

EL JESÚS DE GALILEA  
APORTACIONES DESDE LA ARQUEOLOGÍA

---

*Jonathan L. Reed*



# BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

**120**

*Colección dirigida por*  
Santiago Guijarro Oporto

JONATHAN L. REED

# EL JESÚS DE GALILEA

Aportaciones desde la arqueología

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2006

Para Eric y Carol Meyers

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

- © Traducción de Jesús Valiente Malla del original inglés  
*Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence*
- © Trinity Press International, Harrisburg 2000
- © Ediciones Sígueme S.A.U., 2006  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563  
e-mail: ediciones@sigueme  
www.sigueme.es

ISBN 84-301-1607-9

Depósito legal.: S. 413-2006

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2006



# CONTENIDO

<i>Prólogo</i> .....	9
<i>Lista de ilustraciones y abreviaturas</i> .....	12
<i>Mapas</i> .....	15
1. La arqueología de Galilea y el Jesús histórico .....	17
1. El interés creciente por Galilea .....	19
2. Objetivo: integrar arqueología y filología .....	33
3. Síntesis y articulación de los capítulos del libro .....	39

## PRIMERA PARTE

2. La identidad de los galileos: consideraciones étnicas y religiosas .....	45
1. Teorías sobre la identidad de los galileos .....	45
2. Arqueología y pautas de asentamiento en Galilea .....	51
3. Arqueología del espacio privado en la Galilea del siglo I .....	66
4. Implicaciones para la tradición de Jesús .....	79
3. La densidad de población de Galilea: urbanización y economía .....	87
1. La urbanización y la helenización de Galilea .....	87
2. Urbanización y consumo .....	91
3. Los datos demográficos de la antigüedad .....	94
4. Séforis y Tiberíades como centros de consumo .....	103
5. La urbanización bajo Antipas .....	123
6. Implicaciones para la investigación del Jesús histórico .....	126

## SEGUNDA PARTE

4. De nuevo sobre Jesús y Séforis: judaísmo y helenismo .....	133
1. Historia de la investigación .....	137
2. Séforis y Nazaret: consideraciones topográficas y políticas ...	150
3. La arqueología de Nazaret .....	169
4. Jesús y Séforis .....	170

5. Jesús y Cafarnaún .....	179
1. Las fuentes literarias y la identificación de Cafarnaún .....	180
2. Consideraciones topográficas y políticas .....	184
3. La arqueología del espacio público en Cafarnaún .....	189
4. La arqueología del espacio privado .....	198
5. Jesús en Cafarnaún .....	201
6. ¿Era Cafarnaún una <i>polis</i> ? .....	209

### TERCERA PARTE

6. La fuente Q de las sentencias en Galilea .....	215
1. El mundo narrativo, el mapa social y el mundo real de Q .....	216
2. La localización de Q en la investigación anterior .....	218
3. Presupuestos básicos sobre el carácter de Q y su comunidad .	224
4. Topónimos en las sentencias .....	229
5. La imaginaria espacial de Q en un contexto galileo .....	237
6. Temas y teología de Q .....	245
7. El signo de Jonás: Q 11, 29-32 en su contexto galileo .....	247
1. Comparación sinóptica del signo de Jonás .....	250
2. Jonás en Galilea .....	254
8. La arqueología y el Jesús de Galilea .....	265
1. El valor de la arqueología .....	267
2. La región de Galilea .....	270
3. Jesús en la Galilea judía .....	271
4. Jesús en la Galilea urbanizada de Antipas .....	273
5. El reino de Dios en Galilea .....	275
<i>Bibliografía</i> .....	277
<i>Índice temático y onomástico</i> .....	309
<i>Índice general</i> .....	317

# PRÓLOGO

En la investigación del Jesús histórico son muchos los estudios que se centran en un análisis meticuloso y detallado de la estratigrafía de los evangelios. Pero no son tantos los que intentan llevar a cabo un minucioso y detallado análisis de la estratigrafía de los yacimientos arqueológicos galileos. Con esta obra se pretende contribuir a llenar ese vacío, analizando algunas de las implicaciones que conlleva la arqueología de Galilea para la investigación del Jesús histórico.

El objeto de este libro no es recopilar un conjunto de hallazgos arqueológicos con los que Jesús pudo estar en contacto, ni ilustrar los lugares que visitó según los evangelios. No es un catálogo, un manual o un diccionario lleno de descripciones o dibujos de objetos arqueológicos. Tampoco tratará de integrar algunos elementos de cultura material en un esbozo de Galilea en tiempos de Jesús extraído de las fuentes literarias, ni presentará algunos de esos artefactos a modo de ayudas visuales. Al contrario, los estudios que aquí se recogen tratarán de situar en el centro y en el primer plano los datos arqueológicos, sistematizando el material disponible, para a continuación interpretar la cultura material de Galilea en el siglo I y destacar sus implicaciones para el conocimiento de Jesús y los evangelios.

Las diferentes, y en ocasiones contradictorias, técnicas aplicadas en la arqueología de campo, los diversos intereses de los excavadores y la disparidad de los hallazgos publicados (o no publicados) por los arqueólogos hacen difícil sintetizar los resultados de los estudios arqueológicos generales o incluso especializados desde un punto de vista estadístico o cuantitativo. En consecuencia, la interpretación que aquí se ofrece de la vida de Galilea en el siglo I se basará en datos circunstanciales y únicamente sobre las vagas referencias que se manifiestan a través de la cultura material. Se ha recurrido a modelos sociológicos, analogías transculturales y textos antiguos para combinarlos de manera más o menos ecléctica a fin de poner orden en el cúmulo de da-

tos arqueológicos. Pero lo cierto es que estos estudios, más que por una determinada teoría o método, se han guiado por la intuición que he ido adquiriendo a lo largo de más de una década de trabajo de campo en Cafarnaún y Séforis, mediante las continuas discusiones con arqueólogos de campo, las visitas a sus yacimientos y la lectura de gran número de informes y estudios arqueológicos.

En principio, los estudios recogidos en este volumen se ocupan sobre todo de la arqueología de Galilea, pero luego pasan directamente a las implicaciones que tienen para la investigación del Jesús histórico y la primitiva literatura cristiana. No se mencionan específicamente las teorías sobre la religión o sociológicas subyacentes, sino que estas se dejan a propósito en la sombra. No obstante, quienes estén interesados en estas materias percibirán con claridad cuáles son mis referencias.

El primer impulso para realizar esta tarea me lo ofreció Seán Freyne, al sugerirme la conveniencia de recopilar algunos de mis trabajos anteriores aparecidos en volúmenes menos accesibles, así como las comunicaciones presentadas en encuentros académicos. En este proceso de recopilación se produjeron cambios de enfoque y surgieron nuevas ideas; al mismo tiempo, la evolución de las perspectivas generales hacía necesarios cambios importantes y adiciones significativas. Terminada esta labor, sólo tres capítulos coinciden exactamente con las anteriores publicaciones. En cualquier caso, los distintos capítulos son independientes unos de otros, pero cada uno de ellos y la recopilación en conjunto responden al mismo planteamiento: lo primordial es la interpretación de la arqueología, y de ella dependerán las consecuencias para la investigación sobre Jesús.

La primera parte consta de dos capítulos que tratan de importantes cuestiones demográficas relativas a la etnicidad, la religión y la situación socioeconómica. Cada uno de ellos tiene además repercusiones para nuestra manera de entender los orígenes cristianos. La segunda parte tiene dos capítulos que ofrecen una detallada descripción de dos importantes asentamientos para la investigación del Jesús histórico, Séforis y Cafarnaún, a la vez que suponen una aportación a nuestro conocimiento de su vida y sus enseñanzas. La tercera parte abarca también dos capítulos de carácter más marcadamente exegético, uno sobre la fuente Q de dichos en conjunto y el otro sobre uno de sus pasajes, pero en todo caso se trata de situar los textos en el contexto de Galilea tal como nos lo retratan los datos arqueológicos.

El capítulo dos es una revisión sustancial de «Galileans, 'Israelite Village Communities' and the Saying Gospel Q», en E. Meyers (ed.), *Galilee: Confluence of Cultures* (Duke Judaic Studies Series 1), Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1999, 87-108. El capítulo seis se basa en «The Social Map of Q», en J. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Filadelfia: Trinity Press International 1995, 17-36. El capítulo siete es una revisión de «The Sign of Jonah and Other Epic Traditions in Q», en E. Castelli y H. Taussig (eds.), *Rethinking Christian Origins: Festschrift for Burton Mack*, Filadelfia: Trinity Press International 1996, 130-143.

Esta obra está en deuda con muchas personas. Ante todo, con mi esposa Annette y mis hijos Natania y Levi; unas veces me acompañaron en mis trabajos de campo y otras tuvieron que quedarse en casa mientras yo participaba en alguna excavación. Estoy también agradecido a Henry Carrigan, que me animó en este proyecto, y a los editores de Trinity Press International, que pusieron a punto mi manuscrito. La Universidad de La Verne me concedió varias bolsas de viaje de verano (gracias a John Gingrich), una ayuda para la redacción (gracias a Bill Cook) y fondos para un lector de pruebas (gracias a Al Lalane), un dibujante (gracias a Keith Lord) y un escáner (gracias a Kevin Holland), así como un permiso sabático durante el otoño de 1999 para terminar este libro. Doy también las gracias a los muchos arqueólogos que me invitaron a visitar sus excavaciones, especialmente a Moti Aviam, Vasilius Tzaferis, John Wilson, Rami Arav, James F. Strange, Dennis Groh y Doug Edwards. Mi más profunda gratitud al equipo directivo y al personal de las excavaciones de Séforis, con los que pasé muchas horas en la excavación y en el campamento discutiendo gran variedad de temas y con los que tengo contraída la mayor deuda intelectual: Melissa Aubin, Alysia Fisher, Bill Grantham, Byron McCane, Mark Chancey, J. P. Dessel, Ken Hogle, Milton Moreland, Stuart S. Miller, Adam Porter, Greg Smith y Jürgen Zangenberg.

Pero sobre todo estoy agradecido a Eric y Carol Meyers, a los que dedico este libro. En el plano académico, quiero expresarles mi reconocimiento por haber introducido la arqueología de Galilea en el mapa de la investigación del Nuevo Testamento y por fomentar un diálogo interdisciplinar; pero más aún, a nivel personal, he de agradecerles la invitación que me hicieron para integrarme en su equipo de Séforis en 1988 y por su cálido y personal apoyo a partir de entonces.

# LISTA DE ILUSTRACIONES Y ABREVIATURAS

## *Ilustraciones*

- 1.1 Mapa topográfico de Galilea
- 1.2 Mapa político de Palestina
- 1.3 Excavaciones más importantes de Galilea y sus inmediaciones
- 2.1 Posibles asentamientos de la Edad de Hierro III en Galilea
- 2.2 Instalación agrícola iturea
- 2.3 Asentamientos itureos
- 2.4 Recipientes de piedra
- 2.5 Recipiente de piedra
- 2.6 *Miqweh* típica
- 2.7 Osario de José Bar Caiafas
- 2.8 Tumba de tipo *kokhim*
- 3.1 Ciudades de los periodos helenístico tardío y romano
- 3.2 *Insula* de Pompeya
- 3.3 El ágora inferior de Séforis
- 3.4 Antigua Tiberíades
- 3.5 Puerta de la ciudad de Tiberíades
- 4.1 Séforis en la Baja Galilea
- 4.2 Valle de Bet-Netofá desde la acrópolis de Séforis
- 4.3 La basílica de Séforis
- 4.4 El teatro de Séforis
- 4.5 La acrópolis occidental
- 4.6 *Miqweh* de Séforis
- 4.7 La villa dionisiaca de Séforis
- 5.1 Vías de comunicación regionales e interregionales
- 5.2 Orilla noroccidental del Mar Galilea
- 5.3 Las *insulae* de Cafarnaún
- 5.4 «Casa de San Pedro», del siglo I
- 7.1 Gat-Héfer en Galilea

## *Lista de tablas*

- 1.1 Periodos cronológicos
- 2.1 Poblamiento de la Baja Galilea por periodos

- 2.2 Estratos excavados en los asentamientos de Galilea
- 2.3 Proporción de cerámicas halladas en Séforis
- 3.1 Densidades de población comparadas
- 3.2 Áreas y poblaciones de las aldeas de Galilea

### Abreviaturas

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
AJP	<i>American Journal of Philology</i>
AJSR	<i>American Jewish Society Review</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
ASNU	Acta Seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament</i>
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BARIS	British Archaeological Reports International Series
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	<i>Biblica</i>
BK	<i>Bibel und Kirche</i>
BN	<i>Biblischen Notizen</i>
BZ NF	<i>Biblische Zeitschrift Neue Folge</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CII	<i>Corpus inscriptionum iudaicarum</i>
CIL	<i>Corpus inscriptionum latinarum</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
CRBS	<i>Current Research in Biblical Studies</i>
CSEL	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i>
EI	<i>Eretz Israel</i>
ESI	<i>Excavations and Surveys in Israel</i>
ET	<i>Evangelische Theologie</i>
FB	Forschung zur Bibel
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
IDBS	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible Supplementary Volume</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
INJ	<i>Israel Numismatic Journal</i>

<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JPOS</i>	<i>Journal of the Palestinian Oriental Society</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
<i>JSNTSS</i>	<i>Journal of the Study of the New Testament-Supplementary Series</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal of the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTSS</i>	<i>Journal of the Study of the Old Testament-Supplementary Series</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>LA</i>	<i>Liber Annus</i>
<i>MB</i>	<i>Monde du Bible</i>
<i>MDOG</i>	<i>Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft</i>
<i>NEAEHL</i>	<i>New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land</i>
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTAbh NF</i>	<i>Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>NTTS</i>	<i>New Testament Tools and Studies</i>
<i>OEANE</i>	<i>Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>PWSup</i>	<i>Pauly-Wissowa, Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Supplemento</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>SBLDS</i>	<i>Society of Biblical Literature Dissertation Series</i>
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
<i>SBT</i>	<i>Studies in Biblical Theology</i>
<i>SNTSMS</i>	<i>Society for New Testament Studies Monography Series</i>
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>TSAJ</i>	<i>Texte und Studien zum Antiken Judentum</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>WMANT</i>	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
<i>WUNT</i>	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
<i>ZDPV</i>	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>



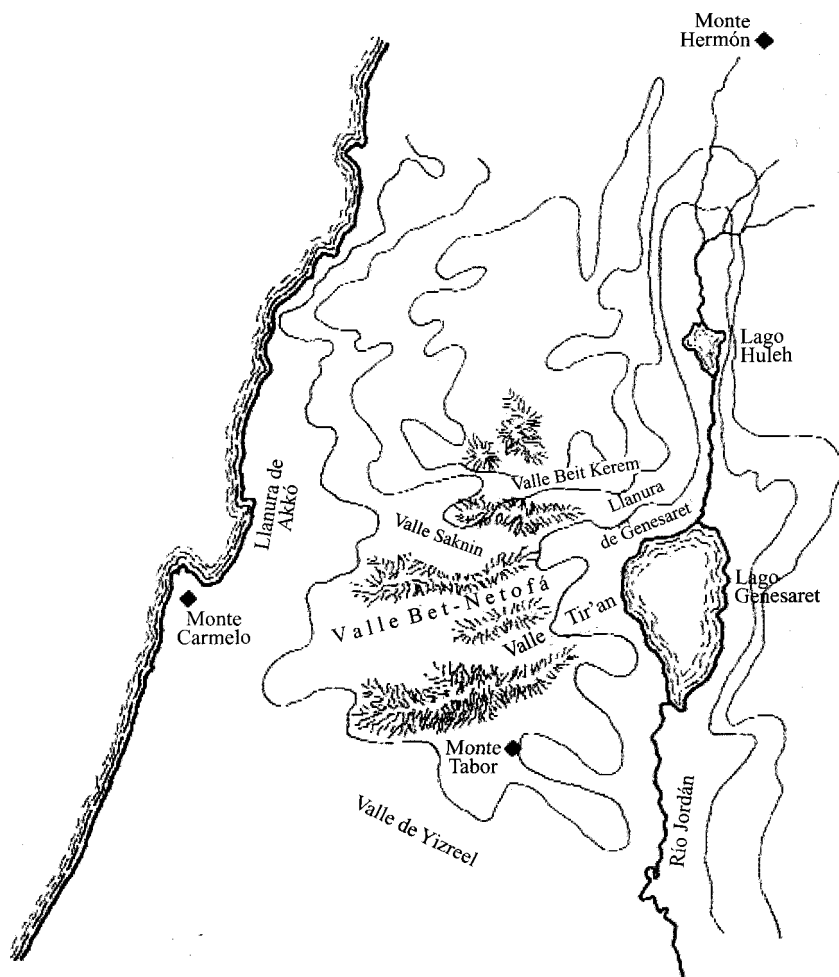


Fig. 1.1. Mapa topográfico de Galilea.

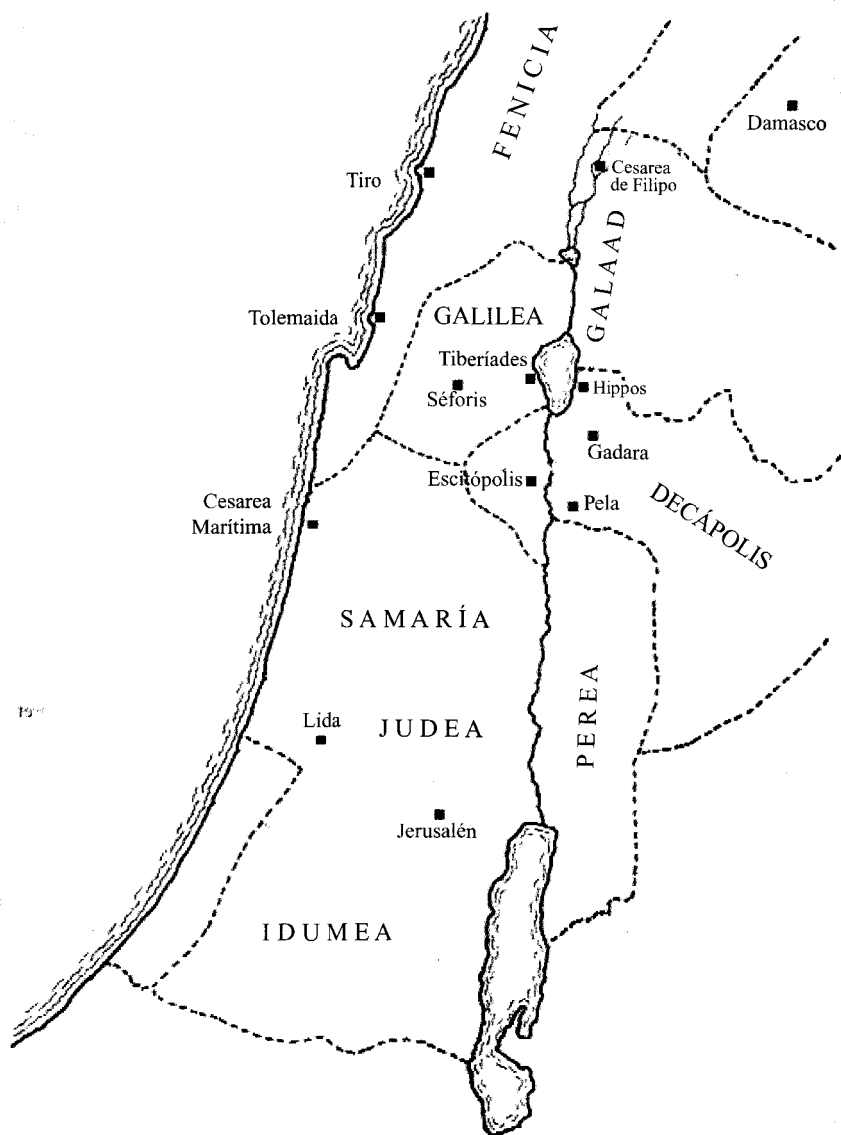


Fig. 1.2. Mapa político de Palestina.

## LA ARQUEOLOGÍA DE GALILEA Y EL JESÚS HISTÓRICO

La investigación bíblica ha consistido casi siempre en estudios literarios y se ha centrado en el texto. El texto bíblico ha sido su objeto primario, y su finalidad última, la exégesis. Esta fijación casi miope en las palabras, quizá una secuela de la teología cristiana, especialmente la protestante, convertía el estudio de la arqueología bíblica poco menos que en una *ancilla* cuya función consistía en apoyar a la exégesis o en descubrir nuevos materiales escritos<sup>1</sup>. El hallazgo de documentos, inscripciones o papiros hacía a la arqueología merecedora de un cierto respeto; así, los investigadores del Nuevo Testamento proclaman como grandes descubrimientos los rollos del Mar Muerto, la inscripción de Pilato hallada en Cesarea Marítima y los papiros de Oxyrhinchus porque han aportado nuevos documentos, paralelos literarios y perspectivas filológicas. La exhumación de un arte no literario, iconográfico, especialmente las representaciones de relatos bíblicos, al estilo de las halladas en la sinagoga de Dura Europos, también se ha considerado importante, si bien la interpretación de esos materiales y símbolos no literarios se ha mirado generalmente con cierto recelo, a modo de un test de Rorschach<sup>2</sup>. Preocupados con la exégesis, los investigadores han acogido con prevención las fuentes no literarias.

Pero también se detecta un cierto voyeurismo con respecto a la cultura material: los investigadores del Nuevo Testamento, en efecto,

1. En cierto sentido, la revelación a través de la palabra en un contexto eclesial fue reemplazada por la interpretación del Nuevo Testamento en un contexto académico; cf. J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, 55. Una priorización semejante de los textos como fuente ha dominado también los estudios clásicos; cf. D. Small, «Introduction», 1-10; S. L. Dyson, «Classical Archaeology», en Phyllis Culham y Lowell Edmunds (eds.), *Classics*, 211-213.

2. Téngase en cuenta el general descrédito que ha sufrido entre otros investigadores la monumental obra en varios volúmenes de E. R. Goodeough, *Jewish Symbols*. Cf. los atinados comentarios de Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, 32-33.

echan de vez en cuando un vistazo a los hallazgos arqueológicos que se producen aquí y allá, pero apenas se esfuerzan por trabajar conjuntamente con los arqueólogos con vistas a integrar dichos hallazgos en un todo. Algún descubrimiento ocasional de los arqueólogos servía como una gratificante ilustración a un trabajo que no dejaba de centrarse en el texto, como la barca de «Jesús» del siglo I, hundida en el limo del Mar de Galilea, que encandiló a los exegetas con su capacidad para doce personas<sup>3</sup>, o el descubrimiento de un teatro en Séforis, que dio pie a especular sobre si el uso de *hypocrites* («actor de teatro» en griego) por Jesús se debería a que había frecuentado aquel teatro<sup>4</sup>. Pero cuando la arqueología no aportaba una ayuda visual o una conexión directa con Jesús, los investigadores del Nuevo Testamento no solían dedicarle mayor atención<sup>5</sup>. Algunos investigadores solían apropiarse muy oportunamente de ciertos descubrimientos excepcionales o elementos de cultura material para corroborar sus afirmaciones, y si aquellos objetos apoyaban en efecto sus argumentos o interpretaciones, les otorgaban sorprendentemente un rotundo valor retórico como *facta bruta*<sup>6</sup>. Pero los datos arqueológicos, precisamente por su carácter tangible y sustantivo, no son objetivos ni constituyen una realidad histórica tomados al pie de la letra. Cada objeto ha de ser interpretado como parte de una constelación más amplia de cultura material. Los hallazgos arqueológicos no pueden abstraerse de su contexto estratigráfico o regional para insertarlos en una reconstrucción de la vida en la antigüedad, conforme a un marco previamente establecido a partir de las fuentes literarias. A semejanza de la interpretación de las fuentes literarias, que tienen su propia hermenéutica basada en la filología, también la arqueología tiene su propia hermenéutica basada en la tipología, que es el principal método del que se sirven los arqueólogos

3. Cf. el excelente informe de la excavación por Shelly Wachsmann et al., «The Excavation of an Ancient Boat in the Sea of Galilee», o la noticia más divulgativa de Wachsmann, «The Galilee Boat», 18-33.

4. Sobre el descubrimiento del teatro de Séforis, cf. Leroy Waterman, *Preliminary Report*; sobre sus implicaciones para Jesús, cf. Benedict Schwank, «Das Theater von Sepphoris»; también R. Batey, «Jesus and the Theater»; cf. también *infra*, pp. 141-143.

5. Casi excepcionales fueron, en Alemania, los estudios topográficos y etnográficos de Gustaf Dalman y Joachim Jeremias a comienzos del siglo XX; cf. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu y Arbeit und Sitte in Palästina*; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. También en Norteamérica cabe señalar la obra excepcional de C. C. McCown, que ha pasado casi ignorada, *The Ladder of Progress in Palestine*.

6. Ch. Frevel, «Dies ist der Ort», 40; R. de Vaux, «On Right and Wrong Uses of Archaeology»; I. Hodder, *The Archaeological Process: An Introduction*, 30-79.

para deducir unas regularidades a partir de una serie de micro-observaciones y formular su interpretación de la vida en la antigüedad<sup>7</sup>.

En la investigación del Nuevo Testamento se advierte una creciente necesidad de prestar atención a los datos arqueológicos en conjunto y a las interpretaciones que los arqueólogos están en condiciones de ofrecer, y de integrar los hallazgos arqueológicos con una mayor sensibilidad. La tarea no consiste simplemente en llegar a conocer un mayor número de objetos, sino más bien en analizar los conjuntos de datos de la cultura material que inciden en el estudio de los orígenes cristianos. Los trabajos recopilados en este volumen responden a un tipo concreto de estudios sobre el Nuevo Testamento, concretamente la investigación sobre el Jesús histórico, y se limitan a una sola área geográfica, Galilea. En primer lugar, estos estudios resumen algunos de los esquemas clave de la cultura material de Galilea exhumados por los arqueólogos, y sólo después extraen las consecuencias que tienen para la investigación del Jesús histórico. Cada uno de estos trabajos analiza un elemento de la arqueología de Galilea, o caracteriza un rasgo de la vida en Galilea durante el siglo I d.C.; luego señala su importancia para la investigación del Jesús histórico y los orígenes cristianos o, alternativamente, sitúa un texto del Nuevo Testamento en una reconstrucción de Galilea a partir del registro arqueológico.

### 1. *El interés creciente por Galilea*

La revitalización de las investigaciones acerca del Jesús histórico en el campo de los estudios del Nuevo Testamento ha coincidido con un intenso interés por Galilea entre los historiadores de la antigüedad tardía; las dos corrientes se han visto reforzadas por la proliferación de las excavaciones y prospecciones en la región. Los investigadores del rabinismo se han interesado, a lo largo del siglo XX, por Galilea como crisol del judaísmo normativo<sup>8</sup>; sin embargo, la tendencia contemporánea, manifiesta en todas las disciplinas históricas, se ha orientado

7. Sobre la importancia de la tipología y su similar aplicación en el estudio de la escritura y la cerámica, cf. el importante artículo de Frank M. Cross, «Alphabets and Pots».

8. Cf., por ejemplo, la obra de A. Büchler, que incluye *'Am Ha-'Arez Ha-Galili y Political and Social Leaders*; S. Klein, *Galiläa*. La perspectiva regional sobre Galilea se inicia con la obra pionera de E. Meyers, «Galilean Regionalism» y «The Cultural Setting of Galilee». Anteriormente, Yohanan Aharoni, «Prospección de Galilea».

hacia los estudios regionales, y de ahí la curiosidad por conocer los perfiles peculiares de Galilea también entre los investigadores del Nuevo Testamento. Actualmente, se ha intensificado el carácter interdisciplinar tanto entre los que ven en Galilea el escenario en que se sitúa el Jesús histórico, como entre los que se interesan por esta región como solar natal del judaísmo antiguo<sup>9</sup>. La cada vez más intensa actividad arqueológica ha exhumado una parte considerable de la cultura material de Galilea, de modo que los arqueólogos se han convertido en asiduos participantes en el debate sobre los galileos y la vida en esta zona durante la antigüedad tardía. Si bien la curiosidad de los investigadores del Nuevo Testamento por los estudios y la arqueología de Galilea se ha visto estimulada por la interacción con otras disciplinas y la publicación de los hallazgos arqueológicos, también las presiones internas surgidas al hilo de una reorganización de la disciplina han hecho sentir la urgencia de integrar la arqueología de Galilea en los estudios sobre los orígenes cristianos.

#### a) *La investigación sobre el Jesús histórico y Galilea*

Entre las diversas tendencias de los estudios del Nuevo Testamento, una de las más dominantes ha sido el distanciamiento respecto del texto y de la exégesis del Nuevo Testamento para atender más a la historia social de las comunidades que entrevemos tras esos textos, así como un intento de mirar a través de las páginas de los evangelios en busca de los rastros del Jesús histórico. Esta actitud contrasta con la búsqueda liberal del Jesús histórico durante el siglo XIX, que trataba de descubrir los documentos más fiables que consignaron los itinerarios de Jesús y registraron su doctrina. La crítica textual fue el instrumento más importante para determinar, como si de un método estratigráfico se tratara, los textos más antiguos y por ello más fiables que conservaban la cronología del ministerio de Jesús y su carácter personal. Se suponía que el Evangelio de Marcos, como más antiguo, recogía mejor que los otros sinópticos y que el Evangelio de Juan el itinerario del ministerio de Jesús, mientras que el documento Q era sencillamente una

9. Destacan las dos conferencias sobre Galilea y sus volúmenes de actas: Lee Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* y E. Meyers (ed.), *Galilee Through the Centuries*. Cf. también los trabajos recopilados en D. Edwards y C. T. McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee*.

compilación literal de las enseñanzas de Jesús<sup>10</sup>. Estas dos primitivas fuentes evangélicas aportaban las bases para trazar el perfil psicológico de Jesús, especialmente en cuanto a sus motivaciones y su conciencia mesiánica, a la vez que preservaban su ética. La identificación de los textos más primitivos, aceptados en sentido literal, era el sistema operativo de la búsqueda inicial del Jesús histórico.

Albert Schweitzer caracterizó audazmente estas primeras semblanzas del Jesús histórico como proyecciones eruditas de los ideales éticos y humanos del siglo XIX y, por su parte, presentó a Jesús como un profeta apocalíptico de otra época y de otro lugar que resultaba ya inaccesible a los modernos, con lo que provocó el abandono de la investigación en torno al Jesús histórico. Por la misma época, la obra de William Wrede sobre el secreto mesiánico en Marcos puso de relieve la tendenciosidad del argumento de este evangelista. Al mismo tiempo, Karl Ludwig Schmidt, mediante un análisis sinóptico de las unidades anteriores a Marcos y su ensamblaje en el marco cronológico propio de este evangelista, invalidó cualquier intento de establecer el currículo del ministerio de Jesús<sup>11</sup>. Poco después, Rudolph Bultmann, con su programa de crítica de las formas, creó un clima aún más hostil hacia la búsqueda del Jesús histórico, y desplazó el interés hacia la proclamación de la primitiva Iglesia en sus diversas formas orales y literarias<sup>12</sup>. El abismo creado entre Jesús y el kerigma resultaba imposible de salvar, y Bultmann declaró inasequible un perfil psicológico de Jesús, a la vez que consideraba, y es lo más importante, teológicamente ilegítima esa búsqueda, pues no sirve para otra cosa que para esquivar la exigencia de una decisión existencial. Su hermenéutica existencialista se centraba en la respuesta (antigua y moderna) al acontecimiento de Cristo, por lo que las teologías de Pablo y Juan pasaron a convertirse en su principal centro de atención<sup>13</sup>.

La preocupación por el kerigma elevó la crítica de las formas y de la redacción a la categoría de instrumentos esenciales para la investigación del Nuevo Testamento y reorientó la disciplina hacia el Nuevo

10. Por ejemplo, Heinrich Julius Holzmann, *Die Synoptischen Evangelien*; Adolf von Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*.

11. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesus*; William Wrede, *Das Messiasgeheimnis*.

12. Cf. en especial R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*.

13. Cf. en especial R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*. J. M. Robinson, *A New Quest*, ofrece el análisis más perspicaz de la situación.

Testamento y sus textos. Se pusieron de moda los proyectos filológicos centrados en el vocabulario del Nuevo Testamento y las tendencias teológicas de la primitiva literatura cristiana, a la vez que se alzaba una valla protectora en torno a Jesús, para ponerlo a salvo de proyecciones como las que implicaba la primera búsqueda<sup>14</sup>. Ya no interesaba salvar el abismo creado entre la primitiva proclamación cristiana del acontecimiento Cristo, *primariamente en un contexto helenístico*, y el ministerio y la doctrina de Jesús, dentro de un contexto judeo-palestinese, y creció en cambio el interés por las manifestaciones literarias del kerigma, en detrimento de un mejor conocimiento del mundo de Jesús y Galilea.

En este ambiente, propio de la primera mitad del pasado siglo, cualquier esfuerzo por esclarecer el trasfondo de la vida y de las enseñanzas de Jesús estaba condenado al fracaso. Los círculos más conservadores cultivaron cierto interés por las realidades que integraban el mundo de Jesús, como ilustran los informes de Gustaf Dalman sobre la arqueología y la topografía palestineses, o los estudios arqueológicos y etnográficos de Joachim Jeremias<sup>15</sup>. Pero estos esfuerzos fueron considerados reaccionarios y se suponía que estaban motivados por unos piadosos anhelos de restaurar la búsqueda de acuerdo con las perspectivas anteriores. En la Alemania anterior a la guerra se advierte cierto interés por Galilea y la historia de los galileos, como un medio de distanciar a Jesús del judaísmo. Unas veces más refinados y sutiles en su manera de caracterizar la historia de Galilea<sup>16</sup>, y otras como propaganda descarada y grosera de las teorías racistas nazis, estos intentos cayeron en descrédito después de la guerra. La investigación del Nuevo Testamento se centró entonces en las cuestiones teológicas, y los métodos dominantes de la crítica de las formas y la redacción volvieron a fijar la atención en las cuestiones literarias y filológicas.

Pero los mismos instrumentos de la crítica de las formas y de la redacción se convirtieron en el punto de partida de la investigación del Jesús histórico después de la Segunda Guerra mundial, con los discípulos de Bultmann a la cabeza. El abismo entre el kerigma y la doctrina

14. Notablemente Gerhart Kittel y Gerhart Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

15. Por ejemplo, Dalman, *Orte und Wege Jesu y Arbeit und Sitte in Palästina*, y Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. También S.-J. Case, «Jesus and Sepphoris».

16. W. Bauer, «Jesus der Galiläer»; también W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*.



na del propio Jesús se salvó insistiendo en que, por encima de la labor de adaptación y redacción, aún era posible detectar algunas briznas residuales de materiales auténticos en las sentencias de Jesús tal como se han conservado en los evangelios, y que sólo ciertas acciones del propio Jesús podrían explicar algunas peculiaridades recogidas en los evangelios<sup>17</sup>. Esta «segunda búsqueda» ya no esperaba, como la primera, reconstruir una cronología de la vida de Jesús, pero al menos recogía el tono general de sus actividades. Tampoco intentaba recopilar sus enseñanzas, pero proponía algunos de sus rasgos característicos. En cierto sentido, esta búsqueda renovada del Jesús histórico era análoga a la física de las partículas, según la cual son detectables los diversos efectos de un acontecimiento, de modo que siempre es posible decir algo acerca de su causa, que sin embargo permanece invisible<sup>18</sup>. A diferencia de la crítica de las fuentes del siglo XIX, que eliminaba los estratos más recientes para acotar el documento primitivo, la nueva orientación analizaba la estratigrafía de los fragmentos dentro de las distintas formas y la redacción de estas formas hasta conseguir conjuntos coherentes, detectando las trayectorias seguidas por las primitivas doctrinas cristianas<sup>19</sup>. Según esta perspectiva, no es posible ver directamente la vida y las doctrinas de Jesús, pero, en palabras de Morton Smith, «siguiendo esas trayectorias hasta su origen común y calculando el impulso necesario para avanzar en la forma en que lo hicieron, podemos localizar y describir la causa invisible»<sup>20</sup>. Si bien los investigadores del Nuevo Testamento trataban de localizar a este Jesús nunca visto a través de un cuidadoso análisis de los primitivos textos cristianos, apenas prestaban atención a su localización geográfica o social precisa<sup>21</sup>. Se situaba a Jesús sobre el plano de la matriz religiosa de la antigüedad, con el gnosticismo y caricaturas varias del fariseísmo co-

17. La nueva búsqueda fue propuesta por Ernst Käsemann en una conferencia a los alumnos de Bultmann en 1953 sobre material de sentencias, publicada como «Das Problem des historischen Jesus»: *ZTK* 51 (1954) 125-53; fue luego desarrollada sistemáticamente a propósito de las sentencias y las obras de Jesús por Günter Bornkamm, *Jesús de Nazaret*.

18. Analogía tomada de Morton Smith, *Jesus the Magician*, 6.

19. Cf. los importantes ensayos metodológicos y los estudios puntuales de J. M. Robinson y H. Koester, *Trajectories*, 12.

20. Smith, *Jesus the Magician*, 6.

21. Excepcional hasta cierto punto es el caso de Ethelbert Stauffer, *Gestalt und Geschichte*, que trató de fundamentar la búsqueda renovada en un mejor conocimiento de la Palestina del siglo I partiendo especialmente de las obras de Dalman y Jeremías, así como de los recién descubiertos manuscritos del Mar Muerto.

mo contraste, y dentro de una dicotomía simplista entre helenismo y judaísmo. Pero la búsqueda del Jesús histórico era todavía, primero y ante todo, una labor filológica centrada en los primitivos textos cristianos o en los documentos religiosos de la época.

Al reavivarse durante las últimas décadas el interés por el Jesús histórico con la llamada «tercera búsqueda» o «tercera oleada», se partía de un enfoque fundamentalmente distinto, que no fijaba su atención exclusivamente en los textos del Nuevo Testamento. No sólo han caído las barreras de la canonicidad, hasta el punto de que ahora se tienen en cuenta también otros textos como el Evangelio de Tomás o la *Didaché*, sino que además se intenta, con ayuda de los primeros textos cristianos, reconstruir la historia social y el proceso de formación de la primitiva cristiandad, en lugar de centrar la atención exclusivamente en los textos como un fin en sí mismos. Retomando el símil de la física de las partículas, el objeto de estudio ya no es únicamente el efecto, tal como quedó consignado en los textos, sino también el contexto, el crisol en el que surgió la causa y dentro del cual ha de ser entendida la misma causa. Ahora se analiza más atentamente la historia y la situación social, económica y cultural, así como la matriz religiosa en que se formaron los primeros grupos cristianos<sup>22</sup>. Los métodos ya no se toman prestados exclusivamente de los estudios literarios e históricos, sino también de las ciencias sociales, la antropología transcultural o las teorías de la religión, y se atiende cada vez más a las particularidades de la región circundante, Galilea en el caso de Jesús<sup>23</sup>.

Hoy la investigación del Jesús histórico ha de ser bifocal, lo que significa una lectura crítica e informada de los primitivos textos cristianos y además una reconstrucción plausible de su trasfondo. Pero la investigación del Jesús histórico no podrá volver la espalda a su propia trayectoria y olvidarse de los errores cometidos en las anteriores búsquedas, ni prescindir de una atenta crítica de las formas y de la redacción, ni eludir los problemas básicos que implica la estratigrafía de los propios evangelios. Debe mantener una actitud crítica y no intentar escribir una biografía convencional de Jesús; tampoco debe contentarse con compi-

22. Cf., por ejemplo, P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*; G. Theissen, «Wanderradikalismus»; W. Meeks, *The First Urban Christians*.

23. Cf., por ejemplo, B. Malina, *The New Testament World*; R. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences*. La conexión más explícita entre la antropología transcultural y la investigación del Jesús histórico se encuentra en J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*.

lar listas de las enseñanzas auténticas de Jesús. Tiene que centrarse en una interpretación de Jesús en su entorno y tratar de reconstruir ese entorno con todo el sentido crítico y todo el conocimiento que le sea posible, a la vez que prosigue con su análisis de los textos<sup>24</sup>.

### b) *El debate sobre Galilea y las fuentes literarias*

En el debate actual sobre el Jesús histórico, todos reconocen la importancia de la personalidad propia y las peculiaridades de Galilea como escenario de la vida y las enseñanzas de Jesús. Los investigadores excavan a través de los estratos literarios y teológicos, descartan las adiciones tardías con grados diversos de radicalismo o conservadurismo y luego interpretan su cosecha de dichos auténticos y acciones verosímiles sobre un trasfondo concreto. Las generaciones anteriores describían el trasfondo mediante fáciles divisiones entre Palestina y el mundo mediterráneo en general, el judaísmo y el helenismo, o lo rural y lo urbano, pero el debate actual se centra primariamente en Galilea y reconoce que hay una realidad compleja formada por una mezcla de culturas y relaciones entre el medio urbano y el rural. Dado que la descripción de las realidades de Galilea determina en gran medida la interpretación de las doctrinas y la vida de Jesús, no es de extrañar que la investigación actual haya conocido varias Galileas diversamente matizadas con las que las contrapuestas descripciones del Jesús histórico han tratado de hacerse más creíbles. Se ha intentado establecer la personalidad de Galilea en el siglo I conforme a una serie de coordenadas: étnicamente, ha sido descrita como judía, «israelita» o incluso sincretista y gentil; en cuanto a las tradiciones culturales y religiosas, ha sido considerada unas veces como judía conservadora y otras como helenística; económicamente, como empobrecida o próspera; políticamente, como celosamente nacionalista o astutamente sumisa<sup>25</sup>. La for-

24. La idea de situar las unidades evangélicas en su particular contexto y así analizar el *Lokalkolorit* de los distintos pasajes fue adelantada por G. Theissen, *The Gospel in Context*.

25. Entre los que optan por una Galilea esencialmente judía, cf. E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* y P. Frederickson, *Jesus of Nazaret*. Como «israelita», cf. R. Horsley, *Galilee: History, Politics, People; Archaeology, History and Society in Galilee*. Optan por una población sincretista: B. Mack, *The Lost Gospel*. Como no afectada por el helenismo, cf. S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*. Sobre una Galilea fuertemente helenizada (hasta hacer verosímil la hipótesis cínica), cf. F. G. Downing, *Christ and the Cynics*; Id., *Cynics and Christian Origins*. Presentan una Galilea

ma en que se caracterice la realidad de Galilea tendrá un profundo impacto en la interpretación de la vida y las enseñanzas de Jesús. En cuanto al componente étnico, si los galileos del siglo I eran descendientes de judíos asentados allí bajo la expansión de los Macabeos, o si eran el resto de los israelitas del Reino del Norte sometidos ahora al control de Jerusalén, o una mezcla que incluiría a los itureos recientemente circuncidados y absorbidos en el reino herodiano, cualquiera de las hipótesis elegida tendrá un efecto crítico en la interpretación del comportamiento del galileo Jesús en Jerusalén. En términos de cultura, que Galilea estuviera helenizada, es decir, que hablara griego y apreciara el arte, la arquitectura y el pensamiento del mundo grecorromano, o que fuera esencialmente semítica, es decir, que hablara arameo, tuviera un arte anicónico y una arquitectura provincial y se mantuviera firme en las enseñanzas rabínicas, son diferencias que incidirán diversamente en el modo en que los investigadores explicarán la conservación de las sentencias de Jesús por sus discípulos y su interpretación. En términos de economía, que los programas de construcciones desarrollados por Herodes Antipas en Séforis y Tiberíades sirvieran para impulsar la economía, generar riqueza entre aquellas poblaciones y asegurar el trabajo, o que impusieran un esfuerzo agotador a las posibilidades de producción de Galilea, aumentarían las diferencias entre las clases y acentuarían la relativa depauperación del campesinado galileo son situaciones que darán pie a interpretaciones muy diferentes de las actividades de Jesús. La personalidad de Galilea ha generado un intenso debate entre los investigadores, hasta el punto de que Seán Freyne ha podido bromear con la afirmación de que la búsqueda del Jesús histórico corre peligro de convertirse rápidamente en la búsqueda de la Galilea histórica<sup>26</sup>.

La cuestión clave, por supuesto, no radica en las diversas reconstrucciones, sino en los métodos y en los datos utilizados para reconstruir la imagen de Galilea. Casi todas las reconstrucciones de su carácter se apoyan en conjuntos heterogéneos de citas y alusiones de los

empobrecida, al igual que Judea, L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesus von Nazaret*; sobre una Galilea más próspera, cf. H. C. Kee, «Early Christianity in the Galilee». Para la clásica descripción de Galilea como un hervidero de revolucionarios, cf. S. F. G. Brandon, *Jesus and the Zealots*. Para una perspectiva más elaborada y sociológicamente documentada, cf. R. Horsley y J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*.

26. S. Freyne, «The Geography, Politics, and Economics in Galilee and the Quest for the Historical Jesus», 76.

textos literarios, como los evangelios mismos, Josefo y el corpus rabínico. Los datos literarios, sin embargo, nos aportan una información muy limitada sobre Galilea, están sembrados de problemas históricos y muchas veces denotan intereses o prejuicios religiosos que resultan más bien desorientadores<sup>27</sup>.

Los mismos evangelios no ofrecen suficiente información útil acerca de Galilea como para poder esclarecer el contexto en que nos resultarían más inteligibles Jesús y su ministerio. Más de sesenta referencias a Galilea o lugares de aquella región, y la descripción de Jesús (Mt 26,69) y sus discípulos (Mc 14,70) como galileos certifican que el ministerio de Jesús ha de situarse en Galilea y que él mismo era galileo<sup>28</sup>. Pero esos textos no aportan prácticamente ninguna información descriptiva de Galilea y algunas de sus afirmaciones resultan desorientadoras. Por ejemplo, la utilización de la etiqueta bíblica «Galilea de los gentiles» por Mateo (4,15), como parte de su cita de Isaías (9,1-2), prelude el tema de la misión a los gentiles, pero no puede tomarse en modo alguno en el sentido de que estuviera densamente poblada por gentiles, como muchos investigadores suponen<sup>29</sup>. Aunque recogen materiales que ciertamente fueron pronunciados por vez primera en Galilea, y algunas fórmulas hasta pudieran haber sido acuñadas allí, los evangelios, tal como han llegado hasta nosotros, fueron compuestos fuera de Galilea, lo que hace difícil distinguir lo antiguo de lo nuevo<sup>30</sup>. Las sentencias que Jesús pronunció en Galilea, posiblemente modificadas y ampliadas luego por sus discípulos también en Galilea, se integraron en unos relatos evangélicos por obra de unos autores que vivían muy lejos de allí y que quizá ni siquiera tenían conocimiento de primera mano sobre la región. No les interesaba la historia social del movimiento y no recurrieron a un lenguaje descriptivo para hablar de Galilea como su escenario, sino que intentaban, impulsados por una motivación teológica, organizar sus comunidades, y para ello empleaban una retórica religiosa que brotaba de una cosmovisión mitológica.

27. M. Finley, *Ancient History*.

28. S. Freyne, *Galilee, Jesus, and the Gospels*.

29. Cf. los perspicaces comentarios de Mark A. Chancey, «The Myth of a Gentile Galilee: The Population of Galilee and the New Testament Studies», tesis doctoral, Duke University 1999, 255-259.

30. Se ha sugerido a veces que Mateo puede ser situado plausiblemente en Galilea; cf. J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, 158-159; A. Saldarini, «The Gospel of Matthew».

Los escritos de Josefo nos aportan una rica información acerca de la historia judía y de Galilea en particular, aunque nunca le faltan problemas interpretativos. Como jefe militar en Galilea durante la primera revuelta judía, poseía un conocimiento de primera mano de Galilea y sabía bien cómo eran los galileos, pero como escribió al amparo de la protección imperial la *Guerra judía*, las *Antigüedades judías* y finalmente su *Vida*, estaba más interesado en ensalzar las virtudes de los Flavios y la autenticidad de la religión judía, y en defender su propia trayectoria. Teniendo en cuenta estos variados intereses, Josefo, como ha dicho Shaye J. D. Cohen, parece «inventar, exagerar, poner de relieve en exceso, distorsionar, suprimir y, en ocasiones, decir la verdad. Nunca podemos asegurar dónde acaba una de estas prácticas y dónde empieza otra»<sup>31</sup>. Josefo tiene méritos considerables como historiador de su época, pero al igual que todos los historiadores antiguos, sus perspectivas eran casi siempre las propias de un varón de clase alta, sus intereses se situaban en el plano militar y político, y sus planes personales eran prorromanos al principio y projudíos más adelante; en cualquier caso, se preocupaba ante todo de sí mismo.

La literatura rabínica nos aporta una información más bien anecdótica acerca de la vida cotidiana en la antigüedad, pero su fecha tardía la hace problemática en cuanto a la Galilea del siglo I. Ciertamente, la Misná contiene sentencias de los rabinos del siglo I, pero fueron codificadas en el siglo II d.C. y combinadas en el Talmud con comentarios de los siglos III y IV. Las opiniones y los dictámenes atribuidos a sabios del siglo I como Hillel o Shammai pudieron recibir adiciones ulteriores. Las opiniones atribuidas a rabinos posteriores o citadas sin atribución alguna pudieron muy bien tener su origen en el siglo I. Estos problemas cronológicos nos impiden aceptar la literatura rabínica al pie de la letra para el siglo I, habida cuenta de su propia naturaleza. Los rabinos eran tenidos por autoridades dignas de todo respeto, pero sus sentencias no eran ni un código legal ni una constitución para el gobierno de la vida cotidiana *per se*. Eran un esfuerzo intelectual que especulaba, discutía y debatía sobre cómo debía ser el estilo de vida ideal desde la perspectiva de los rabinos, que carecían de respaldo cívico y legal bajo el gobierno romano. El corpus rabínico contenía muchos ejemplos descriptivos o anécdotas acerca de la vida cotidiana, pero no tenía fuerza legal para la vida de los judíos del siglo I ni está claro a qué fechas

31. S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, 181.

corresponden sus descripciones de las prácticas de una clase social (verosímilmente alta) en particular<sup>32</sup>. Irónicamente, donde más útil resulta la literatura rabínica es en aspectos secundarios para sus intereses y, por tanto, más descuidados por sus autores. Pero ese vasto corpus y los numerosos problemas técnicos que plantea requieren una especialización que está más allá de las capacidades de este autor, de modo que, si bien en los trabajos aquí recogidos aparecerán ocasionalmente citas de la literatura rabínica, la discusión sistemática de esos materiales no entra dentro de las perspectivas de este libro.

