaba entonces en aquella región ... Y la multitud se dividió en seis grupos, uno de ancianos, otro de hombres jóvenes y otro de muchachos; y por otro lado, uno de ancianas, otro de mujeres en la flor de la edad, y otro de niñas ... «Como veis, vamos desarmados ... y ofrecemos nuestros cuerpos como blanco fácil para el que quiera quitarnos la vida. Hemos traído ante ti a nuestras esposas, a nuestra prole y a toda nuestra familia, y ante tu persona nos postramos como si lo hiciéramos ante Gayo [Calígula], sin que nadie se haya quedado en casa, para que nos perdones a todos la vida, o acabes de una vez con todos nosotros en una sola destrucción general ... Y si no logramos convencerte, nos ofrecemos para que nos mates, de modo que no sobrevivamos para contemplar una calamidad más terrible y dolorosa que la muerte ... Acatamos libre y voluntariamente la muerte».

La extensión de la cita viene a subrayar su importancia para el tema que estamos discutiendo en este momento. Si sólo Josefo hubiera recogido este episodio de resistencia no violenta respaldada por la disposición de los manifestantes a sufrir el martirio, su testimonio habría sido rechazado y tachado de propaganda, de no reflejar más que su deseo de lo que podría haber sido en el

pasado o el ejemplo de lo que podría llegar a ser en el futuro. Pero al menos en este caso y aun admitiendo cierto grado de exageración retórica, ambos autores coinciden en los puntos principales. Sin embargo, los dos relatos contienen sendos comentarios marginales de importancia.

Cabecillas. Al citar estos casos de resistencia no violenta contra Pilato y Petronio, respaldados necesariamente por la disposición de los manifestantes a que su protesta se convirtiera en martirio, debemos insistir en un elemento. Esas manifestaciones públicas masivas comportaban planes teóricos, controles prácticos, cabecillas permanentes y gestores coherentes. No se produjeron así como así, espontáneamente. Nótese, por ejemplo, la expresión «como si se hubiesen puesto de acuerdo», que ya hemos subrayado al citar a Josefo y a Filón. ¿Quién organizó esas protestas? ¿Quién ejerció el control de las masas de resistentes? Lo que viene a continuación no es más que una conjetura, pero si no se admite como respuesta, la cuestión en cualquier caso sigue abierta. ¿Quién inventó, organizó y controló esas manifestaciones públicas de resistencia no violenta y de protesta martirológica durante la primera mitad del siglo I?

Los estudiosos han planteado últimamente tres argumentos que quizá indiquen por dónde podemos buscar la respuesta a nuestra pregunta. En primer lugar,

los fariseos gozaban de una gran influencia entre el pueblo por aquella época, influencia que podemos deducir por lo mucho que directa o indirectamente la lamenta Josefo. En segundo lugar, ese liderato no sólo comportaba debates de carácter exegético-legal, sino también actividades político-religiosas. En otras palabras, su piedad y la política no eran más que dos caras de la misma moneda. Por ejemplo, fueron unos maestros fariseos los que acabaron siendo ejecutados por Herodes el Grande so pretexto de que habían incitado a sus discípulos a retirar el águila imperial de lo alto de la puerta principal del Templo. En tercer lugar, puede que las dos grandes escuelas de la tradición farisaica, los shammaítas y los hillelitas, divergieran no sólo por su talante más rígido o más indulgente respecto de las normas legales, sino también por la respuesta violenta o no violenta que, según ellos, debía darse a la opresión romana. Si todos estos argumentos son correctos, es probable que fueran los fariseos hillelitas los que instigaran teóricamente y organizaran en la práctica a esos resistentes no violentos, pero dispuestos al martirio, de comienzos del siglo I.

Objeciones. La siguiente es una objeción o una pregunta. ¿Cuál es exactamente la base religiosa o el fundamento teológico que se oculta tras esos actos tan peligrosos de protesta martiroológica? Los textos no dan ninguna respuesta, pero a continuación exponemos tres sugerencias: esos manifestantes no violentos esperaban

que su martirio provocara la venganza violenta o incluso apocalíptica de Dios. O bien deseaban abstenerse ellos mismos de la violencia de modo que, al margen de lo que ocurriera con la sangre derramada por el paganismo grecorromano violento, ellos no contaminaran la tierra de Dios derramando sangre sobre ella; los paganos harían lo que tenían que hacer como paganos que eran, pero *ellos* se abstendrían de perpetrar una carnicería, aunque fuera en defensa propia; o bien, por último, aquellos manifestantes pretendían imitar a una divinidad no violenta y actuar al unísono con un Dios no violento. Recuérdese, en todo caso, que los dos extremos ya mencionados, el de Josefo (no-resistencia no violenta) y el de Judas el Galileo (resistencia violenta), basaban sus programas absolutamente opuestos en la voluntad del mismo Dios de Israel. Así, pues, independientemente de cómo expliquemos la base divina de la protesta martiroológica no violenta, lo más probable es que existiera, aunque nosotros no sepamos con exactitud en qué consistía.

La segunda objeción no puede ser más obvia y al lector quizá se le haya ocurrido ya. ¿La reivindicación de esa resistencia no violenta no será simplemente una proyección al pasado totalmente inválida de Tolstoi, Gandhi y M. L. King? Pero si semejante anacronismo es siempre peligroso, también lo es la arrogancia, es decir la suposición presuntuosa de que sólo la Edad Moderna y no la Antigua ha podido inventar la resistencia no violenta. Lo cierto es que casi todas las opciones ima-

ginables de resistencia colonial fueron practicadas y/o inventadas en aquella situación del siglo I. Pensemos, por ejemplo, en los sicarios (del latín *sica*, «puñal corto que podía ocultarse con facilidad») como caso representativo del extremo opuesto de la gama de posibilidades que ofrecía la resistencia político-religiosa.

En primer lugar, esos sicarios o portadores de *sica* no fueron los inventores del asesinato con alevosía. Éste ya estaba bien asentado en todas partes. Lo que inventaron fue el terrorismo urbano, y semejante término no supone ningún anacronismo, ninguna proyección de un fenómeno moderno sobre la Antigüedad. Según Josefo en la *Guerra de los judíos* (II, 254-257) y en las *Antigüedades* (XX, 208-210), los sicarios mataban a otros judíos como ellos, pero de buena posición, especialmente a los miembros de las familias pontificales, que colaboraban con la dominación romana. Pero los asesinaban subrepticamente, en medio de la multitud de las ciudades, de suerte que, como reconoce Josefo, «el miedo era más insoportable que la propia desgracia, ya que todos, como si estuvieran en una guerra, esperaban la muerte de un momento a otro». En segundo lugar, antes de que existieran medios de comunicación encargados de difundir la noticia, los atentados de este tipo «ocurrían sobre todo en los días de fiesta», no sólo porque sus autores podían confundirse entre la multitud, sino porque así conseguían que se enterara de sus actividades un número mayor de gente. En tercer lugar, inventaron

también el secuestro con el fin de conseguir el intercambio de prisioneros: «Secuestraron al secretario del pretor [del Templo] Eleazar, que era el hijo de Ananías, el anterior sumo sacerdote, y tras atarlo, se lo llevaron. Luego, a través de unos emisarios que enviaron a dialogar con Ananías, le dijeron que liberarían al secretario si convencía a Albino [*síc.* el prefecto romano] de que liberara a diez de los suyos que estaban en la cárcel, tras haber sido detenidos». En cuarto lugar, ese éxito inicial tuvo como consecuencia inevitable «mayores males», cuando los sicarios siguieron adelante con el secuestro frecuente de personajes de alto rango con el fin de conseguir la liberación de prisioneros. ¿Habríamos sido capaces de imaginar semejantes tácticas en la Jerusalén del siglo I sin el relato preciso de Josefo? Ninguno de estos argumentos *prueba* que los hillelitas fomentaran la resistencia no violenta reforzada por el martirio. Simplemente nos recuerdan que en los tiempos modernos que corren no hemos inventado nada, ni para bien ni para mal.

MASADA Y QUMRAM EN EL SUR

Todas estas opciones, desde la resistencia a la no resistencia y desde la violencia a la no violencia, están presentes a todas luces en los restos textuales que poseemos de aquel terrible siglo i. ¿Pero qué podemos decir de los restos materiales? Tal vez muestren lugares abandonados, piedras ennegrecidas, maderas

chamuscadas, muros derruidos, cuerpos destrozados, puntas de flecha, astas de lanza, y armas abandonadas. ¿Pero son sólo las sublevaciones violentas las que son capaces de dejar huellas permanentes sobre el terreno, cicatrices perpetuas en la tierra? Echaremos primero otra ojeada a esos sicarios, y a continuación procederemos a examinar qué otras cosas les quedan por descubrir e interpretar a los arqueólogos.

Los sicarios de Masada

La sublevación de los judíos contra Roma acabó en lo alto de los despeñaderos de Masada unos cuatro años después de la caída de Jerusalén y de la destrucción del Templo en 70 e. v., y ocho años después de que comenzara en 66 e. v. La resistencia violenta a la dominación romana fue aplastada por fin en el palacio-fortaleza que Herodes el Grande había construido casi un siglo antes cerca del mar Muerto.

Relatos. Según Josefo, una banda de sicarios protagonizó un suicidio en masa junto con sus familias la noche antes de que las legiones romanas abrieran una brecha en la muralla de la fortaleza de Masada. Josefo cuenta la dramática historia de aquellos defensores que previamente habían capturado la posición al comienzo de la sublevación y que sobrevivieron gracias a las grandes cantidades de grano, agua, vino y armas almacenados en ella, si bien al final decidieron quitarse la vida antes que

morir a manos de los romanos. Cada individuo pasó a cuchillo a su mujer y a sus hijos, diez hombres escogidos mataron al resto de sus compañeros, y de esos diez supervivientes fue escogido por sorteo otro para degollar a sus compañeros, quemar todos los edificios y objetos de valor, y al final quitarse la vida. De ese modo, según las palabras que Josefo atribuye al cabecilla de los insurrectos, Eleazar ben Yair (o «hijo de Jairo»), en un dramático discurso, tras llegar a la conclusión de «que todos debían morir ... tomamos la decisión de no ser esclavos ni de los romanos ni de ningún otro, sino de Dios». A la mañana siguiente, al grito de batalla de los soldados de Flavio Silva respondió un silencio absoluto. La sublevación de los judíos había llegado a su fin.

Desde que Yigael Yadin excavó el lugar entre 1963 y 1965, Masada se ha convertido en una metáfora del estado de Israel y, como dice una coplilla popular, «Masada no volverá a caer nunca más». Del mismo modo que algunos arqueólogos cristianos que actúan desde un enfoque teológico conservador intentan a menudo confirmar algún relato bíblico utilizando los restos materiales, también los arqueólogos israelíes, actuando desde una perspectiva política defensiva, han intentado fundamentar su leyenda nacional en la historia de Josefo recurriendo a las ruinas de Masada.

Hoy día, sin embargo, se han puesto en entredicho algunas de las interpretaciones iniciales de los excavadores. El suicidio en masa, el punto clave del

relato de Josefo, ha sido puesto en tela de juicio: se trata de un tema recurrente en este autor y de un recurso literario habitual de la literatura grecorromana. Y la inmediata identificación por parte de los arqueólogos de los esqueletos humanos encontrados con los de los defensores de Masada se considera dudosa. Los huesos de un hombre, un niño y una mujer hallados con los cabellos trenzados y una sandalia, así como cerca de veinte esqueletos encontrados en el fondo de una cisterna recibieron un respetuoso funeral oficial, aunque es posible que correspondieran a los de los romanos que ocuparon posteriormente el baluarte hasta 111 e. v. Al fin y al cabo, se pregunta el antropólogo y médico israelí Joe Zias, ¿por qué los romanos que ocuparon el lugar durante otros cuarenta años iban a haber tolerado la existencia de unos cadáveres en plena descomposición en el palacio septentrional? ¿Cómo se explica la presencia de huesos de cerdo entre los esqueletos de las fosas, sobre todo si tenemos en cuenta que el sacrificio de este animal era una práctica funeraria típicamente romana? Estos hechos, junto con el estado fragmentario de los esqueletos y la presencia de marcas de dentelladas de animales predadores, indican que, lejos de encontrar el lugar destinado al descanso eterno de unas familias judías, los arqueólogos hallaron la guarida provisional de una manada de hienas que saquearon las tumbas de la guarnición romana.

La excavación de Yadin relacionó también inmediatamente el relato de Josefo con un grupo de *ostraca* o cascotes provistos de inscripciones encontrados en Masada. Se dijo que los cascotes, en cada uno de los cuales había un solo nombre, correspondían al sorteo efectuado antes del suicidio colectivo, y uno en el que ponía «Ben Yair» se identificó con el del propio Eleazar hijo de Jairo, el cabecilla de los sicarios. Pero la colección estaba compuesta de once nombres y otro fragmentario, no de diez, como dice Josefo. De hecho, en lo alto de la fortaleza se encontraron más de setecientos *ostraca*, en los que había también nombres de mujer, monogramas, nombres de alimentos, y anotaciones sacerdotales. Los *ostraca* formaban parte del sistema de racionamiento de los defensores de la plaza, y no cabe pensar que ningún grupo de cascotes corresponda al sorteo efectuado aquella funesta última noche. La veracidad del relato de Josefo acerca del suicidio colectivo descansa sobre un terreno arqueológico muy inestable.

Excavaciones. No obstante, el relato histórico ha dejado huellas inequívocas en los restos arqueológicos: una numerosa fuerza de legionarios romanos y de tropas auxiliares sitiaron y derrotaron a un pequeño grupo de judíos que se refugiaron en lo alto del baluarte rocoso de Masada al final de la sublevación nacional. Estos hechos son indiscutibles. Incluso hoy día es visible la silueta de una circunvalación o muro de asedio que rodeaba

Masada, así como ocho campamentos cuadrados o rectangulares pertenecientes a los sitiadores. El muro, de más de 1,80 m de espesor, constaba en el lado noroeste de doce torres distribuidas a intervalos y fue construido por ingenieros militares romanos pertenecientes a la X Legión (*Fretensis*) para asegurarse de que no escapara ninguno de los defensores de la plaza. En cuanto a los campamentos, dos de ellos, de grandes dimensiones, flanqueaban los lados este y oeste de la montaña, que tiene forma de rombo. Tenían la forma y las dimensiones del campamento legionario clásico, esto es, minifortalezas amuralladas con cuatro entradas, una en cada dirección, y, como si se tratara de una ciudad romana en miniatura, cada uno de ellos estaba cortado por dos grandes vías y respondía a un trazado jerárquico, en el centro del cual se hallaba el pretorio o cuartel del general en jefe, mientras que en el resto de la retícula se encontraban unidades más pequeñas destinadas a los soldados.

Los restos más impresionantes son los de la enorme rampa de asedio construida por los romanos en el lado oeste de Masada. Los escarpados barrancos que rodeaban la montaña y la muralla provista de casamatas que protegía la cima hacían de Masada una fortaleza inexpugnable; un sendero tortuoso bajaba serpenteando por la ladera este, y desde allí unos cuantos centinelas podían mantener fácilmente a raya a todo un ejército. Herodes el Grande fue el que diseñó la fortaleza y la proveyó de un

sistema de recogida y almacenamiento de agua, y sus graneros estaban bien surtidos para resistir el asedio. Sabedores de ello y deseosos de rendir a los sitiados por hambre para prevenir nuevas sublevaciones, los romanos emprendieron un asedio sistemático cuyo eje central era la rampa situada en la ladera occidental, de unos 195 m de largo, otros tantos de ancho en la base de la montaña, y 75 m en la parte superior. Dicha rampa consistía en un armazón de madera relleno de rocas, piedras y tierra apisonada que proporcionaba estabilidad suficiente para hacer subir por ella una máquina de asedio provista de una plataforma en la parte superior para colocar catapultas y un mamparo en la inferior para situar un ariete.

Vista de Masada, los campamentos de la X Legión y la rampa romana.
(Reproducida con permiso de la Sociedad de Exploraciones de Israel.)

Multitud de *bañista* o proyectiles de piedra, toscamente tallados y del tamaño de una naranja, han sido hallados dispersos por toda la ladera oeste en las proximidades de la rampa. Habían sido arrojados al interior de la fortaleza por la artillería romana, y revueltas con ellos se han encontrado diseminadas docenas de puntas de flecha de hierro, prueba evidente de las descargas que los arqueros

efectuaban contra los defensores. Después de un vano intento por parte de éstos de reforzar la casamata, quizá con vigas de madera que amortiguaran los golpes del ariete, los atacantes lograron abrir una brecha en la muralla y pudieron entrar en la fortaleza.

Los defensores. Hasta aquí, los restos arqueológicos son bien claros: los romanos penetraron en el baluarte, obtuvieron la victoria y ocuparon el lugar hasta bien entrado el siglo siguiente. Pero, aparte de Josefo, ¿cómo habríamos podido saber que los defensores de la plaza eran judíos? Por otro lado, ¿existe alguna prueba entre los restos materiales excavados que nos permita afirmar que efectivamente eran sicarios? Cuatro tipos de objetos y construcciones encontrados en el interior de Masada certifican su identidad judía: un conjunto de *ostraca* que reflejan la preocupación de sus ocupantes por la pureza y los diezmos sacerdotales; un grupo de vasos y copas fabricados en piedra caliza blanda; una serie de albercas de inmersión escalonadas y revestidas de estuco llamadas *miqwaoth* o «piscinas rituales», y una sinagoga recién construida.

Los ostraca. Los *ostraca* son fragmentos de recipientes de cerámica rotos que se utilizaban para escribir sobre su superficie de manera informal. La inmensa mayoría de los descubiertos por los excavadores se hallaban en estratos asociados con los defensores. Muchos de los más de setecientos *ostraca* recuperados estaban escritos en el

alfabeto arameo y hebreo común de la segunda mitad del siglo i e. v., y algunos en la lengua paleohebraica arcaizante común propia de los manuscritos bíblicos y de las monedas judías acuñadas durante la sublevación. Muchos de los cascotes estaban escritos con tinta negra y aparecieron en el interior de los almacenes o en sus inmediaciones; no llevaban más que una sola letra, utilizada acaso a modo de numeral, o un nombre seguido de un solo dígito, empleado quizá en algún tipo de sistema de racionamiento por los defensores. Los nombres muestran unos curiosos vínculos personales con el pasado y son típicamente judíos: por ejemplo, Yeochanan, Yehudah, hija de Demali, esposa de Jacob, hijo de Yeshua. Un grupo de estos *ostraca*, encontrados en el palacio occidental, llevaban acaso nombres de sacerdotes, como Yoe-zer, Yoshayah, y Hezekiah. Unos cuantos cántaros habían sido reservados para los sacerdotes o marcados con señales que indicaban si eran puros como Dios manda o si no lo eran: en la tripa de varios cántaros aparecía la inscripción: «Diezmo del sacerdote» o «Adecuado para la pureza de cosas santificadas». Otros eran inadecuados y habían sido rechazados; en unos cuantos ponía: «Desechado» o «Estos cántaros han sido desechados».

Vasijas de piedra. Valorada sobre todo en la literatura rabínica por ser inaccesible a la impureza ritual, la piedra era tallada a veces en forma de vaso, jarra, o cuenco en los poblados judíos de los siglos I a. e. v. y I e. v. En

Masada se ha encontrado un conjunto de vasijas fabricadas con la característica caliza blanda, entre ellas algunos cálices con asas y otras provistas de pico llamadas «copas de medir», a veces toscamente talladas y cinceladas a mano. Otros recipientes, fabricados al tomo, estaban finamente pulimentados y decorados con franjas sencillas.

Piscinas rituales. También se han encontrado dos *miqwaoth* o piscinas rituales, una en cada extremo del complejo. Estas instalaciones escalonadas y recubiertas de estuco no formaban parte de la construcción original herodiana, sino que fueron excavadas en las estancias ya existentes y revestidas de una espesa capa de estuco gris oscuro. Estas construcciones pueden datarse con toda claridad por diversas monedas judías halladas en los estratos asociados con la sublevación y pro vistas de leyendas que aluden al año de la revuelta, «Año I», «Año 2», «Año 3» o «Año 4», y habitualmente con la frase: «Por la libertad de Sión» o «Por la redención de Sión» en paleohebreo. Cada instalación consta de tres piscinas. Una de ellas, separada ligeramente de las demás, quizá fuera usada para lavarse los pies o como recipiente en el que quitarse el polvo antes de la purificación ritual. En cuanto a las otras dos, una tenía peldaños utilizados para facilitar la inmersión de sus usuarios, y la otra disponía de un depósito anexo unido a la anterior por una especie de tubería o canal. Esta tercera piscina permitía almacenar agua de lluvia adicional, «agua viva» según el

Levítico, y el canal permitía que pequeñas cantidades de esta agua viva se mezclaran con el agua de la piscina de inmersión.

La sinagoga. El cuarto y último hallazgo que confirma la identidad judía de los defensores es una sinagoga situada en la casamata occidental. La sinagoga fue construida en una estancia ya existente cuyos tabiques fueron derribados, los pilares distribuidos de nuevo, y en cuyos laterales se levantaron varios bancos escalonados. El extremo noroccidental estaba aislado a modo de zona de almacenamiento interna, empleada acaso como *geniza* para guardar los volúmenes demasiado viejos para seguir siendo utilizados, pero demasiado sagrados para ser desechados. En dos fosas excavadas en el pavimento de la sinagoga se habían colocado fragmentos de dos rollos de las sagradas escrituras, conservados por el clima seco del país hasta su descubrimiento dos mil años después. Todos estos objetos confirman que el lugar servía de centro de reunión de la comunidad, en el que, entre otras cosas, se leían y consultaban las tradiciones de Israel.

Ideales. ¿Nos permite afirmar la arqueología si los defensores de Masada eran sicarios, como dice Josefo, o no? La respuesta es no. Pero lo que dejaron tras de sí nos dice muchas cosas acerca de lo que significaba para ellos ser judío y acerca de los ideales por los que se sublevaron y combatieron, vivieron y murieron. Recordemos un momento el palacio construido en las terrazas del ala norte

de Masada por Herodes el Grande. Recordemos no sólo el triclinio y los frescos, los baños y los mosaicos, sino también toda la impronta arquitectónica de su reino: las retículas ortogonales que suponen capacidad de control y los estilos estructurales que refuerzan la jerarquía social, en la que él ocupa la cúspide de la pirámide. Todos estos temas son visibles en la Cesárea de Herodes y se combinaron en Masada con enormes obras de fortificación que permitieran soportar un largo asedio. Como temía Herodes, el baluarte acabó siendo sitiado, pero protegió a unos individuos muy distintos de los que su constructor había imaginado.

Herodes el Grande había superpuesto *su* reino al paisaje, pero algunos años más tarde los defensores judíos tendrían ocasión de imponer *su* rechazo en Masada. Emprendieron una gran labor de renovación. En vez de que los elegantes palacios del norte y del oeste quedaran reservados como residencia de unas cuantas familias privilegiadas, se convirtieron en centros administrativos y en puestos de defensa, y los capiteles y los tambores de sus columnas fueron apilados para fortificar la posición. Los defensores ocuparon otros edificios más sencillos, levantando a menudo toscos tabiques para crear aposentos de tamaño regular, y a lo largo de toda la explanada establecieron lo que probablemente pareciera una especie de campamento de colonos hecho con piedras y barro, cubierto de toldos de lona, o sombreros de cañas y juncos. Sustituyeron las instalaciones destinadas por Herodes al almacenamiento de víveres por

un sistema redistributivo consistente en racionar los alimentos por medio de *ostraca*. Se reservaron algunos objetos especiales no ya para los reyes, sino para los sacerdotes. En vez de una estructura en forma de *basílica* romana, centrada en la figura de un monarca que pronunciara sus discursos y dictara las sentencias desde un ábside, construyeron una sinagoga con asientos escalonados en todo su perímetro, para que cada individuo pudiera ver a los demás. Allí donde se había utilizado el agua para el placer y los baños a la romana, construyeron *miqwaoth* para la pureza. El término *pureza* debe interpretarse no en el sentido despectivo de «sistema esotérico de abluciones», sino en el de «recordatorio físico de que la presencia de Dios se extiende a todas las áreas de la vida corporal en una tierra que, según la Torah, pertenecía a Dios».

Un último comentario a propósito de los fragmentos manuscritos hallados en la sinagoga. Dichos fragmentos pertenecían al Deuteronomio y a Ezequiel. Se supone que esta combinación es fortuita —unas cuantas estancias más lejos aparecieron fragmentos de otros volúmenes—, pero estos dos libros bíblicos representan una especie de programa de la sublevación. El Deuteronomio, el segundo libro que recoge la Ley de Moisés, reitera los acuerdos de la Alianza relativos al modo en que Israel debía vivir en la tierra. Contiene, entre otras cosas, un sistema de pruebas y equilibrios para garantizar una justa distribución de la tierra y sus productos pues,

naturalmente, la tierra pertenecía a Dios, por lo que todos sus habitantes no eran, como dice el Le vídeo, más que arrendatarios y residentes extranjeros. Herodes el Grande había importado vino de Italia a Masada, y juzgaba si era apropiado o no para el lujo aristocrático, pero los defensores judíos de la plaza juzgaban si su vino era apropiado o no para los sacerdotes, y distribuían el grano mediante cascotes con inscripciones grabadas sobre su superficie.

Ezequiel, el primer libro profético posterior al destierro, concluye con una detallada revelación del nuevo, vasto y ordenado complejo del Templo, en el que reyes y monarcas quedaban relegados a desempeñar papeles menores y Dios y los sacerdotes eran los que gobernaban por ellos. Herodes el Grande se puso a sí mismo y a Roma en el punto más alto de la jerarquía; los defensores de Masada, como ponen de manifiesto sus monedas, esperaban la libertad de Sión y su redención por obra y gracia de Dios. En el baluarte de Masada existen pruebas materiales del choque de dos tipos de reino, el herodiano-romano de carácter comercial, y el judío de la Alianza. Recordemos una vez más el *continuum* que lleva del Reino de la Alianza al escatológico y por fin al Reino apocalíptico de Dios que veíamos en el Capítulo 2, así como la oposición existente entre reino comercial y Reino de la Alianza que veíamos en el Capítulo 3.

Los esenios de Qumran

¿Era la violencia el único medio de oponer resistencia a la dominación romana, de protestar contra las influencias extranjeras, y de combatir la sensación de decadencia interna? Al norte de Masada, a orillas del mar Muerto, el sitio de Khirbet Qumran y los llamados Manuscritos del Mar Muerto hallados en las cuevas de sus inmediaciones ofrecen una alternativa a la resistencia violenta.

Debates. Entre 1951 y 1956, poco después del descubrimiento de los Manuscritos del Mar Muerto en las cuevas vecinas, Roland de Vaux, de la École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén, excavó en Qumran las ruinas de un centro monástico. En aquel lugar habían vivido diversos miembros de una secta judía, la de los llamados esenios, que probablemente fueran los que escribieran y copiaran los Manuscritos del Mar Muerto. Conocemos dicha secta por Josefo, el filósofo judío Filón, y el escritor romano Plinio. De Vaux murió en 1971 sin haber publicado un informe definitivo —sigue sin existir ninguno hasta la fecha—, de suerte que algunos de los detalles relativos a la estratigrafía del lugar son objeto de disputa. Se discute sobre todo la fecha de la fundación de Qumran y su función primitiva, la época de la transformación del lugar en un complejo monástico, en qué medida lo deterioraron los terremotos y cuánto tiempo estuvo abandonado durante la segunda mitad del siglo I a. e. v., y si la primera fase del esta-

blecimiento monástico supuso o no la realización de sacrificios de animales y de banquetes rituales.

Excavaciones. Al margen de todas estas discusiones, al final del reinado de Herodes el Grande y hasta su destrucción por las legiones romanas en 68 e. v., el lugar sirvió indudablemente como centro colectivo de la secta. Aunque en un principio, a finales del siglo u a. e. v., o comienzos del siglo I a. e. v., quizá fuera construido como explotación agrícola fortificada, a finales del reinado de Herodes el Grande, en la época correspondiente a lo que los arqueólogos denominan la Fase Ocupacional II, Qumran se había transformado en un establecimiento monástico que siguió vivo durante la mayor parte del siglo I e. v. Situado en una terraza de marga en un emplazamiento perdido, a casi dos kilómetros del mar Muerto, escondido entre unos barrancos rocosos por el oeste y aislado hacia el sur por un uadi, que se convierte en un torrente profundo durante la temporada de lluvias, el lugar hace gala de una arquitectura insólita y carente de analogías en cualquier otra parte. Los muros que rodeaban el complejo albergaban una serie de instalaciones hidráulicas formadas por depósitos, canales y piscinas escalonadas y revestidas de estuco. Había también edificios provistos de grandes salas, un taller de alfarero con su correspondiente horno, una cocina, un refectorio y un *scriptorium*, esto es, un aposento en el que se copiaban los manuscritos en forma de volumen.

El complejo esenio de Khirbet Qumran (según Doncell).

Los manuscritos. Esta última sala es la que en mayor medida relaciona a los habitantes del lugar con los volúmenes hallados en sus inmediaciones. Entre los restos de un segundo pavimento que se hundió cuando el lugar fue destruido al final de la Fase II, se han encontrado fragmentos de mesas largas y estrechas, así como un tintero de bronce y varios de terracota, circunstancia que ha permitido su identificación con un *scriptorium*. Las mesas quizá fueran utilizadas para depositar los largos rollos de piel y marcar sus columnas y líneas con algún utensilio cortante. Uno de los tinteros todavía contenía restos de la misma tinta, hecha a base de una mezcla de hollín, resina y aceite, usada en los manuscritos. Cerca, se encontraron una serie de fragmentos de pergamino y de cascotes con inscripciones, consistentes en letras revueltas, con toda probabilidad los garabatos trazados al azar por los escribas cuando se ponían a trabajar y probaban la pluma o ejercitaban el pulso.

Es posible que los esenios de Qumran fabricaran sus propios pergaminos. Existen pruebas de la cría de ganado en otro complejo, a unos tres kilómetros más al sur, junto a la fuente de Ein Feshka. Quizá se utilizaran albercas

revestidas de yeso y tuberías a modo de tenerías para el procesamiento de los cueros, y se han encontrado varias tiras y etiquetas de cuero utilizadas para atar e identificar los volúmenes.

Cerámica. Es evidente que los esenios fabricaban su propia cerámica. Además de un horno y un taller de alfarero, se han descubierto numerosas vasijas enteras o susceptibles de ser restauradas, más de mil en una alacena situada junto a lo que acaso fuera un refectorio. Resalta la uniformidad de los platos, los cuencos y los vasos, caracterizados por su sencillez, su tosquedad y su color anaranjado rojizo, y al margen de estas vasijas prácticamente no se han encontrado más piezas de vajilla. Resulta curiosa la ausencia total de artículos de loza fina de importación. Sin embargo, existe una variante insólita de cántaro que se ha encontrado a menudo en Qumran y en las cuevas circundantes, pero prácticamente en ningún otro sitio, el llamado cántaro de los volúmenes, en cuyo interior se encontraron muchos de los manuscritos recuperados. A diferencia de los destinados a contener agua, vino o aceite, en forma de saco, el cuerpo de estos cántaros era más alargado y más cilíndrico, de modo que los rollos cabían en ellos perfectamente.

Finanzas . Dos hallazgos nos permiten vislumbrar cuáles eran los recursos financieros de la comunidad. En primer lugar, De Vaux desenterró un pequeño tesoro de 561 monedas de plata, escondido en tres ollas, en la estructura

administrativa central. Se trataba de una buena cantidad de dinero en metálico. Las monedas de plata eran casi exclusivamente tetracmas sirias, la unidad de valor elevado más utilizada en el territorio nacional judío, pero también la que se requería para pagar el tributo de medio sico al Templo. Es posible que la comunidad recaudara todas esas monedas para efectuar el pago exigido, o acaso los iniciados de Qumran pagaran a la comunidad el equivalente de lo debido al Templo, por considerar que la administración de éste por aquella época estaba corrompida. Sea como fuere, se trataba de una importante suma de dinero.

El segundo hallazgo es un *ostracon* encontrado en las inmediaciones que parece el borrador de un acta notarial, en virtud de la cual cierto individuo traspasa una finca a la comunidad. ¿Poseía ésta riquezas y bienes? En efecto, pero la propiedad era colectiva, no estaba destinada a la ostentación, y la riqueza no tenía por objeto diferenciar entre sí a los integrantes del grupo. Roma, Herodes y sus descendientes tenían en común su predilección por las fachadas y hacían ostentación de su riqueza como indicador de su estatus social, pero los esenios de Qumran, a pesar de poseer ciertas riquezas, no erigieron vistosas fachadas ni hacían ostentación de sus posesiones para diferenciarse unos de otros.

Vida cotidiana. El complejo disponía de aposentos para todo menos para dormir. Ningún edificio tenía cubículos de este tipo, pero se encontraron restos de dormitorios en

las cuevas situadas en los barrancos próximos al complejo. En éste han aparecido pequeños clavos o tachuelas de metal en los pasadizos, probablemente restos de las sandalias de los miembros de la comunidad que iban y venían por ellos mañana y tarde. Otros objetos hallados en las cuevas, como peines, lámparas de aceite, cerámica doméstica idéntica a la encontrada en el complejo, un palo de tienda, e incluso *mezuzot*, cajitas con versículos del Deuteronomio que se colgaban junto a las puertas, indican que los miembros de la comunidad dormían en las inmediaciones del complejo, pero no en él.

Aparte de los manuscritos, la arqueología del complejo nos ofrece valiosos indicios de cómo era la vida de los cien o doscientos miembros de la secta que vivieron allí en un momento u otro. Dormían en cuevas, tiendas de campaña o cabañas situadas fuera del complejo, pero intentaban llevar una vida autárquica cultivando cereales en la meseta próxima y dátiles en el oasis vecino, y criando cabras. Fabricaban su propia cerámica y sus artículos de cuero, entre otras cosas pergaminos, sobre los que escribían y copiaban laboriosamente. Llevaban una vida uniforme, sencilla y modesta. Aunque Herodes el Grande hubiera construido costosos palacios de recreo al norte y al sur del complejo, Qumran no mostraba signos externos de riqueza. Los esenios construyeron sus edificios fundamentalmente con piedras de desecho (con la excepción de algún que otro sillar cuadrado), no

utilizaron pavimentos de mosaico, no revistieron las paredes con estuco ni pinturas al fresco, ni hicieron ostentación de artículos de lujo o de objetos de importación. Se han descubierto algunos cántaros de piedras costosos fabricados en grandes tomos, hecho que revela que los habitantes de la comunidad estaban dispuestos a gastar dinero en aras de la pureza, pero no del lujo.

La vida de los esenios de Qumran era austera y colectiva, y aunque dispusieran de riqueza, habían renunciado a hacer ostentación de ella por considerarla un mal. A diferencia de los hombres acaudalados de Roma, de los príncipes herodianos en el propio territorio nacional de los judíos, e incluso de los sacerdotes ricos de Jerusalén, los restos arqueológicos ponen de manifiesto que estos esenios llevaban una vida sencilla en la que celebraban comidas igualitarias.

Rituales. Los esenios sentían una preocupación especial por la purificación ritual, pese a la escasez de agua y a la dificultad que suponía transportarla hasta Qumran, y además celebraban comidas en común. La preocupación de los miembros de la congregación por la pureza, como ponen de manifiesto sus esfuerzos para canalizar el «agua viva» hasta su comunidad, es uno de los rasgos más sorprendentes del complejo. Cualquier lugar del remoto desierto de Judea tenía necesidad de algún sistema de recogida y almacenamiento de agua, y Qumran poseía uno muy complicado. Una presa toscamente construida

recogía el agua de un uadi próximo tras las inundaciones ocasionales del invierno, y una serie de canales excavados en la piedra caliza la conducía hasta el interior del complejo. Pero allí, aparte de los depósitos dedicados al suministro de agua para sobrevivir en los rigores del caluroso estío, se abrieron casi una docena de *míqwaoth* o piscinas rituales, entre ellos uno de los más grandes que se han encontrado en ningún sitio. Dos *miqwaoth* de buen tamaño a uno y otro extremo del complejo, junto a las entradas, permitían purificarse con frecuencia a un gran número de personas. La gran piscina del ala sur contaba con más de una docena de peldaños y con dos muros de poca altura que separaban la bajada impura de la subida purificada. Los bañistas debían de hacer cola esperando su turno antes de sumergirse en el agua. Según los manuscritos, los miembros de la secta se purificaban antes de participar de la «comida pura» que se les servía a diario.

Los miembros de la congregación se sentaban juntos, en silencio, según dicen algunos documentos de la secta, sobre esteras de fibra tejida, según confirma la arqueología, para celebrar lo que llamaban la «cena pura». El molino existente, el horno y una estancia con cinco fogones permitían dar de comer a mucha gente. Una vez más, la comida —qué, cómo y con quién se come— supone en este caso compartir de forma igualitaria un alimento material, pero también es un símbolo de la vida y las esperanzas de los comensales. La

comida no sólo era pura externamente porque los participantes en ella se habían purificado antes de tomarla, sino también internamente, porque Dios estaba presente en ella, en la ingestión compartida de forma igualitaria del alimento de Dios.

Enemigos. Algunos manuscritos especifican la poca gracia que les hacía a los esenios el Templo o, mejor dicho, los que administraban el Templo, y señalan que se preparaban para la victoria definitiva de Dios sobre los usurpadores que en aquellos momentos ostentaban el poder. Mucho antes de que llegaran los romanos, los esenios de Qumran habían dejado de participar en la gestión del Templo de Jerusalén y en los turnos fijados para el desempeño de la autoridad sacerdotal. Rechazaban la legitimidad de la combinación en una misma persona de los cargos de sacerdote y de rey instaurada por los asmoneos, y la legitimidad sacerdotal no mejoró, según ellos, cuando los Herodianos y los romanos se dedicaron a contratar y a despedir pontífices como si fueran funcionarios civiles del nivel más bajo. Pero para los qumranitas sus enemigos más inveterados y aborrecidos eran los sumos sacerdotes de Jerusalén, no las fuerzas romanas ocupantes.

De los romanos no se habla demasiado en los documentos de la secta, aunque, según se dice en el llamado *Volumen de la Guerra*, los miembros de la congregación se preparaban para luchar contra ellos en la

definitiva batalla apocalíptica. Ésta debía tener lugar al final de los tiempos, cuando los Hijos de la Luz, los integrantes de la secta, aplastaran a los Hijos de las Tinieblas, los romanos, llamados en clave los *kittim*. De hecho acabó produciéndose una batalla contra Roma, cuando el general y futuro emperador Vespasiano pasó por la región camino de Jerusalén a comienzos del verano de 68 e. v. Pero la batalla final de los esenios de Qumran no concluyó como preveía el *Volumen de la Guerra*. El nivel que De Vaux denominó y los arqueólogos siguen llamando Fase II del yacimiento acabó en una destrucción total, con puntas de flecha romanas esparcidas por todo el lugar. En un último acto de desesperación, los miembros de la secta se llevaron los manuscritos sagrados a las cuevas vecinas y los escondieron en ellas, debidamente enrollados en el interior de cántaros tapados con cuencos, y no volverían a ser descubiertos hasta que en 1947 dio con ellos por casualidad un pastor beduino.

El rollo de Isaías de Qumram

(Reproducido con permiso, *copyright* de John C. Trever; imagen por cortesía del Centro de Manuscritos Bíblicos Antiguos.)

JODEFAT Y GAMALA AL NORTE

En el sur, Qumran y Masada representan sendas respuestas totalmente distintas de la ocupación romana y,

de hecho, dos motivos muy diferentes para dar esos tipos de respuesta. Sin embargo, ambos lugares acabaron violentamente destruidos a comienzos y finales respectivamente de la sublevación de 66-74 e. v. En el norte, Jodefát (Jotapata en griego) y Gamia representan exactamente el mismo tipo de respuesta trágicamente inútil frente a los romanos al comienzo de esa misma sublevación.

Al final, la mayoría de los judíos de Galilea y el Golán se pusieron de parte de los sublevados y ofrecieron resistencia a la dominación romana. O, por lo menos, una vez rotas las hostilidades e iniciadas las represalias violentas e indiscriminadas por parte de los romanos, los galileos se refugiaron en las plazas fortificadas en busca de una seguridad temporal. Y fueron los galileos los primeros en sufrir la cólera de los romanos cuando Vespasiano y su hijo Tito organizaron sus legiones y tropas auxiliares en el puerto de Ptolemaide en 67 e. v. y avanzaron hacia el interior del país. Dos de las aldeas arrasadas por los romanos en 67 e. v., Jodefát en el mes de julio y Ganóla en el de octubre, no volvieron a ser ocupadas. Pero las excavaciones llevadas a cabo últimamente han aportado hallazgos que ponen de manifiesto el carácter suicida de la sublevación. La topografía ofrecía la mejor defensa a los rebeldes. La ciudad de Jodefát, en la Baja Galilea, se halla en lo alto de un cerro rodeado por tres lados de escarpados precipicios, aunque existe un fácil acceso a ella por la ladera noroeste, mucho más

suave. Gamla, en el Golán, recuerda la joroba de un camello, y precisamente de esa circunstancia ha tomado su nombre; a uno y otro lado de la ciudad hay empinados barrancos, lo que hace que resulte inaccesible por todas partes menos por el extremo oriental del cerro.

Josefo nos informa debidamente de las batallas que tuvieron lugar en una y otra localidad. De hecho en Jodefát prestó por última vez ayuda a la causa judía antes de rendirse a los romanos y de servirles como guía y traductor. Sus relatos están llenos de bravas arengas, actos heroicos y finales trágicos o de hecho suicidas. Las excavaciones arqueológicas también nos ofrecen una viva imagen del asedio y la destrucción de la aldea, y constituyen un dramático testimonio de la debilidad de las defensas y de la inutilidad de la sublevación. En ambos lugares, la población local y los refugiados judíos llegados de las aldeas vecinas intentaron fortificar las murallas en los puntos más vulnerables.

En Jodefát, se reforzaron y ampliaron un muro y una torre de más de un siglo de antigüedad, datables en la época de los asmoneos. Los primeros colonos asmoneos habían construido una torre formidable de 9 x 11 m. Fue levantada sobre el lecho de roca y constaba de varios pisos de sillares de caliza bien tallados, los más grandes de los cuales llegaban a medir 1,80 m de longitud. La primitiva muralla que protegía el ala noroeste de la torre era menos maciza, en algunas zonas estaba medio

derruida, y fue reconstruida de prisa y corriendo poco antes del ataque de los romanos. Los defensores levantaron una casamata, no directamente sobre el lecho de roca, sino sobre los bloques de caliza derruidos correspondientes a la muralla original. Como relleno utilizaron tierra y cantos, así como piedras pertenecientes a la muralla derruida, por lo que sus cimientos no eran demasiado seguros. El muro exterior de la casamata tenía casi 1,80 m de espesor y estaba formado por varias filas de cantos apilados, y una de las salas internas de la fortificación se llenó a toda prisa de cantos rodados y bloques de piedra tallada durante los últimos días de la defensa.

En Gamla había una gran torre redonda levantada en el punto más alto del cerro y unida a un muro defensivo que recorría toda la ladera de la colina. Dicho muro no era más que una serie de casas situadas a las afueras de la población cuyas habitaciones exteriores habían sido llenadas de escombros y cascotes, mientras que en los espacios existentes entre unas y otras se habían levantado paredes. La cara externa de la muralla estaba construida con más solidez, con sillares de basalto y escombros, y por detrás con bloques de basalto de mayor tamaño empotrados en la estructura.

Las murallas de Jodfat y Gamla fueron pan comido para las legiones bien adiestradas de Vespasiano y Tito, que primero las debilitaron con su artillería buscando el punto

más débil, luego subieron hasta el lugar una máquina de asedio protegida por arqueros, y finalmente abrieron en ellas una brecha que permitió el asalto de la infantería. En Gamla, esa brecha es visible todavía, justo al lado de la sinagoga cuyas habitaciones exteriores formaban parte de la muralla. Los testimonios de la batalla se encuentran diseminados entre las ruinas de una y otra ciudad. En Gamla los excavadores han encontrado más de mil seiscientas puntas de flecha, varios tipos de proyectiles de catapulta de gran tamaño, y más de mil piedras de basalto de forma esférica que habían sido disparadas por los atacantes romanos. En Jodefát se han encontrado menos, y estaban concentradas en el sector noroccidental de la muralla, donde, según dice Josefo, los romanos rompieron las defensas de la ciudad. En Gamla, se descubrieron proyectiles de *bañista* dentro de las murallas, amontonados allí por los defensores para lanzarlos de nuevo contra los atacantes al día siguiente.

Las legiones dejaron tras de sí numerosos testimonios de su presencia en la zona después de destruir ambas ciudades: chapas de armadura, clavos de botas, la carrillera de un casco chapada en plata, la punta de una vaina de espada chapada en oro, y varias fíbulas corrientes, de las que se utilizaban para sujetar la túnica. Los despojos de la guerra cayeron en manos de los vencedores, que no dejaron tras de sí nada de valor. Pero Moti Aviam, de la Dirección de Antigüedades de Israel, encargado de las excavaciones de Jodefát, encontró un

curioso objeto que dejó un defensor. Toscamente grabados en un bloque de piedra aparecieron un cangrejo y un mausoleo, el primero en representación quizá del signo zodiacal de Cáncer, en alusión al mes de julio, y el segundo en representación de la muerte. Aviam ofrece una interpretación escalofriante del dibujo que dejó tras de sí uno de aquellos defensores analfabetos, una vez abandonada toda esperanza: «En el mes de julio va a producirse mi muerte».

¿Constituían los rituales de pureza judíos un arma en la resistencia frente a Roma? Las murallas eran débiles y no suponían ningún reto para los ingenieros del ejército romano. Éste contaba con una poderosa artillería y unos arqueros muy diestros. Estaba bien entrenado, bien organizado, bien pagado y bien alimentado. Los defensores judíos de Gamla y Jodefat no tenían nada de eso, pero debían de estar resueltamente convencidos de que tenían que sublevarse contra Roma y sin duda abrigaban algún tipo de esperanzas de éxito. Sus casas contenían numerosas vasijas de piedra, y en ambas localidades existían *miqwaoth* o piscinas rituales colectivas. Incluso varias décadas después de dominación herodiana y romana, aquellos recordatorios diarios de que Dios estaba presente en sus vidas y en su tierra probablemente les diera la fuerza y la determinación necesarias para levantarse contra el poder y la ocupación de Roma. La tierra pertenecía a Dios y desde luego no a los romanos. Y aunque sus defensas fueran sumamente

débiles, saber que Dios estaba con ellos les proporcionaba cierta dosis de esperanza.

LA PRESERVACIÓN DE LA IDENTIDAD COMO RESISTENCIA ENCUBIERTA

Por el norte, Jodfat en Galilea y Gamla en el Golán acabaron destruidas de modo parecido, y lo mismo les ocurrió en el sur a los sicarios de Masada y a los esenios de Qumran. Los acontecimientos de Masada fueron espectaculares y trágicos. Combinemos la arqueología con Josefo y podremos hacer una idea de lo que fue la batalla definitiva contra Roma librada en territorio judío: los heroicos discursos de Eleazar, los sicarios presentados como los terroristas urbanos más temidos, Masada vista como una fortaleza de todo punto inexpugnable, y la labor de los ingenieros romanos presentados como los hechos más notables. Y no olvidemos la preocupación por la pureza. La vida en Qumran era ascética y piadosa. Combinemos la arqueología y los Manuscritos del Mar Muerto y obtendremos un relato marcado por la retirada de este mundo, la vida en comunidad, el rechazo de las influencias externas y la batalla entre los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas. Y no olvidemos tampoco la preocupación por la pureza. ¿Son estos dos extremos, violencia o retirada del mundo, las únicas alternativas?

La vida, tanto en la Antigüedad como hoy día, era más compleja que todo eso, como si dijéramos más gris y menos rotundamente blanca o negra. En el sur, Masada y Qumran constituyen hoy día los titulares precisamente por el final catastrófico que tuvieron: su destrucción violenta y posterior abandono hicieron que quedaran relativamente intactas para los arqueólogos. Gracias a lo apartado de su emplazamiento y a la sequedad del clima, han pervivido en ellas muchos restos hasta la actualidad, entre otros los manuscritos, que en un ambiente húmedo se habrían descompuesto. En el norte, en cambio, Jodfat y Gamia destacan por haber permanecido intactas desde su abandono en el siglo i. En Galilea llueve más y el suelo es más húmedo, la mayor parte de los poblados fueron ocupados de nuevo y los materiales constructivos antiguos fueron reutilizados. Se han conservado muchas menos cosas, y la mayoría de los hallazgos se encuentra en estado fragmentario. Los estratos son, en la mayoría de los casos, más confusos, y la arqueología más compleja. Pero también lo era la vida de los galileos durante el reinado de Herodes el Grande, patrocinado por los romanos, durante el de Herodes Antipas, que contó también con el respaldo de Roma, y bajo el dominio directo de ésta. La confrontación violenta o la retirada total del mundo no eran sino alternativas extremas, mientras que durante casi todo el siglo I, la mayoría de los galileos alcanzaron una especie de ten con ten entre la aprobación astuta y el desafío silencioso. Así nos lo demuestran dos ejemplos proporcionados por las ex-

cavaciones llevadas a cabo en Galilea, uno específico y singular, el otro habitual y más generalizado, que ponen de manifiesto el terreno intermedio entre esos dos polos: la ciudad de Séforis durante los años que dieron paso a la sublevación y el empleo de vasijas de piedra y de *miqwaoth* en toda Galilea. En realidad en el primer caso contemplaremos la ciudad vista desde lo alto. En el segundo, la contemplaremos de abajo a arriba.

Séforis, ciudad de paz

Como se recordará, Herodes Antipas construyó su reino primero fundando por segunda vez Séforis y después fundando Tiberíades. Fue el suyo un reino administrado por la élite judía nativa en el que quiso preservar un carácter esencialmente hebreo. En sus ciudades no había estatuas ni efigies, y sus monedas no llevaban su imagen, a diferencia de las de su hermano Filipo, que reinaba sobre una población mayoritariamente pagana. Antipas dio a sus ciudades un barniz arquitectónico romano, y algunos ciudadanos especialmente ricos adoptaron en sus residencias elementos romanos, tanto los de las dos capitales que acabamos de mencionar como los de otras localidades más pequeñas. Pero todos ellos prefirieron una adaptación de la arquitectura romana más reservada y cautelosa que la que podía apreciarse en la Cesárea Marítima de Herodes el Grande. Antipas encajaba bien como rey cliente de Roma en Galilea. Se había educado en Roma, pero como judío entendía la religión tradicional

hebrea y poseía, al parecer, un instinto innato para distinguir la tenue línea divisoria existente entre control despiadado de la situación y respeto tolerante de la misma.

Algunas monedas posteriores acuñadas en Séforis demuestran cómo las autoridades municipales siguieron adelante con el sistema de Antipas, combinando el barniz romano con la base cultural judía. Durante la sublevación contra Roma, la ciudad emitió monedas de bronce que llevaban, por una cara, dos cornucopias cruzadas, símbolo numismático de la fertilidad típicamente judío, y, por la otra, el nombre del emperador, Caesar Nero Claudius, en letras grandes, pero no su efigie. La actitud es prerromana, sí, pero también respetuosa de la prohibición de las imágenes que hace la Torah. La leyenda denotaba un grado mayor de sumisión: «Bajo Vespasiano, en *Irenópolis — Neroníade—Séforis*». Acuñada en 68 e. v., la moneda proclamaba la negativa de la ciudad a sublevarse contra Roma al incluir los nombres que acababa de adoptar, Neroníade, en honor del emperador Nerón, e Irenópolis», que en griego significa «Ciudad de la Paz». La misma inscripción griega aparece rodeada de una guirnalda en otra moneda del mismo año, que tampoco lleva la efigie del emperador por el reverso, sino sólo las letras latinas «S» y «C», que significan «S[enatus] C[onsultus]», esto es «por decreto del senado [romano]». Esas monedas carecían de imágenes y en ese sentido eran típicamente judías,

aunque las inscripciones estuvieran en alfabeto griego y pusieran de manifiesto la sumisión a la dominación romana. Herodes Antipas había sido lo bastante astuto desde el punto de vista político para saber dónde tenía que trazar la línea divisoria con sus subditos, y posteriormente las autoridades municipales de Séforis fueron lo bastante prudentes para declarar sus intenciones, sometiéndose a Vespasiano y a Nerón sin herir las sensibilidades religiosas judías en sus monedas.

Junto con estas monedas, los directores de la excavación, Eric y Carol Meyers, de Duke University, han sacado a la luz otros testimonios de la aceptación de la dominación romana por parte de Séforis. A lo largo de varias campañas entre 1993 y 1997, excavaron los restos de una fortaleza cerca de la cima de la acrópolis, cuyo terreno había sido rellenado y allanado de forma intencionada y sistemática más o menos por la época de la sublevación. La fortaleza había sido construida alrededor del año 100 a. e. v., probablemente cuando la dinastía judía de los Asmoneos hizo de Séforis una importante avanzadilla en el territorio recién ganado de Galilea, como atestiguan en sus cimientos cientos de monedas de Alejandro Janeo (103-76 a. e. v.). Finalmente Séforis se convirtió en una gran población, pero las imponentes murallas de la fortaleza siguieron en pie durante casi la totalidad de los dos siglos siguientes. Hasta la fecha se han excavado siete muros, levantados directamente sobre el lecho de roca, tres de ellos en sentido norte-sur y cuatro en sentido

este-oeste, perpendiculares unos a otros, que rodearían por lo menos tres estancias cuadradas. Los muros en cuestión estaban fabricados con grandes piedras arrancadas del lecho de roca y de hecho eran dobles, es decir, equivalían a dos paredes colindantes adosadas una a otra, que tenían en conjunto 1,80 m de espesor. Es posible que uno de estos juegos de muros fuera construido primero para que el recinto de la fortaleza quedara trazado cuanto antes, y que más tarde, quizá inmediatamente después de que éste fuera concluido, se levantara el segundo conjunto para que sirviera de contrafuerte.

Los hallazgos realizados en el interior son los que cabría esperar en una plaza fuerte: una cisterna para asegurar el suministro de agua, un homo, numerosas monedas perdidas correspondientes a los salarios de los soldados, unas cuantas puntas de flecha en las esquinas y dos proyectiles de *ballista* lanzados contra la muralla. La estructura en sí misma no es demasiado interesante. Pero lo que al principio dejó perplejos a los excavadores fue el modo en que fue abandonada la llamada fortaleza. No había indicios de que se hubieran producido incendios, ni destrucción ni ruina de ningún tipo. Por el contrario, daba la sensación de que las habitaciones habían sido arregladas y barridas, los muros desmantelados cuidadosamente hasta alcanzar una determinada altura, y toda la zona allanada y nivelada. Se había volcado en ella una cantidad ingente de desechos, piedras demasiado

pequeñas para haber sido empleadas en la construcción, y miles de cascotes de vasijas, lo que implicaba una labor de derribo considerable, pues los escombros alcanzaban en algunos lugares casi los dos metros de altura.

¿Cuándo fue desmantelada la fortaleza y por qué? La moneda más tardía encontrada entre los materiales de relleno corresponde a Herodes Agripa II y data de 53 e. v., de modo que el lugar no pudo ser rellenado con anterioridad a esta fecha. El enorme volumen de fragmentos de cerámica nos ofrece la fecha más tardía posible, aunque también menos precisa, que cabría situar en torno a 70 e. v. debido a la ausencia de varios tipos de ollas y cuencos que no aparecen en el lugar (ni en otros puntos de Galilea) hasta después de la sublevación de 70 e. v. ¿Por qué desmantelarían los habitantes de Séforis las fortificaciones de su ciudadela entre 53 y 70 e. v.? Lo más probable es que, cuando los indicios de la sublevación se hicieran más evidentes, o bien cuando se rompieran las hostilidades, decidieran, para evitar males mayores, poner de manifiesto su postura contraria a la rebelión y su adhesión a los romanos, inducidos quizá por Herodes Agripa II o por algún oficial romano. Independientemente de que semejante acción respondiera a un gesto de buena voluntad o de que respondiera a una orden, la ciudad de Séforis no se sublevó como hizo el resto de Galilea, hecho que subraya Josefo en el relato que hace de la guerra. En su *Autobiografía*, este autor afirma que la ciudad «no permitió que ninguno de sus

ciudadanos militara en las filas de los judíos», que se disponían a enfrentarse a Roma, y posteriormente recibió «de buen grado una guarnición de Cestio Galo, jefe de las legiones romanas de Siria» (*Autobiografía*, 347). Aunque otros pasajes de Josefo en los que habla de Séforis durante la guerra están mutilados y a veces son contradictorios, en todo momento se subraya el afán que mostró la ciudad por evitar las hostilidades contra Roma.

Las autoridades judías de Séforis temían el poder de Roma y al final los partidarios de la paz lograron imponerse. Quizá el ataque lanzado contra la ciudad por Varo, el legado romano de Siria, a la muerte de Herodes el Grande en 4 a. e. v. siguiera vivo en la memoria colectiva, y los ciudadanos recordaran la lección del poder vengador de Roma. O quizá los ciudadanos ricos tuvieran mucho más que perder sublevándose que la población acaudalada de las zonas rurales. Fuera como fuese, lo cierto es que se sometieron a Roma y traicionaron a sus compatriotas galileos, sin por ello abandonar, en cualquier caso, sus tradiciones judías. Quizá la suya supusiera una ambigüedad material análoga hasta cierto punto a la ambigüedad textual del colaboracionismo de Josefo. Siguieron siendo indudablemente judíos, siguieron fieles a las tradiciones de sus antepasados, pero colaboraron activamente con la dominación del Imperio e imitaron activamente los estilos romanos. Se trataba de una postura ambigua que, como decíamos en el Capítulo 3, llevó a muchos

campesinos de Galilea a intentar incendiar y arrasar por completo Séforis al comienzo de la gran sublevación.

Vasijas de piedra y piscinas rituales

La otra estrategia que utilizaron los galileos para hacer frente a la dominación herodiana y romana se ve reflejada en una medida mucho mayor en los restos arqueológicos, pero es mucho más compleja. No todos los galileos rechazaron la sublevación, y en último término la postura prerromana —o, mejor dicho, antisublevacionista— de Séforis le permitió sobrevivir a la guerra, a diferencia de lo que les ocurrió a muchas aldeas de Galilea, que fueron destruidas. Echemos una ojeada a la situación, pero no desde la perspectiva de la élite urbana de Séforis y su acrópolis, sino desde abajo, desde la perspectiva de los aldeanos de los valles de la región. Para ello recurriremos a los restos de los objetos encontrados en las casas y a las estructuras estucadas que se han descubierto en los distintos poblados. Examinaremos las vasijas de piedra y las piscinas rituales, dos tipos de artefacto sumamente frecuentes por todo el país, encontrados ya en Qumran y Masada, y que entre los restos arqueológicos caracterizan al judaísmo. Los dos están presentes en los estratos correspondientes al período romano primitivo en todos los poblados del territorio nacional judío, en Jerusalén, en la totalidad de Judea, en toda Galilea y en el sur del

Golán. En cambio se hallan prácticamente ausentes en los territorios vecinos.

Vasijas de piedra. Las vasijas fabricadas con la piedra caliza blanca y blanda llamada por los geólogos creta constituyen uno de los hallazgos más característicos de los poblados judíos. Suelen denominarse vasijas de piedra o en ocasiones vasijas de piedra herodianas, por su presencia en todo el territorio nacional judío a partir del reinado de Herodes el Grande. Y, dicho sea de paso, se trata de un hecho sumamente interesante. Repitémoslo una vez más: ¿la especial preocupación por la pureza de los judíos supone una afirmación antiherodiana y antirromana encubierta? Sea como fuere, los objetos de este tipo consisten en recipientes para líquidos tales como cuencos, copas, jarritas, tapaderas, tazones y cántaros. Durante el período correspondiente al Segundo Templo, surgió en Jerusalén y sus alrededores toda una industria dedicada a la fabricación de estos productos y a la de otros objetos del mismo material, como por ejemplo osarios (arquetas para guardar los huesos de los difuntos) o patas y tableros de mesa. Se han descubierto y excavado varios talleres dedicados a la fabricación de vasijas de piedra, de modo que conocemos bastantes detalles acerca de cómo se cortaban los bloques de caliza en la cantera, cómo éstos eran después tallados en trozos de menor tamaño, y pulidos por medio del tomo o cincelados a mano. Más recientemente, en 1999, el tractor de un obrero de la construcción que trabajaba en

Jerusalén este localizó casualmente la entrada de una cueva, que dio acceso a un gran complejo subterráneo, lleno de escombros, vasos de piedra inacabados y residuos, que vino a sumarse a la lista de canteras y talleres del siglo i dedicados a la fabricación de vasijas de piedra.

Sin embargo, los centros de producción no se hallaban limitados al sur, pues también se ha encontrado uno en Galilea, en la localidad de Reina, cerca de Nazaret y Séforis, donde las formaciones geológicas han dado lugar a afloraciones de piedra caliza por toda una vertiente del terreno. Se han encontrado allí numerosos fragmentos de creta correspondientes al interior de las jarritas fabricadas, para cuya extracción se utilizaba un torno, así como numerosas piezas desechadas por haberse roto en el proceso de fabricación. Como las afloraciones de caliza de este tipo son frecuentes en Galilea, es muy probable que en numerosos lugares de la región se fabricaran vasijas de piedra. Esa creta blanca resulta muy fácil de trabajar una vez remojada en agua y puede moldearse con ayuda de unas cuantas herramientas de metal y de un martillo. Las formas más habituales en Galilea son las jarritas con asa y las copas de diversos tamaños, llamadas a veces erróneamente «copas de medir». Para crear la cavidad interior del vaso se utilizaba un marro y un cincel, o se extraía la piedra con diversos instrumentos denticulares y un pequeño tomo. El exterior se cincelaba en sentido vertical, dejándose las facetas a la vista y

algunas marcas del cincel, creando una sensación de aspereza y un aspecto austero. Solían tener una o dos asas cuadradas y algunas incluso un pico, por lo que había vasijas de forma similar hechas de madera. Las otras formas vasculares cinceladas a mano más comunes en Galilea son los tazones o cubetas rectangulares, y existen también cuencos, copas y tapaderas más finas trabajados con el tomo y decorados con sencillas incisiones talladas en los lados y los bordes.

*Vaso de piedra del siglo I, del tipo llamado
Copa de Medir*

(Colección de la Dirección de Antigüedades
de Israel, *copyright* fotográfico del Museo
de Israel, Jerusalén-)

Como las vasijas de piedra se descomponen sólo en los suelos más ácidos y húmedos, se han encontrado profusamente en los estratos de relleno de la mayor parte de los yacimientos arqueológicos de Galilea. En particular han aparecido en gran cantidad en todos los yacimientos de Galilea que cuentan con un estrato importante del siglo I e. v. Por ejemplo, en la aldea de Nabratein, en la Alta Galilea. Se han encontrado en el estrato correspondiente al período romano primitivo más de cincuenta fragmentos. En una zona concreta de una casa de patio se descubrieron varios fragmentos junto con

docenas de pedazo de caliza de mayor o menor tamaño, correspondientes quizá a los restos dejados por algún artesano de la localidad dedicado a fabricar vasijas de piedra para su familia o para toda la aldea. En Cafamaum, todas las casas en las que se encontró un estrato correspondiente al siglo I contemplan fragmentos de vasijas de piedra; en esta localidad se han recuperado cientos de ellos. Se han encontrado también más de cien fragmentos en contextos correspondientes al siglo I en la ciudad de Jodefát, en la Baja Galilea, y en la aldea de Gamla, al sur del Golán. Y se hallan presentes también en todas las casas del siglo I de la ciudad de Séforis.

Estos artefactos exclusivamente judíos se relacionan muy de cerca con el sistema de pureza prescrito en la literatura rabínica, pues se suponía que no contraían impureza ritual alguna. Las vasijas de piedra no eran como las de cerámica, que debían destruirse, según la *halakah* o ley sagrada judía, tras entrar en contacto con líquidos impuros, pues podían contagiar su impureza a otros líquidos y por lo tanto a quienes los utilizaran. La piedra, en cambio, se creía que no era accesible a la contaminación ritual y por lo tanto las vasijas fabricadas con este material estaban siempre «limpias».

¿Pero por qué la piedra? A cierto nivel, cabría pensar que ello se debía a que la piedra no se moldeaba en realidad en el mismo sentido que se moldeaba el vidrio, el metal o la arcilla. De hecho, era desgajada del material

circundante. Era, por así decir, en cierto modo menos un producto humano que un don divino. La literatura rabínica da a entender que las vasijas de piedra eran puras porque no habían sido cocidas, pues, al igual que ellas, las de estiércol o barro secado al sol eran también puras (véase Mishnah, *Kelim*, X, 1, IV, 4). Cabe reseñar otro motivo: la mayoría de las vasijas de piedra tienen analogías muy cercanas entre los recipientes de vidrio, metal y cerámica, que eran productos de importación y además más caros. Resultaba fácil atribuir un carácter impuro a las vasijas de vidrio, metal y cerámica traídas de las «tierras de los gentiles», es decir, a los artículos de lujo e importación. La piedra era ritualmente pura, pero además era un producto local barato, un material del país que podía ser convertido en vasijas con relativa facilidad.

Piscinas rituales. Las piscinas escalonadas y recubiertas de estuco o *miqwaoth* (en singular *miqweh*), son el segundo artefacto que caracteriza al judaísmo entre los restos arqueológicos. Hasta la fecha, se han descubierto más de trescientos correspondientes al período romano primitivo en el territorio histórico de los hebreos: Judea, Galilea y el Golán, aunque en la zona de la costa son más escasos y prácticamente inexistentes en Samaría o en Transjordania. Aunque las instalaciones de este tipo no eran del todo uniformes, tienen en común varios rasgos básicos: están excavadas o construidas en la roca; están recubiertas de una gruesa capa de estuco, a veces con dos capas para evitar las pérdidas de agua; la mayoría

disponen de algún tipo de conducción destinado a recoger el agua de lluvia, el agua de manantial o las escorrentías; y tienen peldaños que permiten bajar hasta el fondo. Este último elemento es el que las distingue de los depósitos de agua o cisternas, pues los peldaños estaban destinados a todas luces a la inmersión de los bañistas o, de lo contrario, habrían supuesto una notable merma del volumen de agua embalsada.

Al igual que las vasijas de piedra, los *miqwaoth* constituyen un elemento particularmente habitual desde el reinado de Herodes el Grande hasta el final del siglo I e. v. En los asentamientos urbanos, como Jerusalén y Séforis, y en algunas ciudades de tamaño medio, aparecen a menudo en domicilios privados. En Séforis, se han excavado más de veinte *miqwaoth* en los barrios residenciales del sector oeste, cuyas casas contaban a menudo con varios, circunstancia que viene a demostrar que también allí despertaban un profundo interés las cuestiones relacionadas con la pureza. Pero en la mayor parte de las poblaciones de Galilea se encuentran cerca de instalaciones agrícolas o de sinagogas. En este sentido destaca Gamla, donde los arqueólogos han descubierto cuatro *miqwaoth*. Uno está pegado a la sinagoga y otros dos junto a sendas prensas de aceite. La sinagoga de este lugar es la más antigua que se ha descubierto hasta la fecha en el norte, y la única que data del siglo i e. v. Su sala principal medía unos 30 x 39 m y la entrada estaba orientada a Jerusalén. Como las sinagogas construidas en

Masada, junto a cada una de las paredes de la sala principal había bancos escalonados, y para sostener la cubierta de una estancia tan grande se hacía necesario el uso de columnas. Aunque el *miqweh* fue excavado fuera de la sinagoga propiamente dicha y formaba parte de un complejo construido al oeste de ella, los dos recintos se encuentran unidos físicamente por una tubería a través de la cual se llenaba la piscina ritual con el agua recogida en el tejado de la sinagoga. Las dimensiones de la alberca, de unos 4 x 10 m, en la que se conservan siete peldaños, podía contener agua suficiente para su uso colectivo, e indudablemente era una instalación que compartían todos los habitantes de la ciudad.

Miqweh del siglo I hallado en Séforis.
(Cortesía de Eric Meyers, *copyright* del
Sepphoris Regional Project, Universidad
de Duke.)

Se ha encontrado otro *miqweh* un poco más al oeste, junto a una almazara bastante grande, en la que había dos prensas y varias cubetas o depósitos que probablemente utilizaran todos los habitantes de Gamia. La estancia del *miqweh* formaba parte de este complejo y contenía una especie de pequeña bañera levantada sobre el suelo y, junto a ella, un gran *miqweh* de forma ovalada excavado en el pavimento y cubierto de una espesa capa de estuco. El bañista podía sumergirse en el agua bajando por una especie de escalera de caracol adosada a la pared. La

bañera probablemente se utilizara para efectuar una ablución higiénica previa, y el *agua físicamente* sucia se dejaba correr por una tubería de drenaje, para que el agua *ritualmente* limpia del *miqweh* no se ensuciara (desde el punto de vista higiénico) demasiado con el sudor y la mugre de los operarios de la almazara.

Josefo cuenta cómo la aldea de Gush Halav, en la Alta Galilea, enviaba por barco aceite kosher a los judíos que vivían en las grandes ciudades paganas de la costa, y como los líquidos transmiten fácilmente la impureza, la producción de aceite de oliva revestía un interés especial. Como sucede con respecto a las vasijas de piedra, la literatura rabínica relaciona los *miqwaoth* con la pureza, y de hecho la Mishnah dedica todo un tratado a la forma correcta de usarlos.

Pureza. La cuestión que se plantea inmediatamente es cómo esas vasijas de piedra y esos *miqwaoth* podían representar una forma de resistencia frente a los romanos. Cenar con vasijas de piedra o bañarse en una piscina escalonada no implicaba, por supuesto, un enfrentamiento directo a la dominación romana, a la solución de compromiso de los Herodianos, o a las influencias extranjeras. Roma no temía esos medios de preservación de la pureza, pero no por eso se convertían en objetos benignos desde el punto de vista colonial. Son el único resto en el ámbito de la cultura material de un modelo de comportamiento más general por medio del

cual los judíos se identificaban a sí mismos frente a los demás; eran una forma de desafío encubierto, un recordatorio diario de la propia tradición y de la Alianza con Dios, un reconocimiento de la santidad de Dios y de la necesaria pureza de Israel.

En el judaísmo del siglo i no existía un sistema unificado de creencias y rituales respecto del sistema de pureza. Todas esas creencias y rituales formaban un espectro, o quizá, lo mismo que la resistencia, un espectro de espectros. Los sacerdotes relacionaban particularmente la pureza con el papel que desempeñaban en el culto del Templo. Les preocupaban sobre todo los alimentos y los contactos realizados antes de acercarse a la presencia divina en el Templo, y se mostraban particularmente escrupulosos en este sentido el Día de la Expiación, cuando el sumo sacerdote entraba en el sanctasanctórum.

Aunque el Templo era el centro de la religión hebraica, los fariseos, en su condición de intérpretes populares de la Torah, no sólo intentaban imponer su criterio en cuestiones relacionadas con la pureza a los sacerdotes — y en este sentido rivalizaban con ellos en la consecución de un estatus social más elevado—, sino que también se apropiaban de ciertos conceptos de pureza reservados tradicionalmente a los sacerdotes y los aplicaban a sus propias actividades. Dichas actividades eran paralelas al culto del Templo, y a veces estaban en contradicción con él, pues extendían a la vida cotidiana aspectos

relacionados con el culto, en particular ingiriendo sus alimentos de forma pura. Quizá imitaran los banquetes sacerdotales celebrados en el Templo, pero es indudable que lo que hacían era reconocer que lo divino estaba presente en sus comidas, para las que eran necesarias las mismas abluciones previas, y que Dios estaba presente también en otros ámbitos de la vida. Discutían acaloradamente entre ellos la interpretación de las Sagradas Escrituras, sobre todo en tomo a cuestiones relacionadas con la pureza, y esas discusiones fueron recopiladas más tarde, a finales del siglo n, en el código de leyes de la Mishnah. Al igual que los fariseos, los esenios de Qumran se purificaban antes de celebrar sus banquetes comunales puros, pues daban por supuesta la presencia de Dios entre ellos cuando comían.

Identidad. ¿Pero por qué están tan difundidos por toda Galilea esos medios de afirmación de la pureza? ¿Eran todas las casas de Séforis casas de sacerdotes, puesto que se han encontrado en ellas vasijas de piedra y *miqwaoth*^c? Es muy raro que así fuera. ¿Participaban todas las familias de Cafamaum de las comidas farisaicas, puesto que se han descubierto en el lugar muchas vasijas de piedra? Es harto improbable. ¿Eran todos los habitantes de Jodefat esenios? No. Por el contrario, los judíos de la época del Segundo Templo compartían un mismo interés por la pureza. Con ello no nos referimos a una serie de rituales legalistas, sino que tal afirmación debe entenderse en el sentido de que hacían hincapié en una

actitud corporal adecuada y en una preparación corporal asimismo adecuada a la hora de presentarse ante Dios, ya que Dios reside en la tierra que habitamos cotidianamente y forma parte de nuestra vida diaria.

¿Cómo entendía la gente sencilla la pureza? Es indudable que existía una controversia en torno a los detalles. Los fariseos criticaban a los campesinos, «la gente de la tierra», porque no mostraban una adhesión total a sus decisiones. Pero también criticaban a algunos sacerdotes. Y discutían unos con otros, por ejemplo la escuela menos flexible de Hillel contra la de Shammai, más rigurosa. Probablemente muchos galileos ignoraran algunos detalles interpretativos de la secta. Por ejemplo, muy pocas piscinas escalonadas y revestidas de estuco de Galilea siguen plenamente las prescripciones rabínicas que encontramos en el código de leyes de época posterior incluido en la Mishnah. Pero se tomaban el asunto muy en serio: en todas partes encontramos vasijas de piedra y los *miqwaoth* están diseminados por doquier.

No creemos que este hecho signifique que el legalismo o las exteriorizaciones populares estuvieran muy difundidas, como a menudo ha querido dar a entender el antisemitismo cristiano. Significa, por el contrario, que los judíos del siglo I creían que Dios estaba presente, sabían que la presencia de Dios exigía una conducta corporal adecuada, que implicaba no sólo una pureza correspondiente a la santidad de Dios, sino también

justicia y equidad en consonancia con la Alianza de Dios. Lo que subrayan los códigos de pureza judíos es que la preocupación por el decoro ritual del cuerpo ante Dios constituye necesariamente una característica concomitante con la vida ética del cuerpo ante ese mismo Dios.

El empleo de vasijas de piedra en la mesa y de piscinas escalonadas recubiertas de yeso para la purificación no era ni un símbolo de resistencia violenta a Roma, como la de Masada, ni un símbolo de apartamiento total del mundo, como el de Qumran. Lo que estos dos extremos tenían en común con los que ocupaban una posición más centrista era la preocupación por el modo en que se debía vivir en la tierra contando con la presencia de Dios y su Alianza. Su empleo consolidaba la identidad judía, en el caso de los *miqwaoth*, por cuanto restauraban el lugar que le correspondía al individuo en la comunidad de Israel bajo el imperio de la Alianza, y en el caso de las vasijas de piedra porque permitían al individuo mantener su estatus ante Dios. Eran formas concretas de identificación, conservadas sobre el terreno y por lo general recuperadas por los arqueólogos, que definían a los judíos frente a los demás, lo mismo que sus nombres, su forma de vestir, la circuncisión, la dieta, las prácticas funerarias, las escrituras y las tradiciones.

No es una coincidencia el hecho de que estos medios de afirmación de la pureza desenterrados por los

arqueólogos supusieran un desafío a dos de las principales invasiones culturales del mundo helenístico y del mundo romano, a saber, la manera de bañarse y la manera de comer. El baño en los *miqwaoth* contrastaba con el baño a la romana practicado por la élite, y ofrecía una alternativa que corroboraba la distintividad judía y reforzaba la resistencia a la dominación extranjera. Análogamente, las vasijas de piedra ofrecían una alternativa indígena y poco costosa a los carísimos artículos de lujo e importación fabricados en vidrio, metal o cerámica. ¿La constante reafirmación de la propia identidad material y corporal es una forma de resistencia? En tal caso, la reafirmación de la propia identidad judía habría sido el acto más profundo de resistencia anticolonial no violenta. Resumamos la cuestión de la siguiente manera: desde luego era posible observar las normas de pureza judías y colaborar plenamente con Roma. Pero, si no se respetaban esas tradiciones, ¿habría sido posible ofrecer cualquier tipo de resistencia, tanto violenta como no violenta?

RESISTENCIA RADICAL NO VIOLENTA

¿En qué lugar del espectro de la resistencia situamos a Jesús? No se encuentra entre los partidarios de la no-resistencia por dos motivos fundamentales. En primer lugar, es relativamente seguro, por su vida, que anunció y puso en práctica el Reino de Dios. Él y/o sus compañeros probablemente hablara o hablaran, por respeto a ese

nombre sagrado, no de *Reino de Dios*, sino de *Reino de los Cielos*. Sería un tipo de expresión análogo al de los periodistas que no dicen «el presidente de Estados Unidos ha hecho saber», sino «la Casa Blanca ha hecho saber». La residencia representa al que reside en ella. Por desgracia, sin embargo, la expresión *Reino de los Cielos* se ha interpretado a menudo erróneamente, como si quisiera decir «el reino que está *en* los cielos», no «el reino que viene *de* los cielos», y por lo tanto se ha creído sin razón que significaba «el mundo que ha de venir», o «la vida después de la muerte». Pero, por ejemplo, en el Padrenuestro, Mateo glosa «venga tu reino» con la afirmación «hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo», que era perfectamente correcta. Tanto si se llama Reino de Dios como si se llama Reino de los Cielos, significa la voluntad divina dirigida a este mundo, aquí abajo, aquí y ahora. En otras palabras, ¿cómo iba a regir Dios el mundo si estaba sentado en el trono de César? ¿Cómo iba a ser un mundo perfecto de prosperidad y fertilidad, de justicia y paz, de pureza y santidad? En otras palabras, su significado debe interpretarse según ese *continuum* tradicional que va del reino divino de la Alianza sobre la tierra al reino escatológico y al apocalíptico.

En segundo lugar, es también relativamente seguro, por la muerte de Jesús, que el poder romano lo considerara un subversivo de clase humilde, pues la crucifixión era una advertencia pública y oficial dirigida contra ese tipo

de actividad criminal. Antes de que naciera Jesús, Herodes el Grande fue nombrado oficialmente por Roma «rey de los judíos». Después de muerto Jesús, Herodes Agripa I fue también nombrado oficialmente por los romanos «rey de los judíos». Entre uno y otro, Jesús de Nazaret murió acusado por Roma de un cargo ridículo que era al mismo tiempo una imputación gravísima, esto es la de ser ilegalmente «rey de los judíos». Roma y sólo Roma decidía quién era y quién no era rey de los judíos. Pero ese título y ese destino, con todo el significado religioso que comporta, indican que Jesús fue ejecutado por resistirse a la ley, el orden y la autoridad de Roma. ¿Dónde lo situamos, pues, en ese espectro de resistencia que hemos expuesto anteriormente?

Imagen - Reconstrucción de la ciudad destruida de Gamla.

Las murallas de la localidad judía de Gamla, que desde luego no era enemiga para las legiones romanas, han yacido abandonadas desde su destrucción en 67 e. v. Con el mar de Galilea en la distancia (1), Ganda se yergue entre los valles circundantes del Golán como si se tratara de la joroba de un camello (2), de donde procede su nombre. Los refugiados judíos que llegaron huyendo del avance de los romanos incrementaron su población, y aunque, según Josefo, ofreció una férrea resistencia, Tito acabó abriendo una brecha en sus murallas (3) y conquistando la ciudad. Los arqueólogos

descubrieron cientos de proyectiles de *ballista* y miles de puntas de flecha romanas en tomo a la brecha, situada cerca de una de las pocas sinagogas del siglo i que se han descubierto (4), con gradas para sentarse y una alberca ritual junto a la entrada.

Uno de los debates más importantes entre los modernos especialistas es el que se refiere a si el Jesús histórico fue una figura apocalíptica o no apocalíptica. Con demasiada frecuencia esta disparidad de criterios no conduce a ninguna parte, pues ni uno ni otro bando ofrece un análisis detallado de sus respectivas opciones. Si era apocalíptico, ¿qué distinciones y opciones son necesarias para entender ese apocalipticismo? Por ejemplo, la solución que, según él, daba Dios al mal era ¿el *exterminio* o la *conversión* de los malhechores? ¿Y los creyentes debían esperar *pasivamente* o participar *activamente* en ese proceso? Si no era apocalíptico, ¿cuál, aparte de esa negación, era el contenido de su Reino de Dios? Lo que esperamos en general con este libro es salir de ese callejón sin salida insistiendo en el contenido básico del *continuum* que va del Reino de la Alianza al reino escatológico y por fin al reino apocalíptico de Dios. Lo que esperamos en concreto de esta conclusión es situar a Jesús y al movimiento del Reino de Dios de modo más preciso entre esos apocalipticistas y/o manifestantes del siglo I.

Situar a Jesús entre los apocalípticos no significa que defendiera la *violencia activa*. Aun admitiendo que Jesús fuera un profeta apocalíptico, los dichos que se le atribuyen en este sentido deberían interpretarse comparados con el resto de su vida y con su muerte. La violencia militante puede basarse con toda certeza en las esperanzas apocalípticas, como le ocurría con toda probabilidad a la llamada Cuarta Filosofía de Josefo en general o a Judas el Galileo en particular. Pero si Pilato hubiera pensado que Jesús representaba ese tipo de amenaza, muchos de sus compañeros habrían sido detenidos con él y habrían muerto a su lado. Jesús tampoco representaba colectivamente ningún tipo de *simbolismo arquetípico*, como el Profeta Egipcio que desfilaba con sus seguidores en torno a las murallas de Jerusalén, pues, de ser así, también habrían muerto con él muchos de sus compañeros. Y si lo hubiera representado de un modo más individual, como Juan bautizando en el Jordán, no hubiera llegado hasta nosotros semejante ritual. Debemos situarlo, por lo tanto, en la disyuntiva o la interfaz de la *comunidad de la Alianza* y de la *protesta martiroológica*.

En el Capítulo 3 examinábamos la llamada Tradición Común de los Dichos, la primera selección de materiales orales relacionados con Jesús que cabe distinguir por el empleo independiente que de ellos hacen el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*. En el presente capítulo estudiaremos lo que llamamos el Conglomerado Común de

Dichos, esto es el conjunto de materiales escritos relacionados con Jesús que cabe distinguir por el empleo independiente que de ellos hacen el *Evangelio Q* y la *Didache*. Recordemos la Introducción, donde se decía que admitimos algunas conclusiones de los especialistas en torno a esos materiales que se dan por supuestas aquí, aunque no las discutamos, concretamente (1) que existe el *Evangelio Q*, (2) que el *Evangelio de Tomás* es independiente de éste, y (3) que la *Didache* también es independiente del *Evangelio Q* o de cualquiera de los cuatro evangelios canónicos.

Estas conclusiones forman parte de los diez «descubrimientos» textuales más importantes mencionados en la Introducción. Tanto si se está de acuerdo con ellas como si no, debemos tomar una decisión al respecto y, en consecuencia, dichas conclusiones resistirán o caerán ante la precisión de tales decisiones.

La Regla de Oro radicalizada

Utilizamos la expresión Conglomerado Común de Dichos para designar una serie de seis dichos relacionados entre sí que aparecen al comienzo del *Evangelio Q* y de la *Didache*, aquél es el evangelio de una comunidad en torno a la figura de Jesús, y la segunda es la regla de una comunidad en tomo a la vida.

En el *Evangelio Q* este séxtuplo Conglomerado de dichos aparece en Mateo, V, 38-48, VII, 12 [Lucas VI, 27-36], y forma parte del primer sermón programático de Jesús. En la *Didache* aparece en I, 2c-5a, y aparece incluido en una instrucción dirigida a los conversos, más bien a los de origen pagano que a los judíos, pues probablemente ponga en duda los preceptos éticos de aquéllos. El conjunto se sitúa al comienzo de una instrucción o *Didache* previa, típicamente ju-i día. Proclama Dos Caminos, uno de vida y de virtud en I, 1-2c y II, 1-6, 14, y otro de muerte y de vicio en V, 1-6, 2. Esa instrucción general se radicaliza hasta cierto punto (¡ya es bastante radical!) con la inserción de este Conglomerado inicial en I, 2c-5a. Pero al mismo tiempo se suaviza con la inserción final de VI, 2: «Porque si puedes llevar todo el yugo del Señor serás perfecto; pero si no puedes todo, haz lo que puedas». Nótese, dicho sea de paso, que la Regla de Oro de I, 2c se hallaba presente tanto en la nueva inserción como en el texto anterior a ella. Su presencia en ambos textos facilitaba ese proceso en ese lugar.

Veamos los tres Conglomerados seguidos tal como aparecen en esos tres textos. Nótese ante todo que los seis dichos del Conglomerado aparecen en un orden distinto debido a la reorganización que hacen Mateo y Lucas en sus respectivas obras de ese sermón inicial a partir del *Evangelio Q*. La hipótesis más general entre los

especialistas, dicho sea de paso, es que es Lucas y no Mateo el que más cerca está de la secuencia original del *Evangelio Q*.

JESÚS DESENTERRADO

<i>Mateo</i> (a partir del Evangelio Q)	<i>Lucas</i>	<i>Didache</i> (a partir del Evangelio Q)
La otra mejilla	Amad a vuestros	La regla de oro
Dar sin esperar	enemigos	Amad a vuestros
devolución	La otra mejilla	Sed mejores que los pecadores
Amad a	Dar sin esperar	La otra mejilla
vuestros	devolución	Dar sin esperar devolución
enemigos	La regla de oro	
Sed mejores	Sed mejores que los	
que los	pecadores	
pecadores		
Como vuestro		
padre		

La Regla de Oro	Como vuestro padre	Como vuestro padre
-----------------	--------------------	--------------------

Antes de seguir adelante, quizá resulte útil leer el texto íntegro de este Conglomerado, pero centrándonos en su

contenido general y no en su secuencia concreta, que es mucho menos segura:

1. *La Regla de Oro*: Haced (no hagáis) a los demás de la manera en que vosotros (no) queréis ser de ellos tratados.
 2. *Amad a vuestros enemigos*: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian.
 3. *Sed mejores que los pecadores*: Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis? Porque los pecadores aman también a quienes no los aman.
 4. *La otra mejilla*: Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto, y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos.
 5. *Dar sin esperar devolución*: Da a todo el que te pida y no reclames de quien toma lo tuyo.
 6. *Como vuestro padre*: Para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial.
- Permítasenos añadir una nota técnica. En el capítulo anterior, el motivo de llegar a la conclusión de que la Tradición Común de los Dichos (formada por treinta y siete máximas) derivaba de una tradición oral y no de un documento escrito era que no existe en absoluto un orden común de dichas unidades, tal como aparecen en el *Evangelio Q* y en el *Evangelio de Tomás* (que, al ser una simple lista de máximas, no tendría por qué haberlas

reorganizado). Por otro lado, en este capítulo, el Conglomerado Común de Dichos, formado por seis máximas, deriva de un documento escrito y no de una tradición oral, rasgo evidente en la versión griega original, aunque no en la traducida. En este conjunto, por ejemplo, tanto el *Evangelio Q* como la *Didache* utilizan una mezcla de formas en segunda persona de singular y de plural. Así, en *La otra mejilla* y *Dar sin esperar devolución* se emplea la segunda de singular, mientras que en *Amad a vuestros enemigos* y en *Sed mejores que los pecadores* se usa la segunda persona de plural. Esta curiosa coincidencia nos persuade de que tras este doble conjunto se oculta un documento escrito y no un conjunto de máximas orales memorizadas o una tradición oral en general. Cuesta trabajo imaginar una memoria oral que mantuviera y reprodujera esa diferenciación entre «tú» y «vosotros».

Fijémonos en primer lugar en la *Regla de Oro*. Es expresada en forma positiva («Tratad a los demás de la manera en que vosotros queréis ser de ellos tratados») en el *Evangelio Q*, pero en forma negativa («Todo aquello que no quieres que se haga contigo, no lo hagas tú tampoco a otro») en la *Didache*. No existe diferencia de significado ni de intensidad entre la versión positiva y la negativa, y las dos formas son igualmente conocidas en la tradición. Pero ésta es la cuestión fundamental que plantea especialmente la combinación de la *Regla de Oro* y las otras máximas del conjunto. ¿Debe tomarse la regla

sólo en sentido ofensivo o también defensivo? ¿Dice (sólo en sentido ofensivo):

«Como no queréis que os ataquen, no ataquéis vosotros»? ¿O (también en sentido defensivo): «Como no queréis que os ataquen, no respondáis al ataque cuando seáis atacados»? ¿Recomienda no atacar o no responder al ataque? ¿Prohíbe la violencia inicial o la violencia en absoluto?

Pensemos, en segundo lugar, que el conjunto es una interpretación muy radical y una fundamentación muy profunda de la *Regla de Oro*. Imaginémoslo en su contexto en estas tres secciones. La *Regla de Oro* es el meollo del conjunto. La recomendación, tomada en sí misma, puede interpretarse en sentido ofensivo (no ataquéis) o defensivo (no respondáis al ataque). Pero el resto del conjunto, el comentario interpretativo que contiene *Amad a vuestros enemigos*, *La otra mejilla* (que habla de bofetadas, del expolio de la túnica, y del trabajo forzado), y *Dar sin esperar devolución*, nos obliga a interpretarlo no sólo como un «No ataquéis», sino también como un «No os defendáis».

Por último, está la motivación, a nivel comparativo humano en *Sed mejores que los pecadores* y a nivel imitativo divino en *Como vuestro Padre*. La motivación humana consiste en ser mejores que las naciones, los paganos, los gentiles pecadores, y en actuar mejor que

ellos. Pero la motivación divina es mucho más importante. En el *Evangelio Q* la persona deber «ser perfecta» en Mateo o «misericordiosa» en Lucas a imitación del «Padre». Esa *perfección* es recomendada en Mateo «para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos». La *misericordia* es recomendada en Lucas, «pues seréis hijos del Altísimo, porque Él es bondadoso para con los ingratos y malos». En la *Didache* no vemos nada parecido, aunque en I, 4 se alude a lo de ser «perfecto». Esta obra, sin embargo, contiene un análisis más completo del aforismo *Dar sin esperar devolución*, y la motivación aducida es que, al fin y al cabo, lo que damos no nos pertenece a nosotros, sino a Dios: «Pues el Padre quiere que a todos se dé de sus propios dones». Al dar los dones humanos no estamos tanto imitando a Dios cuanto participando en el reparto que hace Dios de los dones divinos». En otras palabras, estamos cooperando a modo de asistentes con esa generosidad divina. Lo que damos no es nuestro. Como ha destacado recientemente un estudioso, «cabría señalar que los dones que el rico da al pobre son en realidad dones *de Dios*. De ese modo, el que da limosnas no es más que un mayordomo que distribuye los dones divinos». En tal caso, por supuesto, ya no estamos hablando de generosidad y limosnas humanas, sino de justicia distributiva divina.

Lo que tenemos en este Conglomerado Común de Dichos, como pone de manifiesto la comparación con los «pecadores gentiles», no es el enfrentamiento entre cristianismo y judaísmo, sino entre judaísmo cristiano y paganismo grecorromano. Establece una comunidad muy radical de resistencia basada en la imitación y la participación de la naturaleza de Dios. Si poseyéramos sólo la *Regla de Oro*, entenderíamos que tenía un carácter ofensivo (no ataques) y no defensivo (no respondas a los ataques). Si sólo poseyéramos *La otra mejilla*, pensaríamos que habla de la existencia no violenta y no de una resistencia no violenta. Pero el conglomerado, tomado en conjunto, pone en relación ese Dios radical de justicia distributiva y equidad igualitaria heredado de la ley mosaica con el ideal radical de resistencia no violenta que encontramos en el Conglomerado Común de Dichos. La resistencia, en este caso, se encuentra en el propio estilo de vida de una comunidad participativa, que comparte sus posesiones porque proceden de ese tipo de Dios y que intenta evitar incluso la violencia defensiva pues ésa / es la naturaleza de su Dios.

Un último comentario. Jesús empezó siendo un seguidor de Juan, pues fue bautizado por éste en el Jordán. En ese momento, cuando menos, Jesús tuvo que asumir la visión que tenía Juan de la llegada inminente de un Dios vengador que erradicara tanto el pecado como al pecador. Pero, como veíamos al comienzo del Capítulo 3, hasta los enemigos comunes que tenían ambos reconocían que,

aunque los dos eran unos personajes extraños, lo eran en sentido distinto. Por eso Jesús no siguió adelante como discípulo, seguidor o incluso como heredero aparente de la postura de Juan. Proponemos un motivo fundamental para este cambio de actitud. Dios no llegó para ejecutar su venganza inminente, de hecho no llegó ni siquiera a tiempo de salvar a Juan. Por consiguiente, en adelante, para Jesús quizá ésa no fuera la forma de actuar de Dios porque Dios no era violento, sino que en esta tierra actuaba de otro modo, incluso o especialmente en la consumación apocalíptica.