La información de las fuentes literarias relativa directamente a Galilea, o que indirectamente nos informa de haber sido escrita allí, sólo es utilizable para reconstruir el panorama de Galilea después de una evaluación crítica y una cuidadosa interpretación. Y aun así, habremos de tener en cuenta que esa combinación de distintas fuentes literarias no dejará de resultar tendenciosa. El oficio de escritor era practicado en la antigüedad por personas de clase elevada; las masas ni leían ni escribían. La literatura histórica está dominada por los intereses de unos varones aristócratas; sus páginas están llenas de cuestiones políticas y grandes discursos pronunciados por personajes destacados, de batallas heroicas, y cuando son mencionadas las masas, casi siempre es a causa del desasosiego político que las agitaba. Es muy problemático decir algo acerca del pueblo llano o la vida cotidiana a partir de las noticias de los historiadores grecorromanos, sobre todo en una región como Galilea, tan alejada del centro del poder político. También los documentos ligados a comunidades religiosas fueron escritos por varones de clase alta, ya que la formación literaria implicaba un cierto grado de riqueza y estaba reservada a los varones. Por otra parte, esos autores o daban por sabidas o no se preocupaban de muchas cosas cuyo desconocimiento nos impide interpretar correctamente la información literaria. Esos textos contienen notables lagunas sobre la realidad; en su lugar, nos presentan un revestimiento mitológico o unas interpretaciones religiosas de los acontecimientos y de la vida cotidiana que oscurecen las fuerzas estructurales o económicas que interesan realmente a los historiadores. El resultado es que el marco literario de la vida de los ga-

32. Cf. la postura más radical de J. Neusner, *Rabbinic Traditions*. En los estudios anteriores se tendía a fundir los mundos literario y arqueológico; cf. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*; otros trataban la literatura como valor facial y creaban un mundo tal como lo describían los rabinos; A. Ben-David, *Talmudische Ökonomie I*.

lileos en la antigüedad se nos muestra a través del prisma de una élite literaria o de quienes actuaban movidos por preocupaciones religiosas particulares. Esa abigarrada composición resultará, por supuesto, más afinada o consistente si se empareja con un marco sociológico o antropológico transcultural que, sin embargo, también será objeto de discusiones y tendrá que combinarse con los demás datos disponibles.

### c) *El desarrollo de la arqueología de Galilea*

Dadas las limitaciones y lagunas de las fuentes literarias, no es de extrañar que se haya recurrido a la arqueología para completar el retrato de Galilea en el siglo I. El creciente interés por la historia social del primitivo cristianismo y el deseo de situar a Jesús en una Galilea perfectamente articulada han coincidido con el desarrollo de las excavaciones arqueológicas en la región y en sus alrededores. Los investigadores del Nuevo Testamento daban una importancia desmedida a las excavaciones realizadas en Jerusalén y en relación con cuestiones como la localización del santo sepulcro, el emplazamiento del Gólgota o la topografía del Templo, quizá como consecuencia de lo poco que se había hecho en Galilea. Hace una generación, Chester C. McCown podía titular uno de los capítulos de su libro «La desatendida Galilea» y lamentarse de la escasa actividad arqueológica allí desarrollada. Para la época romano-bizantina se habían excavado únicamente algunos de los santos lugares cristianos vinculados a la Custodia de Tierra Santa; por otra parte, algunos emplazamientos importantes para la religión judía excavados por una incipiente arqueología israelí, como la necrópolis judía de Bet Shearim en el límite extremo de Galilea y la sinagoga tardía de Hammat Tiberíades<sup>33</sup>. Eran, sin embargo, muy pocas las excavaciones realizadas en los santos lugares ligados a sucesos consignados en los evangelios en las que se hubieran realizado hallazgos significativos del periodo romano temprano, con la notable excepción de Nazaret, patria de Jesús, o Cafarnaún, el lugar más frecuentemente relacionado con su ministerio<sup>34</sup>. Casi todos los yacimientos corres-

33. B. Mazar, «The Excavations at Beth She'arim»; Baruch Lifshitz, «Die Entdeckung»; M. Dothan, *Hammat Tiberias*.

34. Sobre Nazaret, cf. B. Bagatti, *Excavations in Nazareth*. Sobre Cafarnaún, cf. V. Corbo, *Cafarnaon I*; S. Loffreda, *Cafarnaon II: La ceramica*; A. Spijkerman, *Cafarnaon III*; E. Testa, *Cafarnaon IV*. Sobre Magdala, cf. V. Corbo, «Scavi archeologici a Magdala (1971-1973)»; «La città romana di Magdala»; «Piazza e villa urbana a Magdala».



Fig. 1.3. Yacimientos arqueológicos más importantes de Galilea y su entorno.



pondían a iglesias o monasterios de época bizantina, como Tabgha, un santuario erigido sobre el supuesto lugar de la multiplicación de los panes y los peces, o Kursi, un monasterio edificado en conmemoración del milagro de los cerdos<sup>35</sup>.

Gracias en gran parte a los esfuerzos pioneros de Eric Meyers y James F. Strange se han exhumado en Galilea numerosos asentamientos romano-bizantinos. A partir de los años setenta empezaron a dirigir excavaciones en una serie de aldeas y sinagogas de la Alta Galilea, con lo que de paso dieron nuevo impulso a la arqueología de la etapa romano-bizantina, llamaron la atención sobre la vida cotidiana de los galileos en los lugares más remotos y ampliaron el campo de estas actividades, que antes se limitaban a los santos lugares cristianos y a la arquitectura monumental<sup>36</sup>. Posteriormente, conforme se iba desarro-

35. Para una panorámica de conjunto, cf. J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*.

36. E. Meyers et al., «The Meiron Excavation Project»; Id., *Ancient Synagogue Excavations at Khirbet Shema'*; Id., *Excavations at Ancient Meiron*; Id., «Preliminary Re-

lando la arqueología israelí, en toda Galilea han tenido lugar nuevas excavaciones y prospecciones. En particular, el interés por la historia judía y la fascinación que ejerce la resistencia judía frente a Roma han motivado la excavación de lugares como Yodefat y Gamla, dos ciudades amuralladas destruidas por las legiones romanas el año 67 d.C.<sup>37</sup> Los estudios sobre las redes de distribución por Galilea de la cerámica producida en la aldea de Kefar Hananya y la excavación de los mismos alfares de esta localidad han contribuido a ampliar nuestros conocimientos de los mercados y del movimiento de mercancías<sup>38</sup>. También han sido excavados durante las últimas décadas los asentamientos urbanos de la región. En Séforis, la antigua capital de Galilea, han trabajado simultáneamente hasta cuatro equipos distintos a partir de los años ochenta y en Tiberíades, junto al Mar de Galilea, se han practicado excavaciones en su casco urbano y en su moderno ensanche<sup>39</sup>. Las excavaciones arqueológicas han exhumado otros centros urbanos fuera de Galilea, como Cesarea Marítima, el puerto construido por Herodes el Grande, y otras dos ciudades construidas o reconstruidas por el hijo de Herodes, Baniyas/Cesarea de Filipo, cerca de las fuentes del río Jordán, y Betsaida/Julias en la desembocadura del Jordán en el Mar de Galilea<sup>40</sup>. Escitópolis/Bet-Shan en el límite sur de Galilea, la mayor de las ciudades antiguas del Norte de Palestina, ha sido objeto de uno de los más ambiciosos planes de excavaciones arqueológicas de Israel<sup>41</sup>. Al norte de Galilea, en las cercanías del Lago Huleh, ha sido excavada la aldea siro-fenicia de Tel Anafa, mientras que se han dado los primeros golpes de pico en la ciudad de Quedesh y en un templo de estilo romano en Umm Reit<sup>42</sup>. A estas excavaciones podemos añadir varias prospecciones en la Alta y la Baja Galilea, numerosas excavaciones de urgencia ante la puesta en marcha de modernos proyectos de

port»; Id., «Second Preliminary Report»; Id., *Excavations at the Ancient Synagogue of Gush Halav*.

37. S. Gutman, «Gamla»; *NEAEHL* 2.463-64; D. Syon, «Gamla: Portrait of a Rebellion»; D. Adan-Bayewitz y M. Aviam, «Iotapata, Josephus, and the Siege of 67».

38. D. Adan-Bayewitz e I. Perlman, «The Local Trade»; Adan-Bayewitz, *Common Pottery in Roman Galilee*.

39. Cf. artículos y bibliografía en R. Nagy et al., *Sepphoris in Galilee*; Y. Hirschfeld, «Tiberias».

40. K. Holum, *King Herod's Dream*; J. Wilson y V. Tzaferis, «Baniyas Dig Reveals King's Palace»; R. Arav y R. Freund, *Bethsaida*.

41. G. Foerster y Y. Tsafir, «Bet Shean Project».

42. S. Herbert, *Tel Anafa I*; S. Herbert y A. Berlin excavan actualmente en Quedesh y J. A. Overman en Umm Reit.

construcción, la publicación de nuevas enciclopedias arqueológicas y la convocatoria de congresos sobre Galilea, todo lo cual contribuye a que los datos arqueológicos alcancen ya una masa crítica<sup>43</sup>.

## 2. *Objetivo: integrar arqueología y filología*

El interés surgido entre los especialistas del Nuevo Testamento por las aportaciones de la arqueología a la historia social del cristianismo primitivo y la Galilea de Jesús ha coincidido con un auge espectacular de la actividad arqueológica. No es de extrañar que se hayan producido intentos de integrar la arqueología de Galilea y la investigación del Jesús histórico. La iniciativa de entablar este diálogo fue propiciada especialmente por los arqueólogos. A comienzos de la década de los ochenta, Meyers y Strange publicaron *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, que presentaba una revisión de los temas arqueológicos relacionados con Galilea y apuntaba algunas conclusiones pertinentes a la investigación del Jesús histórico<sup>44</sup>. Más recientemente, cada uno de ellos ha formulado afirmaciones varias sobre cómo puede incidir la arqueología de Galilea sobre la cuestión del Jesús histórico<sup>45</sup>. Desde el punto de vista literario, la obra de Seán Freyne ha incorporado cada vez con mayor perspicacia los datos arqueológicos y el diálogo con los arqueólogos en su reconstrucción de Galilea<sup>46</sup>. Posteriormente, Richard Horsley ha emprendido también el diálogo con los arqueólogos y ha trazado el perfil histórico y sociológico de Galilea mediante una intensa aplicación de los datos arqueológicos y literarios a la construcción de su modelo socio-económico<sup>47</sup>.

Pero el problema de conciliar el libro y la pala es complicado por el hecho de que textos y arqueología se ocupan de diferentes tipos de datos acerca de diferentes aspectos de la vida en el pasado y exigen di-

43. D. Groh, «The Clash Between Literary and Archaeological Models of Provincial Palestine», sugiere una perspectiva más cauta acerca de la accesibilidad de antiguos materiales romanos, si bien él mismo insiste en que una aproximación diacrónica podría ser más provechosa para una reconstrucción de la Galilea del siglo I.

44. E. Meyers y J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, analizan como temas más importantes para la investigación de Jesús histórico los lenguajes y la estructura de la sinagoga.

45. Strange, «Some Implications of Archaeology»; Id., «The Sayings of Jesus and Archaeology»; Id., «First Century Galilee from Archaeology and from Texts».

46. Cf. en especial «Jesus and the Urban Culture of Galilee».

47. R. Horsley, *Galilee, Archaeology, History and Society in Galilee*.

ferentes estrategias interpretativas. Reconstruir la historia social mediante la integración de los datos literarios y arqueológicos es una tarea que se parece, en muchos aspectos, a un crucigrama: las claves están colocadas en dos listas distintas en dos series independientes de definiciones cuyas respuestas respectivas, sin embargo, se entrelazan. Para resolver un crucigrama, lo ideal es trabajar al mismo tiempo con la línea horizontal y la columna vertical para llenar vacíos o corregir errores en una y otra<sup>48</sup>. Pero abordar el problema del Jesús histórico y Galilea simultáneamente desde los dos campos implica ciertos problemas espinosos. Por una parte, los presupuestos teológicos tácitos y las interpretaciones de la primitiva literatura cristiana asumidas desde mucho tiempo atrás han escrito sus letras con tinta en algunas filas, mientras que en otras se pueden observar las continuas raspaduras y las reescrituras que han supuesto las acaloradas disputas exegéticas. En ese proceso, muchos se aferran tenazmente a las respuestas dadas de antiguo a muchas claves textuales, a pesar de las letras ya ininteligibles y los sonidos alterados que se han depositado en las correspondientes líneas.

Los investigadores del Nuevo Testamento, con su formación filológica inicial, sus estudios literarios y su teología, han relegado tradicional y quizá naturalmente la arqueología a un papel meramente auxiliar. El papel tradicional de la «arqueología bíblica» dentro de los estudios bíblicos, sobre todo en las facultades teológicas, consistía exclusivamente en corroborar el registro bíblico. Siguiendo con la analogía del crucigrama, se consultaban algunas columnas verticales del registro arqueológico para confirmar las líneas horizontales del registro bíblico y su interpretación, tales como la fecha de la conquista, la amplitud de los proyectos arquitectónicos de Salomón o la retirada de los asirios de Jerusalén. Esta postura hunde sus raíces en los inicios de la arqueología como disciplina, cuando de lo que se trataba era de establecer científicamente la verdad histórica por contraposición al mito y al folclore<sup>49</sup>. No es de extrañar que la arqueología bíblica se preocupara ante todo de verificar el carácter histórico de las narraciones de

48. De manera semejante a lo que Strange, «Some Implications of Archaeology», 23-31, ha caracterizado como enfoque dialógico; en una línea semejante, cf. I. Hodder, *The Archaeological Process*.

49. Así, las famosas excavaciones de Schliemann en Troya, que trataban de fundamentar la *Iliada* sobre un acontecimiento histórico; Ian Hodder, *The Archaeological Process*, 1.

las sagradas Escrituras, para contrarrestar al mito<sup>50</sup>. De hecho, el legado de William F. Albright y sus discípulos ha consistido en situar los relatos bíblicos en un marco histórico con vistas a certificar la interacción entre Dios y los seres humanos como acontecimientos históricos «reales», por oposición a la mitología<sup>51</sup>. Esta preocupación determinaba el desarrollo del trabajo de campo y sus métodos, a la espera de que la excavación estratigráfica con su preocupación por detectar la superposición secuencial de los niveles verificara la cronología bíblica. Los lugares bíblicos se excavaban con vistas a establecer una correlación entre su destrucción y los relatos bíblicos; por otra parte, la tipología cerámica se centraba casi exclusivamente en los aspectos cronológicos derivados de la concordancia entre secuencia y cronología.

Los investigadores del Nuevo Testamento estaban interesados únicamente en los pocos acontecimientos arqueológicamente datables —Jesús y sus discípulos no nos legaron ningún proyecto arquitectónico ni inscripciones, y tampoco los acontecimientos del Nuevo Testamento originaron actos de destrucción—, por lo que era muy escaso el interés por lo que este tipo de arqueología nos pudiera ofrecer. La «arqueología del Nuevo Testamento», en consecuencia, se quedó muy rezagada en comparación con el desarrollo de la «arqueología del Antiguo Testamento» y los hallazgos relativos al antiguo Israel. Otro uso erróneo, pero más sutil, de la arqueología como medio para probar la verdad de la Biblia fue el cultivado por los investigadores del Nuevo Testamento, concretamente la exhibición de objetos o lugares a modo de ayudas visuales o ilustraciones. Menos agresivas que las pretensiones de la escuela de Albright o de los arqueólogos bíblicos más conservadores en relación con la historia de Israel, las ilustraciones tomadas del registro arqueológico servían como pruebas latentes de que los relatos del Nuevo Testamento han de entenderse como sucesos históricos reales, «verdaderos» por tanto. Así, la inscripción de Pilato hallada en Cesarea Marítima el año 1962, en que se conmemora la dedica-

50. Como se evidencia en el documento fundacional de la Palestine Exploration Society de 1870, donde se dice que «...cuanto contribuye a respaldar la verdad de la Biblia como real, en tiempo, lugar y circunstancias, es una refutación de la incredulidad», citado en R. de Vaux, «On Right and Wrong Uses of Archaeology», 69.

51. Como puede verse todavía en muchos manuales bíblicos, que tienden a seleccionar entre las excavaciones y hallazgos los que respaldan la verdad histórica del registro bíblico, silenciando los demás; cf. J. C. Moyers y V. H. Matthews, «The Use and Abuse of Archaeology in Current Bible Handbooks».

ción de un edificio público en honor del emperador Tiberio, se exhibía como un testimonio contemporáneo de esta prominente figura del Nuevo Testamento<sup>52</sup>.

¿Qué relación puede haber, por tanto, entre los datos arqueológicos y los literarios? Volviendo a la analogía del crucigrama, hemos de tener en cuenta que lo primero y más importante es que de la arqueología se esperan respuestas a preguntas determinadas, como la localización de este o aquel lugar en que dicen los evangelios que ocurrió un determinado acontecimiento, o indicios de la presencia de cristianos de la primera hora<sup>53</sup>. Pero limitarse a la localización de un determinado emplazamiento, o a la datación de una estructura en concreto para establecer su relación directa con la vida de Jesús, significa minimizar la aportación que puede hacer la arqueología. Del mismo modo, la preocupación por localizar un conjunto determinado de datos relacionados con el cristianismo en los primeros siglos no ayuda a entender a Jesús y sus primeros seguidores en el marco del judaísmo.

La principal aportación de la arqueología a la investigación del Jesús histórico radica en su capacidad para reconstruir su mundo social. La tradicional atención de la arqueología bíblica a las cuestiones diacrónicas y a la cronología ha dado paso en los últimos años a una mayor atención a la visión sincrónica, es decir, que ahora se atiende a los distintos lugares y a la sociedad en conjunto en un determinado periodo de tiempo. La arqueología ha dejado de ser un mero instrumento para establecer la cronología y confirmar fechas, o para exhumar una localidad o un edificio. Actualmente se trata más bien de componer un cuadro general de la cultura material de cualquier periodo histórico dado. El registro arqueológico nos ayuda a resolver cuestiones demográficas, como las relativas a la composición étnica y la religión de una determinada región, o las fuerzas socioeconómicas que en ella actuaban, a partir de la extensión del emplazamiento, la distribución de su población y sus prácticas agrarias. El registro arqueológico aporta

52. Cf., por ejemplo, R. Arav y J. J. Rousseau, *Jesus and His World*, 225-227. Excepcional en este sentido es el agudo estudio sobre recipientes de piedra de R. Deines, *Jüdische Steingefässe*, en el que no sólo se presentan esos recipientes a modo de ilustración, sino que además se analiza su uso en el judaísmo de aproximadamente el siglo I.

53. Nótese el considerable interés en localizar la casa de san Pedro. Se ha especulado mucho acerca de la posible presencia de judeo-cristianos en Palestina durante los primeros siglos de la era cristiana sobre la base de símbolos y grafitos; cf., por ejemplo, F. Manns, *Essais sur le judéo-christianisme*; cf. también las críticas de J. Taylor, *Christians and the Holy Places*.

asimismo una descripción más detallada de los lugares en términos de etnicidad, religión, clases sociales y economía, además de permitirnos comparar los distintos emplazamientos dentro y fuera de una región determinada.

Todo esto aporta al socio-historiador un conjunto de datos fundamentalmente distinto de los que le proporcionan los textos literarios. Éstos son testimonios interesados de la antigüedad, obra de autores que quieren narrar una determinada historia, formular sus alegatos u ordenar la vida. La arqueología nos proporciona testimonios tanto intencionados como no intencionados de la antigüedad. Por una parte, los edificios públicos se erigían con el fin de comunicar un determinado mensaje: la grandeza de Roma, el prestigio y la riqueza del fundador de una ciudad o la munificencia de sus ciudadanos más conspicuos. El plano general de la ciudad, sus murallas y sus vistas panorámicas se organizaban también con idea de comunicar un cierto sentido del orden y para subrayar la jerarquía social. El efecto de todo esto sobre las clases sociales en conjunto puede juzgarse en términos de coste económico, aunque su efecto anímico sobre la población es más difícil de valorar a partir del registro arqueológico, y más fácil de detectar en los textos. Por otra parte, los arqueólogos descubren sobre todo testimonios no intencionados de la vida en la antigüedad, es decir, objetos que componen el equipamiento de la vida cotidiana: fragmentos de pucheros y cazuelas, monedas escondidas, desechos de cocina, todo lo cual nos permite echar una mirada tras las puertas cerradas de la antigüedad<sup>54</sup>. La arqueología tiene la ventaja de descubrir aspectos interrelacionados de las esferas pública y privada. La esfera pública estaba abierta y era visible a todos, la controlaban las élites y dependía de las decisiones políticas de éstas; la esfera privada, si bien estaba bajo la influencia de las élites, estaba determinada por los individuos, aunque dentro de ciertos límites socioeconómicos. Entre los aspectos del ámbito público que los arqueólogos pueden examinar se cuentan los modelos de asentamiento, su extensión, las rutas comerciales y la topografía, así como la arquitectura pública, los tipos de estructuras que se erigían y su disposición sobre el terreno y los materiales que se utilizaban en su construcción. Una vez conocidos los distintos aspectos del espacio público, se nos plantea la cuestión de cómo experimentaría Jesús esta amalgama de estructuras en las aldeas, pueblos y ciudades que

54. Meyers y Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, 28.

visitó en Galilea, qué impresión le producirían las ciudades por oposición a las aldeas, y qué impacto tenían en las relaciones sociales estas diferencias. En la esfera privada, la arqueología puede comparar los distintos tamaños de las viviendas, el coste de los materiales utilizados para su construcción; también puede examinar su interior, comparar sus cocinas, sus utensilios, cómo se cocinaba y qué alimentos se consumían. ¿De cuántos objetos de lujo se disponía y en qué casas y en qué lugares? ¿En qué sentido servían esos objetos para evidenciar la categoría social de cada cual y cuáles podían servir como distintivos de la religión o la piedad de sus propietarios? Los objetos aportan testimonios, intencionados o no, de esos aspectos de la vida, dejados por quienes querían distinguirse e impresionar a los demás. Todos juntos pueden componer un cuadro bastante completo de la vida cotidiana en la antigüedad al que no se suele prestar atención en los textos, irónicamente porque sus testigos presenciales ignoraban el lugar común, los aspectos visuales de la vida cotidiana y daban por supuesto que el lector estaba al tanto de todas esas cosas.

Hierro II	1000-733/732 a.C.
Hierro III	733/32-586 a.C.
Persa	586-332 a.C.
Helenístico temprano	332-167 a.C.
Helenístico tardío	167-63 a.C.
Romano temprano	63 a.C.-135 d.C.
Romano medio	135-250 d.C.
Romano tardío	250-363 d.C.

*Tabla 1.1. Periodos cronológicos*

Volviendo una vez más a la analogía del crucigrama, la intención de los estudios recopilados en este volumen no es utilizar la arqueología de Galilea como columnas verticales con las que contrastar las conclusiones de los estudios evangélicos de las líneas horizontales. En lugar de esto, se intentará empezar ingenuamente con las cuestiones planteadas a partir de la arqueología de Galilea y primar abiertamente los datos arqueológicos. En cada capítulo, sólo una vez que se haya analizado un perfil arqueológico pasaremos a esbozar sus implicaciones para la investigación de los evangelios y del Jesús histórico.

Con todo, la analogía del crucigrama plantea dos problemas serios. Primero, tanto la cultura material como los textos nos aportan únicamente un número limitado de claves. No todos los asentamientos gali-



leos han sido excavados, y los que se han excavado no lo han sido en su totalidad. En muchos de ellos faltan restos que apunten claramente al siglo I, aparte de que no todos los excavadores han publicado ya sus hallazgos, o lo han hecho inadecuadamente. Las claves resultan, pues, limitadas y es preciso resistir la tentación de ampliar los parámetros cronológicos más allá del siglo I a.C., es decir, manejar hallazgos del periodo romano medio o tardío anacrónicamente para explicar el periodo romano temprano. Tampoco se ha de dar por supuesto que son aplicables a la cultura material de Galilea los resultados de las excavaciones practicadas en otros lugares, en Judea, por ejemplo<sup>55</sup>.

El hecho de que estén tan incompletos los datos arqueológicos sobre Galilea revela el carácter inductivo que necesariamente habrá de tener la empresa de reconstruir su historia social, y hace que resulte más acuciante el segundo problema, concretamente el del patrón utilizado en el crucigrama. Los presupuestos y los modelos sociales relativos a la vida en las antigüedad influirán en el modo de interpretar esos datos tan limitados e informarán el proceso de la reconstrucción de Galilea en tiempos de Jesús. Los investigadores que abordan esa construcción del modelo social con mano torpe corren el riesgo de expresar cualquier brizna de información hasta convertirla en un modelo. Y por supuesto, los que rechazan el uso de modelos lo que hacen en realidad es atenerse a modelos inarticulados<sup>56</sup>. Esta colección de ensayos apostará decididamente por el segundo miembro del dilema. En lugar de formular al principio las teorías y los modelos, la sociología y la antropología, o la teoría económica y religiosa que informarán la presentación de los datos, cada capítulo se limitará sencillamente a mostrar una síntesis de los datos arqueológicos que tengan que ver con el tema elegido. Los modelos y los presupuestos quedarán claros, aunque estén implícitos, para quienes se interesen por estos asuntos.

### 3. *Síntesis y articulación de los capítulos del libro*

Cada uno de los trabajos aquí recopilados tiene entidad propia, si bien la división en tres partes posee una cierta coherencia secuencial. La primera parte se centra en la arqueología de algunas cuestiones de-

55. R. Vale, «Literary Sources in Archaeological Description», presenta unas concisas consideraciones metodológicas a propósito de la arqueología regional.

56. Hanson y Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, 3-17.

mográficas fundamentales de Galilea, la etnicidad y la religión de sus habitantes en el siglo I (capítulo 2), y las fuerzas socioeconómicas introducidas por su urbanización (capítulo 3). Con la ayuda de prospecciones y excavaciones realizadas en distintos lugares de Galilea, así como de determinados componentes de su cultura material, en especial los recipientes de piedra, las *miqwaoth* y las prácticas funerarias, el capítulo 2 sostiene que los habitantes de Galilea eran descendientes de los judaítas que repoblaron la región bajo los Asmoneos. A partir de los cambios en la distribución de la población y la amplitud de los planes de construcciones urbanas, el capítulo 3 expone cómo la fundación de Séforis y Tiberíades por Herodes Antipas supuso para la población una serie de tensiones socioeconómicas y, aunque en menor grado, culturales o religiosas. Cada capítulo concluye con algunas observaciones acerca de la repercusión de todas estas realidades para la investigación del Jesús histórico.

La segunda parte presenta la arqueología de dos asentamientos galileos, la antigua capital Séforis (capítulo 4), y Cafarnaún en la orilla norte del Mar de Galilea (capítulo 5). El capítulo 4 muestra cómo Séforis era una ciudad habitada básicamente por judíos a la que Herodes Antipas revistió de una arquitectura grecorromana, procurando que no resultara ofensiva para la sensibilidad judía. Los hallazgos típicamente grecorromanos de Séforis datan de una época posterior, lo que demuestra que Antipas inició una remodelación arquitectónica de carácter helenizante o romanizante, cuyos frutos no se verían hasta mucho más tarde. Así, la cuestión de Séforis y Jesús, que vivió en la cercana Nazaret, a sólo 5 kilómetros, se ha fijado demasiado en las desorientadoras dicotomías entre helenismo y judaísmo, vida urbana y rural. El capítulo 5 resume la documentación arqueológica relativa a Cafarnaún en lugar de fijarse en las consabidas cuestiones de la autenticidad de la supuesta casa de san Pedro y la fecha de la sinagoga. Aquí se estudia Cafarnaún a la luz de su arquitectura doméstica y en su contexto regional. Puesto que Cafarnaún era una aldea de pescadores y agricultores de escasa importancia socioeconómica, su situación a la orilla del mar de Galilea, muy cerca del territorio de Filipo y de las regiones pobladas por gentiles y lejos de los centros del poder de Antipas, contribuyó a dar su tono específico a una parte considerable de las tradiciones evangélicas.

La tercera parte invierte la secuencia metodológica. Mientras que los capítulos anteriores pasaban de la arqueología de Galilea a la in-

vestigación del Jesús histórico, los de la tercera parte se centran en los textos para situarlos en Galilea tal como la hemos podido reconstruir con ayuda de la arqueología. El capítulo sexto trata de situar el documento Q y su comunidad en Galilea y muestra cómo resaltan en el texto las circunstancias de Galilea, tal como revelan los datos arqueológicos. El capítulo séptimo ilustra cómo el conocimiento del contexto específico de Galilea ayuda a esclarecer la interpretación y orienta la exégesis. Al observar cómo ciertas particularidades de la historia regional de Galilea se traslucen a través del pasaje sobre el signo de Jonás (Q 11, 29-32), especialmente las relaciones del profeta con Gat-Héfer de Galilea, este capítulo concluye con otras muchas referencias épicas de Q, verosíblemente septentrionales, coherentes con una ambientación en Galilea.



## PRIMERA PARTE



## LA IDENTIDAD DE LOS GALILEOS: CONSIDERACIONES ÉTNICAS Y RELIGIOSAS\*

### 1. *Teorías sobre la identidad de los galileos*

Cualquier estudio sobre el Jesús histórico o la reconstrucción de los orígenes cristianos tiene que apoyarse en el conocimiento de la identidad de los galileos en el siglo I. Mientras que la generación anterior debatía la cuestión a la sombra de las teorías raciales nazis y de unos groseros intentos de presentar a un Jesús ario, la discusión se inclina actualmente por reconocer una cierta diversidad en el judaísmo primitivo y el papel del regionalismo como factor importante en la reconstrucción histórica<sup>1</sup>. El presente estudio está en deuda con esas dos tendencias y, por otra parte, no se preocupa de la identidad racial de los galileos desde el punto de vista genético o biológico, sino que atiende más bien a la identidad étnica de los galileos desde la perspectiva de sus pautas socializadas de comportamiento, incluidos los aspectos religiosos asumidos en ese comportamiento<sup>2</sup>. Típico de los grupos étnicos es tener conciencia de su ascendencia común y las leyes postexílicas acerca del matrimonio subrayaban este aspecto en el judaísmo. Por otra parte, la etnicidad no es simplemente cuestión de genética, sino un concepto que refleja los símbolos y comportamientos mediante los que un grupo se define y se diferencia de los demás. El anterior debate sobre la identidad de los galileos giraba casi siempre y ante todo en torno a la

\* Este capítulo es esencialmente una revisión y reelaboración de un trabajo anterior, «Galileans, 'Israelite Village Communities', and the Sayings Gospel Q», en E. Meyers (ed.), *Galilee: Confluence of Cultures*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns 1999, 87-108.

1. El más repulsivo intento de privar a Jesús de su condición de judío se debió a W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*. Sobre la historia de la investigación en general, cf. H.-D. Betz, «Wellhausen's Dictum». Pionero en el enfoque regional de Galilea fue E. Meyers, «Galilean Regionalism»; «The Cultural Setting of Galilee».

2. Cf. R. Cohen, «Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology», y artículos publicados en S. Shennan, *Archaeological Approaches to Cultural Identity*.

cuestión de la ascendencia y destacaba la importancia de la anexión de Galilea por los Asmoneos a finales del siglo II a.C. y la identidad racial de sus anteriores pobladores. Puede que los Asmoneos fueran recibidos con entusiasmo o, por el contrario, con amargura y resentimiento, pero de ello dependerá que hayamos de considerar a los habitantes de la región gentiles, judíos o «israelitas», un asunto sobre el que han discutido los investigadores durante algún tiempo. En lugar de fijarse diacrónica y exclusivamente en la cuestión de la ascendencia, este estudio tendrá también en cuenta los aspectos diacrónicos de la cuestión galilea y analizará los artefactos y los comportamientos mediante los que los galileos se definían y diferenciaban después de la conquista por los Asmoneos. No podemos subestimar la importancia de esta cuestión para los estudios del Nuevo Testamento, pues la respuesta que le demos condicionará el modo en que hayamos de entender las relaciones entre Galilea y Jerusalén en tiempos de Jesús, el significado de la visita de Jesús al Templo y, en última instancia, su muerte.

Una de las teorías acerca de la identidad de los galileos ha defendido el carácter esencialmente judío de Galilea en el siglo I, bien porque estuviera ya habitada por judíos antes de la anexión por los Asmoneos, bien porque éstos la colonizaran y repoblaran con judaítas<sup>3</sup>. En cualquier caso, están claras las implicaciones para el Jesús histórico: los galileos eran judíos y, como tales, uno de sus más poderosos y entrañables símbolos religiosos era el Templo de Jerusalén. Aparte de las funciones sociopolíticas que pudieran corresponder al aparato del Templo en las relaciones de Jerusalén con Galilea, lo cierto es que los galileos veían en Jerusalén y su Templo una especie de *axis mundi* y la peregrinación era una práctica frecuente<sup>4</sup>. La crítica de la institución cabía ciertamente dentro de lo posible, como demostraron los antiguos profetas israelitas, pero esto se debía a un sentimiento de explotación o a los notorios fallos del sistema, no al lugar central que ocupaba Jerusalén<sup>5</sup>.

Otros investigadores consideran que Galilea era un territorio esencialmente gentil. A comienzos del siglo pasado, Emil Schürer argumentaba que Galilea había estado poblada anteriormente por itureos que

3. El primer argumento consistente a favor de una población judía en Galilea fue formulado por S. Klein, *Galiläa*, en 1928. Cf. más recientemente S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 43-44; «Bandits in Galilee».

4. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 66-98; Freyne, *Galilee*, 259-304; Id., «Galilee-Jerusalem Relations according to Josephus' Life».

5. S. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 178-190, 224-239.



fueron convertidos a la fuerza por los Asmoneos durante el siglo II a.C.<sup>6</sup> Su influencia es clara en las obras de otros investigadores, como la de Walter Bauer, «Jesus der Galiläer», y parece estar implícita en diversos estudios recientes que acentúan un supuesto carácter cosmopolita y sincretista de Galilea<sup>7</sup>. Esta posición implica una hostilidad fundamental entre Galilea y Jerusalén, en la que los pobladores de la primera ignorarían, rechazarían o tomarían a broma las pretensiones centralistas de la segunda. Según esta perspectiva, la crítica del Templo formulada por Jesús sería un ejemplo del antagonismo fundamental entre Galilea y Jerusalén, como explica Bauer: «Der Tempel ist ihm in seinen letzten Tagen Kampfplatz, nicht Stätte der Anbetung» («Para él, el Templo es en sus últimos días un área de conflicto, no un lugar de culto»)<sup>8</sup>.

Albert Alt propuso una tercera hipótesis hace una generación. Suponía este investigador que una buena porción de la población del Reino del Norte había logrado sobrevivir a la conquista y la deportación por los asirios a finales del siglo VIII a.C. en Galilea y que siguió cultivando allí sus tradiciones durante siglos<sup>9</sup>. Richard Horsley ha dado una apoyatura socioeconómica a esta posición, señalando que «durante los tiempos del Segundo Templo, los habitantes de Galilea eran en su mayor parte descendientes de campesinos israelitas del Norte»<sup>10</sup>. Esta tesis implica que Jesús y sus primeros discípulos galileos se situaban en la tradición profética del Norte y que propugnaban la revitalización de las comunidades rurales israelitas y un retorno a los principios de la Alianza como medio de superar las injusticias sociales, políticas y económicas. Su antagonismo frente a Jerusalén, claramente formulado en Q 11,49-51 y 13,34-35, brota de la hostilidad de los galileos hacia cualquier gobierno extranjero y de su conciencia de ser herederos de la antigua crítica de Jerusalén proclamada por los profetas del Norte.

Esta diversidad de opiniones sobre la identidad de Galilea en el siglo I se debe en gran parte a la escasa información aportada por los textos, consistente únicamente en alusiones dispersas, o reducida a deduc-

6. *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* I, 142, 216-218; 561-573.

7. W. Bauer, «Jesus der Galiläer»; más recientemente, cf. B. Mack, *The Lost Gospel*, 51-68.

8. Bauer, «Jesus der Galiläer», 102-103.

9. «Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria» y «Galiläische Probleme»; cf. también F. Loftus, «The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans».

10. Horsley, *Galilee*, 40 (el subrayado es mío); Id., *Archaeology, History and Society in Galilee*.

ciones a partir de los escasos datos textuales relativos a la anexión por los Asmoneos, así como a los problemas inherentes al uso de unos testimonios literarios redactados mucho después de los acontecimientos que describen, como si se tratara de testimonios seguros acerca de la identidad de los galileos. Los escasos textos relativos a la anexión por los Asmoneos resultan dudosos en su totalidad. Los libros de los Macabeos proyectan los ideales del reino davídico, la teología deuteronomista y la fraseología bíblica sobre la expansión de los Asmoneos, que no podemos asumir como modelo para explicar la situación en Galilea<sup>11</sup>. El relato de Josefo, según el cual Aristóbulo permitió a los itureos quedarse (¿en Galilea?) a condición de que se circuncidaran y respetaran las leyes judías, está tomado de Estrabón, que a su vez se apoya en Timágenes (*Ant.*, 13, 318-319)<sup>12</sup>. Los textos que describen a los «galileos» del siglo I sirven de poco para caracterizar su etnicidad. Josefo utiliza el término «galileos» con tal inconsistencia y ambigüedad que los investigadores no han conseguido ponerse de acuerdo en cuanto a su significación exacta. Muchos entienden que se refiere a uno de los grupos que intervinieron en la revuelta judía, pero sin connotaciones geográficas, aunque verosíblemente «los galileos» que aparecen en la *Vida* de Josefo son primariamente sus partidarios procedentes de Galilea, que le apoyaron militarmente, mientras que en *Guerra*, el término designaría ante todo a los habitantes de Galilea en general<sup>13</sup>.

Las primeras tradiciones cristianas surgidas en ambiente galileo dan por sabida la identidad de aquellas gentes y no hacen comentarios sobre sus peculiaridades religiosas o étnicas. Cuando los evangelios, que probablemente fueron compuestos en su totalidad fuera de Galilea, refunden estas tradiciones que mencionan a «Galilea» o «los galileos» en un todo coherente, las encajan en unos esquemas literarios o teológicos. Independientemente de que la división de Marcos entre Galilea y Jerusalén responda o no a la existencia de dos tradiciones en el seno del primitivo cristianismo, o que represente simplemente un recurso literario, de los evangelios difícilmente se obtendrán claves para establecer la identidad de los galileos. Lo mismo puede decirse de los otros evangelios sinópticos; lo cierto es que el planteamiento

11. S. Schwartz, «Israel and the Nations Roundabout»; Horsley, *Galilee*, 40.

12. A. K. M. Adam, «According to whose Law?».

13. Freyne, «The Galileans in the Light of Josephus' *Vita*». S. Zeitlin, «Who were the Galileans?», argumentaba que «galileos» no tenía connotaciones geográficas de ningún tipo; lo mismo F. Loftus, «A Note on *syntagma ton Galilaion* B.J.iv 558».

geográfico de Lucas reelaboró a fondo la tradición, lo que impide cualquier intento de descubrir la identidad galilea. El papel de «los galileos» en Juan se parece mucho al uso que hace de «los judíos», a veces con valor arquetípico y teológico, a veces como un reflejo de los recuerdos recogidos en la tradición. Distinguir entre esos dos usos es un problema difícil.

La fecha tardía o incierta de los textos rabínicos los hace esencialmente problemáticos para describir a los galileos en la época del segundo Templo. Los esfuerzos simplistas por identificar a los *'ammei ha-'aretz* como galileos no tienen en cuenta los complejos aspectos socioeconómicos que afloran en el uso de la expresión y su evolución a lo largo del tiempo. Esta expresión despectiva se aplicó a algunos judíos de Galilea porque no observaban las normas rabínicas sobre cuestiones de pureza (por ejemplo, *b. Hag.* 24b) y, al correr del tiempo, por su supuesta ignorancia de la Torá (*b. Erub.* 53a/b; *b. Meg.* 24b). Es dudoso, sin embargo, que estas expresiones peyorativas reflejen exactamente la índole de la población de toda Galilea. Más verosímil es que funcionaran en sentido socioeconómico como expresión de la actitud arrogante de algunos rabinos más acomodados de ambiente urbano hacia los campesinos judíos<sup>14</sup>. Pero no parece plausible que la expresión pueda entenderse como sinónima de los galileos.

Habida cuenta de los problemas relacionados con los testimonios literarios, nuestro estudio sobre la identidad de los galileos en el siglo I se centrará primariamente en la tan desatendida documentación arqueológica. No prescindiremos de las fuentes literarias, pero recurriremos a ellas tangencialmente y sólo después del análisis de los datos arqueológicos. Este estudio examinará la cuestión de la identidad étnica de los galileos desde la perspectiva de los modelos de asentamiento, teniendo en cuenta lo que el registro arqueológico nos dice de su ascendencia, hasta remontarnos al periodo romano antiguo, y a la vista de sus pautas socializadas de comportamiento y la utilización de los artefactos, es decir, la cultura material que diferenciaba a los galileos de otros grupos en el siglo I d.C. Este panorama desborda los límites de la anexión por los Asmoneos para abarcar la más amplia historia de Galilea, desde la Edad del hierro hasta la época romana en

14. Para un análisis sumario pero completo de estas cuestiones, cf. A. Oppenheimer, *The 'Am Haaretz*; también L. Levine, *The Rabbinic Class*; S. J. D. Cohen, «The Place of the Rabbis», y las atinadas observaciones de G. Hamel, *Poverty and Charity*, 202-206.

sentido amplio, con vistas a valorar los aspectos diacrónicos relativos a las pautas de asentamiento y los orígenes de los galileos del siglo I. También atenderá sincrónicamente a la cultura material de los galileos del periodo romano antiguo, especialmente a sus señas de identidad.

La primera parte de este estudio analiza las pautas de asentamiento de los lugares habitados por galileos desde la Edad del Hierro hasta la época romana, que nos mostrarán un abandono casi total de la región a finales de la Edad del Hierro, lo que excluye básicamente cualquier continuidad directa entre los israelitas del Reino del Norte y los galileos del siglo I. En la segunda parte se describe el repentino aumento del número de lugares habitados en una Galilea escasamente poblada a partir del periodo helenístico tardío, así como el incremento de la cultura material en todos sus aspectos, según indican los hallazgos de los arqueólogos a partir de ese momento. Galilea y Judea comparten los mismos rasgos de identidad religiosa judía en sus respectivas culturas materiales a partir del periodo romano antiguo; esta situación puede relacionarse con la colonización judaíta de una Galilea escasamente poblada<sup>15</sup>. Los recipientes de piedra, las piletas escalonadas, las prácticas funerarias y una dieta en la que falta el cerdo componen el perfil arqueológico de los asentamientos tanto en Judea como en Galilea. Aunque la cultura material no pueda revelar ciertas actitudes religiosas de los galileos, como la fidelidad a Jerusalén o la devoción al Templo, este perfil compartido apunta a una herencia común que diferencia al grupo formado por los dos sectores de la población frente a otros grupos. La tercera parte cotejará brevemente algunos textos literarios clave con los datos del registro arqueológico, que previsiblemente nos mostrará una densa colonización judaíta de una Galilea escasamente poblada a partir del siglo I a.C. Finalmente, como conclusión de este capítulo, se esbozarán ciertas implicaciones para la investigación del Jesús histórico y en especial la tradición de las sentencias. *In nuce*, los nexos entre Galilea y Judea que hemos de tener en cuenta en todo planteamiento relativo al Jesús histórico son: 1) los utensilios relacionados con la pureza eran comunes a Galilea y a Judea; 2) las acciones de Jesús en el Templo representan una cierta dinámica «familiar», y 3) los aspectos proféticos «norteños» de la tradi-

15. Cf. las cautelosas observaciones sobre la etnicidad de E. Meyers, «Identifying Religious and Ethnic Groups through Archaeology»; cf. también W. Dever, «The Impact of the New Archaeology».

ción no implican una continuidad genealógica con los israelitas del Norte, sino que más bien ilustran la creatividad del primitivo cristianismo al configurar su propia identidad comunitaria.

## 2. *Arqueología y pautas de asentamiento en Galilea*

### a) *La conquista asiria y los supervivientes del Reino israelita del Norte*

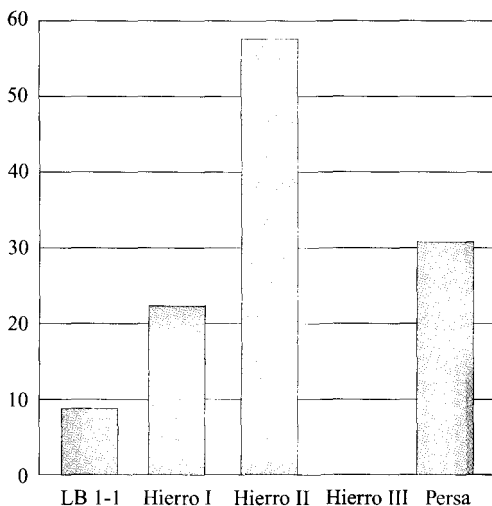
El debate sobre la identidad de los galileos del siglo I tiene como punto de partida las incursiones de los asirios en Palestina a finales del siglo VIII a.C. Toda supuesta continuidad entre los galileos de tiempos de Jesús y los israelitas del Norte de la Edad del Hierro depende de que éstos últimos lograran sobrevivir en Galilea en número suficiente a las campañas del monarca asirio Tiglat-piléser III en los años 733-732 a.C. Los escasos testimonios textuales se reducen a 2 Re 15 y a unos pocos textos asirios. El primero menciona únicamente que Tiglat-piléser III conquistó Jazor, así como «Galaad y toda la región de Neftalí» (2 Re 15, 29). Los textos fragmentarios asirios aportan únicamente los nombres completos de Hannathon y Meirón, junto con cuatro cifras de exilados de Galilea (625, 650, 656 y 13.520)<sup>16</sup>. Estos textos dejan sin respuesta precisamente qué ciudades fueron destruidas, la localización de las que se mencionan y la amplitud de las deportaciones.

Las excavaciones y prospecciones practicadas en Galilea durante las últimas décadas, sin embargo, permiten un análisis más pormenorizado de la situación efectiva sobre el terreno. Es significativa sobre todo la prospección de Zvi Gal en la baja Galilea; cotejándola con los resultados de las excavaciones estratigráficas de la alta y la baja Galilea, obtenemos un cuadro en que se nos muestra una Galilea totalmente devastada y despoblada tras las campañas asirias de 733/732 a.C.<sup>17</sup> La recogida sistemática de fragmentos cerámicos de superficie realizada por Gal y otros arqueólogos nos aporta un cuadro provisional de toda la región, confirmado por los resultados de todas las exca-

16. H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*; B. Oded, «The Inscriptions of Tiglath-pileser III»; también N. Na'aman, «Population Changes», 104-106. B. Oded, *Mass Deportation*, 6-16, ha subrayado la fiabilidad de las cifras de las listas burocráticas asirias y ha señalado que incluyen individuos de todas las clases.

17. *The Lower Galilee during the Iron Age*; también «The Lower Galilee in the Iron Age II».

*Tabla 2.1.* Asentamientos por periodos en la Baja Galilea.



vaciones estratigráficas realizadas hasta hoy. La prospección llevada a cabo por Gal en la baja Galilea no halló indicios de que la región hubiera estado poblada desde los siglos VII y VI a.C., a excepción de ocho localidades, es decir, después de la expedición de Tiglat-piléser III. A pesar de todas las reservas sobre la fiabilidad de las prospecciones, la ausencia de restos cerámicos del siglo VII en un determinado asentamiento podría atribuirse a los despistes del prospector o a los azares de la conservación del yacimiento. Pero su ausencia en todos y cada uno de los emplazamientos prospectados en una muestra tan considerable no puede atribuirse a mera coincidencia.

Dos corolarios de la prospección de Gal vienen a confirmar que Galilea estuvo despoblada después de la invasión asiria. Primero, se han localizado emplazamientos que estuvieron ocupados desde el siglo XII hasta el VIII y posteriormente desde el V en adelante, pero ninguno que lo estuviera en los siglos VII o VI. De haber sido repoblada la baja Galilea después de la conquista asiria, cabría esperar una considerable inestabilidad en algunas localidades reocupadas, especialmente en las que hubieran estado habitadas poco tiempo, hasta que se estabilizaran las pautas de asentamiento. Pero no ha sido localizado ningún asentamiento de corta duración. Segundo, en la baja Galilea, la ausencia de estilos cerámicos asirios o de sus imitaciones locales contrasta fuertemente con su presencia en Samaría y a lo largo de la cos-

ta, áreas que estuvieron pobladas durante los siglos VII y VI<sup>18</sup>. Al igual que la baja Galilea, las prospecciones demuestran que los asirios no perdonaron a la Alta Galilea, a pesar de que su territorio es menos accesible. Únicamente se documentan fragmentos cerámicos posteriores al 732 a.C. en Gush Halav, un asentamiento prospectado por el Meiron Excavation Project a finales de los años setenta<sup>19</sup>. Una prospección más reciente, llevada a cabo por Mordechai Aviam, ha documentado escasos testimonios para el periodo persa en la Alta Galilea y una repoblación significativa únicamente en el periodo helenístico<sup>20</sup>.

Las excavaciones estratigráficas realizadas en Galilea confirman su abandono en los siglos VII y VI. En numerosos asentamientos de Galilea y su entorno se detectan niveles de destrucción a finales del siglo VIII a.C., un fenómeno atribuible a la conquista asiria. Los asentamientos urbanos importantes al sur de Galilea (Meguido y Bet-Shan) vieron radicalmente reducida su extensión. En Meguido fue reconstruido en estilo asirio un edificio administrativo junto con algunas viviendas modestas; también algunos asentamientos menores fueron reocupados en la llanura costera cerca de Meguido (por ejemplo, Tel Qashish, Tel Qiri y Tel Jokneam), pero todos ellos quedan bastante lejos de Galilea<sup>21</sup>. Tel Kinnéret, sobre la orilla norte del Mar de Galilea en el extremo oriental de la región, y Jasor, en el valle del Huleh, también fueron destruidas a finales del siglo VIII a.C. Se construyeron entonces posibles edificios administrativos asirios, sin indicio alguno de que se asentara a su alrededor una población<sup>22</sup>. En el territorio nuclear de Galilea, sin embargo, todos los asentamientos excavados, incluidos Tel

18. Lo que viene a confirmar la cronología cerámica de Gal, *The Lower Galilee during the Iron Age*, 82, sobre la que se basa el cuadro de una Galilea desierta.

19. El Proyecto Meirón aplica la designación «Hierro 2» al periodo de 1000-586 a.C. y menciona tiosos de esta época en tres emplazamientos: Bersheba, Yodefát y Gush Halav; cf. E. Meyers et al., «The Meiron Excavation Project». Sin embargo, no todos los emplazamientos contienen tiosos correspondientes a la etapa que Gal designa como «Hierro III», es decir de 733-586 a.C. Las excavaciones que se realizan actualmente en Yodefát no han aportado materiales estratigráficos fechables en los siglos VII-VI a.C. D. Adan-Bayewitz y M. Aviam, «Iotapata, Josephus, and the Siege of 67». Bersheba muy verosíblemente no data de los siglos VII-VI a.C., unas fechas que sólo han sido confirmadas en Gush Halav, que es un caso excepcional en toda Galilea.

20. M. Aviam, «Galilee»: *NEAEHL* 2.453.

21. Amihai Mazar, «Beth-Shean»: *OEANNE* 1.308; David Ussishkin, «Megiddo»: *OEANNE* 3.467-68; L. Herr, «The Iron Age II Period».

22. En Tel Kinnéret resulta difícil determinar la fecha de la estructura; podría ser igualmente babilónica o persa; cf. V Fritz, *Kinneret*, 18; Amnon Ben-Tor, «Hazor»: *OEANNE* 3.4-5.

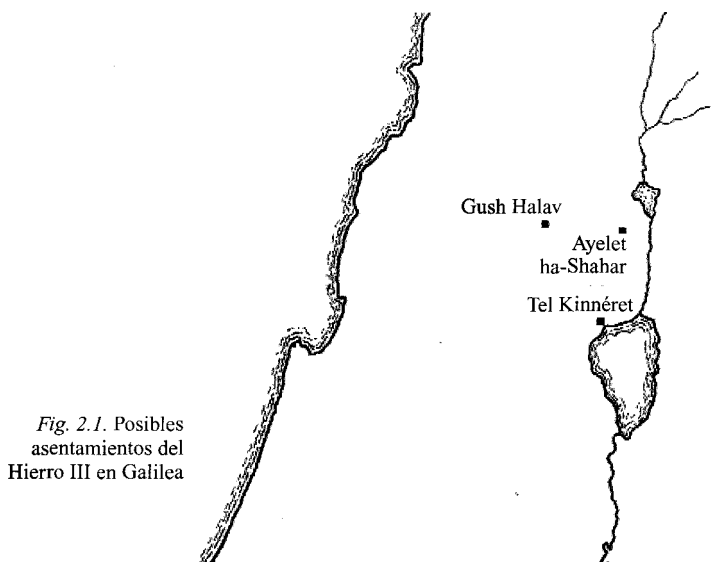


Fig. 2.1. Posibles asentamientos del Hierro III en Galilea

Qarnei-Hittin y Gat-Héfer en el sector oriental de la baja Galilea, Tel Mador, lindante con la Llanura de Akkó, y Tel Harashim en la Alta Galilea, fueron destruidos o abandonados a finales del siglo VIII a.C. Otras localidades de la Edad del Hierro que han sido excavadas en Galilea, como las aldeas de Tel el-Wawiyat, Sasa y Tel 'Ein-Zippori en el valle de Bet-Netofá, así como las fortalezas fenicias de Horvat Rosh Zayit, fueron abandonadas en momentos anteriores<sup>23</sup>. Tampoco los arqueólogos que han trabajado en los numerosos asentamientos romanos y bizantinos de Galilea han publicado testimonios, como restos cerámicos, pequeños hallazgos o estructuras arquitectónicas, susceptibles de ser fechados en los dos siglos siguientes a las campañas asirias, aunque han sido frecuentes los hallazgos de cerámicas datables en las Edades del Bronce o del Hierro. En esta lista se incluyen las excavaciones de Bet-Se'arim, Cafarnaún, Corozáin, Hammat Tiberiades, Horvat Arbel, Yodefat, Khirbet Shema', Meirón, Nabratein, Nazaret y Tiberiades. Para el periodo en cuestión sólo contamos con unos pocos

23. Z. Gal, *The Lower Galilee during the Iron Age*, 36-47; Beth Zakkai, «Tell el-Wawiyat»: *NEAEHL* 4.1500-1501; C. Meyers, «Sepphoris and Lower Galilee»; J. P. Dessel, «Tel 'Ein Zippori»: *OEANE* 2.227-28; Gal, «Horvat Rosh Zayit»: *NEAHL* 4.1289-90; sobre Tel Harashim y Sasa, cf. Gal, «Galilee»: *NEAEHL* 2.451.



fragmentos cerámicos hallados en el relleno de una tumba romana de Gush Halav y una o dos estructuras aisladas cerca de Jasor y en Tel Kinnéret. Pero esto no debe hacernos olvidar que todo el trabajo de las excavaciones y prospecciones llevadas a cabo en Galilea hasta la fecha han aportado, literalmente, tan sólo un puñado de fragmentos cerámicos posiblemente de los siglos VII y VI<sup>24</sup>.

A partir de las campañas de Tiglat-piléser III, la cultura material de Galilea sufre una merma tal que no podemos tomar en consideración la idea de que exista una continuidad cultural entre la Edad del Hierro y los periodos subsiguientes. Las tradiciones cerámicas galileas no tienen continuidad entre las etapas anteriores a 732 a.C. y las subsiguientes; en éstas, las formas y los tipos derivan de otras tradiciones y muestran un paralelismo estricto con las de Judea en los periodos helenístico y romano. No hay pueblos, aldeas, caseríos, nada que indique la existencia de una población dedicada al cultivo de los valles galileos al servicio de los almacenes asirios y, mucho menos, suficiente para sustentar unas tradiciones culturales y religiosas a lo largo de los siglos.

Tras la campaña de Tiglat-piléser, Asiria estableció una capital provincial en Meguido, al sudoeste de Galilea, que fue reconstruida y repoblada. Únicamente en los márgenes de Galilea se han localizado unos modestos puestos avanzados de carácter militar o administrativo cerca de Jasor, en Ayelet ha-Shahar y en Tel Kinnéret. Los dos carecen de áreas domésticas notables en sus inmediaciones y fueron abandonados cuando Babilonia quebrantó la dominación asiria. Ninguno se mantuvo durante el periodo persa y hasta el periodo helenístico tardío o romano temprano<sup>25</sup>. Pasadas las campañas asirias, podemos imaginar que habría algunas estaciones al norte del lago, a lo largo de una vía con un ramal que cruzaría Galilea por Gush Halav, pero no hay indicios de una población indígena durante los siglos posteriores al 733/732 a.C.

24. En Gush Halav, los excavadores consideran que apenas hay materiales y ninguna estructura de finales de la Edad del Hierro; cf. *Gush Halav*, 124. Una prospección de superficie en Shikhín ha encontrado unos pocos tiestos que podrían ser del siglo VIII o quizá del VII; prácticamente no apareció ninguno de la Edad del Hierro 2C/3, en comparación con los periodos helenístico y romano posteriores, y el único fragmento en cuestión (ilustrado en la fig. 18, 178) tiene paralelos en los niveles del siglo VII de Tanak, pero está representado a la vez en conjuntos del siglo VIII; cf. J. F. Strange et al., «Excavations at Sepphoris».

25. R. Amiran e I. Dunayevski, «The Assyrian Open Court»; V. Fritz, «Die Paläste»; R. Reich, «The Persian Building».

Sasa	×						?	?	
Tell el-Wawiyat	×								
Tel 'Ein-Zippori	×	×							
Tel Qarnei-Hittin		×							
Tel Mador		×							
H. Rosh Zayit		×							
Tel Kinnéret	×	×	×	?	?				
Ayelet ha-Shahar			?	?					
Tel Harashim	×	×		?	?				
Jasor	×	×		?	?				
Betsaida	×	×		?	?				
Gush Halav	×	×	×	×	×	×	×	×	
Cafarnaún	×				?	×	×	×	
Nazaret	×	?				?	×	×	
Séforis		?		×	×	×	×	×	
Tel Anafa				?	×	×	×		
Gamla						×	×		
Yodefat						×	×		
Khirbet Shema'						×	?	×	
Hammat Tiberiades						×	×	×	
Meirón						×	×	×	
Qatzrin		?				×	×	×	
Horvat Arbel						×	×	×	
Nabratein							×	×	
Bet-Se'arim							×	×	
Corozain							×	×	
Tiberiades							×	×	
		Hierro I	Hierro II	Hierro III	Persa	Hel. I	Hel. II	RT	RM- RT

Tabla 2.2. Niveles de los asentamientos excavados en Galilea.

Una Galilea totalmente despoblada no está en contradicción con la política imperial asiria. La documentación asiria sobre deportaciones en masa revela que hubo diferencias entre las distintas regiones y a lo largo del tiempo, además de que la deportación no se restringía a una sola clase. Era muy frecuente que las clases inferiores, incluidos campesinos y obreros manuales, fueran deportadas desde las regiones periféricas a Asiria propiamente dicha o a otras provincias para dedicarlas a trabajar en el campo<sup>26</sup>. Los asirios tenían gran interés por la Palesti-

26. Oded, *Mass Deportation*, 22 y 91. Horsley asume erróneamente, sin pruebas en el caso de Galilea, que la situación sería análoga a la de Samaría, donde en realidad sólo las clases superiores fueron deportadas; cf. *Galilee, 25-29* y *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 21-24. El número y la clase de los deportados variaban dentro de cada región y entre regiones; de ahí que la historia fuera distinta en Samaría y Galilea.

na meridional, que les servía como base militar frente a Egipto, punto final del comercio de las especias y centro de las industrias aceiteras, como han revelado las excavaciones de Tel Mique (Ecrón)<sup>27</sup>. Los asirios controlaban también el comercio marítimo fenicio a lo largo de la costa, de modo que Meguido se orientaba primariamente hacia el sur y la costa, mientras que Galilea, que no figuraba en los planes asirios de repoblación, quedó abandonada y desierta<sup>28</sup>. La geopolítica asiria se trasluce a través de las excavaciones estratigráficas para la etapa subsecuente al 732, que corroboran las conclusiones de Gal en el sentido de que la baja Galilea quedó desierta, conclusión que puede extenderse también al resto de la región. Por expresarlo con palabras de Gal:

Los acontecimientos de 733/732 a.C. suponen un hito trágico en la historia del poblamiento israelita de Galilea, especialmente de la baja Galilea. Se produjo una destrucción extremadamente violenta y casi total. Cuanto no había sido destruido por las guerras fue eliminado o arrasado por los exilados y la región no fue ocupada durante los siglos VII y VI a.C.<sup>29</sup>

#### b) *La hipótesis iturea y los supuestos orígenes gentiles de los galileos*

La ausencia de asentamientos galileos durante más de un siglo a partir de la conquista de Tiglat-piléser III excluye la hipótesis de una cultura rural galilea a lo largo de la Edad del Hierro hasta los periodos romanos. Es preciso abandonar la postura de Alt, retomada por Horsley. Habrá que evaluar a la luz de los datos arqueológicos las otras dos hipótesis, la de una población gentil, como los itureos, convertida por los Asmoneos, o bien una población judía que habría repoblado Galilea a partir de Judea. Las prospecciones y excavaciones arqueológicas demuestran que, tras permanecer deshabitada después de la conquista asiria, Galilea empezó a ser repoblada, aunque escasamente, durante los periodos persa y helenístico temprano. Los intereses administrativos y económicos persas se concentraron a lo largo de la costa y del fértil valle de Yizreel. Las prospecciones de superficie demuestran que durante

27. S. Gitin, «Tel Mique-Ekron».

28. E. Oren, «Ethnicity and Regional Archaeology»; N. Na'aman, «The Brook of Egypt and Assyrian Policy on the Border of Egypt»; Id., «Population Changes», 104-106.

29. Gal, *Lower Galilee during the Iron Age*, 108. Gal, *ibid.*, 109, señala también que las cifras legibles en los fragmentarios textos asirios (la más alta es 13.500) representarían una porción sustancial de la población de Galilea. La escasez de documentos administrativos asirios referentes a Galilea confirma la insignificancia de ésta y sugiere indirectamente su abandono.

el periodo persa surgieron en gran número pequeños asentamientos rurales en este valle, mientras que los Papiros de Zenón y la inscripción de Hefzi Bah atestiguan la existencia de pequeños asentamientos de campesinos, posiblemente dedicados a cultivar las fincas reales de los valles más extensos, durante el periodo helenístico temprano<sup>30</sup>.

Durante los periodos persa y helenístico tardío sólo se detecta en Galilea una modesta red de pequeños asentamientos arracimados en los valles y posiblemente administrados desde Séforis. Los asentamientos del periodo persa en Galilea tienen casi todos menos de una hectárea y en su mayor parte aparecen dispersos en torno al fértil valle de Bet-Netofá<sup>31</sup>. Se han detectado escasos restos arquitectónicos, por lo que resulta difícil describir su cultura material. Su concentración, especialmente en torno a Nahal Zippori, indicaría que se dedicaban sobre todo a la agricultura y dado que las viviendas hechas de ramaje y barro no dejan huella sobre el terreno, a diferencia de las construidas con sillares y fuertes cimientos, hay que suponer que en aquellas aldeas se llevaba una existencia rural, campesina. Como carecían de herreros y canteros y tampoco tenían cecas, no se han encontrado en ellas pequeños objetos o monedas. Tampoco contaban con facilidades para el comercio, por lo que faltan también casi por completo los objetos de importación. Por el contrario, en los asentamientos costeros de la misma época empieza a aparecer la cerámica griega de lujo importada, especialmente pomos para ungüentos perfumados y recipientes relacionados con el consumo del vino. Esto ocurre sobre todo en algunos puertos fortificados, incluidas las ciudades de Dor, Akkó y Shiqmona, que protegían los intereses mercantiles persas<sup>32</sup>. Aunque en Séforis no se han detectado estructuras arquitectónicas ni cerámicas griegas de importación del periodo persa, dos hallazgos singulares, un *rhytón* y una inscripción plurilingüe, sugieren la presencia de élites provinciales y de un centro administrativo<sup>33</sup>. El *rhytón*—un vaso de terracota ornamentada con la base modelada como una figura de grifo, símbolo de la casa reinante en Persia, los Aqueménidas— estaba confeccionado a imitación de los *rhytones* de oro

30. N. Zori, «Prospección arqueológica en el Valle de Bet-Shan»; Id., *El país de Isacar*; Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, 39-47.

31. Gal. *Lower Galilee during the Iron Age*, 12-35. Sobre el periodo persa en general, cf. E. Stern, *The Material Culture*; Id., «Between Persia and Greece»; cf. también A. Berlin, «Between Large Forces», 3-4.

32. J. Waldbaum, «Greeks in the East or Greeks and the East?».

33. R. Nagy et al., *Sepphoris in Galilee*, 162-163, 166-167.

y plata del siglo IV a.C. hallados en los territorios del Imperio persa que eran muy apreciados entre las clases superiores. La inscripción conserva el nombre real Artajerjes en escrituras aqueménida, babilónica, elamita y egipcia y atestigua la existencia de conexiones entre Séforis y el resto del Imperio persa. Sin embargo, en Séforis no se conservan restos arquitectónicos de época persa, si bien en la cumbre misma de la acrópolis se han hallado algunos fragmentos cerámicos de esa época. No cabe pensar que estos escasos restos dispersos correspondan a un asentamiento urbano, pero el *rhytón* y la inscripción muestran que Séforis servía de puesto avanzado para la vigilancia del fértil valle de Bet-Netofá y sus rutas comerciales, un caso semejante al de Meguido o Bet Yará en el valle de Yizreel. Pero estos emplazamientos no pueden ser clasificados como centros urbanos, algo desconocido en Galilea bajo la administración persa. Los fragmentos dispersos de cerámicas de cocina o tinajas de almacenamiento hallados en los asentamientos indican que Galilea fue repoblada durante el periodo persa pero, aparte de su carácter campesino, es poco lo que se puede decir de ellos.

Este cuadro general se mantiene hasta el periodo helenístico temprano, aunque muchos asentamientos de Galilea, incluido el puerto más cercano, Tolemaida, fueron refundados con la categoría de *poleis*. Estas *poleis* aparecen por toda la periferia de Galilea; entre ellos destacan Filoteria, que tuvo corta existencia, y varias ciudades de la Decápolis, como Escitópolis, Hippos y Gadara. En los centros urbanos más importantes, como Dor, Tolemaida, Samaría y Escitópolis, aumenta la cantidad de cerámicas de lujo importadas del Egeo; además de otros objetos de lujo, hay abundantes datos de la importación de vinos rodios y cnidios<sup>34</sup>. Nada semejante se ha hallado en Galilea y los datos arqueológicos atestiguan que permaneció demográficamente estancada<sup>35</sup>. La inscripción de Hefzi Ba y los Papiros de Zenón indican que el incipiente desarrollo económico de Palestina bajo los Tolomeos se hacía sentir en torno a Galilea, especialmente en la costa, a lo largo del valle del Jordán, en Escitópolis y en Transjordania. La inscripción de Hefzi Ba aporta algún indicio de una reducida explotación agrícola,

34. Berlin, «Between Large Forces», 48. El tipo de asas estampilladas rodias procedentes de asentamientos costeros y de las ciudades más importantes del interior, descrito por Hengel, *Judaism and Hellenism II*, 35, n. 342, ha quedado esencialmente confirmado después de más de dos décadas de nuevas excavaciones.

35. F. L. Koucky, «The Regional Environment», apunta a un ciclo climatológico que habría provocado una sequía durante los periodos persa y helenístico tardío.

pues su autor se queja de que el alojamiento de pequeños contingentes de administradores itinerantes desbarata los rendimientos que el gobernante percibía de sus aldeas<sup>36</sup>. Los Papiros de Zenón, que conservan las anotaciones de la visita a Palestina de un funcionario tolemaico, demuestran que considerables porciones de tierra en torno a Galilea estaban clasificadas como fincas reales o eran «tierra del rey» e indican que desde Transjordania se enviaban considerables cantidades de grano, aceite de oliva e incluso vino a Egipto. Numerosos investigadores han dado por seguro que el circuito de Zenón lo llevó a través de Galilea, donde visitó en Bet Anat unos viñedos pertenecientes a un funcionario de distrito llamado Apolonio, y han concluido que Galilea estaba incluida en la próspera economía de la Palestina de los Tolomeos. Pero la localización de Bet Anat no es segura y se presume que se hallaba situada en Galilea únicamente sobre la base de una determinada reconstrucción del itinerario de Zenón. De acuerdo con los papiros que se nos han conservado, Zenón desembarcó en la Torre de Estratón, siguió por Jerusalén hasta Jericó y pasó a Transjordania, donde inspeccionó el palacio tobiadita de Birtha ('Iraq el-Emir), y siguió luego a Filadelfia, antes de retornar al puerto de Tolemada. En su ruta a partir de Filadelfia se detuvo a tomar provisiones en tres lugares desconocidos llamados Lakasos, Noei y Eitoui; luego en Bet Anat y finalmente en Quedesh (P. Cairo Zen. 59004). El último lugar nos es bien conocido; se encuentra justo al otro lado de la frontera de la Alta Galilea en el hinterland agrícola de las ciudades costeras fenicias, que tradicionalmente incluía el Lago Huleh. Bet Anat estaba por tanto en el camino de Quedesh a Tolemada, directamente sobre la frontera de la Alta Galilea, aunque nos es desconocido el punto exacto de su situación<sup>37</sup>.

Las pautas de asentamiento de la época nos aportan algunos datos significativos que no se han tenido en cuenta al investigar la localización de Bet Anat. Todo el territorio enmarcado por los afluentes del Jordán, el valle del Huleh, los terrenos situados al norte de la Alta Galilea, incluida Quedesh, y la vía hacia la llanura costera comparten un

36. Líneas 13 y 14; cf. Y. H. Landau, «A Greek Inscription»; Berlin, «Between Large Forces», 14.

37. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 39-47, basándose en los datos aportados por Bet-Anat, se inclina a incluir Galilea en las actividades tolemaicas que ha analizado en otros lugares. Sobre la localización de Bet-Anat, cf. G. Harper, «A Study in the Commercial Relations»; V. Tcherikower, «Palestine under the Ptolemies»; F.-M. Abel, «La liste géographique». A. Alt, «Hellenistische Städte und Domänen», en *Kleine Schriften* II, 395, sugiere que es *el-Eb'ene*, en el *Sahl Battof*.

mismo elemento arqueológico: la «cerámica moteada», una manufactura de época helenística. Andrea Berlin ha demostrado que se trata de una producción de origen fenicio y que sus formas indican unas claras preferencias culinarias<sup>38</sup>. Hay indicios de que aquellos territorios eran cultivados directamente para el soberano en calidad de tierras reales, y es posible que Zenón viajara de regreso a Tolemaida siguiendo la antigua ruta (asiria) que va del valle del Huleh y los manantiales de Banias hacia Quedesh, al norte de Gush Halav, y de allí hacia la costa. La visita de Zenón a la aldea de Bet Anat, dedicada a la viticultura, si se ha de situar en territorio fenicio, significaría que no viajó a través de Galilea. En cualquier caso, aquella aldea era un asentamiento de agricultores que llevaban en arrendamiento las tierras del rey en algún paraje al norte, o quizá en el interior de la misma Alta Galilea, pero no contamos con otros indicios de que Galilea participara plenamente en las actividades económicas de los Tolomeos. Antes del control de los Seléucidas, la zona en torno a Filoteria y Escitópolis, de acuerdo con la inscripción de Hefzi Ba, se hallaba rodeada por pequeñas aldeas cuyos habitantes cultivaban extensos terrenos en beneficio de la corona. En lo que se refiere a si existían asentamientos parecidos en Galilea, no tenemos noticia alguna. En la Alta Galilea empezaron a ser habitados numerosos pequeños asentamientos, pero carecemos de datos concretos sobre su posible vinculación a la administración de los Tolomeos<sup>39</sup>.

Al igual que ocurre con el periodo persa, resulta difícil establecer la etnicidad de los habitantes de Galilea durante el periodo helenístico temprano, ya que los únicos restos de aquella época son fragmentos de una cerámica utilitaria de fabricación local. Sean quienes fueren aquellas gentes, lo único seguro es que eran pobres y apenas adquirían nada de procedencia exterior a través del comercio, en contraste con sus vecinos de los centros urbanos galileos situados a lo largo de la costa y de algunas ciudades del interior. Sus actividades se centraban seguramente en la producción de grano, aceitunas o incluso vino para los gobernantes Tolomeos.

¿Hay algún indicio de que los habitantes de Galilea fueran itureos? Después del vacío de poder dejado por el colapso del Imperio Seléucida en el siglo II a.C. se produjeron en todo el Levante considerables cambios en cuanto a las pautas de asentamiento, incluida la expansión

38. «From Monarchy to Markets».

39. Aviam, «Galilee»: *NEAEHL* 2.453.

de los Asmoneos hacia el Norte y el avance hacia el Sur de los itureos. Éstos eran oriundos del sur del Líbano y desde allí se extendieron hacia el Hermón y el norte del Golán, donde las huellas de su movimiento hacia el Sur se rastrean claramente a través de su cultura material característica en el periodo helenístico tardío.

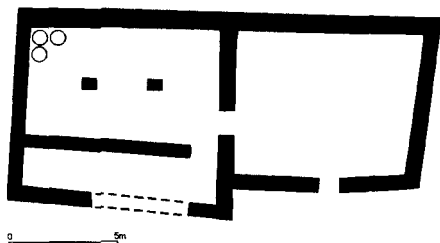


Fig. 2.2. Vivienda campesina iturea (Hartel 1987).

Los asentamientos itureos y sus restos arquitectónicos son los típicos de un grupo de pastores: en su mayor parte caseríos de escasa entidad, sin murallas defensivas, integrados por viviendas de una sola estancia, edificadas con piedra sin labrar, con corrales para el ganado. En los núcleos mayores suele haber templos con la disposición cananea tradicional, con *maseboth* a cielo abierto. Poseen una cerámica peculiar de tonos entre el pardo y el rosado, muy cargada de desgrasante y de manufactura bastante grosera, conocida entre los arqueólogos como «cerámica del Golán» o «iturea»<sup>40</sup>. El tipo de asentamiento y la cerámica itureos delatan una cultura ganadera seminómada en sus etapas iniciales de sedentarización. Los itureos se detectan al otro lado de la cadena del Hermón y de la cadena del Líbano, e incluso en el norte de Galilea, no en el Golán propiamente dicho. Ni sus asentamientos ni sus cerámicas han aparecido en la baja Galilea. De ahí que se deba rechazar la hipótesis de Schürer, que caracterizaba a los galileos como itureos conversos<sup>41</sup>.

40. S. Dar, «The History of the Hermon Settlements». Sobre un asentamiento característico, cf. M. Hartel, «'Khirbet Zemel' 1985-6». Para la ulterior confirmación de la identidad de estos emplazamientos como paganos e itureos, cf. S. Dar y N. Kokkinos, «The Greek Inscriptions».

41. Dar, «The History of the Hermon Settlements», 26-44. Sobre la inestabilidad de los itureos y su expansión hacia el sur durante el periodo helenístico temprano tal como se refleja en las fuentes literarias, cf. W. Schottroff, «Die Ituräer». Berlin, «Between Large Forces», 37, defiende enérgicamente esta tesis contra Josefo (y Schürer): «No hay realmente indicios de que esta zona [al sur del Hermón y el Norte del Golán] quedara nunca bajo el control económico y político de los Asmoneos. Tampoco hay indicios de establecimientos itureos en la misma Galilea. Estas discrepancias sugieren que Josefo no refleja fielmente las conquistas de Aristóbulo».



c) *El poblamiento de Galilea en el periodo helenístico tardío*

Las primeras investigaciones sobre la identidad de los galileos en el siglo I se centraban en la población del país antes de la anexión por los Asmoneos a finales del siglo II a.C. Sin embargo, dado que es muy poca la información sobre el número de los emplazamientos y su cultura material antes de finales del siglo II y comienzos del I a.C., los escasos habitantes de Galilea han merecido menos atención que el hecho de que la anexión por los Asmoneos coincidió con un aumento del número de asentamientos y un crecimiento de la población. Durante el final del periodo helenístico tardío, después de la instauración de la dinastía de los Asmoneos en Judea, se empezaron a poblar numerosos emplazamientos en toda Galilea y el Golán cuya cultura material es paralela de la judaíta. El Meiron Excavation Project registra en estos momentos un salto de cero a diez localidades en una muestra de veinte, y una prospección más reciente y más completa de la Alta Galilea eleva el número de éstos a treinta y nueve<sup>42</sup>. En los emplazamientos del periodo romano-bizantino en que se han practicado excavaciones estratigráficas, los estratos más antiguos, con muestras de arquitectura y conjuntos cerámicos significativos recuperables, se fechan a finales del periodo helenístico tardío o en el siglo I a.C. Tal es el caso de Cafarnaún, Hammat Tiberiades, Horvat Arbel, Yodefataf, Kirbet She-ma', Meirón, Nazaret y Séforis, y en el Golán, Qatzrin y Gamla<sup>43</sup>. Una de las más antiguas construcciones de Séforis es un gran complejo militar situado en la acrópolis, que ha aportado una notable cantidad de monedas janneanas, indicio de que los Asmoneos fortificaron el lugar. La población de Galilea continuó creciendo a lo largo del periodo romano temprano y numerosos emplazamientos excavados sugieren que hubo un poblamiento inicial en torno al cambio de milenio o en el siglo I d.C. Tal es el caso de Bet-Se'arim, Nabratein, Corozain y, por supuesto, la Tiberiades de Herodes Antipas<sup>44</sup>. Las cuantificaciones de la

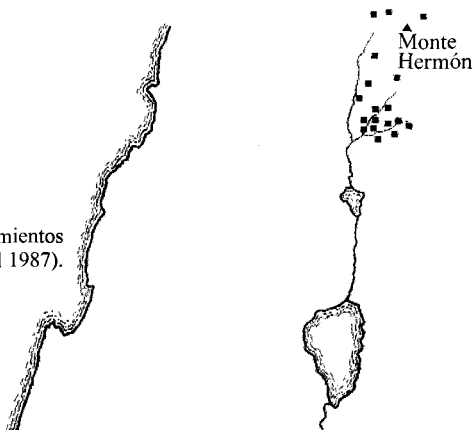
42. E. Meyers et al., «The Meiron Excavation Project», 7-8; M. Aviam, «Galilee: The Hellenistic to Byzantine Periods»: *NEAEHL* 2.453.

43. E. Meyers et al., *Excavations at Ancient Meiron*, 155; Id., *Ancient Synagogue Excavations*, 257; M. Dothan, *Hammat Tiberias*, 10; Z. Ilan, «Horvat Arbel»; J. F. Strange, «Nazareth»: *ABD* 4.1051; «Nazaret», *OEANE* 4.113-14. En unos pocos emplazamientos se han encontrado también escasos fragmentos más antiguos, de los siglos IV a III, pero en niveles que no permiten a los excavadores considerarlos un verdadero estrato.

44. Y. Hirshfeld, «Tiberias»: *NEAEHL* 4.1464-73; Meyers et al., «Preliminary Report»; Id., «Second Preliminary Report»; Zeev Yeivin, «Chorazin»: *NEAEHL* 1.301-304.

cerámica de Séforis, según el estudio de las excavaciones de la Universidad de Florida del Sur, ilustran con toda claridad el espectacular desarrollo de la cultura material durante los periodos helenístico tardío y romano temprano. No se recogió prácticamente ningún fragmento de los periodos persa y helenístico temprano; por el contrario, del periodo helenístico tardío se recogieron unos 100 fragmentos y cerca de 3.000 del periodo romano temprano; esta pauta se repite en casi todos los emplazamientos de Galilea<sup>45</sup>.

Fig. 2.3. Asentamientos itureos (Hartel 1987).



El perfil numismático de los emplazamientos excavados en Galilea es un reflejo del incremento de las cerámicas. A partir del siglo I a.C. empiezan a proliferar las monedas, con una abrumadora proporción de las asmoneas, particularmente las janneanas<sup>46</sup>. La aparición de las acuñaciones asmoneas por toda Galilea es indicio de su orientación económica y política hacia Judea, algo que aparece aún más claramente si se toman las monedas de Tiro como punto de referencia; éstas predominan en el perfil numismático de Galilea durante los periodos helenístico y romano, como ocurría en todo el Levante, mientras que las monedas asmoneas aparecen únicamente en los emplazamientos en torno a Judea, Galilea y el Golán. Es decisivo el hecho de que las monedas de Tiro representan los valores más altos, didracmas y tetradracmas, mientras que la moneda asmonea es sobre todo de bajo valor, calderilla. Por eso las

45. J. S. Strange et al., «Excavations at Sepphoris», 180.

46. Cf., por ejemplo, Meyers et al., *Ancient Synagogue Excavations at Khirbet Shema'*, 147-152; *Excavations at Meiron*, 155.

monedas de Tiro se reservaban para el comercio, la economía del Templo, que exigía a la población un solo pago anual, y para el atesoramiento de los ricos. La calderilla asmonea se utilizaba para el pago del pan o una medida de grano, lo que indica que jugaba un papel importante en la vida cotidiana de las masas<sup>47</sup> y que la población de Galilea estaba conectada en esta época con la política de los Asmoneos.

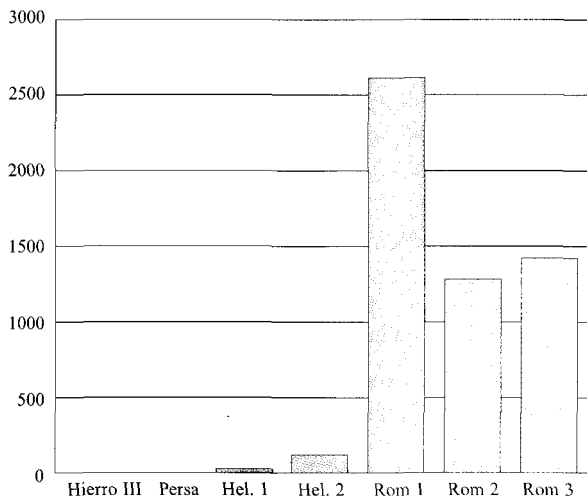


Tabla 2.3. Proporción de cerámicas por niveles en Séforis. Excavaciones de la Universidad de Florida del Sur (Strange, 1995).

Corolario de la repoblación de Galilea por los Asmoneos es la destrucción o abandono de emplazamientos gentiles entre Judea y Galilea, así como en la periferia de ésta. La influencia asmonea se expandió claramente a partir de Judea en torno a la época del rey macabeo Janneo, en el siglo I a.C. Sus monedas aparecen ahora en los estratos excavados de lugares hasta entonces gentiles, en la costa y la región montañosa central<sup>48</sup>. Por esta misma época, la próspera ciudad idumea de Marisa es destruida en parte y luego abandonada y, lo que resulta más significativo, Guézer fue destruida a pesar de que sus fortificaciones habían sido reforzadas, para ser repoblada luego por judíos, que

47. R. Hanson, *Tyrian Influence*; D. Barag, «Tyrian Currency»; J. Raynor y Y. Meshorer, *The Coins of Ancient Meiron*.

48. Cf. Berlin, «Between Large Forces», 37-43. Estas monedas representarían un intento de colonización judaíta o, más verosíblemente, de introducir a esas poblaciones en la esfera económica asmonea. Lo primero es defendido por S. Applebaum, *Judea in Hellenistic and Roman Times*; lo segundo, por A. Kasher, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel*, 142.

excavaron piletas escalonadas en las casas que ocuparon<sup>49</sup>. En torno a Guézer se erigieron indicadores bilingües para señalar como judía el área en torno a la ciudad<sup>50</sup>. Hay niveles de destrucción de esta época que señalan el final de la ocupación de Shiqmona, Ashdod, Yavné-Yam y la Torre de Estratón en la costa, así como de Siquem y el Monte Garizim en Samaría<sup>51</sup>. Más cerca de Galilea, la ciudad de Filoteria fue abandonada después del periodo tolemaico y no volvería a ser ocupada hasta que sobre sus ruinas se levantó un fuerte romano en el siglo II d.C. El emplazamiento fenicio de Tel Anafa fue también abandonado durante el periodo helenístico tardío<sup>52</sup>. También un pequeño santuario de estilo siro-egipcio erigido sobre el monte Mizpe Yammim, en el límite entre la Alta Galilea y la llanura de Tiro, fue abandonado en el siglo II a.C.<sup>53</sup> Parece por tanto verosímil que tanta destrucción es consecuencia de la inestabilidad provocada por el debilitamiento del control de los Seléucidas en el Levante, cuando los Asmoneos extendieron su gobierno hacia el Norte y repoblaron Galilea. El incremento del número de asentamientos y la introducción de la moneda asmonea en Galilea durante el periodo helenístico tardío atestiguan las conexiones económicas y políticas entre Galilea y Jerusalén.

### 3. *Arqueología del espacio privado en la Galilea del siglo I*

#### a) *Indicadores arqueológicos de la identidad judía*

La historia del poblamiento y el perfil numismático indican que los galileos eran descendientes de judaítas, como indican también las pautas socializadas de comportamiento que han dejado huella en su cultura material. La cuestión de las influencias culturales, particularmente la medida en que Palestina fue helenizada, se discute muchas veces desde una perspectiva arqueológica atendiendo a la arquitectu-

49. Amos Kloner, «Mareshah (Marisa)»: *NEAEHL* 3:953; R. Reich, «Archaeological Evidence».

50. R. Reich, «The 'Boundary of Gezer' Inscriptions Again».

51. J. Elgavish, *Archaeological Excavations at Shiqmona*; L. Levine, «The Hasmonean Conquest of Strato's Tower»; A. Berlin, «Between Large Forces», 31.

52. R. Hestrin, «Bet-Yerach»: *NEAEHL* 1: 255-259; sobre la identificación de Filoteria con Bet-Yerá, cf. D. Edwards, «Bet-Yerach»: *ABD* 1: 699-700; S. Herbert, *Tel Anafa I*.

53. Rafael Frankel, «Har Mispe Yamim 1988-9»: *ESI* 9 (1989-1990) 100-102.

ra pública, los idiomas usados en las inscripciones públicas o los elementos decorativos cívicos de cada emplazamiento. Pero todo esto suele indicar más bien las preferencias de los gobernantes, no las de la población y, en consecuencia, no es tan útil para establecer la etnicidad de una región. No debe olvidarse la ausencia de lugares de culto o santuarios paganos en Galilea a partir del periodo helenístico tardío, pues demuestra que los Asmoneos no toleraron las exhibiciones públicas de paganismo; tampoco se han documentado bajo los Herodianos, una situación que ha de interpretarse verosímilmente como un muestra de la sensibilidad general de la población<sup>54</sup>. Pero la arquitectura pública fue erigida en su totalidad por los gobernantes locales o con su autorización, lo que hace que las pautas de comportamiento socializadas de la población no puedan ser fácilmente establecidas a través de la arquitectura monumental, o tan siquiera mediante la iconografía o los símbolos religiosos, que presentan además notorias dificultades de interpretación. La identidad étnica de los galileos del siglo I se podrá determinar sobre todo analizando la cultura material detectada en el interior del espacio doméstico o privado, pues revela cuáles eran el comportamiento y las preferencias de la población en cuanto a utensilios. Los utensilios encontrados en el interior de las viviendas de la población indígena —ámbito claramente determinado por las posibilidades económicas— aportan los datos más esclarecedores sobre etnicidad. En el espacio privado es donde mejor se advierte cómo se definen los distintos grupos frente a los demás.

Los objetos hallados en el espacio doméstico de Galilea son notablemente semejantes a los de Judea. En particular cabe señalar cuatro elementos de identidad religiosa judía que comparten las dos regiones: 1) los vasos de piedra; 2) las piletas escalonadas enlucidas, 3) los enterramientos secundarios con osarios depositados en tumbas con nichos, 4) la ausencia de huesos de cerdo. Los dos primeros son especialmente útiles porque son fácilmente identificables por los arqueólogos y se dan pronto a conocer en publicaciones.

Los recipientes de caliza blanda tallados a mano o con ayuda de un torno, a los que habitualmente se alude como vaso de piedra o reci-

54. Este dato es más expresivo que la ausencia de sinagogas anteriores al año 70, pues en aquella época las reuniones pudieron celebrarse en las plazas públicas o en casas particulares; cf. S. Hoenig, «The Ancient City-Square». Esto no significa que se juzgue carente de importancia la arquitectura pública para entender la Galilea del siglo I, en especial sus aspectos socioeconómicos, un tema que se discutirá en el próximo capítulo.

pientes de piedra herodianos, son fácilmente identificables en las excavaciones. Los textos los relacionan con la preocupación por la pureza ritual, pues, según la Misná, se supone que los recipientes de piedra son inmunes a la impureza ritual (por ejemplo, *Kelim* 10,1). Todos los tipos de recipientes de piedra que se han descubierto estaban destinados a contener líquidos o eran tapaderas para recipientes de cerámica, posiblemente un procedimiento para evitar la contaminación según *Kelim* 2,1. Se han relacionado con las viviendas de sacerdotes y en relación con el Templo, los círculos fariseos y el lavatorio de las manos o, más ampliamente, se han atribuido al judaísmo común. No obstante, al margen de las intenciones de sus dueños, lo cierto es que aparecen por todas partes en Judea, Galilea y el Golán. Sus restos son frecuentes en los estratos anteriores al siglo I d.C., pero desaparecen a comienzos del siglo II<sup>55</sup>.

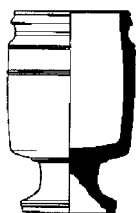
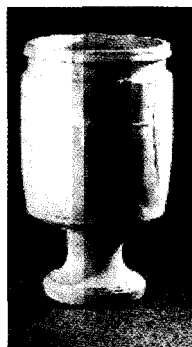


Fig. 2.4. Perfiles de recipientes de piedra (adaptados de Magen 1988).

Fig. 2.5. Recipiente de piedra. Jerusalén, periodo herodiano, siglos I a.C.–I d.C. (con autorización del Museo de Israel [Jerusalén]).



Las piletas con escalones y superficies enlucidas, que casi siempre pueden ser identificadas como baños rituales judíos o *miqwaoth*, son otro indicativo de la identidad judía<sup>56</sup>. Hasta hoy han sido excavadas más de 300 de estas piletas en Palestina. Son muy frecuentes en Judea,

55. Y. Magen, *La industria de los vasos de piedra*; Id., «Jerusalem as a Center», 244-256; J. C. Cahill, «The Chalk Vessel Assemblages»; R. Deines, *Jüdische Steingefäße*.

56. R. Reich, «Miqwaoth»; Id., «The Hot Bath-House»; Id., «The Great Mikveh Debate»; Id., «Ritual Baths»: *OEANE* 4.430-31. Un resumen suficiente de la arqueología de las *miqwaoth* y de los datos literarios al respecto en E. P. Sanders, *Judaism*, 222-229.

Galilea y el Golán, pero relativamente raras a lo largo de la costa y prácticamente ausentes en Samaría<sup>57</sup>. Las más pequeñas se localizan sobre todo en viviendas privadas urbanas y amplias; las mayores se encuentran en las inmediaciones de las almazaras o en las sinagogas. Desde el punto de vista arqueológico, las *miqwaoth* son instalaciones hidráulicas propias del periodo del Segundo Templo, «excavadas o construidas en el suelo hacia las que se puede conducir una corriente de agua de lluvia, de manantial o de otra corriente mayor, dotadas de unos escalones para acceder cómodamente al agua y cuyas paredes suelen estar revocadas para evitar las pérdidas por filtración»<sup>58</sup>. Al igual que los recipientes de piedra, los textos las relacionan con la preocupación por la pureza ritual. La Misná dedica un tratado entero (*Miqwaot*) a los pormenores de cómo y cuándo deben utilizarse para el baño o para sumergir en ellas determinados objetos y cuándo se han de usar para los mismos fines los cursos naturales de agua para conseguir la pureza ritual. Si bien muchas de las piletas revocadas excavadas hasta ahora no responden exactamente a las estrictas normas establecidas por los rabinos —muchas no disponen de un depósito (*otzar*) o cisterna de reserva, mientras que otras no podrían contener la cantidad de agua requerida— no hay ningún motivo para desdeñar la masiva presencia de estas piletas escalonadas como un indicador de la presencia de habitantes judíos. La cuestión de si la presencia de estas piletas refleja o no una preocupación por la pureza ritual según se expresa en la literatura rabínica es ciertamente discutible, al igual que el papel de los fariseos como defensores de tales prácticas. La obsesión de los esenios por la pureza y los numerosos documentos en que critican las prácticas de los demás hacen ver claramente su convicción de que los otros grupos judíos «estaban equivocados» en sus prácticas, mientras que ellos «estaban en lo cierto»<sup>59</sup>. Los distintos grupos judíos comparten las mismas convicciones acerca de la importancia y la función del baño ritual y la pureza, si bien discuten sobre su interpretación exacta y las prescripciones rituales básicas. La recopilación de Reich y su análisis de los datos disponibles demuestran convincentemente que estas instalaciones son exclu-

57. La sugerencia de Yizhak Magen en el sentido de que posiblemente ha encontrado otra *miqweh* samaritana no supone una dificultad excesiva para las conclusiones de Reich, «The Ritual Baths (*Miqva'oth*)».

58. Reich, «*Miqwaoth*», 5.

59. Cf. J. M. Baumgarten, «The Purifications Rituals in DJD 7»; Id., «The Pharisaic-Sadducean Controversies»; H. Harrington, *The Impurity Systems*.

sivamente judías y materializan las frecuentes referencias de los textos literarios antiguos a las abluciones de los judíos<sup>60</sup>. El hecho quizá tenga su mejor ilustración en los estratos de época helenística tardía de Guézer, donde después de la conquista y la repoblación del lugar por los Macabeos se añadieron a las casas estas piletas escalonadas<sup>61</sup>.

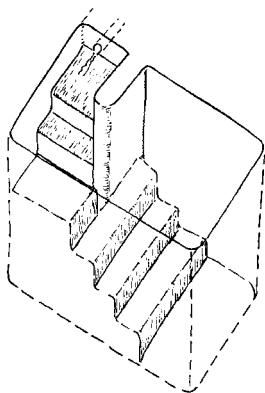


Fig. 2.6. *Miqveh* típica.

Los otros dos indicadores de identidad religiosa judía utilizados en este estudio —a saber, las prácticas funerarias y los hábitos alimentarios— lamentablemente no han sido tenidos en cuenta ni registrados o publicados con la misma asiduidad. Sin embargo, en la medida en que han sido registrados en Galilea, vienen a confirmar el paralelismo fundamental en cuanto a cultura material con Judea. Las prácticas funerarias son una de las tradiciones más estables y duraderas de los grupos humanos, y están vinculadas a determinadas creencias religiosas. De ahí que constituyan uno de los paralelos más significativos entre Judea y Galilea. En los niveles socioeconómicos más elevados era común el enterramiento secundario en cajas de piedra calcárea a modo de osarios.

A finales de la época del Segundo Templo era una costumbre característica de los judíos depositar estos osarios en los llamados *kokhim* o nichos excavados horizontalmente en las tumbas subterráneas familiares. Los judíos habían adoptado por entonces determinados elementos de las prácticas funerarias del mundo helenístico y semítico en general, pero las combinaban con la del enterramiento secundario en

60. Sobre la conexión entre la literatura no rabínica y los hallazgos arqueológicos, cf. B. Wright III, «Jewish Ritual Baths».

61. Reich, «Archaeological Evidence».



*kokhim* con osarios, «de tal modo que dieron origen a unas costumbres y ritos funerarios exclusivamente judíos»<sup>62</sup>.

Los perfiles faunísticos sin huesos de cerdo confirman la presencia judía, especialmente cuando se combinan con los otros indicadores. En el periodo helenístico tardío, el rechazo del cerdo era un claro marcador de los límites del judaísmo, destacado tanto en las fuentes judías como en las gentiles de la época, y así aparece en el registro arqueológico siempre que se analizan los datos faunísticos<sup>63</sup>. Cuando convergen las cuatro características, tenemos un claro marcador de la identidad religiosa judía; es una pauta que aparece claramente establecida en Jerusalén y en Judea durante este periodo<sup>64</sup>.

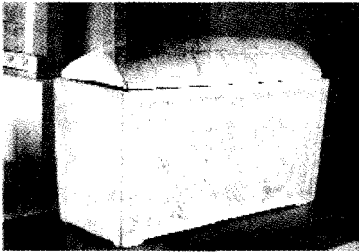
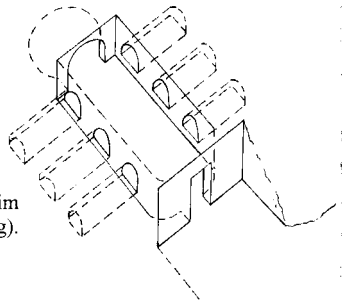


Fig. 2.7. Osario de José Bar Caiafas, Jerusalén, siglo I d.C. (con autorización del Museo de Israel, Jerusalén).

Fig. 2.8. Tumba de tipo kokhim (J. Rosenberg).



## b) Señas de identidad judía en Galilea

Aunque es limitado el número de asentamientos con abundantes datos del siglo I, los hallazgos conocidos reflejan consistentemente el mismo panorama que hallamos en Judea y son notablemente homogéneos con relación a los cuatro indicadores mencionados. En Séforis, el

62. R. Hachlili y A. Killebrew, «Jewish Funerary Customs», 126; cf. también los valiosos resúmenes de B. McCane, «Ossuaries»: *OEANE* 4.187-88; Id., «Burial Techniques»: *OEANE* 1.386-7. Aportan ejemplos recientes de las inmediaciones de Jerusalén A. Kloner, «A Tomb» y S. Wolff, «A Second Temple Period Tomb».

63. B. Hesse y P. Wapnish, «Can Pig Remains».

64. Cf., por ejemplo, N. Avigad, *Archaeological Discoveries*; Id., *Discovering Jerusalem*; cf. los correspondientes artículos de H. Geva (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*.

estrato más antiguo reconocible en los sectores domésticos occidentales, fechados entre los años 100 y 70 a.C., incluye más de un centenar de fragmentos de recipientes de piedra y más de veinte *miqwaoth*. Significativa para la identificación de las piletas escalonadas de Séforis y de otros lugares como *miqwaoth* judías es una casa de aquella ciudad. Fue ocupada durante cuatro siglos a partir del I; en sus estratos del siglo I incluye numerosos vasos de piedra (la mayor parte en la cocina), cuatro piletas escalonadas y con las paredes revocadas, de las que dos pueden ser añadiduras posteriores, una ausencia total de huesos de cerdo en el perfil faunístico y una lámpara de aceite decorada con una *menorah*, aunque de fecha algo posterior. Las restantes unidades domésticas de Séforis, aunque a veces no tan bien conservadas en los niveles correspondientes al siglo I, contienen vasos de piedra, *miqwaoth* y nada de cerdo. Fuera de la ciudad se ha hallado también una necrópolis de la época del Segundo Templo con tumbas judías. La actual legislación sobre antigüedades prohíbe su excavación, pero se sabe que contiene enterramientos de tipo *kokhim* y en sus inmediaciones se han hallado fragmentos de osarios de piedra<sup>65</sup>. En Tiberíades, donde la extensión de la ciudad moderna impide practicar excavaciones, los trabajos realizados sobre todo en estructuras públicas han exhumado fragmentos de recipientes de piedra y una *miqweh*, así como osarios de piedra en las tumbas. Los escasos elementos arqueológicos del periodo romano temprano recuperados bajo la sinagoga de Hammat Tiberíades también contienen fragmentos de vasos de piedra<sup>66</sup>. En localidades de carácter no tan acentuadamente urbano, pero con abundantes elementos del siglo I, se repiten las mismas pautas. En Yodefát, destruida en la primera guerra judía contra Roma, se han hallado restos de unos doscientos recipientes de piedra, así como dos *miqwaoth* en los barrios residenciales. Los excavadores han llegado a la conclusión, sobre la base de datos numismáticos y cerámicos, la cultura material en conjunto y los testimonios literarios, que el lugar fue poblado por vez primera en el curso

65. Actualmente preparo la publicación de los vasos de piedra recuperados en las viviendas del sector occidental de Séforis. E. Meyers, «Roman Sepphoris», 332, da noticia de las *miqwaoth*; sobre las tumbas de las colinas circundantes de Séforis, cf. Weiss y Netzer, «Hellenistic and Roman Sepphoris», 35; Bill Grantham, zooarqueólogo del Proyecto Regional Séforis, informa de un cambio en la dieta, con ausencia completa del cerdo en las unidades domésticas del siglo I, pero que lo incluyen a partir del terremoto de 363 d.C.