Jesús, los cristianos y el César

Al margen de ciertas unidades aisladas conservadas en las epístolas de Pablo o en otros textos, esa Tradición Común de Dichos compuesta de treinta y siete unidades que tenemos en el *Evangelio Q* y en el *Evangelio de Tomás* y que hemos estudiado someramente en el capítulo anterior, y este Conglomerado Común de Dichos compuesto de seis unidades conservadas en el *Evangelio Q* y en la *Didache* y que acabamos de analizar, son los «pedazos» más antiguos de los materiales respectivamente orales y escritos en torno a la figura de Jesús que podemos distinguir de momento. Ambos conjuntos se remontan más allá del primer nivel del tercer estrato, más allá del *Evangelio Q*, pues ambos son ejemplos del material que constituye su fuente. Nuestra

hipótesis de trabajo es que los dos complejos proceden de un estadio anterior incluso al primer estrato, esto es del propio Jesús histórico. Independientemente de dónde situemos a Jesús en ese *continuum* que va de la resistencia de la Alianza, a la resistencia escatológica y a la apocalíptica, el Reino de Dios es una fuerza que favorece la resistencia no violenta frente a la normalización de la opresión social clasista y de la opresión colonial romana.

No obstante, cabe hacer dos objeciones bastante obvias a esta interpretación: en primer lugar, ¿mantuvieron efectivamente los primeros compañeros de Jesús y posteriormente sus seguidores esa respuesta no violenta, incluso cuando sufrieron ataques? Y, en segundo lugar, ¿acaso no dividió el propio Jesús el mundo entre César y Dios?

El bastón y la espada. Existen dos indicaciones muy interesantes de que no todos los miembros del Reino de Dios seguían ese programa. Pero aunque más tarde se apartaran de él, dan testimonio de su presencia en época anterior.

Recordemos que en el capítulo anterior veíamos cómo Jesús enviaba a sus compañeros a vivir y a actuar como él vivía y actuaba, a compartir el poder espiritual (la curación) y el poder material (la comida), y a proclamar de ese modo la presencia del Reino de Dios. Esa orden

aparecía en el *Evangelio Q* y en Marcos, VI, 6b-13. Pero existe una diferencia sorprendente entre ambas fuentes. El *Evangelio Q* prohíbe explícitamente llevar bastón en Mateo, X, 10 y en Lucas, IX, 3. En cambio en Marcos, VI, 8 se permite explícitamente su uso. El bastón era el arma defensiva básica y omnipresente contra perros y ladrones, y resultaba impensable que alguien pudiera viajar sin él. De hecho, era tan habitual y previsible que aunque sólo poseyéramos el texto de Marcos que permite su uso, deberíamos presumir que anteriormente tuvo que existir un texto que lo prohibiera. Aunque el viajero tuviera garantizados de antemano la comida y el alojamiento, el bastón constituía el instrumento defensivo mínimo. Recordemos, por ejemplo, lo que dice Josefo acerca de la hospitalidad comunal de los esenios: «Por ello, viajan sin llevar encima absolutamente nada, sólo armas para defenderse de los bandidos» (*Guerra de los judíos*, II, 125). Debemos pensar, pues, que el paso de la prohibición del bastón en el *Evangelio Q* a su autorización en Marcos supone un cambio de la ausencia total de protección a la protección básica habitual, de la no violencia absoluta a la violencia defensiva mínima. En cualquier caso, ese cambio viene a subrayar lo que había antes de que se introdujera.

La orden relativa al atuendo y los instrumentos básicos de los mensajeros del Reino en Lucas IX, 3 (ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni túnica de repuesto) y en Lucas, X, 4 (ni bolsa, ni alforja, ni sandalias) es revocada

explícitamente por Jesús la noche de su apresamiento en Lucas, XXII, 35: «Y les dijo: "Cuando os envié sin bolsa, sin alforjas, sin sandalias, ¿os faltó alguna cosa?" Dijeron ellos: "Nada". Y les añadió: "Pues ahora el que tenga bolsa, tómelas, e igualmente la alforja, y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada"». Presumiblemente sea Lucas, y no Jesús, el que revoque literalmente esas prohibiciones anteriores, y la unidad en cuestión represente la autorización que da Lucas a llevar en adelante una espada con fines defensivos.

Tanto si la diferencia estriba entre el bastón (más barato) y la espada (más cara) esos permisos explícitos vienen a abolir la no-violencia defensiva vigente con anterioridad (ni bastón, ni espada). La afirmación certifica lo que había antes y lo que ya no hay. La resistencia no violenta, tanto desde el punto de vista ofensivo como defensivo, cambia sencillamente y da paso a la autorización de cierto grado de violencia defensiva. Pero el primer estrato, el estrato del Jesús histórico, es el que corresponde a la situación anterior, al de la resistencia no violenta frente a la injusticia en nombre del Reino de Dios.

César y Dios. ¿Y qué decir de la célebre máxima de Jesús que reza: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»? ¿Acaso no separa la política (el César) y la religión (Dios)? ¿Acaso no prohíbe la resistencia al César?

En primer lugar, recordemos que al principio del presente capítulo decíamos que en el mundo del siglo I nadie podía separar religión y política, ética y economía. En segundo lugar, si todo lo que contuvieran nuestros textos fuera ese dicho aislado, fuera de todo contexto y de toda situación, resultaría prácticamente imposible entender que procediera de un judío del siglo I. Josefo, que era lo más prerromano que cabe imaginar, no dividía nunca este mundo entre el César y Dios, sino que sostenía que Dios había entregado el poder al César, un poder que, supuestamente, éste debía usar como quisiera Dios. Según Josefo, al dar algo al César, se estaba dando algo a Dios. Análogamente, como dice Pablo en Romanos, XIII, 1: «Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas». ¿Cómo es posible, pues, que Jesús dividiera el mundo entre lo que es del César y lo que es de Dios?

Vayamos más allá y situemos el aforismo en su lugar. Vayamos más atrás y leamos todo el pasaje. Poseemos dos versiones independientes del episodio, una correspondiente al *Evangelio de Tomás* y otra al de Marcos:

Evangelio de Tomás, C: Mostraron a Jesús una moneda de oro y le dijeron: «Los agentes del César nos exigen los tributos». Él les dijo:

«Dad al César lo que es del César; dad a Dios lo de Dios y dadme a mí lo que es mío».

Marcos, XII, 13-17: Le enviaron algunos de los fariseos y herodíanos para sorprenderle en alguna declaración. Llegados, le dijeron: «Maestro, sabemos que eres sincero, que no te da cuidado de nadie, pues no tienes respetos humanos, sino que enseñas según verdad el camino de Dios: ¿Es lícito pagar el tributo al César o no? ¿Debemos pagar o no debemos pagar?». Él, conociendo su hipocresía les dijo: «¿Por qué me tentáis? Traedme un denario que lo vea». Se lo trajeron, y les dijo: «¿De quién es esta imagen y esta inscripción?». Ellos dijeron: «Del César». Jesús replicó: «Dad, pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios».

En Marcos, se trata a todas luces de una pregunta capciosa destinada a coger a Jesús pronunciándose a favor o en contra del pago de impuestos al César, y por lo tanto a poner en contra suya a los opositores de los romanos o de los colaboracionistas. Pero Jesús ni siquiera lleva consigo, como sus adversarios, una moneda del César. Y cuando le muestran una, la respuesta que les da no puede ser más primorosamente ambigua (para ellos). ¿Les estaba diciendo que arrojaran de forma insolente las monedas de César a la cara del emperador o que pagaran puntualmente los impuestos del César a las arcas imperiales? Incluso en la versión más breve se conserva

la situación básica y los fariseos tienen que mostrar a Jesús una moneda. El problema no está en pagar o no pagar los tributos del César, sino en llevar consigo o no las monedas de éste. Y Jesús ya había tomado una decisión a ese respecto. Es una pena que durante siglos hayamos interpretado mal las palabras de Jesús y que no oigamos sus carcajadas y las de sus compañeros al marcharse sin haber caído en la trampa.

Capítulo 5

BELLEZA Y AMBIGÜEDAD EN JERUSALÉN

Antes de que el Imperio Babilónico destruyera el Primer Templo de Jerusalén y deportara a los grandes linajes aristocráticos, cultos y pontificales, existió durante siglos una clara distinción entre reyes y sumos sacerdotes. Los cargos de unos y otros eran hereditarios, el primero descendía de David (al menos en la parte meridional del reino de Israel, después de su división), y el segundo de Sadoc, que vivió en tiempos de Salomón. Después de la cautividad de Babilonia, se restauró el cargo de sumo pontífice, pero no la monarquía. En el orden interno y con bastante éxito, Israel era una teocracia sacerdotal. En el orden externo y también con bastante éxito, era una colonia dependiente de los imperios persa, griego, egipcio y sirio. Pero durante la segunda mitad del siglo II a. e. v., los macabeos asmoneos se sublevaron contra los sirios y establecieron un reino judío en el que las figuras del monarca y del sumo sacerdote se sincretizaron en un solo individuo. Esa combinación supuso la introducción de una profunda brecha en la tradición antigua y suscitaba asimismo profundas cuestiones en tomo a la legitimidad del cargo de sumo pontífice.

A la gente humilde probablemente no le preocupara lo más mínimo —tal vez ni siquiera tuviese conciencia de

ella— la novedad que suponía la existencia de un sumo sacerdote rey o de una monarquía sacerdotal. Pero los esenios de Qumran probablemente abandonaran el espacio sagrado del Templo de Jerusalén y el tiempo sagrado de su calendario lunar porque consideraban que el pontificado de los asmoneos ya no era válido. La ilegalidad era, sin lugar a dudas, la impureza mayor, ¿y cómo podía un sumo sacerdote impuro o ilegítimo entrar en el sanctasanctórum del Templo y representar a la tierra y al pueblo de Israel ante Dios el Día de la Expiación? El anuncio por parte de los esenios de Qumran del advenimiento de dos mesías distintos, uno sacerdotal y otro real, en esa secuencia jerárquica, suponía un rechazo notable de la novedad introducida por los asmoneos.

La situación no mejoró con la dinastía herodiana y con los romanos. Con ellos volvía a haber una clara distinción entre la autoridad del sumo sacerdote y el poder real de los príncipes herodianos o el poder imperial de Roma. Herodes el Grande era idumeo, grupo étnico convertido al judaísmo en tiempos de los Asmoneos, pero nunca se atrevió a nombrarse sumo pontífice. Pese a todo, las autoridades herodianas y luego directamente las romanas trataron a los sumos sacerdotes como funcionarios civiles subordinados y anularon a las principales familias pontificales enfrentándolas unas a otras, nombrándolas para el cargo o despojándolas de él a su antojo. Aquella política resultaría perjudicial, dicho sea de paso, para todos los interesados. Una aristocracia imperial necesita

siempre la cooperación de sus homólogos coloniales. En el mejor de los casos, estos últimos mitigan la depredación imperial. Y en el peor, contribuyen a la explotación colonial. En cualquier caso, suelen ser los primeros en morir cuando el pueblo se subleva.

En el Capítulo 2 veíamos que la principal fuente de conflictos entre Roma y la nación judía era la insistencia de la Torah en que la tierra pertenecía a Dios por derecho de propiedad y de justicia frente a las pretensiones de los romanos de que les pertenecía a ellos por derecho de conquista y de poder. Pues bien, tenemos aquí otro factor concomitante bastante significativo en esa historia de escalada de la discordia que se produjo en el territorio nacional judío durante el siglo i. Desde el punto de vista externo, la autoridad romana constaba de un gobernador o prefecto que disponía de tropas auxiliares, pero no de legiones, y que, por lo tanto, se hallaba subordinado al gobernador o legado de Siria y a las tres o cuatro legiones que protegían la frontera del Eufrates de la amenaza del Imperio Parto. En el ámbito interno, por un lado la dinastía herodiana sustituyó a los asmoneos y, por otro, las familias pontificales rivales sustituyeron a la antigua institución hereditaria del sumo sacerdote. Quizá sólo el conflicto suscitado en torno a la tierra habría bastado para desencadenar la sublevación, pero el conflicto generado en torno a la autoridad contribuyó a hacerla inevitable.

Todo esto no es más que el trasfondo necesario para entender el título del presente capítulo. Con respecto al cargo de sumo pontífice, al culto y al Templo, en el siglo i se produjo un choque fundamental entre belleza y ambigüedad, entre la belleza de su antigüedad y la ambigüedad de su legitimidad. Desde una posición de pureza judía estricta, por ejemplo, cabía la posibilidad de rechazar al sumo sacerdote que ocupara el cargo e incluso al Templo existente en aquellos momentos.

¿El sumo pontífice era legítimo o no? ¿El Templo era un santuario que debía ser protegido o una fortaleza que debía ser destruida? ¿Era, efectivamente, ni más ni menos que la acrópolis de Jerusalén? Tanto Josefo como Tácito se emocionan al describir su destrucción, aunque acaso la suya no sea más que una piedad retórica y no una estrategia militar. Belleza y ambigüedad, de hecho.

Una advertencia acerca del contenido del presente capítulo. Y la hacemos no sólo desde la cortesía ecuménica o incluso desde la sensibilidad provocada por la experiencia del Holocausto, sino ante todo y sobre todo desde la fidelidad histórica. Las críticas dirigidas contra el sumo pontífice judío y/o contra el Templo proceden de un antijudaísmo teológico o incluso de un antisemitismo racial. Y daría la impresión también de que algunas sectas cristianas sin sacerdotes han criticado a los antiguos pontífices judíos acusándolos de ser un

sucedáneo del clero cristiano actual al que deseaban contraponerse.

Como cristianos, somos perfectamente conscientes de que los ataques realizados desde fuera del judaísmo están llenos de prejuicios y son antihistóricos. Rechazamos absolutamente cualquier intento como éste de convertir los conflictos *internos* del judaísmo en críticas *contra* el judaísmo. Y denunciamos también la inicua estrategia consistente en comparar los ideales cristianos con las difíciles decisiones que los judíos tomaron en la cruda realidad del siglo i. En ese momento, el judaísmo era una gran religión y representaba una tradición inveterada que luchaba a brazo partido contra el exacerbado orgullo del internacionalismo griego y contra el poder irresistible del imperialismo romano. Pero los imperios vencen y dividen, mientras que las colonias se enzarzan en discusiones y son vencidas. El judaísmo esenio, el judaísmo fariseo y el judaísmo de la llamada Cuarta Filosofía de Josefo podían estar en grave conflicto unos con otros, pero lo estaban especialmente con el judaísmo saduceo, que ostentaba el monopolio del poder debido a su colaboración con las autoridades romanas. Cualquiera de esos conflictos podía ir dirigido especialmente contra la aristocracia pontifical, pues los excesos de su vida regalada, la violencia del control que ejercía, la legitimidad de su sacerdocio y su fidelidad al judaísmo podían ser puestos seriamente en entredicho. Y todos

esos conflictos con los saduceos podían tener repercusiones muy ambiguas sobre el culto y el Templo.

Recordemos lo que hacía Jesús en Galilea, según veíamos en el Capítulo 3. En consonancia con su programa de vida itinerante, se negó a instalarse con su familia en Nazaret o con Pedro en Cafarnaúm, pues disponer de una sede fija a la que todos estuvieran obligados a dirigirse ponía de manifiesto una jerarquía geográfica que no estaba en consonancia con el Reino de Dios. Su reciprocidad programática de curación y comida suponía compartir el poder espiritual y material, que en último término pertenecían sólo a Dios. La Torah recomendaba una distribución equitativa de una tierra que pertenecía a un Dios justo, pero rodeado de la romanización, la urbanización y la comercialización de la Galilea de Herodes Antipas, Jesús sólo podía hablar del alimento que producía la tierra. Sin embargo, según la teología de la creación recogida por la Torah, la tierra debía compartirse de manera justa y equitativa, pues sus propietarios no eran más que sus administradores. La visión que tenía Jesús y su programa de presencia del Reino invitaban a los demás a hacer exactamente lo mismo que hacía él, no a salir y a llevarse a los demás consigo, ni siquiera a salir y a actuar en su nombre. Lo más sorprendente es que Jesús no pronuncia ninguna oración cuando realiza una curación ni dice a sus compañeros que actúen de ese modo, pues los que han entrado en el Reino de Dios se hallan ya en su poderosa

presencia. Todo ese movimiento del Reino o parte de él sitúa a Jesús en contra de los grandes planes que tenía Antipas de convertirse, lo mismo que su padre, en rey de los judíos. Una vida semejante habría llevado a Jesús a tener que arrostrar finalmente una ejecución tan segura como la que había padecido con anterioridad Juan.

Jerusalén era un lugar mucho más peligroso. En vez de un tetrarca herodiano, en esa ciudad había un sumo sacerdote saduceo y un prefecto romano. Por otro lado, si Jesús hubiera dicho y hecho allí lo mismo que andaba diciendo y haciendo en Galilea, sobre todo si lo hubiera dicho en el transcurso de una fiesta, que habría sido la ocasión más probable de su presencia en dicha ciudad, y sobre todo si lo hubiera hecho en la cargada atmósfera de la Pascua, la conclusión más previsible habría sido su ejecución inmediata. Pero, por otra parte, ¿cómo no iba a desembocar su Reino de Dios en una confrontación con el Reino de Roma cuando el culto, los pontífices y el Templo parecían estar menos dedicados al servicio de Dios que al colaboracionismo habitual?

Al margen de lo que dijera o hiciera en Jerusalén o en su Templo un tal Jesús de Nazaret, debemos evitar incurrir en dos errores igualmente graves: uno consiste en afirmar que atacaba al judaísmo; el otro consiste en afirmar que no atacaba a nada ni a nadie. Jesús era judío y tenía derecho a participar en su propia batalla en el seno del judaísmo, sin que los cristianos nieguen que lo hiciera ni

pretendan hacer de ella una batalla contra el judaísmo. Y por otra parte, aunque el sumo sacerdote Caifas hubiera sido un santo, no habría tenido más remedio que colaborar con el prefecto Pilato. Por último/el legado de Siria destituyó a / ambos, lo que significa, probablemente que, incluso desde el punto de vista romano, no habían colaborado con prudencia, sino demasiado bien. Lo romano y lo judío, el Imperio y la colonia, los sumos pontífices y el Templo. Efectivamente, belleza y ambigüedad.

SUBLEVACION COLONIAL Y ENFRENTAMIENTO DE CLASES

No resulta difícil encontrar los testimonios arqueológicos de la sublevación colonial, de las dos grandes guerras contra Roma que se desencadenaron en el territorio nacional judío en 66-74 y 132-135 e. v. Esas rebeliones destruyeron la maravilla que era el Templo y la grandiosidad que caracterizaba a la gran ciudad de peregrinación de Jerusalén.

La destrucción de Jerusalén

Durante la primera sublevación, la resistencia judía a la dominación romana fue aplastada al cabo de ocho años de lucha. Las tropas legionarias empezaron a sofocar la revuelta en Galilea y acabaron con ella en Masada, pero

entre un hecho y otro se alcanzó el punto álgido con el asedio de Jerusalén y la destrucción del Templo. Según Josefo, el Templo cayó el día 9 del mes judío de Av de 70 e. v., aunque algunos judíos resistieron un mes más en la Ciudad Alta. Los que sobrevivieron al hambre y a los combates fueron crucificados o vendidos como esclavos. Las legiones romanas celebraron la victoria erigiendo sus estandartes, rematados con un águila dorada que llevaba un rayo entre sus garras y la abreviatura SPQR, *Senatus Populusque Romanus*. El águila era el símbolo del divino protector de Roma, Júpiter Óptimo Máximo; la abreviatura indicaba que las legiones estaban al servicio del «Senado y el Pueblo de Roma». El Templo de Herodes el Grande fue incendiado y destruido sistemáticamente, aunque, según el historiador romano Tácito, incluso algunos oficiales experimentados se negaron a cumplir la orden de demolición de Tito, «en la idea de que no habría sido justo destruir un edificio sagrado del que se decía que era uno de los más grandes productos del esfuerzo humano».

En cualquier caso, su grandiosidad fue arrasada y la labor de los exploradores del siglo xix y de los excavadores más modernos ha permitido sacar a la luz los grandes sillares y los escombros de los muros del Templo de Herodes demolido por Tito. Por debajo, los romanos intentaron desmoronar inútilmente sus monumentales cimientos, y luego, por arriba, desmontaron los tambores de las columnas, derribaron los arcos y echaron abajo la

parte superior de los muros. Los fragmentos siguen esparcidos por la calle pavimentada y las escaleras situadas a los pies del monte del Templo. A continuación, los romanos saquearon y arrasaron el resto de la ciudad y acantonaron un destacamento de la X Legión en la colina situada al oeste del Valle Tiropeón, para que vigilara atentamente a los habitantes que habían quedado con vida.

Los restos que simbolizan el triunfo y la colonización de los romanos se encuentran diseminados en la parte superior del estrato cubierto por la destrucción causada por la guerra. Fueron erigidas columnas triunfales en Jerusalén, provistas de inscripciones en latín, en honor de la X Legión y de Tito, hijo de Vespasiano, nombrado emperador en 69 e. v. La X Legión victoriosa dejó objetos esparcidos por toda la colina oeste: tejas, tubos de desagüe, y ladrillos con la impronta *LXF*, *Legio X Fretensis*, y/o un grabado con el emblema de la legión, un jabalí.

Más tarde, el emperador Adriano volvió a fundar como colonia romana lo que quedaba de la ciudad, rebautizándola Elia Capitolina en memoria de su propio nombre (Elio Adriano) y de su divinidad protectora (Júpiter Capitolino), y prohibiendo la entrada de los judíos en ella. Romanizó el lugar imponiéndole un trazado reticular con dos *cardines* porticados, y erradicó todos los signos del judaísmo, llegando a erigir un

santuario pagano a Júpiter Capitolino sobre las ruinas del Templo dedicado en otro tiempo a Yavé. La visitó cuando llevó a cabo su gira por las provincias orientales en 129-130 e. v. El itinerario pasaba por Filadelfia, Petra y Gerasa, en Transjordania, así como por Es-citópolis y Cesárea, en Cisjordania. En cada ciudad, su llegada fue señalada con una puerta conmemorativa de su *adventus*. Durante los actos oficiales celebrados con ese motivo Adriano llevaba una armadura ceremonial, iba montado en un caballo blanco, y era recibido por los dignatarios locales y los magistrados municipales que salían a su encuentro cantando himnos y pronunciaban discursos en su honor, así como por los ciudadanos de a pie que se agolpaban en las calles y blandían ramas de palmera como símbolo de sus victorias. A cambio, Adriano celebraba sacrificios por la ciudad y concedía privilegios a sus habitantes, actos todos encaminados a fomentar la devoción al emperador y la lealtad a Roma. A lo largo de su viaje imperial, estableció santuarios y templos dedicados al culto del emperador, y en ellos erigió estatuas de sí mismo en forma del divino Zeus. He aquí, para futuras alusiones, una forma de entrar en la ciudad de la que uno es rey.

Jerusalén, carente de recursos naturales y lejos de las grandes rutas comerciales, había prosperado como ciudad de peregrinación de los judíos que atraía también a numerosos visitantes paganos, pero en aquellos momentos se hallaba privada de visitantes o incluso de

pobladores judíos. Incluso su ascenso a la categoría de colonia por Adriano no fomentó el crecimiento de su población. Siguió siendo bastante pequeña hasta que Constantino el Grande hizo que el Imperio se convirtiera al cristianismo, circunstancia que le permitió convertirse de nuevo en meta de peregrinos, en esta ocasión no ya judíos, sino cristianos. La ciudad recuperó las versiones griega y latina de su nombre judío, Jerusalén, pero se transformó en una ciudad santa cristiana, cuyo centro de atracción principal ya no era el Templo (que las autoridades dejaron intencionadamente en ruinas como recordatorio de la victoria del cristianismo sobre el judaísmo), sino la iglesia del Santo Sepulcro, supuesto escenario de la resurrección de Jesús. Más tarde, los ejércitos bizantino y persa se enfrentarían en ella, y el Islam la convertiría en su tercera ciudad santa, construyendo la Cúpula de la Roca en el monte del Templo para conmemorar la visita-ascensión de Mahoma al cielo. Durante los siglos siguientes, las conquistas intermitentes de los cruzados, la dominación otomana y turca, el colonialismo europeo y más recientemente la guerra de los Seis Días de 1967 han dejado también su huella sobre Jerusalén.

A raíz de la guerra de los Seis Días fue posible llevar a cabo excavaciones a gran escala al sur y al oeste del monte del Templo, que seguía bajo la custodia de los musulmanes, lo mismo que la Ciudad Alta, en lo que hoy día se llama el barrio Judío o Herodiano. La zona ha sido

excavada por los principales representantes de la arqueología israelí:

Nahman Avigad excavó los barrios residenciales de la Ciudad Alta, y Benjamín Mazar y Meir Ben-Dov trabajaron fuera del monte del Templo, donde en la actualidad sigue excavando Ronny Reich. Por otra parte, el Ministerio de Asuntos Religiosos de Israel abrió un túnel de unos doscientos setenta metros a lo largo del Muro Occidental, en su mayoría bajo la supervisión del arqueólogo Dan Bahat.

Anteriormente se habían llevado a cabo muchas más exploraciones en la zona situada fuera del monte del Templo. En el siglo xix, dos investigadores británicos. Charles Wiison y Charles Warren, que trabajaban bajo los auspicios de la Palestine Exploration Fund, excavaron una serie de profundos pozos verticales en el Muro Occidental, hasta llegar al lecho de roca, encontrando la calle de época herodiana situada al oeste del monte del Templo y sacando a la luz los estratos más profundos. Con anterioridad a ellos, el explorador y arquitecto suizo Titus Tobler descubrió los restos de un arco que sobresalía del Muro Occidental. En la actualidad recibe el nombre de Arco de Wil-son, pues fue éste el que publicó el hallazgo. En fecha todavía más temprana, en 1838, el explorador americano Edward Robinson había estudiado los restos de una escalera en el extremo suroccidental del monte del Templo.

Sublevación dentro de una sublevación

Todas las excavaciones llevadas a cabo en Jerusalén y su Templo ponen claramente de manifiesto la grandiosidad y la desolación reinantes respectivamente antes y después de la primera gran sublevación contra el Imperio Romano de 66-74 e. v. Esas gigantescas piedras fracturadas y derribadas por los romanos están ahí para siempre. Pero en el siglo i la resistencia no suponía sólo la sublevación de una colonia contra una dominación imperial externa; era también una resistencia de clase contra un poder aristocrático extemo. Oposición a Roma, sí; pero también oposición al propio país. Y ahí es donde se intensifica la ambigüedad. En el Capítulo 4 nos centrábamos en la variada gama de respuestas coloniales a la dominación imperial, desde la no-resistencia de los traidores o colaboracionistas hasta la resistencia violenta o no violenta. Pensemos que en esa variada gama de posibilidades había múltiples opciones, no siempre claramente deslindadas, sino a menudo mixtas e interactivas. Pero recordemos también el comienzo del Capítulo 2. Amos, el profeta campesino de Tecoá, en Judea, hablaba por boca de Dios contra Jeroboam, rey de Israel, y contra Amasias, el sumo sacerdote de Betel. Aquélla no era una protesta colonial en demanda de libertad humana, sino una protesta de la Alianza en demanda de justicia divina.

La resistencia profética podía ser no violenta, como la del profeta del siglo vin Amos, o violenta, como la de los profetas del siglo IX Elias y Elíseo, que derrocaron la dinastía de Omri y la sustituyeron por la de Jehú. Pero no supuso demasiada mejora derrocar a Acab, hijo de Omri, para acabar bajo el cetro de Jeroboam, descendiente de Jehú. Pero sea como sea, con anterioridad incluso a la violencia y/o a la no-violencia de la resistencia colonial a la injusticia imperial extema, ya estaban presentes la violencia y/o la no-violencia de la resistencia profética a la injusticia real interna. La tradición israelita más profundamente arraigada era no sólo la resistencia colonial a la dominación extranjera, sino la resistencia de la Alianza a la opresión injusta, ya fuera extranjera o nacional. Y, como veíamos anteriormente, se basaba en algún punto de ese *continuum* ideal que iría del Reino de la Alianza de Dios, al Reino escatológico y al Reino apocalíptico de Dios. Imaginémonos, pues, Jerusalén y sobre todo su Templo en el siglo i de la era vulgar. Imaginémonos, pues, su belleza y su ambigüedad.

Fue precisamente esa violencia interactiva del enfrentamiento de clases *en el seno* de la rebelión colonial lo que caracterizó la gran sublevación de 66-74 e. v. en Galilea y en Judea. Subrayar este hecho no supone en modo alguno negar otras tensiones en el seno del propio judaísmo durante ese mismo conflicto. Se produjeron profundas divisiones entre los aristócratas de la élite sacerdotal, y también entre los aristócratas y sus

subordinados. Los sicarios mencionados en el Capítulo 4, por ejemplo, eran maestros de la ley, no aristócratas de la élite pontifical. Existían profundas diferencias entre grupos regionales tales como los idumeos, los habitantes de Judea y los galileos, pero también entre algunos cabecillas individuales, independientemente de la clase a la que pertenecieran o de la región de la que fueran originarios. Pero, de momento, nos fijaremos específicamente en la revolución socioeconómica interna que se produjo en el seno y bajo la apariencia de una rebelión políticoimperial externa.

La defensa de Galilea

Al comienzo de la guerra de 66-74 e. v., Josefo fue enviado a Galilea desde Jerusalén con la misión de preparar a la región para la inminente llegada de las legiones de Vespasiano. Más tarde, mientras escribía sus obras bajo el patrocinio de la dinastía Flavia, el historiador judío mostraría un interés personal en elevar las cohortes galileas a su mando al rango de dignas oponentes del mejor general romano, recientemente convertido en el nuevo emperador. Según dice, «había reunido un contingente dispuesto para ir a la guerra de sesenta mil soldados de infantería y trescientos cincuenta de caballería», y había dividido a su ejército «de una forma muy parecida a la de los romanos» (*Guerra de los judíos*, II, 583, 577). Cuando Vespasiano congregó a sus fuerzas de legionarios y de tropas auxiliares en

Ptolemaide durante la primavera de 67, también su ejército «ascendía a sesenta mil soldados» (III, 69). Parecía que todo estuviera dispuesto para el choque de dos Titanes igualmente poderosos. Y he aquí lo que ocurrió: «Las tropas de Josefo, que estaban acampadas cerca de Séforis, junto a una ciudad llamada Garis, cuando se enteraron de que la guerra estaba próxima y de que ya casi los romanos estaban encima de ellos, huyeron y se dispersaron no sólo antes de entablar combate, sino incluso antes de ver al enemigo» (II, 129). Naturalmente fue una decisión muy prudente.

En realidad las medidas que tomó Josefo cuando tuvo que preparar a Galilea para hacer frente a la represión de los romanos supusieron todo un fracaso desde el punto de vista militar y todo un éxito desde el punto de vista humano. Su ejército no estaba compuesto de reclutas campesinos convertidos en el curso de un invierno en soldados comparables a los legionarios romanos. Estaba formado por partidas de bandoleros que eran leales a su persona, en la medida en que podía pagarles con el dinero aportado por aquellos que, de no hacerlo así, habrían sido víctimas de sus robos. En vez de las pomposas frases de la *Guerra de los judíos* que acabamos de citar, escuchemos estas otras pertenecientes a una obra suya posterior, *Autobiografía*: «Hice venir a los bandidos más arrojados y, como vi que no había modo de quitarles las armas, convencí al pueblo de que les pagara un sueldo como mercenarios, con el argumento de que era mejor

darles voluntariamente un poco de dinero que ver las posesiones sometidas al pillaje sin poder remediarlo» (77-78). En realidad el proceso de transformación de unos bandidos y salteadores de caminos en soldados mercenarios era reconocido ya indirectamente en la *Guerra de los judíos*, aunque tal circunstancia se haya perdido por completo en la descripción fantástica que hace Josefo de sí mismo como modelo del general romano moderno. Acerca de sus reclutas comenta que pensaba «comprobar su disciplina en la guerra, incluso antes de empezar el combate, si dejaban de cometer sus delitos habituales, como el robo, el bandidaje, la rapiña, el engañar a la gente de su misma raza y el creer que es algo beneficioso el perjudicar a sus más íntimos amigos» (II, 581).

Josefo no habría podido nunca derrotar a los romanos en una batalla campal, ni habría podido resistir mucho tiempo frente a ellos en un recinto amurallado. Pero sí que hizo algo importante en Galilea. Impidió que estallara el enfrentamiento de las clases en medio de la situación anárquica de sublevación colonial. Impidió que campo y ciudad, campesinos y pequeña nobleza, bandoleros rurales y terratenientes urbanos se mataran unos a otros antes de que llegaran las legiones dispuestas a acabar con todos ellos. Ya veíamos cómo sus fuerzas se disgregaron en cuanto aparecieron los romanos. Pero aunque esos «galileos», término empleado por Josefo para designar a los campesinos, no estaban demasiado

interesados en pelear con las legiones romanas, sí lo estaban, y mucho, en destruir las dos grandes capitales de la región, Séforis y Tiberíades, como veíamos en el Capítulo 3. Allí era donde se reunían los tribunales de justicia, donde estaban los archivos de los recaudadores de impuestos y donde residían los terratenientes absentistas. Ésa era la impresión que tenían de la dominación romana los campesinos de la Baja Galilea. El general Josefo no logró vencer una guerra colonial dirigida contra un enemigo exterior, pero supo evitar una guerra de clases dirigida contra un enemigo interno. Más tarde, en Jerusalén nadie sabría salir airoso ni en uno ni en otro frente.

Los zelotes y los aristócratas

Como término específico y técnico, la palabra *zelotes* designa a una vaga coalición de combatientes campesinos (bandoleros para unos, libertadores para otros) que se vieron obligados a refugiarse tras las murallas de Jerusalén cuando la devastación llevada a cabo por Vespasiano y su estrategia de tierra quemada fueron avanzando hacia el sur durante el invierno-primavera de 67-68. Pero a partir del verano siguiente y desde que se iniciara el año 69, el suicidio de Nerón, la aparición de tres pretendientes al trono imperial, y finalmente la ascensión al poder de Vespasiano dieron a Jerusalén un respiro inesperado e impidieron que se produjera el asedio inmediato. A pesar de ese interludio o

precisamente por eso, dentro de los muros de la ciudad estalló la guerra de clases cuando los zelotes instituyeron un reino de terror contra las clases altas. De lo que las acusaban habitualmente era de conspirar para traicionar a los sublevados y entregárselos a los romanos. Josefo se muestra a todas luces horrorizado por tener que recordar lo que cuenta en su obra *{Guerra de los judíos, IV, 147-148, 153-157}*).

Hay una acción que resulta significativa de la motivación ideológica de los zelotes. El cargo de sumo sacerdote había sido hereditario desde Sadoc, en tiempos de Salomón, hasta que en el siglo u. a. e. v. los miembros de la dinastía judía de los Asmoneos se convirtieron en una mezcla de reyes-pontífices. Más tarde, los Herodianos y los romanos nombraron y destituyeron a los sumos sacerdotes a su antojo eligiéndolos entre cuatro familias distintas y utilizando la estrategia de divide y vencerás. Los zelotes se pusieron a favor de una determinada familia pontifical, probablemente la que más legitimidad tenía como descendiente de Sadoc, y decidieron nombrar al sumo sacerdote por sorteo entre sus miembros.

Dado que el sorteo se entendía como un acto de la divina providencia y no un efecto de la fortuna humana, se sustituyó la selección humana por la elección divina. En ese sentido, el procedimiento respondía a una larga tradición que iría desde la elección por sorteo de Saúl como rey en 1 Samuel, X, 21 («Hizo acercarse a la tribu

de Benjamín por familias, y salió la familia de Hammatri; e hizo acercarse a la familia de Hammatri, por varones, y fue elegido Saúl, hijo de Quis») hasta la de Matías como apóstol en Hechos, I, 26 («Echaron suertes sobre ellos, y cayó la suerte sobre Matías, que quedó agregado a los once apóstoles»). Había quedado establecido asimismo en la *Regla de la comunidad* de los esenios de Qumran: «La decisión por sorteo se tomará en todos los asuntos relacionados con la ley, los bienes y las sentencias».

Dentro de esa tradición, los zelotes, dice Josefo, «mandaron llamar a una de las tribus pontificales, llamada Eniaquim, y eligieron a suertes al sumo sacerdote. El azar seleccionó a la persona que mejor puso en evidencia la ilegalidad de esta gente, un tal Fani, hijo de Samuel, de la aldea de Aftia». Aunque la «convocatoria» de esa tribu indica una selección humana de la legitimidad frente a la ilegitimidad, las «suertes» suponen una elección divina de los campesinos frente a la aristocracia. Josefo se queda casi sin palabras al tener que contar que un campesino sustituyó a un aristócrata en el cargo de sumo pontífice. Pero ese incidente no constituye sino el elemento más obvio desde el punto de vista simbólico del programa de los zelotes.

Además, los zelotes metieron en la cárcel, juzgaron y ejecutaron a «Antipas, miembro de la familia real [herodiana]», al que se había «confiado el tesoro público». Luego hicieron lo mismo con Levia y Sifa,

«que también eran ambos de linaje regio, y después con los que ocupaban puestos destacados en el país» (*Guerra de los judíos*, IV, 139-146). Más tarde, con el respaldo de una tropa de campesinos idu-meos, mataron a dos antiguos sumos sacerdotes, Anano y Jesús, llegando «a tal extremo de impiedad que incluso dejaban los cuerpos sin enterrar, a pesar de que los judíos se preocupan tanto de las sepulturas que aun a los que han sido condenados a la crucifixión los descuelgan y los entierran antes de la puesta del sol». A estos aristócratas, en cambio, se los «veía tirados, desnudos, para servir de comida a perros y bestias salvajes» (IV, 317-324). Por otro lado, a los nobles que eran jóvenes, los cogían y los encerraban encadenados en la prisión, aplazando su ejecución «por la esperanza de atraerse para sí a algunos de ellos». Cuando se negaban a hacerlo, eran torturados y ejecutados. «De esta manera murieron doce mil jóvenes de la nobleza» (IV, 327, 333). Otra fase de esta enorme depuración fueron los juicios ficticios, como el de Zacarías, hijo de Baris, «una de las personas más ilustres ... Además era una persona rica». Fueron nombrados jueces «setenta ciudadanos notables» que lo absolvieron de la acusación de conspirar a favor de los romanos, pero los zelotes lo ejecutaron a pesar de todo (IV, 335-336, 343). Josefo rememora esa verdadera guerra entre las clases en los siguientes términos: «Nadie podía escapar de ella, a no ser que uno fuera de una condición muy baja, ya sea por la clase social de su familia o por lo que la suerte le ha deparado» (IV, 365). Por último Matías, el aristócrata

que ostentaba el pontificado en aquellos momentos, fue a buscar a Simón bar Giora («hijo de Gior»), guerrero mesiánico, «con el fin de liberar la ciudad de los zelotes». Cuando Simón entró en Jerusalén, fue «aclamado por el pueblo como salvador y como benefactor». El enfrentamiento de clases y la revolución social habían acabado, pero la revolución política siguió adelante, mientras la venganza imperial se cernía sobre Jerusalén.

Debemos extraer algunas conclusiones importantes de esa interacción entre rebelión colonial y lucha de clases. En primer lugar, podemos encontrar la resistencia a la injusticia de la dominación romana y/o de la discriminación clasista en cualquier punto del continuum que va del Reino de la Alianza al Reino escatológico y finalmente apocalíptico de Dios. En segundo lugar, cabía también perfectamente que se produjera una resistencia colonial sin enfrentamiento de clases. La guerra de 66-74, por ejemplo, comenzó con una división entre la aristocracia pontifical cuando en el Templo de Jerusalén dejaron de celebrarse a diario sacrificios en honor del emperador romano. En tercer lugar, y lo que es más importante, en una situación colonial como aquella (y probablemente en cualquier otra) no es posible que se produzca un enfrentamiento de clases sin que en él se vea involucrado asimismo un conflicto imperial. Oponerse a la aristocracia colonial judía equivalía también a enfrentarse a sus patronos y protectores imperiales, los romanos.

De toda la historia que acabamos que exponer, éste es una vez más el punto más importante que debemos subrayar. En el siglo i tanto el Templo de Jerusalén como la autoridad pontifical del mismo representaban para muchos una ambigüedad tremenda. En el caso del judaísmo esenio, su interés por la fidelidad a la Alianza y por la pureza ritual lo situaba en contra del Templo y en contra de los sumos sacerdotes. Si los esenios se hubieran hecho con el poder en Jerusalén, el Templo habría sido supuestamente más puro y la ciudad también habría sido más pura, según el *Volumen del Templo* hallado entre los manuscritos de Qumran. Por lo que respecta al judaísmo de los zelotes, el enfrentamiento de clases hizo que se pusieran en contra del Templo y de los sacerdotes. Y respecto al judaísmo farisaico, ¿qué podemos decir?

Cuando los fariseos extendían la pureza sacerdotal a sus propias casas, ¿estaban extendiendo y amplificando lo que, a su juicio, era la perfecta observancia de la ley, o estaban sustituyendo y recolocando la que, en su opinión, era una observancia imperfecta de la misma? Por consiguiente, si el judaísmo cristiano se oponía al Templo y/o a los pontífices, sería un grave error histórico pensar que su actitud suponía un ataque abstracto contra el sacrificio o la pureza, contra el santuario o el pontificado, por no hablar de un ataque del «cristianismo» contra el «judaísmo». Para muchos judíos del siglo i las cuestiones del exceso de lujo, de la legitimidad dinástica, del linaje

aristocrático, y de la colaboración con el Imperio suponían un deterioro de la belleza del pontificado, de la gloria del Templo, e incluso del esplendor de Jerusalén bajo capas y capas de ambigüedad que no podían ser ignoradas.

LA GLORIA DEL TEMPLO

Durante toda la Antigüedad y mucho después de la destrucción del Templo, los sabios de Israel repetían que «quien no ha visto el Templo de Herodes no ha visto un edificio verdaderamente hermoso». Josefo, Filón, Tácito y otros autores antiguos ponderan su belleza. Gracias a las excavaciones y a los descubrimientos arqueológicos, podemos hacer hoy día una idea bastante aproximada de la obra de Herodes, del grandioso proyecto que realizó para todo el complejo, de los detalles de su construcción y de las técnicas arquitectónicas empleadas, de modo que podemos imaginarnos perfectamente cómo era el Templo que debió de ver Jesús.

Herodes el Grande no podía alterar demasiado el santuario del Templo alejándose de la forma en que había sido reedificado tras la cautividad de Babilonia, reconstrucción basada en el precedente del Templo de Salomón y en los preceptos bíblicos. Las fachadas podían ser renovadas y las columnas podían ser revestidas de oro, pero el santuario no podía ser desmantelado ni ampliado. De ahí que Herodes se dedicara a engrandecer

su emplazamiento doblando las dimensiones del monte del Templo, sobre el que se erguía el santuario, proyecto iniciado en 19a. e. v. y no concluido hasta muchos años después de su muerte.

Recordemos la construcción del reino arquitectónico de Herodes el Grande en Cesárea Marítima que veíamos en otros capítulos, su palacio en dicha ciudad y los que edificó en el desierto de Judea. Tengamos todo ello presente cuando procedamos a examinar este tercer componente del proyecto de construcción de su reino, el Monte del Templo en Jerusalén. Cesárea era un acto de reverencia a Roma y al comercio, los palacios de Judea proporcionaban seguridad y lujo, y todo ello pretendía sustentar su opulenta autoridad de *rey cliente de Roma* y hacer ostentación de ella. Fijémonos ahora en esta última gran obra suya con la que venía a afirmarse como *rey de los judíos*. No obstante, como decíamos antes, todo ello constituye una unidad. El grandioso puerto de Cesárea estaba destinado fundamentalmente al comercio. Pero habría contribuido también a atraer a los viajeros paganos hacia el Templo de Jerusalén. ¿Con qué otra finalidad iba a haber construido Herodes el gran Patio de los Gentiles, si no hubiera pensado que éstos acudirían al Templo como simples turistas movidos por la curiosidad y/o como peregrinos piadosos.

La preeminencia geográfica del Templo

Como Herodes el Grande no podía modificar ni engrandecer el santuario, lo enclavó en un nuevo emplazamiento grandioso y monumental doblando las dimensiones de la plataforma sobre la que se elevaba, el llamado monte del Templo. La cosa no tenía nada de sencillo, pues Jerusalén se levantaba sobre un terreno escabroso, con colinas que rodeaban el Templo por todos sus flancos. El valle del Tiropeón se extendía por el lado oeste; por el norte había otra pequeña hondonada, mientras que por el este se abría el valle, mucho más profundo, del torrente Cedrón. Pero Herodes impuso su voluntad a la topografía y sometió a su capricho el propio terreno. Amplió la plataforma rellenando la depresión que se abría por el lado norte y una parte del valle del Tiropeón, y construyendo en la ladera sur una serie de bóvedas encargadas de sostener la explanada situada encima.

Rodeó entonces la totalidad del monte del Templo de un enorme muro de contención por sus cuatro costados. El muro este de la plataforma primitiva se dejó intacto, pero se llevaron a cabo obras de ampliación por el norte y por el sur. Creó así una gigantesca plataforma situada por debajo del santuario. Ésta tenía una forma ligeramente trapezoidal, de unos trescientos metros de ancho más o menos en sentido este-oeste y de casi quinientos metros de largo en sentido norte-sur. Para asegurar la estabilidad

de la terraza, situada a unos treinta metros sobre el nivel de la calle, esos muros de contención, y en particular los sectores correspondientes a los flancos sur y oeste, debían tener unos cimientos absolutamente seguros, sólidamente contruidos con enormes bloques de piedras. Los arquitectos de Herodes limpiaron todo el terreno y cavaron otros dieciocho metros en el lecho de roca, que fue cortado y nivelado en las hiladas más profundas hasta alcanzar los casi cinco metros de espesor. Ahorraron mucha mano de obra extrayendo piedras de las zonas situadas a mayor altura, que eran arrastradas monte abajo mediante poleas movidas por bueyes o en una armazón de grandes ruedas de madera. Una vez colocada cada mampuesta, el espacio que quedaba entre el muro viejo y el nuevo era rellenado con una espesa capa de escombros o reforzado con bóvedas, de modo que pudiera disponerse sobre ella la siguiente hilada, sin necesidad de levantar las enormes piedras situadas debajo.

En las mampuestas más bajas había piedras enormes. El túnel cavado a lo largo del Muro Oeste por el Ministerio de Asuntos Religiosos de Israel ha sacado a la luz la llamada Hilada Maestra, una de cuyas piedras mide doce metros de longitud y más de tres metros de altura, mientras que su espesor se calcula que llega a los 4,5 metros, y su peso superaría las quinientas toneladas. Estas dimensiones dejan pequeños, dicho sea de paso, los megalitos de Stonehenge. La siguiente piedra de la Hilada Maestra medía doce metros de longitud, otra 7,5

m, y por último otra casi dos metros, de modo que sólo estos cuatro ejemplares equivalían a más de treinta metros de muro. Los sillares de las hiladas inferiores no eran en su mayoría tan grandes como los de la Hilada Maestra, alcanzando por lo general 1,20 m de altura, pero en cualquier caso los más pequeños pesaban entre tres y cinco toneladas. Todos ellos habían sido cuidadosamente escuadrados y escrupulosamente cincelados, de modo que la totalidad del muro se construyó sin ningún tipo de argamasa. Cada piedra fue colocada encima de otra y encajada con la que tenía al lado tan apretadamente que incluso en la actualidad, veinte siglos después, no puede introducirse entre ellas ni la hoja de un cuchillo ni un simple folio de papel.

La grandiosa fachada del Templo

Los muros del monte del Templo de Herodes constituían además una fachada imponente. Se elevaban sobre el nivel de la calle a una altura de treinta metros, y la anchura de cada hilada disminuía a razón de unos 2,5 cm, lo que daba al conjunto un efecto de pirámide. La cara externa de cada sillar había sido tallada al estilo típicamente herodiano de almohadilla y arista. Esta técnica consistía en tallar un borde o arista entre ocho y quince centímetros más hondo que la zona interna o almohadilla. Tanto la arista como la almohadilla estaban finamente pulimentadas, circunstancia que prestaba al edificio una belleza singular: en vez de dar la impresión

de ser una fachada monolítica encalada, cada sillar sobresalía del resto y, a lo largo del día, los rayos del sol producían peculiares efectos de luz al proyectar la sombra de las almohadillas sobre las aristas. Al amanecer y a la puesta del sol, la rica textura del muro de contención añadía un tenue matiz rosado al color amarillento de la piedra. En otro tiempo ésta lanzaba brillantes destellos, como si fuera mármol, percibiéndose el perfil de cada sillar a medida que se acercaba uno al muro. En algunas piedras se habían dejado protuberancias cúbicas, pequeños resaltos del tamaño de una taza, en tomo a los cuales se enrollaban las cuerdas empleadas para ser arrastradas por las poleas tiradas por bueyes o para ser levantadas por las grúas. Dichas protuberancias fueron eliminadas en la mayor parte de los sillares una vez colocados en su sitio, pero en algunos se dejaron tal cual, de modo que permitían la creación de un nuevo juego de luces y sombras sobre la fachada del monte del Templo.

La textura sobria y, sin embargo, bastante rica, de las secciones inferiores del muro de contención contrastaba con la de las superiores. Ninguno de los muros ni de los edificios de la parte superior de la plataforma externa permanece en su sitio, pues todos fueron destruidos y arrasados por los romanos. Pero los arqueólogos y los arquitectos pueden hacerse una idea de cómo eran a partir de los fragmentos y las minas que se han acumulado a sus pies. Las secciones superiores estaban formadas por

pilastras rematadas con capiteles. Adosadas al muro, y al mismo tiempo sobresaliendo de él, esas pilastras o columnas empotradas eran pilares rectangulares, no cilindricos, como los utilizados en Masada. Desde fuera, pues, la fachada del monte del Templo constaba de dos partes, el muro de contención inferior, ligeramente en declive, y el muro superior provisto de pilastras, rematado por un parapeto redondeado y limitado por una torre en cada esquina. Desde allí los sacerdotes y los levitas mantenían la vigilancia, y desde allí, como dice una inscripción, se sentía el clamor de la trompeta.

Dicha inscripción fue descubierta en el curso de las excavaciones realizadas por el difunto Benjamín Mazar en la esquina suroeste del monte del Templo. Grabada en una lápida de unos 2,5 m fijada en el pináculo del muro, la inscripción hebrea escrita con mano firme en caracteres angulares a una distancia ligeramente desigual unos de otros dice: «En el lugar de la llamada de la trompeta para...». Las últimas letras de la inscripción se han perdido, o bien porque los romanos precipitaron la lápida al suelo o, más probablemente, a causa de los trabajos de exploración de Charles Warren. Se han propuesto varias conjeturas para suplir el final: «Para el sacerdote», «Para el Templo», «Para anunciar el sábado». El carácter más bien tosco de la escritura, así como los restos casi borrados de yeso, han llevado a algunos a postular que la inscripción se realizó en la cantera con el fin de señalar el destino final del bloque de piedra, y que

una vez colocado éste en su sitio, fue recubierto de estuco por los albañiles. Sea como fuere, la inscripción nos proporciona una prueba sólida de la vigilancia de los sacerdotes y confirma la costumbre de anunciar desde el Templo la llegada del sábado y otras festividades mediante un toque de trompeta, tal como dicen Jo-sefo y la literatura rabínica posterior.

Las energías constructivas gastadas en la fachada del Templo supusieron la transformación de la austeridad en una estética sofisticada, y ello probablemente por dos motivos. Uno tal vez fuera que una fachada exclusivamente de piedra como aquélla ahorraba una enorme cantidad de estuco, producido en parte mediante la combustión de piedra caliza, trabajo bastante costoso para una ciudad del desierto de Ju-dea que no disponía de demasiada madera para utilizar como combustible. Además, al prescindir del estuco y edificar con piedra sólida, había pocas reparaciones que hacer y en todo caso éstas se realizarían a larga distancia unas de otras. El Templo de Herodes fue construido para que durara.

El segundo motivo fue consecuencia de las líneas maestras de su proyecto, caracterizado por la absoluta ausencia de imágenes. Salvo una sola excepción citada por Josefo, que veremos más adelante, no existe ningún texto que mencione representaciones de seres vivos en el interior o en la superficie externa del Templo, ni sus exploradores y excavadores han encontrado ni un solo relieve o estatua de ser humano o de animal. Por el

contrario, las decoraciones eran de carácter vegetal y geométrico. Y en su mayoría se encontraban en el interior del edificio. Si se entraba en el Templo por la escalera del lado sur, a través del llamado Doble Portal de la Puerta Huida, cruzando por debajo de la Stoa Real y saliendo por una abertura al pavimento de la explanada, se pasaba por una serie de estancias abovedadas provistas de una ornamentación fantástica y un colorido extraordinario. Cuadriláteros de variados y complejos dibujos geométricos concéntricos se mezclaban con rosetas que imitaban el crisantemo, el ranúnculo y otras flores de la zona, con hojas de parra y racimos de uvas en relieve. Esta entrada probablemente fuera la Puerta Hermosa, en la que, según Hechos, ni, 1-10, Pedro curó a un mendigo cojo.

Jerarquía arquitectónica del Templo

Los que penetraban en el complejo del Templo se diferenciaban ya claramente por la forma de aproximarse a sus diversas entradas. La mayor parte del tráfico provenía del sur y entraba por una de las dos Puertas Huida que daban acceso a la explanada superior. Por la izquierda, junto a un edificio que albergaba varios *miqwaoth* en los que podía sumergirse y purificarse la gente, una gran escalera conducía al Doble Portal, destinado al público laico; por la derecha, una escalera más estrecha conducía a otra entrada más pequeña, el Triple Portal, reservado a los sacerdotes. En el extremo

suroccidental, una escalera monumental, llamada en la actualidad el Arco de Robinson, conducía directamente desde la explanada meridional del monte del Templo hasta la Stoa Real, que recorría toda la parte superior del muro sur.

Todas estas entradas podían ser vigiladas con facilidad, y había apostados levitas de guardia, al mando del sumo sacerdote, en cada puerta, donde podían cortar el paso a los alborotadores y controlar la afluencia de gente. Una vez dentro, se abría a la totalidad de los visitantes, tanto judíos como gentiles, tanto varones como mujeres, el Patio de los Gentiles, que ocupaba casi dos tercios de la explanada del monte del Templo. Después de este patio estaba el llamado *soreg*, una valla o celosía de piedra de menos de un metro de altura, que impedía pasar más adelante a los que no fueran hebreos, aunque, por supuesto, pudieran ver lo que había detrás de ella. Se han encontrado dos inscripciones del siglo i e. v. en las que se avisa de la pena de muerte en que incurriría todo pagano que pasara más allá de aquel punto; una se descubrió en el siglo xix y la otra en la primera mitad del siglo pasado. Una, escrita en caracteres griegos por una mano firme y profesional, contiene la siguiente inscripción íntegra, mientras que de la otra sólo queda un fragmento: Ningún extraño pasará de esta balaustrada ni penetrará en este recinto que circunda al Templo. Aquel que sea cogido haciéndolo deberá culparse a sí mismo de su muerte, que se ejecutará de inmediato.

Las letras de la inscripción fragmentaria hallada en 1938 todavía conservaban restos de pintura roja, cuya finalidad era hacer resaltar el mensaje sobre el fondo de la piedra. Por un lado, los paganos no podían transgredir ese límite so pena de muerte. Pero por otro, tenían acceso a más recintos del Templo de los que les estaban vetados. Sin duda alguna no sería exacto afirmar, como hace Jesús en Marcos, que el Templo debía ser una casa de oración para todas las naciones, pero que no lo era (XI, 17).

Hasta ahí es hasta donde nos lleva la arqueología. Para todos los demás detalles concernientes al Templo, debemos recurrir a Josefo y a la literatura rabínica, que coinciden en los rasgos esenciales. Los sacerdotes y la población profana hebrea, tanto hombres como mujeres, podían transgredir el *soreg* y penetrar en el siguiente recinto, que estaba dividido en tres sectores, a saber, de este a oeste el Patio de las Mujeres, el Patio de los Israelitas y el Patio de los Sacerdotes. Las mujeres no podían entrar en el Patio de los Israelitas, al que los varones judíos llevaban sus ofrendas, y éstos a su vez no podían entrar en el Patio de los Sacerdotes, donde se encargaban de realizar los sacrificios en el altar.

Los especialistas discuten si el pueblo llano llevaba sus propios animales para el sacrificio o si los compraba en la Stoa Real, o qué combinaciones existían de estas dos posibilidades y en qué circunstancias. Se discute también

quién se encargaba de sujetar a los animales durante el sacrificio. Pero no cabe duda de que los sacerdotes y sus ayudantes, los levitas, eran carniceros cualificados y eficaces, que degollaban a los cuadrúpedos o torcían el cuello de las aves, desangraban a unos y a otros, los descuartizaban, y los quemaban en el fuego del altar. Dentro del santuario y detrás del altar, orientados, como cabría esperar al este y concretamente hacia el amanecer del Día de la Expiación, se hallaba el sanctasanctórum. En otro tiempo se guardaba en él el Arca de la Alianza, pero más tarde estaría vacío, como convenía a la morada de un Dios sin imagen. Sólo el sumo pontífice únicamente el Día de la Expiación, y por supuesto sólo en la más absoluta pureza, podía descorrer las cortinas que velaban la presencia de Dios. De hecho se trataba de una situación muy jerarquizada, pero basada en las normas de pureza hebreas, no en el poderío romano ni en la dignidad real.

La estructura concéntrica del Templo se hallaba flanqueada por dos construcciones importantes, la Stoa Real, en el interior del muro sur, y la Torre Antonia, fuera del muro norte. Desde el punto de vista arquitectónico, la Stoa Real era una basílica gigantesca compuesta de cuatro filas de cuarenta columnas que se extendía casi a todo lo largo de los 27 m del muro sur. La fila situada más al sur estaba compuesta por una serie de pilastras adosadas al muro meridional del monte del Templo, las dos filas centrales que flanqueaban la nave

estaban rematadas por otra fila más de columnas encargadas de sostener la cubierta, y la cuarta fila, la que quedaba más al norte, no tenía pared, por lo que formaba un pórtico abierto y proporcionaba un acceso directo a la explanada. Los excavadores han encontrado algunas columnas derrumbadas tan grandes como aquellas de las que hablaba Josefo con orgullo: apenas podían abarcarlas con sus brazos extendidos tres hombres cogidos de las manos. El ábside o punto focal de la Stoa Real se hallaba en el lado este.

Desde el punto de vista funcional, la Stoa Real era el lugar en el que el dinero necesario para pagar el tributo del Templo se cambiaba por el medio sido tirio de rigor, donde podían comprarse los animales para el sacrificio, y donde, quizá, se reunía el consejo o sanedrín, concretamente en su extremo oriental. En otras palabras, su finalidad era ser el escenario de las transacciones comerciales de las que dependían el sistema fiscal y el sistema sacrificial del Templo.

Heredes puso a la Torre Antonia el nombre de su primitivo patrono, Marco Antonio, antes de que éste fuera derrotado por Octavio y el rey de los judíos se pasara con toda tranquilidad a obedecer a las nuevas autoridades de Roma. Se hallaba en el mismo emplazamiento que en tiempos de los asmoneos ocupara la Torre de Baris, pero desde el punto de vista arqueológico conocemos muchos menos detalles de su

historia durante el período herodiano, pues Adriano construyó buena parte de su nueva ciudad, Elia Capitolina, sobre ella. Contiene un pavimento formado por grandes lastras de piedra, que ha venido enseñándose a los turistas y peregrinos desde la época de las Cruzadas hasta nuestros días como si fuera el *lithostroton* en el que se sentó Pilato cuando juzgó a Jesús, según Juan, XIX, 13. Sin embargo, data en realidad de tiempos de Adriano, esto es del siglo II, y no del siglo I, que es la época de Pilato. Pero el emplazamiento mismo de esta fortaleza militar, ya sirviera a los intereses de un monarca, herodiano o a los de un prefecto romano, subraya la importancia que tenía la vigilancia regular de los patios del Templo situados a sus pies, en orden a intervenir de forma inmediata y a controlar férreamente cualquier cosa que pudiera suceder en ellos. El Imperio Romano y el reino de Herodes vigilaban atentamente el Templo, a los sacerdotes y a la multitud. Un ejemplo: las vestiduras del sumo pontífice eran guardadas con frecuencia en la Torre Antonia por los procuradores y prefectos romanos, que sólo se las entregaban para que las lucieran en las fiestas y ceremonias, después de asegurarse debidamente de que la muchedumbre se hallaba controlada.

El águila de oro del Templo

La arqueología confirma la política y la estética basada en la ausencia de imágenes del Templo de Herodes. Pero en realidad, ¿por qué construye un rey semejante

maravilla del mundo para la fe de su pueblo y provoca de paso la cólera de éste? Conocemos, sin embargo, una excepción a esa ausencia de imágenes no a través de datos materiales, sino textuales. El incidente tuvo lugar poco antes de la muerte de Herodes el Grande y fue un prelude inmediato de la matanza pascual perpetrada por su hijo Arquelao en el interior del propio Templo. Volveremos más adelante a tratar de este último caso, pero así es como la *Guerra de los judíos* (1,650-655) y *Antigüedades de los judíos* (XVII, 151-167) relatan el episodio del águila del Templo:

Estaba prohibido que en el Templo hubiera estatuas, bustos o representaciones de algún ser vivo. El Rey había colocado encima de la gran puerta un águila de oro. Los dos doctores [de la ley, llamados Judas, hijo de Sarifeo, y Matías, hijo de Márgalo] exhortaban entonces [a sus discípulos] a destruirla ... A mediodía, cuando por el Templo paseaba mucha gente, se descolgaron desde el techo con unas cuerdas gruesas y rompieron el águila dorada a hachazos. Rápidamente se le comunicó este hecho al comandante del Rey. Éste llegó allí con muchos soldados y capturó a unos cuarenta jóvenes, que condujo ante el Rey ... [Herodes] quemó vivos a los que se habían descolgado desde el tejado y también a los dos doctores; entregó a los demás presos a los verdugos para que los ejecutaran.

¿Dónde estaba la «gran puerta» encima de la cual fue colocada el águila de oro? Josefo no lo dice con claridad y quizá ni siquiera lo supiera. A continuación presentamos la conjetura más fundamentada que podemos ofrecer. Había un viaducto que, salvando el valle del Ti-ropeón, conducía desde el barrio residencial de la Ciudad Alta, en el que vivían los ricos, al muro del monte del Templo, directamente a espaldas del santuario. Por aquel puente regio era por donde la aristocracia judía de la Ciudad Alta entraba en el Templo y por donde lo hacían también Heredes y los dignatarios paganos que lo visitaban, procedentes del palacio-fortaleza del primero. Lo más probable es que Heredes colocara el águila de oro sobre la puerta que a través de ese puente daba acceso al muro occidental del Templo. Por un lado, no podía verse desde el interior del santuario ni desde ninguno de los accesos meridionales, utilizados por la muchedumbre. Por otro, en cambio, podía verse desde el camino utilizado por el poder pagano para penetrar en el Templo.

IMAGEN

Reconstrucción del monte del Templo visto desde el monte de los Olivos.

La bellísima mole del Templo dominaba la Ciudad Baja (1) de Jerusalén desde un montículo artificial levantado por Herodes el Grande, visto aquí desde la Ciudad Alta (2). En medio del recinto sagrado más grande de toda la Antigüedad, se hallaba el santuario blanco y

dorado (3), frente al cual realizaban sus sacrificios los sacerdotes. El Monte del Templo era accesible a los sacerdotes de la aristocracia que residían en la Ciudad Alta gracias a un pasadizo elevado (4) que salvaba el valle Tiropeón; la mayoría de los peregrinos entraban por el sur, por la explanada donde se encontraban las piscinas rituales (5), pasando por el Dípylon (6), que conducía a la explanada superior, o por una escalera (7) que daba paso a la Stoa Real (8), un pórtico a modo de basílica en el que probablemente tuviera lugar la expulsión de los mercaderes que protagonizó Jesús. En el fondo, a la izquierda, se encontraba en tiempos de Jesús la Torre Antonia (9), que albergaba a las tropas romanas encargadas de vigilar atentamente a la multitud que se reunía en Jerusalén durante la Pascua y otras festividades.

¿Pero qué sentido tenía colocar un águila, fuera donde fuese? ¿Por qué hacer semejante cosa? Naturalmente no pretendía ser una provocación, y lo más probable es que permaneciera en su sitio varios años antes de que alguien decidiera que Dios exigía su retirada. Pero olvidemos por un momento la belleza de la brillante pintura blanca, el resplandor de los revestimientos de oro y las complejas decoraciones geométricas. Pensemos, en cambio, en la ambigüedad de esos sillares gigantescos, de esos cimientos monumentales. Es posible que los romanos se preguntaran si Herodes estaba construyendo un templo grandioso o una fortaleza inexpugnable. Por consiguiente era absolutamente imprescindible colocar encima de

semejante edificio un símbolo inequívoco de sometimiento a Roma, poner entre el santuario y la ciudad el águila dorada que representaba el dominio de Roma y la sumisión de los judíos. Del mismo modo que la Cesárea de Herodes se inclinaba ante Roma a través del templo de Augusto, también el Templo judío de Herodes reconocía el imperio de Roma. Ésta es, cuando menos, una reconstrucción plausible de la colocación del águila y de las intenciones de Herodes al hacerlo.

EL BARRIO DE LOS PONTÍFICES

Ya hemos hablado de la belleza y la ambigüedad del Templo de Jerusalén, levantado a medio camino entre la colonia judía y el Imperio Romano. Era la casa de Dios y la sede del colaboracionismo. Era a la vez un santuario magnífico y una fortaleza impresionante. Era controlado por un clero aristocrático que cooperaba, a la fuerza, con la ocupación imperial. Al final, la sublevación colonial destruyó aquel Templo y acabó con sus sacerdotes para siempre. Pero pensemos ahora no sólo en la sublevación colonial, sino también en el en-frentamiento de clases, en lo que sucedió cuando los campesinos ze-lotes se apoderaron de Jerusalén durante la revuelta de 66-74 e. v. Entre los restos arqueológicos de Jerusalén no hemos encontrado tantos rastros de los zelotes como los que han aparecido de los sicarios en Masada. Pero fijémonos ahora en lo que la arqueología puede decirnos acerca de

las residencias de los pontífices en Jerusalén. No damos por supuesto que sus habitantes fueran más venales ni más impíos que los miembros de cualquier otra aristocracia colonial cuyo destino sea la colaboración con la potencia imperial. Pero si a los zelotes sólo podemos encontrarlos a través de la exégesis en los textos de Josefo, ¿qué podemos encontrar acerca de aquellos a los que los zelotes se oponían con tanta virulencia y a los que rechazaban tan violentamente?

En el siglo I, como decíamos anteriormente, había en Jerusalén un gran paso elevado que hacía a la vez de calle y de puente para pasar de la Ciudad Alta al monte del Templo. Llevaba del Arco de Wilson al muro occidental del monte, salvando el valle del Tiropeón y uniendo los patios del Templo con la Ciudad Alta, donde residían los proceres y los sacerdotes ricos. Nahman Avigad, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, inició en 1969 las excavaciones sistemáticas de la colina occidental de la Ciudad Vieja de Jerusalén, en lo que actualmente se llama Barrio Judío o Herodiano, situado enfrente del monte del Templo. Lo que encontró casi inmediatamente, debajo de la superficie y sin chocar con demasiados estratos intermedios, fueron unas casas del período herodiano o romano primitivo que habían sido destruidas a raíz del desastre de 70 e. v. Las casas que excavó formaban parte de la opulenta Ciudad Alta, donde vivían las familias de los pontífices, según nuestras fuentes literarias. Su belleza y su riqueza eran notables, análogas a las de las lujosas villas congeladas en el tiempo que

podemos contemplar en las ruinas de Pompeya y Herculano. Examinemos un ejemplo, casi un palacio, según Avigad, llamado en la actualidad la Mansión Palacial.

La Mansión Palaciega

La casa estaba dispuesta en torno a un patio cuadrado, aunque, a diferencia de las de la aldea galilea de Cafarnaúm, estaba pavimentada con lastras de piedra bien pulida y perfectamente escuadradas. En el ala oeste, en la que se conserva el primer pavimento y algunas paredes hasta los tres metros de altura, había un vestíbulo que conducía desde el patio a una gran estancia (¿una sala de recepciones o triclinio?), y en el ala este, en la que sólo han sobrevivido los niveles correspondientes al sótano de la casa, había una serie de instalaciones acuáticas y de depósitos excavados directamente en la roca. La mansión ocupaba una extensión de más de mil ochocientos metros cuadrados, más o menos la de la Villa de Dioniso de Séforis o la de las grandes villas urbanas del mundo romano. Dejaba pequeñas a otras residencias de la Ciudad Baja, situada a sus pies, y, por las técnicas arquitectónicas, los materiales y los estilos empleados, semejantes a los utilizados en el Templo, creaba una sofisticada ambigüedad entre espacio público y privado, entre espacio sagrado y profano.

Frescos . La casa estaba bien construida sobre el lecho de roca con sillares tallados a la misma medida. Casi todas las paredes de la primera fase, correspondiente más o menos a la primera mitad del siglo i, estaban cubiertas de abigarrados frescos semejantes a los del segundo estilo pompeyano: algunos tenían decoración floral en forma de guirnaldas, granadas y manzanas; otros imitaban paneles de mármol o tenían dibujos geométricos en brillantes colores: rojo, ocre y verde; en un determinado lugar se encontraron además restos de pinturas con una columna corintia acanalada. Los frescos de la Mansión Palaciega y de hecho todos los de la Ciudad Alta eran rigurosamente anicónicos:

sólo ha aparecido una representación, por consiguiente excepcional, de un pájaro cerca del monte Sión, situado en las inmediaciones. Las paredes de la mansión fueron pintadas verdaderamente *al fresco*, esto es sobre el estuco todavía húmedo, a diferencia del método *a secco*, mucho más barato y técnicamente menos dificultoso, utilizado en la Ínsula II de Séforis, en el que la pintura se descascarilla, se desprende y se cae con facilidad.

Imagen

*La Mansión Palaciega del siglo i
encontrada en la Ciudad Alta de Jerusalén
(según Avigad).*

Estucos. En la fase final de la casa, los propietarios levantaron los frescos a intervalos regulares y cubrieron las paredes con una nueva capa de yeso, esta vez no pintado, sino simple estuco ornamental. Las paredes fueron pulimentadas y marcadas con una serie de ranuras que imitaban la obra de sillería, muy semejante al almohadillado típicamente herodiano que adornaba el muro del Templo. Aunque, como es natural, el techo se ha perdido, los fragmentos de estuco encontrados por el suelo revelan su esplendor de otro tiempo: decoraciones de ovas y flechas rodeaban figuras geométricas triangulares, hexagonales y octogonales. De forma harto curiosa, al sustituir los vibrantes colores que adornaban en otro tiempo las paredes por la sombría decoración de falsos sillares, los dueños de la casa siguieron la tendencia contraria a la que dominaría en todo el Mediterráneo, esto es, aquélla en virtud de la cual los relieves geométricos y los paneles sencillos dieron paso al realismo colorista e ilusionista, basado en la imitación de la naturaleza. Quizá los propietarios de la casa se cansaran de las cursilerías chillonas y decidieran sustituirlas por un estilo minimalista más conservador desde el punto de vista artístico. O, lo que es más probable, al dar cabida en la esfera privada a los elementos arquitectónicos del Templo, quizá pretendieran evocar en su hogar la atmósfera de vida pública y religiosa propia de Jerusalén, y situarse a sí mismos en la cúspide de la pirámide social relacionando su residencia con la de la divinidad.

Mosaicos. El pavimento de varias habitaciones estaba cubierto de mosaicos. Aunque en su mayoría estaban formados por piedra blanca lisa, se han encontrado algunos de carácter ornamental, con sencillos dibujos geométricos en rojo y negro: una roseta de seis pétalos rojos y negros, y un sencillo tablero de ajedrez en blanco y negro rodeado de un listón rojo. Han aparecido otros pavimentos de piedra más elaborados en algunas casas próximas, desde un laberinto rodeado de crestas de ola, labores de *guilloche* y triángulos, hasta simples pavimentos de *opus sectile*, como los encontrados en los palacios de Hero-des en Jericó y Masada, donde había grandes piedras triangulares y cuadradas dispuestas de manera que formaran un dibujo y debidamente pulimentadas. Los pavimentos —como los frescos— ponen de manifiesto el conservadurismo tradicional de los dueños de la casa, al evitar la representación de figuras humanas o animalescas, aunque eso sí, demostrando que pertenecían a la minoría acaudalada. Los pequeños hallazgos encontrados dentro de la mansión y de otras casas de la Ciudad Alta ponen análogamente de manifiesto la riqueza de sus propietarios. Éstos adquirían artículos particularmente lujosos procedentes del extranjero, rara vez de fabricación local, que eran valorados precisamente por lo inaccesibles que resultaban para las clases humildes. En conjunto, los artefactos enumerados a continuación

manifestaban a todas luces la posición de sus dueños en los estratos sociales más altos de Jerusalén.

Cerámica. La Mansión Palacial poseía una cantidad considerable de utensilios de cocina de uso diario y de recipientes de fabricación local destinados al almacenamiento de productos, y muchos que se cayeron en las cisternas han aparecido enteros. Pero lo que distingue a las casas de la Ciudad Alta de las de las aldeas de Galilea, por ejemplo, es la cantidad de loza fina de mesa, unas veces elegantísimos productos de importación y otras vasijas de fabricación nacional de calidad superior. Entre las importaciones había espléndidas jarras y cuencos rojos originarios de Occidente, una cratera megarense bastante rara fabricada a molde y provista de decoraciones en relieve, y algunos recipientes de fabricación local, finos y delicados, con cenefas de decoración floral en rojo, marrón y negro.

Vidrio. Se han encontrado numerosos objetos de vidrio, entre los que se cuentan cuencos fabricados a molde y con las paredes acanaladas, frasquitos de ungüento y de perfume, y fragmentos de una jarra bastante rara. Este último objeto, aunque deformado durante el incendio que destruyó la casa en 70 e. v., puede reconstruirse casi por completo. Debajo del asa hay una inscripción griega rodeada de una especie de marco que dice: *Ennion epoiei*, «Enión lo hacía» o mejor dicho «Producido por Enión», fabricante de vidrio fenicio bastante conocido, originario

de Sidón, algunos de cuyos productos pueden admirarse hoy día en lugares tales como el Metropolitan Museum of Art de Nueva York.

Lámparas. La mayor parte eran simples lámparas herodianas, fabricadas al tomo, con una abertura para colocar la mecha. Pero se han encontrado también algunos ejemplares más raros y de mejor factura, como las «lámparas de Éfeso», a las que se daba una mano de laca negra o roja, que disponían de un conducto (a veces doble) para la mecha rodeado de volutas, y que se sujetaban por medio de un asa, a menudo de tamaño exagerado.

Además de las riquezas observadas en la Mansión Palacial y en otras casas de la Ciudad Alta, y prescindiendo del deseo de sus propietarios de hacer ostentación de ellas, estas residencias contemaban siempre los objetos que solemos relacionar directamente con los judíos y su interés por la pureza: vasijas de piedra y *miqwaoth*. De hecho, todas las casas excavadas en la Ciudad Alta por Avigad tenían varios *miqwaoth* y docenas de vasijas de piedra. Pero incluso en este tipo de objetos un examen atento revela la riqueza de sus propietarios.

Vasijas de piedra. Entre las numerosas vasijas de piedra descubiertas algunas correspondían al tipo de jarrita cincelada a mano o «vaso de medir», tan habituales en

Galilea. Pero muchas otras habían sido fabricadas en pequeños tomos, como los cuencos esféricos finamente pulimentados con sencillas decoraciones de líneas incisas. No obstante, lo que más llama la atención son las numerosas tinajas grandes halladas en todas las casas de la Ciudad Alta. Tienen más de treinta centímetros de diámetro y casi un metro de altura y probablemente tuvieran capacidad para almacenar varios litros de agua; por otra parte son del estilo de las mencionadas en el episodio de las bodas de Cana, en las que, según Juan, II, Jesús transformó el agua en vino. Están hechas con grandes bloques de piedra y su forma casi perfectamente circular fue producida mediante un gran tomo movido al menos por tres personas. El exterior y el interior están debidamente pulimentados, y algunas tienen simples incisiones o molduras efectuadas al tomo junto a la boca o en la base, mientras que otras muestran una ornamentación más rica de ovos y flechas o acanaladuras en sentido vertical. Estas grandes vasijas torneadas brillan prácticamente por su ausencia en las aldeas de Galilea. No se ha encontrado ninguna en Nabratein y, en todo caso, muy pocas en Gamia, Jodefát o Cafarnaum, aunque se ha recuperado alguna en las mansiones aristocráticas de los barrios residenciales de Séforis. Quizá fueran modeladas a imitación de las cráteras de bronce o de cerámica habitualmente presentes en las casas aristocráticas del mundo grecorromano. Ponen de manifiesto, desde luego, que a sus propietarios les

preocupaba la pureza, pero también que observaban esa pureza con un estilo francamente cosmopolita.

IMAGEN

Gran vasija de piedra fabricada al torno.
(Colección de la Dirección de Antigüedades
de Israel, *copyright* fotográfico del Museo de
Israel, Jerusalén.)

Piscinas rituales. Ocurre más o menos lo mismo con los *miqwa-oth* o piscinas rituales. Recordemos que en las aldeas de Galilea, la mayoría de los *miqwaoth* se encontraban en emplazamientos de uso colectivo, por ejemplo, en Gamia junto a una almazara o al lado de la sinagoga. Pensemos en las grandes piscinas colectivas de Qumran, al servicio de toda la comunidad. Y recordemos también el edificio del *miqweh* situado en el lado sur del monte del Templo, así como las numerosas piscinas encontradas en las casas de la Baja Galilea, en las que se alquilaban a los peregrinos habitaciones con *miqwaoth*. Sólo en las mansiones de los ricos existentes en la acrópolis de Séforis encontramos piscinas escalonadas y revestidas de estuco en casas particulares. Pero las mansiones de la Ciudad Alta disponían de varios *miqwaoth*, y algunos formaban elaborados conjuntos. En un caso, un sencillo vestíbulo, con un pavimento de mosaico blanco, conducía a tres albercas distintas. Según se entraba en el vestíbulo, utilizado a modo de vestuario,

a la izquierda había una estancia con una bañera —dicho sea de paso, igual que la de Masada—, quizá para un lavado higiénico. Siempre en el vestíbulo, enfrente de la entrada, cinco peldaños descendían a un *miqweh* de aproximadamente 1,8 m de ancho por casi tres de largo, con una capacidad superior a los cuarenta *seah* de agua —unos ochocientos litros— exigidos por la Mishnah. Había una tercera alberca, más pequeña, unida a la anterior por un canal, que quizá sirviera para almacenar agua, pero, al poseer unos cuantos escalones que descendían en forma de caracol, puede que también se utilizara para el baño purificador.

Cavar un hoyo hasta el lecho de roca, revestirlo de estuco y tapar las cavidades, cubrirlo con bóvedas y poner en el vestíbulo un suelo de mosaico, constituían labores caras y técnicamente complejas, lo mismo que la conducción de agua de lluvia desde el tejado a las piscinas del sótano. Pero para los dueños de esas casas tanto esfuerzo valía la pena, con tal de no tener que bañarse con la plebe en las piscinas públicas. Se sumergían en el agua a solas y con elegancia, a diferencia de lo que ocurría en los baños colectivos de ciertas aldeas, o en las aguas del mar de Galilea, en Cafarnaum. Y desde luego aquella forma de purificarse no tenía nada que ver con la inmersión política y apocalíptica de otros en el Jordán que practicaba Juan el Bautista. Los *miqwaoth* de la Ciudad Alta ponen de manifiesto, desde luego, la preocupación de sus propietarios por la pureza, pero también

demuestran que podían permitirse el lujo de purificarse solos, rodeados del lujo de sus casas.

Resulta curioso y hasta irónico que, precisamente cuando los fariseos aplicaban los conceptos y la práctica de la pureza al margen del Templo a sus comidas y a su vida cotidiana, los sacerdotes ricos utilizaran algunos de los objetos destinados a asegurar esa misma pureza para hacer ostentación de lujo. Los judíos de condición humilde también decidieron democratizar la presencia de lo divino al margen del Templo, y el pueblo empezó a utilizar vasijas de piedra y a bañarse en los *miqwaoth*, pero los ricos modificaron algunos de esos artilugios destinados a garantizar la pureza para hacer ostentación de su estatus.

Tributos y diezmos, sacerdotes y sacrificios

Los antropólogos han sugerido la idea de que la clase sacerdotal en una sociedad agraria típica a menudo llega a poseer el quince por 100 de la tierra que, naturalmente, constituía el capital básico de la economía antigua. Resulta muy sorprendente, por tanto, que en la tradición israelita la tierra se repartiera entre todas las tribus excepto, precisamente, la de Le vi, esto es, la de los sacerdotes. Su heredad no era la tierra, sino Dios. Veamos, por ejemplo, lo que dice Deuteronomio, XVIII, 1-5:

Los sacerdotes levíticos, toda la tribu de Leví, no tendrán parte ni heredad con Israel; se mantendrán de los sacrificios de combustión a Yavé y la heredad de Él comerán. No tendrán heredad en medio de sus hermanos; Yavé es su heredad, como él se lo ha dicho. Éstos serán los derechos de los sacerdotes sobre el pueblo, sobre aquellos que ofrezcan en sacrificio un buey o una oveja; se dará al sacerdote las piernas, las mandíbulas y el cuajar. También le darás las primicias de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite y las primicias del esquila de tus ovejas; porque a él le ha elegido Yavé, tu Dios, de entre todas las tribus, para estar ante Él y ministrar en nombre de Yavé, él y sus hijos, por siempre.

La intención de la Torah era, a todas luces, que los sacerdotes tuvieran la parte de la tierra que les correspondía sólo de manera indirecta, a través de los tributos, los diezmos y los sacrificios. El ideal era que todas esas partes se repartieran equitativamente entre los sacerdotes. La justa distribución de la tierra entre las tribus comportaba también la justa distribución de alimentos entre los sacerdotes. El alimento sin tierras encajaba perfectamente con los sacerdotes según el ideal de las Escrituras. Pero la realidad era que poco después de la cautividad de Babilonia algunos sacerdotes ya poseían tierras, según Nehemías, XIII, y en el siglo I muchos habían comprado fincas de dimensiones considerables. El propio Josefo, aristócrata de la clase sacerdotal, nos dice que su patrono, el emperador Tito, le

recompensó por las tierras que perdió en las cercanías de Jerusalén durante la sublevación de los judíos con más tierras en la fértil llanura de la costa (*Autobiografía*, 422). El ideal de las Escrituras era el reparto justo del alimento, pero irremediablemente la realidad era la acumulación desigual de riqueza. Unos sacerdotes eran mucho más ricos que otros, y por supuesto mucho más ricos que los campesinos. Fijémonos, pues, en cómo funcionaba el proceso.

En primer lugar, y lo que es más importante, los sacrificios y los diezmos ofrecidos por el pueblo estaban prescritos por la ley, pero durante la dominación romana no existía ningún verdadero mecanismo que obligara a poner en práctica la norma. Nadie estaba obligado a ofrecer sacrificios y desde luego los campesinos de Galilea no efectuaban las tres grandes peregrinaciones anuales a Jerusalén. Muchas de las ofrendas eran quemadas por completo ante Dios, sin que quedara nada para comer. Parte de los animales sacrificados iban a parar a los sacerdotes, por lo que evidentemente éstos comían más carne que la gente humilde. Algunos sacrificios eran curiosamente elásticos: Levítico, V exige la ofrenda de un cordero, que puede sustituirse por dos tórtolas, e incluso el que no pudiera permitirse el lujo de sacrificar dos tórtolas podría ofrendar una determinada cantidad de harina. La gente sacrificaba a Dios, los sacerdotes se quedaban con su parte y de ese modo, a falta de tierras, se suponía que sobrevivía su tribu.

Su dieta rica en proteínas probablemente tuviera como consecuencia colateral que los sacerdotes fueran de mayor talla y más musculosos que el resto de la población. Pero, al no haber refrigeración, la carne planteaba también un peligro, y en la Antigüedad los hijos de las personas que comían carne eran especialmente susceptibles a la intoxicación alimenticia. De hecho, en el osario del sumo sacerdote Caifas, que examinaremos en el próximo capítulo, se conservaban los esqueletos de un niño y dos recién nacidos. Ni siquiera la riqueza era garantía de longevidad.

En segundo lugar, los diezmos de los productos agrícolas contribuían al mantenimiento de los sacerdotes, que, por lo demás, no podían trabajar fuera del Templo. El sistema de diezmos era bastante complejo, pues las disposiciones del Levítico son distintas de las del Deuteronomio, y Josefo las interpretaba de manera distinta que los rabinos. En cualquier caso, no se sabe con claridad hasta qué punto el pueblo conocía esas diferencias, y no es probable que los sacerdotes dispusieran de medidas exactas ni que pudieran controlar a todas las familias. Por el contrario, la gente llevaba al Templo lo que buena mente consideraba cada uno que constituía el diezmo de su producción agrícola para que se lo repartieran los sacerdotes, y los galileos piadosos que no podían realizar una peregrinación se lo daban directamente a los sacerdotes que vivían en la zona. Según Deuteronomio,

XIV, parte del diezmo debía llevarse a Jerusalén para su venta, y los peregrinos tenían que gastar en la ciudad el producto de la venta prácticamente en cualquier cosa, entre otras «en vino u otro licor fermentado». Todo ello repercutía en el mantenimiento financiero de Jerusalén, pero permitía también a los peregrinos celebrar agradablemente las fiestas.

En tercer lugar, el tributo del Templo ascendía sólo a medio sico, cantidad equivalente más o menos a dos días de trabajo de un obrero. Una vez más las fuentes son bastante confusas: Éxodo, XXX exige el pago de medio sico a todo varón israelita mayor de veinte años, pero aparentemente una sola vez en la vida. Nehemías, X exige el pago de un tercio de sico, pero ahora anualmente. En el siglo i, la práctica común atestiguada en Filón, Josefo y la literatura rabínica era el pago de medio sico al año, destinado al mantenimiento del Templo y en especial a sufragar el coste de los sacrificios colectivos. A propósito: Vespasiano extendió el pago de ese tributo a todos los judíos, hombres, mujeres y niños, como castigo tras la sublevación de 66-74 e. v., pero lo destinó al templo de Júpiter Capitolino en Roma.

En general, pues, los tributos y diezmos no justifican la opulencia de la vida que llevaban los sacerdotes ricos de Jerusalén. Incluso los observadores de la ley más estrictos y generosos no llegarían a dar al Templo más del quince por 100 de sus rentas, y probablemente serían

muchos más los que hicieran sólo donaciones nominales u ocasionales. Es muy probable asimismo que muchos galileos, dada la lejanía del Templo, circunstancia que sin duda hacía que el viaje resultara demasiado oneroso o difícil, pagaran el diezmo únicamente de vez en cuando, costumbre que, al parecer, molestaba a los rabinos. Pero no eran éstos los tributos que más preocupaban a los campesinos de Galilea. Lo que les molestaba eran los tributos recaudados para Roma a través de Heredes Antipas, cuidadosamente exigidos y cobrados bajo la amenaza de cárcel, violencia extrema o confiscación de las tierras. La cuantía de esos tributos debía de ascender con toda probabilidad al veinticinco o el cuarenta por 100 del total de la producción o la renta del individuo.

Las fuentes literarias no reflejan, al parecer, la existencia en el pueblo judío de un gran resentimiento ni contra el tributo del Templo ni contra los diezmos en general, pero a los sacerdotes ricos se les acusa a veces de privar a sus colegas más pobres de lo que les corresponde. Josefo recoge dos ocasiones en las que se puso de manifiesto ese enfrentamiento, una de ellas en tiempos del sumo sacerdote Ismael en 59 e. v., y otra en tiempos de Ananías, poco antes de la sublevación:

Por estas fechas el rey Agripa nombró sumo sacerdote a Ismael, hijo de Fabí, y la hostilidad y enfrentamiento prendió entre los sumos sacerdotes, por un lado, y los simples sacerdotes y los cabecillas

de la población de Jerusalén, por otro.... Y de los sumos sacerdotes se apoderó tan gran desvergüenza y atrevimiento que hasta osaron enviar sus esclavos a las eras, con la misión de coger por su cuenta los diezmos debidos a los sacerdotes, mientras se daba la circunstancia de que los sacerdotes carentes de recursos morían por no tener qué llevarse a la boca... Pero él [el antiguo sumo sacerdote Ananías] tenía unos criados sumamente malvados, los cuales, uniéndose con los grupos más osados, iban a las eras y se apoderaban por la fuerza de los diezmos pertenecientes a los simples sacerdotes, y a los propietarios que no se los entregaban no dejaban de golpearlos. Y los mismos sumos sacerdotes actuaban igual que sus siervos, sin que nadie pudiera impedirlo. Esto trajo como consecuencia que los sacerdotes de a pie que desde antaño vivían gracias a los diezmos se murieran de hambre (*Antigüedades de los judíos*, XX, 179-181, 206).

Pero estos casos no eran más que abusos, y nadie atacaba el pago del diezmo propiamente dicho como medio de sostener a los servidores de Dios. En la regla de la comunidad del siglo I llamada *Didache*, por ejemplo, los judíos cristianos animaban a los miembros de su colectividad a pagar a sus profetas el diezmo «del lagar y de la era, de los bueyes y de las ovejas ... pues ellos son vuestros sumos sacerdotes» (XIII, 3).

En cambio, existía un claro resentimiento contra los romanos por robar las riquezas del Templo. En 54 a. e. v., el general romano Craso se llevó del Erario del Templo cerca de diez mil talentos en monedas y objetos preciosos (un talento equivalía más o menos a 44 kg). Poncio Pilato provocó varias insurrecciones cuando sacó dinero del erario del Templo para sufragar la construcción de un acueducto. Otro procurador romano, Gesio Floro, robó diecisiete talentos del tesoro del Templo con el pretexto de que César los necesitaba, provocando numerosos disturbios entre la población contra su gobierno basado en la extorsión y el robo.

Además, el ejemplo de los zelotes demuestra que el campesinado militante podía desencadenar un baño de sangre entre la aristocracia pontifical judía en cuanto tuviera ocasión de hacerlo. En ese pogromo los campesinos combinaron la lucha de clases con la rebelión colonial, debido a la riqueza y al poder de los sumos sacerdotes, a su innegable colaboracionismo en el pasado y a su potencial traición en el futuro, los zelotes instauraron un reinado de terror contra la aristocracia judía. Su actitud venía a ser una advertencia de que cuando menos parte del campesinado tenía problemas, no tanto de carácter personal e individual, sino sistemático y estructural, con las familias aristocráticas —y sobre todo con las de rango pontifical— de su propio pueblo. Dichos problemas quizá no tuvieran que ver sólo con la riqueza obtenida por los sacerdotes gracias a su participación en

el Templo —o tal vez no tuvieran nada que ver con eso—, sino con la riqueza obtenida a través de su colaboración con el Imperio. Era la belleza de una clase sacerdotal antigua y la ambigüedad de una aristocracia colonial.

La Casa Quemada

Tanto la colaboración —fuera cual fuese— que todas esas familias aristocráticas mantenían con Roma, como la riqueza que tal actitud pudiera reportarles, tuvieron un final catastrófico. El Templo cayó, aunque la Ciudad Alta resistió un mes más. Todo el barrio sacerdotal fue arrasado, y en ningún lugar ha quedado captada mejor toda esa desolación que en la llamada Casa Quemada, descubierta por Nah-man Avigad en enero de 1970, casi exactamente diecinueve siglos después de su destrucción. Bloques de piedra chamuscados y vigas carbonizadas pertenecientes a los pisos superiores se precipitaron a la planta baja y al sótano de la casa. Dos hallazgos transmiten vividamente los últimos momentos de la mansión. Una lanza de bronce todavía apoyada en un ángulo de la pared y los restos del brazo de una mujer, de apenas veinte años, extendido hacia las escaleras, vivo y trágico indicio de su intento de huir de los romanos o de escapar del infierno que la rodeaba.

La fecha de la ruina de la casa y de la muerte de la mujer está clara: los hallazgos cerámicos la sitúan aproximadamente en la segunda mitad del siglo I, y las

monedas permiten fijarla con toda exactitud en 70 e. v. Algunas de las monedas diseminadas entre los escombros fueron acuñadas por los procuradores romanos de Judea, pero la mayoría lo fueron por los judíos de Jerusalén en plena revuelta. Sus leyendas dicen: «Año Dos / Libertad de Sión» y «Año Tres / Libertad en Sión»; en las de fecha más tardía de las que se han encontrado pone: «Año cuatro / De la Redención de Sión», es decir 69-70 e. v.