66. Yizhar Hirshfeld, «Tiberias»: *NEAEHL* 4.1468; F. Vito, «Tiberias: The Roman Tomb»: *NEAEHL* 4.1473; Dotan, *Hammath Tiberias*, 63, fig. 4 S; Deines, *Jüdische Steingefässe*, 147.

de la expansión de los Asmoneos y que la ocupación judía se mantuvo hasta su caída en el año 67 d.C.<sup>67</sup>. Las publicaciones de las limitadas excavaciones de los franciscanos en Nazaret citan cuatro recipientes de piedra y una *miqweh*, así como tumbas de estilo *kokhim* con abundantes restos de osarios de piedra alrededor en las afueras de la aldea antigua<sup>68</sup>. En Reina, a pocos kilómetros de Nazaret y Séforis, se ha encontrado un taller para la manufactura de vasos de piedra junto a un afloramiento de calcita; por semejanza con hallazgos de Séforis fechados en el siglo I, se puede asegurar que el taller de Reina data del siglo I a.C. o d.C.<sup>69</sup> En ambientes helenístico tardío o romano temprano de Cafarnaún se han descubierto unos 150 fragmentos de vasos de piedra. En todas las unidades domésticas del sector franciscano, incluidas las localizadas bajo la sinagoga y la casa de san Pedro, están presentes los vasos de piedra, lo que atestigua su amplia distribución<sup>70</sup>. En cuestión de tumbas es muy poco lo que se ha encontrado, aparte del pequeño mausoleo de época romana media o tardía, con unos pocos sarcófagos, al norte del asentamiento. Llama la atención en Cafarnaún la ausencia de *miqwaoth*, que puede atribuirse a que el lago aseguraría una alternativa aceptable para el baño. En Gamla, fundada a finales del siglo II o comienzos del I, se han hallado numerosos restos de vasos de piedra así como dos y posiblemente tres *miqwaoth*, una de ellas ligada a la sinagoga, otra a una almazara y la tercera en una casa<sup>71</sup>.

En muchos asentamientos en los que los restos del siglo I se han hallado en peor estado han aparecido también *miqwaoth*, vasos de piedra y tumbas. Son especialmente significativos los hallazgos de vasos de piedra. Dejaron de usarse a finales del siglo I, por lo que la presencia de sus fragmentos en rellenos de los periodos romanos medio y tardío indica que se utilizaron en el emplazamiento en cuestión durante los periodos anteriores. Aparte de los asentamientos mencionados,

67. Adan-Bayewitz y Aviam, «Iotapata, Josephus, and the Siege of 67», 161-165.

68. B. Bagatti da cuenta de vasos de piedra, una *miqweh* con siete peldaños bajo un mosaico y tumbas tipo *kokhim* con fragmentos óseos, pero no huesos animales; cf. *Excavations in Nazareth*, 237-244, 318. Strange, *ABD* 4.1051, sugiere una fecha en el siglo II para la *miqweh*.

69. Z. Gal, «A Stone-Vessel».

70. El autor agradece al padre Stanislaw Loffreda su generosidad al permitirle examinar los vasos de piedra de todo el yacimiento. Está actualmente en curso un estudio de estos materiales. La ausencia de *miqwaoth* en Cafarnaún es un caso notable y digno de un ulterior estudio, y más teniendo en cuenta que pueden estar implicados en este hecho factores socioeconómicos. Los excavadores no han informados sobre estudios faunísticos.

71. S. Gutman, «Gamla»: *NEAEHL* 2.463; S. Gutman y D. Wagner, «Gamla», 41.

han aparecido recipientes de piedra en varios estratos de Belén, Gush Halav, Ibelin, Kefar Hananya, Kafr Kanna, Khirbet Shema', Meirón, Migdal Ha-Emeq y Nabratein<sup>72</sup>. Se han descubierto *miqwaoth* en Corozáin, Bet Yinan, Bet-Se'arim, Har Arbel (?), Khirbet Shema' y Sasa<sup>73</sup>. Al amparo de la antigua ley de antigüedades fueron excavadas numerosas tumbas de tipo *kokhim* con osarios en la famosa necrópolis de Bet-Se'arim y también en los asentamientos menores de Kafr Kanna, Huqqoq, Reina y Nazaret<sup>74</sup>. En la medida en que todas estas excavaciones contienen muestras representativas de la vida privada en la Galilea del siglo I, responden claramente a unas pautas de comportamiento muy significativas: los recipientes de piedra y las *miqwaoth* muestran la preocupación típicamente judía por la pureza; las tumbas reflejan las ideas judías sobre la vida en el más allá y el rechazo del cerdo responde a las leyes judías sobre alimentos.

### c) *Asentamientos no judíos en el perímetro de Galilea*

Con la homogeneidad básica de los asentamientos de Galilea, que muestran un paralelismo estricto con los de Judea en cuanto a los cuatro indicadores religiosos, contrastan las localidades gentiles de los periodos helenístico tardío y romano temprano. En el perfil arqueológico del espacio privado fuera de Galilea y el Golán están ausentes los vasos de piedra, las *miqwaoth* y los enterramientos judíos, pero aparecen los restos de cerdo<sup>75</sup>.

Por otra parte, las tradiciones cerámicas de Galilea y Judea y el volumen de las mercancías importadas corroboran su diferente carácter en cuanto al espacio doméstico, en comparación con las demás regiones de Palestina. La sigillata oriental A, una cerámica fina de engobe rojo producida y transportada por mercaderes fenicios, aparece distribuida por

72. Sobre vasos de piedra, cf. *Khirbet Shema'*, lám. 8.8, n° 18 (?); *Meiron*, lám. 9.22, n° 15; D. Adan-Bayewitz, «Kfar Hananya»; Y. Magen, «Purity Broke out in Israel», 24-25.

73. Se enumeran *miqwaoth* con grados diversos de probabilidad en R. Reich, «Miqwaoth».

74. Sobre lugares de enterramiento típicamente judíos, cf. B. Mazar, *Beth She'arim*; A. Berman, «Kfr Kanna»; B. Ravanin y P. P. Kahane, «Rock-cut Tombs at Huqqoq»; *'Atiqot* 3 (1961) 121-147; N. Najjar, «Kafr Reina»; Z. Yavor, «Nazareth».

75. Los vasos de piedra aparecen en unos pocos asentamientos de Transjordania, en el Monte Nebo, 'Ain ez-Zara y Maqueronte, que pueden conectarse con los judíos teniendo en cuenta el dominio de Perea por Herodes Antipas; cf. J. Saller, «Hellenistic to Arabic Remains at Nebo, Jordan»; C. Clamer, «'Ain ez-Zara», 219; Cahill, «The Chalk Vessel Assemblage», 231.

todo el Mediterráneo sudoriental, incluida la costa de Palestina, durante los periodos helenístico y romano. Esta vajilla de mesa finamente manufacturada aparece en todas las excavaciones a lo largo de la costa desde Idumea hasta las ciudades fenicias de Tiro y Sidón; en el interior se documenta en torno a los centros urbanos más importantes del valle de Yizreel y Escitópolis, en las localidades importantes de Transjordania y en el valle del Huleh. Pero, como observa Berlin, «el aspecto más interesante de esta distribución no es su amplitud, sino sus vacíos... Falta en Judea y Galilea»<sup>76</sup>. Esta situación atestigua, por lo menos, que los Asmoneos ejercían el monopolio del comercio del aceite y del vino, relacionado con esos recipientes o, puesto que esa cerámica se mantuvo en uso casi hasta el cambio de milenio, que las poblaciones de Galilea y de Judea compartían las mismas preferencias culinarias. Berlin ha trazado también el mapa de la distribución de otro conjunto cerámico del periodo helenístico tardío, la llamada «cerámica fenicia semifina». Se trata de un producto que se caracteriza por su pasta bien decantada, de color cuero pálido, que cuenta sólo con cinco formas básicas y que predomina a lo largo de las rutas comerciales fenicias desde la costa, atravesando la llanura de Akkó, hasta el valle del Huleh, y hacia el sur, a lo largo de la costa, pero falta por completo en Galilea y Judea<sup>77</sup>. Esta cerámica predomina en Tel Anafa, una localidad situada al norte de la Alta Galilea, en la que no se han exhumado vasos de piedra ni tumbas de tipo *kokhim*; sin embargo, en lugar de *miqwaoth*, en una casa privada se halló un lujoso complejo termal instalado en una estancia adornada con estucos y mosaicos<sup>78</sup>. Esta cerámica aparece dispersa también en superficie en Quedesh, en la llanura de Tiro, donde subsisten hasta nuestros días los restos de un templo pagano y un mausoleo con sarcófagos, que atestigua unas costumbres funerarias distintas de las típicamente judías<sup>79</sup>.

#### d) Resumen de los datos arqueológicos

Como resumen de los datos arqueológicos en relación con la identidad de los galileos, podemos afirmar que la historia del poblamiento de Galilea en general atestigua la existencia de un vacío sustancial después de la conquista asiria del siglo VIII a.C., y el inicio de una re-

76. «Between Large Forces», 25-26.

77. «From Monarchy to Markets», 75-88.

78. Herbert, *Tel Anafa I*, 62-64.

79. A. Ovadiah, M. Fisher y I. Roll, «Kedesh»: *NEAEHL* 3:857.

población en el periodo persa. Con la ocupación del territorio por los Asmoneos se advierte en Galilea un poblamiento y un desarrollo demográfico sustanciales en los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana. Esta tendencia prosigue ininterrumpidamente durante el siglo I d.C. Los elementos clave de la cultura material de Galilea durante ese periodo son los mismos que en Judea: recipientes de piedra, *miqwaoth* en las casas, ausencia de restos de cerdo en los perfiles faunísticos publicados y enterramientos con osarios en tumbas de tipo *kokhim*. Este panorama excluye la posibilidad de que los galileos fueran descendientes de los israelitas del Norte o de los itureos. La situación que refleja el espacio doméstico en Galilea excluye también la idea de que el gobierno de los Asmoneos en la región consistió en un dominio político-económico o administrativo sobre una población galilea indígena; en todas las excavaciones que se han venido practicando, el espacio doméstico galileo aparece constelado de indicadores religiosos judíos durante el periodo romano temprano. Resulta difícil establecer si los escasos habitantes anteriores, en número muy reducido independientemente de quiénes fueran, acogieron de buena gana el judaísmo y prosperaron a su amparo, o si los judaítas colonizaron Galilea y absorbieron a sus pocos habitantes, que quizá eran también colonos judíos anteriores. Esto último es más verosímil, pero en cualquier caso, lo importante es que la población de Galilea, que creció en proporción extraordinaria durante los periodos helenístico tardío y romano temprano, adoptó unas pautas de comportamiento en el espacio privado que son las mismas que aparecen en Jerusalén y Judea, de modo que en términos de etnicidad, los galileos han de ser considerados judíos.

#### e) *Arqueología y fuentes literarias*

Conviene señalar que ningún texto clave contradice las conclusiones obtenidas a partir de los datos arqueológicos sobre la poca densidad de la población galilea antes del periodo asmoneo, ni hace dudar de que galileos y judaítas compartían la misma cultura material en lo que se refiere a una común herencia religiosa judía<sup>80</sup>. Hay algunos pasajes que merecen especial consideración. Gracias al primer Libro de los Macabeos sabemos que en Judea se produjo un notable incremento de la población durante los siglos III y II a.C. Se dice allí que Jona-

80. Cf. la noción de un «judaísmo común» propuesta por Sanders, *Judaism*.

tán y Simeón enviaron tropas a Demetrio I y II porque no podían alimentar a aquellos hombres (por ejemplo: 10, 25-45; 13, 40). La presión demográfica en el sur favoreció la emigración hacia Galilea<sup>81</sup>. Polibio narra que Antíoco III capturó Filoteria y Escitópolis y luego derrotó al ejército tolemaico en el Monte Tabor, pero no hace referencia a otros encuentros en Galilea, presumiblemente porque no había allí otros asentamientos o fortificaciones importantes (*Hist.*, 5,62). De hecho, en la cumbre del Monte Tabor se ha excavado una fortaleza de aquella época, pero sin ninguna zona doméstica o aldea<sup>82</sup>. La clave del argumento de Schürer a favor de una Galilea no judía, 1 Mac 5,14-15, es la noticia de que Simeón evacuó a todos los judíos de Galilea y Arbata, una hazaña que no sería posible sino a condición de que fueran pocos en número. Aunque este texto es fidedigno, lo único que indica es que en Galilea había muy pocos judíos antes de su anexión por los Asmoneos. Es cierto que su escaso número no implica que fuera muy elevado el de los gentiles, como deducía Schürer<sup>83</sup>. Josefo describe cómo la derrota de Escitópolis a manos de Hircano abrió las puertas de Galilea a su repoblación, lo que indica que en esta región no había otros asentamientos paganos defendibles o que estaba escasamente poblada (*Ant.* 13,28; *Guerra* 1,64). Al describir el ataque de Tolomeo Latio a Séforis, Josefo da a entender que en Galilea se observaba el sábado a comienzos del siglo I a.C. (*Ant.* 13,337-338). También los datos arqueológicos cuestionan las interpretaciones de Josefo, que sitúan la conversión de los itureos en Galilea (*Ant.* 13,319). El texto mismo nunca sitúa el acontecimiento específicamente en Galilea, y puesto que no hay datos arqueológicos a favor de la presencia de itureos en Galilea, también su fiabilidad incluso para fuera de Galilea es dudosa. La supuesta conversión de los itureos es simplemente un factor no significativo a la hora de precisar la etnicidad de los galileos<sup>84</sup>.

81. B. Bar-Kochva, «Manpower», ha propuesto con argumentos convincentes la idea de un ciclo demográfico bajo los Macabeos, en el que la presión de la población en Judea fomentaría el alistamiento de jóvenes varones sin tierra que eran luego reinstalados en los territorios conquistados.

82. Mordechai Aviam, «Mount Tabor»: *OEANE* 5.152.

83. Schürer, *History*, 1.142, 216-218. Freyne, *Galilee*, 37, sugiere, basándose en la incertidumbre textual y la localización de «Arbela», que los galileos fueron sacados únicamente de la franja occidental de Galilea.

84. La noticia que consigna Josefo, *Ant.*, 13, 337, acerca de la esclavización de 10.000 de sus habitantes no puede entenderse en el sentido de que en Galilea había una población notable; en otros pasajes de su obra emplea con bastante libertad esa misma expresión.

Desde una perspectiva más amplia, Josefo utiliza un lenguaje ambiguo para referirse a los galileos. Por el contrario, al hablar de idumeos, itureos y samaritanos, los describe inequívocamente como no judíos o judíos sólo a medias<sup>85</sup>. Tanto él como el Consejo de Jerusalén daban por seguro que un sacerdote del Templo gozaría de prestigio entre los galileos y dice también que los galileos visitaban asiduamente el Templo («según su costumbre»; *Guerra*, 2,237; *Ant.*, 20,123). Es cierto que los escritos de Josefo nos dicen más sobre las expectativas de Jerusalén que sobre la lealtad de Galilea, pero lo importante es que los galileos son gentes perfectamente aceptables en la opinión de Josefo, a diferencia de los otros vecinos de Judea<sup>86</sup>. En los textos rabínicos, si bien se señalan ciertas peculiaridades de los galileos en algunos detalles como el calendario o las medidas, sus principios *halákhicos* fundamentales no diferían sustancialmente de los aceptados entre los judaítas<sup>87</sup>. A la luz de los datos arqueológicos, cabe sospechar que la retórica desdeñosa de los rabinos contra los *'ammei ha-'aretz* no apuntaba a los galileos en general ni a sus peculiaridades religiosas, sino que más bien sugiere diferencias de categoría social<sup>88</sup>.

Por todas estas razones, los habitantes de Galilea en el siglo I pueden ser llamados judíos con toda propiedad y también Galilea puede ser caracterizada como judía. De hecho, las resonancias geográficas del término (Ιουδαίαι) expresan con exactitud el hecho de que las raíces religiosas de los galileos estaban en Judea<sup>89</sup>. Desde el punto de vista de la etnicidad, judíos y galileos compartían unas mismas pautas de comportamiento y eran conscientes de tener sus antepasados en Judea, a partir de la revuelta de los Macabeos, la ocupación de los *Diadochoi*, la reconstrucción del Templo, el exilio babilónico y mucho más allá. Hablar de judaísmo galileo o de judíos galileos es añadir un importante matiz, que ha subrayado la obra capital de Meyers sobre el regionalismo galileo. Pero considerar a galileos y judaítas como distintos, subra-

85. Cf. A. Kasher, *Jews, Idumeans, and Ancient Arabs*.

86. Freyne, «Galilee-Jewish Relations», 600-607.

87. L. Schiffman, «Was there a Galilean Halakhah?».

88. Levine, *The Rabbinic Class*; Oppenheimer, *The 'Am Ha Aretz*.

89. El término se utiliza ciertamente en la Diáspora para designar a alguien que procede de Judea; el autor no pretende sugerir que la connotación primaria del término sea geográfica; cf. A. T. Kraabel, «The Roman Diaspora». El uso del término en inscripciones de la Diáspora se extiende a individuos que no eran judíos de nacimiento, pero que se habían convertido; no sugiero, con todo, que esto pueda aplicarse a galileos; cf. R. Kraemer, «On the Meaning of the Term 'Jew'».



yando sus diferencias geográficas y omitiendo su etnicidad común, supone tergiversar su herencia común y oscurecer sus conexiones históricas. Los judíos galileos muestran diferencias claras de carácter social, económico y político con respecto a los judíos de Judea o de la Diáspora, e incluso entre sí mismos mantenían actitudes, prácticas y aspiraciones distintas, algunas de las cuales afloran en la tradición de Jesús, pero todos ellos eran judíos<sup>90</sup>.

#### 4. *Implicaciones para la tradición de Jesús*

El análisis arqueológico, por supuesto, no resuelve la cuestión del tipo de judaísmo que existía en Galilea durante el siglo I. No es posible determinar únicamente a partir de los objetos el significado que las personas daban a sus recipientes de piedra o a sus *miqwaoth*, y lo cierto es que se daban diferencias regionales entre Judea y Galilea y dentro de la misma Galilea. Pero también es verdad que los modelos de asentamiento de Galilea y los indicadores religiosos que Galilea compartía con Judea tienen implicaciones considerables para los orígenes cristianos. Las primitivas tradiciones sobre Jesús denotan un ambiente religioso judío: se apela a las Escrituras hebreas, se suscitan cuestiones acerca de la fiel observancia de la Torá, se mencionan los héroes de la historia judía y se cita a los gentiles para avergonzar a «esta generación». Se trata de algo tan notorio que no es preciso insistir en ello<sup>91</sup>. Sin embargo, un análisis de la documentación arqueológica obtenida en Galilea plantea tres cuestiones concretas de cierto peso en la investigación del Jesús histórico: los galileos y la pureza, los galileos y el Templo, y las tradiciones «israelitas» o norteñas en Galilea, cuyas implicaciones expondremos brevemente.

##### a) *La pureza y Jesús en Galilea*

La pureza en el judaísmo del Segundo Templo es una cuestión complicada en sí y de por sí. A esto se añade el papel de los fariseos como

90. Sobre la designación de «judío» aplicada a individuos que observan las costumbres judías, incluida la circuncisión, y profesan el monoteísmo, cf. la obra de S. J. D. Cohen, «Crossing the Boundary»; Id., «Religion, Ethnicity, and Hellenism».

91. Específicamente sobre el documento Q, cf. W. Cotter, «Prestige, Protection and Promise», especialmente 124-25; D. Allison, *The Jesus Tradition in Q*, 49-54, 192-204.

defensores de la pureza en Galilea durante el siglo I, así como la actitud de Jesús con respecto a este tema, que provocó diversas respuestas por parte de los judíos. No es fácil responder a todas estas cuestiones<sup>92</sup>. Sin sugerir que la documentación arqueológica que se ha descrito sea capaz de resolver estos problemas, y mucho menos la cuestión más general de Jesús y la Torá o la *halakha*, lo cierto es que la arqueología da pie a ciertas consideraciones importantes, que pueden sentar las bases para una discusión del tema de Jesús y la preocupación de los judíos por la pureza. El equipamiento relacionado con la pureza era habitual en los hogares galileos en el siglo I, a la vez que diferenciaba a los judíos de los no judíos. Los recipientes de piedra son comunes en las viviendas de Galilea y Judea durante el siglo I. También las *miqwaoth* han aparecido en casi todos los estratos fechados en el periodo romano temprano de los asentamientos galileos, algunas de ellas junto a instalaciones industriales o sinagogas o, más frecuentemente, en las casas. Los enterramientos, siempre que se han encontrado, se realizaban a las afueras de las ciudades, en tumbas de tipo *kokhim* con osarios tallados en piedra caliza, indicio claro de una cosmovisión uno de cuyos elementos básicos era la consideración del cadáver como impuro. Cuando se analizan los restos animales, no aparecen huesos de cerdo. Es de subrayar que los lugares más estrechamente asociados a la tradición de Jesús, Cafarnaún y Nazaret, muestran los mismos indicadores religiosos que aparecen en dos centros urbanos de Galilea, Séforis y Tiberíades.

A pesar de su presencia constante en todos los conjuntos de cultura material, los elementos arqueológicos reseñados juegan un papel mínimo en las primitivas tradiciones evangélicas. La controversia entre Jesús y los fariseos en Mc 7,1-23, con su caricatura de las prácticas judías y fariseas, ni siquiera menciona los recipientes de piedra («y se aferran a otras muchas tradiciones de enjuagar vasos, jarras y ollas»; Mc 7,4). En el centro de esta perícopa se halla la división entre impureza externa y pureza interior, que aparece también en tradiciones anteriores. La preocupación general por la pureza en las comidas y el uso de copas puras se menciona específicamente en Q 11,39-40, pero la supuesta superficialidad de los fariseos se critica sin atacar la prácti-

92. Cf., por ejemplo, el debate sobre el papel de los fariseos en M. Hengel y R. Deines, «E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus and the Pharisees», ampliado en versión alemana bajo el título de «E. P. Sanders' Common Judaism, Jesus und die Pharisäer» en M. Hengel, *Judaica et Hellenistica*; E. P. Sanders, *Jewish Law*; Id., *Judaism: Practice and Belief*.

ca en sí<sup>93</sup>. Del mismo modo, Q no recoge comentarios sobre las *miqwaoth* o las abluciones rituales, excepto cuando dice que el bautismo de Juan debía ir acompañado de la pureza interior y fomentar los «frutos dignos de penitencia» (Q 3,8). No se censura la práctica del baño en las *miqwaoth*, ni uso de recipientes de piedra. Puede darse por seguro que las dos cosas eran lugar común y tema de discusión para Jesús y los primeros discípulos. Lo mismo podemos decir de las prácticas funerarias y del rechazo del cerdo. De lo primero no se ocupa Q, si bien se da por su puesta la práctica del enterramiento secundario<sup>94</sup>. La omisión de lo segundo es llamativa, dado que se defiende la laxitud de Jesús a la hora de seleccionar sus compañeros de mesa, pero no su dieta, que al parecer no atrajo la atención de los críticos integrados en la comunidad de Q.

Independientemente de la solución que se dé a esta cuestión, no hay que pensar en una dicotomía básica entre la *halakha* judía y la falta de preocupación de los galileos por la pureza. Jesús nunca formuló una doctrina sobre la cuestión fundamental de la pureza y tampoco la primitiva comunidad cristiana inició el complicado y penoso proceso de articular una postura aceptable hasta que se produjo la aceptación de los gentiles. La crítica de Jesús a la supuesta falta de honradez interior de algunos de sus contemporáneos que practicaban la pureza ritual se convertiría en una renuncia a la preocupación de los judíos por la pureza bastante después de que pasara una generación desde que se pronunciaron las primeras críticas<sup>95</sup>.

## b) *El Templo y Jesús en Jerusalén*

No podemos reinterpretar las acciones de Jesús en el Templo y las enseñanzas que en él proclamó a partir de los datos arqueológicos que poseemos en relación con la Galilea del siglo I. Es un debate aún en curso. Pero podemos hacer dos puntualizaciones. Primero, cabe esperar que se organizara algún tipo de peregrinación de los galileos a Jerusalén, a juzgar por sus orígenes judaítas. Sabemos que sacerdotes y judíos piadosos, de cualquier modo que los definamos, hacían este viaje de aproximadamente una semana a pie desde Galilea. La estima-

93. Algo muy parecido cabría decir a propósito de los diezmos, Q 11, 42-43, así como de la cuestión del sábado en general (por ejemplo, Mc 2, 23-3, 5).

94. B. McCane, «Let the Dead Bury Their Own Dead».

95. Cf. la esclarecedora discusión de Hengel y Deines, «E. P. Sanders' Common Judaism, Jesus und die Pharisäer», 398-407.

ción de Josefo de que en Jerusalén se juntaron tres millones de personas con motivo de la Pascua del año 64 d.C. (*Guerra* 2,280) es una fantástica exageración, pero, habida cuenta de que el grueso de la población galilea descendía de familias judaítas, es posible que no sólo los sacerdotes y los más piadosos emprendieran aquel viaje; lo cierto es que serían bastantes los galileos que aún tenían familia en Judea. Teniendo en cuenta que la población de Galilea creció después de la anexión por los Asmoneos, muchos galileos contemporáneos de Jesús tendrían bisabuelos, abuelos o incluso padres nacidos en Judea, de modo que persistirían los contactos entre familias y parentelas. La peregrinación ha de entenderse no sólo en términos de un apego de los galileos a Jerusalén, su Templo y su culto. La peregrinación era algo más que un fenómeno religioso; era también un acontecimiento social. Además de participar en los aspectos más solemnes de la Pascua, los peregrinos cantaban, bebían y gastaban dinero en Jerusalén<sup>96</sup>. También se renovarían los lazos familiares. Es de suponer además que muchos galileos se instalarían durante esos días en casa de sus parientes de Jerusalén.

El segundo punto, sobre la base de los indicadores arqueológicos de etnicidad que compartían Judea y Galilea, es que los galileos, cuando visitaban Jerusalén, se encontrarían perfectamente a gusto en aquellas casas. En los espacios públicos o privados reconocerían las piletas escalonadas, cuyo uso y finalidad no les eran desconocidos, a pesar de que abundaran distintas interpretaciones. Al sentarse a la mesa no extrañarían la presencia de los recipientes de piedra que quizá se utilizaban en la cena pascual. Sabían que entre los alimentos que les iban a servir no había carne de cerdo. También estarían familiarizados con las prácticas funerarias de Jerusalén, un punto de cierta importancia en relación con los preparativos para la sepultura de Jesús según los evangelios. Por lo tanto, los visitantes galileos no se encontraban en un lugar extraño o perteneciente a «otros», sino entre los suyos.

### c) *Tradiciones proféticas «israelitas» o del Norte en el cristianismo primitivo*

Finalmente, resulta notable la abundancia de lo que podemos describir como tradiciones del Norte o israelitas, en particular su imagi-

96. Por ejemplo, Dt 14, 26; Josefo, *Ant.* 4, 203; Filón, *Spec. Leg.* 1, 70. Una buena discusión de los *realia* de la peregrinación y la Pascua en Sanders, *Judaism*, 125-131.

nería profética. Es algo especialmente notorio en el documento Q, que aparece repleto de fórmulas, alusiones y temas proféticos, en muchos casos con posibles referencias septentrionales. El término «Israel» se utiliza en Q 7,9 y notablemente en Q 22,30, donde se promete a los discípulos de Jesús que juzgarán a las doce tribus de Israel, con una nostálgica mirada a los tiempos premonárquicos, cuando ninguna tribu o ciudad ostentaba la primacía<sup>97</sup>. También en el sermón de Juan Bautista se describe la identidad religiosa en términos patriarcales, ser «hijos de Abrahán», un concepto premonárquico (Q 3,9). El término «Ἰουδαῖοι / judíos», ambiguo en relación a los orígenes judaítas, nunca aparece en Q. De hecho, se evitan Sión y su teología. En Q 11,29-31 se compara a Jesús con Jonás, un profeta del Norte del que se dice que era oriundo de la aldea galilea de Gath-Héfer y que verosíblemente era venerado como héroe local en la Galilea del siglo I<sup>98</sup>. También aparecen en Q, al igual que en Marcos, alusiones a los profetas del Norte Elías y Eliseo. Q 7,22-23, aunque es una cita de Isaías, tiene estrechos paralelos narrativos en los ciclos de Elías y Eliseo, con la resurrección de los muertos y la curación de un leproso (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37; 2 Re 5). También Q 7,21 cita en parte Mal 3,1, donde se anhela la aparición de un futuro *Elias redivivus*. La llamada de Jesús al discipulado en Q 9,57-62 es un eco de la de Elías a sus discípulos y, si Lc 9, 61-62 está en Q, tendremos una cita casi literal de 1 Re 19,19-21<sup>99</sup>. Mientras que los profetas se sitúan muy arriba en la escala de valores de Q, reyes y sacerdotes, especialmente David y Moisés, no aparecen en Q. Son dos personajes que se vinculan a Jerusalén como centro del poder político y religioso; el rey davídico retornaría para reinar en Jerusalén y los sacerdotes oficiaban en su Templo. El profeta, sin embargo, no actúa en un lugar propio; de hecho, los profetas eran críticos morales y sociales de reyes y sacerdotes y en particular de su centralización en Jerusalén, un tema recurrente sobre todo en los profetas del Norte y los de fuera de Jerusalén. En esa misma línea, Q critica la localización de la divinidad en Jerusalén; se describe el abandono del Templo (Q 13,34-35) y el pasado sangriento del Tem-

97. Horsley, «Social Conflict in the Synoptic Sayings Source Q», 38-39.

98. J. L. Reed, «The Sign of Jonah (Q 11, 29-31)».

99. En la prohibición de saludar a nadie en el camino (Q 10, 4b) hay una posible alusión a 2 Re 4, 29; sobre las alusiones de Q a Elías, cf. M. Sato, *Q und Prophetie*, 144-145, 376-377, 385, 400; sobre Juan como *Elias redivivus* en la primitiva literatura judía y cristiana, cf. R. Webb, *John the Baptizer and Prophet*, 250-254.

plo sirve para recordar la impureza moral de sus actuales propietarios (Q 11,49-51). Se comprende el atractivo que ejercía la figura del profeta sobre una comunidad instalada en el ambiente de Galilea. El modelo de la función profética no sucumbió ante la hegemonía cultural jerosolimitana y aportó un cauce tradicional para la crítica de las estructuras religiosas y políticas de Jerusalén de un modo que quedara justificada su repulsa. Como deja claro la adopción de la teología deuteronomista, los miembros de la comunidad de Q se consideraban profetas hasta tal punto que justificaban la repulsa pasada y futura (Q 6,23; 11,47-51; 13,34-35; en cierto modo también 7,33-35; 9,58; 11,31-32)<sup>100</sup>.

Pero estos elementos proféticos de Q, a pesar de su sabor «norteño», no representan, sobre la base del anterior análisis arqueológico, una restauración de la tradición indígena israelita del Norte a cargo de sus herederos genealógicos en Galilea, sino más bien la imaginación épica, cuidadosamente elaborada, de una comunidad galilea concreta que trata de situarse así en su mapa social. Son unos individuos que se presentan a sí mismos como profetas, que proclaman nuevas normas para regular el trato social, las estructuras familiares y las relaciones personales, a la vez que critican, un tanto al estilo de los antiguos profetas del Norte, ciertos aspectos de las estructuras económicas y políticas de Jerusalén. Su nostalgia de los «buenos tiempos pasados», su deseo de cancelación de las deudas y de los préstamos sin compensación (¡o sin devolución!) nos recuerda lo que escuchamos en los profetas<sup>101</sup>. Esta tradición se conservó a pesar de la destrucción de Jerusalén y el exilio babilónico, fue transmitida y fomentada por los escribas durante el retorno y la restauración en el Sur y los mismos círculos de escribas se encargaron de comunicarla a Galilea durante el periodo helenístico tardío.

La primitiva tradición cristiana se elaboró a partir de las muchas posibilidades que le ofrecía la Biblia hebrea. No es de extrañar que un grupo galileo se decantara en ocasiones por unos pasajes proféticos más vinculados a las perspectivas del Norte, pues compartían con

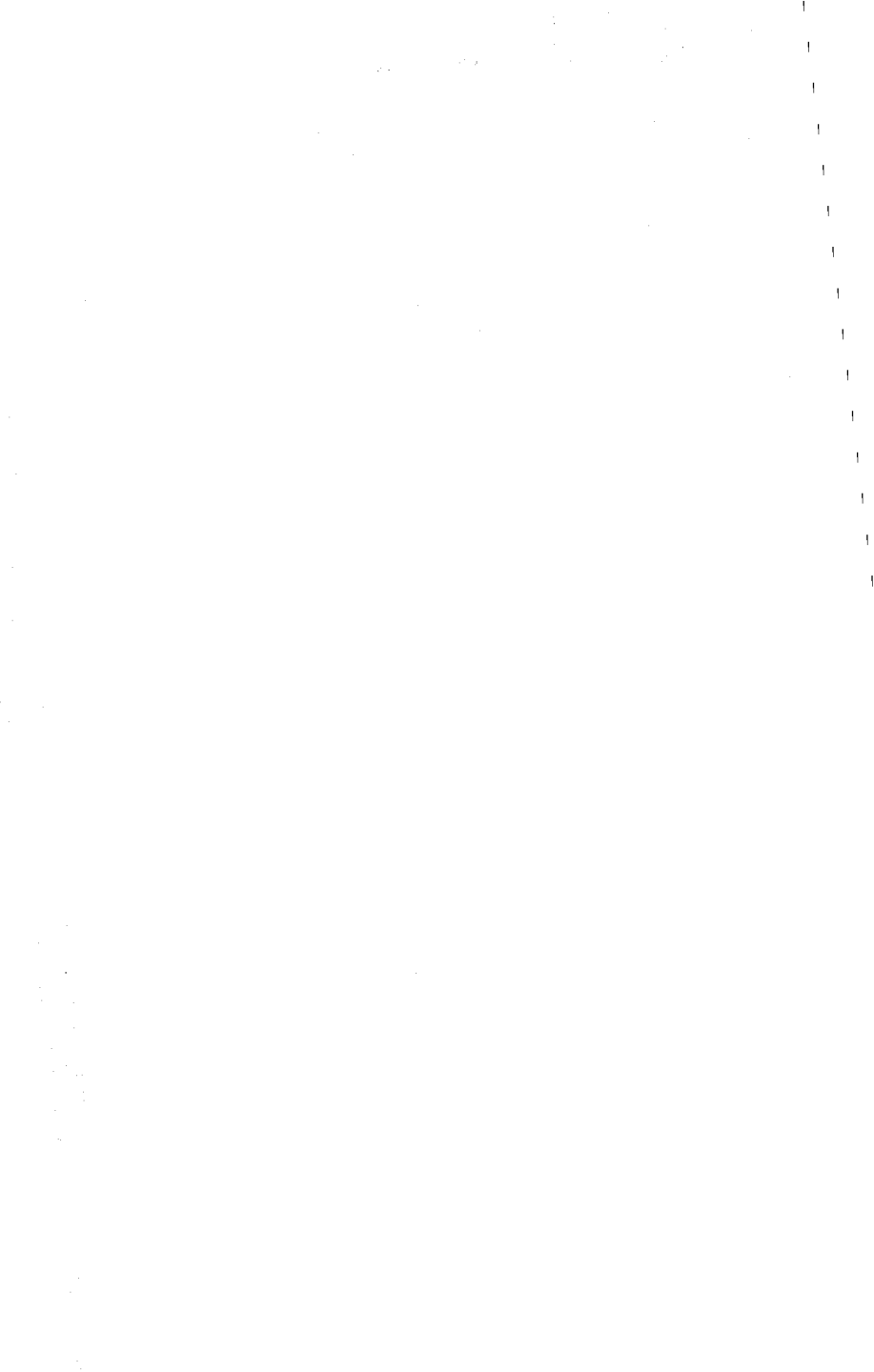
100. Sobre el desarrollo de la teología deuteronomista, cf. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. Sobre distintas interpretaciones de su uso en Q, cf. P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, 158-190; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*; A. Jacobsen, «The Literary Unity of Q».

101. W. Arnal, «Gendered Couplets in Q». Cf. el provocativo ensayo de R. Kessler, «Frühkapitalismus», en que se expone cómo los estudios sobre los profetas israelitas han servido realmente de crítica a las políticas económicas contemporáneas.

aquellos profetas una común distancia geográfica y espiritual con respecto al centro de Jerusalén y sus consecuentes implicaciones económicas y políticas. Los primitivos cristianos conectaban con los profetas del Norte, pero no hemos de confundir este imaginario común con una genealogía. En este sentido, no eran lo que se imaginaban ser.

Una observación final. Las raíces históricas de los galileos estaban en Judea. Los indicadores religiosos demuestran que las prácticas religiosas cotidianas de galileos y judaítas tenían mucho en común. Los rabinos estaban en condiciones de interpretar más fácilmente estas preocupaciones e intereses comunes después de la destrucción del Templo, ya que éste había sido una fuente de fricciones entre Galilea y Jerusalén. La codificación rabínica de las normas que habían de regir la vida cotidiana en los campos, granjas, aldeas y ciudades de Galilea no era un marco extraño impuesto desde fuera y desde arriba a los galileos, sino una idealización de principios y reflexiones intelectuales sobre cosas y actividades que estaban ya presentes en su vida cotidiana. Por otra parte, el movimiento de Jesús, especialmente tal como queda reflejado en el documento Q, no podría representar con tanta facilidad a los galileos en general. Como ilustran bastantes sentencias de Q, los primeros seguidores de Jesús se sentían muy ajenos a «esta generación» (Q 7,31; 11,29.31.32.51), un término genérico para referirse a Israel o a los judíos. Además, tres aldeas –Corozáin, Betsaida y Cafarnaún– son objeto de la más vehemente condena por rechazar los signos de Jesús (Q 10,13-15). Si bien los fariseos y los escribas estaban unidos por estrechos lazos históricos a Jerusalén y eran considerados una amenaza en Q (3,7-9; 11,39-51), los judíos de Galilea en su mayor parte no consideraban realmente grave esta amenaza. Parece como si los primeros cristianos de Galilea se hubieran marginado intencionadamente, por lo que nunca fueron un motivo serio de preocupación para el judaísmo de Galilea hasta la época de Constantino, cuando el poder político cristiano se impuso en Tierra Santa<sup>102</sup>.

102. Cf. los esclarecedores comentarios de S. S. Miller, «The *Minim*».





## LA DENSIDAD DE POBLACIÓN DE GALILEA: URBANIZACIÓN Y ECONOMÍA

### 1. *La urbanización y la helenización de Galilea*

La investigación del Jesús histórico se ha visto afectada por la simplista aplicación de la contraposición de helenismo y judaísmo. En particular, la Escuela de la historia de las religiones legó a la disciplina la división heurística entre la «primitiva comunidad palestinese» (judeo-cristiana) y la «comunidad helenística» (paganocristiana)<sup>1</sup>. Incapaz de exorcizar los demonios del pasado, la actual discusión sobre Galilea como escenario del Jesús histórico está todavía sujeta al debate sobre helenismo y judaísmo. Su historia y su relación son complicadas y su uso terminológico en la literatura académica ha sido tan confuso que Martin Hengel ha tenido que prevenirnos prudentemente de que «el término 'helenismo', tal como se utiliza actualmente, ya no sirve para establecer ninguna distinción significativa desde la perspectiva de la historia de las religiones dentro de la historia del cristianismo primitivo»<sup>2</sup>.

Pocos son ya los estudios recientes sobre el Jesús histórico que recurren a una perspectiva basada en la oposición judaísmo-helenismo y, en su mayor parte, si se leen cuidadosamente, admiten la complejidad histórica y la ambigüedad terminológica de los primitivos textos cristianos. A pesar de todo, entre las reconstrucciones del Jesús histórico se da una neta división que viene a corresponder a la anterior delimitación: Jesús fue, por una lado, un personaje análogo a los profetas o a los rabinos judíos o, por otro, afín a la figura del sabio judío helenizado o incluso del cínico<sup>3</sup>. También los estudios sobre los evangelios

1. Cf. la revisión historiográfica de M. Hengel, *The «Hellenization» of Judaea*, 1-6.

2. Hengel, *The «Hellenization» of Judaea*, 53.

3. Bastarán algunos ejemplos: sobre Jesús como profeta, cf. E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*; sobre su actividad como rabbi, cf. G. Vermes, *The Religion of*

reflejan esta tensión: algunos, con la mirada puesta en el Antiguo Testamento, consultan su Strack-Billerbeck y reconstruyen una *Vorlage* aramea para la exégesis de los pasajes; otros atienden al ancho mundo del pensamiento mediterráneo, a la *paideia* griega y a la épica homérica para comprenderlos. En los estudios sobre el documento Q, el campo se divide entre los que postulan un primer estrato extático y profético, al que acompañaría una posterior tradición sapiencial, y los que defienden un primer estrato sapiencial, que más adelante se tiñe de apocalíptica<sup>4</sup>. Este desacuerdo se acentúa cuando se discute el *ethos* de Galilea como escenario de la vida y el pensamiento de Jesús. El papel que desempeñaron los dos principales centros urbanos, Séforis y Tiberíades, se suele enfocar desde la perspectiva simplista de una oposición entre helenismo y judaísmo, contando con la posible presencia de Jesús en aquellas ciudades; o bien, la influencia que pudieron ejercer sobre él se utiliza como una especie de piedra de toque para determinar la postura de cualquier investigador.

Fig. 3.1. Ciudades de la época helenística tardía y de los periodos romanos.



*Jesus the Jew*. Sobre su actividad como sabio carismático, cf. M. Borg, *Jesus: A New Vision*; como cínico, cf. F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*.

4. M. Sato, *Q und Prophetie*; alternativamente, J. Kloppenborg, *The Formation of Q*. Anteriormente, S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, dividía las pericopas de Q en originarias de la comunidad palestinese o de la helenística.

A esa dicotomía ha contribuido el estudio magistral de Seán Freyne sobre la historia de Galilea, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, que analizaba las dos fases de la urbanización de Galilea y su entorno desde la perspectiva de la influencia helenística<sup>5</sup>. Freyne señalaba cómo en la primera fase se edificaron numerosas ciudades helenísticas en la periferia de Galilea a lo largo de los siglos II y I a.C. En la segunda fase, Herodes Antipas construiría las ciudades, en su opinión helenísticas, de Séforis y Tiberíades en el interior de Galilea a comienzos de nuestra era. Al mismo tiempo, Freyne señalaba que el aura helenística que emana de dichas ciudades no llegó a penetrar en la Galilea rural. A partir de aquel estudio, Freyne ha presentado el impacto de aquellas ciudades sobre Galilea de modo más matizado, relacionando entre sí los aspectos políticos, socioeconómicos y religiosos. Numerosos investigadores han reaccionado contra su presentación inicial y han tratado de caracterizar la totalidad de Galilea como un ámbito altamente urbanizado y, por consiguiente, helenizado dentro del mundo mediterráneo<sup>6</sup>. Esta postura ha estado en parte motivada por los intentos de subrayar los paralelos entre Jesús y el movimiento cínico grecorromano, hasta el extremo de que algunos han llegado a sugerir la existencia de algún nexo genético entre los cínicos y Jesús, con Séforis y Tiberíades como centros urbanos cosmopolitas por los que iban y venían los cínicos peripatéticos<sup>7</sup>. Estas elucubraciones han ido acompañadas de una utilización simplista de las cifras de población. Cifras elevadas se equiparan a urbanización y la urbanización a su vez equivale a helenización. La misma Cafarnaún, base de operaciones de Jesús, ha sido presentada como un centro urbano dentro de ese esquema. Las estimaciones de su población vienen a ser un barómetro que mide el clima reinante entre los investigadores. A pesar de la escasez de datos aportados por los evangelios, la falta de fuentes epigráficas, las dudosas cifras consignadas por Josefo y la complejidad que implican las estimaciones de la población local en la

5. S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*.

6. S. Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee». Este estudio, así como mis numerosas conversaciones con su autor, me han ayudado a formarme una idea propia de Galilea. Una visión de una Galilea más urbanizada en H. C. Kee, «Early Christianity in the Galilee»; también J. A. Overman, «Who Were the First Urban Christians?».

7. Cf. en especial F. G. Downing, «The Social Context», 449; Id., *Christ and the Cynics*, x; Id., *Cynics and Christian Origins*. Cf. además B. Mack, *The Lost Gospel*, 51-68. C. M. Tuckett, «A Cynic Q?», ha excluido cualquier relación genealógica entre Jesús y los cínicos. Esta tesis ha sido criticada por H.-D. Betz, «Jesus and the Cynics».

antigüedad, los investigadores han apostado por unas conjeturas sobre la población de Cafarnaún en el siglo I cada vez más elevadas. Tradicionalmente descrita como una pequeña aldea de pescadores con menos de 1.000 habitantes, su población ha sido aumentada después hasta alcanzar los 12.000 o 15.000 habitantes –incluso hasta los 25.000–, para justificar así el carácter cosmopolita y urbano del ministerio de Jesús<sup>8</sup>. Estimaciones tan exageradas son luego aceptadas por otros investigadores y se citan, sin más pruebas o argumentos, para subrayar el carácter urbano o helenizado de Galilea en el siglo I<sup>9</sup>.

Si bien este estudio se centra en las cifras de la población, no presupone que poblaciones más numerosas signifiquen necesariamente un mayor grado de helenización. Partiendo de los aspectos demográficos que implica la urbanización de Galilea por Herodes Antipas, y más concretamente la reconstrucción de Séforis y la edificación de Tiberíades, atenderemos primariamente a las tensiones socioeconómicas que por tal motivo afectaron a la cultura y la religiosidad de Galilea<sup>10</sup>. Está claro que la mayor parte de los habitantes de Galilea, incluidas las ciudades de Séforis y Tiberíades, eran judíos<sup>11</sup>. Es cierto que ambas tenían inclinaciones helenísticas y que influyeron culturalmente sobre Galilea, pero estas ciudades y su impacto no se han de tratar exclusivamente en términos de cultura helenística<sup>12</sup>. De momento, este estudio se centrará en determinados aspectos de la urbanización extraídos del registro arqueológico, ante todo de carácter demográfico; en especial, aquellos datos referentes al volumen de población de Séforis y Tiberíades y su relación con la situación socioeconómica de Galilea. Pero hay que insistir en que cifras elevadas de población no son de por sí signo de helenismo.

8. Pueden verse estimaciones más moderadas en S. Loffreda, *A Visit to Capernaum*, 20; también en B. Bagatti, «Capharnaum», 9. La tendencia a subir las cifras de población de Cafarnaún se inició con J. F. Strange, «Capernaum»: *IDBS* 140, hasta llegar al número frecuentemente propuesto de 12.000-15.000 que dan E. Meyers y J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbits, and Early Christianity*, 58. H. C. Kee, «The Import of Archaeological Investigations in Galilee for Scholarly Reassessment of the Gospels» (comunicación presentada en la reunión anual de la Society of Biblical Literature [SBL] en Anaheim, Calif., el 20 de noviembre de 1989).

9. Por ejemplo, Overman, «Who Were the First Urban Christians?», 162; A. J. Saldarini, «The Gospel of Matthew», 27 n. 9; también A. Jacobsen, «Divided Families and Christian Origins», 379.

10. Cf. pp. 215-246.

11. Cf. pp. 45-85.

12. Cf. pp. 133-177.

## 2. Urbanización y consumo

La población de un centro urbano es una buena referencia para calcular su impacto sobre la región circundante. Roma y sus reyes clientes urbanizaron regiones enteras del mundo mediterráneo, pero no se limitaron a salpicarlo de ciudades, sino que además reordenaron sus esquemas socioeconómicos. La urbanización introducía relaciones de poder en una región, de modo que los asentamientos más importantes centralizaban en su provecho la agricultura, el comercio y las manufacturas. Las élites sociales gobernaban desde las ciudades en las que vivían y en ellas construían y mantenían edificios públicos gracias ante todo a las rentas e impuestos que percibían del país<sup>13</sup>. Lo que significaba una ciudad antigua para sus habitantes y para sus administrados del campo se basaba en unas relaciones de poder: autoridad política, control económico y categoría social. Josefo nos describe en sus obras cómo la maquinaria administrativa de Herodes Antipas en tiempos de Jesús se hallaba instalada en aquellas ciudades, primero en Séforis, que reedificó después del año 4 d.C., y luego en Tiberíades, que fundó en el 18 d.C. De acuerdo con lo que cuenta Josefo, y por lo que sabemos del gobierno romano en otros lugares, podemos asegurar que las élites sociales asentadas en aquellas ciudades ejercían un control económico sobre Galilea. No nos interesa aquí detallar los comentarios de las fuentes literarias sobre la percepción del poder político de las ciudades de Séforis y Tiberíades por parte de los galileos; en efecto, como es habitual en casi toda la literatura antigua, simplemente se da por supuesto que entre el campo y la ciudad existían tensas relaciones<sup>14</sup>. Tampoco nos interesa ahora entrar a analizar la terminología literaria o epigráfica que se aplicaba a aquellos asentamientos (como su condición de πόλεις o el significado de ἀποκαταής; *Ant.* 18,27). Tales indagaciones suelen acabar en vía muerta y no dan otros resultados que minucias lingüísticas que apenas aportan nada a la historia social. Por el contrario, el propósito del presente estudio es explorar las huellas dejadas en el registro arqueológico por Séforis y Tiberíades, así como su impacto sobre Galilea. Se ha intentado hacer una «lectura» semiótica de cómo la arquitectura de un determinado lugar comunica ideas de poder o de cómo las

13. Cf. los interesantes estudios recopilados en J. Rich y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in Ancient World*; también Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*.