Algunos artefactos encontrados en al casa parecen pertenecer a una cocina, pero había tantos hornos, morteros y manos de mortero de basalto, tantas piedras de moler y tantas grandes vasijas de piedra diseminadas por las habitaciones que debió de tratarse de algún tipo de taller. Pequeños frascos de perfume de vidrio, numerosas pesas y diversas vasijas de piedra de formas variadas y poco comunes llevaron a Avigad a pensar que el taller en cuestión estaba dedicado a la producción de perfumes o incienso para el Templo, artículos que debían fabricarse observando la pureza ritual.

Entre una serie de pequeñas pesas cilíndricas de piedra, se ha encontrado una de unos ocho centímetros de diámetro con una inscripción en caracteres árameos que decía «[Propiedad] de bar Catro», esto es «del hijo de Catro». La de Catro es una de las cuatro familias pontificales mejor conocidas que ocuparon cargos en el Templo durante la dominación romana. Su mala reputación se conservó durante siglos en el Talmud de Babilonia. Lejos de ser respetados y estimados, sus

miembros fueron deshonrados y se convirtieron en objeto de burla junto con otras familias sacerdotales en un poema (*Pesahim*, 57a):

¡Ay de mí, a causa de la casa de Beoto, ay de mí a causa de sus bastones!

¡Ay de mí a causa de la casa de Hanán, ay de mí a causa de sus cuchicheos!

¡Ay de mí a causa de la casa de Catro, ay de mí a causa de sus plumas!

¡Ay de mí a causa de la casa de Ismael, hijo de Fiabí, ay de mí a causa de sus puños!

¡Porque ellos son los sumos sacerdotes y sus hijos son los tesoreros, y sus yernos los administradores, y sus criados golpean al pueblo con bastones!

IMAGEN

Reconstrucción de la casa de un sacerdote rico en la Ciudad Alta de Jerusalén.

Asomada al Monte de los Olivos (1) y al santuario del Templo (2), la Ciudad Alta era el barrio de Jerusalén en el que vivían los ricos y los principales sacerdotes. Esta reconstrucción es una especie de *collage* hecho a partir de diversas casas excavadas, entre ellas la magnífica Mansión Palaciega. Entre los objetos encontrados en estas casas cabe incluir grandes vasijas de piedra (3), jarritas o tazas de piedra (4), y mesas igualmente de piedra (5), que, según la ley judía, eran inac-

cesibles a la impureza ritual. Entre los signos de riqueza podemos citar un pie de lámpara de bronce (6), lámparas de techo (7), y mesas de trípode (8). El complejo mosaico (9) es una réplica de otro hallado en la Ciudad Alta, lo mismo que los frescos de las paredes (10), mientras que el techo (11) es una reconstrucción hipotética a partir de los fragmentos de estuco hallados. A diferencia de las casas de esta misma época existentes en el mundo romano, las de la Ciudad Alta de Jerusalén carecían por completo de imágenes, por obediencia a la ley mosaica.

Este poema recoge la realidad de mediados del siglo i en un documento de mediados del siglo vi. Durante más de medio milenio se conservó una condena muy severa de todas esas antiguas familias pontificales en un formato muy fácil de recordar. La casa de Ismael, hijo de Fabí, era ya censurada por Josefo, y la de Hanán, Anas, Anano o Ananías, es bien conocida gracias al Nuevo Testamento por su animadversión hacia los judíos cristianos, malquerencia que se prolongaría durante más de treinta años y llegaría desde Jesús de Nazaret hasta su hermano Santiago de Jerusalén. Esas familias pontificales eran recordadas por el férreo control que ejercían de las deudas y el nepotismo que mostraban en la selección de los diversos funcionarios del Templo. Debemos presumir que el taller encontrado en la Casa Quemada, la Casa de Catro, era uno de los lucrativos monopolios concedidos a una familia sacerdotal aristocrática, en este caso la producción de incienso o perfumes para el Templo. Entre

los objetos descubiertos había también dos tinteros de cerámica casi idénticos a los hallados en Qumran. Pero los de la Casa de Catro nos recuerdan que la escritura en la Antigüedad no estaba destinada sólo a la copia de textos sagrados. También se utilizaba para redactar contratos y convenios legales, que se guardaban cuidadosamente: «¡Ay de mí por sus plumas!». Fijémonos, ante todo, en esos «bastones» mencionados dos veces, enmarcando la invectiva poética al principio y al final.

PEREGRINACIÓN AL TEMPLO

Josefo, testigo presencial que además había estado en Cesárea y en Roma, describe la fachada del monte del Templo con admiración. Y lo hace trágicamente en el momento mismo en el que cuenta cómo el magnífico edificio fue incendiado y arrasado:

La parte exterior no carecía de nada de lo que causa impresión al espíritu y a los ojos, pues estaba recubierta por todos los lados por gruesas placas de oro y así, cuando salían los primeros rayos del sol, producía un resplandor muy brillante y a los que se esforzaban por mirarlo les obligaba a volver sus ojos, como si fueran rayos solares. Desde lejos, a los extranjeros que se acercaban allí les parecía que era un monte cubierto de nieve, ya que el mármol era

muy blanco en las zonas que no estaban revestidas de oro (*Guerra de los judíos*, V, 222-223).

Imaginémonos que somos peregrinos que llegan por primera vez a Jerusalén y que contemplan asombrados el Templo. Nos acercamos al monte del Templo no ya provenientes de una ciudad del Egeo o de Roma, sino de Galilea o del Golán, de Jodefát o de Ganda, de Cafarnaum o de Nazaret. Si llegáramos a Jerusalén desde el este, después de pasar por Betania, veríamos el monte de los Olivos y entraríamos por las puertas situadas al sur, en la Ciudad Baja. Pasaríamos por la Piscina de Siloé, en la que muchos peregrinos se lavaban después de un viaje dificultoso, y subiríamos por el valle del torrente Cedrón, entre puestos callejeros, casas que alquilaban habitaciones —algunas con *miqwaoth*— y posadas para los peregrinos, destinadas a albergar a los judíos de la diáspora. Una inscripción en griego, proveniente de un mesón establecido por una familia de judíos de Rodas y especializado en acoger peregrinos de este mismo lugar nos hace pensar en las múltiples lenguas y dialectos que tenían que escuchar los viajeros.

Al acercarnos a la explanada situada al sur, a los pies del monte del Templo, veríamos el gran arco, lo cruzaríamos y tras él divisaríamos el viaducto que salvaba lo que quedaba del valle del Tiropeón y que conducía directamente a las opulentas mansiones de la aristocracia sacerdotal, pues ésta, al igual que el resto de la nobleza,

disponía de un acceso más fácil directamente desde la zona donde habitaba.

Una vez en la explanada situada a los pies del Monte del Templo, podía uno bañarse, si lo necesitaba, en un *miqweh* público, siempre atestado de gente, que había a la derecha de las Puertas Huida. Luego, unos peldaños dispuestos a una distancia desigual, de unos veinte centímetros de alto, y de entre treinta centímetros y noventa centímetros de ancho, nos conducirían lentamente a la Doble Puerta. Maravillados ya por las dimensiones de los grandiosos sillares, nos asombrarían todavía más los vivos colores y las ilusiones geométricas del vestíbulo abovedado que se abría en el interior del portal. Una vez subida la escalera, al salir en medio de la multitud a la explanada del monte del Templo, nos encontraríamos con el espectáculo, los olores y los sonidos propios de los sacrificios, y pensaríamos con toda naturalidad que ésa era la forma normal que tenía la gente de adorar a Dios. De dicho espectáculo formaban parte las columnas de humo que ascendían al cielo desde el altar. Entre los olores destacaba el dulce aroma de la grasa derretida y la carne asándose, del vino y del aceite, del incienso y de otras especias exóticas (mezclado, por supuesto, con el hedor del estiércol de los bueyes, las cabras, las ovejas y las aves de corral). Y entre los sonidos sobresalían los balidos de las ovejas y los mugidos de las vacas. Cualquier campesino de Galilea debía de estar

acostumbrado a vivir entre animales y naturalmente esperarían también encontrar a Dios entre ellos.

De ser judíos, pasaríamos por el *soreg* y daríamos la vuelta hacia el este para entrar en el recinto del santuario, cuyo trazado axial permitía echar una ojeada al Patio de las Mujeres, ascender los peldaños circulares que daban paso al Patio de los Israelitas, y desde allí al altar, detrás del cual había otro tramo de escaleras que conducían al santuario, en cuyo interior se encontraba el sanctasanctórum cubierto por una espesa cortina.

Las hebreas no podían pasar del Patio de las Mujeres. Pero los varones judíos podían seguir adelante con la víctima del sacrificio y entregársela directamente a los levitas y sacerdotes. Éstos formaban un grupo de operarios cualificados, acostumbrados al trabajo duro, siempre sudorosos y manchados de sangre, ocupados en todo momento en degollar animales, colgar reses muertas, y despiezar y cortar carne que luego arrojaban al altar. Otros echaban leña al fuego, atizaban las brasas, y otros pocos en fin se encargaban de quemar incienso. Las víctimas eran consumidas por el fuego mientras el humo ascendía hacia Dios.

La reverencia que inspiraba el Templo se mezclaba con la profunda alegría, casi extática, de la fiesta. Durante la Pascua, por ejemplo, la gente llevaba a matar el cordero al Templo, ofrendaba su sangre a Dios a través de los

sacerdotes, que devolvían al oferente la carne para que se la comiera junto con su familia y sus amigos esa misma noche, siempre en presencia de Dios. La fiesta de la Pascua conmemoraba el favor que había hecho Dios a su pueblo mucho tiempo atrás, pero, en cierto modo, se situaba en el pasado y en el futuro. Dios se había puesto al lado de un pueblo pequeño, esclavizado y condenado a muerte, contra el poderío y la fuerza del imperio egipcio.

El rito pascual ponía en relación el pasado y el presente. ¿Suponía también la equiparación del imperio egipcio de tiempos pretéritos con el Imperio Romano actual? ¿O es que acaso no se le había ocurrido a nadie establecer semejante comparación? ¿O es que acaso no se le había ocurrido a nadie pensar en la legitimidad de los sacerdotes, en la sumisión colonial, o en su colaboracionismo con el Imperio? ¿Acaso, a medida que la gente iba cruzando los patios del Templo esa mañana, no miraba a la derecha y veía a los soldados que vigilaban a la multitud desde lo alto de la Torre Antonia? Eran tropas auxiliares paganas originarias de la región y no legionarios extranjeros, pero vigilaban a la muchedumbre desde el norte y también del norte provendría siempre la venganza romana. ¿Acaso estaba la gente tan entregada a la familia y a los amigos, al sacrificio y al festín, a Dios y a la Pascua, que sólo tenía ojos para la impresionante belleza del Templo y no se fijaba en la peligrosa ambigüedad que suponía celebrar la liberación en un país ocupado? Es posible.

No obstante, esa peligrosa ambigüedad estaba presente en todo momento. Se ponía de manifiesto en cada fiesta con motivo de la cual se congregara en un mismo lugar una multitud. Se ponía de manifiesto especialmente con motivo de la Pascua, cuando esa multitud festejaba la liberación de un antiguo imperio en la colonia de otro en plena vigencia. Veamos dos casos, tomados de Josefo, ocurridos en un lapso de cincuenta años en ese siglo I e. v.

En 4 a. e. v., según las *Guerra de los judíos* (II, 10-13) y las *Antigüedades de los judíos* (XVII, 204-205), Arquelao, hijo de Herodes el Grande, lanzó sus tropas contra una multitud de descontentos cuando «empezaba ya la fiesta de los Ácidos, que los judíos llaman Pascua y en la que tienen lugar muchos sacrificios. Acudió para la ceremonia una gran cantidad de gente del campo». Además «la Pascua [es] una conmemoración de su éxodo de Egipto». De los gritos de protesta se pasó al lanzamiento de piedras, hasta que:

Para Arquelao era evidente que ya no podía contener a la multitud sin provocar una matanza. Mandó a todo el ejército contra ellos: envió a la infantería agrupada a través de la ciudad y a la caballería por la llanura. Cayeron de improviso sobre los que estaban realizando sus sacrificios, mataron a unos tres mil y al resto los dispersaron por las montañas de los alrededores. Después vinieron los heraldos de Arquelao con la orden de que

cada uno se fuera a su casa. Todos se retiraron y dejaron la fiesta.

Arquelao era un príncipe herodiano que todavía no había sido confirmado en el trono por Augusto, pero se produjo una matanza aún peor casi medio siglo después, cuando el procurador romano Ventidio Cumano asumió el gobierno de todo el territorio nacional judío. En las dos versiones que Josefo ofrece del episodio las cifras varían, pero en ambas se produce una matanza con motivo de la Pascua:

El pueblo se había reunido en Jerusalén en la fiesta de los Ácimos y la cohorte romana estaba situada encima del pórtico del Templo, pues los soldados vigilan siempre las fiestas desde allí para que no haya ninguna rebelión por parte de la muchedumbre congregada. Entonces uno de los soldados se levantó la túnica, se agachó indecentemente y se volvió para enseñar su trasero a los judíos y producir un ruido acorde con su postura. La multitud se enfureció ante este hecho y pidió a gritos a Cumano que castigara al soldado. Los jóvenes menos prudentes y la parte del pueblo más dispuesta por naturaleza a los tumultos se dispusieron a luchar, cogieron piedras y se las lanzaron a los soldados. Y Cumano, por temor a que estallara una revuelta de todo el pueblo contra él, envió más tropas. Cuando éstas

entraron en los pórticos, los judíos se llenaron de un pánico irresistible, que les hizo escapar del Templo y huir a la ciudad. La gente se amontonó con tanta violencia en las salidas, que murieron más de treinta mil judíos pisoteados y aplastados entre sí. De esta forma la fiesta fue motivo de duelo para todo el pueblo y de llanto para cada una de las familias (*Guerra de los judíos*, II, 224-227; véase *Antigüedades de los judíos*, XX, 106-112, donde se dice que los muertos fueron veinte mil).

La arqueología no puede registrar este tipo de incidentes y sólo conocemos su existencia por Josefo. Refiriéndose a una ocasión que tuvo lugar entre esos dos desastres pascuales. Lucas, XIII, 1 dice que «por aquel tiempo se presentaron algunos que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de los sacrificios que ofrecían». A Lucas le gustan mucho las alusiones históricas y a veces su entusiasmo va en detrimento de su exactitud. Pero si no se trata de una confusión de los personajes de Arquelao y/o Cumano con el de Pilato, se trataría de un incidente más, ocurrido durante la Pascua o durante cualquier otra festividad, en la que la sangre de los descontentos se mezcló con la de las víctimas de los sacrificios en el Templo de Jerusalén. Belleza y ambigüedad una vez más, pero en esta ocasión al nivel de los campesinos judíos corrientes y molientes.

DOS ACCIONES PELIGROSAS

Jesús no fue ejecutado por el tetrarca judío Antipas en Galilea —¿por qué no?—, sino por el prefecto romano Poncio Pilato en Judea. ¿Por qué fue así? Jesús se oponía a la romanización y a la urbanización de la Baja Galilea emprendidas por Antipas, y desafiaba de palabra y de obra, con su visión y su programa, la construcción de un reino comercial en dicha región. Fundamentaba esa oposición en el Reino de la Alianza de Dios. La encarnaba en el estilo de vida alternativo propio de las comunidades que todo lo compartían. Ese movimiento del Reino de Jesús era cuando menos tan subversivo como el movimiento baptista de Juan. Pero Antipas reinó más de cuarenta años y para mantenerse en el trono tanto tiempo tuvo que actuar con mucha escrupulosidad, si no de forma absolutamente correcta. No obstante, ejecutó a Juan, y ajusticiar a un profeta popular cada diez años probablemente fuera la medida que Antipas consideraba prudente. Seguramente a Jesús lo salvó el martirio de Juan. Pero así estaban las cosas en Galilea.

En Judea eran distintas. Galilea no tenía más que a un príncipe Hero-diano como Antipas. Judea tenía al saduceo Caifas y al romano Pilato. Allí el peligro era doble.

Es posible que Jesús subiera a Jerusalén *sólo una vez*, como dice la sinopsis parabólica de Marcos. Pero es posible que subiera *más de una vez*, como dice el relato

igualmente parabólico, aunque en sentido contrario, de Juan. En cualquier caso, podemos estar bastante seguros de que subió a la ciudad *al menos una vez*. Y no volvió nunca. El historiador romano Tácito dice que Jesús «padeció la pena de muerte durante el reinado de Tiberio, por sentencia del procurador Poncio Pilato». Josefo afirma que Pilato «lo escuchó tras ser acusado por hombres de altísima alcurnia entre nosotros, y lo condenó a ser crucificado». Ambos autores sitúan la condena de Jesús en el marco de una trayectoria movimiento-ejecución-continuación-expansión. La ejecución, cabría pensar, tenía por objeto poner fin a un movimiento, pero dicho movimiento no sólo siguió adelante a pesar de todo, sino que incluso se expandió. Ni Tácito ni Josefo mencionan ninguna causa específica e inmediata de dicha condena a la pena capital.

Unas cuantas advertencias antes de seguir adelante. Aunque nunca lleguemos a saber con seguridad cuál fue la causa *inmediata* de la crucifixión de Jesús, la realización encamada en él del Reino de Dios entendida como programa de resistencia (ya tuviera una base inspirada por la Alianza y/o escatológica y/o apocalíptica) tuvo que dar lugar en último término a un choque fatal con las autoridades oficiales. Era sólo cuestión de saber cuándo y en qué lugar se produciría. Era sólo cuestión de saber si su actitud en general o si algún incidente en concreto daría pie finalmente al inevitable martirio. Además, no es preciso hacer de

Caifas y Pilato unos monstruos para entender cuál fue la acción conjunta que emprendieron contra Jesús. Si se proclama la llegada de un Reino de Dios, la gente puede entender con toda facilidad que quien lleva ese mensaje está diciendo que él es el rey y, aunque ni las autoridades romanas ni las judías vieran en Jesús una amenaza militar, pues no arrestaron con él a todos sus seguidores, es evidente que veían en él un peligro social, pues no lo ejecutaron en secreto. Por último, en esta sección más que en ninguna otra, los problemas de los estratos exegéticos y textuales son casi inabordables. Por ejemplo, ¿qué hay en el primer nivel del tercer estrato correspondiente al Marcos histórico, esto es al año 70 e. v. aproximadamente, o incluso en estratos anteriores, que proceda del primer estrato correspondiente al Jesús histórico, esto es, más o menos al año 30, y qué es lo que procede de estratos posteriores?

La entrada en Jerusalén

Como ya hemos dicho, cualquier acción subversiva resultaba especialmente peligrosa durante la Pascua, momento en el que se combinaba una antigua tradición de liberación de una servidumbre imperial con la presencia de grandes multitudes en el espacio restringido del santuario y de la ciudad. Sabemos de dos *acciones* importantes acontecidas durante la última semana de Jesús en Jerusalén, cualquiera de las cuales habría podido atraerle las iras del sumo sacerdote y las del prefecto, esto

es, las iras de Caifas y las de Pilato. Los incidentes se denominan habitualmente la *Entrada en Jerusalén* y la *Purificación del Templo*. Ambos episodios concuerdan perfectamente con las actividades de Jesús en Galilea vistas anteriormente. Con respecto a la injusticia violenta, vienen a subrayar respectivamente los elementos de resistencia *no violenta* analizados en el Capítulo 4 y de *resistencia* no violenta examinados en el Capítulo 3. Existen además curiosas semejanzas y significativas diferencias entre uno y otro.

Los dos episodios son recogidos por los cuatro evangelios. Ello, sin embargo, quizá signifique simplemente que Marcos los contó y los demás evangelistas se limitaron a copiarlos de él. Así cabe afirmar con relativa seguridad a propósito de Mateo y Lucas, pero también es perfectamente posible que hiciera lo mismo Juan. ¿Pero es igualmente posible que ocurriera así con ambas unidades?

En los dos episodios se mezclan palabras y obras, acción e interpretación, incidente y cita bíblica. En la *Entrada*, sin embargo, ese cumplimiento de las Escrituras aparece sólo en el contexto escrito y además sólo en Mateo y Lucas. En la *Purificación*, procede del mismísimo Jesús.

Así, pues, ambos episodios se encuentran con toda seguridad *en* el primer nivel del tercer estrato, esto es en Marcos. ¿Pero proceden *de* estratos más antiguos? ¿Se

remonta alguno de ellos al Jesús histórico? Existen buenos argumentos para afirmar que ambas narraciones le llegaron a Marcos como relatos tradicionales, pues podemos apreciar los cambios que introduce el evangelista en esa base tradicional.

En la *Entrada*, Marcos evita hacer cualquier alusión a las Escrituras y concretamente a Zacarías, IX, 9-10: «Alégrate sobremanera, hija de Sión. Grita exultante, hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti tu Rey, justo y victorioso, humilde, montado en un asno, en un pollino hijo de asna. Extirpará los carros de Efraím y los caballos en Jerusalén, y será roto el carro de guerra, y promulgará a las gentes la paz, y será de mar a mar su señorío y desde el río [¿Eufrates?! hasta los confines de la tierra». Por el contrario, el evangelista utiliza el episodio como una negación más de Jesús concebido como Hijo de David. En primer lugar, en un pasaje inmediatamente anterior a la *Entrada*, X, 46-52, Marcos habla de un ciego que saluda a Jesús llamándolo «Hijo de David», y que, tras ser curado, «le seguía por el camino». A continuación, en un pasaje posterior, XII, 35-37, el evangelista sostiene que el que es el Señor de David no puede ser también Hijo de David. Por último, es con el Reino de Dios con el que Marcos relaciona habitualmente a Jesús, no con el Reino de David. De todo ello deducimos que la afirmación que aparece en Marcos, XI, 10: «Bendito el reino que viene de David» debe interpretarse por su contexto que es totalmente errónea. La multitud se equivoca al

preferir la llegada del Reino de David (¿mesías triunfante y/o militante?) antes que el Reino de Dios ya presente. Teniendo en cuenta ese uso negativo, cualquier alusión explícita o incluso implícita a Zacarías, IX, 9-10 debe ser silenciada por completo.

En otras palabras, cabe la posibilidad de situar la *Entrada* en un estrato premarciano, anterior al primer nivel del tercer estrato o nivel evangélico. ¿Pero se trata del primer estrato u original, esto es del correspondiente al Jesús histórico? Por un lado, si se tratara de un episodio histórico protagonizado por Jesús, probablemente eso habría bastado para provocar unas consecuencias muy graves. Se trataría casi de una burla, de una entrada antitriunfal satírica en Jerusalén. Cualquier general entraba en una ciudad conquistada en un carro de guerra o en un caballo ritual, utilizando los símbolos del poder violento, pero Jesús entró en Jerusalén a lomos de un asno. En la oprimiente seguridad de una celebración pascual, a las autoridades aquello no les habría parecido nada gracioso. Aquel acto público habría bastado para decretar su crucifixión pública. Por otro lado, de no haber sido un incidente histórico, sino un relato parabólico, aunque no contara lo sucedido, por su propia naturaleza de relato nos revelaría que los primeros compañeros de Jesús o sus seguidores de época posterior concebían el reino anunciado por Jesús como un antirreino no violento.

La Purificación del Templo

En la *Purificación* parece a todas luces que nos hallamos ante una adaptación editorial semejante de una unidad premarciana. Jesús lleva a cabo no tanto una limpieza ritual del Templo cuanto una destrucción simbólica del mismo. La cita de Jeremías, VII, 11 («Habéis hecho de él una cueva de ladrones») encaja perfectamente con la acción (para más detalles a este respecto, *vid. infra*). Pero la cita anterior, correspondiente a Isaías, LVI, 7 («Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos») interrumpe esa unidad y en el contexto histórico del siglo I resulta injusta e inapropiada. El Templo de Jerusalén era de hecho una casa de oración para todo el mundo. Su grandioso Patio de los Gentiles no era sólo ornamental; su propia existencia indica antes bien que eran muchos los paganos que peregrinaban a la reconstrucción monumental realizada por Herodes, o que la visitaban, y eso sólo habría bastado para llamarla el Tercer Templo.

Un comentario acerca del título *Purificación*. Desde luego era perfectamente posible, dentro siempre del judaísmo, criticar al Templo en lo tocante a la legitimidad dinástica de las familias pontificales y a su colaboración con el Imperio. E incluso era posible, dentro siempre también del judaísmo, abstenerse de toda participación en su calendario o en su culto como manifestación de protesta. Por ejemplo, si los esenios de Qumran se

hubieran hecho con el control de Jerusalén y de su Templo, probablemente lo primero que hubieran hecho fuera «purificarlo» de toda impureza ritual. Dicho todo esto, el hecho de llamar «purificación» del Templo a la acción de Jesús tiene a menudo sutiles resonancias antijudías o incluso antisemitas, sobre todo porque dicha acción se centra casi exclusivamente en «derribar las mesas de los cambistas». De ahí, pues, que utilicemos siempre las comillas para indicar la inexactitud del término.

En cualquier caso. Marcos, XI, 15-17 no describe una purificación simbólica, sino una destrucción simbólica del Templo. Así lo ponen de manifiesto, ante todo, las higueras que enmarcan el episodio: primero este árbol es maldecido antes de que tenga lugar la purificación en XI, 12-14, y después vuelve a aparecer, ya estéril, en XI, 20. Para Marcos, la destrucción del árbol significa la destrucción del Templo. Así se pone de manifiesto después en el hecho de que Jesús no sólo ataca a los que cambian las divisas extranjeras por las monedas aceptables para el pago del tributo y las ofrendas al Templo. Jesús interrumpe todas las operaciones fiscales, sacrificiales y logísticas del Templo. La «destrucción» y la «interrupción» son, por supuesto, pro-féticas y simbólicas, no reales y tactuals (como lo sería la acción de un ministro que derramara pintura roja sobre las listas de las oficinas de reclutamiento en la América de los

años sesenta). Así se pone de manifiesto, por último, en el dicho final de Jesús, que habla de «cueva de ladrones». Pensemos por un momento en esa expresión. Una «cueva» (escondite o guarida) no es el lugar en el que los ladrones cometen sus fechorías, sino aquel en el que se refugian después de haberlas cometido en otro lugar. Ése es el significado lógico de la expresión «cueva de ladrones» y también concretamente el que tiene en la cita de Jeremías, VII, 11. El contexto de ésta pertenece a una tradición constante de admoniciones proféticas contra la conjetura absurda de que el culto de Dios en el Templo puede estar separado de la justicia de Dios para la tierra. ¿Cómo se puede «oprimir al peregrino, al huérfano y a la viuda» contra la ley de Dios y pensar en escapar a su cólera refugiándose en el Templo de Dios? ¿Cómo se puede venir a «esta casa, en que se invoca mi nombre, diciendo: Ya estamos salvos, para luego hacer todas estas abominaciones? ¿Es acaso a vuestros ojos esta casa, donde se invoca mi nombre, una cueva de ladrones?» (Jer, VII, 6,10-11). ¿Cómo os atrevéis a convertir mi Templo en una guarida de la injusticia?

Situada en ese contexto profético y asociada a esa cita bíblica, la acción de Jesús viene a ser la consumación de la admonición de Dios en tomo a la destrucción del Templo que contiene Jeremías, VII, 14. Si seguís separando el culto sacrificial de Dios en el Templo de la justicia distributiva del mismo Dios, «haré de esta casa en que se invoca mi nombre, en que confiáis vosotros, y de

este lugar que di a vosotros y a vuestros padres, lo que hice de[*l antiguo santuario de*] Silo».

De estos dos episodios tan peligrosos, la *Entrada* y la *Purificación*, el segundo probablemente sea más un hecho histórico que un relato parabólico. ¿Por qué? Una razón sería que es más probable que Juan, II, 13-17 tenga en este caso una versión independiente que no que ofrezca simplemente una refacción —por lo demás bastante imaginativa—, una reinterpretación y una recolocación del episodio. Otra es que en el *Evangelio de Tomás*, LXXI tenemos una versión independiente: «Dijo Jesús: 'Yo des[truiré esta] casa y nadie podrá [reedificarla...]'». Por consiguiente, si existió un hecho específico que provocara la crucifixión de Jesús, creemos que éste es el incidente más probable que podemos imaginar. En resumen, si cualquiera de estos dos episodios (por no decir los dos) hubiera sido histórico, habría provocado la ejecución pública de Jesús como aviso inmediato de cara a la celebración de la Pascua. Si ninguno de los dos lo hubiera sido, no podríamos determinar cuál fue el incidente específico ocurrido en Jerusalén que provocó la ejecución de Jesús. Pero además, como señalábamos anteriormente, su visión y su programa, su vida en el Reino de Dios y la forma que tenía de realizar éste lo situaban en una trayectoria de colisión deliberada con el reino de Roma, tanto en la Galilea gobernada por Antipas como en la Jerusalén de Caifas y Pilato. Pero esa discusión, al margen de la conclusión a la que lleguemos,

plantea la cuestión, mucho más general, de la historicidad de los procesos de Jesús.

LA HISTORICIDAD DE LOS PROCESOS DE JESÚS

No estamos poniendo en tela de juicio el hecho fundamental de la crucifixión de Jesús bajo Poncio Pilato (como dice Tácito), ni la colaboración entre las autoridades supremas de los judíos y los romanos a la hora de ejecutar dicha crucifixión (como señala Josefo), ni *la relación que pudiera haber* entre la muerte de Jesús y la fiesta de la Pascua (como recogen los evangelios). Todos ellos son hechos históricos tan seguros como cabe imaginar. Pero tampoco estamos planteando si todos los elementos menores del relato —si él dijo esto y los otros dijeron lo otro, si él hizo esto y los otros hicieron lo otro— son incontrovertibles. La cuestión que planteamos fundamentalmente es si esos procesos tuvieron lugar o no, o si, por el contrario, la ejecución se llevó a cabo siguiendo unos procedimientos judiciales menos estrictos con el fin de controlar a la multitud de cara a la celebración de la Pascua. La cuestión que nos planteamos en concreto es la de la historicidad de los elementos aparentemente incidentales que han contribuido a forjar el antisemitismo cristiano a lo largo de los siglos.

Entre otras cuestiones nos planteamos las siguientes: ¿Existía una amnistía pascual sin restricciones? ¿Podía

«la muchedumbre» liberar cada año a quien quisiera? ¿Pudo elegirse entre Jesús y Barrabás? ¿Quería realmente Pilato liberar a Jesús porque lo consideraba inocente? ¿Se mostró a favor de la liberación de Jesús y finalmente acabó cediendo de mala gana a las exigencias en sentido contrario de las autoridades pontificales del judaísmo y del populacho vociferante de Jerusalén? La cuestión no es si todo esto es un drama imponente o un relato interesante. Por supuesto que lo es. La cuestión no es si se puede hacer un análisis biográfico más o menos atractivo de la inseguridad política externa de Pilato o de su tensión psicológica interna. Por supuesto que se puede. ¿Pero qué fue lo que pasó? ¿Estamos ante unos hechos históricos? Las limitaciones de espacio nos obligan a centrarnos en los elementos fundamentales de ese antiguo drama, en la muchedumbre y en Barrabás, en Jesús y Pilato.

El rugido de la muchedumbre y la elección de Barrabás

¿Es plausible históricamente la concesión de una amnistía pascual sin restricciones? Por supuesto que era posible, ¿pero era verosímil? No estamos hablando de pequeños delincuentes en general, ni siquiera de un gran delincuente liberado por una gracia especial con motivo de una festividad por decisión del gobernador. La cuestión que se plantea es si es verosímil que hubiera en alguna parte y especialmente en la Judea de Pilato la

costumbre de conceder una amnistía abierta a cualquier reo.

Al escribir su invectiva contra Flaco, el gobernador de Egipto, el filósofo judío Filón de Alejandría cuenta lo que hacía un gobernador normal con un reo con motivo de una fiesta religiosa. Como «debe respetarse el carácter sagrado de la fiesta», un buen gobernador habría optado por posponer la crucifixión del reo, pero en ningún caso por la remisión de la pena. Por ejemplo, «entre todos los magistrados que gobiernan un estado con arreglo a unos principios constitucionales y que no pretenden ganar fama por su audacia, sino que honran verdaderamente a sus benefactores, la costumbre es no castigar a ningún reo, ni siquiera aunque haya sido condenado legalmente, hasta que haya pasado la fiesta y la aglomeración de público con motivo del cumpleaños del ilustre emperador». Es éste el mejor ejemplo de que disponemos acerca de lo que solían hacer los gobernadores: «Llegado el momento, se concedía si no un perdón total, un breve aplazamiento temporal del castigo» (*Contra Flaco*, 81-84). Lo más que llega a imaginar Filón es un aplazamiento, no una amnistía sin restricciones.

Otra cuestión es la que plantea la presencia de una multitud pidiendo a gritos la ejecución de Jesús. De momento, supongamos que existiera una amnistía pascual sin restricciones como ésta y que en Jerusalén hubiera un gobernador justo y decente. ¿Pero por qué está

presente una muchedumbre pidiendo la crucifixión de Jesús a gritos? ¿Qué tiene esa gente contra Jesús? ¿Qué les ha hecho éste? Veamos cómo se desarrolla el relato y evoluciona al pasar de una fuente a otra a lo largo de su transmisión.

En la primera versión que poseemos, la de Marcos, XV, 6-8, se justifica la llegada de la multitud de la siguiente manera: «Por la fiesta solía soltárseles un preso, el que pedían. Había uno llamado Barrabás, encarcelado con sediciosos que en una revuelta habían cometido un homicidio; y subiendo la muchedumbre, comenzó a pedir lo que solía otorgárseles». En otras palabras, la multitud *acudió por Barrabás* y no *contra* Jesús. Pilato, sin embargo, intenta liberar a Jesús, pero los judíos, instigados por los sumos sacerdotes, insisten en que crucifique a Jesús (y libere a Barrabás). La llegada de la multitud *en favor* de Barrabás aparece sólo en Marcos. En esta versión se menciona primero a Barrabás y sólo después a Jesús.

Cuando Mateo rescribe el relato de su fuente. Marcos, la «turba» de XXVII, 15 se convierte en XXVII, 20 en «las turbas» y en «todo el pueblo» en XXVII, 25. No se dice que acudiera por Barrabás, sino sólo que, al llegar, Pilato le planteó inmediatamente la siguiente elección: «Estando, pues, reunidos, les dijo Pilato: ¿A quién queréis que os suelte: a Barrabás o a Jesús, el llamado Mesías?» Entonces, una vez más, su elección viene dictada por las instigaciones de los sacerdotes. En Mateo

Barrabás y Jesús son mencionados por primera vez juntos en este orden.

En la versión de Marcos que ofrece Lucas se produce un cambio similar. En XXIII, 13-18 Pilato proclama la inocencia de Jesús «a los príncipes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo», pero «todos a una comenzaron a gritar, diciendo: Quítale y suéltanos a Barrabás». No se habla en ningún momento de que subiera ante Pilato ninguna «turba» pidiendo la liberación de Barrabás, y la muchedumbre rechaza a Jesús, antes incluso de pedir la libertad de Barrabás. Aquí Jesús y Barrabás son mencionados por primera vez juntos en este orden.

Por último, en Juan, XVIII, 38-40 la multitud se convierte en «los judíos», y éstos no se presentan ante Pilato en defensa de Barrabás, sino que el procurador les dice: «Hay entre vosotros costumbre de que os suelte a uno en la Pascua. ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos? Entonces de nuevo gritaron, diciendo: ¡No a éste, sino a Barrabás! Era Barrabás un bandolero». Jesús es el único cuya liberación ofrece Pilato, pero es rechazado por «los judíos» en beneficio de Barrabás, que no aparece hasta ese momento. En esta versión, pues, primero se menciona a Jesús y a Barrabás sólo se le nombra después.

En todos estos textos, en todos estos niveles del tercer estrato, desde Marcos a Juan, podemos apreciar una escalada constante. En primer lugar, se pasa de la «multitud» a las «turbas», luego a «todo el pueblo» y por fin a «los judíos». En segundo lugar, se pasa de una situación comprensible, en la que la multitud consigue la liberación de Barrabás y se opone, por tanto, a la liberación de Jesús, propuesta por Pilato, a otra de todo punto incomprensible en la que las turbas están en contra de Jesús y por lo tanto a favor de la liberación de Barrabás.

Entender esos dos procesos es fundamental para determinar si *algún* detalle de este episodio procede del primer estrato, correspondiente a la época del Jesús histórico, o si fue creado por el Marcos histórico para el primer nivel del tercer estrato. Recordemos que los evangelistas escriben evangelios, no libros de historia, biografías ni crónicas periodísticas. El Evangelio es la buena nueva, y las buenas noticias, para que sigan siendo buenas para los nuevos oyentes y los nuevos lectores, deben ponerse al día, ser actualizadas, y tienen que resultar significativas para los nuevos lugares, los nuevos tiempos, las nuevas experiencias y comunidades. Ésa es, por ejemplo, la lógica que explica por qué los autores de época posterior modifican y adaptan deliberadamente su fuente marciana, modifican y adaptan los dichos y los hechos de Jesús recogidos por Marcos. De ese modo, a medida que los judíos cristianos van viéndose

marginados progresivamente dentro de su pueblo en la experiencia actual de los evangelistas, la animosidad de éste contra Jesús se intensifica en la representación pretérita de su ejecución. De ahí la escalada constante que mencionábamos antes. Es el resultado inevitable que comporta la *actualización* narrativa, el intento de hacer que el relato pretérito se acomode a la realidad presente. ¿Quiénes son nuestros amigos y nuestros enemigos aquí y ahora? Pues esos mismos serían los amigos y los enemigos de Jesús en el momento de su ejecución mucho tiempo atrás. Si el autor y la comunidad del Evangelio de Juan veían en «los judíos» (todos los demás judíos excepto nosotros, la minoría de los buenos) a sus enemigos en la actualidad, no dudarían en convertirlos en los enemigos de Jesús en el pasado. Pero, por último, si la actualización constituye el principio básico del relato evangélico, ¿la actualización de Marcos fue una adaptación o una creación? Una vez más: ¿se trata de historia correspondiente al primer estrato, o de parábola correspondiente al primer nivel del tercer estrato?

Marcos escribe en medio de la conmoción provocada por la gran sublevación de 66-74, y sobre todo por la destrucción de Jerusalén y del Templo en 70 e. v. Recordemos que al principio del presente capítulo señalábamos cómo diversas partidas de bandoleros (luchadores de la libertad o guerrilleros) se vieron obligadas a refugiarse tras las murallas de la ciudad en vista del avance de Vespasiano. Allí formaron una

coalición no demasiado cohesionada llamada técnicamente zelo-tes. El Barrabás de Marcos es exactamente eso, un rebelde que responde con la violencia a la violencia del dominio imperial de Roma. En esta parábola. Marcos contrapone la ciudad arrasada con la elección fatal del salvador equivocado, con el «hijo del padre» equivocado. Elegisteis, dice Marcos, confiar vuestro destino a un Barrabás violento en vez de creer en un Jesús no violento. Ése fue vuestro terrible error, afirma el evangelista. La elección entre Barrabás y Jesús es una parábola, no es historia, pero la intención de Marcos era que fuese una parábola situada en el pasado de la historia reciente de Jerusalén.

La renuencia de Pilato y la inocencia de Jesús

¿Y qué decir de Pilato, presentado como un hombre imparcial, decente y justo, que se vio atrapado entre la ética interna y la política externa, vacilando entre la conciencia privada y la presión pública? No estamos planteando simplemente ese famoso (e infame) contraste que aparece sólo en Mateo: «Viendo, pues, Pilato que nada conseguía, sino que el tumulto crecía cada vez más, tomó agua y se lavó las manos delante de la muchedumbre, diciendo: "Yo soy inocente de esta sangre; vosotros veáis". Y todo el pueblo contestó diciendo: "Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos"» (XXVII, 24-25). Este pasaje traslada formal, oficial y ritualmente la responsabilidad de la

ejecución de los romanos a los judíos. Se trata de un añadido de Mateo a su fuente, Marcos, pero lo único que hace es poner de relieve aquello en lo que hace hincapié el relato de la Pasión: un Pilato renuente que reconocía la inocencia de Jesús se vio obligado por diversos motivos a acceder a los deseos de los que exigían su ejecución.

Hay unos cuantos gobernadores de comienzos del siglo i de los que sólo conocemos el nombre, y otros de los que sólo poseemos algún breve comentario. Pero a Pilato lo conocemos por dos fuentes judías distintas del siglo i, por Filón y por Josefo. Y precisamente lo que ambos autores deciden criticar de él es su forma de comportarse a la hora de dictar sentencias condenatorias injustas y su modo de tratar a las multitudes que se atrevían a manifestar su protesta.

Filón dice que era «un hombre de carácter inflexible, y muy despiadado además de obstinado», fustiga «su corrupción y sus actos de intemperancia, su codicia y su hábito de ofender al pueblo, su crueldad y el asesinato constante de personas sin juicio ni condena previa, así como su brutalidad infinita, gratuita y ofensiva»; en resumidas cuentas, dice de él que era «en todo momento un hombre marcado por las pasiones más feroces» (*Embajada a Gayo*, 301-303). Aun admitiendo que todo esto no sean más que exageraciones retóricas, al que Filón decidió aplicárselas fue a Pilato, fue la figura de

Pilato la que Filón escogió como personificación del mal gobierno.

Como recordará el lector del Capítulo 4, Josefo comentaba que, tras introducir los estandartes imperiales en Jerusalén, Pilato decidió dar marcha atrás a la vista de una muchedumbre de manifestantes inermes dispuestos al martirio colectivo. Pero cuando la multitud volvió a emplear el mismo procedimiento, el gobernador infiltró entre los manifestantes desarmados a unos soldados vestidos de civil, que provocaron una revuelta; «muchos judíos murieron a golpes y otros muchos pisoteados en su huida por sus propios compatriotas. La muchedumbre, atónita ante esta desgraciada matanza, quedó en silencio» (*Guerra de los judíos*, II, 177; *Antigüedades de los judíos*, XVIII, 62). Finalmente Pilato fue destituido de su cargo por su superior inmediato, Vitelio, gobernador de Siria, que lo envió de regreso a Roma para que diera cuenta de «la matanza de tantas víctimas» en otra muchedumbre, esta vez de samaritanos (*Antigüedades de los judíos*, XVIII, 88). Pilato no era ni un santo ni un monstruo, pero todo lo que sabemos de él aparte de los evangelios hace que el relato de éstos parezca poco plausible.

Dicho sea de paso, parte de la restauración emprendida por Vitelio tras la destitución de Pilato fue la condonación del pago de tributos a Jerusalén, la devolución de las ropas pontificales a los sacerdotes, y la

destitución de Caifas como sumo sacerdote. Puesto que Vitelio fue «recibido con gran pompa» en Jerusalén durante la celebración de la Pascua, debemos suponer que todos estos cambios contaron con la aprobación general del pueblo. Parece, pues, que Caifas y Pilato estaban del mismo lado y pensaban igual.

Volvamos, pues, atrás y preguntémos por los orígenes de esta tabulación. ¿Se trata del primer estrato o estrato original correspondiente al Jesús histórico, o del primer nivel del tercer estrato correspondiente a Marcos? Y si se trata de una creación de Marcos, ¿qué finalidad habría tenido? La respuesta habitual a esta pregunta es que Marcos y los evangelistas posteriores se dedicaron a jugar la carta de los romanos. Sabían que Jesús había sido crucificado por Poncio Pilato, aunque en su ejecución desempeñara algún papel la colaboración de los pontífices. Pero, según pretende esta teoría, los evangelistas trasladaron deliberadamente la responsabilidad del acto de los romanos a los judíos inventándose una turba de gentes que vociferaban a instancias de los sacerdotes y un Pilato que sabía que Jesús era inocente, y que se vio obligado a entregarlo para evitar males mayores. Lo hicieron así con el fin de que su movimiento resultara más aceptable para el poder imperial, con el fin de disimular el hecho de que eran los seguidores de un criminal condenado por los romanos.

Existe, sin embargo, una explicación mejor. El estrato en el que se originó ese incremento de la responsabilidad de los judíos y de Jerusalén y la consiguiente limitación de la culpa de los romanos sería posterior al primero, pero anterior al tercero. Lo que postulamos nosotros es que el relato básico de la Pasión se creó a comienzos de la década de 40 e. v. en una situación muy especial. En primer lugar, los romanos ya no controlaban directamente Judea a través de un gobernador imperial. En segundo lugar, el monarca judío Herodes Agripa I era «rey de los judíos», título que no se concedía desde la muerte de Herodes el Grande. En tercer lugar, Agripa había nombrado a un sumo sacerdote de la casa de Anas. Y en cuarto lugar, ninguna de estas circunstancias auguraba nada bueno para un grupo disidente formado por judíos cristianos. Josefo cuenta que «era la ciudad de Jerusalén en la que a él [Agripa] gustaba residir, cosa que hizo de manera continuada y observaba los preceptos tradicionales de manera exquisitamente pura. En este sentido, cumplía todos los ritos sagrados, y no pasó un solo día sin cumplir los sacrificios de rigor» (*Antigüedades de los judíos*, XIX, 331). Y en los Hechos de los Apóstoles se dice que «el rey Herodes echó mano a algunos de la Iglesia para maltratarlos. Dio muerte a Santiago, hermano de Juan, por la espada. Viendo que esto era grato a los judíos, llegó a prender también a Pedro» (XII, 1-3).

Imaginemos un relato de la Pasión creado en medio de este ambiente. Los romanos son presentados como buenos porque a los judíos cristianos les habría convenido más que fueran ellos los que ostentaran el mando y no Agripa. Las autoridades pontificales (especialmente la casa de Anas) son un enemigo implacable, y en cuanto a la población de Jerusalén lo más probable es que también esté del lado de Agripa. Fue la actualización de los hechos a la situación de los años cuarenta del siglo I lo que determinó quiénes debían ser los amigos y los enemigos de Jesús en el relato de la Pasión. Éste no fue inventado para adular el poder de los romanos. No fue inventado para contar una mentira deliberada acerca de Pilato. Fue inventado con el fin de reflejar fielmente la situación de los judíos cristianos en la nueva situación, por lo demás hartos peligrosos, reinante en Jerusalén en los años cuarenta, y de paso para servirles de consuelo en tales circunstancias. Se trata, de nuevo, de una parábola, no de un relato histórico, de un evangelio, no de un artículo periodístico. En la Introducción del presente volumen, el penúltimo de los diez «descubrimientos» exegéticos fundamentales para exhumar a Jesús postulaba que ese primitivo relato de la Pasión podía apreciarse todavía en los restos fragmentarios del llamado *Evangelio de Pedro*. En ese primitivo relato de la Pasión Pilato no tiene nada que ver con la crucifixión, el que se ocupa de todo es un tal Heredes, sin mayor especificación, y al final se produce una grave división entre «el pueblo judío» y sus autoridades

respecto a la crucifixión y la resurrección de Jesús. No se trata de una historia factual, por supuesto, sino de un sueño ficticio, aunque eso sí, más de comienzos que de finales del siglo I.

IMÁGENES

Fragmento del Evangelio de Pedro.
(*Copyright* de la Sociedad Egipcia de Exploraciones, fotografía por cortesía del Ashmolean Museum, Oxford.)

Todo ello indica que todavía hay mucho que hacer para entender las intenciones de esos relatos de la Pasión, para aclarar la situación que reflejan, y de ese modo evaluar como es debido su historicidad. Independientemente de cómo expliquemos sus orígenes, sabemos que son en gran medida directamente responsables de promover el antijudaísmo cristiano e indirectamente también de fomentar el antisemitismo racial. Pensemos, por ejemplo, en la Pasión de Oberammergau, escenificación de la ejecución de Jesús representada por los habitantes de esta aldea bávara en agradecimiento por haber sido librada de la peste. Ha venido representándose cada diez años a partir de su institución en 1634, aunque con algunas omisiones imprescindibles, como en 1940, y algunas reediciones excepcionales, como en 1934. El 5 de julio de 1942, Adolf Hitler, que había asistido a la Pasión de

Oberammergau en dos ocasiones, en agosto de 1930 y en agosto de 1934, llegaba a la conclusión de que:

Es de vital importancia que la Pasión siga representándose en Oberammergau, pues la amenaza de los judíos no ha sido retratada nunca de forma tan convincente como en esta dramatización de lo que sucedió en tiempos de los romanos. Podemos ver en Poncio Pilato a un romano racial e intelectualmente tan superior, que destaca como una roca sólida y limpia en medio de la basura y el estiércol de los judíos.

Prescindiendo incluso de los prejuicios del lenguaje de Hitler, ¿es esa contraposición jurídica real? ¿Existió un Pilato que luchó por la inocencia y la justicia frente a una oposición judía implacable? En realidad, desde el punto de vista típicamente romano de Pilato, ¿cabía pensar que Jesús era completamente inocente y que había sido acusado en falso?

Aun cuando todo lo relativo a los procesos de Jesús hubiera ocurrido exactamente tal como se cuenta en los evangelios, habría sido tan absurdo atribuir la responsabilidad de lo sucedido a los judíos de todas las épocas a causa de Caifas, como achacársela a los italianos de todas las épocas a causa de Pilato. Pero, repitiendo lo dicho al comienzo de este mismo capítulo, al margen de toda corrección ecuménica o incluso de la

sensibilidad despertada por el Holocausto, sigue en pie esta cuestión fundamental de precisión factual. ¿Cuál es la mejor reconstrucción histórica que podemos ofrecer de lo que sucedió mucho tiempo atrás en Jerusalén, en medio de la belleza y la ambigüedad de una fiesta judía bajo la dominación de Roma?

Capítulo 6

CÓMO ENTERRAR A UN REY

En este último capítulo trataremos dos temas profundamente relacionados entre sí. Uno son los enterramientos aristocráticos. Tumbas y sepulturas, sepulcros y mausoleos, rituales fúnebres y prácticas funerarias nos hablan acerca de las ideas del más allá, pero, como se encargan de recordarnos los antropólogos, los monumentos erigidos a los muertos constituyen también una clave de lo que es la vida social en cada momento. Los arqueólogos han sacado a la luz una variada gama de enterramientos judíos del siglo I que no sólo nos revelan determinadas actitudes con respecto a la vida de ultratumba, sino que además ponen de relieve la posición ocupada por los individuos en la sociedad. En la muerte, acaso en mayor medida que en la vida, la arquitectura funeraria y la ostentación del lujo señalan la posición del difunto en la sociedad y marcan la diferencia entre pobres y ricos, entre gobernantes y gobernados. ¿Cómo se entierra a un emperador, a un rey o a un sumo sacerdote? O mejor todavía, ¿cómo prepara cada uno de ellos su enterramiento? Nos fijaremos no tanto en lo que sus enterramientos nos dicen acerca de sus ideas en tomo al

más allá, cuanto en lo que sus monumentos nos dicen acerca de sus reinos. ¿Cómo se preparaban para la muerte y cómo querían ser recordados? Suponga el lector que es un monarca y que está en su mano hacer los preparativos necesarios para su enterramiento. ¿Qué mensaje proclamaría su tumba acerca de su reino?

El otro tema que hay que tratar es el sepulcro de Jesús. Jerusalén, la ciudad de la santidad y de la paz, es también la ciudad de la división y la discordia. Hay tensiones entre los diversos grupos cristianos en torno al lugar del enterramiento de Jesús, dentro de la propia iglesia del Santo Sepulcro. Este gran santuario, construido y reconstruido una y otra vez desde su erección a comienzos del siglo IV, constituye la capital espiritual de la cristiandad. Y sin embargo, ni el catolicismo anglicano ni los cristianos protestantes tienen asignado un lugar en el cenotafio de Cristo. La discordia que divide el mármol territorial de la Iglesia data incluso de una época anterior al surgimiento de estas dos confesiones, a un período lamentable de la triste historia de la división de las iglesias. En consecuencia, seis grupos —católicos romanos, griegos ortodoxos, coptos, armenios, etíopes y sirios jacobitas— se han dividido entre ellos la iglesia y se pelean unos con otros, unas veces de forma baladí y otras de manera más significativa, por retener y defender su pequeño territorio de mármol. Por último, lo más curioso no es ya que unos y otros hayan recubierto la tumba de Jesús con lastras de mármol y que luego se hayan peleado por su control. Lo más sorprendente

es el nombre mismo de la iglesia, llamada del Santo Sepulcro. Si ése es el lugar en el que fue enterrado Jesús tras ser descolgado de la cruz por mediación humana, sería también el lugar en el que Jesús resucitó de entre los muertos en virtud de un poder divino. La primera cuestión es objeto de debate histórico, la segunda es materia de fe cristiana. Se trata, de hecho, del meollo de la fe cristiana. Sin embargo, la iglesia se llama sólo del Santo Sepulcro, y no de la Bendita Resurrección. ¿Acaso no es ése el rasgo más desconcertante del lugar más sagrado de la cristiandad? Sabemos curiosamente cómo se enterraba a un emperador, a un rey o a un sumo sacerdote, y cómo se decoraba debidamente su sepulcro. ¿Pero cómo se entierra a un malhechor crucificado y cómo se celebra su resurrección? ¿Qué clase de lugar, de tumba o de santuario conmemora semejante hecho?

EL FORMIDABLE MAUSOLEO DE AGUSTO

Poco después de su victoria militar sobre Marco Antonio y Cleopatra en 31 a. e. v.. Octavio, el futuro Augusto, encargó la erección de su mausoleo en Roma. Tras visitar la tumba de Alejandro Magno en Alejandría y anticipándose a la adopción por parte de los romanos de la monarquía divinizada al estilo helenístico. Augusto levantó un mausoleo que copiaba el nombre y la forma de una de las siete maravillas del mundo, el sepulcro de Mausolo de Halicarnaso, en Asia Menor. Pero unos

cuarenta años antes de su muerte semejante decisión no respondía sólo a unas determinadas creencias en la vida de ultratumba y al deseo de proporcionar a su alma una morada digna para la eternidad. Al comienzo mismo del reinado de Augusto, aquel mausoleo proclamaba ante sus contemporáneos lo que significaban el emperador y el Imperio, el César y el reino. Aquel monumento venía a conjugar tres temas distintos en el aquí y el ahora.

Ante todo y como cabría esperar, el mausoleo situaba a Augusto en la cúspide de la pirámide social. Ninguna familia ni ningún individuo de Roma disponían de una tumba tan magnífica. El emperador empezó la construcción de su sepulcro en el Campo de Marte, que por entonces se hallaba a las afueras de la ciudad, donde ya habían sido enterrados varios romanos ilustres. Durante el resto de su vida. Augusto fomentó sistemáticamente la expansión del Campo de Marte de sur a norte, es decir desde la ciudad hacia su mausoleo, de modo que en el momento de su fallecimiento el sepulcro se levantaba en un lugar destacado y muy frecuentado por la gente. Arregló la calzada de primer orden que pasaba junto a su tumba en dirección al norte y construyó en sus inmediaciones diversos edificios públicos para el esparcimiento y disfrute de los ciudadanos. Entre ellos estaban las magníficas termas de su yerno, Agripa, el curioso templo en honor de todos los dioses, el Panteón, y especialmente el *Ara Pacis* o «Altar

de la Paz», que conmemoraba la *Pax Romana* que Augusto había traído a su imperio.

Augusto era muy cauto y no quiso violar directamente la tradición romana colocando su tumba dentro de los muros de la ciudad, pero amplió la urbe de manera constante y meticulosa hacia el lugar de su enterramiento. Al situar su mausoleo cerca del Panteón, edificio también de planta circular y recubierto de planchas de mármol levantado en honor de todos los dioses, Augusto se elevó a sí mismo a la esfera de las divinidades. El mausoleo de Augusto se convirtió así no sólo en una cripta en cuyo interior reposaba un cadáver, por importante que fuera, sino en un monumento público semejante a un templo en honor del monarca divino, a través del cual éste se situaba —incluso una vez muerto— en el lugar más alto de la sociedad romana.

En segundo lugar y de manera estrechamente relacionada con este primer punto. Augusto no dudó en proveer a su sepulcro de una fachada espectacular de proporciones monumentales. Como señalábamos anteriormente, el edificio se parecía al famoso Mausoleo de Halicarnaso por su forma y sus dimensiones. Lo mismo que este enterramiento de época anterior, tenía forma de rotonda y se elevaba formando círculos concéntricos, pero contenía además un jardín y adoptaba una forma de túmulo, de modo que era también semejante a las viejas tumbas etruscas tradicionales situadas en los alrededores de Roma. El cilindro exterior tenía un diámetro de casi

noventa metros y una altura de 7,5 m; por dentro estaba fabricado de ladrillo y cemento, pero externamente estaba recubierto de una espléndida fachada de travertino, que el geógrafo Estrabón la describe como una «soberbia base de mármol blanco». Dentro de este marco y levantándose sobre el cilindro exterior se elevaba un enorme túmulo cónico de tierra cubierto de cipreses y otros árboles de hoja perenne. En su interior y a modo de eje, se erguía un machón central cilíndrico de mármol travertino, que daba al monumento una altura total de 45 m. El machón estaba rematado por una gran estatua de bronce de Augusto. En la base, una serie de pasillos circulares abovedados y varias cámaras radiales conducían hasta la celda funeraria, en la que se guardaban las cenizas del emperador en una urna.

En tercer lugar, como por lo demás es evidente, el mausoleo de Augusto venía a inmortalizar su legado y su dinastía en la propia Roma. El mausoleo no sólo era el lugar de su descanso eterno, sino también el de sus familiares y el de sus descendientes —Augusto preveía la continuidad de su monarquía a través de una sucesión dinástica que lo sobreviviría—. El viejo ideal del mundo mediterráneo era el enterramiento familiar. A lo que aspiraba cualquiera era a descansar, una vez muerto, junto a sus antepasados y a ser recordado por sus descendientes. El primero en ser enterrado en esta gran tumba, en 23 a. e. v., fue el sobrino de Augusto, y antes de la muerte de éste, acontecida en 14 e. v., fueron

depositadas en ella las cenizas de otros cinco familiares. Más tarde, y aparte de otros emperadores de época posterior, también fueron enterrados en el mausoleo de Augusto tres monarcas de la dinastía Julio-Claudia: Tiberio, Calígula y Claudio. A algunos miembros de la familia se les negó deliberadamente el privilegio de descansar en la tumba familiar, siendo humillados a través de esta exclusión incluso después de la muerte, sin poder reposar en la cripta de sus antepasados; uno de ellos fue la propia hija de Augusto, Julia, y otro el emperador Nerón.

Además de consagrar así a su familia. Augusto hizo lo propio con su legado colgando en el interior de su sepulcro una copia de las llamadas *Res Gestae Divi Augusti*, «Las hazañas del divino Augusto». Flanqueando la entrada del mausoleo colocó dos obeliscos de granito de estilo egipcio, y en dos pilastras situadas en el interior de la puerta colgó sendas planchas de bronce con la inscripción de sus *Res Gestae*, su autobiografía escrita a los sesenta y seis años. Las planchas originales de Roma se han perdido en la actualidad, pero se han encontrado las copias depositadas en el templo de Roma y Augusto de Áncira, al norte de Galacia, la actual Ankara, en el interior de Turquía. En la actualidad, el *Ara Pacis Augustae*, de la que ya hemos hablado, ha sido reconstruida y colocada junto al mausoleo, y las *Res Gestae* se han copiado en una inscripción situada en torno a la base externa del altar.

El mausoleo de Augusto en Roma.

¿Cómo quería Augusto que se recordaran su reinado y su gobierno? Veamos cuáles fueron sus hazañas en sus propias palabras. El soberano alaba sus victorias militares, el establecimiento de la ley y el orden, y su benevolencia. Embellece las numerosas guerras y batallas en las que participó, mortíferas y violentas, al afirmar que pacificó los mares, mantuvo la estabilidad en el interior y generalizó la paz en el exterior de sus dominios: «Y habiendo resultado vencedor, tuve consideración por todos los ciudadanos que se acercaron suplicantes. Preferí dejar con vida, antes que exterminar, a los extranjeros que se pudo perdonar sin peligro». Su sentido de la legalidad lo llevó a desempeñar tres veces la censura: durante la primera computó la existencia de cuatro millones sesenta y tres mil ciudadanos romanos, durante la siguiente, de cuatro millones doscientos treinta y tres mil, y durante la tercera, de cuatro millones novecientos treinta y siete mil. Mantuvo el orden y administró justicia al sofocar una sublevación de esclavos, sobre la cual dice que cuando «éstos escaparon de sus dueños y tomaron las armas contra la República, entregué unos treinta mil, que capturé, a sus dueños para que recibieran suplicio». Ni que decir tiene que el hecho de censar al pueblo facilitaba el cobro de impuestos, y ni que decir tiene que los esclavos' fueron crucificados como enemigos del orden romano. Las planchas de bronce alababan asimismo la

benevolencia de Augusto y su generosidad como patrono: distribuyó donaciones en metálico entre los pobres de la Urbe; en una ocasión «entregué a trescientas veinte mil personas de la plebe sesenta denarios [o doscientos cuarenta sestercios, el equivalente más o menos a las ganancias de dos meses de un jornalero] por cabeza». Ofreció además espectáculos de gladiadores y promovió la construcción de innumerables templos tanto en Roma como fuera de la ciudad. Ni que decir tiene, por supuesto, que las donaciones a la plebe urbana significaban el control de la población, que la liberalidad entre los ciudadanos se hacía a expensas de la expoliación de los extranjeros, y que su estatua fue erigida en los templos imperiales levantados a lo largo y ancho de todo el Imperio.

Sus hazañas, según sus propias palabras, fueron grabadas en planchas de bronce y fijadas en la entrada de su magnífico mausoleo. Este monarca imperial deseaba que las generaciones futuras entendieran correctamente su legado, esto es, tal como decía él mismo, intentó controlar el futuro incluso después de muerto. Así es como se entierra a un rey.

LA TUMBA DE HERODES EN EL DESIERTO

Con posterioridad a la iniciativa de su patrono. Augusto, pero también a imitación suya. Herodes el Grande construyó su propio mausoleo mucho antes de su muerte.

No se trataba de una mera copia, sino que el edificio comportaba las marcas típicas del proyecto de construcción de un reino que había emprendido, romano en miniatura, judío en su planteamiento, pero esencialmente herodiano en la síntesis final. Enterramiento dedicado a la vida de ultratumba en sus más mínimos detalles, era al mismo tiempo una fortaleza destinada a proteger su vida presente, un palacio de recreo para celebrarla, y un guiño a Jerusalén con el que pretendía dar a entender a la ciudad quién mandaba y quién ocupaba la cúspide de la pirámide social.

Como veíamos anteriormente, los nombres que puso Herodes el Grande a sus proyectos arquitectónicos, desde la ciudad de Cesárea y su puerto. Sebaste, o la ciudad de Sebaste, hasta la Torre Antonia de Jerusalén, tenían por objeto enaltecer el poderío y la protección de Roma. Otros, en cambio, pretendían honrar a determinados miembros de su familia: la ciudad de Antipátride llevaba este nombre en memoria de su padre; la fortaleza de Cipro, en la de su madre; y la Torre Fa-saéiide, en Jerusalén, en la de su hermano. A un lugar, sin embargo, le dio su propio nombre y lo llamó el Herodion. Josefo dice que lo construyó para que fuera su enterramiento en el mismo punto del desierto de Judea, a unos trece kilómetros al sur de Jerusalén, en el que derrotara a las fuerzas de los partos y de sus rivales, los Asmoneos, cuando huyó a Arabia en 40 a. e. v. Mientras su familia intentaba refugiarse en Masada y él se dirigía a pedir

ayuda a los nabateos, fue atacado por las fuerzas de su rival Antígono y, según Josefo, «no sólo los puso en fuga, sino que los venció tan contundentemente que no daba la impresión de ser uno que se encontraba en una situación tan falta de recursos y obligada, sino de haberse preparado para la guerra con todo esmero y estar provisto sobradamente de toda clase de medios. Algún tiempo después, una vez que fue nombrado rey, en aquel especial lugar en que se impuso a los judíos ... construyó un palacio sumamente notable» (*Antigüedades de los judíos*, XIV, 359-360).

El Herodion era un conjunto arquitectónico dividido en dos partes, con una fortaleza en la cima de la colina y un complejo formado por un palacio con jardín y piscina en la llanura. Se trataba de todo un tributo a su persona y a la construcción de su reino, perfectamente acorde con su personalidad, en el que se combinaban los motivos arquitectónicos utilizados en sus otros proyectos. Sometió y conquistó la topografía, levantando por un lado un enorme montículo artificial para erigir su fortaleza en forma de rotonda, que «tenía la forma del pecho de una mujer», como dice Josefo, mientras que, por otro, allanó la zona por el norte y creó una meseta para erigir el complejo del palacio con jardín y piscina. Naturalmente, construyó un acueducto para convertir el terreno baldío del desierto en todo un oasis. La elevada fortaleza erigida en lo alto de la colina hacía del Herodion un hito que destacaba en el paisaje y venía a

subrayar la eminente posición alcanzada por el propio Herodes. Con la construcción del montículo artificial, no sólo ofrecía a sus visitantes una vista panorámica de la comarca, sino que además —lo que quizá fuera más importante— hacía que el edificio se viera desde la vecina Jerusalén. Josefo afirma que pretendía que aquel monumento a su persona «pudieran verlo todos». Ordenó incluso reducir la altura de una colina situada al este del Herodion para que pudiera divisarse desde lejos la que él había construido artificialmente y pareciera más alta de lo que en realidad era.

IMAGEN

La torre fortaleza del Herodion (según Netzer).

La visibilidad era resaltada además por la forma y la fachada de la fortaleza. Era redonda y estaba formada por dos muros concéntricos, de los cuales el interior medía más de cincuenta metros de diámetro y el exterior más de sesenta metros; poseía cuatro torres, cada una orientada hacia un punto cardinal, destacando sobre las demás la del este, de forma perfectamente cilíndrica. El trazado circular del Herodion se destacaba sobre el paisaje de las colinas de Judea y resultaba todavía más llamativo por su fachada, que quizá estuviera finamente pulimentada para parecerse a la del Monte del Templo o, quizá, recubierta de estuco y encalada. Aunque Josefo describe la gran escalera de doscientos peldaños de «mármol blanco» que

conducía a lo alto de la fortaleza, el arqueólogo que la ha excavado, el veterano profesor israelí Ehud Netzer, no ha encontrado resto alguno de mármol. Por mucho que Herodes no llevara el mármol hasta el desierto y aunque Josefo no emplee el término correctamente desde el punto de vista técnico, lo cierto es que el monarca remató su monumento con una fachada de apariencia resplandeciente.

En múltiples sentidos, el mausoleo de Herodes venía a ser una copia del de Augusto. Tenía planta circular, era perfectamente visible desde la lejanía, y las zonas verdes ocupaban un lugar destacado en su diseño. Pero Herodes no se limitó a hacer una copia servil de Augusto. Por el contrario, construyó su Herodion según el estilo que le era propio, es decir como un lugar típico del reino absolutamente singular que había creado. El edificio venía a plasmar la carrera de Herodes. Conmemoraba no ya una gran victoria militar, sino una sangrienta lucha por la supervivencia personal y política sostenida cuando huía de una guerra civil y corría a buscar la ayuda de Roma. Y aunque el mausoleo tenía planta circular, debía ser una fortaleza para protegerlo de cualquier levantamiento popular y quizá por eso fuera construido a una distancia prudencial de la muchedumbre de Jerusalén. De hecho, la tumba propiamente dicha no ha sido encontrada nunca; tal vez no estuviera en la fortaleza, sino en el complejo situado a sus pies, donde se levantó una estructura rectangular a modo de sepulcro al

final de un largo corredor, semejante a los enterramientos monumentales existentes en el valle del Cedrón, en Jerusalén, provistos de cubiertas piramidales y cónicas. Pero a su alrededor, Herodes construyó por doquier piscinas y jardines pensando en la vida de este mundo. Por último, a diferencia de Augusto, Herodes no fue enterrado con sus familiares, a muchos de los cuales mató él mismo movido por la envidia o por la paranoia. Los hijos que lo sobrevivieron no se reunieron con él después de la muerte: Arquelao fue despojado de su etnarcado y desterrado a la Galia, Antipas fue despojado de su tetrarquía y desterrado a España, y Filipo fue enterrado en su propio territorio, al norte del país.

Josefo señala que en su lecho de muerte Herodes mandó encerrar a numerosos judíos eminentes y que ordenó a su hermana Salomé matarlos cuando él exhalara el último suspiro, para poder «ser llorado por otros motivos y tener un brillante funeral... Para que así toda Judea y todas las familias lloren a la fuerza por mí». Salomé no cumplió la orden, pero su hijo Arquelao celebró por él unos funerales dignos de un rey. El cadáver de Herodes el Grande, rey de los judíos, fue llevado en un féretro de oro engastado de piedras preciosas y forrado de una tela de púrpura; el séquito estaba formado por sus familiares y los mercenarios tracios, galos y germanos, que lo acompañaron a su última morada en el Herodion. Allí lo aguardaban además quinientos esclavos que portaban

perfumes, con los que, naturalmente, se pretendía paliar el hedor de la descomposición. Así se entierra a un rey.

EL ESPLÉNDIDO OSARIO DE CAIFÁS

Enterramiento primario y enterramiento secundario. A diferencia de la cremación, que se convirtió en el sistema habitual entre los romanos, entre las prácticas funerarias judías estaba la vieja tradición semítica del enterramiento secundario, según el cual el cadáver era depositado en la tumba durante un año aproximadamente y luego los huesos eran recogidos y guardados de nuevo. Durante casi un milenio había habido la costumbre de colocar esos huesos y los de otros difuntos de la familia en un pozo o cavidad llamada pudridero, situado en la cámara funeraria, de ahí el deseo y la frase repetidos a menudo en la Biblia: «Reunirme con mis padres». Pero en la zona de Jerusalén en el siglo I los huesos eran recogidos en otro tipo de osarios, unas arquetas destinadas a guardar los huesos y hechas de la misma caliza blanda o creta utilizada para fabricar las vasijas de piedra estudiadas en el Capítulo 4.

En tiempos de Jesús, los cadáveres recibían un enterramiento primario que asumía una de estas dos modalidades. Lo más habitual era depositarlos en unos nichos profundos o fosas digitiformes llamadas *kokhim*, que se adentraban en la pared de la cámara funeraria aproximadamente 1,80 m; su anchura era de unos 45 cm

y habitualmente estaban abovedadas. La otra modalidad consistía en depositar los cadáveres en amplios zócalos mellados, llamados *arcosolia*, tallados en las paredes de la cámara funeraria, de aproximadamente 1,80 m de ancho por sesenta centímetros de profundidad. Para el enterramiento secundario durante el siglo I los huesos no eran amontonados con tanta frecuencia en pudrideros u osarios en sentido genérico, sino que casi siempre eran recogidos en el otro tipo de osarios, esto es, en arquetas provistas de tapa y a menudo decoradas, lo suficientemente largas para poder contener el fémur y los demás huesos largos. Las arquetas de los huesos solían llevar una inscripción con los nombres de los difuntos depositados en ellas y guardadas de nuevo en uno de los *kokhim o arcosolia*.

IMAGEN

Reconstrucción del Herodion.

Herodes el Grande, rey de los judíos, construyó su tumba monumental a unos trece kilómetros al sur de Jerusalén, en el desierto de Judea. Asomada al mar Muerto (1) y a la Jordania actual (2), el Herodion era un monumento que combinaba también elementos propios de una fortaleza y de un palacio de recreo. La fortaleza superior (3) se hallaba en lo alto de una colina artificial y por su aspecto y su forma circular recordaba al Mausoleo de Augusto. Sin embargo, la tumba de Herodes probablemente se encontrara en el complejo

situado a sus pies, al final de una larga avenida (4), al estilo semítico tradicional (5). El Herodion proporcionó a Herodes seguridad y placer mucho antes de que muriera, pues los jardines (6), una piscina con un pabellón, el palacio y las dependencias para los criados y los invitados lograron transformar el paisaje estéril del desierto en una especie de oasis de lujo.

¿Por qué la costumbre de utilizar esas arquetas u osarios se desarrolló allí y entonces, esto es, en la comarca de Jerusalén y durante el siglo I? Es posible que el enterramiento secundario en arquetas-osario refleje la creencia en la resurrección de la carne, bastante difundida entre algunos judíos y especialmente defendida por los fariseos. También es posible que el hecho de depositar los huesos de un individuo en un recipiente discreto refleje el elevado sentido de la individualidad propio de la época helenística. Pero resulta difícil obligar a los testimonios arqueológicos a decantarse por cualquiera de estas posibilidades y a continuación pasamos a examinar las objeciones más frecuentes puestas a ambas interpretaciones.

Resulta mucho más fácil entender el patrón general que explica la aparición de las arquetas-osario en los alrededores de Jerusalén a partir del reinado de Herodes el Grande. Examinemos los factores socioeconómicos que operaron en la adopción de estos artefactos. El *boom* económico que acompañó al reino comercial de Herodes hizo crecer exageradamente la población de Jerusalén,

provocando de paso que escaseara el terreno destinado a enterramientos en las inmediaciones de la ciudad. Ya no podían adosarse con tanta facilidad nuevas cámaras funerarias a las necrópolis existentes, por lo demás atestadas. Las arquetas-osario ahorraban espacio.

Pero lo que es más importante, el proyecto de construcción del Templo de Herodes no sólo supuso una afluencia de recursos financieros a la ciudad, sino que además permitió el adiestramiento de un nutrido gremio de albañiles entre la población local. En varias tumbas, el abandono de los osarios-pudridero y la aparición de las arquetas-osario pueden datarse una década o dos antes del inicio de la era vulgar, esto es, durante la época en la que comenzaron las obras del Templo. La decoración apreciable en estos osarios consta por lo general de motivos geométricos y florales, los mismos que veíamos en la arquitectura del Templo, siendo especialmente frecuente el empleo de rosetas. Además, los motivos arquitectónicos como las columnas, los pórticos y el sistema de almohadilla y arista se parecen a los del Templo, y la imitación de los muros de sillares tallados recuerda a los que veíamos en la Mansión Palaciega, elementos todos examinados en el capítulo anterior. Dos inscripciones que aparecen en sendos osarios se hallan curiosamente relacionadas con el Templo. En una rica y elaborada cámara funeraria del monte Escopo, se encontró una arqueta-osario con una inscripción en griego que decía: «Nicanor de Alejandría, que hizo las

puertas», presumiblemente correspondiente al donante que sufragó la construcción de las Puertas de Nicanor mencionadas por las fuentes literarias. Otro enterramiento más modesto de Givat Hamivtar contema el osario de un tal «Simón, constructor del Templo», presumiblemente uno de los albañiles o maestros de obras empleados en el Templo.

Debemos llegar a la conclusión de que la fe o la teología solas no pueden explicar el fenómeno de los osarios. Éstos *acaso* reflejen una creencia muy difundida en la resurrección, pero su empleo fue posible debido a la economía marcada por las obras del Templo, de cuño típicamente herodiano, que afectó a Jerusalén y también gracias a un gremio de trabajadores de la construcción especialmente diestros. Además, su distribución no es habitual, sino propia de la élite. Pocos eran los que podían permitirse el lujo de poseer una cámara funeraria con enterramiento primario en nichos y enterramiento secundario en arqueta-osario.

Un breve comentario cautelar a propósito de los osarios y el individualismo helenístico. Son pocos los osarios encontrados que contuvieran los restos de un solo individuo; por el contrario, la inmensa mayoría contenía huesos pertenecientes a varios esqueletos. Las inscripciones nos informan de que el enterramiento familiar seguía siendo la norma entre los israelitas, y los hipocorísticos empleados para designar a los miembros

de la familia en arameo, como *Abba* («papá») o *Emma* («mamá»), aparecen grabados a menudo en las paredes de las arquetas-osario. De hecho la mayor parte de los nombres llevan determinativos familiares como «hijo de», «esposa de», «padre de» o «madre de». Los osarios-pudridero o pozos llenos de huesos anónimos fueron abandonados, pero las arquetas-osario no implican una individualidad absoluta, pues en la muerte los individuos seguían relacionados con sus familiares y se mezclaban con ellos en las arquetas destinadas a guardar sus huesos.

El osario de Caifas. En noviembre de 1990, se produjo en una cueva de Jerusalén un hallazgo accidental, pero espectacular, pues resultó corresponder al lugar de descanso eterno de Caifas, el sumo sacerdote que participó en la crucifixión de Jesús. Si examinamos este osario y esta tumba con cierto detalle no es sólo porque tienen que ver directamente con un destacado personaje de los evangelios, sino porque corresponden a un enterramiento típico de las familias de clase alta de la Jerusalén del siglo I.

La tumba fue descubierta durante las obras de construcción de un parque y de una carretera en el Bosque de la Paz, al sur de la Ciudad Vieja de Jerusalén, enfrente del monte Sión. El jefe de las excavaciones, Zvi Greenhut, y el antropólogo Joe Zias no pudieron acabar su trabajo en torno al contenido de la tumba debido a las protestas y las presiones de los judíos ultraortodoxos, que

obligaron al cierre de la sepultura y a la entrega de los restos humanos al Ministerio de Asuntos Religiosos para que fueran enterrados de nuevo en el monte de los Olivos. Pero, en cualquier caso, los arqueólogos no fueron los primeros en abrir la tumba. Ya en la Antigüedad los ladrones de tumbas la saquearon y se llevaron de ella todos los objetos de valor, y en la actualidad los obreros de la construcción también cambiaron de sitio algunos osarios, dejando en su lugar original sólo dos de los doce encontrados. Los demás se rompieron o fueron dispersados en el interior de la tumba.

IMAGEN

Cámara sepulcral familiar de Caifas (según Greenhut).

El sepulcro, formado por una sola cámara, había sido tallado en la colina de caliza blanda durante el Período Romano Primitivo, y tenía cuatro *kokhim* digitiformes que salían de las paredes de la cámara funeraria. Ésta había sido tallada irregularmente en la roca en dos de sus cuatro lados, mientras que los otros dos habían sido alisados un poco más. Una abertura de forma rectangular, estrecha y baja, obligaba a los visitantes a agacharse para penetrar en el sepulcro, en cuyo interior, sin embargo, se había rebajado el suelo para crear un espacio suficiente que permitiera permanecer de pie, situándose el techo

aproximadamente a 1,65 m. En el rincón más próximo a la entrada, a la derecha, se había excavado un pozo, probablemente un osario-pudridero. Las cuatro fosas o *kokhim* se adentraban más o menos 1,80 m en la pared de la cámara sepulcral; sólo en una de ellas quedaban dos arquetas-osario en su sitio, y una de ellas pertenecía al sumo sacerdote Caifas.

La mayoría de los osarios estaban decorados y en muchos había inscripciones con nombres típicamente judíos. La ornamentación había sido ejecutada por un buen profesional, y la arqueta que llevaba la inscripción con el nombre Yehosef bar Caiapha («José hijo de Caifas») era de una belleza excepcional, la mejor de la tumba, y desde luego una de las mejores que se han encontrado hasta la fecha. La cara frontal de la arqueta estaba enmarcada por una cenefa en forma de rama en la parte superior y en los laterales, y en el centro contenía dos círculos formado cada uno de ellos por seis rosetas. Éstas habían sido talladas con suma delicadeza, combinando el diseño de pétalos con el de forma de molinillo, y unas cuantas estaban pintadas de naranja. La tapa era abombada, y la parte delantera estaba decorada con un dibujo en zigzag a modo de sillares, y había sido cubierta también con una leve capa de pintura naranja.

Por complicada y hermosa que fuera la decoración de los osarios, las inscripciones habían sido grabadas toscamente en los laterales, tal vez por algún familiar,

probablemente con los dos clavos de hierro encontrados en el interior de una de las arquetas y en uno de los *kokhim*. No eran obra, desde luego, de un escriba o de un tallador profesional, sino que habían sido garabateadas en la superficie de los osarios después de que éstos fueran depositados en el interior del nicho. En algunos casos los nombres estaban escritos de abajo a arriba, en vez de derecha a izquierda por una mano aprisionada entre la pared y la arqueta. Los nombres servían para recordar a los supervivientes quién estaba enterrado en cada osario. La inscripción había sido realizada en el tipo de letra cursiva judía análogo al de otros osarios del siglo I. Los nombres de las mujeres eran bastante habituales en la época, Miriam («María») y Shalom («Salomé»), lo mismo que los de los hombres, Shimon («Simeón») y Yehosef («José»). Pero el extraño apodo arameo Caiapha («Caifas»), por lo demás no atestiguado en ningún otro osario ni en ninguna otra inscripción, aparecía tres veces en esta tumba, en dos ocasiones especificándose la identidad de Yehosef bar Caiapha («José hijo de Caifas»), el sumo sacerdote citado con este mismo nombre en Josefo. La arqueta contena los huesos de seis personas distintas: dos recién nacidos, un niño de entre dos y cinco años, un adolescente, una mujer adulta y un varón de unos sesenta años. No cabe duda de que el sepulcro era la tumba de la familia del sumo sacerdote Caifas citado en los evangelios por el papel que desempeñó en el drama de la crucifixión, y es muy

probable que los huesos del anciano pertenezcan al propio Caifas.

IMAGEN

El osario de Caifas.

(Colección de la Dirección de Antigüedades de Israel, *copyright* fotográfico del Museo de Israel, Jerusalén.)

Tres comentarios finales en tomo al sepulcro de Caifas. En primer lugar, a pesar de la belleza de las arquetas, la cámara funeraria propiamente dicha es relativamente modesta. Sirva esto como recordatorio de que Herodes y los procuradores romanos ascendieron a algunos sacerdotes al pontificado en detrimento de otras familias más populares y encumbradas. Sabemos que Caifas dejó su casa natal en Beth Me-qoshesh, donde probablemente se quedara la mayor parte de su familia y donde se encontraba la tumba familiar, y que se casó con la hija de Anas, sumo sacerdote de 6 a 15 e. v. y fundador de la familia pontifical de los Anánidas, que dominó durante mucho tiempo la Jerusalén anterior a la destrucción de 70 e. v. El ascenso de José Caifas no fue hereditario, sino que se debió a su matrimonio y, por muy bien relacionado que estuviera, lo más probable es que él no perteneciera a una familia muy rica. Eso sí, había llegado a poseer una fortuna personal lo bastante grande como para adquirir uno de los osarios más hermosos y mejor

decorados que se han encontrado, aunque el monumento más visible y público fuera más modesto.

En segundo lugar, pese a las dificultosas condiciones de trabajo y a los saqueos perpetrados en la Antigüedad, que dejaron los restos óseos diseminados por toda la tumba, Joe Zias logró identificar los huesos de sesenta y tres personas enterradas en el sepulcro. La distribución demográfica de los individuos constituye un lúgubre recordatorio de que ni siquiera los ricos eran inmunes al acecho de la enfermedad y a la mortalidad infantil. Echemos una ojeada a la distribución por edades de los individuos enterrados en el sepulcro:

<i>Edad</i>	<i>Restos óseos</i>
0-1 años	10
2-5 años	16
6-12 años	14
13-18 años	3
19-25 años	1
26-39 años	1
40+	6
adultos (edad desconocida)	13

Casi un cuarenta por 100 de los individuos no llegó a cumplir los cinco años y el 63 por 100 no alcanzó la pubertad. Los índices de mortalidad resultan sorprendentes según los parámetros actuales, pero eran los habituales en Jerusalén y en todo el Imperio Romano.

En tercer lugar, las tumbas plantean una tercera cuestión, por lo demás sumamente desconcertante. Pensemos en lo difícil que resulta reconstruir las *creencias* de Caifas y su familia a partir de los rastros que sus *prácticas* funerarias han dejado sobre el terreno. Fijémonos en estas dos ironías. Recordemos que los sumos sacerdotes en tiempos de Jesús eran saduceos que, a diferencia de los fariseos, no creían en la resurrección de los muertos. Se ha descubierto otra arqueta-osario perteneciente a una famosa familia saducea, con la inscripción «Yeochana, hija de Yeochanan, hijo de Toflo, el sumo sacerdote». ¿Realmente el objeto de los osarios era recoger y preservar los huesos de los difuntos para su resurrección? Nos parece muy poco probable que Caifas comprara una arqueta con la esperanza de la resurrección, pero sabemos con toda seguridad que adoptó la práctica funeraria habitual entre los jerosolimitanos acaudalados y que lo hizo a lo grande. Además, se encontró una moneda de bronce del rey Agripa I (42-43 e. v.) en el interior de la calavera de una mujer enterrada en la tumba de la familia de Caifas, que debió de deslizarse de la boca al cráneo a raíz de la descomposición de la carne. Era ésta una inveterada costumbre propia del mundo griego y a veces se encuentra también en los enterramientos judíos. Se depositaba una moneda en la boca o en la mano del difunto para que pagara con ella al barquero Carente, encargado de transportar las almas de los muertos al otro lado de la Estige. ¿Adoptó la familia del sumo sacerdote una creencia pagana? Es difícil que así fuera. Lo más

probable es que un miembro de la familia adoptara simplemente una costumbre popular en el mundo helenístico.

En cualquier caso, una espléndida arqueta-osario en un sepulcro tallado en la piedra se hallaba muy por debajo de los mausoleos que Augusto o Herodes habían imaginado para perpetuar su memoria. No obstante, los huesos de éstos no han sobrevivido y los de Caifas probablemente sí. Ésa es al menos una forma de enterrar a un sumo pontífice.

EL SANTO SEPULCRO DE JESUS

Pero no todas las familias de la Jerusalén del siglo I disponían de una parcela de tierra con un sepulcro, ni eran muchos los que podían permitirse el lujo de comprar una arqueta-osario. Por cada uno de los cientos de osarios y de enterramientos en *kokhim* estudiados por los arqueólogos debemos suponer que miles de cadáveres eran depositados en sepulturas de fosa sin protección alguna de la descomposición y la desintegración en la tierra.

El entierro de la gente humilde

Pese a la improbabilidad de su supervivencia, se han encontrado numerosas sepulturas sencillas en los alrededores de Jerusalén. En el barrio jerosolimitano de

Beit Safafa, unos pocos kilómetros más lejos de la ciudad del siglo I que la tumba de Caifas, se han encontrado cincuenta sepulturas de fosa en vertical sumamente sencillas. Fueron descubiertas accidentalmente durante las obras de construcción de una carretera; de no ser así, nadie se habría percatado de su existencia, pues no hay lápidas, ni siquiera un pequeño montón de piedras que señalen que se trata de enterramientos. No se hallaron inscripciones ni en su interior apareció ningún objeto de valor. Se trataba de fosas rectangulares abiertas en el suelo entre 1,5 y 2,10 m de profundidad, con un nicho alargado en el fondo en el que podía tenderse horizontalmente un cadáver, similares a las encontradas en el cementerio de Qumran. El nicho estaba tapado con una lastra de piedra caliza y la fosa había sido rellena con piedras y estiércol. Casi todas las sepulturas contenían un solo cuerpo, aunque unas cuantas poseían dos nichos superpuestos. De las cincuenta tumbas descubiertas sólo una contenía una arqueta-osario, por lo demás lisa y bastante sencilla. Entre los huesos susceptibles de ser identificados correspondientes a cuarenta y siete individuos, veintidós pertenecían a adultos y sólo cinco a niños entre los cinco y los dieciocho años. Cabe sospechar que las criaturas que morían prematuramente eran arrojadas sin más a tumbas todavía menos duraderas.

En los alrededores de Jerusalén se han encontrado sepulturas todavía más sencillas para los pobres. En

diversos lugares al oeste de la Ciudad Vieja se han descubierto fosas, algunas de ellas talladas en el lecho de roca, de 1,5 m de profundidad aproximadamente, y cubiertas con tierra, mientras que para otras se habían aprovechado depresiones naturales existentes en la propia roca. En Mamilla, quince cárcavas talladas en la roca y cubiertas con lastras de piedra daban cobijo a los cadáveres y junto a éstos había monedas de los Asmoneos de valor ínfimo y frasquitos de vidrio del siglo i e. v. También en el Valle de Hinnon habían sido alineadas con piedras y cubiertas con lápidas unas cuantas fosas cavadas en la tierra. Una vez más, no había ningún elemento digno de mención que las identificara, ni en su interior se había enterrado ningún objeto de valor.

Dejemos Jerusalén y volvamos por un instante a Galilea. Allí se han descubierto varios enterramientos del siglo i, no desde luego tantos como en los alrededores de Jerusalén, pero sí los suficientes para permitirnos elaborar el siguiente esquema. En tomo a aldeas como Nazaret y Cana, hay varios sepulcros de cámara con *kokhim*, muchos de ellos cerrados con piedras redondas que podían hacerse rodar o con las piedras cuadradas a modo de tapa típicas de los enterramientos judíos de Jerusalén. Pero la mayoría habían sido tallados toscamente en las laderas de las colinas y sus paredes no habían sido pulimentadas. Y lo que es más importante, en los contextos correspondientes al siglo I descubiertos en

Galilea, las arquetas-osado y por lo tanto las inscripciones grabadas en ellas son muy raras. Por el contrario, solían utilizarse osarios-pudridero. Esta circunstancia indica, una vez más, no tanto unas prácticas funerarias características de Galilea cuanto la escasez de bienes y la ausencia de una industria del tallado de la piedra local en la región.

El entierro de los delincuentes crucificados

Y por último, ¿qué decir de la crucifixión? ¿Cómo se entierra el cadáver de una víctima crucificada? Recordemos que la crucifixión no era el castigo infligido a los ciudadanos ni a los aristócratas, sino a los esclavos y a los siervos, a los campesinos y a los bandoleros. Los primeros tenían tumbas de cámara excavadas en la roca en los alrededores de Jerusalén y utilizaban arquetas-osario; en cuanto a los segundos, los que morían de muerte natural eran enterrados en fosas cavadas en la tierra, por lo demás difíciles de localizar, pero de las miles de víctimas de una crucifixión ninguna ha dejado el menor rastro tras de sí, salvo una. Por regla general se dejaba a los crucificados que se pudrieran en la cruz o bien sus cuerpos eran arrojados a los perros y a las aves de rapiña. Lo que con ello se pretendía era disuadir a la gente humilde de toda violación de la ley y el orden de Roma.

Josefo habla de miles de personas crucificadas por los romanos en los alrededores de Jerusalén en el siglo I, desde los dos mil ejecutados a la muerte de Herodes el Grande en 4 a. e. v. a los quinientos que perecieron cada día tras la destrucción del Templo en 70 e. v. Pero esto no son más que referencias textuales, y poseemos testimonios arqueológicos de una sola víctima, cuyos restos fueron encontrados en una arqueta-osario en el barrio residencial de Givat Hamivtar, al norte de Jerusalén. Vassilios Tzaferis, de la Dirección de Antigüedades de Israel, excavó varios enterramientos en cuevas de esa zona en junio de 1968. Dentro de un sepulcro directamente tallado en la roca en el siglo i y en el interior de uno de los cinco osarios guardados en él se encontraron los restos óseos de dos hombres y un niño. El hueso del talón derecho de uno de los hombres, de aproximadamente 1,63 m de estatura y de unos veintitantos años de edad, había sido traspasado por un clavo de unos once centímetros, a cuya cabeza seguía enganchada una tablita de madera de olivo. Al desgraciado le habían abierto las piernas y se las habían sujetado a los lados del palo vertical de la cruz, mientras que la tablita se la habían clavado a la parte exterior del talón para que no pudiera sacar el pie por la pequeña cabeza del clavo, aun a costa de desgarrárselo. Pero el clavo se había torcido al ser fijado a la madera nudosa de la cruz y no pudo ser retirado del pie del cadáver. Fue preciso por tanto arrancar un pedazo de la cruz de modo que pie, clavo y tablita de madera permanecieron unidos

cuando el cuerpo fue desclavado y al cabo de algún tiempo los huesos fueron depositados en el osario, con el talón, el clavo y la tablilla todavía juntos.

Como no hay pruebas de trauma violento en el antebrazo ni en el metacarpo de la mano, cabe suponer que la víctima fue atada a los brazos de la cruz, en vez de ser clavado a ellos, como la imaginación popular cree que se hacía con los crucificados. Tampoco le habían quebrado las piernas para acelerar su muerte. Sin este golpe de gracia, la víctima tenía una agonía lenta y dolorosa y moría por asfixia, cuando los músculos del diafragma no aguantaban más y ya no podía respirar. Grabado toscamente en la pared lateral de la arqueta-osario estaba el nombre del difunto, Yehochanan, hoy día llamado el Crucificado de Givat Hamivtar.