14. R. MacMullen, *Roman Social Relations*.

mismas ciudades expresan visiblemente afirmaciones de poder en una determinada región<sup>15</sup>. Lo que aquí se pretende es adoptar una perspectiva un tanto menos especulativa y plantearnos cuestiones que el registro arqueológico está en mejores condiciones de responder. Sobre la base del volumen de población de Séforis y Tiberíades, analizaremos sus niveles de consumo, primariamente agrícola, y pasaremos después a revisar la importancia de sus edificios públicos, para calcular la carga económica que su construcción impuso a la comarca circundante.

Esta aproximación a la urbanización y a la ciudad en la antigüedad refleja en muchos aspectos el modelo de Finley, que nos habla de la ciudad antigua como una «ciudad consumista», noción adaptada de la distinción de Max Weber entre la ciudad antigua y la ciudad medieval<sup>16</sup>. En esta idea de la ciudad antigua son fundamentales la primacía de la agricultura en la economía antigua y los costes prohibitivos del comercio terrestre. Los costes que implicaba el transporte de grandes cantidades de mercancías, entre ellas el grano, hacían que las ciudades trataran de ser autosuficientes, sobre todo en cuanto a sus necesidades alimenticias básicas, un principio al que se atenían también las aldeas, caseríos y las familias campesinas de todo el país<sup>17</sup>. Para asegurar su autosuficiencia, las ciudades fomentaban o incluso forzaban la fusión de las pequeñas explotaciones para crear grandes extensiones de terreno dedicadas a la obtención de un solo producto, con lo que se aseguraba su mayor competitividad. Los campesinos y sus familias tendían a producir lo que consumían y, a la vez, procuraban obtener un excedente con que atender al pago de sus impuestos en especie, pero sin detraer nada de lo necesario para su propia subsistencia. Roma tendía a gobernar o, dicho más exactamente, a percibir tributos a través de las ciudades, para lo cual organizaba a las élites locales, como los herodianos, a modo de cauces para la percepción de impuestos, que

15. J. F. Strange y J. Stambaugh, «Some Implications», han propuesto lecturas «semióticas» de cómo los emplazamientos comunican relaciones de poder, algo que peca tal vez de especulativo.

16. M. Finley, «The Ancient City»; Id., *The Ancient Economy*, 123-149. Cf. también P. Garnsey y R. Saller, *The Roman Empire*, 26-40; D. Engels, *Roman Corinth*, y la dura crítica de Richard Saller en *Classical Philology* 86 (1991) 351-358. Como antecedente, Max Weber, *The City*, Glencoe, Ill.: Free Press 1958.

17. Este panorama, ya propuesto por A. H. M. Jones, *The Roman Economy*, es un resumen del que propuso M. Finley, *The Ancient Economy*. Estos dos autores criticaron agudamente y sustituyeron el modelo económico «modernizado» de M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, que presuponía un alto grado de actividad manufacturera, monetización y comercio internacional.

además se encargaban de transformar los productos agrícolas en moneda que transferían a Roma<sup>18</sup>. Las ciudades organizaban la tributación y, por ello, también monetizaban las economías locales<sup>19</sup>. Por una parte, las élites locales entregaban a Roma unas cantidades en metálico y, por otra, costeaban los servicios de la maquinaria administrativa, adquirían las manufacturas locales y compraban a su precio pequeños objetos de lujo traídos de fuera<sup>20</sup>. Pero lo más significativo es que los gobernantes y las élites locales tenían que sufragar los costes de las construcciones civiles. La urbanización del país, dirigida directa o indirectamente por la autoridad romana, influía también en la mercantilización de las antiguas sociedades agrarias: los campesinos pasaban de trabajar para asegurarse la subsistencia y disponer de un excedente a producir cantidades cada vez mayores de lo que necesitaban a fin de cambiarlas por monedas con que pagar los tributos, un proceso que hacía cada vez menos factible la autosuficiencia<sup>21</sup>. La mercantilización empujaba a los campesinos que seguían cultivando sus parcelas de propiedad familiar a endeudarse, luego a colocarse como arrendatarios y a partir de ahí, unos seguían vinculados a la tierra como jornaleros estacionales, o se hacían artesanos, mendigos o bandidos<sup>22</sup>.

Dado que las poblaciones urbanas consumían los excedentes agrícolas del país y las élites gobernantes costeaban la arquitectura civil mediante los tributos y rentas que percibían del campo, la carga que esto suponía para la región circundante puede calcularse aproximadamente a partir del tamaño de cada ciudad y de la amplitud de sus proyectos arquitectónicos. En el caso de Galilea, el impacto de los planes de urbanización de Herodes Antipas puede calcularse a partir de las cifras de población de Séforis y Tiberíades y de la amplitud de sus proyectos arquitectónicos. En este sentido, los datos arqueológicos incorporan el vo-

18. M. Corbier, «City, Territory and Taxation».

19. K. Hopkins, «Economic Growth»; Id., «Taxes and Trade».

20. Cf. J. Patterson, «Settlement, City and Elite in Samnium and Lycia».

21. Para una visión de Galilea más positiva que la propuesta aquí, cf. D. Edwards, «First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee»; Id., «The Socio-Economic and Cultural Ethos»; D. Adan-Bayewitz y I. Perlman, «The Local Trade of Sepphoris».

22. J. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*; Gerhard Lenski, *Power and Privilege* (Nueva York; McGraw Hill 1966). Este proceso ha sido analizado en Palestina bajo los Herodianos en la importante obra de D. Fiensy, *The Social History of Palestine*. J. D. Crossan, *The Birth of Christianity*, 157-159, 215-135, ha sugerido las implicaciones de la mercantilización de Galilea para entender el movimiento de Jesús. Sin referencia a Kautsky o a su terminología, Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee», 604-610, ha señalado el mismo fenómeno en Galilea.

lumen de población de la ciudad, la presencia y calidad de los edificios públicos y la disponibilidad de tierra cultivable. Pero este estudio no se limitará a analizar la arqueología de Séforis y Tiberíades, sino que compararemos su magnitud y sus proyectos de construcción con los de otras ciudades, tanto de dentro como de fuera de Galilea. El volumen de producción agrícola que necesitaban consumir y el potencial del territorio galileo circundante nos ayudarán a cuantificar la carga que todo ello suponía para los esquemas y prácticas agrícolas locales.

Al subrayar la importancia de la demografía, las cifras de población y la arquitectura urbana, las cuestiones prácticas se conjugan con los asuntos teóricos: Séforis y Tiberíades, en consecuencia, pueden ser cuantificadas y, aunque sólo hayan sido excavadas parcialmente, es posible también estimar su población en los diversos periodos históricos. Del mismo modo, se pueden analizar y describir los restos de la arquitectura pública y estimar tanto su cantidad como su calidad. La magnitud de estos dos factores, el volumen de población y la arquitectura urbana, determina su impacto sobre la región circundante, en primer lugar en cuanto a la demanda de productos agrícolas y modos de propiedad de la tierra, pero también en relación al potencial manufacturero local y al comercio internacional.

### 3. *Los datos demográficos de la antigüedad*

Una estimación de las poblaciones de Séforis y Tiberíades requiere ante todo la aplicación de un método fiable. Los investigadores han recurrido a procedimientos diversos para cuantificar las poblaciones de las localidades antiguas: han utilizado las fuentes literarias, los datos epigráficos, las limitaciones impuestas por la topografía y la capacidad de los edificios públicos. Todos estos procedimientos resultan problemáticos y no pueden ser aplicados sin reservas a ningún emplazamiento de Galilea, incluidas Séforis y Tiberíades. Los antiguos textos literarios exageran burdamente las cifras de población, por lo que ya en 1742 acusaba David Hume a sus autores con estas palabras: «Con respecto a tiempos remotos, el número de habitantes que se les asigna es frecuentemente ridículo y carece de todo crédito y autoridad»<sup>23</sup>. Los autores

23. «Essay XI», 422. Hume criticaba las ideas sobre una edad de oro superior en la antigüedad, en la que la supuesta grandeza de Roma (¡cuya población era estimada en



antiguos se limitaban frecuentemente a aplicar múltiplos del término *μύριας* para referirse a un gran número de personas, sin pensar exactamente en 10.000 individuos<sup>24</sup>. Las cifras de Josefo, las únicas con que contamos para la Galilea del siglo I, se atienen a este procedimiento y carecen por tanto de credibilidad. Sus comentarios generales, como que «sus habitantes siempre han sido numerosos» o que «las ciudades están densamente pobladas», han de tomarse con cierta condescendencia (*Guerra* 3, 42-43 [traducción del autor]), pero sus cifras son fantasiosas exageraciones. Si se toman al pie de la letra, afirmaciones como que hasta «las más pequeñas aldeas tienen más de 150.000 habitantes» (léase quince *miriadas*; *Guerra* 3, 43) y el número de aldeas que dice que existían en Galilea (204; *Vida* 234), harían concluir que Galilea tenía la absurdamente alta población de ¡3.000.000 de almas!<sup>25</sup> Los motivos de Josefo en este caso son prestigiarse a sí mismo, a su ejército y su nación como dignos adversarios de Vespasiano, sus legiones y Roma<sup>26</sup>. Aparte de lo poco fiables que son las cifras de los antiguos textos literarios, los distintos términos griegos y latinos aplicados a los diferentes centros urbanos no se corresponden en modo alguno con el volumen de sus poblaciones. El número de habitantes nunca se tomó como criterio para considerar *polis* a un lugar habitado. De hecho, Aristóteles no se sintió impresionado por la magnitud de la población de Babilonia, que, para él, era más síntoma de barbarie irrefrenable que de civilización. Le interesaba más la *polis* ideal, que en su opinión estaba obligada a limitar su población (*Política* 1265a). La desconcertante variedad de términos griegos y latinos que se suelen aplicar a los centros urbanos tiene que ver con los privilegios administrativos, las diferencias fiscales o los ideales filosóficos, y no pueden utilizarse para calcular el volumen de las poblaciones<sup>27</sup>. Tampoco en la literatura rabínica guardan relación

más de 14.000.000 de habitantes por Montesquieu!), contrastaría con la decadencia de la era presente.

24. El término *myriás* indica literalmente el número 10.000 y también «un gran número no exactamente definido»: *BAGD* 529. Sobre la escasa fiabilidad de Josefo en cuanto al uso de este término y los números en general, cf. A. Byatt, «Josephus and Population Numbers», 51; M. Broshi, «The Population of Western Palestine», 6.

25. Byatt, «Josephus and Population Numbers», 52, ha señalado éste y otros problemas en relación con los números en Josefo. Uno de sus ejemplos: si de la más pequeña aldea se dice que tenía al menos 15.000 habitantes, ¿cómo es posible que la aldea más grande, Jafia, tuviera 17.130 (*Vida* 235), es decir, tan sólo 2.130 más?

26. S. J. D. Cohen, *Josephus*, 201.

27. M. Finley, «The Ancient City», 305. Después de revisar y analizar el número, tamaño y función de las *poleis* en el mundo grecorromano, N. Pounds, «The Urbaniza-

los términos aplicados a los diversos asentamientos con la magnitud de éstos. Los términos *kefar* («aldea»), *'yr* («ciudad») y *kerach* («polis») no aportan indicio alguno sobre su tamaño relativo y suelen aplicarse sin ningún criterio a los diferentes asentamientos; se basan sobre todo en ciertos intereses rabínicos, tales como el predominio de los gentiles en un determinado lugar (*kerach*), o en el hecho de que contara con murallas (*'yr* frente a *kefar*), pero no en el tamaño de la población<sup>28</sup>.

Las cifras de población en las fuentes epigráficas suelen merecer mayor confianza que las de los textos literarios. Sin embargo, las inscripciones antiguas muestran escaso interés por la población de las ciudades o territorios, aparte de que no suelen distinguir entre la población de una ciudad y la de su territorio. La conocida inscripción del censo de P. Sulpicio Quirino fechada en 6-7 a.C. lo ilustra. Cita Apamea de Siria con 117.000 habitantes libres (*CIL* 3 Sup. 6687); no incluye a los esclavos ni, verosíblemente, a los niños, y con seguridad, tampoco a los indigentes y los proscritos. De ahí que Paul Harvey, al discutir los datos epigráficos sobre cifras de población, se permita bromear con un dicho de Brecht y lo aplique a las inscripciones sobre censos de la antigüedad: *Die im Dunkeln sieht man nicht* («los que están en la oscuridad no se ven») <sup>29</sup>. Por otra parte, la cifra de 117.000 habitantes incluía los del núcleo urbano de Apamea y los habitantes de las aldeas y el territorio circunvecinos, pues al igual que otros censos antiguos, lo que se trataba de conseguir era establecer los niveles impositivos de los distritos administrativos canalizados a través de la ciudad, incluidas la región circundante y sus aldeas<sup>30</sup>. De donde se deduce que los censos que han sobrevivido, ninguno en Galilea, poseen escaso valor para determinar la población de un solo emplazamiento. Las poblaciones de las ciudades y otros centros urbanos se han deducido a partir de otros tipos de documentos epigráficos, como los que consignan los detalles de las donaciones privadas a las ciudades<sup>31</sup>. Por

tion of the Classical World», 143, 153, concluía que las *poleis* en su mayor parte eran sorprendentemente pequeñas. La cifra media de su población era de 4.000 habitantes, pero el límite inferior estaba por debajo de los 1.000.

28. Pueden consultarse interesantes discusiones sobre el uso de estos términos por la literatura rabínica en A. Ben-David, *Talmudische Öconomie* I, 48-52; Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 17-19.

29. P. Harvey, «Cálculo de la población de la antigua Roma», 177.

30. Harvey, «Cálculo de la población», 177-179.

31. R. P. Duncan-Jones, «City Population in Roman Africa»; Id., «Human Numbers»; Id., *The Economy of the Roman Empire*, 259-287.

ejemplo, una inscripción de Siagu en Túnez honra a un patrono que distribuyó 1.000 denarios con ocasión de los juegos atléticos anuales «a razón de un *sestertius* por cabeza». Se ordena entregar una *sportula* de un sestercio (un cuarto de denario), lo que indica un total de 4.000 beneficiarios. Como en esta categoría entraban sólo los varones mayores de dieciocho años, la cifra de 4.000 ha de multiplicarse por el factor 3, 5, que indica la típica proporción de varones mayores de dieciocho años con respecto al resto de la población en culturas demográficamente parecidas. De acuerdo con nuestros cálculos, la población de Siagu sería de 14.000 ( $3,5 \times 4.000$ ) habitantes. Lamentablemente, no disponemos de ningún documento epigráfico semejante para ningún lugar de Galilea.

Los investigadores han deducido la población de otras ciudades a partir del número de asientos de algunos edificios públicos como teatros o sinagogas. Pero el tamaño de estas construcciones venía determinado más por el orgullo cívico, la riqueza o incluso la rivalidad que por las exigencias demográficas<sup>32</sup>. Thysdrus, en el África romana, se enorgullecía de poseer un anfiteatro en que cabían 60.000 espectadores sentados, el tercero en tamaño de todo el mundo romano, pero la ciudad en cuyas inmediaciones se situaba no era ni con mucho la tercera más grande de todo el Imperio romano y ni siquiera de África del Norte<sup>33</sup>. Lo mismo ocurre con la capacidad de los edificios públicos de Galilea: no nos ayuda a establecer el volumen de la población de sus ciudades. El teatro de Séforis, con 4.000 asientos, por ejemplo, es sólo un poco más pequeño que los teatros de Escitópolis o Cesarea Marítima, las dos ciudades mayores de la Palestina romana<sup>34</sup>. Disparidades semejantes se advierten en las sinagogas palestineses, cuyo volumen de edificación no corresponde al tamaño de sus ciudades. Las sinagogas de emplazamientos menores como Gamla (320 m<sup>2</sup>), Meirón (375 m<sup>2</sup>) y Bet Se'arim (420 m<sup>2</sup>) eran relativamente grandes; la sinagoga del Cafarnaún, del siglo V, es una de las mayores excavadas has-

32. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, 262.

33. R. M. Haywood, «Roman Africa», 112. Por otra parte, muchos teatros funcionaban al servicio de toda una comarca. El de Pompeya tenía capacidad para 12.000 personas sentadas; Nerón lo clausuró durante diez años a causa de las algaradas entre los ciudadanos de Pompeya y los de Nuceria Alfaterna, una ciudad distante más de 10 kilómetros hacia el este, claro indicio de que el teatro había sido construido con vistas a satisfacer la demanda de los visitantes (cf. Tácito, *Anales*, xiv, 17).

34. Según A. Segal, *Theaters in Roman Palestine*, de los datos comparativos sobre el número de asientos de los teatros se obtiene un cuadro semejante.

ta ahora; tiene una sala principal de 450 m<sup>2</sup>. En contraste, las salas principales de las sinagogas de varias de las ciudades palestinas más importantes son llamativamente pequeñas; la de Escitópolis mide 240 m<sup>2</sup> y la de Cesarea Marítima, 162 m<sup>2</sup> tan sólo<sup>35</sup>. Otros factores, como el número de sinagogas por asentamiento, lo mismo si éste era sede de una importante escuela rabínica, como Meiron, que si se trataba de un lugar de peregrinación, como Bet Se'arim, son más importantes para calcular el tamaño de las sinagogas que el número de habitantes de cada lugar. Dicho brevemente, la capacidad de los edificios públicos medida en asientos no se corresponde con la cifra de población.

También se ha recurrido a métodos topográficos para calcular la población de las localidades antiguas. Los límites de la población pueden establecerse mediante cálculos agronómicos de la producción máxima de su área circundante o de sus posibilidades de abastecerse de agua. Lamentablemente, cuantificar el abastecimiento potencial de agua es de escasa ayuda en los casos de la población de Tiberíades y Séforis, ya que la primera cuenta con unas posibilidades ilimitadas de aprovisionamiento de agua en el Mar de Galilea, y la segunda se hallaba cerca de los manantiales de 'Ein Zippori. Además, la tecnología romana captaba los aforos de numerosos manantiales situados al este de Séforis mediante conducciones subterráneas<sup>36</sup>. Aunque no tanto como el valle de Yizreel o la Shefelá, los fértiles valles de la Baja Galilea poseían un notable potencial agrícola, como es el caso de la Llanura de Genesaret, a lo largo del Mar de Galilea, que alaba Josefo porque «no hay planta alguna que rechace su fértil suelo, y sus labradores las cultivan todas» (*Guerra* 3, 516). El límite superior de la población de una determinada región en la antigüedad puede establecerse mediante los datos sobre consumo anual de grano per capita, producción del campo y cantidad de semilla requerida para plantar, en combinación con factores como el barbecho bianual y el monto de los impuestos. Pero estos datos no nos sirven para establecer las cifras de población de los distintos lugares en particular. Sin embargo, una vez que se ha establecido la población de un determinado lugar, esas cifras

35. Sólo dos de las sinagogas descubiertas en Israel cuentan con salas principales más amplias: Bet Yerá (760 m<sup>2</sup>) y Gaza (780 m<sup>2</sup>). Datos arquitectónicos comparativos en M. Chiat, *Handbook of Synagogue Architecture*.

36. El tramo principal del acueducto subterráneo data del siglo II d.C.; sin embargo, hay indicios de algún tipo de sistema para abastecimiento de agua del siglo I a.C. o d.C.; cf. T. Tzuk, «The Aqueducts of Sepphoris».

nos dan algún indicio del volumen de producción agrícola que precisaba cada lugar, un punto de cierta importancia que más adelante tomaremos en consideración a propósito de Séforis y Tiberíades.

El método más seguro para estimar el número de residentes en una localidad antigua consiste en medir el espacio ocupado por sus ruinas antiguas y calcular la densidad de sus sectores habitados. Para ello, se multiplica el número de hectáreas de la localidad por un número aproximado de personas por hectárea. Etnógrafos y arqueólogos han investigado ampliamente la relación existente entre volumen de población y área de asentamiento<sup>37</sup>. El cómputo de las densidades de población en la antigüedad se basa en el presupuesto de que las cifras de las personas guardan relación con los restos materiales, por lo que una cuantificación exacta resulta poco realista, no así los parámetros básicos<sup>38</sup>. Una serie de analogías etnoarqueológicas, cuando el tamaño del lugar y la población se conocen con relativa certeza, ayudan a determinar las poblaciones de otros lugares. Por ejemplo, en Europa es posible establecer los datos del censo en ciudades medievales cuyo perímetro amurallado nos resulta conocido; hay registros de habitantes y extensión de las aldeas de la Palestina premoderna bajo el Mandato británico y se han recogido datos para el censo de aldeas, amuralladas o no, en Mesopotamia<sup>39</sup>.

Estos paralelos etnoarqueológicos demuestran que no existe un único coeficiente regular para determinar la densidad de población, puesto que los tipos de asentamiento difieren en el tiempo y en el espacio y que la demografía de la familia varía según las culturas. Pero revelan una serie de pronósticos basados en el tipo de asentamiento con los que se pueden formular estimaciones razonables. Por ejemplo, como norma, las ciudades amuralladas albergan densidades de población considerablemente más elevadas que las no amuralladas, especialmente en periodos de relativa inestabilidad política. Las ciudades amuralladas del Egeo durante la Edad del Bronce, así como las de Pa-

37. Las correlaciones básicas entre volumen de población y área de asentamiento han quedado demostradas en diversos estudios: W. Sumner, «Estimating Population by Analogy», 168; D. W. Read, «Towards a formal theory»; F. Hassan. He analizado la posibilidad de aplicar varios métodos al caso de Cafarnaún en «The Population of Capernaum», 4-9.

38. Cf. las cautelosas reflexiones de A Wallace-Hadrill, *Houses and Society*, 91-117.

39. Cf. el clásico estudio de Josiah C. Russell, *Late Ancient and Medieval Population*. Datos sobre Palestina en C. C. McCown, «The Density of Population in Ancient Palestine»; para Mesopotamia, cf. R. McC. Adams, *Heartland of Cities*.

lestina durante la Edad del Hierro, proporcionaban cobijo y seguridad a los habitantes de las áreas circundantes, lo que eleva las densidades de población hasta la cifra de más de 300 personas por hectárea<sup>40</sup>. En contraste, las ciudades no amuralladas de Mesopotamia, Palestina o Mesoamérica tienen densidades de población de menos de 200 personas<sup>41</sup>. Otra consideración importante son los estilos arquitectónicos, los espacios abiertos incluidos en cada lugar y los esquemas de parentesco. Habrá que tener en cuenta además la posibilidad tecnológica de construir casas de varios pisos y su aceptación por razones culturales, así como la extensión del espacio público previsible. Otros factores importantes son el número de miembros de las familias por término medio y si cada vivienda albergaba una o más familias.

Lugar	Densidad por Ha.
Ostia romana	360-435
Ciudad amurallada del Egeo en la Edad del Bronce	ca. 300
Ciudad amurallada de Palestina en la Edad del Hierro	ca. 300
Ciudades amuralladas medievales	ca. 250
Pompeya romana	125-190
Aldea mesopotámica no amurallada	100-150
Aldea palestina no amurallada en el siglo XIX	100-150

Tabla 3.1. Densidades de población comparativas.

Las dos variables clave que hemos de analizar a propósito de Séforis y Tiberíades son la extensión de sus ruinas y la densidad de sus poblaciones. Las analogías más útiles para cuantificar su población son las ciudades ya excavadas de Ostia y Pompeya en Italia. Los dos emplazamientos han sido excavados casi en su totalidad y su estado de conservación permite cuantificar sus poblaciones respectivas con una cierta credibilidad. Las dos son contemporáneas de Séforis y Tiberíades, eran verosímilmente ciudades amuralladas y compartían las mismas técnicas de construcción. Las dos pertenecen además al mismo

40. Sobre las primeras, cf. C. Renfrew, *The Emergence of Civilization*, 251. Para Palestina, cf. Y. Shiloh, «The Population of Iron Age Palestine»; los cálculos de Shilo elevan la proporción a 500, que M. Broshi y R. Gophna, «The Settlements and Population of Palestine», 51, n. 4, consideran excesivamente elevada con argumentos convincentes. La más reciente estimación para Palestina ha sido formulada por J. Zorn, «Estimating the Population Size».

41. Adams, *Heartland of Cities*, 350; Summer, «Estimating Population by Analogy», 165-166.

mundo mediterráneo, con familias del mismo tamaño y con los mismos esquemas de parentesco. Estas dos ciudades aportan coeficientes fiables de habitantes por hectárea con los que se pueden comparar los de las ciudades de Galilea.

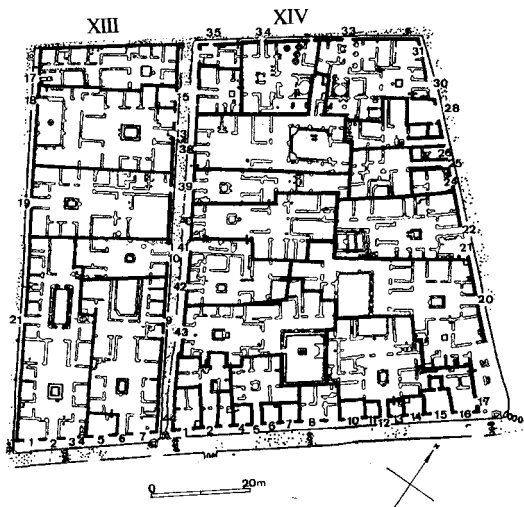


Fig. 3.2. Ínsula de Pompeya.

Ostia era una de las ciudades más densamente pobladas de todo el Imperio romano. Encajada entre el Tíber y una zona pantanosa, los edificios de varios pisos o *insulae*, de estilo neroniano, albergaban a una población atraída por las oportunidades que brindaba el puerto. Por término medio, las *insulae* de Ostia eran de tres alturas, pero algunas tenían cuatro pisos o más<sup>42</sup>. Un análisis del plano de la ciudad de Ostia, ínsula por ínsula y habitación por habitación, suponiendo además una composición de cuatro a nueve personas por familia, según dejan ver las fuentes literarias y las inscripciones funerarias, sitúa la población intramuros de la ciudad entre 25.000 y 35.000 personas<sup>43</sup>. Puesto que

42. Meiggs, *Roman Ostia*, 240ss, 533; G. Hermansen, *Ostia*, 51, n. 27.

43. James E. Packer, *The Insulae of Imperial Ostia*, 70. Esta estimación ha de elevarse hasta la cifra de 30.000 por dos razones: Packer supone que el tercio aún sin excavar de Ostia contiene la misma proporción de sectores de viviendas y de edificios públicos (templos, baños, calles, almacenes y un foro). Pero es probable que los arqueólogos se centren en las estructuras públicas y, por tanto, es verosímil que las áreas sin excavar contengan una mayor proporción de residencias privadas, en comparación con los espacios públicos. En segundo lugar, Packer es abiertamente conservador al estimar un sola persona por *cubiculum* y una familia de cuatro personas por cada tienda, incluso en las más espaciaosas, con entresuelos y estancias traseras.

toda la extensión que cercaban las murallas de Ostia medía en torno a las 70 hectáreas, podemos dar por seguro que la ciudad albergaba una densidad de población de entre 360 y 435 personas por hectárea.

Con el aumento de su población, Pompeya —una ciudad más típicamente itálica—, pasó de una organización geométrica semirregular a una planta oval. En contraste con Ostia, en Pompeya apenas tuvo aceptación el estilo arquitectónico neroniano de apartamentos en varios pisos, sino que se mantuvo la norma de construir casas de una o, a lo sumo, dos plantas. El desarrollo vertical fue de proporciones modestas, y sólo ocasionalmente se añadieron escaleras y segundos pisos a las casas. Más frecuente fue el caso de las grandes villas, parceladas para dar cobijo a varias familias. Normalmente, cada familia ocupaba una unidad doméstica de unos 200 m<sup>2</sup> por término medio, aunque se daban considerables diferencias de tamaño, desde los 25 hasta los 2.500 m<sup>2</sup>. Las familias solían estar formadas por entre cuatro y nueve miembros, pero también hay casos de familias de dos o tres miembros a los que se agregaban otros parientes o sirvientes en número de doce a dieciséis<sup>44</sup>. Las murallas de la ciudad cercaban una extensión de 64 hectáreas, de las que al menos un tercio eran espacios abiertos dedicados a jardines o plazas\*, es decir bastante más terreno que en Ostia<sup>45</sup>. Recientes cálculos basados en el espacio dedicado a viviendas sugieren que Pompeya contaba con una población de 8.000 a 12.000 almas<sup>46</sup>. Esta población intramuros de Pompeya (64 hectáreas) arroja una densidad de entre 125 y 190 personas por hectárea, bastante más baja que en Ostia.

Antes de comparar la densidad de población de Séforis y Tiberiades con las de Ostia y Pompeya, conviene hacer algunos comentarios previos acerca del segundo factor, la extensión de terreno que ocupaban. Para establecer el tamaño de un asentamiento hay que tener en cuenta el crecimiento de su comunidad a lo largo del tiempo. Las ciudades no eran realidades estáticas sino dinámicas y cambiantes, de modo que la extensión cubierta por sus ruinas pudo no estar totalmente ocupada en un determinado periodo. En el caso de Galilea es importante recordar que la urbanización se intensificó bajo el gobierno directo de Roma después de la revuelta de Bar Kochba en el siglo II

44. Wallace-Hadrill, *Houses and Society*, 91-117 y 187-216.

\* En castellano en el original.

45. M. Grant, *Cities of Vesuvius*, 53.

46. H. Escheman, *Die städtebauliche Entwicklung des antiken Pompeji*, 60-61.



d.C., aparte de que muchas ciudades alcanzaron su máximo desarrollo durante el periodo romano tardío y el bizantino. En particular, los lugares cristianos experimentaron un aumento demográfico bajo Constantino<sup>47</sup>. En consecuencia, en lugar de medir la circunferencia de Séforis y Tiberíades, habrá que aclarar hasta dónde se extendían las dos ciudades en tiempos de Herodes Antipas. Si bien el punto de mayor interés en este estudio es el desarrollo de las dos ciudades desde el periodo helenístico tardío hasta el romano temprano, se tomará en consideración su verosímil expansión durante el periodo romano tardío y bajo el régimen bizantino.

#### 4. *Séforis y Tiberíades como centros de consumo*

Calcular el volumen de población de Séforis y Tiberíades en el siglo I con este método no tiene por objeto obtener unas cifras absolutas con valor intrínseco. Se trata más bien de fijar unos parámetros razonables de sus poblaciones respectivas más allá de una mera cuantificación impresionista y, a la vez, alcanzar una aproximación a su impacto demográfico sobre Galilea en conjunto. El número de habitantes de estos centros urbanos nos dan algún indicio de la carga que para la zona adyacente de Galilea suponía la provisión de alimentos; por otro lado, la carga fiscal que podía suponer su contribución a la construcción de los edificios públicos de Séforis y Tiberíades.

##### a) *La extensión de Séforis en el siglo I*

Séforis estuvo ocupada sin interrupción hasta el año 1947; sus ruinas de todos los periodos, antiguos y modernos, ocupan una extensión de bastante menos de 100 hectáreas. Es de suponer que la ocupación del siglo I no sobrepasó esta área, lo que nos obligará a analizar cuidadosamente los resultados de las excavaciones y prospecciones realizadas en toda la extensión de los restos antiguos para obtener una imagen de la ciudad del siglo I. Se han llevado a cabo extensas excavaciones en la acrópolis a lo largo de la gran terraza que se extiende hacia el este, mientras que hacia el oeste se han practicado sondeos en dirección al

47. Un punto en el que ha insistido A. H. M. Jones, «The Urbanization of Palestine», y que ha desarrollado más ampliamente M. Avi-Yonah, *The Holy Land*.

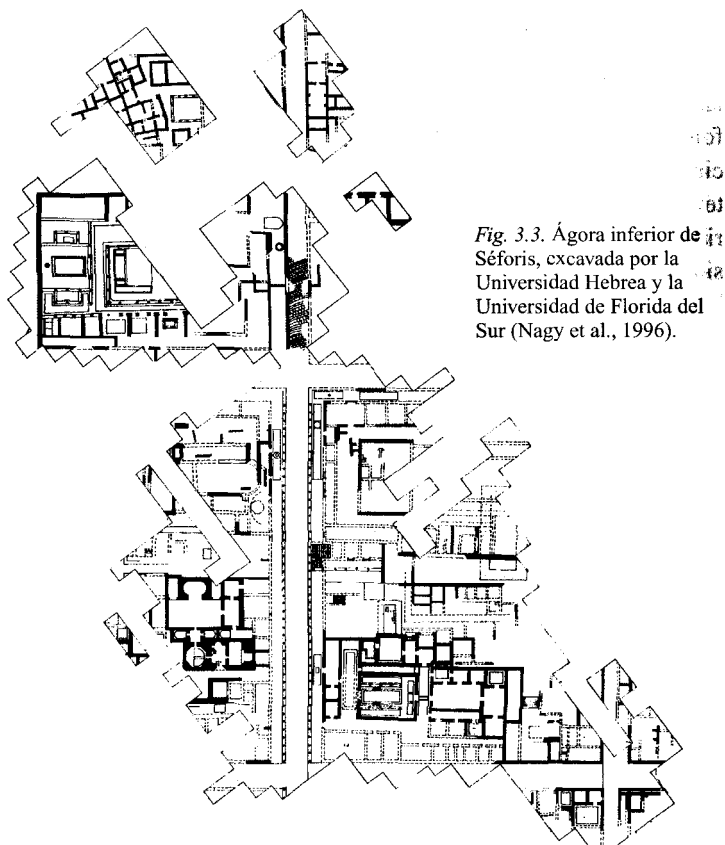


Fig. 3.3. Ágora inferior de Séforis, excavada por la Universidad Hebrea y la Universidad de Florida del Sur (Nagy et al., 1996).

acueducto. Estos trabajos han revelado el tamaño modesto del asentamiento del periodo helenístico y el espectacular crecimiento de la ciudad durante el periodo romano temprano. En todas las zonas excavadas se constata la ausencia de arquitectura o cerámicas de los periodos helenísticos temprano y tardío. Una de las escasas estructuras de estos periodos es un complejo militar con doble muralla, que puede interpretarse como fortaleza o barracones, en lo alto de la acrópolis. Junto con algunos proyectiles de catapulta y una punta de flecha, las numerosas monedas janneanas halladas en la cimentación de este emplazamiento indican que se utilizó como fortaleza durante el siglo I a.C.<sup>48</sup>

48. E. Meyers, «Sepphoris».

La fortificación estaba rodeada verosímilmente por conjuntos de viviendas arracimadas a lo largo de la ladera de la acrópolis, pero en el siglo I a.C. sólo pudo ser ocupada una pequeña área de aproximadamente 2-3 hectáreas en la cumbre misma de la acrópolis<sup>49</sup>. La Séforis helenística sería un asentamiento militar y administrativo asmeone con una modesta población de menos de 1.000 almas, que en su mayor parte serían soldados y funcionarios con sus familias.

Durante el periodo romano temprano, la ciudad conocería una rápida y dramática ampliación. En casi todos los puntos excavados afloran restos de arquitectura romana del periodo temprano, así como cerámicas y monedas. Por toda la acrópolis, en las zonas de viviendas, en el ágora inferior hacia el acueducto y en distintos sondeos dispersos, es decir, en un área de al menos 30 hectáreas, se han hallado restos del siglo I a.C.

Es posible que futuras excavaciones consigan exhumar nuevos restos del periodo romano temprano, pero lo seguro es que el emplazamiento antiguo medía al menos 30 hectáreas. Al igual que otros lugares del Levante, Séforis siguió creciendo durante los periodos romanos medio y tardío, cuando la ciudad alcanzó su máximo esplendor antes del terremoto del año 363 d.C., que devastó el Norte de Palestina. Se ha calculado la extensión de la ciudad a lo largo de los periodos romano-bizantinos en torno a las 60 hectáreas como poco y, según estimaciones más recientes de James F. Strange, en unas 100 hectáreas como mucho<sup>50</sup>. En la última prospección realizada con radar de discriminación en profundidad ha trazado Strange un área de unas 50 hectáreas verosímilmente cercadas por una muralla, a las que hay que añadir otras 50 hectáreas extramuros. No es seguro que toda esta extensión estuviera ocupada durante el siglo I; parte de las ruinas representa verosímilmente una ocupación de la ciudad en época bizantina tardía o árabe, cuyo centro se habría desplazado con ocasión del citado terremoto. La ciudad del siglo I tenía probablemente entre 30 hectáreas, que es el área en la que han aparecido de hecho restos del periodo romano temprano, y un máximo absoluto de 100 hectáreas, que es el to-

49. Z. Weiss y E. Netzer, «Hellenistic and Roman Sepphoris», 29-30.

50. Sobre lo primero, cf. M. Broshi, «The Population of Western Palestine», 4-5; sobre lo último, el autor agradece a J. F. Strange su autorización para acceder a los planos de las excavaciones de la USF en Séforis. Los cálculos de Strange toman en gran parte como base las prospecciones de 1984 y 1985 publicadas en «Six Campaigns at Sepphoris», 343; cf. también R. Batey, «Subsurface Interface Radar at Sepphoris, 1985».

tal que ocupan los restos de todos los periodos. Parece verosímil que tuviera una extensión próxima a la porción que, según Strange, queda dentro de las murallas, es decir, unas 50 hectáreas, pero las dimensiones más probables estarían, desde una perspectiva más general, entre las 40 y las 60 hectáreas.

#### b) *La densidad de población de la antigua Séforis*

Las actuales excavaciones nos aportan una buena información sobre la densidad de población de Séforis, ya que han sido exhumadas bastantes casas en la ladera occidental de la acrópolis. Una casa del siglo I, que ha sido excavada en su totalidad, mide alrededor de 150 m<sup>2</sup> y otras construidas inicialmente en el periodo romano temprano miden entre 100 y 250 m<sup>2</sup>, lo que corresponde a la superficie media de las casas en Pompeya. Todas las casas construidas en los barrios residenciales podrían haber soportado un segundo piso, ya que los muros fueron levantados sobre sólidos cimientos de bloques de piedra hundidos en el suelo y las primeras hiladas estaban hechas de sillares de piedra calcárea sentados a soga y tizón, con una anchura de entre 60 y 70 cm. Un edificio abovedado del área del ágora, erigido sobre la ladera oriental de la colina, pudo soportar tres pisos, pero sería un caso excepcional<sup>51</sup>.

Ni en Séforis ni en el resto de Palestina han aparecido *insulae* de varios pisos y múltiples apartamentos, como en Ostia, de modo que podemos suponer que su densidad de población se aproximaría más bien a la de Pompeya, donde cada familia ocupaba una unidad arquitectónica, de acuerdo con una tradición antigua que hallamos documentada también en Palestina<sup>52</sup>. Dada la similitud del tamaño de las viviendas, un coeficiente razonable de densidad para Séforis se situaría en torno a las 150 personas por hectárea, suponiendo que hubiera la misma proporción de espacios abiertos, que en Pompeya se dedicaban principalmente a plazas\* y jardines. Hemos de suponer que en Séforis habría también solares vacíos para la construcción de futuros edificios públicos. Séforis pudo estar más densamente poblada y también el deseo de habitar dentro del perímetro amurallado contribuiría a elevar la densidad de población, especialmente en los periodos más avan-

51. Strange, «Six Campaigns at Sepphoris», 349-350.

52. Y. Hirshfeld, *The Palestinian Dwelling*, 102-103.

\* En castellano en el original.

zados, pero al carecer de construcciones divididas en apartamentos al estilo de Ostia, su densidad de población no pudo aproximarse a la de esta ciudad. La población de Séforis en el siglo I estaría entre los 6.000 ( $40 \times 250$ ) habitantes, como poco, y los 15.000 ( $60 \times 250$ ) como mucho. Teniendo en cuenta estos dos extremos, una cifra viable para el siglo I estaría entre los 8.000 y los 12.000 habitantes<sup>53</sup>.

### c) *Extensión y densidad de población de la antigua Tiberíades*

Más difícil resulta establecer los parámetros para medir la población de Tiberíades en el siglo I, ya que el lugar estuvo ocupado sin interrupción e, incluso hoy, es una ciudad en pleno desarrollo, lo que hace imposibles las excavaciones a gran escala. Éstas se han limitado a una pequeña área a lo largo de la orilla del Mar de Galilea, en un punto en el que se ha exhumado la puerta de la ciudad antigua, al sur de la ciudad moderna, y en la cumbre del Monte Berenice, donde ha sido excavada una iglesia bizantina.

El área ocupada por Tiberíades queda enmarcada en uno de sus costados por el lago. Todavía son visibles los restos de una antigua muralla, cuyo trazado es posible seguir, aunque verosíblemente en su forma bizantina, aparte de que no ha sido excavada con métodos estratigráficos, a excepción de la puerta situada en el lado sur. El área cerrada por estos muros, incluida una extensión cuyo objeto era proteger el Monte Berenice, sobrepasa las 80 hectáreas. No incluye el área situada entre la ciudad antigua de Tiberíades propiamente dicha y Hammath-Tiberíades, un terreno que aparentemente no fue ocupado en la antigüedad (*t. Meg* 4.3), aunque los dos emplazamientos fueron considerados uno solo y el mismo (*y. 'Erub*. 22d). Al igual que ocurre con Séforis, es de suponer que Tiberíades creciera con el paso del

53. Dos de los excavadores han sugerido que durante el periodo romano intermedio, la población de Séforis era de entre 10.000 y 12.000 habitantes, y durante el periodo romano tardío era de entre 14.000 y 18.000, sobre la base de una extensión de al menos 35 hectáreas; cf. Weiss y Netzer, «Hellenistic and Roman Sepphoris», 33, 36. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 373-374, supone un máximo de 32.000 habitantes para Séforis durante los periodos romano tardío y bizantino, aplicando un coeficiente, muy alto, de 300 a 400 personas por hectárea. En cálculos anteriores, yo mismo, «Places in Early Christianity», tesis doctoral, The Claremont Graduate School 1993, 68-70, calculé la población de Séforis en algo más de 8-12.000 habitantes, aplicando un cálculo de 60 hectáreas. Estas cifras han sido adoptadas y modificadas por Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 44-45, y por Crossan, *The Birth of Christianity*, 218-222.

tiempo, de modo que puede darse por supuesto que no toda el área cercada por los muros estuvo habitada bajo el gobierno herodiano. La ciudad del siglo I sería más pequeña; probablemente no tuvo más de 60 hectáreas. Como ha sugerido Gideon Foerster, uno de sus excavadores, durante el periodo romano tendría en torno a las 30 hectáreas<sup>54</sup>. Están aún por excavar los sectores residenciales, por lo que carecemos de datos firmes sobre su densidad de población en el siglo I. Sin embargo, dado que era la segunda ciudad de Antipas, fundada después de

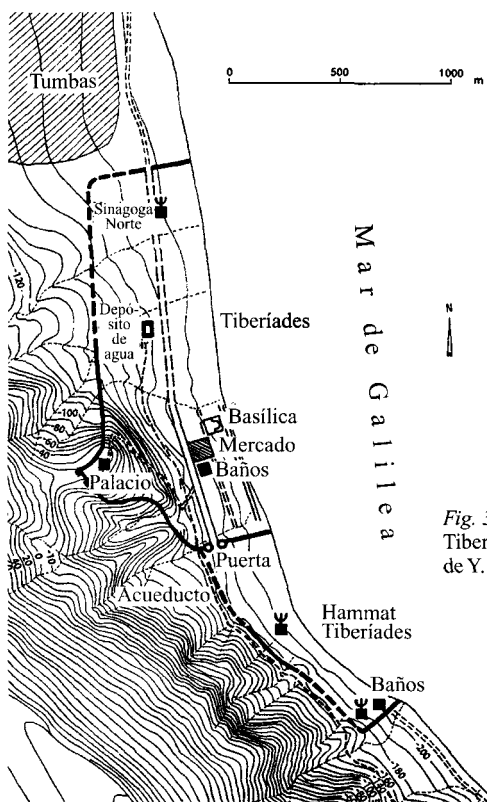


Fig. 3.4. Antigua Tiberiades (por cortesía de Y. Hirschfeld).

54. «Tiberias: Excavations in the South of the City», 1470. Mis cálculos se basan en el plano de Y. Hirshfeld, publicado por primera vez en «Tiberias», 46. Una copia ampliada del mismo plano aparece en «La 'Iglesia del Áncora'», 120. Y. H. Landau, «El emplazamiento de Tiberiades», 49, presenta una prospección de la ciudad del periodo romano; lo cita M. Avi-Yonah, «The Foundation of Tiberias», 164. Cf. también M. Broshi, «The Population of Western Palestine», 4-5.

la reconstrucción de Séforis, sus constructores se apoyaron en la misma tradición arquitectónica y sus habitantes tendrían viviendas que responderían a la misma organización doméstica, lo que significa que su población alcanzaría la misma densidad que la de Séforis, entre 150 y 250 personas por hectárea; los límites superiores, por consiguiente, estarían en torno a los 15.000 ( $60 \times 250$ ) habitantes pero, a falta de suficientes excavaciones estratigráficas para determinar la extensión del emplazamiento en esa época, su límite inferior no estaría en menos de 4.500 ( $30 \times 150$ ) habitantes. No sería absurdo sugerir que la población de Tiberíades sería igual que la de Séforis y trabajar con una estimación de entre 6.000 y 12.000 habitantes para la ciudad herodiana.

#### d) *La población de las aldeas de Galilea*

El tamaño de aquellas dos ciudades herodianas en el siglo I puede apreciarse si echamos una rápida mirada a otras ciudades, aldeas o caseríos de Galilea, cuyas ruinas nunca cubren una extensión tan grande como la de Séforis o Tiberíades. Ni la misma Jafia, que Josefo caracteriza como la mayor de las aldeas de Galilea (*Vida* 235), llega a las 10 hectáreas. Las murallas de Yodefát, la aldea galilea mejor conservada, cercaban una extensión inferior a las 5 hectáreas<sup>55</sup>. Las ruinas de las más pequeñas aldeas galileas, como Gat Héfer, supuesta localidad de origen de Jonás, cubren 5 hectáreas o menos y las ruinas de muchos caseríos o granjas abarcan si acaso una hectárea<sup>56</sup>. Gabara, a la que Josefo da el nombre de *polis* y una de las más importantes de Galilea, está todavía por localizar en algún punto de la Alta Galilea, lo cual es un indicio de su tamaño realmente pequeño (*Vida* 124). Una vez más hemos de decir que, con la excepción de Yodefát, destruida en la primera guerra con Roma y nunca reocupada después, es dudoso que durante el siglo I estuvieran totalmente ocupadas aquellas zonas. Por otra parte, pocas de estas localidades estaban amuralladas en el siglo I, un factor que, según los paralelos etnográficos, rebaja la densidad de población, ya que su crecimiento puede encontrar acomodo orgánico con la construcción de nuevos edificios en la periferia<sup>57</sup>. Las poblaciones

55. D. Adan-Bayewitz y M. Aviam, «Iotapata, Josephus, and the Siege of 67», 133.

56. Gal, *The Galilee in the Iron Age*, 12-35.

57. Según Josefo, sus actividades en Galilea consistieron en fortificar sus aldeas y ciudades, muchas de ellas por primera vez (*Guerra* 2.573).

de Nazaret y Cafarnaún, localidades que han sido excavadas y que interesan para el estudio del cristianismo primitivo, pueden calcularse con cierta seguridad para el siglo I gracias a la amplitud de los trabajos arqueológicos que se han desarrollado en ellas, los cuales vienen a confirmar que eran bastante más pequeñas que las ciudades herodianas. En Cafarnaún, que analizaremos con mayor detalle en el capítulo quinto, la extensión del emplazamiento durante el periodo romano temprano no medía más de 17 hectáreas. En Nazaret, las tumbas y la misma topografía limitan el área ocupada durante el periodo romano temprano a no más de 4 hectáreas<sup>58</sup>.

<i>Localidad</i>	<i>Área máx. en Ha.</i>	<i>Población máx.</i>
Cafarnaún	no más de 17	1.700
Tariquea	10	1.000-1.500
Yodefát	5	1.000-1.500
Gat-Héfer	5	500
Nazaret	5	400

Tabla 3.2. Extensión y población de algunas poblaciones de Galilea<sup>59</sup>.