Así, pues, los arqueólogos se encontraron con el hallazgo casual de la víctima de una crucifixión que, pese a sufrir este suplicio, fue enterrada en la tumba de su familia. Tuvieron asimismo la buena suerte de recuperar el clavo oxidado que se había torcido al ser fijado en la nudosa superficie del palo de madera de olivo y que seguía adherido al hueso. Pero, a pesar de su horrible muerte, Yehochanan tuvo la suerte de pertenecer a una familia acaudalada (como indica la presencia de la arqueta-osario en su tumba) y quizá lo bastante bien relacionada para conseguir que se le permitiera retirar su cadáver de la cruz. No olvidemos lo excepcional que fue su suerte y lo raro del descubrimiento. Por regla general, las víctimas

de una crucifixión quedaban insepultas. Sin pretender minimizar en absoluto la duración y la intensidad del dolor que comportaba semejante suplicio, pensemos que al fin y al cabo era temporal, mientras que la vergüenza de permanecer insepulto era eterna, y por lo tanto igualmente temida. Para la mentalidad antigua, el supremo horror de la crucifixión consistía en no tener un planto público, en perder el derecho a un enterramiento digno, en yacer separado para siempre de los propios antepasados, y en no disponer de un sitio en el que descansaran sus huesos, en el que rondaran los espíritus y los descendientes de uno vinieran a comer con los difuntos. Así fue como murió Jesús. Según los evangelios, Pilato clavó en lo alto de la cruz un letrero con la inscripción: «Jesús de Nazaret, Rey de los Judíos». ¿Qué clase de enterramiento recibió Jesús, si es que recibió alguno? ¿Cómo fue eventualmente su sepulcro? ¿Demostraban claramente su enterramiento y su tumba cuan diferente era de Augusto, Herodes o incluso Caifas? Y en fin, ¿era ese sepulcro tan acorde con el Reino de Dios como los de los otros lo eran respecto del reino de Roma que uno había creado, otro había imitado y al que el tercero se había supeditado?

IMAGEN

Copia del tobillo de un crucificado.
(Colección de la Dirección de
Antigüedades de Israel, *copyright*)

fotográfico del Museo de Israel,
Jerusalén.)

¿Un mausoleo digno de Jesús?

El entierro. El enterramiento de Jesús según el Evangelio de Juan es digno de un funeral no sólo regio, sino incluso divino. Pero lejos de tratarse del primer estrato correspondiente al Jesús histórico, estamos ante el tercer nivel del tercer estrato, ante la imaginación creativa del Evangelio de Juan. Los detalles correspondientes en realidad al primer estrato quizá fueran demasiado horribles para que sus seguidores de entonces y ahora fueran capaces de digerirlos. Según Juan, XIX, 41:

«Había cerca del sitio donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual nadie aún había sido depositado». Un sepulcro nuevo en los terrenos de un huerto es digno de un monarca, como ocurriera con los reyes de Judá, enterrados «en el jardín de Uza» según 2 Reyes, XXI, 18, 26, o con Augusto, sepultado bajo el jardín artificial de cipreses plantado encima del mausoleo de los Julio-Claudios, o con Herodes el Grande, enterrado junto a la piscina y los jardines del Herodion. Pero Jesús también fue enterrado, según Juan XIX, 39, por Nicodemo, que compró para la ocasión una mezcla de mirra y áloe, «como unas cien libras [romanas]». Si

entendemos esta cifra como una medida de capacidad, casi quince litros de especias habrían supuesto que el cadáver quedara totalmente empapado de perfume líquido. Si la entendemos como una medida de peso, cuarenta kilos de especias habrían supuesto que el cadáver quedara totalmente cubierto de perfume seco. De un modo u otro, la cantidad es deliberadamente exagerada. (Es extraño, sin embargo, que se haga hincapié en las especias, pues en los entierros éstas se empleaban para aminorar el hedor de la descomposición de la carne.) Juan pretende subrayar el hecho de que Jesús recibió un enterramiento no ya real, sino divino. ¿Cómo —se pregunta el evangelio— se entierra no ya a la realeza, sino a la divinidad? ¿Y cuál sería el mausoleo digno de ella?

Herodes el Grande murió en 4 a. e. v., César Augusto en 14 e. v., y Jesús fue crucificado en torno al 30 e. v. Unos trescientos años después y otros doce más después de que Constantino el Grande se hiciera con el control de todo el Imperio Romano, se organizó la primera expedición arqueológica cristiana para localizar el lugar de la resurrección de Jesús. Siguiendo las indicaciones de las autoridades cristianas de la región, los oficiales imperiales llegaron hasta un templo pagano, ordenaron que el «oscuro compartimento [dedicado] al disoluto espíritu de Afrodita, donde ofrecían execrables oblaciones sobre profanos altares merecedores de maldición», fuera demolido, y a continuación proce-

dieron a excavar el material de relleno sobre el cual se había levantado la plataforma del templo. Eusebio, el obispo de Cesárea y posteriormente biógrafo de Constantino, describe los trabajos llevados a cabo por decreto del emperador: «Un estrato tras otro, apareció en el fondo el primitivo solar del terreno; contra toda esperanza ofrecióse a la vista el santo y venerable santuario de la resurrección del Salvador» (*Vida de Constantino*, III, 28).

El lugar. ¿Encontraron esos oficiales el lugar del enterramiento de Jesús? A nuestro juicio, el Santo Sepulcro de Jerusalén, junto con la Casa de S. Pedro de Cafamaum, es uno de los pocos santos lugares de la cristiandad que tienen cierta credibilidad. La iglesia de la época de Constantino quizá se levantara en el lugar de la crucifixión de Jesús y en el punto en el que fue depositado su cuerpo. Se hallaba en el interior de la tercera muralla norte de Jerusalén, erigida por Herodes Agripa I (41-44 e. v.), pero fuera de la segunda, que marcaba los límites de la ciudad en tiempos de Jesús. Se encontraba, como exigían los judíos que se llevaran a cabo las crucifixiones y los enterramientos, fuera del recinto de la ciudad del siglo i. Y los arqueólogos de Constantino encontraron por fin las tumbas de un cementerio cuando emprendieron las excavaciones debajo del templo de Afrodita. Los estratos descubiertos por Constantino han sido corroborados por las excavaciones estratigráficas más recientes. Se han

encontrado los muros de una estructura monumental datada en época de Adriano, que probablemente correspondan al templo de Afrodita. Debajo de ellos han aparecido unas tumbas del siglo I o incluso anteriores. Hasta esa fecha el terreno rocoso había permanecido deshabitado y había sido utilizado como cantera.

La iglesia del Santo Sepulcro construida por Constantino fue erigida sobre un cementerio situado con toda probabilidad cerca del lugar donde Jesús fue crucificado. Quizá corresponda con exactitud a ese lugar, pero cabe preguntarse si conserva adecuadamente la memoria de lo ocurrido. Nos interesa menos determinar si se trata realmente o no del lugar del enterramiento de Jesús que saber lo que se hizo con dicho lugar. Pensemos por un momento cuál fue el significado de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, y leamos a continuación el siguiente fragmento de la carta enviada por Constantino a Macario, el obispo de Jerusalén:

Por tanto, quiero persuadirte sobre todo de aquello que considero que es lo más claro para todos, a saber: es para mí de la mayor importancia *adornar* con bellos edificios aquel sagrado lugar que por divino designio he desembarazado del bochornoso aposito de un ídolo ... De tal modo que la basílica no sólo resulte mejor que las de otro sitio, sino también las restantes partes del conjunto se configuren de tal manera que todo lo que pueda haber de *eximia*

belleza en cualesquiera urbes sea derrotado en parangón con esta construcción ... Por lo que toca a *las columnas y los mármoles* que a tu juicio sean los más *apreciados* y útiles, una vez que los hayas examinado en persona, date prisa en escribimos, para que puedan ser transportados desde cualquier punto, en cuanto sepamos por tu carta la calidad y cantidad exigida de los mismos; pues justo es que el lugar más admirable del universo descuelle por su ornato como se merece (Eusebio, *Vida de Constantino*, III, 29-32; el subrayado es nuestro).

IMAGEN

La iglesia del Santo Sepulcro (según Gibson).

El templo de Afrodita fue demolido y la antigua cantera que había sido a la vez lugar de ejecución y necrópolis fue transformada en un magnífico recinto sagrado. La iglesia del Santo Sepulcro fue construida con cuatro elementos estructurales interrelacionados de este a oeste: un *Atrio* o patio de entrada; una basílica llamada el *Martirio*; un patio llamado el Huerto Santo, en cuyo interior estaba la roca del *Golgota*, que sobresalía del suelo; y por último una rotonda con columnas llamada la *Anástasis*, en cuyo interior se encontraba la tumba de Jesús propiamente dicha.

¿Qué sabemos de ese complejo? Son muchos los datos que podemos reconstruir a partir de los estudios arquitectónicos realizados a comienzos del siglo XX, de las catas limitadas llevadas a cabo a finales de la misma centuria, de la representación que ofrece un mosaico del siglo vi, el Mapa de Hadaba, en Jordania, y de las descripciones que hacen Eusebio y los primeros peregrinos. Para comprender bien lo que es el complejo, examinemos de cerca dos de los cuatro elementos arquitectónicos encargados por Constantino, la inclusión de una basílica en el conjunto y la construcción de una rotonda sobre la cripta.

La basílica. Desde el punto de vista técnico, una basílica no era más que una forma arquitectónica genuinamente romana cuya finalidad era acoger las grandes congregaciones civiles. En su modalidad más básica, se trata de una sala alargada cuyo principal punto de interés es un ábside semicircular y que está dividida por varias filas de columnas encargadas de sustentar una cubierta de madera bastante alta y revestida exteriormente de tejas. Este sistema de cubierta, dicho sea de paso, era más barato que las bóvedas y los arcos de piedra, y permitía por tanto dedicar más fondos a la ornamentación del interior. En cierto modo, la forma de la basílica se parecía a la de los pórticos cubiertos y abiertos por uno de sus lados (*stoái*), propios de la ciudad helenística, que eran el escenario de buena parte de la vida civil; la ciudad romana, sin embargo, los cubrió por completo y los

utilizó para la realización de las reuniones públicas, los mercados (como en Séforis), y sobre todo como escenario de las sesiones judiciales. Las basílicas servían además como antecámaras de los teatros, las termas o los templos, y para las casas de los ciudadanos privilegiados hacían las veces de salas de recepción.

En el siglo IV e. v. la basílica mantendría una relación más estrecha con el significado de su nombre, esto es *edificio regio*. Abandonemos el país de los judíos y atravesando el Mediterráneo y cruzando los Alpes dirijámonos a la ciudad romana de Tréveris, en Gemianía, a orillas del Mosela, capital de Constantino en su calidad de César del Imperio Romano de Occidente a raíz de la división de éste antes de su victoria de 312 y de la promulgación del Edicto de Milán de 313, en virtud del cual el cristianismo fue declarado religión estatal válida. Entre 305 y 312 Constantino construyó en esta ciudad una basílica enorme adosada a su palacio, y el edificio todavía se yergue hasta alcanzar los treinta metros de altura. La sala tiene una anchura de otros treinta metros y está dividida por dos hileras de columnas; en sentido longitudinal alcanza los sesenta metros y está rematada por un ábside. Una serie de ventanas abiertas a bastante altura dejan entrar en ella abundante luz, que en otro tiempo se refractaba en las paredes revestidas de incrustaciones de mármoles multicolores y mosaicos de cerámica vidriada y hacía resplandecer las lastras de mármol blancas y negras del

pavimento. En aquella sala se sentaba Constantino en la *sedes iustitiae*, el «asiento de la justicia», en el que se le rendía homenaje en su calidad de divino y desde el que, como encarnación de la ley, impartía justicia.

Desde Augusto hasta Constantino, la basílica había evolucionado y había dejado de ser una estructura sencilla destinada a las reuniones públicas para convertirse en un poderoso instrumento de la propaganda político-arquitectónica imperial. Encamaba el esplendor de Roma y la divinidad de sus Césares. En el interior de sus muros ricamente decorados se impartía justicia, se llevaban a cabo actividades comerciales y se promulgaban edictos públicos bajo la mirada atenta del emperador sentado en el ábside, ya fuera en persona, a través de un magistrado vicario, o en efigie. Desde la cúspide de la pirámide social, los emperadores necesitaban edificios oficiales que debían estar en consonancia con la grandeza y el esplendor de su posición.

Este escenario nunca supuso una separación entre el César y Dios, entre el Estado y la religión, y, como santuario de Dios en la tierra, la basílica eliminaba de hecho cualquier línea divisoria que pudiera trazarse entre lo sagrado y lo profano, entre lo público y lo personal, entre lo judicial y lo comercial. En tiempos de Constantino, después de siglos de culto al emperador, la presencia de éste en persona, a través de un representante

suyo o en efigie, se había convertido en un elemento característico de la basílica. Ése fue el modelo que escogió Constantino para las iglesias cuando hizo del cristianismo una religión autorizada y patrocinada por el propio emperador. En 320 acabó la construcción de la basílica de Letrán en Roma, hoy día llamada de San Giovanni in Laterano, que con Constantino se convirtió en el salón del trono de Cristo *basileus*. Cristo Rey. Y más tarde, en 325-326, emprendió la erección de una nueva basílica que debía formar parte del conjunto del Santo Sepulcro en Jerusalén.

Esa basílica, que Eusebio llama el Martirio (*Martyrium*), medía casi sesenta metros de largo por casi cuarenta de ancho, y tenía una doble columnata que se extendía a cada lado de la nave. Las galerías dispuestas a uno y otro lado proporcionaban espacio adicional para que la muchedumbre pudiera contemplar de pie el ábside, insólito en la medida en que su altura era mayor que la del resto de la basílica, para que la acústica fuera mejor y el sonido de las oraciones y los himnos llegara amplificado a todos los rincones del edificio. El ábside estaba rodeado de doce columnas de mármol con sus capiteles ornamentados con unas enormes cráteras de plata donadas por el propio Constantino. Las ventanas situadas en lo alto de las paredes laterales arrojaban la luz sobre el artesonado dorado del techo, sobre los mosaicos multicolores de las paredes, sobre los revestimientos de mármol, y sobre los paños de seda ribeteados de oro, todo

un recordatorio de lo que debía de ser el cielo según ciertos peregrinos, aunque quizá demasiado brillante, recargado y chabacano para el gusto moderno.

La rotonda. El punto focal del complejo erigido por Constantino era el edificio de planta circular que contenía el Santo Sepulcro propiamente dicho. Para levantar una construcción a su alrededor, fue preciso tallar y allanar el lecho de roca, situado en pendiente, e incluso fue eliminado el mogote en el que se habían abierto originalmente los *kok-him* o nichos y los zócalos o *arcosolia* de la cueva, para que quedara sólo la plataforma sobre la que supuestamente yaciera el cuerpo de Jesús; el resto fue tallado hasta quedar a un nivel más bajo. Y a continuación se construyó en torno a la tumba propiamente dicha una imponente rotonda rodeada de columnas llamada la *Anástasis*, palabra griega que significa «resurrección».

El punto fundamental de la rotonda era el lugar correspondiente a la resurrección de Jesús. Apilados a un lado había algunos elementos pertenecientes a un templo pagano construido sobre la primitiva tumba judía, y junto a ésta y por debajo de ella se veían las piedras que habían sido arrancadas. A su alrededor, y dispuestas en círculo, había doce columnas combinadas de tres en tres con tres pilares, que sustentaban la elevada cúpula utilizada como cubierta. El círculo concéntrico interior que rodeaba el sepulcro tenía un diámetro de casi veintiún metros, y en

tomo a él el pórtico añadía casi otros cinco metros por cada lado. Dos de esas grandes columnas, de más de un metro de diámetro, han sobrevivido hasta la fecha. También siguen en pie grandes lienzos de los muros extemos del pórtico circular; una de las tres paredes del ábside tiene más de diez metros de altura, y todavía pueden apreciarse los agujeros de las clavijas que sujetaban las grandes lajas de mármol del revestimiento de las paredes. Veamos de nuevo lo que dice Eusebio a propósito de la rotonda: «Por tanto, la celosa munificencia del emperador embelleció, en primer lugar, este monumento con primorosas columnas y todo género de ornamentación como cabeza de todo organismo, relumbrando la venerable cueva con toda suerte de preciosos atavíos» (*Vida de Constantino*, III, 34-39).

La rotonda era bastante parecida al Mausoleo de Augusto y se parecía todavía más al que posteriormente se construiría Constantino para sí mismo en Constantinopla. Pero fijémonos en una diferencia significativa entre el sepulcro de Jesús y el de Augusto: el tejado de la rotonda de la *Anástasis* estaba cubierto de tejas y vigas de madera, como el de las basílicas de la época, y se apoyaba en muros delgados. No necesitaba muros especialmente robustos capaces de sustentar arcos y bóvedas. No es ésta una circunstancia que revele únicamente unos detalles arquitectónicos menores, pues el hecho de que los muros no fueran tan gruesos dejaba más espacio libre y permitía dar mayor anchura al pórtico

exterior y a la capilla que rodeaba la cripta. Daba ocasión asimismo a que los numerosísimos peregrinos que acudían al lugar se situaran alrededor de la cripta y entraran o salieran cuando quisieran.

La cuestión. Así, pues, varios siglos más tarde, cuando el Imperio Romano se hizo cristiano, la iglesia de mármol de Constantino acabaría dando debido cumplimiento al relato evangélico de Juan. Por un lado, parecería injusto criticar semejante decisión. Así era como se enterraba a un rey o, al menos y aunque fuera con retraso, así era como se conmemoraba y celebraba el lugar de su enterramiento, el lugar de su sepultura, y la rotonda de Constantino no sólo era un himno al enterramiento de Jesús, sino también a su resurrección. Por otra parte, y dejando de lado la forma en que está dividida actualmente la iglesia entre los distintos grupos cristianos rivales, sigue en pie la siguiente cuestión. ¿Por qué el principal santuario de la cristiandad se llama del Santo Sepulcro y no de la Bendita Resurrección del Señor? Y, como la cuestión no atañe simplemente a un nombre ni a un título, la formularemos de nuevo en los siguientes términos: ¿Cuál es el sepulcro digno de un hombre que, según creían los cristianos, fue resucitado por Dios de entre los muertos? Si sabemos perfectamente cómo celebrar el entierro de un rey humano, ¿cómo se celebra la resurrección de un rey divino? Y, por último, ¿qué significa *resurrección*?

IMAGEN

Reconstrucción de la iglesia del Santo Sepulcro.

La iglesia del Santo Sepulcro, lugar, según la tradición, de la crucifixión, el enterramiento y la resurrección de Jesús, se convirtió en el elemento dominante del paisaje de Jerusalén a partir del siglo iv e. v. La estructura dividida en cuatro partes constaba de una rotonda levantada sobre la tumba de Jesús (1), llamada la *Anástasis*, palabra griega que significa «resurrección», un atrio situado alrededor de la roca del Calvario o Góigota (2), una basílica enorme llamada el Martirio (3), y un patio detrás de la basílica que daba al *cardo* (4). Construida por Constantino el Grande de su propio peculio y con fondos pertenecientes al tesoro imperial, la iglesia debía convertirse en el edificio público más hermoso del nuevo imperio cristiano. Al fondo pueden verse los restos del Monte del Templo judío (5), sobre los cuales se había erigido en el siglo n un templo pagano, posteriormente desmantelado, y que intencionadamente se permitió que fueran desmoronándose como símbolo de la victoria del cristianismo sobre el judaísmo y el paganismo a la vez.

LA RESURRECCIÓN JUDÍA DE JESUS

A cualquiera que lea los relatos evangélicos que hablan del Domingo de Resurrección le sorprenderán las diferencias perceptibles entre unos y otros en varios frentes. En primer lugar, en Marcos no hay apariciones

del Resucitado, pero hay varias en Mateo, Lucas, Hechos y Juan. En segundo lugar, los escribas que copiaron y transmitieron el texto de Marcos encontraron esa ausencia tan turbadora que añadieron a su relato tres finales distintos, todos ellos con historias de apariciones del Resucitado. En tercer lugar, las visiones del Resucitado varían en casi todos los detalles imaginables. En lo tocante al *número*: ¿cuántas hubo? En lo referente al *lugar*, ¿tuvieron lugar dentro y/o fuera de una casa?, ¿en Judea y/o en Galilea? En lo concerniente al *tiempo*: ¿todas se produjeron en un mismo día?, ¿a lo largo de cuarenta días?, ¿o entre uno y cuarenta días? Y en cuanto a su *contenido*: ¿quién dijo qué y a quién se lo dijo? En cuarto lugar, incluso la aparición final y definitiva, en la que Jesús anuncia el programa misionero de la comunidad y su estructura jerárquica, es extraordinariamente variada. No obstante, ¿es posible que se trate en el fondo de la misma experiencia pascual, modificada por los caprichos de la memoria y la intensidad del entusiasmo? De ser así, ¿estaría todo explicado?

El problema del significado

Pablo escribió una carta a los corintios desde Éfeso a comienzos de los años cincuenta del siglo I e. v. Pero en 1 Corintios, XV, 3a dice que «en verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido». El origen y la ocasión más probable de la

recepción de esa tradición deberían situarse en Jerusalén a comienzos de los años treinta, cuando, según Gálatas, I, 18, el apóstol subió «a Jerusalén para conocer a Cefas [Pedro], a cuyo lado permanecí quince días». Así, pues, esa tradición recibida constituye un ejemplo del segundo estrato del relato en tomo a la resurrección de Jesús. Dicha tradición dice en 1 Corintios, XV, 3b-7, «que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos permanecen todavía, y algunos durmieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles».

En primer lugar, y con vistas al presente análisis, pondremos entre paréntesis el debate histórico y *daremos por supuesto* que Jesús fue enterrado debajo de la que hoy día llamamos iglesia del Santo Sepulcro. Supongamos, con vistas al presente análisis, que dicho lugar es en realidad y de hecho, geográfica e históricamente el emplazamiento exacto de dicho suceso. Entonces, volviendo al párrafo inicial del presente capítulo, ¿por qué el santuario más importante de la cristiandad no se llama iglesia de la Bendita Resurrección? Planteemos la cuestión de otro modo. Los antiguos sabían perfectamente, igual que lo saben los modernos, cómo se entierra a un rey. Lo mismo que nosotros, sabían cómo preparar un sepulcro magnífico y

cómo celebrar un enterramiento memorable. ¿Pero cómo se celebra una resurrección? ¿Qué santuario o templo es digno de tal acontecimiento? ¿Tienen razón los cristianos en no dar a esa iglesia un nombre a todas luces más importante?

En segundo lugar, las cuestiones históricas en torno a la resurrección de Jesús suelen tratar del enterramiento (sobre si se llevó efectivamente a cabo o no, y sobre cómo se hizo), del hallazgo del sepulcro vacío (si realmente se encontró vacío y cuándo) y de las diversas apariciones después de la resurrección (¿aquí o allá?). ¿Ocurrió alguna de estas cosas o todas son ciertas? ¿Son todas ellas historia, o sólo alguna, o no lo es ninguna? ¿Son todas ellas parábola, o sólo alguna, o no lo es ninguna? Existen, no obstante, algunas cuestiones históricas mucho más fundamentales y, con el fin de centrarnos en ellas, dejaremos de lado las que acabamos de mencionar. Una vez más *daremos por supuesto*, de cara al presente análisis, que todo sucedió tal como los evangelios cuentan que ocurrió la mañana del Domingo de Resurrección (independientemente de cómo pongamos en relación las diversas versiones y de cómo las hagamos conciliar). Dejémoslo estar de momento. Lo hacemos para asegurarnos de que el análisis va al meollo de la cuestión, que sería (admitiendo que las cosas ocurrieron como se nos cuentan) la siguiente: ¿Por qué todas esas fuentes primitivas hablan de «resurrección»?

Así, pues, éstas son las dos cuestiones *históricas* más fundamentales que nos sitúan de nuevo ante el primer estrato o estrato histórico de la tradición en torno a la figura de Jesús. La primera es: ¿qué querían decir los judíos del siglo i cuando empleaban el término *resurrección*? Por ejemplo, antes de que naciera Jesús y de que existiera el cristianismo, ¿qué querían decir los fariseos y los saduceos cuando defendían y atacaban respectivamente «la resurrección»? Y la segunda, teniendo en cuenta ese contexto, sería: ¿qué querían decir los judíos cristianos del siglo i cuando proclamaban la resurrección de Jesús, cuando anunciaban que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos? En otras palabras, pondremos entre paréntesis las discusiones en torno a la historicidad de los relatos evangélicos o del emplazamiento de la iglesia para centrarnos en el significado que tenían estos términos en el siglo i. Y antes de que el lector afirme o niegue nada, antes de que crea o deje de creer en la resurrección de Jesús, debe saber qué era lo que semejante afirmación significaba y significa. Por eso aparece en el título de esta sección el *adjetivo judía*. Lo que nos estamos planteando es una cuestión histórica acerca de lo que entendían los judíos por «resurrección».

Los mártires macabeos

Durante casi un milenio, al comienzo de su historia, Israel no creyó en una vida de ultratumba, ni en la

inmortalidad del alma ni en la resurrección de la carne. Los muertos bajaban al Sheol, un lugar que no era más que la tumba con mayúsculas, como si todas las tumbas estuvieran comunicadas de algún modo y fueran a parar a un gran país de nunca jamás subterráneo. La grandeza de la Ley, el desafío que suponen los profetas, y la belleza de los Salmos proceden de una fe basada en la vida en medio del pueblo de Dios y de la esperanza en que el recuerdo de uno mismo y de su familia pervivan en medio de ese pueblo. No era una fe que desconociera las posibilidades de la vida de ultratumba, pues tuvo siempre a Egipto a la vuelta de la esquina. Pero es posible que considerara las pretensiones humanas de gozar de una vida después de la muerte meras usurpaciones de una prerrogativa exclusivamente divina. En otras palabras, no valía la pena discutir en serio la cuestión de la vida de ultratumba.

Así, pues, el premio y el castigo de los actos buenos y malos correspondían necesariamente a este mundo, se otorgaban aquí, no en el más allá. Por ejemplo, cuando Deuteronomio, XXVIII, 2 promete que «te alcanzarán todas estas bendiciones por haber escuchado la voz de Yavé, tu Dios», y XXVIII, 15 añade que «si no obedeces la voz de Yavé, tu Dios, guardando todos sus mandamientos y todas sus leyes que yo te prescribo hoy, he aquí las maldiciones que vendrán sobre ti y te alcanzarán», la larga lista de beneficios y desastres se refiere a la fertilidad o infertilidad internas y a la victoria

o la derrota externas. Aquí abajo, aquí en la tierra, aquí y ahora.

Después se produjo la crisis. Hacia 160 a. e. v., Antíoco IV Epífanes, rey de Siria, viéndose acorralado por la vieja presión de Egipto hacia el norte y la nueva presión de Roma hacia el este, intentó consolidar política, social y económicamente a Israel dentro de su imperio, cada vez más debilitado. Pero aunque consiguió el apoyo de algunos judíos para comercializar Jerusalén y convertirla en una ciudad típica de estilo griego, otros le ofrecieron resistencia apelando a la antigua tradición religiosa. Por eso inventó una medida radicalmente nueva: la persecución religiosa. Reniega de tu religión y vivirás, afírmate en ella y morirás. ¿Cómo podía la teología deuteronomica explicar aquí en la tierra la muerte de los mártires? ¿Dónde estaba la justicia de Dios, cuando la obediencia de sus preceptos significaba la muerte y la desobediencia de ellos significaba la vida?

Ese problema religioso o teológico no fue eliminado por la sublevación de los macabeos, por su victoria sobre los sirios, ni por el siglo de independencia judía bajo la dinastía indígena de los Asmoneos. ¿Cómo podía concillarse el régimen de justicia de Dios con la tortura de los que habían muerto por ese mismo Dios? ¿Cómo cabía hablar de justicia de Dios al enfrentarse con los cuerpos maltrechos y atropellados de los mártires? Había varias opciones y cuatro de ellas son mencionadas en 2

Macabeos, obra de finales del siglo u a. e. v., y en 4 Macabeos, de mediados del siglo I e. v.

Por ejemplo, cabía explicar el heroísmo del anciano Eleazar según la tradición grecorromana de la muerte digna: «Prefiriendo una muerte gloriosa», como dice 2 Macabeos, «dejando a los jóvenes un ejemplo noble, para morir valiente y generosamente por nuestras venerables y santas leyes» (VI, 19, 28). El modelo clásico de aceptación del suplicio en vez de la huida era, por supuesto, la muerte de Sócrates. Uno podía reivindicar la integridad de la propia vida con la muerte; uno podía justificar los propios actos y las propias palabras negándose a modificarlos ante la amenaza del suplicio.

También cabía explicarlo de un modo totalmente distinto, como una expiación voluntaria y vicaria, según la tradición judía del Siervo Doliente de Isaías. «Ten piedad de tu pueblo, y que nuestro castigo les baste», como decía el propio Eleazar en 4 Macabeos; «haz que mi sangre sea su purificación y toma mi vida a cambio de la suya» (IX, 29). La teología cristiana no ha sido lo escrupulosa que debiera con la expiación vicaria. Ha convertido un don ofrecido a una instancia superior y graciosamente aceptado por Dios en una exigencia dirigida a una instancia inferior e implacablemente reclamada por Dios. Pero la expiación vicaria *exigida* por la divinidad constituye una obscenidad teológica.

Ese mismo libro explica el martirio de la madre y los siete hijos como un triunfo de la razón divina sobre la emoción humana, pues «¿cómo puede uno dejar de confesar la supremacía de la razón justa sobre la emoción en aquellos que no se arredraron ante tan espantosos dolores?» (4 Macabeos, XIII, 5). Y quizá haya también una alusión a la inmortalidad de sus almas en 4 Macabeos, IX, 8: «Pues a través de estos dolorosos padecimientos y estas penas, obtendremos el premio de la virtud y estaremos con Dios, por el cual padecemos».

Para otros judíos, sin embargo, una muerte noble, una expiación vicaria o un alma inmortal no eran la respuesta adecuada a la cuestión de la justicia de Dios. Esos mártires habían muerto no en sus almas, sino en sus cuerpos. Habían sido torturados y marcados con hierros candentes no en su espíritu, sino en su carne. ¿Cómo vengaba la justicia de Dios los *cuerpos* de los mártires? Otra respuesta distinta aparece formulada con toda claridad en 2 Macabeos y es afirmada sin discusión alguna, como si fuera algo archisabido y no completamente nuevo. Un día, de alguna manera, en algún lugar, en el futuro. Dios restituirá de manera pública y notoria los cuerpos de esos mártires. Escuchemos esas afirmaciones expresadas por la madre y los siete hijos agonizantes en 2 Macabeos:

Primero: «Tú, criminal, nos privas de la vida presente; pero el Rey del universo nos resucitará a los que morimos por sus leyes a una vida eterna» (VII, 9). Segundo: «Y

mandándole sacar la lengua, luego al punto la sacó y animosamente extendió las manos diciendo: "Del cielo tenemos estos miembros, que por amor de sus leyes yo desdeño, esperando recibirlos otra vez de Él"» (VII, 10-11). Tercero: «Más vale morir a manos de los hombres, poniendo en Dios la esperanza de ser de nuevo resucitado por Él. Pero tú no resucitarás para la vida» (VII, 14). Cuarto: «El creador del universo, autor del nacimiento del hombre y hacedor de las cosas todas, ése misericordiosamente os devolverá la vida si ahora por amor de sus santas leyes la despreciáis» (VII, 23).

Quinto: «No temas a este verdugo, antes muéstrate digno de tus hermanos y recibe la muerte para que en el día de la misericordia me seas devuelto con ellos» (VII, 29).

En 2 Macabeos tenemos además una macabra combinación de muerte digna (por suicidio) y de resurrección corporal en el sacrificio de Racías. «Estando para ser apresado, se echó sobre su espada, prefiriendo morir noblemente antes de caer en manos de criminales y recibir ultrajes indignos de su nobleza. ... Aún respiraba, y enardecido su ánimo ... se arrancó las entrañas con ambas manos y las arrojó contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu, que de nuevo se las devolviera» (XIV, 41-46). La inflamada retórica hace que la interpretación de esa resurrección *corporal* sea bastante clara. No procede hablar de castigo de los perseguidores. Habrá también un tiempo y un lugar en que se haga justicia a los perseguidos. Dios deberá

devolverles lo que perdieron por él. Un día, de algún modo, en algún momento, en algún lugar, se producirá una resurrección general de la carne y el Dios de los mártires les hará justicia. Y de los mártires, como en ondas concéntricas, esa esperanza pasó a todos los justos, a todos los que habían vivido por la justicia o habían padecido a manos de la injusticia.

En este punto, la resurrección general enlaza con lo que decíamos a propósito de esa variada gama de esperanzas que, según veíamos en el Capítulo 2, iría del Reino de la Alianza al Reino escatológico y por fin al Reino apocalíptico de Dios. La resurrección es un concepto a todas luces escatológico-apocalíptico. De hecho, es el momento último y el grandioso final de esa esperanza. Y no tiene que ver con nuestra supervivencia, sino con la justicia de Dios. La cuestión no es: ¿es que yo soy eterno?, sino: ¿es que Dios es justo? El himno que la caracteriza es: «Dios vencerá un día» (*God shall overeóme, someday*).

DIOS HA RESUCITADO A JESÚS DE ENTRE LOS MUERTOS

Así, pues, ¿en qué momento de esa cuarta década del siglo I e. v. se le ocurrió a alguien educado en esa tradición judía proclamar que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos? ¿Qué quería decir exactamente esa persona? Independientemente una vez más

de que estemos de acuerdo o no con esa afirmación, ¿cuál era exactamente su contenido? Plantearemos primero tres conclusiones negativas, y por último la positiva.

El contenido de la afirmación de la Resurrección

Resucitación. *Resurrección* no es lo mismo que *resucitación*. Ello no significa que un Jesús casi muerto fuera devuelto a la vida después de ser bajado de la cruz. Ciertos individuos podían sobrevivir después de ser interrumpida su crucifixión, como cuenta Josefo en su *Autobiografía*. Él mismo, afirma, pidió a Tito que perdonara a tres conocidos suyos que ya habían sido crucificados tras la destrucción de Jerusalén en 70 e. v., y «dos murieron mientras los curaban, pero el tercero sobrevivió» (421). Lo mismo podía ocurrir con los ahorcados que eran descolgados del Árbol de Tybun en el Londres del siglo XVIII y posteriormente revividos («resucitados», como se decía). Pero la insistencia de los cristianos en que Jesús resucitó «a los tres días» o «al tercer día» es una forma de decir enfáticamente que Jesús ya estaba real y verdaderamente muerto. Sólo una visita a la tumba de una persona después de un período inicial de esa duración podía certificar con seguridad que dicha persona había muerto de verdad. Por eso Juan, XI, 17 comenta que: «Fue, pues, Jesús y se encontró con que [Lázaro] llevaba ya cuatro días en el sepulcro». En otras palabras, estaba muerto con total y absoluta seguridad.

Aparición. La resurrección no es lo mismo que una aparición. La cuestión no es determinar si se produjeron o no apariciones o visiones, sino cómo debemos explicarlas. El mundo antiguo presumía la posibilidad de que éstas se produjeran; por ejemplo, el cadáver de Héctor se le aparece a Anquises al final de la guerra de Troya, según se cuenta al comienzo de la *Eneida* de Virgilio. El mundo moderno también; por ejemplo, *The Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders-IV* no las considera un trastorno mental, sino una característica habitual de un disgusto sin mayores complicaciones. Semejantes casos podrían darse especialmente, tanto entonces como en la actualidad, tras la muerte o desaparición de una persona amada de forma repentina o en circunstancias trágicas o dolorosas. Por consiguiente, aun cuando ningún texto cristiano aludiera a apariciones o visiones de Jesús después de su crucifixión, habríamos podido postular con toda tranquilidad su existencia. Pero —y ahí es a donde queríamos llegar— una aparición no es ni mucho menos lo mismo que una resurrección.

Exaltación. La resurrección no es lo mismo que la exaltación. En la tradición judía, algunas personas especialmente santas eran ascendidas a la presencia de Dios en vez de ser depositadas en una tumba terrenal; así les ocurrió, por ejemplo, a Enoc entre los patriarcas o a Elías entre los profetas. El equivalente grecorromano era la apoteosis; por ejemplo, las monedas de Augusto

muestran al espíritu de Julio César ascendiendo como un astro para ocupar su lugar entre las divinidades celestiales. Estos casos eran absolutamente excepcionales y no tenían una relación general con el destino de los demás mortales. Si se quisiera decir algo parecido acerca de Jesús, los términos apropiados habrían sido *exaltación*, *ascensión* o *apoteosis*, pero no *resurrección*. Dicho de otro modo: en el caso de Jesús no sería posible la resurrección sin la exaltación, pero habría sido posible la exaltación sin la resurrección. Jesús podría estar sentado a la derecha de Dios sin que en ningún momento se hablara de resurrección.

Resurrección. Ahora la respuesta afirmativa debería ser evidente. «Decir que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos era afirmar que a partir de ese momento había empezado la resurrección general.» Sólo si se pretendiera afirmar algo así habría sido correcta la utilización del término *resurrección* o de la expresión *resucitar de entre los muertos*. Ello es evidente cuando leemos 1 Corintios, XV, que es el comentario que hace Pablo de un texto anterior a él y presumiblemente tradicional, esto es, perteneciente al segundo estrato.

Pongamos un ejemplo. Pablo puede discutir el problema con igual coherencia en uno y otro sentido: si no existe la resurrección de Jesús, no existe la resurrección general; y si no existe la resurrección general, tampoco existe la resurrección de Jesús. Veamos, por ejemplo, cómo ambos

argumentos aparecen en 1 Corintios, XV, 12-13: «Pues si Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó». Este último argumento se repite en XV, 16: «Porque si los muertos no resucitan, ni Cristo resucitó». La resurrección de Jesús y la resurrección general se sostienen o no se sostienen si van juntas. Pablo no podría imaginar nunca la una sin la otra, no podría imaginar nunca la resurrección de Jesús sola sin más. En tal caso, se habría tratado de una exaltación, de una ascensión o de una apoteosis, pero nunca de una resurrección, tal como utilizaban este término los judíos del siglo I.

Pongamos otro ejemplo. La resurrección de Jesús y la resurrección general se sostienen o no se sostienen si van juntas porque son el principio y el final de un mismo proceso. Así se pone de manifiesto en la metáfora que utiliza Pablo en XV, 20: «Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que duermen» (término técnico para designar a los que han muerto y se encuentran en el infierno esperando la liberación del Sheol). Esas primicias son los primeros frutos de la cosecha tomados y apartados para ser ofrecidos al Templo. No son la promesa de una cosecha futura, sino el comienzo de la cosecha actual. Con ellos se da por empezada la cosecha. «La resurrección de Jesús es el comienzo de la resurrección general, es decir, con la

resurrección de Jesús da comienzo la resurrección general.» Semejante mensaje es asombrosamente creativo y profundamente original por cuatro motivos, cada uno de los cuales implica una elección crucial entre varias alternativas posibles.

En primer lugar es profundamente original por la distinción que establece entre *inminencia general* y *colofón específico* de la consumación apocalíptica. No es particularmente asombroso ni siquiera insólito que un individuo o un grupo, una secta o una religión anuncien que la apocalipsis es inminente. Semejante circunstancia se ha producido ya con demasiada frecuencia para que resulte sorprendente. Tampoco tiene nada de asombroso afirmar que la apocalipsis ya ha comenzado. Siempre se había supuesto que las maravillas y los horrores, las persecuciones y las catástrofes, las guerras y los rumores de guerra inauguraban ese proceso final. Y siempre sucedían hechos espantosos de ese estilo que hacían cuando menos plausible cualquier afirmación del inicio de la apocalipsis. Pero la resurrección general era en realidad el gran final de la apocalipsis, el momento definitivo en el que un Dios de justicia justificaba de manera pública y notoria al mundo, hacía que éste dejara de ser un lugar de impiedad y de violencia para convertirse en un lugar de bondad y de paz. Proclamar la resurrección de Jesús era suponer que semejante acontecimiento *ya había comenzado*. Era suponer que la anhelada vindicación por parte de Dios de todos los que

habían vivido, padecido y muerto por la justicia y de todos los que habían vivido, padecido y muerto a manos de la injusticia ya *había comenzado*.

En segundo lugar, es profundamente original por la distinción que establece entre *dentro del judaísmo* y *contra el judaísmo* en la consumación apocalíptica. La resurrección de Jesús como inicio de la resurrección general no supone una afirmación a favor del cristianismo ni de la supremacía de éste sobre el judaísmo, ni supone una afirmación en el sentido de que eso es finalmente lo que separa en último término al cristianismo del judaísmo. Por el contrario, supone dar un paso absolutamente original a partir de una serie de posibilidades y opciones que ya existían dentro del propio judaísmo. Por ejemplo, dentro del judaísmo era perfectamente posible imaginar una apocalipsis bajo la sola autoridad de Dios y sin ningún líder mesiánico; también cabía imaginar un líder mesiánico angélico o humano; y por último, cabía imaginar un mesías humano de carácter profético, real o sacerdotal. Los judíos esenios proclamaban la venida única de un doble mesías, cada uno de una naturaleza distinta y de carácter jerárquico, uno sacerdotal y otro real (probablemente para criticar la combinación de ambos papeles en una sola persona establecida por los Asmoneos). Los judíos cristianos proclamaban la doble venida de un solo mesías, y semejante postura no era una alternativa ni más ni menos original, no estaba ni más ni menos dentro —y desde

luego no fuera— del judaísmo que la singular alternativa de los qumranitas anteriormente citada. Y lo mismo cabe decir de la resurrección de Jesús: se trata de una opción a todas luces posible, aunque sorprendentemente original, existente ya en el judaísmo de la época. Pero se trata también de una afirmación sumamente inesperada: lo que ha empezado no es el comienzo, sino el final de la justificación del mundo.

En tercer lugar es profundamente original por la distinción que establece entre resurrección general como *momento puntual* y resurrección general como *proceso durativo* de la consumación apocalíptica. Ese cambio tuvo unas repercusiones imprevistas e imprevisibles. Una cosa era imaginar la resurrección general como el acto final de una conclusión apocalíptica ejecutado por Dios, como un instante y un momento divino que ponía término a todos los instantes y momentos humanos. Pero la apocalipsis se hacía ahora durativa, y no puntual, se convertía en un proceso continuado a lo largo del tiempo y no sólo en un chispazo terminal de tiempo. Tal vez aquello le resultara más fácil de imaginar a Pablo, pues para él el término de ese comienzo, el final del climax apocalíptico era inminente. Pensaba como mínimo en semanas y meses, y como máximo en años o décadas. Pero después los cristianos tendríamos que pensar en décadas, siglos y por último en milenios. Transformar la resurrección general en durativa, en vez de puntual, no fue un paso baladí. Una de las consecuencias que tuvo,

por ejemplo, y además de modo inmediato, fue suscitar la siguiente cuestión.

En cuarto lugar, es profundamente original por la distinción que establece entre *no participación pasiva* y *participación activa* en la consumación apocalíptica. La resurrección general como acto final de la justificación cósmica ejecutado por Dios, capaz de transformar nuestro mundo y convertirlo en una Eutopía justa, acabando con la normalidad de la injusticia, no dejaba mucho espacio a la asistencia humana del tipo que fuera. En el mejor de los casos, los humanos podían rezar por ella, aguardar a que se produjera, depositar en ella sus esperanzas, quizá incluso llevar una vida de suma santidad o aceptar la muerte de la gran persecución con tal de precipitar su advenimiento. Eso es lo que entendemos por pasividad o no participación. Tales términos quizá resulten inadecuados para ese tipo de vida y de muerte, pero se diferencian claramente de la participación activa en el siguiente ejemplo.

Recordemos lo que decíamos en el Capítulo 2 acerca de la conversión, en vez del exterminio de los paganos, en determinadas corrientes de la tradición apocalíptica judía. Los cristianos que proclamaban un climax apocalíptico a partir de que la resurrección de Jesús iniciara la resurrección general, llegaron fácilmente a la conclusión de que había llegado el momento de la conversión de los paganos al Dios de justicia del judaísmo. Pero incluso en

esa interpretación apocalíptica llegar a la conclusión de que Dios exigía de los judíos la misión de convertir a esos paganos suponía dar otro paso muy distinto. ¿Acaso no era una cuestión que requería la acción directa de Dios? ¿Acaso no debían ellos quedarse en Jerusalén orando y esperar a que acudieran al enorme Patio de los Gentiles del Templo los gentiles escatológicos, los paganos apocalípticos de Dios?

Es muy probable, por ejemplo, que algunos estuvieran de acuerdo con Pablo en que los gentiles debían formar parte en adelante de la comunidad del presente apocalíptico del judaísmo sin tener que observar los ritos de la antigua tradición hebraica (por ejemplo, la circuncisión de los varones). También es perfectamente posible que esos mismos individuos se mostraran en absoluto desacuerdo con su programa misionero general y especialmente con su afirmación de que sentía una vocación personal no ya por el judaísmo cristiano, no ya por la actividad misionera dentro del judaísmo, sino específicamente por la actividad misionera entre los paganos. Aquello era dar un paso más, y algunos o incluso muchos de los que se oponían a Pablo sin duda lo dieron desde un judaísmo cristiano según el cual la misión pagana activa no formaba parte en modo alguno del plan apocalíptico de Dios. En cualquier caso, esa participación humana en una solución divina crearía una situación completamente nueva y una interpretación radicalmente insólita de esa resurrección general en la

que el instante se convertía en duración, en la que un momento del tiempo se convertía en un proceso en el tiempo.

Las pruebas de la afirmación de la Resurrección

¿Pero cómo es posible que se le ocurriera a nadie hacer semejante afirmación? ¿Dónde estaban las pruebas? En vez de una profecía futura, semejante afirmación suponía un desafío presente. ¿Dónde, pues, estaban las pruebas, las evidencias, los indicios de una Eutopía divina en una tierra como de costumbre impía, violenta e injusta? ¿Cómo, por ejemplo, podía sostener Pablo de Tarso semejante pretensión ante un pagano del siglo I y cómo habría podido sostenerla Santiago de Jerusalén ante un fariseo? No es una cuestión de pruebas innegables o de evidencias irrefutables. Se trata simplemente de lo que un Pablo o un Santiago habrían podido decir a unas personas de mente abierta para defender mínimamente su pretensión de que Dios *ya* había iniciado la vindicación de los mártires y la justificación del mundo.

Pablo a un pagano. Imaginemos a Pablo llegando a una ciudad por primera vez. Lleva consigo sus herramientas y no tendrá dificultades en encontrar trabajo en cualquier taller de curtidor que necesite un operario cualificado extra. «¿Dónde está la calle de los curtidores?», pregunta. «Ahí al lado se encuentra la tienda de un liberto, subvencionado todavía por su antiguo amo», le responde

alguien. El hombre está orgulloso de su patrono, orgulloso de la libertad que acaba de comprar, orgulloso de la ciudadanía romana que acompañaba a la manumisión concedida por un ciudadano romano, y orgulloso de que sus futuros hijos sean ciudadanos romanos libres de nacimiento.

Pablo despierta inmediatamente el interés entre los puestos de los artesanos. Ha estado en todas las ciudades de Oriente, desde Jerusalén a Antioquía o Corinto. Es capaz de hablar de todos estos lugares, pero debe decir también por qué se traslada con tanta frecuencia de un lugar a otro. ¿No será acaso un esclavo fugitivo? ¿Y qué pasa si Pablo anuncia, sin mayor preámbulo ni prelude, que Dios ha resucitado de entre los muertos a Jesús de Nazaret allá en Judea? (No es probable que así lo hiciera, pero de momento supongámoslo así.)

«O sea, Pablo, ¿la resurrección de Jesús es como lo que le ocurrió a Julio César después de morir? Mira, aquí tienes una moneda en la que aparece su espíritu ascendiendo como un cometa para ocupar el lugar que le corresponde entre las divinidades celestiales. Y si no te crees lo que digo. Pablo, ¿cómo explicas los fantásticos éxitos conseguidos por la dinastía imperial de los Julio-Claudios? Me doy cuenta de lo que César ha hecho por nuestro negocio, ¿pero qué ha hecho ese Jesús vuestro por la gente?»

Al tener que hacer frente a esta cuestión. Pablo se habría visto obligado a explicar todo el contenido específico de la resurrección en la tradición judía y a justificar que la resurrección de Jesús significaba que Dios *ya* había empezado a hacer justo un mundo injusto. Y, por mucha cortesía que empleara su interlocutor a la hora de plantearla, al final Pablo habría tenido que oír la siguiente pregunta: «¿Dónde ha tenido lugar. Pablo? ¿Y cómo?». ¿Qué respuesta habría dado el apóstol? ¿Tal vez una parecida a ésta?:

«Un pequeño grupo nos reunimos cada día a orar en una tienda de aquí cerca, antes de que abra. Y una vez a la semana nos reunimos para comer en ella la mitad de todo lo que nos ha reportado el trabajo de la semana anterior. Llamamos a esa comida la Cena del Señor porque creemos que toda la creación le pertenece a él y que debemos compartir entre todos por igual el alimento del Señor. Nos consideramos iguales unos a otros a los ojos del Señor, judíos y griegos, libres y esclavos, mujeres y varones, pobres y ricos. La comida es la base material de la vida y la vida pertenece a Dios. Compartimos algo que no es nuestro, esto es, el alimento del Señor, la cena del Señor. Así que os invito a ella. Venid y ved si en verdad no está ya haciendo Dios un mundo más justo ante las mismas narices de Roma y contra lo que son sus planes. Si no lo veis, marchaos, pero si lo veis, quedaos. Y, a propósito, tenemos pequeños grupos como éste en todas las ciudades del Imperio Romano. No se trata de cuántos

somos, sino en cuántos sitios estamos. Y todo aquel que se aparte del César, que crucificó a Jesús, y se vuelva hacia Dios, que lo resucitó, estará participando de esta justificación del mundo. Se trata de escoger entre el divino César y el divino Jesús. Se trata de escoger entre la divinidad encamada en un poder violento y la divinidad encamada en la justicia distributiva (o, según nuestra terminología, en la *ágape*). Venid a la pescadería pasado mañana para verlo y decidid por vosotros mismos».

Naturalmente Pablo habría dicho también algo así: «Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en Él. Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedemos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor» (1 Tes, IV, 14-17). Eso, sin embargo, era más o menos lo que su público había venido oyendo decir a los seguidores de las religiones místicas de la época, por ejemplo a los devotos de la diosa egipcia Isis. Esta circunstancia no tenía mayor importancia, pero para algunos el modo que un dios tuviera de actuar aquí abajo, en este mundo, quizá

resultara más persuasivo que el modo en que ese mismo dios actuara en el otro. Por consiguiente quizá valiera la pena investigar a un dios que establecía un mundo de justicia aquí abajo. Al menos quizá pensarán así unos pocos. Y esos pocos bastaban para empezar.

Santiago a un fariseo. Si Santiago de Jerusalén hubiera tenido que explicar la resurrección de Jesús a un fariseo, todos los antecedentes judíos habrían sido perfectamente conocidos y dados por supuesto. Y, una vez más, la pregunta habría sido la misma: «Demuéstrame cómo Dios ha empezado ya a hacer justo este mundo de injusticia, cómo Dios ha empezado ya a vindicar los padecimientos de los justos y la muerte de los mártires». Al igual que Pablo, Santiago habría invitado al fariseo a venir y a ver qué vida llevaba su comunidad. Pero habría tenido que hablar también de algo a lo que Pablo no hace alusión en ningún momento. No bastaba, prácticamente, hablar de una resurrección individual de Jesús como inicio de una resurrección general a punto de ser consumada. Jesús no había sido el primer mártir judío, ni sería el último. Tampoco había sido el primer judío que muriera en una cruz romana, ni sería el último. ¿Qué decir de todos aquellos que lo habían precedido? La resurrección de Jesús debería haber sido colectiva. Jesús no pudo resucitar solo, sino que la suya tuvo que producirse simultáneamente, o quizá ser la primera, o tal vez incluso ser la causa de la resurrección colectiva de

todos los que, tras padecer y morir injustamente, dormían en el Sheol en espera de su vindicación.

Esa resurrección *colectiva* no aparece en ningún momento en la teología de Pablo. Aparece, por supuesto, en el Credo de los Apóstoles en la fórmula «Descendió a los infiernos», según la cual Jesús descendió al Sheol a liberar a todos los que, como él, habían vivido, padecido y muerto injustamente. Y dicho sea de paso, esta frase no se incluye en el Credo de Nicea. La idea misma de resurrección colectiva se ha perdido casi por completo en el Nuevo Testamento. Y con ella se ha perdido también el significado pleno de la resurrección de Jesús como justificación inaugural del mundo por obra y gracia de Dios, y el de nuestra necesaria cooperación en ese proceso.

Podemos apreciar todavía un residuo truncado y fragmentario de esa interpretación colectiva de la resurrección de Jesús en Mateo, XXVII, 51b-53, donde, en el momento de la crucifixión «la tierra tembló y se hundieron las rocas; se abrieron los monumentos, y muchos cuerpos de santos que dormían, resucitaron, y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de Él, vinieron a la ciudad santa y se aparecieron a muchos». Fuera del Nuevo Testamento podemos encontrarlo también en el *Evangelio de Pedro*, X, 39-42, donde Dios pregunta a Jesús resucitado: «¿Has predicado a los que durmieron?», esto es: «¿Has anunciado su liberación a

los justos que te esperaban en el Sheol?». Y la respuesta es: «Sí».

Pero podemos verlo con absoluta claridad en un bellissimo himno de finales del siglo i de la era vulgar, correspondiente a las *Odas de Salomón*, XLII, 10-20, en el que Jesús dice:

*No fui rechazado aunque se suponía que debía serlo,
y no perecí aunque pensaban que lo haría.
El Sheol me contempló y fue hecho añicos,
y la muerte me devolvió y conmigo a muchos otros...
Y los que habían muerto corrieron hacia mí;
y gritaron diciendo: «Hijo de Dios, ten piedad de
nosotros...
Y ábrenos la puerta
que nos lleva hacia ti,
pues nos damos cuenta de que nuestra muerte no te
acerca.
Ojalá seamos salvados contigo,
pues eres nuestro Salvador».
Entonces oí sus voces
y acogí su fe en nú corazón,
y puse mi nombre en sus cabezas,
,porque son libres y son míos.*

Siempre cabe objetar que la resurrección colectiva de Jesús es una ampliación posterior de su resurrección individual, procedente no se sabe de qué texto tardío,

posterior al tercer estrato de la tradición. No obstante, parece igualmente probable que la idea fuera eliminada en época temprana y que sobreviviera en algunos himnos y plegarias. Lo cierto, en cualquier caso, es que suscitó una cuestión muy grave. Si, prescindiendo de lo que sucediera en el futuro, la resurrección de Jesús le hubiera afectado a él solo, ¿dónde estaba la justicia de Dios? ¿Cómo podía hablarse de inauguración de la justificación del mundo? ¿No sería un caso de lo que podríamos llamar nepotismo, de una dispensa especial otorgada a una persona especial, de un privilegio particular concedido al Hijo de Dios? ¿Qué era de todos los que lo habían precedido?

Pablo podía omitir, desde luego, todo tipo de alusiones a la resurrección colectiva de Jesús al hablar con los paganos, a quienes, en cualquier caso, no les habría preocupado demasiado la suerte de los mártires judíos. Pero Santiago no podía omitirlas al hablar con el fariseo. Cuanto más judío fuera el judaísmo cristiano, más habría hablado de una resurrección colectiva y no sólo individual, y cuando el cristianismo dejó de hablar de ella, se perdió una idea de profundísima importancia. La resurrección dejaría de tener que ver primordialmente con la justicia de Dios, y se relacionaría con nuestra supervivencia.

¿Un monumento de mármol o justicia?

Volvamos a la iglesia del Santo Sepulcro. Hasta allí y en aquella época llegó el Reino de Dios a aposentarse. El Reino de la Alianza de Jesús dejó de ser un centro móvil que salía en busca de todos por igual, y encontró un lugar central hacia el que debía dirigirse todo el mundo. Y el Reino de Dios poseía una fachada marmórea. El Reino de la Alianza de Jesús ya no era una comunidad alternativa que compartía gratuitamente el poder espiritual de la curación y el poder físico de la comida. Había entrado en el comercio imperial del mármol y ahora comía en vajilla de plata.

La rotonda de la iglesia del Santo Sepulcro se parecía por su planta al Mausoleo de Augusto en Roma y a la tumba-palacio-fortaleza de Herodes el Grande en el desierto de Judea que analizábamos al comienzo de este mismo capítulo. Los tres edificios tenían varios rasgos comunes: la planta circular y su irrupción en el paisaje a través de imponentes fachadas de mármol o de piedra pulimentada. Los cristianos habían dado finalmente a su rey un enterramiento digno de él, semejante al de Herodes el Grande o al de César Augusto y, aunque no lo supieran, mucho mejor que el de Caifas.

Pero la erección del Santo Sepulcro cristiano fue posible tanto gracias a la eliminación de la Jerusalén judía por

obra de Adriano como a las finanzas imperiales de Constantino. La gran ironía y la gran tragedia es la siguiente: Jesús, el que se rebeló en todos los terrenos contra el reino comercial patrocinado por los romanos en Galilea, el campesino judío, era ahora Cristo, el rey del Imperio. Para edificar una tumba regia para el Jesús judío, Constantino eliminó los nichos o *kokhim* y los zócalos o *arco solía* de una tumba judía hasta dejarlos irreconocibles. Pero con el paso del tiempo, el cristianismo también eliminaría y olvidaría las raíces judías de su Reino de la Alianza. Leamos una vez más la descripción que hace Eusebio de la edificación del Nuevo Reino:

Y así, en el mismo santuario de la salvación se construyó la nueva Jerusalén, réplica de aquella, ya de antiguo celebrísima, que, tras haberse maculado con el asesinato del Salvador, experimentó la desolación extrema, pagando así el congruo tributo que sus moradores merecían. Frente a ella el emperador elevó a las alturas un monumento a la salvífica victoria contra la muerte con rica y ambiciosa prodigalidad {*Vida de Constantino*, III, 33}.

No nos planteamos si Constantino construyó o no el Santo Sepulcro en el lugar debido o no. Probablemente así fuera. Lo que nos preguntamos es si la obra que levantó era apropiada para el Reino de Dios anunciado por Jesús, para ese ideal judío de Reino de la Alianza *en*

la tierra como en el cielo. Y probablemente no lo fuera. Ante todo la cuestión que planteamos y lo que ponemos en tela de juicio no es tanto cómo solemnizó Constantino el sepulcro de Jesús, sino cómo el cristianismo solemniza la resurrección de Jesús.

En el pensamiento cristiano actual algunos pretenden que sólo el asombroso milagro del sepulcro vacío y la(s) aparición(es) del Resucitado pueden explicar *históricamente* en primer lugar cómo los compañeros de Jesús recuperaron la fe en él después de perderlo con la crucifixión, y, en segundo lugar, cómo otros llegaron a tener fe en él precisamente a pesar de su crucifixión. Esa teoría excesivamente simplista plantea dos problemas, uno mayor y otro menor.

En primer lugar, fueron los compañeros, no las compañeras de Jesús, los que salieron huyendo, pues era mucho más probable que fueran ellos quienes fueran detenidos con Jesús. Pero perder el valor no es lo mismo que perder la fe. Incluso la versión que ofrece Marcos de las tres negaciones de Pedro está formulada de tal forma que el apóstol pierde no la fe, sino como aquel que dice la memoria. Habría sido una actitud más valiente quedarse y confesar, pero negar a Jesús y salir corriendo era cobardía, no falta de fe.

En segundo lugar, solemos proyectar nuestro racionalismo post-ilustrado al mundo anterior a la

Ilustración. Imaginemos un debate de nuestra época con arreglo a las siguientes líneas. *No creyente*: «Todas esas historias sobre inmaculadas concepciones, nacimientos divinos, milagros, prodigios, apariciones de resucitados, y ascensiones a los cielos no tuvieron ni pudieron tener lugar nunca. En el mejor de los casos no son más que mitos, y en el peor, mentiras». *Creyente*: «Es cierto que cosas así no suceden habitualmente, pero a nuestro Jesús le sucedieron una vez, hace mucho tiempo». En esa discusión postilustración la imposibilidad se contrapone a la unicidad.

Pero ambas posiciones son igualmente irrelevantes en un mundo anterior a la Ilustración, e igualmente inútiles en un ambiente cultural de esas características. En un mundo en el que cualquier cosa, desde un nacimiento divino hasta una ascensión a los cielos, constituía un elemento posible del paisaje trascendental, la *imposibilidad* no era un argumento al que pudiera echar mano en una polémica la parte acusadora, pero tampoco la *unicidad* era un argumento al que pudiera recurrir la parte encargada de hacer la apología. En el libre mercado de las ideas religiosas que era el mundo grecorromano, había que entrar en una zona de libre comercio espiritual y defender cada uno a su propio Dios o al Hijo de su propio Dios sin recurrir a ninguno de esos argumentos típicamente postilustración.

Por ejemplo, a mediados del siglo n Justino defendía a Jesús en su *Primera Apología*, dirigida a un público pagano sin aludir en ningún momento a la unicidad: «Cuando afirmamos asimismo que el Verbo» —empieza diciendo—, «que es el unigénito de Dios, fue engendrado sin unión carnal, y que él, Jesucristo, nuestro Maestro, fue crucificado y que murió, y que resucitó y ascendió a los cielos, no estamos diciendo nada distinto de lo que son vuestras creencias en los que consideráis hijos de Júpiter». Enumera entonces una serie de ejemplos y concluye haciendo alusión a los emperadores divinizados y en especial a Julio César. «¿Y qué decir de los emperadores que han muerto entre vosotros, a quienes consideráis dignos de ser divinizados, y por los cuales siempre sale alguien jurando que ha visto a César envuelto en llamas ascender a los cielos desde su pira funeraria?» Al final, sin embargo, Justino no está dispuesto a admitir desde luego que todas esas afirmaciones son iguales. Pero curiosamente su criterio de distinción no es la unicidad del suceso, sino la superioridad de la acción. «Como prometimos en la sección anterior de este discurso, ahora probaremos que es superior —o mejor dicho ya lo hemos probado—, según demuestran sus acciones» (21-22). He aquí un argumento propio de una mentalidad anterior a la Ilustración perfectamente adecuado. Naturalmente ha habido muchos hijos de Dios, pero Jesús es el mejor de ellos por una serie de argumentos muy concretos.

Análogamente, casi un cuarto de siglo después, cuando un polemista pagano llamado Celso arremetiera contra el cristianismo, utilizaría exactamente el mismo tipo de argumento propio de una mentalidad anterior a la Ilustración. En ningún momento hace alusión a la imposibilidad de las maravillas obradas por Jesús, sino que sostiene que éste nunca hizo nada por nadie. «Al fin y al cabo, los viejos mitos de los griegos que atribuyen un nacimiento divino a Perseo, Anfión, Éaco y Minos constituyen una prueba igualmente válida de las obras maravillosas que éstos realizaron en beneficio de la humanidad, y desde luego no son menos plausibles que los cuentos que van contando tus seguidores. ¿Qué es lo que hiciste[, oh Jesús,] de palabra o de obra que sea tan admirable como las acciones de esos antiguos héroes?» (*Sobre la verdadera doctrina*). Tanto el apologeta cristiano como el polemista pagano utilizan el mismo argumento, aunque en direcciones opuestas. La imposibilidad y la unicidad no son imaginables como argumentos absolutos (en todo caso lo serían como explicaciones hiperbólicas), pero donde se desarrolla el debate es en el ámbito de la superioridad de la acción. Justino afirma: «Jesús ha hecho mucho más que todos los que son como él». Y Celso responde: «Jesús ha hecho menos que todos los que son como él».

Pablo y sus oyentes vivían en el siglo I, en un mundo en el que imperaba una mentalidad anterior a la de la Ilustración. Semejante circunstancia hacía imposible la

utilización de los argumentos de unicidad e imposibilidad que los creyentes y no creyentes de nuestra época utilizan los unos contra los otros. Insistir en el sepulcro vacío y/o en la(s) aparición(es) del Resucitado no basta para explicar nada, y menos aún bastaba en el mundo antiguo. Pero el contenido de la resurrección de Jesús que esbozábamos anteriormente sí que habría podido ser objeto de debate en ese mundo antiguo. Lo que importaban en él era el contenido y las implicaciones del milagro del que se hablara. La estupefacción no era suficiente, pues ya había demasiados motivos de estupefacción. Los antiguos habrían podido considerar la resurrección de Jesús increíble, pero nunca imposible. Lo que su público habría podido contestarle a Pablo no habría sido un descortés: «No te creemos», sino un cortés: «Nos alegramos mucho por Jesús, ¿pero a nosotros eso qué nos va ni qué nos viene?» O de forma más abrupta: «¿Y a nosotros qué nos importa?» Entonces habría sido cuando Pablo habría tenido el gusto de explicarles con todo detalle, por ejemplo, la diferencia socio-cósmica y religioso-política existente entre la ascensión de Julio César y la resurrección de Jesús, y les habría dicho que ya era hora de escoger entre una y otra.

Recordemos el análisis que hacíamos de la «resurrección» judía y de la «resurrección» judeocristiana. Los que afirmaban que Jesús había iniciado el momento final del climax apocalíptico habrían tenido que presentar algún tipo de prueba pública de que

el mundo de injusticia e impiedad se había convertido en un reino de justicia y de paz. No habría bastado que proclamaran la existencia de un sepulcro vacío ni de muchos sepulcros vacíos, ni una o varias apariciones del Resucitado. Todo eso habría estado muy bien, pero ¿dónde estaban las pruebas, fueran las que fuesen, de que el mundo se había transformado? Y la única prueba de la que disponían era su vida en comunidad. Así es cómo vivimos con Dios y sobre esta base intentamos convencer a otros de que nos imiten. Ésta es nuestra nueva creación, nuestro mundo transformado. Nosotros en Dios, Dios en nosotros, y uno y otros juntos aquí abajo, en este mundo.

Pablo afirmaba en 1 Corintios que «si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe» (XV, 14). Formulado de esa manera, semejante comentario es válido para el cristianismo, pero también lo es su contrario. Si la fe cristiana es vana, esto es, no ha actuado para transformarse a sí misma y a este mundo en la justicia de Dios, y si la predicación cristiana es vana, esto es, no ha hecho hincapié en que ésa es la vocación de la Iglesia, es que Cristo no resucitó. Por supuesto el cristianismo podía seguir afirmando que Jesús había sido exaltado y había ascendido a los cielos para sentarse a la diestra de Dios. Pero la resurrección, repitiendo una vez más el argumento sostenido en el presente capítulo, presupone el inicio de la transformación cósmica, no sólo prometerla, no sólo esperarla, no sólo hablar de ella, y no sólo proclamar una teología sobre ella. La iglesia del

Santo Sepulcro puede contemplarse en su pasado revestido de mármol y en su disputado presente en la Jerusalén actual. Pero la iglesia de la Bendita Resurrección sólo puede verse en un mundo en plena transformación debido a la colaboración de los cristianos con la justicia divina y a la participación de esos mismos cristianos en dicha justicia.

Epílogo

TERRENO Y EVANGELIOS

Piedras y textos, restos materiales y restos textuales, terreno y evangelios, arqueología y exégesis. Pero como el segundo elemento de esta dialéctica ha dominado con tanta frecuencia el proceso de integración, retrocedamos y realicemos juntos un acto de imaginación ilusoria. ¿Qué habría ocurrido si careciéramos de materiales textuales acerca de lo sucedido en el territorio nacional judío durante el siglo i? Se trata de una hipótesis, por supuesto, que además evita enfrentarse al hecho de que la arqueología no sólo ha sacado a la luz inscripciones, sino también documentos. Pero intentemos por un instante hacer el experimento.

Imaginemos, por ejemplo, que ya no tenemos esos documentos. Ya no disponemos del historiador romano Tácito, que cuenta en cuántas ocasiones las legiones imperiales emprendieron la marcha hacia el sur desde sus bases en Siria para castigar a sangre y fuego las sublevaciones coloniales en el territorio judío. Y nos falta asimismo la noticia por él reseñada de que durante el reinado del emperador Tiberio el país permaneció tranquilo y las legiones no tuvieron que moverse. Ya no disponemos del historiador judío Josefo, que nos habla de Juan el Bautista, de Jesús y de Santiago de Jerusalén. Y nos falta asimismo la noticia por él reseñada de que

durante el reinado de Tiberio y el gobierno de Pilato el país no permaneció tranquilo, a pesar de que las legiones no se movieron de sus campamentos. Ya no disponemos de los escritores judíos cristianos que compusieron los evangelios y que nos hablan de todo eso y de mucho más desde un punto de vista muy distinto. ¿Qué veríamos, qué podríamos ver, qué íbamos a ver si no tuviéramos más que el terreno? Por un momento especial o incluso en aras de una terapia general, acallemos el incesante griterío de los textos y escuchemos el insistente murmullo del terreno.

En primer lugar reconoceríamos un país con un conjunto de objetos y construcciones que caracterizan a un pueblo diferente de todos los que vivían en sus proximidades e incluso en medio de él. Encontraríamos en sus ciudades y aldeas esas piscinas escalonadas y revestidas de estuco que no parecen muy funcionales precisamente como baños ni como cisternas, todas esas vasijas de piedra, muchas de pequeñas dimensiones y otras pocas excepcionalmente grandes, todas esas tumbas de cámara con nichos digitiformes en las paredes para depositar provisionalmente los cadáveres, y pozos o pudrideros en el suelo u arquetas-osario para guardar definitivamente los huesos, la ausencia de huesos de cerdo entre los restos de comida y en los basureros de las cocinas, y la ausencia de imágenes de seres humanos y de animales tanto en los muros como en las monedas. Además, esos marcadores étnicos, después de concentrarse en el sur del país,

acabaron avanzando de forma notabilísima hacia el norte. A continuación comprobaríamos —y reconoceríamos por las analogías con otros rincones del Mediterráneo— que en un determinado momento el poderío imperial de Roma llegó y dominó a ese pueblo. En una sola generación lo veríamos actuando en el sur del país, tanto en el interior como en la costa. En ésta, por ejemplo, reconoceríamos la existencia no sólo de una ciudad de estilo típicamente romano, sino un puerto magnífico, un fondeadero accesible a las embarcaciones en todo tiempo en un litoral por lo demás bastante difícil. Deduciríamos, de nuevo por las analogías con otros países, que el Imperio Romano no comercializó sus territorios enviando mercaderes a caballo ni tratantes montados en carromatos. Como sucediera anteriormente con el imperio helénico de Alejandro, Roma estableció ciudades en las que los aristócratas construían mansiones lujosas y reorganizaban las zonas rurales para maximizar su productividad. Al cabo de una generación, veríamos que el mismo proceso se estaba produciendo en el norte del país, donde, a distancia de unos veinte años y de unos treinta kilómetros, se reconstruyó y amplió una ciudad, se levantó de la nada otra, y las dos llevarían las marcas características de la urbanización y la comercialización romana. Por último, al cabo de otra generación más o menos, un espantoso estrato de destrucción cubriría todo el país de ruinas y puntas de flecha, de ceniza y de hollín, huellas de una sublevación de la población autóctona contra la dominación romana que dejaría tras de sí

ciudades en ruinas, murallas destruidas y presumiblemente miles de muertos. Y también habría monedas. Monedas que proclaman en todos los casos los primeros años, pero no los últimos años de la libertad de Sión, esto es de la liberación de Israel.

Naturalmente se trata de un acto de imaginación sumamente artificial, pero conviene intentarlo de vez en cuando. ¿Qué ocurriría si *sólo* poseyéramos el terreno, los restos materiales, los datos arqueológicos? ¿Qué es lo que veríamos? Pero no sólo poseemos el terreno, sino también todos esos otros restos textuales y, para escribir este libro que trata de exhumar a Jesús, disponemos del terreno y de los evangelios, del arqueólogo y del exégeta. ¿Qué hemos sacado de la escrupulosa unión de uno y otro?

En primer lugar, los objetos y construcciones que permiten la diferenciación étnica son fruto de los códigos de pureza de la Ley de la Alianza y no meros residuos de unos hábitos populares. De hecho los judíos podían observar esos preceptos de pureza y, sin embargo, estar en profundo desacuerdo en lo tocante a la resistencia o a la no-resistencia a la dominación romana, y a la resistencia violenta y no violenta a ella. ¿Pero acaso el hecho de dejar por completo de observarlos no habría supuesto la supremacía absoluta de Roma? Recordemos que Josefo describía el abandono del judaísmo por parte de Tiberio Julio Alejandro diciendo simplemente que

«éste no permaneció en el judaísmo». Abandonar esos preceptos de pureza podía significar el abandono de todo lo demás. No obstante, ni un solo judío del siglo i habría dicho que la Alianza tenía que ver *únicamente* con esos objetos y construcciones, ni *siquiera, fundamentalmente* con la observancia de esas normas. Sin embargo, *también* tenía que ver con ellas. Seguir fiel a ellas podía constituir una forma de resistencia al mal y a la injusticia de la opresión imperial. Además, todos esos objetos y construcciones estaban vinculados a un pueblo que intentaba vivir en alianza con un Dios de justicia y equidad, esto es, con un poder divino para el que hacer lo que es debido significaba hacer lo que es justo.

Esa justicia no era sólo personal e individual, sino también estructural y sistemática, no exclusivamente retributiva, sino fundamentalmente distributiva. La Torah o ley divina, la hermosa impronta de esa alianza, exigía el reparto justo y equitativo de la tierra entendida como base material de la vida, pues, como decía ese Dios en Levítico, XXV, 23: «Las tierras no se venderán a perpetuidad, porque la tierra es mía y vosotros sois en lo mío peregrinos y extranjeros». Dado que la tierra era vida, no podía comprarse ni venderse, no podía hipotecarse ni expropiarse, como cualquier otra propiedad. De ahí que la ley de la Alianza se fijara a menudo sobre todo en *la tierra y las deudas*, en un intento continuo de atajar el incremento constante de las desigualdades a medida que unos pocos iban haciéndose

cada vez con más tierras y la mayoría iba poseyendo cada vez menos. Si la tierra no podía comprarse ni venderse como cualquier otro bien, tampoco podía ser hipotecada ni expropiada. De ahí todas esas leyes relacionadas con la prohibición del cobro de intereses y con el control de las garantías adicionales, con la remisión de las deudas y la liberación de la esclavitud cada siete años, cuando se decretaba el Año Sabático, y la devolución de los bienes expropiados cada cincuenta, cuando se producía el Año Jubilar.

Pero esas leyes de la Alianza habrían parecido un chiste malo a los conquistadores romanos, a ojos de los cuales la tierra les pertenecía ahora a ellos, o si se querían plantear las cosas teológicamente, a Júpiter y no a Yavé. Y en adelante esa tierra sería administrada no según la justicia distributiva de Yavé, sino con arreglo al poder imperial de Júpiter, no en términos de una equidad teórica máxima, sino de una productividad práctica máxima. Es ese choque decisivo entre los principios «la tierra me pertenece a mí en virtud de la Torah» y «la tierra nos pertenece a nosotros en virtud de la conquista» lo que explica el terrible fracaso de la política romana en el territorio nacional judío. Las tres sublevaciones que se produjeron en el país, en 4 a. e. v., en 66-74 e. v., y en 132-135 e. v. (por no hablar de la que se desencadenó fuera del país y que acabó con el judaísmo egipcio en 115-117 e. v.) vienen a subrayar ese fracaso (incluso desde el punto de vista romano). Naturalmente hubo

otros factores colaterales, como por ejemplo la jurisdicción romana dividida entre Jerusalén y Antioquía, o la jurisdicción judía dividida entre la monarquía herodiana y la aristocracia pontifical. Estos problemas podían ser solucionados, pero el de si la tierra (esto es la vida) era gobernada por la justicia o por el poder no podía solucionarse más que si se decidía dar la preferencia a una o a otro.

En segundo lugar, la continuidad existente entre la Torah judía y el Jesús judío se ve con especial claridad en dos asociaciones. Una de ellas es que durante el siglo I «el Reino» significaba sencillamente el Imperio Romano. Suyo era el reino, el poder y la gloria. Por consiguiente, cuando Jesús hablaba del Reino de Dios estaba empleando una expresión perfectamente calculada para atraer la atención de los romanos hacia lo que estaba haciendo. No hablaba del «pueblo» ni de la «comunidad» de Dios, sino del «Reino» de Dios. Sólo semejante frase suponía una confrontación inmediata con el reino de Roma, que con Herodes el Grande había llegado violentamente a Judea y en concreto hasta Jerusalén y Cesárea Marítima una generación antes del nacimiento de Jesús, y que luego con Herodes Antipas llegaría a la Baja Galilea y en concreto hasta Séforis en 4 a. e. v. y hasta Tiberíades en 19 e. v., ya en la generación de Jesús.

Ése es el motivo, por responder a la pregunta planteada en el Prólogo, de que dos movimientos de resistencia

popular, el del bautismo de Juan y el del Reino de Jesús, se iniciaran en los territorios gobernados por Herodes Antipas más o menos en la tercera década del siglo I e. v. Frente al poder del reino de Roma, reducido a una simple miniatura en la tetarquía de Antipas en Galilea, se puso el Reino de Dios, que planteaba sencillamente las siguientes preguntas: ¿Cómo sería regido este mundo si nuestro Dios estuviera sentado en el trono del César o si nuestro Dios residiera en el palacio de Antipas? No se trataba de una confrontación militar ni nada parecido, pues de haber sido así, como señalábamos anteriormente, muchos de sus protagonistas habrían muerto junto a Juan por orden de Antipas o con Jesús bajo Poncio Pilato. Se trataba, por el contrario, de un movimiento de resistencia programáticamente no violenta, pero enfáticamente suponía un en-frentamiento con las realidades económicas, sociales y políticas del momento. Pilato lo entendió perfectamente desde el punto de vista de sus responsabilidades imperiales: Jesús y su Reino suponían una amenaza para la ley y el orden de Roma, y su Dios judío suponía una amenaza para el dios de Roma.

La otra asociación es la trayectoria que va de *la tierra y las deudas* en la Torah al *alimento y las deudas* en la oración de Jesús. Cuando en el Padrenuestro se dice la frase «Venga tu reino». Mateo la glosa añadiendo: «Hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra». Y precisamente eso es lo correcto. El Reino de Dios tiene que ver con la voluntad de Dios respecto a esta tierra. El

cielo está perfectamente; la que tiene problemas es la tierra. La oración continúa pidiendo alimento suficiente para cada día y que no haya deudas para mañana. La tierra y las deudas se convierten en pan y deudas, pero la base que se oculta tras todo ello es la misma. ¿Cómo se reparte equitativamente la *vida* entre todos los habitantes de la tierra si se cree que toda ella pertenece a un Dios justo? La base que se oculta tras todo ello es una teología de la creación que no sólo se pregunta quién hizo la tierra (pocas veces se ha respondido que nosotros), sino sobre todo a quién pertenece (y normalmente se cree que a nosotros). Admitir la propiedad divina con todas las implicaciones radicales que conlleva significa una nueva creación.

Cabría sostener que la tierra siempre ha significado alimento y que en esa transición no ha habido ningún cambio. Pero quizá sí lo hubiera en la Galilea de Antipas. ¿Acaso por entonces ya no eran posibles ni creíbles las exigencias de una distribución equitativa de la tierra, tal como manda el Señor, según la Alianza, y de lo único que se podía hablar a los campesinos desposeídos era del pan? O, por el contrario, ¿es que cualquier tipo de reclamación de tierras habría conducido necesariamente a un enfrentamiento violento con el poder de los príncipes Herodianos, respaldados por Roma?

En tercer lugar, independientemente de que se hable de tierras y de deudas o de pan y deudas, estamos siempre ante una cuestión de vida activa y de programa

específico, no sólo de ley abstracta u oración genérica. En otras palabras, el Reino de Dios no era sólo una visión, sino un programa, no sólo una idea, sino todo un estilo de vida, no tenía que ver sólo con el cielo en el más allá, sino con la tierra aquí y ahora, y no sólo con una única persona, sino con muchas. Recordemos lo que decíamos antes al comentar que Jesús les dijo a sus compañeros que salieran e hicieran exactamente lo que hacía él, esto es, compartir el poder espiritual de la curación y el poder físico de la comida, y proclamar que en esa reciprocidad abierta se entraba en el Reino de Dios, pues Dios quería que el mundo fuera compartido justa y equitativamente entre todos. Ese fue en realidad el momento decisivo en el que el futuro se hizo no ya inevitable entonces, sino posible ahora. Jesús no se estableció en Nazaret con su familia ni en Cafarnaum con Pedro, y mandó a sus compañeros que salieran e hicieran todo en su nombre. Sólo les dijo: Hacedlo, simplemente hacedlo. Y en ese instante, el futuro del movimiento del Reino ya no pudo ser anulado sin más por la ejecución de Jesús a manos de Pilado, del mismo modo que lo había sido el movimiento del bautismo debido a la ejecución de Juan a manos de Antipas.

En cuarto lugar, la curación y la comida, o el alimento y la salud son cuestiones directamente relacionadas con el advenimiento de la civilización romana. Las ciudades no sólo modifican la distribución de los alimentos en sus zonas rurales circundantes, sino que además contribuyen

a aumentar los niveles de enfermedad dentro de sus murallas, y de paso en las zonas rurales de las inmediaciones.

Por último, recordemos lo siguiente. Durante el siglo I era absolutamente imposible separar la religión de la política, y la política de la economía. Las monedas, el único medio de comunicación de masas de la Antigüedad, decían que el César era *divi filius*, Hijo de un Dios, y *pontifex maximus*, supremo constructor de puentes entre el cielo y la tierra, el sumo sacerdote de la religión estatal de Roma. En semejante situación sólo era posible la religión-política o la política-religión, y los enfrentamientos eran siempre dobles, nunca contra la una o contra la otra, sino siempre contra las dos a la vez, por cuanto estaban inextricablemente unidas. Sólo la justicia del Reino de Dios podía heredar el poder del reino de Roma, que, naturalmente, constituía ni más ni menos que la norma de la civilización en aquella época y en aquel lugar. No es que el Reino de Dios se levantara contra el reino de Roma porque este último fuera especialmente cruel o excepcionalmente impío. No fue la crueldad de Roma, sino su normalidad, lo que le costó a Jesús la vida.

AGRADECIMIENTOS

Estamos profundamente agradecidos al personal y a los voluntarios de las numerosas excavaciones presentes y pasadas, sin cuya labor no habría podido escribirse la presente obra. Queremos dar las gracias especialmente a los arqueólogos que nos acompañaron y nos dieron las explicaciones pertinentes acerca de los yacimientos a su cargo en junio de 1999: Vassilios Tzaferis y John Wiison en Banias, Rami Arav y Eli-zabeth McNamer en Betsaida, y Moti Aviam en Jodefát. Estamos igualmente agradecidos a aquellos con los que mantuvimos conversaciones en ese mismo mes durante la preparación de nuestro libro, especialmente a Eric y Carol Meyers, del Proyecto Regional de Séforis, y al arqueólogo forense Joe Zias. Deseamos asimismo expresar nuestro reconocimiento a Doug Brooks por los dibujos arquitectónicos y a Kevin Holland por las labores de escáner. Nos gustaría dar las gracias en particular a Balage Balogh por las ilustraciones que realizó para reconstruir cómo era la vida en la Antigüedad. Para ello tuvo que combinar el uso de publicaciones arqueológicas, planos y objetos, nuestra capacidad de descripción y nuestra imaginación, así como las cuidadosas investigaciones que él mismo llevó a cabo, y su perspicacia para crear imágenes sumamente valiosas de cómo era el mundo judío del siglo I.

FUENTES ARQUEOLÓGICAS

PRÓLOGO

Para el marco arqueológico general y otras referencias, véase, Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesús: A Re-examination of the Evidence* (Trinity Press International, Harrisburg, PA, 2000). Para un análisis más completo y el debate mantenido en ese momento en tomo al Jesús histórico, véase, John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío* (Crítica, Barcelona, 2000), y *The Birth of Christianity* (HarperSanFrancisco, San Francisco, 1998). En este apéndice bibliográfico nos fijaremos más en las obras arqueológicas que en las exegéticas.

INTRODUCCIÓN

Valiosa información sobre muchos de los yacimientos y hallazgos arqueológicos tratados en este capítulo y los siguientes puede encontrarse en *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Ephraim Stern, ed. (Israel Exploration Society, Jerusalén, 1993), así como en *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Eric M. Meyers, ed. (Oxford University

Press, Nueva York, 1997), que contiene además artículos muy útiles sobre la metodología y la teoría arqueológica.

CAPÍTULO 1

La cultura campesina de Galilea y el Mediterráneo en general es descrita en los dos libros de John Dominic Crossan anteriormente citados, y los testimonios arqueológicos del carácter judío de Galilea durante el siglo i son presentados en la obra de Jonathan L. Reed citada junto a ellos. Una serie de importantes artículos sobre la historia, la cultura y la religión de Galilea puede encontrarse en Sean Freyne, *Galilee and Gospels: Collected Essays*, «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» 125 (Mohr Siebeck, Tübingen, 2000). Los informes de las excavaciones de Nazaret se encuentran en Bellarmino Bagatti, *Excavations in Nazareth, Volume I: From the Beginning till the xn Century* (Franciscan Printing, Jemsalén, 1969). Para los orígenes de la sinagoga y la ausencia general de edificios dedicados a esta función en el siglo i, véase Lee Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (Yale University Press, New Haven, 2000).

CAPÍTULO 2

Una caracterización fascinante y fácil de leer de Herodes el Grande y su reinado puede encontrarse en Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* (Fortress Press, Minneapolis, 1996). Las descripciones de la ciudad antigua y de la arquitectura urbana romana incluidas en el presente volumen se basan en la obra de John Stambaugh en *The Ancient Roman City* (John Hopkins University Press, Baltimore, 1988) y en Paúl Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (University of Michigan Press, Ann Arbor, 1990). Un resumen bien documentado (aunque en la actualidad desfasado) de las excavaciones de Cesárea puede leerse en Kenneth Holm, *King Herod's Dream: Caesarea by the Sea* (Norton, Nueva York, 1988); otros estudios más eruditos y actualizados aparecen en *Caesarea Marítima: A Retrospective After Two Millennia*, Avner Raban y Kenneth Holm, eds. (E. J. Brill, Leyden, 1996). Los testimonios relevantes proporcionados por las numerosas excavaciones llevadas a cabo en Séforis aparecen recogidos y resumidos en *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Rebecca Nagy *et al.*, eds. (North Carolina Museum of Art, Raleigh, 1996). Los hallazgos arqueológicos de Cafarnaúm y la relación que mantienen con las investigaciones en torno al Jesús histórico son presentados en Reed, *Archaeology and the 'Galilean Jesus'*; por otra parte Shelly Wachsmann ha publicado un

detallado informe sobre la «barca de Galilea», su recuperación y su contenido en *The Excavations of an Ancient Boat in the Sea of Galilee, Atiqot*, «English Series» 19 (Israel Antiquities Authority, Jemsalén, 1990).

CAPÍTULO 3

La cerámica encontrada en tomo a la gruta de Banias ha sido estudiada por Andrea Berlín en «The Archaeology of Ritual: The Sanctuary of Pan at Banias Caesarea Philippi», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n.º 315 (1999), pp. 27-45. Para los palacios de Herodes son especialmente importantes las obras de Ehud Netzer, por ejemplo el artículo «The Promontory Palace», en *Caesarea Marítima: A Retrospectivo*. El Palacio de Herodes en lo alto de Masada está muy bien documentado y ha sido reconstruido de forma harto plausible por Gideon Foerster en *Masada V: The Yigael Yadin Excavations 1965 Final Reports* (Israel Exploration Society, Jemsalén, 1995). El informe sobre la Villa de Dioniso excavada por Eric y Carol Meyers y por Ehud Netzer en Séforis ha sido publicado en Nagy *et al.*, *Sepphorís in Galilee*. Las labores de excavación llevadas a cabo por Leroy Waterman fueron publicadas en el volumen *Preliminary Report of the University of Michigan Excavations at Sepphorís, Palestino, in 1931* (University of Michigan Press, Ann Arbor, 1937), y las nuevas excavaciones de la villa que efectuó James F.

Strange son reseñadas en «Six Campaigns at Sepphoris: The University of South Florida Excavations, 1983-1989», en *The Galilee in Late Antiquity*, Lee Levine, ed. (Jewish Theological Seminary, Nueva York, 1992), 339-355. La caracterización de la arquitectura doméstica y de la forma de comer de la élite en el mundo romano que ofrecemos en nuestra obra se basa sobre todo en Andrew Wa-Uace-Hadrill, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum* (Princeton University Press, Princeton, 1994); para las casas en el territorio nacional judío en la Antigüedad, véase Yizhar Hirschfeld, *The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period* (Franciscan Printing, Jemsalén, 1995).

CAPÍTULO 4

Yigael Yadin ha publicado un libro muy popular en tomo a sus excavaciones titulado *Masada: la fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes* (Destino, Barcelona, 1986³). Recientemente han sido publicados los últimos informes exhaustivos en una obra en varios volúmenes editada por Joseph Aviram, Gideon Foerster y Ehud Netzer, *Masada I-V, The Yigael Yadin Excavations 1963-1965 Final Reports* (Israel Exploration Society, Jemsalén, 1989-1995). Se ha escrito mucho acerca de los Manuscritos del Mar Muerto y de las excavaciones de Khirbet Qumran a la luz de su publicación —aunque la edición final todavía está por llegar—, pero el mejor

resumen de los testimonios arqueológicos es Jodi Magness, «Qumran Archaeology: Past Perspectives and Future Prospects», en *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, vol. I, Peter W. Flint y James C. VanderKam, eds. (E. J. Brill, Leyden, 1998), pp. 47-77. Un estudio detallado de las excavaciones de Jode-fat y de hasta qué punto se solapan los testimonios arqueológicos y el relato que ofrece Josefo del asedio de la ciudad puede leerse en David Adan-Baye-witz y Mordechai Aviam, «Iotapata, Josephus, and the Siege of 67: Preliminary Report on 1992-94 Seasons», *Journal of Roman Archaeology*, n.º 10 (1997), pp. 131-165. Se ha abierto un gran debate en torno a si las numerosas piscinas escalonadas y recubiertas de estuco eran en realidad *miqwaoth* o no, pero para una breve evaluación de los testimonios arqueológicos en el contexto de la helenización y romanización del territorio nacional judío, véase Ronny Reich, «The Hot Bath-House (*balneum*), the *Miqweh*, and the Jewish Community in the Second Temple Period», *Journal of Jewish Studies*, n.º 39 (1988), pp. 102-107. Por lo que se refiere a las vasijas de piedra, ha sido publicado un catálogo exhaustivo de los testimonios arqueológicos por Jane C. Cahill, «The Chalk Assemblages of the Persian/Hellenistic and Early Roman Periods», en *Excavations at the City of David 1978/1985 Directed by Yigal Shiloh III: Stratigraphical, Environmental, and Other Reports*, Alón de Groot y Donald T. Ariel, eds.,

Qedem 33 (Hebrew University Press, Jerusalén, 1992), pp. 190-274.

CAPÍTULO 5

La mejor descripción de la arqueología del Templo es la obra de Leen y Kathleen Ritmeyer, *Secrets of Jerusalem's Temple Mount* (Biblical Archaeology Society, Washington, 1998); una explicación de las excavaciones y resúmenes de los hallazgos pueden encontrarse en Meir Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple: The Discovery of Ancient Jerusalem* (Harper & Row, Nueva York, 1985). Nahman Aviam ha publicado un informe sobre las excavaciones del Barrio Herodiano y de la Mansión Palacial en un lujoso volumen rico en ilustraciones, *Discovering Jerusalem* (Thomas Nelson, Nashville, 1983). Puede leerse un resumen de la descripción literaria de las actividades sacerdotales en el Templo en E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 B. C. E. - 66 C. E.* (Trinity Press International, Philadelphia, 1992).

CAPÍTULO 6

La descripción arqueológica más reciente del Santo Sepulcro es la de Shi-mon Gibson y Joan Taylor, *Beneath the Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem, Palestine*

Exploration Fund Monograph Series Major 1 (Palestine Exploration Fund, Londres, 1994). Los informes en tomo a la tumba de Caifas fueron publicados por Zvi Greenhut, «The 'Caiaphas' Tomb in the North of Jerusalem», Ronny Reich, «Ossuary Inscriptions from the 'Caiaphas' Tomb'», y Joseph Zias, «Human Skeletal Remains from the 'Caiaphas' Tomb'», en *Atiqot* (English Series) 21 (1992), pp. 63-80; resúmenes e informes en tomo a otros enterramientos descubiertos en los alrededores de Jerusalén pueden encontrarse también en *Ancient Jerusalem Revealed*, Hillel Geva, ed. (Israel Exploration Society, Jerusalén, 1994). El primer informe sobre la tumba y el osario del crucificado fue publicado por Vassilios Tzaferis, «Jewish Tombs At and Near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem», *Israel Exploration Journal*, n.º 20 (1970), pp. 18-32, y el primer estudio de los restos óseos fue el de Nico Haas, «Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar», *Israel Exploration Journal*, n.º 20 (1970), pp. 38-59; han publicado una nueva evaluación de esos hallazgos Joseph Zias y Eliezer Sekeles en «The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal», *Israel Exploration Journal*, 35 (1985), pp. 22-27.

Esta obra, publicada
por CRÍTICA,
se acabó de imprimir
en los talleres de
GRAFICROMO
el 5 de abril de 2003.