#### e) *Consecuencias en la agricultura del desarrollo de Séforis y Tiberíades*

La peculiaridad demográfica de Séforis y Tiberíades en la antigüedad radica en su crecimiento explosivo entre el periodo helenístico tardío y el romano temprano, atribuible a Herodes Antipas: Séforis pasó de los 1.000 a los 8.000 habitantes, y Tiberíades de cero a, al menos, 8.000. Obviamente, estas dos ciudades fueron políticamente importantes como capitales de Herodes Antipas. Según Josefo, Herodes reedificó Séforis para convertirla en el «ornato de Galilea» después de su destrucción por Varo en el año 4 a.C. (*Ant.* 18,27); poco después fundó Tiberíades como su nueva capital (*Ant.* 18,37-38), aunque la capi-

58. J. F. Strange, «Nazareth»: *ABD* 4.1050-51.

59. Cf. datos muy significativos en Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 60-67, así como los epígrafes correspondientes en *OEANE* y *NEAEHL*. Otros grandes emplazamientos en torno a Galilea, como Betsaida (unas 10 hectáreas) y Gaba Hippeon (otras 10 hectáreas aproximadamente) no se acercan a la extensión de Séforis o Tiberíades; cf. R. Arav y J. J. Rousseau, «The Betsaida Excavations»; A. Siegelmann, «The Identification of Gaba Hippeon»; Z. Gal, *Lower Galilee during the Iron Age*, 12-35. Las cifras consignadas en este plano representan aproximaciones basadas en recientes prospecciones y en la densidad estimada de población, por lo que difieren del plano esquemático de Ben-David, *Talmudische Ökonomie* I, 52 completado con ayuda de informes anteriores.



talidad se alternó entre las dos ciudades a lo largo del siglo I. Eran las ciudades desde las que Antipas ejercía su gobierno y en las que tenía instalado su aparato administrativo (cf., por ejemplo, las pesas de plomo de los ἀγορανόμοι recogidas en Séforis y Tiberíades) y en las que levantaron sus casas las élites locales (por ejemplo, los δεκαπρώτοι, la βουλή, los ὑπάρχοι y el ἑπαρχος mencionados en *Guerra* 2,615; *Ant.* 18,149 y *Vida* 23-36, 271, 278, 296, 300, 381)<sup>60</sup>. El relato de Josefo sobre la fundación de Tiberíades plantea la cuestión del origen de la población de esta ciudad y las causas de su rápido crecimiento. Aunque no formula ningún comentario sobre el modo en que fue repoblada Séforis después de que Varo deportara a sus anteriores habitantes, recoge algunos problemas relacionados con el poblamiento de Tiberíades. Según las *Antigüedades* de Josefo, Antipas obligó o indujo a los campesinos de las aldeas y la región circundante de Galilea a colonizar Tiberíades (18,37-38: οὐκ ὀλίγον δὲ καὶ τὸ Γαλιλαϊον ἦν). No hay datos arqueológicos de que en las nuevas ciudades herodianas habitara un gran número de no judíos. Josefo menciona que en Tiberíades, algunos griegos, al igual que los sirofenicios procedentes de la llanura costera de Tiro, fueron blanco de las iras de la población judía mayoritaria al inicio de las hostilidades en el año 66 a.C., cuando los ciudadanos judíos que vivían en ellas se unieron a los galileos del campo para dar muerte a los griegos, saquear los palacios y quemar los archivos de las deudas que allí se guardaban (*Vida* 66-67)<sup>61</sup>.

Los campesinos y aldeanos de Galilea eran reinstalados en las ciudades herodianas o quizá emigraron a ellas tras haber sido despojados de sus tierras, pero no hay que pensar que los asentamientos rurales se quedaran desiertos para poblar los centros urbanos. Las aldeas de los alrededores de Séforis y Tiberíades, al igual que las del resto de Galilea, crecieron también durante el periodo romano temprano en una época en que se crearon otros muchos asentamientos menores. Toda Galilea, alta y baja, experimentó el mismo desarrollo demográfico<sup>62</sup>. Las causas de este notorio crecimiento fueron verosímilmente la situación política relativamente estable bajo los Herodianos y el incremento de la

60. Lo subraya Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 43-87. Sobre las pesas de plomo, cf. S. Qedar, «Two Lead Weights»; Y. Meshorer, «Preliminary Report: The Lead Weights».

61. Cf. R. Horsley, «Bandits, Messiahs, and Longshoremen».

62. Cf. una recopilación de datos recogidos en prospecciones por toda Palestina en Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 436-442. Un rasgo propio de la urbanización

producción agrícola fomentada desde la autoridad herodiana central, que provocó de paso una elevación en espiral de las tasas de natalidad<sup>63</sup>.

El aumento de población de Séforis y Tiberíades repercutió también en el territorio galileo circundante. Aquellas ciudades fueron el centro de un profundo cambio demográfico que, en el curso de una sola generación, afectó profundamente a todo el país. La evidencia de un rápido desarrollo demográfico en Séforis y Tiberíades aparece acompañada de un cambio de los esquemas agrícolas en toda Galilea. Se forzó la productividad de las prácticas agrícolas a causa de la reconstrucción de Séforis y la erección de Tiberíades por Herodes Antipas, a la vez que se reordenaron los esquemas de la propiedad de la tierra. Ahora el objetivo primario de la agricultura era abastecer de alimentos a Séforis y Tiberíades.

La sociedad galilea estaba integrada por una serie de aldeas, case-ríos y granjas poblados casi en su totalidad por familias campesinas que cultivaban las pequeñas parcelas de tierra de su propiedad. A partir de los escasos datos que tenemos sobre Galilea durante este periodo helenístico tardío, Seán Freyne ha demostrado que existían grandes posesiones reales únicamente en los márgenes de Galilea, en el valle de Yizreel, en Bet Anat al norte de Galilea y a lo largo de la costa<sup>64</sup>. Antes del periodo romano, es decir, antes de la fundación de Séforis y Tiberíades, no se trabajaba toda la tierra cultivable de Galilea y se practicaba el barbecho bianual para reducir los riesgos del fallo de las cosechas. Aún no se habían aterrazado las laderas y los ribazos en Galilea para convertirlos en tierras aptas para el arado<sup>65</sup>. La extensión de tierra necesaria para sustentar a una familia normal de cuatro a nueve

en el mundo romano es el aumento de la población en una comarca desde el momento en que en ella se erige una ciudad; cf. M. Millet, «Roman Towns and their Territories».

63. B. Bar-Kochva, «Manpower»; también Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 442-446.

64. Aunque Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 147 n. 15, 156, siguiendo a Tcherikower, sitúa Bet Anat en la Baja Galilea, una localización inverosímil; también A. Alt, «Galiläische Probleme». V. Tcherikower, «Palestine Under the Ptolemies», 84 n. 80, dudaba sobre la identificación de la Quedesh mencionada con la Quedesh de la Alta Galilea o con Khirbet Kdish sobre el Mar de Galilea. Sin embargo, la Quedesh en cuestión es ciertamente la de la Alta Galilea, a unos 17 km. al norte de Jator, donde se han hallado abundantes restos helenísticos, mientras que Khirbet Kdish no muestra indicios de ocupación helenística; cf. Yohanan Aharoni, «Kedesh», en *NEAEHL* 3:855-6; esta localización parece encajar mejor en la descripción topográfica de Jos 19, 38 y Jue 1, 3; cf. F.-M. Abel, «La liste géographique».

65. B. Golomb y Y. Kedar, «Ancient Agriculture»; Ben-David, *Talmudische Ökonomie* I, 81-93, ha recopilado las discusiones rabínicas sobre el aterrazamiento.

miembros en aquella época sería de 4 a 6 hectáreas, sin contar el producto destinado a pagar impuestos<sup>66</sup>. Las prospecciones arqueológicas y algunos papiros procedentes de diversos lugares indican que las familias solían dividir sus tierras en parcelas más pequeñas como consecuencia de las costumbres relacionadas con la dote y la herencia<sup>67</sup>. La costumbre de dispersar los cultivos en una zona más amplia tenía además la ventaja de asegurar la autosuficiencia a los campesinos, pues de este modo se disponía de parcelas en zonas llanas, más adecuadas para el cultivo de cereales y el secano; los terrenos aluviales se prestaban más a la plantación de verduras o legumbres y las laderas rocosas podían aprovecharse para cultivar frutales y viñas<sup>68</sup>. El policultivo o diversificación de los productos minimizaba además los riesgos de fallo de las cosechas y permitía repartir el trabajo a lo largo de más tiempo, pues incluso unas mismas cosechas no maduraban al mismo tiempo si se plantaban en distintos suelos o laderas. El policultivo podía incluir especies forrajeras como el mijo o el altramuza, que requerían menos cuidados y que no se consumían habitualmente, pero que eran fáciles de almacenar y podían digerir los seres humanos en tiempos de hambruna<sup>69</sup>. Hay indicios de que los campesinos recolectaban en terrenos eriales para recoger bellotas que almacenaban para las épocas de carestía<sup>70</sup>. Las familias se esforzaban por correr los menores riesgos posibles y asegurarse la autosuficiencia, para lo cual procuraban dispersar las tierras que poseían, diversificar los productos y almacenar alimentos en previsión de malas cosechas. Todo campesino aspiraba a la autosuficiencia; el sistema primario de intercambios entre familias, clanes y vecinos se basaba en la reciprocidad. En tiempos de

66. Ben-David, *Talmudische Ökonomie* I, 135-41; Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 358-364; Fiensy, *The Social History of Palestine*, 93-94.

67. Golomb y Kedar, «Ancient Agriculture»; G. Hamel, *Poverty and Charity*, 134-137; M. Broshi, «Agriculture and Economy»; Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 355-370; Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee», 608-609.

68. M. Broshi, «Agriculture and Economy», 240, hace referencia a un paralelo etnoarqueológico: «En 1935 había 774.929 fincas rústicas en Palestina, divididas entre 80.000-90.000 familias campesinas, lo que da un término medio de casi diez fincas por familia, sin tener en cuenta la *musah*, que comprendía aproximadamente el 25 por ciento de la tierra».

69. P. Garnsey, *Famine and Food Supply*, 43-55. Sobre el plan de trabajo anual de un agricultor antiguo, cf. el valioso cuadro de Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 366.

70. Cf., por ejemplo, Galeno 6, 620, donde se describe cómo se almacenaban las bellotas para pienso de los cerdos y cómo, en tiempos de hambre, se consumían primero los animales y luego su pienso. Este pasaje tiene algún interés para entender mejor la parábola del hijo pródigo, que se vio reducido a comer el pienso de los cerdos (Lc 15,16).

crisis, como dice Peter Garnsey, «la primera línea defensiva se basaba en los parientes, vecinos y amigos pertenecientes a la propia comunidad rural»<sup>71</sup>. Esta situación se describe, con un cierto tono nostálgico, en 1 Macabeos: «Cultivaban en paz la tierra, y la tierra daba sus cosechas, y los árboles del campo sus frutos... Cada uno se sentaba bajo su parra y su higuera, y nada había que les causara temor» (14, 8.12).

Esta situación cambió con el gobierno de Herodes Antipas en Galilea, aunque puede que la tendencia se iniciara ya bajo Herodes el Grande. El aumento de población galilea que se inició con la construcción de Séforis y Tiberíades exigía una agricultura más productiva; para conseguirlo hubiera sido preciso cultivar más tierra, no dejarla tanto tiempo en barbecho o buscar la manera de que diera mayor rendimiento. Lo que ocurrió fue que la economía de Galilea pasó de ser fruto del esfuerzo de las familias campesinas por asegurarse la autosuficiencia y producir unos excedentes con los que pagar tasas y rentas en especie a los funcionarios asmoneos a pagar tasas y rentas, en especie pero cada vez más en dinero, a los gobernantes herodianos que vivían en Séforis y Tiberíades y desde allí ejercían la administración. En lugar de cultivar la tierra para subvenir a sus propias necesidades y comerciar para obtener las pocas mercancías en que eran deficitarias, las familias campesinas eran ahora responsables de satisfacer unas demandas de impuestos cada vez más elevadas con que sostener una maquinaria administrativa en creciente desarrollo, el sector manufacturero y los equipos dedicados a la construcción. Aunque la mayor parte de los datos sobre niveles de impuestos bajo los herodianos no pasan de lo meramente anecdótico, se ha estimado que alcanzaban entre un tercio y la mitad de todos los productos e ingresos<sup>72</sup>. El policultivo se extinguió inevitablemente, ya que se requería el monocultivo para aumentar la producción y satisfacer las exigencias de impuestos. Aumentó la proporción de las cosechas que los campesinos vendían directamente para conseguir el dinero necesario para adquirir muchas de las mercancías de que carecían. Dicho de otro modo, se incrementó el intercambio asimétrico de bienes. En el mejor de los casos, los campesinos podían recurrir a juntar sus posesiones hasta entonces dispersas para crear unas condiciones que les permi-

71. *Famine and Food Supply*, 63.

72. Ben-David, *Talmudische Ökonomie I*, 136, estima que la proporción sería de un 33 por ciento y considera que el mayor volumen se debía a los impuestos del Templo y a los diversos diezmos bíblicos; D. Oakman, *Jesus and the Economic Questions*, 57-72, afirma que un tercio sería el tope mínimo de tasación.

tieran producir grano, la mercancía más deseable, en condiciones ventajosas. Pero lo más frecuente era que los gobernantes o las élites ricas forzaran la concentración de los terrenos pertenecientes a los labradores para formar grandes latifundios dedicados al monocultivo. Herodes monetizó su economía local para pagar los tributos exigidos por Roma en dinero; las fuentes se refieren constantemente al pago de tributos por Herodes el Grande y Herodes Antipas únicamente en metales preciosos<sup>73</sup>. Esto contribuyó a acentuar la tendencia de los campesinos a vender sus tierras para pagar sus tributos en efectivo y permanecer luego en ellas como arrendatarios o siervos, o simplemente a abandonarlas definitivamente y dedicarse a la producción artesanal para ganarse la vida<sup>74</sup>. En el proceso del incremento del trabajo por el sistema de aparcería en fincas cada vez más extensas quedaba libre un número creciente de campesinos que tenían que emigrar a las ciudades, donde seguían vinculados a la producción agrícola como renteros o asalariados<sup>75</sup>. En la antigüedad, los centros urbanos aportaban a la agricultura un contingente sustancial de trabajadores que eran explotados estacionalmente durante la época de las cosechas en sembradíos, plantaciones de frutales y viñas, y que llevaban los productos del campo a Séforis y Tiberíades para su elaboración y almacenamiento. A esta realidad apuntan claramente los lagares, almazaras, graneros, eras y molinos que han aparecido en torno a Séforis e incluso en su interior<sup>76</sup>.

Un estudio de David Fiensy sobre la economía herodiana señala que, a pesar de las dificultades que entraña discernir a partir de los datos arqueológicos si la tierra era propiedad de quien la cultivaba o si estaba arrendada, la tendencia apunta hacia la formación de grandes fincas y a los arrendamientos, en detrimento de las pequeñas propiedades. Esto confirma la afirmación de Shimon Applebaum sobre el impacto del aumento de población en el siglo I, que «redujo la unidad campesina judía de cultivo y perjudicó el margen de medios de subsistencia del cultivador»<sup>77</sup>. El resultado fue un modo cada vez más asimétrico de in-

73. Menahem Stern, «The Reign of Herod», en Michael Avi-Jonah (ed.), *The World History of the Jewish People* (1ª serie, vol. 7; Jerusalén; Massada 1975) 92-97 [75-132]; Oakman, *Jesus and the Economic Questions*, 69-72.

74. H. Kreissig, «Die Landwirtschaftliche Situation in Palästina».

75. Cf. los atinados comentarios sobre la confusión del término «campesinos» entre los escrituristas en Crossan, *The Birth of Christianity*, 216-218.

76. Strange, «Six Campaigns at Sepphoris», 343.

77. «Economic Life in Palestine», 691; Ben-David, *Talmudische Ökonomie I*, 138-141; Oakman, *Jesus and the Economic Questions*, 77-80.

tercambio, en el que familias o miembros del clan que trabajaban como jornaleros no estaban en condiciones de prestar su asistencia, como hacían antes en tiempos de crisis; por su parte, ninguna ayuda podían prestar los demás renteros o jornaleros de la aldea. En su lugar se recurría a los aldeanos más ricos, los terratenientes residentes en las ciudades o los miembros del aparato administrativo como patronos magnánimos; de este modo, los dueños de grandes extensiones de tierra daban trabajo estacional que permitía a las familias permanecer vinculadas a la tierra y trabajarla, o a los funcionarios aliviar la carga de los impuestos personales a cambio de servicios y muestras de respeto<sup>78</sup>.

Las diversas prospecciones llevadas a cabo en Galilea indican que la agricultura se intensificó durante el periodo romano. Antes, Galilea había estado más densamente arbolada y eran más abundantes los eriales, pero en tiempos del gobierno de Roma llegó a cultivarse hasta el 97 por ciento de la tierra cultivable y el aterrazamiento de las laderas permitió la explotación de casi todo el territorio galileo. Los estudios palinológicos han demostrado que, durante el periodo romano, el olivar eliminó las especies silvestres como la encina o el terebinto<sup>79</sup>. Además del cultivo de una mayor extensión de terreno, se consiguieron niveles más altos de producción, cultivando parcelas más extensas en los valles y en los terrenos aluviales con ayuda de bueyes uncidos al yugo, algo que sólo era posible mediante una mayor inversión de capital<sup>80</sup>.

Algunos datos sobre el abastecimiento de poblaciones antiguas nos dan una imagen más concreta del aumento de producción de Galilea. El consumo de grano, que era el componente básico de la dieta mediterránea en la antigüedad, se estima en 250 kilogramos por habitante y año. Con 150 kg. de semilla, el fértil suelo de Galilea podía producir cosechas anuales de 1.000-1.200 kg., de los que había que reservar 150 kg. para la siguiente sementera. Dada la necesidad del barbecho bianual, y sin contar los impuestos en especie a pagar fuera de Galilea, una hectárea podía proporcionar grano para dos personas<sup>81</sup>. La mejor

78. Garnsey, *Famine and Food Supply*, 56-63; Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee», 606-610.

79. H. Baruch, «Shinuyei Tzomeach Be-ezor Kineret»: *Rotem* 16 (1985) [hebreo], citado en Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 441.

80. Golomb y Kedar, «Ancient Agriculture», 137-139, han señalado que el modelo adoptado en los valles más amplios de Galilea es similar al de las *centuriae quadratae* trazadas por los agrimensores romanos.

81. Cf. Ben-David, *Talmudische Ökonomie I*, 106; Garnsey y Saller, *The Roman Empire*, 78-82; J. K. Evans, «Wheat production», 432-433; Broshi, «The Population of

tierra cultivable en torno a Séforis, en el valle de Bet-Netofá, mide unas 5.000 hectáreas; a lo largo del Nahal Zippori hay otras 1.000 hectáreas y el valle de Tir'an mide en torno a 3.000 hectáreas<sup>82</sup>. Todas estas extensiones podían aportar grano para una 18.000 personas cada año. La Llanura de Genesaret al norte de Tiberíades y la tierra cultivable situada al sur miden en torno a las 8.000 hectáreas, en las que se puede obtener grano para 16.000 personas al año. Por analogía, el área del territorio económico de Pompeya era de unas 16.000 hectáreas, con una población total de 36.000 habitantes para las áreas rurales adyacentes y el centro urbano; éste contaba con un número de habitantes de entre 8.000 y 10.000<sup>83</sup>. La fertilidad de aquellos valles fue la principal razón por la que Herodes levantó su nueva ciudad donde lo hizo. Si nos fijamos en el número de habitantes de las aldeas y las áreas rurales del país, queda claro que el factor primario que influyó en la agronomía de Galilea fueron las poblaciones de entre 8.000 y 12.000 habitantes respectivamente de las ciudades de Séforis y Tiberíades.

Esta cuantificación de la demanda de productos de consumo que imponían las ciudades herodianas a la agricultura de Galilea no tiene en cuenta el sistema tributario, el monto de los tributos y diezmos que pagaba Galilea al Templo ni la tendencia de gobernantes y terratenientes a almacenar o acumular grano. En la antigüedad era práctica común el almacenamiento de grano por los gobernantes y las élites, pues les permitía venderlo o redistribuirlo a sus súbditos cuando fallaban las cosechas o en épocas de carestía, o a otras ciudades o regiones en situación de crisis. Josefo comenta que los graneros imperiales eran un motivo de resentimiento para los campesinos galileos (*Vida* 71,118) y Hechos 12,20 menciona la costumbre que tenía Agripa I de vender grano a las ciudades costeras de Tiro y Sidón, que «dependían del país del rey para alimentarse». No todo lo que se producía en el país se destinaba al consumo de sus habitantes. Se discute si los galileos y los campesinos judaítas pagaban o no diezmos y el tributo del Templo, como ilustra la pregunta formulada a Jesús en Marcos 12,13-17<sup>84</sup>. Hay pocos datos claros relativos a coeficientes impositivos y percepción de tribu-

Western Palestine», 7; Oakman, *Jesus and the Economic Questions*, 28; Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 355.

82. Gal, *Lower Galilee during the Iron Age*, 3.

83. W. Jongman, *The Economy*, 106-107, 112.

84. Sanders, *Judaism*, 146-169, ofrece la visión positiva de que se solían abonar los impuestos, pero Fiensy, *The Social History of Palestine*, 104, se muestra más pesimista.

tos en la Galilea o la Palestina herodianas en la antigüedad tardía, pero verosíblemente alcanzaban a un tercio o la mitad del producto, que se repartía entre las arcas imperiales y las herodianas<sup>85</sup>.

f) *Arquitectura urbana, industria y comercio en Séforis y Tiberiades*

Si bien los productos agrícolas eran el bien más importante y la tierra el principal capital, la medida en que el gobierno de Antipas incrementó la explotación e intensificó el desequilibrio de los intercambios puede deducirse a través de la arqueología, mediante los parámetros de la arquitectura urbana, la industria local y el comercio interregional.

Arqueológicamente, es posible conocer la magnitud de los proyectos urbanísticos, lo que permite valorar las exigencias impuestas a la producción agrícola en Galilea. En Séforis ya es posible ofrecer algunas observaciones básicas sobre el ordenamiento general de la arquitectura pública a partir de las distintas excavaciones. Josefo describió la Séforis de Antipas como el «ornato de Galilea», una etiqueta que resuena en los registros arqueológicos (*Ant.* 18,27). En los estratos del siglo I se detecta una notable actividad constructora. En la ladera oeste de la acrópolis se construyó un robusto muro de contención a lo largo del cual se dispusieron casas y una calle sobre una planta ortogonal. A lo largo de la ladera sur se han excavado unos pocos muros en la misma disposición fechados en el periodo romano temprano, a pesar de la erosión y de los daños causados por las raíces en época moderna. Al mismo tiempo, en una gran terraza nivelada al este de la acrópolis se trazó una rígida parrilla ortogonal, comúnmente considerada el ágora inferior de Séforis<sup>86</sup>. Gran parte de esta zona ha sido objeto de una excavación extensiva que ha permitido exhumar dos calles principales perpendiculares entre sí, típicas de la planificación urbana romana, el *cardo* de norte a sur y el *decumanus* de este a oeste. Estas calles estuvieron en uso continuo durante al menos 500 años y, a pesar de las continuas reparaciones y renovaciones a lo largo de los años, los excavadores están seguros de que fueron trazadas originalmente en tiempo de Antipas, que dispuso la parrilla y las calles que

85. Cf. Broshi, «Agriculture and Economy», 240; Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 359-362; Oakman, *Jesus and the Economic Questions*, 57-72; Sanders, *Judaism*, 159-169.

86. Sobre los mercados de Séforis, cf. S. S. Miller, *Studies*, 29.



marcaron el desarrollo ulterior de la ciudad<sup>87</sup>. La calle medía 13,5 metros de ancho y la calzada estaba enmarcada por estilobatos de piedra calcárea que soportaban hileras de columnas que separaban la calzada de las aceras porticadas a las que se abrían las tiendas.

Las losas del pavimento estaban dispuestas diagonalmente en esquema de espina de pez; todavía aparecen en ellas los profundos surcos marcados por los carros, prueba de la robustez del firme y del pavimento originales. Las aceras estaban pavimentadas con sencillos mosaicos monocromos, pero existen también mosaicos más ornamentados de época posterior<sup>88</sup>. Se han encontrado restos de estructuras públicas fechados en el siglo I. Los conocidos mosaicos de Séforis datan en su mayor parte de los siglos siguientes, cuando la ciudad alcanzó su máximo esplendor, pero debajo de ellos han aparecido elementos del siglo I coherentes con los hallazgos de esa época. Por ejemplo, hay una basílica que cubre una superficie de 35 por 40 metros, con porches que abarcan otros 25 por 40 metros, que posee elementos del siglo I. Por estilo y trazado es semejante a otros edificios públicos o tribunales del mundo romano.

La construcción de Séforis responde a una planificación centralizada del siglo I, cuando la arquitectura de estilo romano fue introducida por vez primera en Galilea. Su zona del ágora porticada, con calles pavimentadas y conducciones de agua, sus edificios revocados de blanco con techos cubiertos de tejas rojas, sus suelos de mosaico y sus pinturas al fresco, y todo ello sobre un trazado en parrilla, era una novedad en una Galilea que vivía los comienzos de su romanización<sup>89</sup>.

Aunque en Tiberíades se han excavado menores extensiones, uno de los hallazgos significativos que habla del estilo y la magnitud de la arquitectura pública es la puerta sur de la ciudad, del siglo I<sup>90</sup>. Situada frente a los manantiales de Hammath Tiberiades y edificada en el momento de la fundación de la ciudad, es una estructura monumental de sillares de basalto finamente labrados. Del conjunto de la puerta se destacan dos torres redondas de 7 metros de diámetro, flanqueadas por dos nichos y dos pedestales para asentar columnas con romboides en relieve. Esta imponente fachada se abría al *cardo* que recorría de nor-

87. Weiss y Netzer, «Hellenistic and Roman Sepphoris», 32-33.

88. *Ibid.*, 29-37.

89. Strange, «Some Implications of Archaeology», 31-41.

90. G. Foerster, «Tiberias: Excavations in the South of the City»: *NEAHL* 4:1470-73.

te a sur toda la ciudad. La calle, de 12 metros de ancho, estaba pavimentada con losas de basalto dispuestas en espina de pez —están mejor conservadas las de periodos posteriores—; estaba flanqueada a ambos lados por aceras porticadas de 5 metros de ancho soportadas por columnas de granito a las que se abrían los cubículos de las tiendas<sup>91</sup>. Aunque para Tiberíades no contamos con una documentación tan abundante como para Séforis, es posible hacer algunas observaciones. El *cardo* recuerda la planificación urbana central al estilo romano y denota una considerable inversión en trabajo y recursos por parte de los gobernantes; la puerta nos recuerda la típica predilección romana por las fachadas y, lo que es más importante, el afán por levantar barreras que dividieran el espacio entre los de dentro y los de fuera.

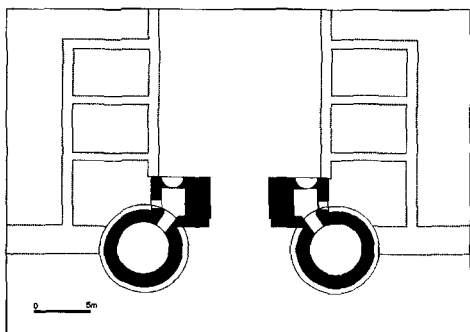


Fig. 3.5. Puerta de la ciudad de Tiberiades (adaptación de NEAEHL).

Séforis y Tiberiades eran centros que consumían productos agrícolas, así como materias primas para sus proyectos arquitectónicos. La piedra calcárea y el basalto de las canteras locales se labraban en forma de sillares para construir las ciudades herodianas. También había que cortar las teselas para los mosaicos que cubrían los suelos tanto de las casas de los más ricos como de los edificios públicos que ellos mismos patrocinaban<sup>92</sup>. Había que extraer y procesar la piedra caliza para revocar los muros, como base para las pinturas al fresco en muchos edificios y para recubrir los suelos. Algunos materiales que no se encontraban en la propia región, como el mármol, tenían que ser importados, a muy elevado precio, de fuera de Galilea.

91. Hirshfeld, «Tiberias»: *NEAEHL* 4:1467.

92. El famoso mosaico de Dioniso, fechado a comienzos del siglo III, está hecho con teselas de veintitrés colores distintos; en su mayor parte son de caliza local. Algunas, sin embargo, proceden, al parecer, de muy lejos; cf. Meyers, Netzer y Meyers, *Sepphoris*, 42.

Hay que subrayar que no se han descubierto muestras de arquitectura pública prácticamente en ninguna otra localidad de Galilea. Para la historia de la sinagoga, resulta llamativa la ausencia generalizada de sinagogas anteriores al año 70 d.C. en Palestina, pero también es de destacar la general ausencia de arquitectura pública en Galilea antes de esa fecha, aparte de las ciudades de Séforis y Tiberíades<sup>93</sup>. Las construcciones de las aldeas y asentamientos menores tienen en su mayor parte techumbres de ramaje en lugar de tejas, estaban construidas de piedra sin labrar y mortero en lugar de sillares y revocos, y tenían pavimentos de tierra batida en lugar de mosaicos o emplastecidos de cal, por no mencionar la ausencia total de mármol.

Las ciudades herodianas consumían además bienes manufacturados para la vida cotidiana de sus habitantes. En Galilea hay pruebas de que con la construcción de Séforis y Tiberíades aparece una variedad de bienes de producción local. Cerca de la aldea de Reina se ha exhumado un taller para la confección de vasos de piedra calcárea; la producción se inició allí cuando se construía Séforis, a unos 4 km. al sudeste y a 3 km. al norte de Nazaret. El lugar muestra los rasgos típicos de los centros locales de producción artesanal en la antigüedad; era más o menos un cobertizo a cuyo resguardo se reunían los miembros de una familia para extraer y labrar los bloques de piedra de una cantera. Los desechos se acumulaban alrededor y no hay indicios de que se tratara de un complejo industrial permanente; al parecer se trabajaba al aire libre o al amparo de un resguardo temporal<sup>94</sup>. A medio kilómetro al norte de Séforis se ha identificado un alfar gracias a la abundancia de desechos de cerámica hallados. De manera parecida, la aldea de Shikkin, mencionada en la literatura rabínica como satélite de Séforis, era un centro importante de producción de cuencos y jarros para la ciudad de Séforis<sup>95</sup>.

Séforis y Tiberíades consumían también cerámicas producidas en localidades más alejadas de Galilea. En un importante estudio sobre la cerámica de Galilea, David Adan-Bayewitz ha trazado las rutas de distribución de la cerámica doméstica producida en Kefar Hananya, una

93. Sobre la ausencia general de sinagogas anteriores al año 70, cf. M. Chiat, «First-Century Synagogue Architecture» y P. Flesher, «Palestinian Synagogues».

94. Z. Gal, «A Stone-Vessel».

95. Strange, «Six Campaigns at Sepphoris», 331-335, 354, describe el emplazamiento como «el lugar en el que unos diez o más familiares se dedicaban a la misma industria».

pequeña aldea del norte de Galilea, a unos 25 km. de Séforis. La distribución de la cerámica común de cocina en Galilea es perfectamente previsible dado el elevado coste de los transportes por tierra, que hacían disminuir los beneficios según aumentaban las distancias: «En los asentamientos cercanos a los centros de producción, prácticamente toda la cerámica de cocina procede del mismo alfar, mientras que en los más alejados, las cantidades relativas son inversamente proporcionales a su distancia del centro»<sup>96</sup>. Las cerámicas de Kefar Hananya están prácticamente ausentes a partir de un radio de 25 km., pero comprenden aproximadamente la mitad de toda la cerámica común de cocina de la ciudad de Séforis, a pesar de hallarse en la periferia de ese radio de 25 km.; a partir de ahí, esa cerámica desaparece por completo. No es que Séforis ofreciera un mercado ventajoso que compensara los costes del transporte por tierra a una mayor distancia, sino que más verosímelmente las autoridades de Séforis encargaban en Kefar Hananya la cerámica que necesitaban en sus casas. Muchas cerámicas se comercializaban en Séforis como envases para el transporte de granos, cereales o vino, o para las entregas de tributos o rentas en especie. También pudo servir Séforis como punto intermedio de distribución de las cerámicas de Kefar Hananya, que serían redistribuidas, quizá como envases de productos agrícolas procedentes del entorno de Séforis<sup>97</sup>. Hay pruebas de la presencia de las cerámicas de Kefar Hananya en Hammat Tiberiades; no ocurre lo mismo en Tiberiades, probablemente a causa de lo poco que se ha excavado<sup>98</sup>. Es muy probable que también Tiberiades llegara a arreglos económicos parecidos con los alfares locales, además de que su situación a orillas del lago facilitaría el tráfico con otras localidades situadas en las mismas orillas o cerca de ellas. No hay cerámicas de Kefar Hananya anteriores a la fecha fundacional de Séforis y Tiberiades, lo que significa que su función como centros de consumo debió de ser un factor importante en el auge de la producción y el comercio locales.

96. D. Adan-Bayewitz e I. Perlman, «The Local Trade», 170.

97. *Ibid.*, 170-171. A diferencia de la moderna economía de mercado, que parecen presuponer los Adan-Bayewitz, en Galilea resulta más verosímil una economía redistributiva o política-tributaria; cf. Horsley, *Archaeology, History, and Society*, 66-87.

98. Edwards, «The Socio-Economic and Cultural Ethos», 57, especialmente n. 19, sugiere la importancia del lago para la distribución por el Golán y al otro lado del valle del Jordán, y cita a Adan-Bayewitz y Perlman, «The Pottery» y a C. Fritsch y I. Bendor, «The Link Marine Expedition», 57-58.

## 5. La urbanización bajo Antipas

Ni Séforis ni Tiberíades muestran una riqueza de materiales, edificios y, sobre todo, elementos decorativos propios de la cultura grecorromana comparable a las de Cesarea Marítima o Escitópolis, las mayores ciudades de Palestina. Tampoco encajan en la categoría de estas mismas metrópolis por su tamaño, población o demanda de productos agrícolas. Las ruinas de la Cesarea Marítima de época romana cubren una superficie de cerca de 100 hectáreas<sup>99</sup>. Hay que pensar en poblaciones de entre 20.000 y 40.000 habitantes en cada una de estas ciudades, que es el doble de las de Séforis y Tiberíades. Ambas tenían también grandes extensiones de terreno fértil a su disposición; en efecto, Escitópolis controlaba las llanuras situadas al sur del Mar de Galilea a lo largo del Río Jordán y el valle de Yizreel oriental, mientras que Cesarea tenía acceso a la llanura costera y la Shefelá, y mantenía comercio marítimo con Egipto.

Además de su mayor tamaño y su proximidad a mayores extensiones de tierra cultivable, sabemos que tanto Cesarea como Escitópolis construyeron más y mejores estructuras cívicas al estilo grecorromano. Por todas partes hay columnas de mármol, indicio de su riqueza y capacidad para importar mercancías voluminosas (se necesitaban 30 pares de bueyes para transportar un solo tambor)<sup>100</sup>; se trata de elementos prácticamente ausentes en Séforis y Tiberíades. En Séforis se han encontrado bastantes fragmentos menores de mármol para revestimientos de muros o suelos, pero son más frecuentes los revestimientos con frescos *al dado* que imitan las composiciones en mármoles de colores gris, rojo y blanco que se pueden realizar con materiales locales. Los arquitectos de Séforis encontraron más fáciles de realizar estas imitaciones. En localidades mayores o costeras como Cesarea o Escitópolis abundan las decoraciones de estilo grecorromano, muchas realizadas con materiales traídos de las lejanas canteras de Cabo Vathy, al norte de Tasos<sup>101</sup>. Una buena proporción de adornos de mármol hallados en la Cesarea Marítima romana, en concreto 5 de 31, están he-

99. M. Avi-Yonah, «Palästina», en *PWSup* XIII, cols. 373-74; C. R. Conder y H. H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine II: Samaria*, 105.

100. K. Greene, *The Archaeology of Roman Economy*; Finley, *The Ancient Economy*, 126.

101. R. Gersht, «Dionysiak Sarcophagi» y «The Tyche of Caesarea Maritima». La efigie de Tyche es frecuente en las monedas de las ciudades, incluida Cesarea. También sue-

chos con mármol de Tasos<sup>102</sup>. No es de extrañar que tales muestras de arte imperial hayan sido encontradas en Cesarea, el mayor puerto de Palestina, y en Escitópolis, la mayor y posiblemente la más rica de sus ciudades. Nada parecido se ha encontrado en Séforis o Tiberíades ni en las otras ciudades del interior de Galilea<sup>103</sup>.

La ausencia de tales elementos del repertorio decorativo grecorromano podría ser cuestión de preferencias, un tema que discutiremos en el próximo capítulo, pero no ha de olvidarse el factor económico. En Séforis se han detectado muy pocos rasgos típicos de una ciudad romana, y los que se han hallado datan en su mayor parte de la etapa de más intensa romanización, después de la revuelta de Bar Kochba y el estacionamiento de legionarios romanos en Maximianópolis (Legio)<sup>104</sup>. El teatro, a pesar de las diferentes interpretaciones de la cerámica, podría datarse a finales del siglo I; la villa dionisiaca data del siglo III y son muchos los elementos que simplemente faltan en el siglo I o no han sido hallados aún; no hay ningún templo, gimnasio o hipódromo, ni odeón o ninfeo, ni inscripciones evergéticas.

En la economía romana antigua se practicaba poco el comercio internacional y en cualquier caso sus destinatarios eran los grandes centros urbanos. Las ciudades y los ciudadanos más ricos podían adquirir elementos arquitectónicos y objetos importados, así como productos de lujo traídos de grandes distancias, pero una vez que era conocida esta demanda, los talleres locales (cuesta trabajo llamarlos industrias en el sentido actual del término) trataban de satisfacerla. Aprovechándose del elevado coste del transporte terrestre, las imitaciones locales competían con las importaciones. Por ejemplo, a partir del siglo III a.C. se empezaron a importar de Licia unos pequeños recipientes para un-

le aparecer en monedas más tardías de Tiberíades; cf. G. F. Hill, «Some Palestinian Cults»; R. Gersht, «The Reader», lám. 4; Z. Yeivin, «Bet Shean Project»; F. Vitto, «Two Marble Heads»; Zeev Pearl y M. Margaritz, «The Marble Source»; M. Fisher, «Figured Capitals».

102. Zeev Pearl, «Archaeological Marble in Israel-Chemical and Mineralogical Analysis», tesis doctoral, Weizmann Institute of Science, Rehovot 1989, citado en Pearl y Margaritz, «The Marble Source», 47. Las obras de arte en mármol suelen encontrarse en la zona costera o en los grandes núcleos urbanos del interior; cf. Rahmani, «Roman Miscellanea». Lo mismo puede decirse de los hornillos helenísticos en Israel; cf. Gunneweg y Perlman, «Hellenistic Braziers».

103. Los sarcófagos decorados de Bet-Se'arim, en el extremo de Galilea, son ejemplos de un arte provincial tardío, aunque sus temas han sido copiados del arte imperial; cf. R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology*; M. Fisher, «Figured Capitals».

104. E. Meyers, «Jesus und seine galiläische Lebenswelt»; Z. Safrai, «The Roman Army in Galilee».

güentos y este comercio se mantuvo hasta el siglo I d.C. en las localidades costeras y en algunos centros importantes del interior. Inicialmente estos frascos para perfumes o productos medicinales, con una forma característica, eran importados en Palestina, pero algo más tarde empiezan a aparecer sus imitaciones locales, producidas verosímelmente en Tel Anafa, al norte del Mar de Galilea<sup>105</sup>. En Séforis, sin embargo, no han aparecido.

La perspectiva arqueológica de la importancia económica de Séforis y Tiberíades, desde el punto de vista tanto de las aldeas situadas en el interior de Galilea como del comercio internacional, ha de contemplarse además en relación con los grandes centros de la región. Ian Hopkins ha carteadado los centros urbanos mayores y menores, las ciudades, aldeas y otros asentamientos rurales, y ha podido demostrar que todos ellos forman una eficiente red económica y administrativa<sup>106</sup>. En todo el Imperio romano, los grandes centros urbanos aparecen regularmente espaciados e incorporan un conjunto de centros urbanos menores en la periferia de sus territorios, conectados mediante estrechos lazos económicos y administrativos con sus regiones circundantes. Los grandes centros urbanos del Levante –Cesarea Marítima, Escitópolis y Tiro– delimitan un territorio de forma aproximadamente triangular. Galilea queda fuera del alcance inmediato de cualquiera de estos grandes centros urbanos. Únicamente Escitópolis se encuentra a menos de 25 kilómetros de Galilea. Sin embargo, con la fundación de Séforis y Tiberíades, ningún área de Galilea queda fuera del radio de 25 kilómetros de esos nuevos centros urbanos<sup>107</sup>. Tiberíades y Séforis han de considerarse centros urbanos menores; aunque dominan el paisaje agrícola de Galilea, no tienen importancia suficiente como para atraer un comercio internacional de cierta densidad. Su actividad comercial y agrícola no podía compararse con la de los centros urbanos mayores de Palestina, como Cesarea o Escitópolis, por no mencionar Antioquía o Alejandría.

105. M. Hershkovitz, «Miniature Ointment Vases».

106. I. Hopkins, «The City Region in Roman Palestine».

107. Edwards observa que «si se toma en serio el radio de unas quince millas propuesto por R. MacMullen como distancia entre mercados, resulta que casi todas las aldeas de la Baja Galilea quedarían al alcance de las dos ciudades más importantes, Séforis y Tiberíades», cf. «The Socio-Economic and Cultural Ethos», 57.

## 6. Implicaciones para la investigación del Jesús histórico

Dejando a un lado las cuestiones culturales y religiosas del helenismo y el judaísmo, hemos de subrayar la novedad que supuso la presencia de aquellas nuevas ciudades en Galilea, desde el punto de vista de su carácter urbano y de la transformación socioeconómica de Galilea que a través de ellas puso en marcha Antipas. Si bien es cierto que la discusión académica del carácter urbano de Galilea se ha exagerado o simplificado en extremo, lo cierto es que Séforis y Tiberíades, como centros de consumo con sus 8.000/12.000 habitantes, hicieron que sobre ellas pivotara la actividad agrícola y comercial de Galilea<sup>108</sup>. Aunque no se aproximaban ni por tamaño ni por riqueza a Escitópolis, Cesarea o Tiro, en su contexto galileo se hicieron representativas del régimen de Antipas, marcado por el paso de una sociedad agraria tradicional a otra de tipo mercantilista. Esto significó una carga económica para los campesinos galileos, una fuente de tensiones para las familias y un desafío a los valores vigentes, a la vez que se ponía en marcha una nueva dinámica en las relaciones entre el campo y la ciudad. Todos estos factores se reflejan en los evangelios.

### a) *La carga económica de Séforis y Tiberíades sobre Galilea*

Es difícil de establecer a escala absoluta la carga económica que significaron Séforis y Tiberíades para el resto de Galilea, así como los niveles de pobreza y de inseguridad resultantes. No hay que pensar en una crisis extrema en Galilea: la vida de los campesinos ya era de por sí muy difícil en la antigüedad y no hay por qué recargar las tintas<sup>109</sup>. Sin embargo, es importante señalar que la urbanización de Galilea por Antipas puso en marcha un proceso en el que la inmensa mayoría consideraba la situación resultante peor que la anterior; dicho de otro modo, el factor decisivo es ahora el estado de relativa privación del campesinado, no su pobreza expresada en términos absolutos.

Las bienaventuranzas se inician con una bendición dirigida a los pobres (Q 6,20), a la que sigue otra para los hambrientos. Pero en los

108. Cf. mi trabajo «Population Numbers»; cf. también Horsley, *Archaeology, History, and Society*, 43-65.

109. No faltan esas exageraciones en L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*; también hasta cierto punto los primeros trabajos de R. Horsley, como *Jesus and the Spiral of Violence*, de 1987.



evangelios no se trata de los pobres sin más, sino de las mismas estructuras económicas emergentes en Galilea, que llevan a la pobreza. A las enseñanzas de Jesús subyacen en muchas ocasiones la preocupación por las deudas y la división y los modos de tenencia de la tierra. La oración del Señor cristaliza la preocupación básica del campesino que pide ser liberado de las deudas (Q 11,4) y Lucas expresa la certidumbre de que los tribunales no prestan ningún apoyo a los endeudados (12,58-59). Por el contrario, Lucas relaciona el ministerio de Jesús con el jubileo bíblico (Lv 25,8-12) y cita Is 6 para proclamar que Jesús trae «buenas noticias a los pobres» y «la libertad a los cautivos», así como el mensaje de «dejar ir libres a los oprimidos» (Lc 4,16-19, de que se hace eco Lc 7,22). A Lc 12,13, donde un hermano menor ruega a Jesús que persuada a su hermano de que reparta con él la herencia familiar, subyacen las disputas sobre el reparto de la tierra, típicas de una sociedad agraria en la que la tierra se está convirtiendo en un bien cada vez más escaso. La doctrina de Jesús refleja un conocimiento no sólo de los problemas de la aparcería y la vida en el campo, sino también del lado más oscuro de estas prácticas y de las preocupaciones de los campesinos. La parábola de Marcos sobre los arrendatarios y la versión menos alegórica del Evangelio de Tomás conocen las responsabilidades de los renteros para con el amo (Mc 12,1), mientras que la parábola de Mateo sobre los jornaleros enviados a la viña presupone la presencia de los trabajadores temporeros que esperan en la plaza del mercado a ser contratados (Mt 20,1-15). La falta de honradez (Lc 16,1-8) y el talante abusivo de los *oikonomoi* (Mt 24,47-51) son también rasgos familiares en las enseñanzas de los sinópticos.

#### b) *Monetización y reciprocidad*

Según los evangelios sinópticos, a la preocupación por las deudas acompaña en las enseñanzas de Jesús una repulsa de la monetización y una defensa del ideal de la reciprocidad<sup>110</sup>. La moneda no es una rareza en los evangelios, en los que hace referencia constantemente a un sistema asimétrico de intercambios<sup>111</sup>. Se mencionan varios tipos de monedas; se entiende que las de oro y plata son habitualmente atesoradas por los ricos, práctica que se condena (Mt 23,16-17; Lc 15,8-9);

110. Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee», 616-619.

111. Hanson y Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, 120-125.

los tipos más frecuentes, los de plata y bronce, se mencionan en el contexto del pago de impuestos o deudas (Mc 12,15; Lc 7,41; 19,23; Mt 20,9; 27,10)<sup>112</sup>. En cuanto a la relación personal de Jesús con la moneda, tiene que pedir a sus oyentes que le enseñen una en Mc 12,16, y comenta que tendrá que retornar enseguida al César (Mc 12,17). Judas critica la posesión de un frasco de perfume en Mc 14,5, indicativo de un determinado nivel socioeconómico. Aparte del carácter ilusorio del atesoramiento de monedas (Q 12,33-34), en los estratos más antiguos de la tradición de Jesús aparecen ya el menosprecio general de la codicia y del afán de atesorar para el futuro (Q 12,13-21), así como la servidumbre a Mammón (Q 16,13).

Frente a la monetización, las enseñanzas de Jesús profesan el ideal de la reciprocidad (Q 6,27-35; 9,57-61), tema recurrente en el núcleo esencial del reino de Dios. Nótese, sin embargo, que esta reciprocidad ya no se busca en el seno de la familia o entre el vecindario, sino en el reino de Dios. En la tradición de Jesús llaman la atención varias sentencias que socavan la parentela o la unidad familiar de nacimiento (Q 9,59-60; 14,26; 12,51-53; 16,13; 16,18; 17,26-27), en favor de la «verdadera familia» (Mc 3,31-35) y con la promesa de nuevas familias y campos (Mc 10, 23-31)<sup>113</sup>. Un intercambio significativo en el núcleo de la tradición de Jesús es la sanación (Q 10; Mc 6), y más tarde la predicción (1 Cor 9), o la profecía por el alimento (*Didache* 13)<sup>114</sup>.

### c) *Relaciones entre campo y ciudad en Galilea*

Las ciudades de Séforis y Tiberíades fueron una fuente de tensiones para el campesinado galileo, sobre todo en relación con la posesión de la tierra y las relaciones de parentesco, pero no se puede dar por seguro que los mismos campesinos culparan a los centros urbanos de ser la fuente de sus males, ni suponer que pretendieran aislarse de ellas<sup>115</sup>. Es significativo que Jesús no se fijara especialmente en estas

112. Las instrucciones para la misión en Mc 6,8 prohíben llevar bronce, mientras que Mateo, más tardío, refleja una clientela más minoritaria al prohibir bronce, plata y oro (Mt 10,9).

113. A. Jacobsen, «Divided Families and Christian Origins».

114. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, 393-397.

115. Hay algunos indicios ocasionales de que a veces los campesinos de Galilea dirigían su ira contra estas ciudades; su hostilidad estaba alimentada al parecer por las deudas contraídas con la minoría gobernante que en ellas residía; cf. Horsley, *Archaeology, History, and Society*, 43-65.

dos ciudades para condenarlas, como hizo con Cafarnaún, Betsaida y Corozáin (Q 10,11-14), por lo que no podemos describirlas como objeto de animosidad para el movimiento de Jesús, ni verosímelmente para la sociedad galilea en general. Más bien nos inclinamos a pensar que los habitantes de Galilea tenían conocimiento, posiblemente de primera mano y seguramente a través de intermediarios, de Séforis y Tiberíades, como abastecedores de productos agrícolas o, menos probablemente, a través de contactos comerciales, quizá también como visitantes ocasionales de familiares y miembros del mismo clan que se habían instalado en ellas o con ocasión de visitas a sus mercados, para solicitar servicios o comparecer ante los tribunales. En este contexto, una mirada atenta a los evangelios revela huellas de conocimiento, e incluso de interacción, con aquellas ciudades por parte de Jesús y sus discípulos, a pesar de que no se mencionen. En el discurso de la misión de Q, Jesús da por supuesto que sus discípulos irán a las *poleis* (Q 11,8.11); a pesar de la falta de precisión de este término en el Nuevo Testamento, en este caso podrían estar implícitas aquellas ciudades de Galilea. En contraste con la retirada de Juan Bautista al desierto, se mencionan los palacios reales, lo que quizá sea una alusión a la residencia de Antipas en Tiberíades (Q 7,25). Las *agorai* (Q 7,32; 11,43) son los lugares en que es posible encontrar una diversidad de personas, incluidos los enemigos; también se mencionan las «plazas»\* (Q 10,10; 13,26; 14,21), reminiscencia de un contexto urbano. Están igualmente presentes en Q otras entidades urbanas, como las puertas de la ciudad (Q 13,24) y los bancos (Q 19,23), así como los temibles tribunales y las cárceles (Q 12,57-59)<sup>116</sup>. Estos pasajes sugieren que no serían raros los contactos entre la ciudad y el campo, lo que nos plantea la cuestión de si hemos de situar a Jesús en un contexto exclusivamente aldeano, primero en Nazaret y luego en torno a Cafarnaún, o si de hecho visitaría Tiberíades o Séforis.

\* En castellano en el original.

116. Sobre la imaginería urbana en Q y la localización de Q en Galilea a juzgar por sus imágenes urbanas, rurales y agrícolas, cf. mi trabajo «The Social Map of Q».



## SEGUNDA PARTE



## DE NUEVO SOBRE JESÚS Y SÉFORIS: JUDAÍSMO Y HELENISMO

Se ha especulado mucho sobre si Jesús visitó alguna vez Séforis, la primera capital de Herodes Antipas en Galilea. Séforis era la ciudad más importante de aquella región; Gabinio, el procónsul romano de Siria, le otorgó el papel de capital política, eligiendo el emplazamiento asmoneo como sede de uno de los cinco consejos judíos el año 63 a.C. (*Ant.* 14,91; *Guerra* 1,170). Su situación geográfica y su topografía hacían que este enclave resultara muy adecuado como plaza militar asmonea y más tarde como centro regional bajo Gabinio. Se sitúa en el corazón de la Baja Galilea, «posada en lo alto de una colina como un pajarillo» (heb. *Zippori*, b. *Meg.* 6a), con una impresionante vista sobre el valle de Bet-Netofá y la vía que une el Mar de Galilea con Tolemaida y el Mediterráneo. Herodes el Grande arrebató la ciudad al último gobernante asmoneo, Antígono, en su marcha hacia la consolidación de su poder en Jerusalén y edificó allí un palacio y un arsenal. Pertrechado con las armas de este depósito, Judas el Galileo —hijo del bandolero Ezequías al que dio muerte Herodes a comienzos de su reinado—, encabezó una insurrección contra el gobernador nombrado por Roma tras la muerte de Herodes (*Ant.* 17,271; *Guerra* 2,56). Judas obtuvo amplio respaldo en toda Galilea y se alzó contra el sistema tributario de Roma porque iba en contra de la soberanía de Dios sobre Israel. El legado romano Varo aplastó el levantamiento el año 4 a.C. y, según Josefo, hizo arder Séforis hasta los cimientos y vendió a sus habitantes como esclavos por haber participado en la revuelta (*Ant.* 17,288-89; *Guerra* 2,68-69). Cuando Herodes Antipas heredó Galilea, emprendió una serie de proyectos arquitectónicos a imitación de su padre, empezando por la reconstrucción de Séforis como «ornato (πρόσχημα) de toda Galilea»; la rebautizó como «Autónoma» (Ἀυτοκρα-

της) y la hizo su capital (*Ant.* 18,27)<sup>1</sup>. Durante la primera revuelta judía, los ciudadanos de Séforis adoptaron una postura pacífica y favorable a Roma, como afirma repetidas veces Josefo y queda atestiguado en el registro numismático. La animosidad de los campesinos judíos de Galilea contra sus parientes de la ciudad (a los que Josefo llama sus ὄμοφύλοι; *Guerra* 3,32) los indujo a poner sitio a Séforis por dos veces durante la revuelta, de modo que Vespasiano tuvo que enviar una guarnición romana para protegerla<sup>2</sup>. Monedas acuñadas en Séforis el año 67 d.C. llevan la inscripción ΝΕΡΩΝΙΑΣ ΣΕΠΦΩΡΙΣ y la leyenda ΕΙΡΗΝΟΠΟΛΙΣ, «Ciudad de Paz», que viene a ser un eco de la descripción de Josefo, según la cual la población de la ciudad «tenía ideas pacíficas» (εἰρηνίκα φρονούντες; *Guerra* 3,31)<sup>3</sup>. La actitud pacífica de Séforis fue recompensada con unas relaciones más estrechas con Roma después de la guerra; se otorgó una mayor autoridad a su banca y sus archivos (*Vida* 36-39) y la ciudad adoptó el nombre de *Diocaesarea*, es decir, dedicada al Zeus imperial. A pesar de esta designación imperial y pagana, que aparece en las monedas y en textos de autores paganos y cristianos posteriores, las fuentes judías se siguen refiriendo a la ciudad con el nombre judío de *Zippori*. El corpus rabínico da por supuesto que estaba habitada en una abrumadora mayoría por judíos y asegura que albergaba una importante escuela rabínica fundada por Judá Ha-nasi, que codificó la Misná en Séforis a comienzos del siglo III. Las leyendas hablan también de su correspondencia y de su relación especial como mentor espiritual con un emperador romano identificado como Antonio (por ejemplo, *b. 'Abod. Zar.* 10a-b, *b. B. Mes.* 35a): fantasías surgidas de los estrechos vínculos de Séforis con Roma.

La importancia política de la ciudad y su papel en la historia de Galilea hacen que llame la atención el silencio que sobre ella guarda el Nuevo Testamento. Tanto más si se tiene en cuenta que dista tan sólo 5 km. de la patria de Jesús, Nazaret, y que en su mayor parte los lugares mencionados en los evangelios quedan a menos de un día de camino de

1. Sobre el significado de προσχημα, cf. S. S. Miller, *Studies*, 57. La obra de Miller representa la mejor y más completa historia de la ciudad y resulta especialmente valiosa por el conocimiento de la literatura rabínica de su autor; esta obra ha sustituido a la de referencia anterior, de A. Büchler, *The Political and Social Leaders*.

2. Las noticias de Josefo (*Guerra* 2, 574-575; 3, 61-62; *Vida* 373-380) son un tanto confusas. Puede verse una buena discusión de estas contradicciones en S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 124-128.

3. Y. Meshorer, «Sepphoris and Rome», 160-162.



Séforis: Caná (Horvat Qana) está a poco más de 5 km. hacia el norte, Naím (Giv'at Na'im) a unos 16 km. hacia el sur y Cafarnaún a 30 km. hacia el este.

El significado de la ausencia de Séforis en la tradición y su importancia para el estudio de Jesús y los evangelios son temas que se han abordado desde dos enfoques distintos. Por una parte, se ha especulado sobre si Jesús llegó a visitar realmente Séforis en su juventud o durante el ministerio. A partir de ahí se ha explicado la ausencia de Séforis en los evangelios como un olvido accidental de las visitas que haría Jesús a la ciudad, como la supresión deliberada en el relato tradicional de algunos acontecimientos que allí habrían tenido lugar, o como consecuencia de que Jesús habría evitado intencionadamente la capital, por razones que los autores evangélicos no especifican. Pero abordar la cuestión desde el plano de los viajes personales de Jesús es un procedimiento que peca de especulativo, y tiende hacia un análisis psicológico de Jesús en unos términos que desbordan los límites de una indagación histórica razonable<sup>4</sup>. En consecuencia, más recientemente se ha analizado la cuestión de las relaciones de Jesús con Séforis bajo el aspecto más general del impacto de la ciudad sobre Galilea en conjunto y, por tanto e indirectamente, también sobre Jesús y su movimiento. El posible papel de Séforis en la difusión de la cultura helenística en Galilea, su impacto socioeconómico sobre toda la región y su posición como centro administrativo de Galilea exigen que



Fig. 4.1. Séforis en la Baja Galilea.

4. S. Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee», 604; W. Bösen, *Galiläa*, 69-75.

se le preste la debida atención como contexto local específico de Jesús y de su primitivo movimiento.

Séforis se ha convertido en una especie de piedra de toque para los investigadores que tratan de fijar los rasgos característicos del Jesús histórico y de las tradiciones evangélicas. Los que retratan a Jesús como un judío firmemente asentado en la Torá tienden a señalar la ausencia de Séforis en el Nuevo Testamento como prueba de que evitó cualquier relación con una ciudad presumiblemente helenística y gentil<sup>5</sup>. Pero los investigadores que subrayan los rasgos helenísticos o cosmopolitas que se detectan en la tradición de Jesús tienden a identificar a Séforis como su fuente, suponen que la ausencia de Séforis en la tradición es accidental y dan por seguro que Jesús la visitó durante su juventud, y que no habría motivo alguno para que no la visitara durante su ministerio<sup>6</sup>.

A falta de pruebas claras en los evangelios, el debate sobre Jesús y Séforis gira en torno a unas interpretaciones más amplias de su mensaje y su ministerio, junto con distintas reconstrucciones del trasfondo galileo. Se discute en qué grado puede considerarse helenística y gentil la ciudad, las diferencias socioeconómicas entre ella y la Galilea rural y el carácter del control político que se ejercía a través de Séforis. Lamentablemente, la cada vez más densa documentación arqueológica obtenida en Galilea y su entorno suele tomarse unilateralmente, como respaldo a las afirmaciones acerca del Jesús histórico, o para ilustrar algún punto en relación con su trasfondo galileo. En este capítulo se intentará situar la discusión sobre Jesús y Séforis en consonancia con los hallazgos arqueológicos obtenidos en Séforis durante las últimas décadas y presentar los datos adquiridos sobre la ciudad y su impacto sobre Galilea, con el fin de evaluar más exactamente su para la investigación del Jesús histórico y los evangelios. Desde mediados de los años ochenta del pasado siglo han excavado en este asentamiento cuatro equipos diferentes de arqueólogos. Eric y Carol Meyers han dirigido el Proyecto Regional de Séforis centrado en la zona residencial oeste de la acrópolis; el equipo de la Universidad Hebrea, dirigido por Zeev Weiss y Ehud Netzer, ha excavado distintas áreas en torno al teatro y la zona del ágora inferior; las excavaciones de la Universidad de Florida del Sur, dirigidas por James F. Strange, se han centrado en el mercado inferior en torno a una es-

5. Cf., por ejemplo, J. P. Meier, *A Marginal Jew*, 283-284, 350-352; E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, 104.

6. Cf., por ejemplo, B. Mack, *The Lost Gospel*, 57-62.

estructura basilical; y Tsvika Tzuk ha desbrozado el acueducto al este de la ciudad por encargo de la Israel Antiquity Authority<sup>7</sup>. Los resultados de estas actuaciones arqueológicas permiten esbozar el carácter de las esferas pública y doméstica de Séforis y dan pie para establecer un contraste entre la ciudad y otras localidades de Galilea, en especial la patria de Jesús, Nazaret. Este análisis desde la perspectiva de la arqueología nos aporta una descripción del carácter y naturaleza de la ciudad más exacta que la basada en las fuentes literarias, a la vez que indirectamente da respuesta a la cuestión de Jesús y Séforis. Los hallazgos arqueológicos nada nos dicen acerca de su presencia o ausencia en Séforis, pero al menos constituyen una base más sólida para imaginar su posible relación con la ciudad. Y lo que no es menos importante, la arqueología nos ayuda a evaluar el impacto de la ciudad sobre Galilea en conjunto, que es el contexto local específico de Jesús y su primitivo movimiento.

## 1. *Historia de la investigación*

### a) *Jesús en Séforis*

Antes de que los viajeros del siglo XIX recorrieran Tierra Santa, la investigación del Nuevo Testamento parecía no dar ninguna importancia a Séforis<sup>8</sup>. El hecho de que esta ciudad ocupara el centro de la región y su proximidad a Nazaret no fueron reconocidos por los investigadores bíblicos hasta que empezaron a prestar atención a la geografía de la Biblia. Ya antes de que se llevaran a cabo las primeras excavaciones arqueológicas en su emplazamiento, Gustaf Dalman se preguntaba a comienzos del pasado siglo sobre la posibilidad de que Jesús visitara Séforis. Señaló la proximidad de Nazaret a la capital de Galilea durante la juventud de Jesús y daba por supuesto que la principal ruta que llevaba de Séforis a Jerusalén pasaba por Nazaret. De todo ello dedujo que Jesús conoció personalmente Séforis. Dalman sugería además que las parábolas de Jesús utilizan imágenes adquiridas durante aquellas visitas a la ciudad de Antipas, como los hábitos alimenticios de las clases altas en la parábola del banquete regio (Mt 22,1-14), o las actividades de banqueros y prestamistas en la parábola de los talentos (Mt 25,14-

7. Los resultados de las excavaciones se resumen, sin información estratigráfica, en Nagy et al., *Sepphoris in Galilee*.

8. S. S. Miller, «Sepphoris».

30). Es posible también que el arrasamiento de la ciudad por Varo quedara en la memoria local y que inspirase un saludable respeto hacia el gobierno romano, que a su vez fomentaría en las enseñanzas de Jesús una actitud de resignación pasiva hacia el gobierno político<sup>9</sup>.

A finales de los años veinte del pasado siglo, dos artículos publicados independientemente bajo la influencia de la escuela de la historia de las religiones exploraron el papel de Séforis en la conformación del ambiente cultural y religioso general de Jesús. El de Walter Bauer, «Jesus der Galiläer», analizaba el modo de ser de Galilea en conjunto y el significado de la proximidad de Nazaret a Séforis. Insistía en el carácter helenístico y en la población pagana de la segunda; entendía que estos rasgos influyeron en toda Galilea y que ello permitía distanciar a Jesús de lo que este autor consideraba el judaísmo legalista «fariseo»<sup>10</sup>. Insistía además este artículo en que las tradiciones culturales y religiosas de Galilea eran diferentes de las de Judea y en que las tendencias sincretistas y el carácter no judío de la primera quedaban perfectamente caracterizados en el epíteto «Galilea de los gentiles» (Is 8,23; 1 Mac 5,15; cf. también Mt 4,15). Pese a su interés por el mundo de Jesús en el sentido más amplio, Bauer se centraba en sus contactos personales con Séforis. No podía imaginar qué razones pudo tener Jesús el galileo para negarse a predicar o sanar en Séforis o, para el caso, en Tiberíades, Gabara y Tariquea, ciudades galileas que él consideraba también de cultura helenística. Bauer se inclinaba además a minimizar la amenaza que pudiera significar Jesús para Herodes Antipas, a diferencia de Juan Bautista, por lo que eludir Séforis nunca hubiera podido deberse a razones políticas. La omisión de Séforis en la tradición tuvo que deberse a que el mensaje de Jesús apenas fue acogido por sus ciudadanos, más urbanos y cosmopolitas, entre los que no consiguió reclutar seguidores. Dicho brevemente, en Séforis no ocurrió nada que mereciera la pena recoger en la tradición. Este argumento *a silentio* presupone un Jesús apolítico y, lo que es más importante, dar por seguro que una *polis* como Séforis tenía que ser por necesidad profundamente helenística y pagana.

En el primer artículo dedicado exclusivamente al tema de «Jesús y Séforis», Shirley-Jackson Case subrayaba el componente urbano del mundo social de Jesús<sup>11</sup>. Al igual que Bauer, se fijó en las verosímiles

9. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 68-69, 85-87.

10. Original de 1927 reimpresso en *Aufsätze und kleine Schriften*.

11. S.-J. Case, «Jesus and Sepphoris».

visitas de Jesús a Séforis, motivadas por la curiosidad cuando no por la necesidad, en el caso de que tanto Jesús como José trabajaran como carpinteros en la construcción de la ciudad bajo Antipas. El impacto de los contactos de Jesús con Séforis en su mensaje fue doble. Primero, su trato con la muchedumbre generó en él una actitud más abierta y tolerante hacia los extranjeros de lo que era habitual en la caricatura del judaísmo que dibuja Case. Segundo, aunque Jesús no hubiera visitado frecuentemente Séforis, aprendió de su destrucción en el año 4 a.C., como también sugería Dalman, la inutilidad de una sublevación contra Roma.

El artículo de Case inspiró las primeras excavaciones arqueológicas en Séforis, dirigidas por Leroy Waterman en 1931. Se trató entonces de obtener datos sobre «la importancia primordial de Séforis como factor destacado en los comienzos de la vida de Jesús»<sup>12</sup>. Lamentablemente, sólo hubo una campaña de excavaciones debido a las dificultades económicas durante la gran depresión. Waterman aportó las primeras descripciones de los hipogeos, las complejas instalaciones hidráulicas, una almazara, una casa (erróneamente identificada como una basílica cristiana) y el teatro<sup>13</sup>. Aquellas excavaciones tuvieron escaso eco en los estudios del Nuevo Testamento contemporáneos. Únicamente un manual sobre la arqueología de Palestina publicado en 1943 por Chester C. McCown, presidente de las American Schools of Oriental Research, menciona el descubrimiento del teatro. McCown lamentaba que no se publicaran los datos relacionados con la cerámica, pero estaba de acuerdo con los excavadores en que, si bien no se podía establecer estratigráficamente la fecha del teatro, por deducción histórica era de suponer que habría sido construido como muy pronto por Herodes o Herodes Antipas<sup>14</sup>. Tanto el informe de Waterman como el manual de McCown reflejan el interés, prioritario en su momento, por identificar unos descubrimientos arqueológicos fechados con suficiente seguridad en el siglo I d.C., con los que hubiera podido estar en contacto Jesús.

Sin aparente familiaridad con las excavaciones, el arqueólogo alemán Albrecht Alt rebatió los argumentos de Bauer y Case sobre las visitas de Jesús a Séforis, e insistió en el aislamiento de la Galilea rural con respecto a los centros urbanos. Aunque no trataba explícitamente de

12. L. Waterman, *Preliminary Report*, v.

13. Cf., sobre los hallazgos arqueológicos, N. E. Manasseh, «Architecture and Topography»; en cuanto a la fecha del teatro, S. Yeivin, «Historical and Archaeological Notes», en Waterman, *Preliminary Report*, 29-30, especialmente n. 51.

14. *The Ladder of Progress in Palestine*, 263-266.

distanciar a Jesús de Séforis, Alt aisló implícitamente la Nazaret judía de la Séforis helenística en virtud de una combinación de consideraciones topográficas y geopolíticas. En su opinión Nazaret, no pertenecía a la *chora* de Séforis, por lo que no pudo quedar incluida en su esfera política o cultural. Alt describe el terreno de tal modo que establece una *Scheidewand*, o «muro de separación», entre los dos emplazamientos. Alt suponía que la barrera topográfica que establecía la cadena que separa el Wadi el-Melek al norte de la llanura de Meguido al sur, de menos de 200 metros de altitud, hacía inverosímil una relación social entre Nazaret y Séforis. Por otra parte, Alt observaba que ciertos autores antiguos, como Eusebio, localizaban Nazaret 22 kilómetros al norte de Maximianópolis, y no a 5 kilómetros al sur de Séforis/Diocesarea, lo que en su opinión reflejaba la orientación política de Nazaret hacia el sur (*Onomasticon* 140,1s). Finalmente, Alt argumentaba que el papel dirigente de Jafia en la revuelta judía implica que no pertenecía al territorio de la prorrromana Séforis, y que si Jafia, situada 7 kilómetros al sur, no estaba bajo su influencia, tampoco lo estaría Nazaret<sup>15</sup>.

La presentación de Alt parece problemática por varios motivos. El hecho de que Jafia se sublevara y Séforis no, nos dice mucho más sobre las relaciones entre el medio rural y el urbano y el carácter de Séforis que sobre las conexiones administrativas de Nazaret con Séforis. Que Eusebio y otros autores indiquen la distancia de Nazaret con respecto a Maximianópolis no significa nada acerca de las relaciones de aquella con Séforis en el siglo I. Maximianópolis fue construida en el siglo II d.C. y eclipsó a Séforis como ciudad más importante de la región. Además, es lógico que Eusebio hablara de Nazaret en relación con Maximianópolis pues, desde su perspectiva geográfica y siguiendo sus itinerarios, Nazaret quedaba más allá de aquella ciudad. Tras la presentación de Alt se esconde un intento de minimizar la posibilidad de que Jesús visitara Séforis. Para ello, este autor insinúa que Galilea comprendía áreas rurales relativamente autónomas y las pequeñas *chorai* de Séforis y Tiberíades, en lugar de admitir que Antipas gobernaba en toda Galilea y tenía instalado su aparato de gobierno y administración en estas ciudades<sup>16</sup>. Igualmente problemático resulta en su

15. A. Alt, «Die Stätten des Wirkens Jesu».

16. Siglos más tarde discutían los rabinos si algunas aldeas pertenecían al territorio de Tolemaida o al de Séforis (por ejemplo, *t. Git.* 1.1; *y. Git.* 2, 43g). Sin embargo, no hay datos del tiempo de Antipas que sugieran la posibilidad de que Séforis gobernara áreas independientes de su control.

presentación el supuesto de que Séforis *qua polis* era esencialmente gentil y helenística, por lo que la Galilea judía y rural en general, y Jesús en particular, tratarían de defenderse de ella.

Con la preocupación bultmaniana por la cristología y el primitivo kerigma cristiano disminuyó el interés de los investigadores del Nuevo Testamento por Séforis y otras cuestiones relativas a las realidades subyacentes a los evangelios. Pero al reavivarse la curiosidad por el mundo social del cristianismo primitivo en los años ochenta, y en particular con el renovado interés por la investigación del Jesús histórico, resurgió la atención hacia Galilea como escenario en el que se movió Jesús y se formaron las primeras tradiciones en torno a su figura. Con el desarrollo del análisis del mundo social de Jesús, la ciudad de Séforis pasó a ocupar un primer plano en la escena, precisamente en el momento en que se reanudaron las excavaciones en aquel asentamiento a mediados de los años ochenta. Richard Batey, al frente del equipo de la Universidad de Florida del Sur, publicó dos artículos y un libro de divulgación en que se subrayaba la importancia de Séforis para estudiar la vida y el ministerio de Jesús. En el primer artículo, Batey relacionaba a Jesús con Séforis dando por supuesto que habría trabajado en sus proyectos de construcción, como Case suponía. José y Jesús eran carpinteros (τεκτόν; Mc 6,3; Mt 13,55), el tipo de obreros que necesitaban los arquitectos de Antipas para llevar adelante sus proyectos. La raíz de τεκτόν hace referencia a cualquier tipo de producción, y en su espectro semántico se incluyen diversos oficios y habilidades implicados en la construcción urbana, de modo que el término puede traducirse de varias maneras además del tradicional «carpintero». Batey señalaba varias sentencias que remiten a las perspectivas de un artesano o de un obrero de la construcción: edificar sobre cimientos sólidos (Q 6,46-49), el hundimiento de la torre de Siloé (Lc 13,4-5), una torre construida en una viña (Mc 12,1), tres días para reedificar el Templo (Jn 2,19), un yugo suave y una carga ligera (Mt 11,30) y la viga y la paja (Mt 7,5). Por supuesto que esta enumeración no respalda la hipótesis de que Jesús trabajara en Séforis, pero Batey señala que estas sentencias ganan en viveza si se suponen pronunciadas por un obrero de la construcción. Batey juega con la idea de que Jesús, aun en el caso de que no llegara a trabajar en las obras de Séforis, al menos pudo tener alguna relación con obreros empleados en los proyectos de construcciones de Antipas y sus técnicas. No había razón alguna para

evitar la ciudad, ya que, prefiriendo la descripción topográfica de Case a la de Alt, la vía principal que iba de Séforis a Jerusalén pasaba por Nazaret y para ir a cualquier parte de Galilea había que pasar por Séforis. Allí, Jesús «habría experimentado de primera mano la vida en una nueva ciudad de esmerado trazado helenístico con sus numerosos recién llegados, su atmósfera cosmopolita, el teatro y el tribunal real. En sus calles y mercados llegaría a tratar con personas que participaban en la vida comercial, política, religiosa y cultural de la capital, una vida muy distinta de la de su propia aldea». Incluso reconociendo que Séforis estaba habitada principalmente por judíos, Batey creía que Jesús habría aprendido el griego a través de sus contactos con los ciudadanos de la *polis* helenística. En cuanto a otros aspectos de la influencia de Séforis sobre Jesús, Batey señala que Jesús tenía un concepto más bien positivo de los recaudadores de tributos (por ejemplo, Mt 9,9) y del sistema tributario romano en general (por ejemplo, Mc 12,14), lo que presupone un sano respeto hacia el gobierno romano como consecuencia de la dura lección aprendida de la revuelta de Judas el Galileo. Finalmente, Batey imaginaba que Jesús habría asistido al teatro en Séforis, una idea que desarrolló en su segundo artículo<sup>17</sup>.

En «Jesus and the Theater» trató Batey de responder a la cuestión de dónde pudo familiarizarse Jesús con el concepto y el término ὑποκριτής –actor de teatro–, y cómo explicar su frecuencia en la tradición. La respuesta es, brevemente, en el teatro de Séforis<sup>18</sup>. A pesar de la problemática datación del teatro, Batey defendía, sobre la base de argumentos históricos, no arqueológicos, que fue construido por Antipas y que existía ya en tiempos de Jesús. Admitida la incertidumbre sobre la asistencia de Jesús a las representaciones teatrales, Batey está seguro de que «Jesús y sus oyentes estaban familiarizados con actores profesionales», y de que «al estar mal considerados los actores por los dirigentes religiosos más reaccionarios y conservadores, la comparación hecha por Jesús resultaría tanto más hiriente». Además de ayudarnos a precisar el alcance del término peyorativo *hypokrites*, el teatro enriquece nuestro conocimiento del mensaje de Jesús en sentido más general, según Batey. Refuerza la verosimilitud de que Jesús estuviera familiari-

17. R. Batey, «Is this not the Carpenter?»; Id., «Jesus and the Theater»; Id., *Jesus and the Forgotten City*.

18. B. Schwank, «Das Theater von Sepphoris», planteó esta cuestión de la asistencia de Jesús al teatro desde un enfoque más bien devocional; cf. También, del mismo autor, «Die Neuen Ausgrabungen in Sepphoris».



zado con el idioma griego, nos permite reflexionar sobre cómo los héroes trágicos griegos al estilo de Edipo reforzarían la imagen del siervo doliente que Jesús asume y le darían la ocasión de conocer la gran oratoria y perfeccionar sus habilidades retóricas<sup>19</sup>. No tenemos por qué detenernos en una crítica detallada de las tesis de Batey; baste formular algunos reparos genéricos<sup>20</sup>. Desde una perspectiva arqueológica, parece que se atribuye demasiado peso cultural helenístico a una mera datación deductiva y no estratigráfica del teatro, que en realidad apunta a finales del siglo I d.C. Desde una perspectiva crítico-redaccional, la propensión de Mateo a añadir el término ὑποκριτής a sus fuentes sugiere que el título más adecuado sería «Mateo y el teatro». Aparte de estas críticas específicas, en los dos artículos centró Batey su interés, al igual que los autores de la anterior generación, en la realidad de la presencia de Jesús en Séforis y atendió sobre todo al impacto personal que pudo tener posteriormente la ciudad sobre su ministerio y su doctrina.

#### b) *El impacto de Séforis sobre la Galilea de Jesús*

Al publicarse durante los años ochenta los hallazgos de las varias excavaciones realizadas en Séforis, la discusión sobre Jesús y Séforis adoptó una nueva orientación. La cultura material de Séforis y los hallazgos realizados en toda Galilea transformaron la cuestión de si Jesús habría visitado alguna vez Séforis en una indagación sobre el impacto de Séforis en la Galilea de su tiempo. Gran parte de los mayores avances se debió a los estudios regionales sobre Galilea de Eric Meyers, que analizó los distintos perfiles de la cultura material de la Alta y la Baja Galilea e introdujo la arqueología en un campo que había estado dominado por los textos. Los estudios de Meyers pasaron por encima de los límites de las disciplinas tradicionales e iniciaron el diálogo entre arqueólogos, rabinistas, historiadores de la antigüedad tardía y especialistas del nuevo Testamento<sup>21</sup>. *Galilea* de Seán Freyne (1980) se impuso firmemente en el panorama de los estudios neotestamenta-

19. «Jesus and the Theater», 563-574.

20. Cf. S. S. Miller, «Sepphoris»; Sanders, «Jesus' Relation to Sepphoris», en *Sepphoris in Galilee*, 75-79; Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee», 604; Hengel, *The «Hellenization» of Judaea*, 74, n. 90, ha criticado la falta de claridad de Batey acerca de la fecha, al igual que Schiffman y Meyers, *BA*, 55 (1992) 105-107.

21. E. Meyers, «Galilean Regionalism» y «The Cultural Setting of Galilee»; cf. también la discusión en R. Horsley, «Archaeology and the Villages of Upper Galilee» y E. Meyers, «An Archaeological Response».

rios y los trabajos posteriores del mismo autor abrieron el camino para la integración de los datos arqueológicos en la investigación del Nuevo Testamento<sup>22</sup>. Dada su influencia en esta disciplina, la cuestión de Jesús y Séforis ya no pudo plantearse como si interesara exclusivamente a los especialistas del Nuevo Testamento. El significado de Séforis y de sus excavaciones ya no podía reducirse a una investigación «sobre la ciudad más importante en la vida de Jesús», como se hacía una generación antes, sino que tenía que someterse al diálogo interdisciplinar. Cualquier afirmación acerca de Séforis y Jesús habrá de ser coherente con la discusión más amplia sobre la peculiaridad de la Baja Galilea y el papel de Séforis en su configuración y tendrá que someterse a la crítica de los arqueólogos.

En la investigación reciente sobre el Nuevo Testamento se detecta una mayor conciencia de los datos arqueológicos, pero el debate acerca de Séforis adolece aún de los ecos de la anterior controversia sobre el carácter helenístico de la ciudad y sus relaciones con el resto de una Galilea de rasgos más judíos. El modelo operativo es con demasiada frecuencia un antagonismo simplista entre judaísmo y helenismo en el que lo urbano sería helenístico y lo rural, judío. En la línea de Alt, algunos investigadores del Nuevo Testamento siguen defendiendo una línea divisoria, religiosa y cultural, entre las aldeas galileas y Séforis, debido al carácter helenístico de ésta<sup>23</sup>. Otros, siguiendo a Bauer, caracterizan Séforis y las otras ciudades como auténticos vehículos de helenización para toda Galilea<sup>24</sup>. Algunos llegan incluso a suponer que la construcción de Séforis con su estatuto de *polis* en Galilea atrajo a las escuelas filosóficas grecorromanas, como la de los cínicos<sup>25</sup>. Es problemático, sin embargo, tratar lo helenístico y lo judío, lo rural y lo urbano como alternativas excluyentes. La pervivencia de tradiciones indígenas en los centros urbanos de todo el Oriente helenizado hace dudar seriamente de la visión de que el helenismo era exclusivamente

22. S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*; Id., *Galilee, Jesus and the Gospels*.

23. Tal era la tesis original de Freyne en *Galilee* con respecto a las ciudades, que viene a repetirse en *Galilee, Jesus and the Gospels*, pero rehecha desde una perspectiva más afinada en «Jesus and the Urban Culture of Galilee». Para una división semejante, cf. también Hengel, *The «Hellenization» of Judaea*, 74 n. 90.

24. J. A. Overman, «Who Were the First Urban Christians?»; H. C. Kee, «Early Christianity in the Galilee».

25. F. G. Downing, «The Social Context»; Id., *Christ and the Cynics*, ha identificado Séforis como el lugar en el que Jesús pudo conocer a los cínicos.

una fuerza cultural antitética del judaísmo. Según Glen W. Bowersock, el helenismo «era un medio no necesariamente antitético de las tradiciones locales o indígenas», e incluso, a pesar de que muchas ciudades adoptaban exteriormente los atavíos de la cultura griega o romana, «las formas indígenas de urbanización» se expresaban de modos diversos<sup>26</sup>. En los cercanos emplazamientos nabateos y en las ciudades de la Decápolis es posible encontrar ejemplos de formas indígenas de templos y arquitectura construidos en el estilo y con materiales típicamente helenísticos durante el periodo romano<sup>27</sup>. Roma fue el vehículo principal de urbanización y helenización en Oriente pero, sorprendentemente, sabía acomodarse a las distintas formas autóctonas<sup>28</sup>.

Eric Meyers ha sugerido que la situación venía a ser idéntica en los primeros momentos, cuando Antipas construía Séforis y Tiberíades en Galilea. Desde su punto de vista, la población esencialmente judía de Séforis, que incluiría un componente relativamente numeroso de sacerdotes, de acuerdo con ciertas claves literarias, adoptó selectivamente algunos rasgos helenísticos, conforme Antipas iba introduciendo los estilos arquitectónicos romanos<sup>29</sup>. Este proceso prosiguió y se intensificó en el siglo II d.C. bajo el gobierno directo de Roma y con el acuartelamiento permanente de la *Legio VI Ferrata* en Maximianópolis. El punto de arranque no fue una situación caracterizada enteramente por un antagonismo, según Meyers, pues, irónicamente, Antipas y Roma convergían en el helenismo, que «desató una especie de sinergia creativa que facilitó al judaísmo no sólo sobrevivir a los traumas de dos guerras catastróficas con Roma, sino adquirir una forma y una modalidad que constituyó el marco esencial del judaísmo clásico»<sup>30</sup>. Hemos de tener en cuenta que Séforis se mostró pacifista –prorromana quizá sea excesivo– durante la guerra y a continuación se convirtió en uno de los centros capitales del judaísmo rabínico de la antigüedad tardía.

26. G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 7; Id., *Roman Arabia*; Id., «The Hellenism of Zenobia».

27. J. M. C. Bowsher, «Architecture and Religion in the Decapolis», 62; D. Graf, «The Nabataeans and the Decapolis»; E. Will, «L'urbanization de la Jordanie»; A. N. Barghouti, «Urbanization of Palestine and Jordan».

28. S. Applebaum, «Romanization and Indigenism in Judaea».

29. Meyers, «Roman Sephoris», 325-326. Los datos referentes a sacerdotes, contenidos sobre todo en *y. Ta'an.* 4.68d y en una inscripción del siglo IV hallada en Cesarea, corresponden a una fecha posterior; cf. M. Avi-Yonah, «The Caesarea Inscription»; puede verse una discusión exhaustiva en Miller, *Studies*, 62-88, 120-127.

30. E. Meyers, «The Challenge of Hellenism».

Con un enfoque similar, James F. Strange insiste en que, sobre una base judía, a partir de Antipas se injertó en Séforis «un baño urbano» de arquitectura romana<sup>31</sup>. El gobernante herodiano hizo construir una serie de estructuras arquitectónicas formalmente helenísticas, pero con la intención de simbolizar el poderío romano, en interacción con las sensibilidades y los símbolos judíos, que dieron como fruto una mezcla peculiar en Séforis<sup>32</sup>. Según Strange, en los estratos más antiguos de los evangelios aparecen esas metáforas y alusiones al poder de Roma, por lo que «ya no es posible afirmar que el primitivo movimiento cristiano se originó exclusivamente en una sencilla atmósfera rural». Según Strange, el trasfondo del movimiento de Jesús fue urbano y de perspectivas universales desde sus comienzos, y ello gracias a la influencia de Séforis y Tiberíades. Strange ha captado agudamente dos importantes giros que se han producido en el análisis de las relaciones entre Jesús y Séforis. En primer lugar, a semejanza de Meyers, reconoció la compleja interacción entre helenismo y judaísmo, y no los trató como meros antagonistas. Por otro lado, ha promovido un importante cambio de perspectiva en el estudio de los orígenes cristianos, de modo que ahora el objeto esencial del análisis es la comunidad que preservó las enseñanzas de Jesús y, en menor medida, el examen biográfico o psicológico de Jesús y sus viajes.

En un útil artículo posterior, Douglas Edwards abría la perspectiva más allá de los conflictos culturales y religiosos, para examinar la cuestión más amplia de las relaciones entre los medios urbano y rural en Galilea. No se centraba en la cuestión de Jesús y Séforis, sino que, atendiendo también a las claras implicaciones para los orígenes cristianos, se fijaba en el movimiento de mercancías dentro de Galilea y en las redes comerciales fuera de ella tal como se reflejan en el registro arqueológico. Sólo a continuación aborda las interacciones administrativas y culturales entre las áreas rural y urbana<sup>33</sup>. A partir de los esquemas de distribución de la cerámica manufacturada en la aldea galilea de Kefar Hananya, insiste en que los datos arqueológicos en conjunto apuntan a una intensa interacción entre las áreas rural y urbana, de modo que el movimiento que Jesús puso en marcha en las aldeas no puede

31. J. F. Strange, «Some Implications of Archaeology», 23-59.

32. Strange parte de los resultados de J. Stambaugh, *The Ancient Roman City*; también de C. Renfrew, *Approaches to Social Archaeology*.

33. Cf. «First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee» y «The Socio-Economic and Cultural Ethos».

decirse que operase «aislado en los planos cultural, político y económico de las grandes áreas urbanas»<sup>34</sup>. Desbordando quizá el marco de los datos arqueológicos, Edwards sugiere además que los hallazgos materiales relativos a la interacción entre las áreas rural y urbana implican unas posturas de los campesinos con respecto a las ciudades menos hostiles de lo que se suele dar por supuesto. Dicho de otro modo, la urbanización de Galilea no dio origen a una situación deplorable para el campesinado, sino que facilitó una reciprocidad entre la ciudad y el campo; las ciudades antiguas, y Séforis en particular, no eran parasitarias, sino que, según Edwards, fomentaban una simbiosis que resultaba beneficiosa también para los habitantes de las zonas rurales<sup>35</sup>.

Al igual que Edwards, Richard Horsley se centró también en las cuestiones socioeconómicas en su obra *Archaeology, History, and Society in Galilee*, pero llegó a unas conclusiones diametralmente opuestas<sup>36</sup>. Insistía Horsley en que las estructuras políticas determinaban en la antigüedad las relaciones entre las áreas rural y urbana, algo que ha de tenerse en cuenta a la hora de interpretar los datos arqueológicos referentes a Galilea y Séforis. Dado el papel de la ciudad antigua en la administración de los tributos dentro de una economía política cerrada, a diferencia de las modernas economías mercantilistas abiertas, Horsley sugiere que «la reacción y la resistencia superaban a la aculturación y la asimilación», al menos en lo concerniente al modo en que mirarían a Séforis y Tiberíades los galileos de las áreas rurales<sup>37</sup>. Los campesinos galileos, tal como aparecen tipificados en las primitivas tradiciones de Jesús, estaban ciertamente al tanto de lo que sucedía en las ciudades, pero muchas veces se constata que eran hostiles a las élites urbanas y las ciudades en general, un punto que ilustra claramente Josefo en su relato sobre el cerco de Séforis por los aldeanos (por ejemplo, *Vida* 30; 39; 375-380; cf. también 126-127)<sup>38</sup>. Jesús y su movimiento se localizarían en las aldeas de Galilea; representaban una comunidad cuyo comportamiento pretendía socavar y desafiar simbólicamente el régimen político y económico urbano y prorrromano del rey cliente Antipas.

34. Edwards, «The Socio-Economic and Cultural Ethos», 72.

35. Edwards se apoya en K. Hopkins, «Economic Growth».

36. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee*.

37. Se refuerza así la perspectiva expuesta en su obra anterior («Ancient Jewish Banditry») acerca del bandolerismo en Galilea, que habría surgido en parte a causa de la cada vez más intensa explotación; cf. también *Jesus and the Spiral of Violence*.

38. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 118-130.

Seán Freyne ha tratado de entender las implicaciones de los factores socioeconómicos resultantes de la reconstrucción de Séforis y el gobierno de Herodes Antipas sobre las posturas culturales y religiosas. En lo que concierne a las relaciones entre el campo y la ciudad en Galilea, ha contrastado la actitud de los campesinos hacia Jerusalén, que en su sentir correspondería al tipo ortogenético de ciudad, y hacia Séforis, que respondería al tipo heterogenético<sup>39</sup>. Freyne observa que la ciudad recién fundada no podía competir con Jerusalén, la más antigua, centro además de relaciones más frecuentes, a la que los galileos se sentían simbólicamente unidos en virtud de una serie de mitos, tradiciones y perspectivas religiosas. En contraste, la relación de Séforis con los campesinos galileos se basaba en unas funciones administrativas pragmáticas, abiertamente coercitivas y explotadoras, a las que no acompañaba ningún mito que compitiera por ganarse la lealtad de los aldeanos. Por esta razón, si bien tanto la Galilea rural como la urbana Séforis estaban habitadas por judíos, Freyne subraya sus diferencias a pesar de su estrecha cercanía, y concluye: «Cada una de ellas tenía su propia identidad, sus valores y normas, a pesar de un cierto grado de influencia que cada una de ellas ejercía sobre la otra»<sup>40</sup>. Freyne integra los datos arqueológicos que poseemos sobre Séforis y Tiberíades, junto con el resto de Galilea, en un análisis sobre toda la región. No deja de extrañarle la ausencia de Séforis en la tradición, pero evita «psicologizar a Jesús al modo de las vidas liberales del siglo XIX», al analizar el papel clave de Séforis y Tiberíades en su movimiento, puesto que eran ciudades «de nueva fundación y, como tales, simbolizaban y encarnaban el rápido cambio social que se produjo en Galilea bajo Antipas». Admite que algunos datos, especialmente la distribución de la cerámica de Kefar Hananya por toda Galilea, implicarían una cierta colaboración entre las aldeas y las ciudades de Galilea, pero no tanto como supone Edwards. Ciertamente, Freyne argumenta que la construcción de dos centros urbanos por Herodes exigía incrementar la producción agrícola en Galilea, ya que las élites gobernantes respaldadas por Antipas y Roma absorbían los recursos del país en un intercambio cada vez más asimétrico de bienes, dinero y trabajo. Los valores de la nueva economía de Antipas, encarnados en las dos ciudades recién construidas, son criticados en la tradición de Jesús

39. «Urban-Rural Relations in First-Century Galilee».

40. *Ibid.*, 90.

sin mencionar explícitamente ninguna de las dos ciudades (por ejemplo, Q 12,33-34; 16,13). Los esfuerzos de Herodes por imponer una realeza respaldada por Roma y su gobierno en general son contrastados con el reinado de Dios, que se basa en el amor, el perdón de las deudas y la reciprocidad (por ejemplo, Q 6,27-35)<sup>41</sup>.

c) *Séforis y Jesús: cuestiones básicas*

A lo largo del pasado siglo fue madurando la discusión acerca del papel de Séforis en la primitiva tradición cristiana. El interés se fue desplazando de la preocupación por establecer el papel de la ciudad en el itinerario del ministerio de Jesús hacia el impacto que pudo ejercer sobre Galilea en conjunto. Ya no se trata de averiguar si Jesús la visitó o la eludió, sino de valorar su importancia en la configuración de Galilea como medio religioso, cultural, económico y social en el que surgió el cristianismo primitivo. La atención se centra ahora en saber cómo afectó Séforis a Galilea y cómo es tratado este impacto en las enseñanzas de Jesús tal como las registraron sus discípulos. Pero a pesar de estos cambios, se mantienen vivos tres temas: 1) en la esfera religiosa y cultural, qué papel correspondió a Séforis en las complejas interacciones entre el helenismo y el judaísmo y cómo imaginar la presencia de Jesús en la ciudad; 2) en la esfera socioeconómica, si el hecho de que en Séforis se instalara una élite urbana significó el extrañamiento del campesinado rural o si, por el contrario, sirvió para asegurar a éste nuevas oportunidades económicas y sociales, y cómo se refleja este hecho en las enseñanzas de Jesús; y 3) en la esfera política, en qué medida supuso el reinado de Herodes Antipas en Galilea un obstáculo para las enseñanzas de Jesús sobre el Reino y si el aparato gubernamental de Antipas en Séforis significó una amenaza para Jesús.

La discusión de estas cuestiones puede esclarecerse con ayuda de los descubrimientos arqueológicos en Séforis y su entorno. La arqueología ha sacado a primer plano aspectos de la personalidad de Séforis que resultan pertinentes para el ministerio y las enseñanzas de Jesús y que han sido frecuentemente ignorados. Después de una sucinta revisión de la

41. «Jesus and the Urban Culture of Galilee». En J. D. Crossan, *The Birth of Christianity*, 209-235, se traza un cuadro semejante. He descrito este mismo proceso en el capítulo segundo del presente volumen. M. Goodman, «The First Jewish Revolt», considera que en la raíz de la revuelta se encuentra un campesinado cada vez más cargado de deudas.

topografía y la geografía política de Séforis, especialmente en relación con la patria de Jesús, Nazaret, nos fijaremos en determinados rasgos del espacio público y privado de Séforis para caracterizar la primera capital de Herodes. En cuanto al espacio público de Séforis, atenderemos sobre todo a la esfera cívica y a las estructuras de uso común, cuyas formas y estilos están determinados por el gobernante y las élites sociales. En particular, hay aspectos del espacio público que revelan las inclinaciones culturales de las clases dirigentes, su nivel socioeconómico y la amplitud del control político que ejercían sobre los recursos de la región. Por otra parte, el espacio privado abarca la esfera doméstica, los esquemas de la cultura material en cuanto a los alojamientos y los hogares organizados conforme a las preferencias del pueblo común, al menos en la medida en que se lo permitían sus niveles socioeconómicos. Hay aspectos del espacio privado que pueden esclarecer las cuestiones relativas a la etnicidad y el nivel socioeconómico.

## 2. *Séforis y Nazaret: consideraciones topográficas y políticas*

Con ayuda de la geografía histórica es posible establecer la magnitud de Séforis como ciudad y su carácter urbano. Las áreas urbanas necesitaban en la antigüedad un abastecimiento permanente de agua y abundante terreno cultivable; el acceso fácil a rutas comerciales y una topografía defensiva jugaban un papel secundario. En la Palestina del Norte, fuera ya de Galilea, concretamente en la franja costera de los valles del Huleh y de Yizreel, se daban condiciones ideales para el establecimiento de grandes centros urbanos. Los centros urbanos importantes habían estado situados desde siempre en el norte de Galilea, en Jasor o en las fuentes del Jordán en Dan, a lo largo de la costa en Akkó y en Dor y, hacia el sur, en Meguido y Bet-Shan/Escitópolis. Los cuatro valles de Galilea, que discurren de este a oeste, eran mucho más pequeños, aunque contaban con una pluviosidad anual superior y tendían a ser ocupados por centros urbanos menores, como Tel Hannatón<sup>42</sup>. Antipas escogió Séforis para instalar su capital por su buena posición defensiva, al dominar el valle mayor de Galilea, el Bet-Netofá justamente al norte, y por su proximidad a los manantiales perpetuos de 'Ein Zippori al sur. Se hallaba además al pie de la principal vía

42. Gal, *The Lower Galilee during the Iron Age*, 23.



este-oeste de Galilea. El valle de Bet-Netofá y las fértiles tierras que se extendían a lo largo del Nahal Zippori podían asegurar un suministro de grano suficiente para una ciudad menor, mientras que las colinas cercanas, incluidas las de Nazaret hacia el sur, eran un terreno ideal para olivares y viñas. Sin embargo, estas áreas no eran lo bastante extensas y fértiles para sustentar a una población tan numerosa como la de emplazamientos del porte de Escitópolis o Cesarea.

Aquí entran en juego ciertas consideraciones topográficas y políticas, relativas particularmente a los límites de Galilea, por las que vemos que Nazaret se relacionaba sobre todo con Séforis. Nazaret se halla a 5 km. al sur de Séforis, a partir de cuya acrópolis se llega a Nazaret cruzando el Nahal Zippori y ascendiendo luego unos 200 metros por las colinas de Nazaret, cuyo escarpe no es tan abrupto como sugiere el término *Scheidewand* («divisoria») que le aplica Alt, ya que el sendero corta en ángulo la ladera. Una vez en Nazaret, sin embargo, la ladera sur del escarpe no permite imaginar que los nazaretanos bajaran al valle de Yizreel para cultivar sus campos. El caserío de Nazaret se sitúa a unos 500 metros sobre el nivel del mar y, justo después de un breve paseo, la Llanura de Yizreel queda a 150 metros, lo que supone una pendiente más acusada que hacia Séforis. Hay otras razones para suponer que Nazaret se relacionaba sobre todo con Séforis. El valle de Yizreel era el mejor territorio y el más fácil de cultivar y estaba tradicionalmente ocupado por las haciendas reales o de algún gobernante, o pertenecía a los centros urbanos más importantes, como Bet-Shan/Escitópolis, más tarde Maximianópolis (Legio) o Meguido.

Sin embargo, el valle de Yizreel no formaba parte de la Galilea de Antipas. Josefo indica, con cierta vaguedad, que el límite de Galilea se extendía «a lo largo de Samaría hasta Escitópolis y el Jordán» (*Guerra* 3,37), un dato que los mapas interpretan frecuentemente incluyendo extensas porciones del valle de Yizreel dentro del territorio de Galilea y hacen pasar el límite de ésta por las inmediaciones de Escitópolis para seguir luego el trazado hasta el Jordán<sup>43</sup>. Sin embargo, las aldeas que Josefo sitúa en el extremo sur de Galilea –Simonias (*Vida* 24), Jafia (*Guerra* 2,573; 3,289), Xaloth (cerca del Monte Tabor; *Guerra* 3,3) y Dabarita (*Guerra* 2,595; *Vida* 62)– se sitúan en una línea este-oeste que discurre a lo largo de la barrera topográfica de la cadena de Nazaret;

43. Cf., por ejemplo, Hanson y Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, x.

por otra parte, nada hace pensar que el territorio de Galilea se adentrara en el valle de Yizreel<sup>44</sup>. El territorio de Antipas no se extendía por el valle de Yizreel, de modo que las aldeas situadas a lo largo de la cadena de Nazaret, incluida ésta, constituían la extensión más meridional de sus dominios y eran administradas desde Séforis, que distaba unos 5 km. hacia el norte y de la que dependían políticamente. Para sustentar su población, Séforis contaría con la producción agrícola de las aldeas y caseríos situados a lo largo del Nahal Zippori y la cadena de Nazaret.

Fig. 4.2. el valle de Bet-Netofá visto desde la acrópolis de Séforis.



Otra importante consideración topográfica es la relativa al sistema de vías regionales e interregionales. En contra de las afirmaciones de Dalman y Batey, no hay indicios de que por Nazaret pasara una importante vía romana que uniera Séforis con Jerusalén. Los datos relativos a una vía romana interregional que uniría Séforis con Jerusalén, a través de las colinas del país montañoso central y cruzando por Nazaret, son tardíos o posteriores a Adriano y la revuelta de Bar Kochba, de la época en que se construía Maximianópolis<sup>45</sup>. En fechas anteriores, la principal vía regional partía de Tolemaida y pasaba por Séforis para enlazar con Tiberíades; para ir a Jerusalén, los nazaretanos tomarían esta vía principal en las inmediaciones de Séforis y desde allí viajarían hasta el Mar de Galilea para descender luego a lo largo del Jordán en dirección a Jericó.

44. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 154, 158, mapa ix, lo proponía como límite de Galilea hace algún tiempo; cf. también W. Oehler, «Die Ortschaften»; también la útil discusión y los mapas de Bösen, *Galiläa*, 24-28.

45. M. Avi-Yonah, «The Development», 57.

a) *La arqueología del espacio público en Séforis*

Las distintas excavaciones practicadas hasta la fecha en Séforis han exhumado áreas de la ciudad suficientes para formarnos una idea de su desarrollo durante el periodo romano temprano y la organización general de su arquitectura pública. Únicamente unos pocos fragmentos cerámicos y otros hallazgos menores sin referencias arquitectónicas concomitantes se fechan en los periodos persa y helenístico temprano, indicio de que el lugar era un emplazamiento modesto o aldea durante esa época. Al igual que otros muchos lugares de Galilea que fueron poblados por judíos bajo el régimen de los Asmoneos, la población de Séforis creció durante el siglo I a.C. hasta alcanzar la cifra de 1.000 habitantes instalados en la acrópolis. Los primeros datos acerca de un desarrollo planificado de la ciudad aparecen cuando a la topografía del emplazamiento se sobrepuso un trazado ortogonal ajustado a los accidentes del terreno. No se han detectado indicios de destrucción generalizada datables en el paso de un milenio a otro y que puedan atribuirse al legado romano Varo, lo que obliga a sospechar de la descripción de su magnitud que hace Josefo (*Ant.* 17,288-289; *Guerro* 2,68-69). Ha de tenerse en cuenta la tendencia del historiador judío a exagerar el poder de Roma y las consecuencias de la rebelión a la hora de interpretar este pasaje<sup>46</sup>.

Por otra parte, la descripción que ofrece Josefo de la reconstrucción de Séforis por Antipas como «ornato de toda Galilea» (*Ant.* 18, 27) es consonante con el registro arqueológico. A comienzos del gobierno de Antipas en Galilea se advierte una notable actividad constructiva en todo el emplazamiento, cuando la población llegó a alcanzar un cifra entre 8.000 y 12.000 habitantes<sup>47</sup>. En la ladera oeste de la acrópolis, los excavadores han exhumado un potente muro de contención construido a lo largo de unas estructuras militares anteriores, un pasadizo y una calle en línea con el muro de contención y dos o tres unidades domésticas perpendiculares a aquéllos. Al mismo tiempo, se trazó un riguroso esquema ortogonal en un terreno llano situado al este de la acrópolis cortado por dos calles perpendiculares entre sí, el *cardo* de norte a sur y el *decumanus* de este a oeste, conforme al modelo típicamente romano de ordenamiento urbano<sup>48</sup>. Las monedas y

46. Meyers, «Sepphoris», 132.

47. Cf. *infra*, pp. 103-106.

48. Stambaugh, *The Ancient Roman City*, 243-254; J. Rykwert, *La idea de ciudad*.

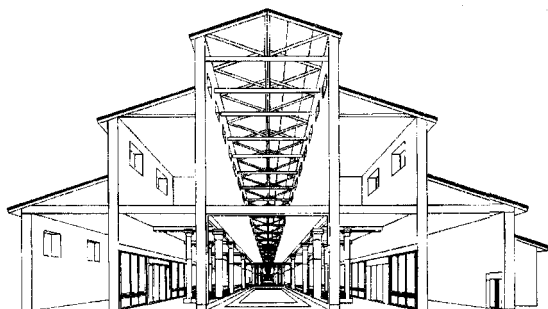


Fig. 4.3. La basílica de Séforis (dibujo de James F. Strange, director de las excavaciones de Séforis de la Universidad de Florida del Sur).

los fragmentos cerámicos hallados en el nivel inferior de la parrilla urbana indican que la construcción se inició bajo Antipas<sup>49</sup>.

Las estructuras públicas asentadas sobre este trazado en parrilla, a las que pertenecen los conocidos mosaicos, están bien conservadas en la mayor parte de sus fases romana tardía y bizantina. Bajo estos niveles se han exhumado suficientes restos del periodo romano temprano para documentar un esbozo de la ciudad de Antipas. Una de las características más importantes es el *cardo*, con sus 13,5 metros de anchura<sup>50</sup>. Las losas de caliza dura del pavimento de la calle cubren un sistema de alcantarillado; se sentaron en diagonal, formando un esquema de espina de pescado; su solidez les ha permitido sobrevivir unos quinientos años, con las huellas de las ruedas de los carros marcadas a lo largo de la calle. La calzada propiamente dicha estaba enmarcada por estilobatos de caliza que soportaban hileras de columnas sobre las que se apoyaban las cornisas de los pórticos laterales, originalmente pavimentados con sencillos mosaicos blancos, a cuyo fondo se alineaban las tiendas. Las columnas eran de piedras locales, caliza y granito, o mármol barato importado, mientras que los sillares de las fachadas de las tiendas no presentan señales de revestimientos de mármol, sino que estaban revocadas sencillamente con un enlucido y enmarcadas con revestimientos de estuco a modo de zócalos<sup>51</sup>.

49. Z. Weiss y E. Netzer, «Hellenistic and Roman Sepphoris», 32-34; Strange, «Six Campaigns at Sepphoris», 339-355.

50. En las grandes ciudades mediterráneas, el ancho del *cardo* o el *decumanus* podía ser de hasta 22 metros; cf. M. Broshi, «The Standards of Street Widths».

51. También los proyectos arquitectónicos promovidos por Herodes el Grande se caracterizan por un planteamiento práctico y utilitario, que llevaba frecuentemente a

En el ágora inferior ha sido excavada otra estructura impresionante: una basílica con muchos elementos del siglo I intactos. El interior cubría un área de 35 por 40 metros y los porches otra extensión de 25 por 40 metros. Estructuralmente, el edificio presenta una nave central y dos laterales separadas de la anterior por columnas; estilísticamente, tiene pavimento de mosaico, muros pintados y piscinas revestidas de mármol; funcionalmente, venía a ser una especie de edificio administrativo, posiblemente un mercado o tribunal. En su fase tardía incluía un *oecus* o sala de banquetes (*triclinium*), además de otras estancias más pequeñas organizadas a modo de tiendas, todo lo cual sugiere que pudo utilizarse como un paseo cubierto, quizá para el comercio de objetos de lujo. Hay otras estancias que quizá utilizaran las autoridades como salas de reunión o conferencias. En cualquier caso, presupone una planificación y un control centrales, así como un elevado nivel de mantenimiento<sup>52</sup>.

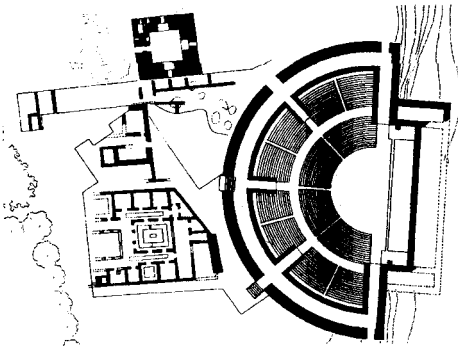


Fig. 4.4. El teatro de Séforis (Waterman).

El teatro data de la segunda mitad del siglo I d.C.; se halla situado en el costado norte de la ciudad dando vistas al valle de Bet-Netofá. No se edificó desde los cimientos, como era habitual en los teatros romanos, sino que los constructores tallaron las filas inferiores de asientos del auditorio (*cavea*) aprovechando la concavidad natural que presentaba la ladera norte de la acrópolis, al modo de los teatros de la Grecia clásica. En lo demás, el teatro de Séforis era semejante a los tipos romanos repartidos por todo el Imperio: bóvedas y arquerías soportaban las series de filas superiores de la *cavea*, las entradas al teatro desde el exterior desembocaban en el nivel medio de la zona de

enmascarar el interior de las construcciones tras las fachadas; cf. E. Netzer, «Herod's Building Projects».

52. J. F. Strange, «The Eastern Basilica Building»; «Six Campaigns at Sepphoris».

asientos a través de vomitorios y, al parecer, lo cerraba una imponente *scaenae frons*<sup>53</sup>. Es uno de los teatros más modestos de todo el Mediterráneo oriental; su diámetro mide poco más de 70 metros y tiene asientos para unos 4.000 espectadores.

El tamaño relativamente pequeño del teatro no se ha de relacionar con el volumen de la población de Séforis, sino que estaría más bien en proporción a la riqueza de la ciudad. Los rellenos de la estructura eran de piedra sin labrar y de tapial; únicamente la fachada estaba construida de sillares de piedra caliza bien labrados. El hecho de que la sección inferior del auditorio estuviera excavada en la roca viva de la colina habla también de la preocupación de los constructores por ahorrar gastos, así como la ausencia total de mármol y columnas estriadas. Por otra parte, el estuco, los revocos y las pinturas cubrían bastante menos superficie de lo que hubiera sido de desear.

El debate sobre la fecha del teatro plantea un problema básico para la convergencia de la arqueología con la investigación del Jesús histórico. Afirmar que Jesús asistió al teatro implica una fecha temprana<sup>54</sup>. Pero la datación no puede deducirse de la suposición de que Antipas fue verosíblemente el constructor del teatro. La construcción habrá de fecharse por métodos estratigráficos. Fragmentos cerámicos hallados bajo una cavidad que se rellenó al construir uno de los vomitorios incluyen tipos datables en la segunda mitad del siglo I d.C. Ehud Netzer y Zeer Weiss, que excavaron parte de la *scaenae frons*, también tienden hacia la segunda mitad del siglo I<sup>55</sup>. Los resultados de la excavación estratigráfica han de tomarse en serio y, si bien es cierto que Antipas introdujo el estilo arquitectónico romano y los edificios de aire helenístico, este proceso continuó tras su muerte e incluso se aceleró después de la revuelta judía y el estacionamiento de la legión romana en Maximianópolis<sup>56</sup>.

Digamos de paso que, si el teatro, el de Séforis o el de cualquier otro lugar, se considera importante para las tradiciones referentes a Jesús, no lo será en razón del origen del término «hipócrita» ni como vehículo de cultura griega. Los teatros provinciales solían ofrecer espec-

53. A. Segal, *Theaters in Roman Palestine*.

54. Así, por ejemplo, Batey, «Jesus and the Theater», y Schwank, «Das Theater von Sepphoris».

55. Weiss y Netzer, «Hellenistic and Roman Sepphoris», 32. W. F. Albright, «Review», ha fechado el teatro en la segunda mitad del siglo II basándose en su estilo arquitectónico.

56. Meyers, «Roman Sepphoris».

táculos de baja calidad, con juglares y acróbatas, mimos y pantomimas, farsas y otros espectáculos sumamente vulgares<sup>57</sup>. Por otra parte, el teatro bien pudo ser considerado símbolo de la rígida estratificación social impuesta por el Imperio romano que fue objeto de ataques en la enseñanza de Jesús. A diferencia de los teatros de la *polis* griega clásica, abiertos a todos los ciudadanos, en la etapa romana los mejores asientos cerca, o incluso dentro de la *orchestra*, tenían respaldos y mostraban frecuentemente grabados los nombres de las familias más conspicuas, como ocurre en Neápolis/Siquem. Además, las élites sociales entraban exclusivamente y por separado a través de los *parodoi*, mientras que las clases inferiores lo hacían a través de los vomitorios<sup>58</sup>, de modo que el teatro anunciaba visiblemente y magnificaba las diferencias de clase, una realidad que también atacarían los evangelios (por ejemplo, Q 11, 43; Mc 10,41-45; Lc 14,11; 18,14).

Es muy escasa la documentación epigráfica que nos ha llegado de los primeros periodos de Séforis; del periodo romano temprano no hay ninguna inscripción evergética en conmemoración de la munificencia de algún patrono, algo frecuentísimo en la vida cívica del mundo romano. Tienen importancia, sin embargo, dos inscripciones: una es un *ostrakon* del periodo helenístico tardío y la otra una pesa inscrita del periodo romano temprano. El *ostrakon* es un fragmento de una tinaja de almacenamiento y dice *'pmlslsh* en letras capitales hebreas en rojo, traducción del griego ἐπιμελητής, que significa «administrador, superintendente o tesorero»<sup>59</sup>. La tinaja contendría grano, aceite o vino entregado como tributo en especie al ἐπιμελητής, que escribía en hebreo, pero que había adoptado un título administrativo griego<sup>60</sup>. La otra inscripción aparece sobre una pesa de plomo del mercado; escrita en griego<sup>61</sup>, se fecha en el siglo I d.C. Por un lado muestra la cuantía del peso (HMI-AITPIN), enmarcada por unos dibujos esquemáticos que representan una calle porticada, alusiva al ágora; en el otro lado se desarrolla una inscripción en griego datable en el siglo I d.C. Dice así:

57. En contra Batey, «Jesus and the Theater». Cf. M. T. Boatwright, «Theaters in the Roman Empire»; R. C. Beacham, *The Roman Theater*, 150; D. Sperber, *The City in Roman Palestine*, 79-85.

58. P. Zanker, *The Power of Images*, 147-153; D. Small, «Social Correlation»; J. Kolendo, «La répartition des places aux spectacles».

59. R. Nagy et al., *Sepphoris in Galilee*, 170.

60. Cf. los esclarecedores comentarios de Meyers, «Sepphoris», 130-131.

61. R. Nagy et al., *Sepphoris in Galilee*, 201; Y. Meshorer, «Preliminary Report: The Lead Weights».

ΑΓΟΡΑΝΟΜΟ	Bajo la inspección del
ΥΤΩΝ ΣΙΜΩΝΟ	mercado de Simón
ΑΙΑΝΟΥ	hijo de Aianos...
ΙΟΥΣΤΟΣ	hijo de Justo <sup>62</sup>
[Υ]ΙΟΥ	

Los nombres de los ἀγοράνομοι («inspectores del mercado», encargados de adjudicar por un precio los puestos, vigilar la calidad de las mercancías y controlar los pesos), son claramente judíos. En este caso usaban como patrón una media libra, unidad de peso común en el mundo romano (36 onzas o 1.018 gramos)<sup>63</sup>. La pesa utiliza una medida romana, escrita en griego, y prueba que eran judíos los encargados de controlar importantes asuntos administrativos en Séforis, una norma para la que contamos también con pruebas arqueológicas en Tiberíades<sup>64</sup>.

También las monedas de Séforis atestiguan una mezcla de culturas. Herodes Antipas acuñó las primeras monedas de Séforis; sin embargo, en su caso era Roma quien otorgaba el privilegio de acuñación, no la ciudad misma. Las monedas de Antipas evitan representar su efigie y en su lugar muestran símbolos que los judíos considerarían apropiados, pero que tampoco resultaban extraños al mundo grecorromano en general, como cañas, palmas o palmeras. Durante la revuelta, la ciudad acuñó monedas de bronce con la doble cornucopia cruzada en el anverso, un típico símbolo numismático judío<sup>65</sup>. En lugar de la efigie del emperador, únicamente aparece el título *Caesar Nero Claudius* con grandes letras. La leyenda del reverso dice:

ΕΠΙ ΟΥΕΣΠΙΑΣΙΑΝΟΥ/ΕΙΡΗΝΟΠΟΛΙ/ΝΕΡΩΝΙΑ/ΣΕΠΦΩ  
 «bajo Vespasiano, en Eirenópolis/Neronias/Séforis»

Acuñada en el año 68 d.C., esta moneda proclamaba la postura pacifista de la ciudad y su negativa a rebelarse contra Roma, e incluso añadía los nuevos nombres de *Neronias* y *Ciudad de Paz* (Ἐιρηνοπόλις)<sup>66</sup>. La misma inscripción griega aparece rodeada de una guirnalda en otra emisión del mismo año en cuyo reverso figuran en caracteres

62. Traducción de Meshorer, «Preliminary Report: The Lead Weights», 17.

63. Sobre las responsabilidades del *agoranomos*, especialmente tal como se reflejan en la literatura rabínica, cf. Sperber, *The City in Roman Palestine*, 32-47.

64. S. Qedar, «Two Lead Weights».

65. Y. Meshorer, «Jewish Symbols».

66. Meshorer, «Sepphoris and Rome», 159-171; C. M. Kraay, «Jewish Friends and Allies of Rome».



de gran tamaño las letras «S» y «C», S[enatus] C[onsulto], emblema característico del Senado Romano. Son monedas anicónicas y, en este sentido, típicamente judías, si bien sus inscripciones van en griego y reflejan la sumisión al gobierno romano. Herodes Antipas era lo bastante perspicaz como para saber hasta dónde podía llegar en las relaciones con sus súbditos y, más tarde, los habitantes de Séforis fueron lo bastante prudentes como para proclamar sus intenciones de someterse a Vespasiano y Nerón, sin por ello abandonar sus convicciones religiosas como judíos y proclamarlo así en sus monedas. Más tarde aún, el primer busto de un emperador que aparecerá en las monedas de Séforis será el de Trajano, pero en el reverso figurarán ciertos símbolos típicamente judíos, como la palmera, el *caduceus* o las espigas de cebada, de modo que resulte clara su condición de «judeo-romanas». Únicamente bajo Antonino Pío (138-161 d.C.) aparece la efigie del emperador acompañada de un símbolo pagano, Tyche enmarcada en un templo, cuando la ciudad ya no era llamada por su nombre hebreo Séforis, sino por el de *Diocaesarea*, «consagrada al Zeus Imperial», nombre que se adoptaría en la literatura pagana tardía y cristiana. Las primeras monedas de Séforis son acordes con una población judía; con el paso del tiempo, el gradual incremento de elementos romanos y paganos terminó por arrinconar los símbolos típicamente judíos.

#### b) *El espacio público en Escitópolis y en Cesarea Marítima*

El carácter de Séforis se esclarece aún más cuando se comparan sus monedas, inscripciones y arquitectura pública con los de las más importantes ciudades gentiles de Palestina. La ciudad de Escitópolis, con una notable minoría judía, obtuvo el derecho a acuñar moneda el año 63 a.C., inmediatamente después de que Pompeyo conquistara la región. Todavía las primeras monedas de Escitópolis llevan la efigie de Gabinio, el procónsul romano que dividió la región en distritos y fijó en Séforis la sede del consejo de distrito de Galilea (*Ant.* 14,91; *Guerra* 1,170). Las leyendas que ostentan estas monedas le dan el nombre de «Gabinis-Nysa» en honor de Gabinio y a modo de dedicatoria a la nodriza de Dioniso, cuya tumba legendaria se hallaba cerca de Bet-Shan. La nodriza aparece representada en muchas monedas, enmarcada en un templo y a veces sosteniendo a Dioniso niño, cuya efigie destaca en otras monedas de Escitópolis. En Cesarea, las pri-

meras monedas acuñadas por Herodes el Grande muestran la conocida actitud cautelosa. En su condición de «rey de los judíos», evitaba las figuras humanas incluso en aquella ciudad eminentemente gentil, y prefería representar un navío y un áncora en ambas caras. Pero bajo Agripa I, las monedas de Cesarea mostraban a Tyche, la diosa de la ciudad, sujetando un timón. En el año 68 d.C., durante la Guerra judía, Cesarea acuñó monedas bajo el gobierno de Nerón con la efigie del general Vespasiano; después de la guerra, el estatuto de la ciudad fue elevado a la categoría de colonia, hecho que se refleja en las monedas, que rezan: *Colonia Prima Flavia Augusta Caesarea*. Las abundantes monedas de Cesarea de este periodo contienen numerosas efigies de deidades paganas: Tyche, Serapis, Minerva, Dioniso, Poseidón y Nike<sup>67</sup>.

Las monedas revelan el estatuto superior de Escitópolis y Cesarea Marítima junto con su carácter más pagano, los mismos rasgos que delatan las inscripciones halladas en estas ciudades. Ya el número de inscripciones de estos dos emplazamientos acusa unos niveles superiores de cultura literaria griega, así como una más amplia participación cívica en la construcción y el mantenimiento de la ciudad. En contraste con Séforis, en Escitópolis han sido halladas numerosas inscripciones, muchas de ellas del periodo romano temprano. Todas están en griego y muchas elogian la munificencia del patrono que ha erigido o mantiene un edificio cívico. En Cesarea Marítima hay abundantes muestras epigráficas de los periodos romanos por las que se advierte que el griego era de uso común, aunque no faltan algunas en latín. Muchas son de carácter evergético, como la inscripción descubierta sobre el respaldo de un asiento del teatro en la que se refiere la donación de Poncio Pilato para el *Tiberium* erigido en honor del emperador. Estas inscripciones ilustran las pretensiones de alcanzar una superior notoriedad por parte de la élite gobernante en la organización de la vida cívica y su deseo de competir por los honores.

La arquitectura pública de estas ciudades denota, por el modo en que estaban construidos los edificios públicos, que las élites poseían una mayor riqueza. Abundan las columnas de mármol de múltiples tambores, así como el mármol blanco importado de Turquía y Grecia, o el granito rojo del Nilo, lo que supone capacidad de importar cargas muy voluminosas y materiales caros de lugares lejanos. Las mismas estructuras eran de mayor porte y en general estaban construidas con

67. Y. Meshorer, *City-Coins*, 20-21, 40-42.

sillares mejor labrados que en Séforis y Tiberíades. A la vez, incluían elementos más claramente paganos, como templos, estatuas o decoraciones. Cesarea se mostraba incuestionablemente romanófila en su arquitectura, con su monumental templo dedicado al emperador, el *Augusteum*, que era el edificio central de la ciudad, con estatuas de Augusto y Roma; medía 23 por 7 metros; se ha encontrado un pie de 1 metro de largo junto con otras estatuas y sarcófagos decorados con temas mitológicos. El teatro tenía capacidad para más de 5.000 espectadores sentados, había sido construido desde los cimientos y sus muros mostraban un rico revestimiento de placas de mármol de diversos colores. Por todo el emplazamiento se hallan dispersos miles de columnas de granito rosa procedente de Aswán. El anfiteatro era mayor que el Coliseo de Roma. Las clases acomodadas disponían de suntuosos complejos termales públicos.

También eclipsa Escitópolis a Séforis por su arquitectura pública y por su carácter pagano. El teatro es uno de los mayores descubiertos hasta la fecha en Palestina; la construcción es de piedra basáltica con revestimientos de mármol y caliza blanca. El templo de mármol blanco dedicado a Dioniso ejemplifica la aceptación del panteón grecorromano en aquella ciudad, la cual frecuentemente revistió de rasgos grecorromanos sus divinidades semíticas, a las que dio además nombres del mismo origen; por ejemplo, el *Baalshamim* local se convirtió en *Zeus Akraios*<sup>68</sup>. El testimonio arqueológico de Cesarea Maritima y Escitópolis muestra un intenso contraste con Séforis y el judaísmo en general, el cual no tomó nada del panteón pagano para adaptarlo a su divinidad.

Comparada con Escitópolis y Cesarea, la arqueología del espacio público de Séforis se queda en un plano socioeconómico inferior. No ha aportado columnas o mármoles importados y se muestra más vacilante y selectiva en la adopción de elementos grecorromanos. Si bien es cierto que Herodes Antipas introdujo la arquitectura urbana grecorromana en Galilea, Séforis conservó más netamente su carácter judío, sin admitir estatuas o templos. Es justo reconocer que la urbanización se hallaba en pañales bajo Herodes Antipas. Las élites locales se mostraban reacias a adoptar las creencias extranjeras y procuraban mantener sus convicciones religiosas, si bien no por ello renunciaban a los beneficios socioeconómicos que acompañaban a la urbanización romana.

68. Y. Tsafir, «More Evidence».

### c) *La arqueología del espacio privado en Séforis*

Dos edificaciones nos ayudan a esclarecer la arqueología del espacio privado en Séforis. Una es la Unidad II situada en los sectores domésticos occidentales de la acrópolis; fue excavada por el Proyecto Regional de Séforis a lo largo de varias campañas a mediados de la década de los años noventa; la otra es la conocida Villa Dionisiaca, excavada a mediados de los ochenta<sup>69</sup>. La Unidad II fue construida a comienzos del periodo romano temprano como parte de los proyectos de reconstrucción de Antipas y siguió en uso con algunas modificaciones incluso durante el periodo romano temprano. Una destrucción parcial por el fuego en la segunda mitad del siglo I d.C. nos permite hacernos idea de cómo eran varias estancias de la casa. A juzgar por los estratos romanos tempranos de otras unidades domésticas de la zona, la Unidad II es un buen ejemplo de las viviendas ocupadas por este vecindario de gentes acomodadas en la cumbre de la acrópolis.



Fig. 4.5. Sector occidental de la acrópolis  
(por autorización de la Duke University, Proyecto Regional de Séforis).

La Unidad II es la más alta de varias casas situadas perpendicularmente a una calle de 3 metros de anchura a lo largo de la ladera occidental de la acrópolis. Su plano cubre unos 150 metros cuadrados y viene a ser un ejemplo típico de la vivienda de la Palestina romana. Consta de un patio interior sin columnas, frecuente en las casas de las familias más ricas de las áreas urbanas de la región<sup>70</sup>. Al igual que otras muchas viviendas de Galilea, el patio de la Unidad II quedaba

69. Fui supervisor del área durante las excavaciones dirigidas por E. Meyers.

70. Según la clasificación de Y. Hirshfeld, *The Palestinian Dwelling*, 57-97, 109.

oculto, no visible desde la calle al norte o desde el pasadizo al oeste. Los muros de los cimientos eran de piedra sin labrar y se asentaban sobre la roca viva; las hiladas inferiores de los muros eran de caliza es-cuadrada, de medidas regulares, obra de hábiles artesanos. El aparejo de los muros exteriores, de 70 cm de anchura, estaba dispuesto a soga y tizón y bien pudieron soportar un segundo piso. En el patio se abría una gran cisterna; algunas otras repartidas por toda la casa revelan el deseo de los habitantes y su habilidad para asegurarse su propio abas-tecimiento de agua. Un pequeño lagar situado en el ala sur de la casa y varias cisternas menores excavadas en la roca y no revocadas servirían verosímilmente para almacenar el grano seco o como bodegas frescas para el vino. Algunas estancias de la casa estaban pintadas *al secco*, un estilo barato y menos complicado que se aplicaba a los muros una vez que el revoco se había secado. Sus temas eran sencillos diseños florales o geométricos, así como rectángulos verdes y rojos que imitaban el estilo de los revestimientos marmóreos *al dado*<sup>71</sup>. Las habitaciones decoradas con pinturas tenían también pavimentos emplastecidos, lo mismo que el patio; en el relleno de otra estancia, en la que ya no se podían recuperar los restos romanos tempranos, se encontraron *ex situ* varias placas con teselas. La cocina y otras estancias, sin embargo, tenían los suelos de tierra batida.

Además de las pinturas y los mosaicos se han encontrado otros muchos elementos indicadores del bienestar relativo de los habitantes del siglo I<sup>72</sup>, como fragmentos de una lujosa copa de vidrio moldeado, una lámpara para colgar y un pebetero, entre otros hallazgos de los estratos romanos antiguos; de la misma época son los alfileres de hueso finamente labrados y una espátula para cosméticos. Los habitantes no eran exageradamente ricos: los utensilios de cosmética eran de hueso, no de marfil, y las cerámicas eran manufacturas comunes procedentes de las aldeas galileas del cercano Shikkín y Kefar Hananya: jarras, ollas y cacerolas. Se hallaron escasos restos de cerámicas finas y faltaban por completo las tazas y platos de la costosa *terra sigilatta*, así como las án-foras importadas para vino con asas estampilladas, en fuerte contraste

71. Las pinturas recuerdan el segundo estilo pompeyano y son muy semejantes a las de la Gran Mansión o edificio palacial del barrio herodiano de Jerusalén; cf. N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, 95-120. Pinturas parecidas han sido descubiertas en casas lujosas de Jodefat y Gamla.

72. Cf. los valiosos comentarios sobre la difusión de indicadores de categoría social en contextos arquitectónicos en A. Wallace-Hadrill, *Houses and Society*, 143-174.

con las lujosas residencias urbanas de la Decápolis o de la costa<sup>73</sup>. La Unidad II y los edificios de la ladera occidental de la acrópolis acreditan un conocimiento de los estilos arquitectónicos romanos que se impusieron por todo el Mediterráneo, pero los objetos de lujo de la élite social no fueron plenamente adoptados o resultaban difíciles de adquirir<sup>74</sup>.



Fig. 4.6. *Miqweh* de Séforis (cortesía de la Duke University, Proyecto Regional de Séforis).

Los hallazgos del interior de la Unidad II acreditan que sus habitantes eran de etnia y religión judía. La vivienda tiene cuatro piletas escalonadas que han sido identificadas como *miqwaoth*; es posible que dos de ellas se añadieran durante el periodo romano intermedio, cuando quedaron fuera de uso las otra dos a finales del periodo romano temprano. Las dos estaban excavadas en la roca madre con escalones descendentes y paredes emplastecidas, con capacidad suficiente para que la persona pudiera sumergirse por completo. Las dos estaban flanqueadas por sendas cisternas de diferente capacidad; una de ellas estaba conectada a una de las piletas escalonadas mediante un canalillo aún intacto. Independientemente de que se pueda deducir la función exacta de estas piletas escalonadas o su relación con la pureza ritual, de lo que no cabe duda es de que se trata de instalaciones hidráulicas típicamente judías.

73. En la excavación de Waterman se encontró una sola asa estampillada de ánfora rodía; cf. S. Yeivin, «Historical and Archaeological Notes», en Waterman, *Preliminary Report*, 27; las excavaciones dirigidas por los Meyer han exhumado a lo largo de nueve campañas una sola asa estampillada de ánfora vinaria.

74. Sobre todo si se comparan con casas de Italia, cf. Wallace-Hadrill, *Houses and Society*; las villas situadas a lo largo de la costa, cf. S. Applebaum, «The Roman Villa»; o incluso la villa de Tel Anafa, cf. S. Herbert, *Tel Anafa I*.

También la ausencia de huesos de cerdo entre los desechos domésticos indica la etnicidad judía de los habitantes de la casa. En el área de la cocina se han hallado 450 fragmentos de huesos de animales, de los cuales sólo cuatro podrían ser de cerdo, estadísticamente no significativos<sup>75</sup>. Por otra parte, en la Unidad II se han recuperado más de una docena de fragmentos de recipientes de piedra. Al igual que las *miqwaoth*, el uso de vasos de alabastro o caliza blanda puede relacionarse con las creencias judías relacionadas con la pureza ritual, ya que la Misná describe la piedra como un material inmune a la impureza (*Kelim* 10,1; *Ohol.*, 5,5; *Para* 5,5). En particular, la presencia de tapaderas y tapones de piedra parece responder a la afirmación misnaica de que los recipientes de cerámica contraen impureza a través de la boca, lo que puede impedirse mediante el uso de tapaderas de piedra (*Kelim* 2,5). Independientemente de las intenciones de su dueño, las tazas, jarros y copas de piedra caliza aparecen en zonas pobladas por judíos, como Judea, el Golán y Galilea, y suelen faltar en Samaría, a lo largo de la costa o en Transjordania. Entre los recipientes de piedra cuyos fragmentos han aparecido en los sectores residenciales occidentales se cuentan las grandes tinajas de tipo *kalynx*, en forma de barril y torneadas con ayuda de un gran taladro, que eran artículos de lujo y son un hallazgo típico de las casas judías ricas. Las decoraciones de la Unidad II eran totalmente anicónicas y una lámpara con una *menorá* sobre el disco atestigua la identidad judía de los ocupantes, aunque esta lámpara se sitúa en la siguiente fase estratigráfica de la casa.

Esta situación se mantiene en todos los sectores domésticos, que parecen haber sido habitados exclusivamente por judíos. Se han hallado más de 20 piletas escalonadas, las cuales probablemente eran *miqwaoth*; también se han obtenido más de 120 vasos de calcita, mientras que los restos de cerdo, ausentes de esta área durante el periodo romano, no aparecen hasta el periodo bizantino. Aunque en la Unidad II no se ha hallado ninguno en los estratos del periodo romano, en los sectores domésticos occidentales han sido exhumados también pebeteros semejantes a los que figuran en los mosaicos de las sinagogas<sup>76</sup>. La zona ha resultado en general anicónica, pero se han descubierto algunos objetos

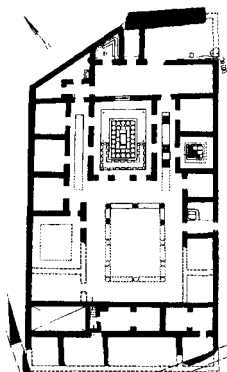
75. El zooarqueólogo de la excavación es Bill Grantham, de la Troy State University de Alabama; cf. también B. Hesse y P. Wapnish, «Can Pig Remains».

76. R. Nagy et al., *Sepphoris in Galilee*, catálogo n<sup>os</sup> 78 y 79, pp. 205-206; M. Narkiss, «The Snuff-Shovel»; E. Goodenough, *Jewish Symbols* III, 1953-1958, figs. 293, 334-337; R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology*, 257-266.

de filiación pagana, como unas estatuillas de Prometeo y Pan en contexto romano medio, así como un medallón en que se representa una escena dionisiaca perteneciente a un contexto helenístico tardío<sup>77</sup>. No se puede excluir que los propietarios de estos objetos fueran judíos, pero hay que subrayar que los dos primeros se encontraron en estratos de verdedero y que el tercero apareció fuera de una casa, en espacio abierto.

La segunda casa que nos interesa, la llamada Villa Dionisiaca, fue construida al sur del teatro a finales del siglo II o comienzos del III d.C. Su extensión, de unos 40 metros de largo por 23 de ancho (920 m<sup>2</sup>), exigió una nivelación de la roca madre hacia el oeste del edificio y la elevación de una plataforma de tierra para su ampliación hacia el sur. El edificio se desarrollaba en torno a un peristilo central abierto hacia el sur y contaba con un espléndido comedor (*triclinium*) situado enl costado norte del patio central, con pequeñas alcobas, despensas y salas de baño alrededor.

Fig. 4.7. La Villa Dionisiaca de Séforis (según Meyers, Natzer y Meyers, 1992).



La construcción es de grandes sillares de piedra caliza y los abundantes restos de pinturas de temas florales y geométricos atestiguan que los muros interiores estaban decorados. Sencillos mosaicos blanquinegros con algunos esquemas geométricos se reparten por vestíbulos, corredores y estancias laterales de la mansión; retretes y aseos estaban adornados con muy apropiados letreros de YTEI, «¡salud!». El más exquisito mosaico cubría el piso del triclinio; es una pieza de calidad artística excepcional en la ciudad y en toda Galilea. La disposición del tri-

77. R. Nagy et al., *Sepphoris in Galilee*, catálogo nn. 17, 18 y 21. El pequeño toro de bronce (¿Serapis?) y el altar encontrados entre los desechos recuperados en una cisterna datan del siglo IV; cf. Strange, «Six Campaigns at Excavation», 344-345.



clino y el tema del mosaico eran comunes en las casas de las familias más acomodadas del mundo romano<sup>78</sup>. Mide el mosaico 7 por 5,5 metros y está hecho con teselas de más de veinte colores distintos; aparece dividido en tres áreas: una, en forma de U, con teselas blancas y «gammás», señala el emplazamiento de los tres lechos (τρι-κλίβη) para reclinarse; otra, también en forma de U, con coloristas representaciones de escenas procesionales, algunas de ellas dañadas y reparadas en la antigüedad; una tercera porción rectangular muestra en el centro una serie de paneles en que se celebra la vida de Dioniso y los gozos del vino.

En este mosaico apenas se advierte algo que tenga relación con elementos cúltricos o con los misterios del dios del vino; el panel central tipifica más bien un ambiente que el mosaico trataba de crear: un desafío de bebedores entre Heracles y Dioniso. En los paneles laterales se declara vencedor a Dioniso (con la inscripción ΠΟΜΠΗ), que aparece reclinado en su carroza y echando una mirada hacia el siguiente panel, donde un Heracles beodo (ΜΕΘΗ) se sostiene con ayuda de un sátiro y una ménade. Otros paneles exaltan las alegrías del fruto de la vid, como la pisada de la uva (ΑΗΝΟΒΑΤΗ) y una fiesta aldeana (ΚΩΣΜΟΣ). Algunos paneles recuerdan leyendas de Dioniso, como el baño del dios por las nodrizas que lo ocultaron (ΔΙΟΝΥΣΟΥ ΛΟΥΤΡΑ), la revelación del misterio del vino a los pastores (ΠΟΙΜΝΑΙ) y el matrimonio del dios con Ariadna (ΥΜΕΝΑΙΟΣ). Hay medallones con los que se entremezclan procesiones bucólicas de alegres campesinos que acuden a entregar sus productos, entre ellos uvas, frutas, pollos y patos. Frente al asiento del dueño de la mansión hay un retrato de una hermosa mujer (¿Ariadna o la señora de la casa?), a la que los excavadores han apodado «la Mona Lisa de Galilea»<sup>79</sup>.

Los motivos artísticos romanos y la exaltación del dios pagano Dioniso insinúan que la villa pertenecía a un oficial romano, pero no se ha de excluir que el propietario fuera judío, dado que en los siglos III y IV también las sinagogas adoptaron motivos semejantes y temas aparentemente paganos. Aparte de lo que nos dicen los mosaicos dionisiacos acerca de las inclinaciones religiosas del propietario, lo cierto es que este elemento, y en general el planteamiento de la casa, delatan la riqueza y el interés de su propietario en exhibir su refinamiento. Mien-

78. C. Kondoleon, *Domestic and Divine*; G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 41-53.

79. Meyers, Netzer y Meyers, «Artistry in Stone».

tras que el patio cerrado de la casa tradicional ocultaba la vida cotidiana de sus ocupantes en el espacio privado, el atrio en forma de peristilo se abre a las miradas de los transeúntes y pone de relieve la idea de la estratificación social. La organización misma de una casa con peristilo reforzaba las nociones de «dentro» y «fuera» al hacer visible a los extraños el esplendor de los mosaicos del atrio, las pinturas murales, las columnas acanaladas y el jardín<sup>80</sup>. También servía para subrayar la jerarquía social la organización del triclinio. El esquema a que se atiene el mosaico privilegiaba a tres comensales: el señor de la casa y sus dos invitados de honor a su derecha e izquierda, cuyos lechos estaban marcados en el pavimento en forma de gran U mediante las marcas de las *gammas*, mientras que los demás comensales se apiñaban en torno a la áreas de teselas blancas en orden social descendente (como se supone en Lc 14,7-11)<sup>81</sup>.

Aunque excepcional en aquel emplazamiento y posterior en más de un siglo al periodo de tiempo que consideramos, la Villa Dionisiaca representa un punto importante en la trayectoria de la arquitectura doméstica de la élite en Séforis. Construida a comienzos del siglo I d.C., la Unidad II consistía en un patio cerrado que protegía la privacidad de las actividades cotidianas de la familia, pero había adoptado elementos decorativos como las pinturas murales y los mosaicos que marcaban la preeminencia de sus moradores en la escala social. En el interior de la casa podían verse objetos y equipamientos de lujo, pero no se intentaba ponerlos a la vista de los extraños. Al otro lado de la calle, sin embargo, se construyó por la misma época otra casa con peristilo, lo que demuestra que en el siglo I no faltaban en Séforis familias judías que habían adoptado más plenamente la costumbre romana de exhibir pretenciosamente su riqueza con ayuda de la arquitectura<sup>82</sup>. La Villa Dionisiaca demuestra hasta qué punto había aumentado la ostentación en la ciudad en el siglo III d.C.

80. Wallace-Hadrill, *Houses and Society*, especialmente 143-174.

81. Esta tradición de sentar a los dos huéspedes más distinguidos a ambos lados del señor de la casa se presupone también en la demanda de estos dos puestos honoríficos que hace la madre de Santiago y Juan a favor de sus hijos en Mc 10, 35-45.

82. La estructura fue parcialmente excavada por Waterman e identificada originalmente como una basílica cristiana a causa de sus columnas por Manasseh, «Architecture and Topography», en Waterman, *Preliminary Report*, 4-6; se reexcavaron algunas secciones bajo la dirección de Strange, «Six Campaigns at Sepphoris», 344-347, con el resultado de que se reinterpretó el edificio como doméstico. Sus *miqwaoth* indican que estaba habitado por judíos.

La arqueología del espacio privado en Séforis resulta abrumadoramente judía, atendiendo a los indicadores religiosos y étnicos. Entre las casas aparecen dispersos pequeños objetos del ajuar doméstico que nos remiten a temas mitológicos paganos, y en el siglo II se adornó una mansión rica con un mosaico de tema dionisiaco. Más significativo es que, en las casas judías excavadas, es posible advertir un incremento del lujo y de los elementos que denotan una superior categoría social y que en algunos casos esta riqueza y la diferenciación de nivel social empezaban a ser objeto de exhibición, siguiendo la pretenciosa moda de la arquitectura romana.

### 3. *La arqueología de Nazaret*

A 5 kilómetros al sur de Séforis se encuentra la aldea de Nazaret, cuyos hallazgos arqueológicos muestran un fuerte contraste con los de aquélla. Una breve comparación resultará esclarecedora para la cuestión de la presencia o ausencia de Jesús en Séforis. La ingente actividad constructora iniciada a partir de la conversión del Imperio ha oscurecido las huellas de la cultura material de Nazaret en el siglo I d.C. Los mosaicos, *graffiti* y la estructura basilical de las etapas finales de la Iglesia de la Anunciación y de San José se iniciaron en una época en que empezaron a afluir a Nazaret los fondos imperiales y los peregrinos<sup>83</sup>. Pero la aldea del siglo I era mucho más modesta y sencilla, de carácter agrícola, y ocupaba tan sólo unas cuatro hectáreas en torno a la Iglesia de la Anunciación, bajo los terrenos situados a unos 100 metros hacia el oeste, ocupados hoy por las Hermanas de Nazaret. Las tumbas romanas y bizantinas aparecidas al este y al oeste de la Iglesia de la Anunciación señalan los límites del emplazamiento y sugieren que la población no llegaría a los 400 habitantes<sup>84</sup>.

La modesta arquitectura y los limitados proyectos constructivos del primer periodo nos han proporcionado muy escasos datos; el caserío no responde en absoluto a una planificación ortogonal ni hay rastro alguno de calles pavimentadas. En este sentido, lo más llamativo es justamente lo que no se ha encontrado. No hay rastro de construcciones públicas del periodo romano temprano. No hay mármoles ni mosaicos ni pintu-

83. Para los datos tardíos, cf. J. Taylor, *Christians and the Holy Places*, 230-233.

84. J. F. Strange, «Nazareth»: *ABD* 4.1050-51. Sobre la localización de las tumbas, cf. C. Kopp, «Beiträge zur Geschichte Nazareths».

ras de la etapa anterior a la construcción cristiana del periodo postconstantiniano. No hay inscripciones públicas de ningún tipo, indicio de unos nulos conocimientos literarios y de la falta de mecenazgo. La única muestra epigráfica del periodo precristiano es una inscripción funeraria aramea (CII 2.988). En las excavaciones de los franciscanos aparecieron pocas monedas, ninguna acuñada en la misma Nazaret.

Desde el punto de vista del espacio privado, uno de los mayores problemas es que las construcciones cristianas tardías han eliminado los restos de las viviendas, a excepción de las cisternas, silos de almacenamiento y bodegas. La escasez misma de los hallazgos lleva a la conclusión de que las viviendas consistirían en pobres construcciones de piedra sin desbatar y barro, con techumbres de maleza en viviendas y bodegas. Toda el área parece haberse ocupado exclusivamente en actividades agrícolas. En los alrededores de la aldea se han hallado indicios de aterrazamientos y de una torre aneja a una viña. Dentro del caserío aparecen señales de cubetas para pisar la uva, con huecos para el prensado, tinajas para la fermentación y orificios para asentar las tinajas de almacenamiento, junto con piedras de molino y silos. Todo esto se completa con sencillas cerámicas de manufactura local y algunos útiles caseros, sin rastro alguno de cerámica fina o importada de las etapas anteriores. Faltan por completo los objetos de lujo de cualquier tipo y únicamente se han hallado algunos fragmentos de vasijas de piedra.

La pregunta despectiva sobre si de Nazaret puede salir algo bueno (Jn 1,46) parece por tanto justificada. Se trataba de una pequeña aldea judía, sin importancia política alguna, preocupada por la agricultura y, sin duda alguna, por los impuestos.

#### 4. *Jesús y Séforis*

Concluiremos con un nuevo análisis sobre la cuestión de Jesús y Séforis y sobre el influjo de esta ciudad en la Galilea en que vivió Jesús. Si él estuvo o no en Séforis durante su juventud o su ministerio, es algo que no podemos establecer con certeza. Sobre su juventud nada sabemos, excepto que vivió en Nazaret como carpintero (τεκτόν; Mc 6,3)<sup>85</sup>.

85. Mateo y Lucas distancian aún más a Jesús del trabajo manual; en efecto, el primero lo describe como hijo de un τεκτόν (Mt 15, 55), y el segundo lo llama simplemente hijo de José, sin mencionar su ocupación o categoría social (Lc 4, 22).

Es probable que en la antigüedad un aldeano, especialmente un artesano, visitara las ciudades próximas, pero es algo que no podemos probar. Lo que no es verosímil es que los aldeanos trabajaran en las ciudades, pues, a diferencia de lo que hoy ocurre, el flujo de la población se daba generalmente de las ciudades al campo, pues en las ciudades solía haber muchos obreros sin empleo. Sin embargo, no es inverosímil que los aldeanos galileos visitaran Séforis en algunas ocasiones, como los días de mercado o durante las fiestas, y con seguridad en las aldeas como Nazaret correrían muchas habladurías sobre las ciudades, alimentadas por gentes errabundas, como los buhoneros. El hecho de que la tradición incluya referencias a ciertos rasgos urbanos, como calles porticadas (πλατεῖα; Lc/Q 14,21), la puerta de una ciudad (πύλε; Q 13,23-24) y la plaza del mercado (ἄγορά; Q 7,31-32), confiere credibilidad a la idea de que los habitantes de las zonas rurales de Galilea tenían conciencia de la cercanía de Séforis. Algunos pasajes hacen pensar en algo más que conciencia e insinúan que los aldeanos sentían aversión hacia las ciudades a causa del temor a los tribunales (Q 12,57-59) y los conflictos en el ágora (Q 7,31-35; 11,43)<sup>86</sup>. En consecuencia, si bien son verosímiles las visitas de los aldeanos galileos a Séforis, siempre representarían el cruce de una frontera política, socioeconómica e incluso cultural, como nos recuerdan las comparaciones arqueológicas de Nazaret y Séforis<sup>87</sup>.

El debate acerca de si Jesús visitó Séforis en el curso de su ministerio o si el silencio de la tradición refleja una repulsa intencionada de las dos ciudades herodianas tendrá repercusiones sobre la caracterización de Jesús y sus enseñanzas en general. Quizá no debemos dar excesiva importancia a la omisión de Séforis en la tradición, pues ese silencio únicamente plantea la posibilidad de que Jesús la eludiera. Por muy sorprendente que parezca este silencio, especialmente a quienes han dedicado mucho tiempo a excavar sus ruinas, las teorías que se apoyan en extrapolaciones sobre su ausencia en el Nuevo Testamento carecen de fundamentos sólidos. Los itinerarios no pueden reconstruirse en este caso a partir únicamente de los nombres de lugar mencionados en la tradición. En el documento Q sólo hay nueve nombres de lugar, de los cuales cinco tienen carácter mítico y no indican nece-

86. J. L. Reed, «The Social Map of Q».

87. Freyne, «Urban-Rural Relations in First-Century Galilee», 88-90; «Jesus and the Urban Culture of Galilee», 604-611. S. Applebaum, «Judaea as a Roman Province», 371.

sariamente que Jesús estuviera allí (Tiro y Sidón en Q 10,13-15; Jerusalén en Q 13,34; Sodoma en Q 10,12 y Nínive en Q 11,32). El Evangelio de Marcos ofrece más información geográfica sobre el ministerio de Jesús en Galilea y refleja que Jesús evitaba las *poleis* propiamente dichas en favor de sus *chorai*<sup>88</sup>. A pesar del interés redaccional de Marcos por polarizar ciudad y campiña, puede que tenga alguna validez histórica la renuencia de Jesús a visitar las grandes ciudades gentiles situadas en torno a Galilea, como Tiro (Mc 7,24.31), Cesarea de Filipo (Mc 8,27) o la Decápolis (Mc 7,31; 6,53), pero es cuestionable que esa actitud pueda extenderse también a las relaciones de Jesús con Séforis. Tampoco es seguro que las estrechas relaciones de Jesús y sus discípulos con Betsaida puedan tener analogías con las que pudieron mantener con Séforis. Las excavaciones en Betsaida han exhumado una *polis* menor nada espectacular, mientras que está aún por determinar plenamente la intensidad de sus inclinaciones judías o gentiles<sup>89</sup>.

La arqueología del espacio público y privado de Séforis, comparada con la de Nazaret y otras ciudades del norte de Palestina, aporta una luz considerable al debate acerca de la omisión de Séforis en los evangelios. La posibilidad de que Jesús evitara intencionadamente esta ciudad sólo puede discutirse teniendo en cuenta esa arqueología. Pero, más en general, los orígenes cristianos y las tradiciones evangélicas sólo pueden entenderse contando con el trasfondo de la influencia de Séforis sobre Galilea.

#### a) *Séforis, etnicidad y cultura: judaísmo y helenismo*

Los datos arqueológicos obtenidos en las prospecciones y excavaciones indican que unos judaítas colonizaron y poblaron no muy densamente Galilea durante el periodo helenístico tardío bajo el dominio de los Macabeos, incluida Séforis. La cultura material de Galilea y Séforis es claramente judaíta. Desde el punto de vista de los indicadores religiosos y étnicos, hay continuidad entre las aldeas galileas, como Yodfat, Cafarnaún y Nazaret, y la ciudad de Séforis. Tanto en la ciudad como en las aldeas de Galilea se evitaba el consumo de cerdo, aparecen las *miqwaoth* y los recipientes de piedra y los enterramientos se practi-

88. Freyne, *Galilee, Jesus, and the Gospels*, 33-63; T. Schmeller, «Jesus im Umland Galiläas»; F. Lang, «Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis».

89. R. Arav y R. Freund, *Bethsaida*.

caban en hipogeos de tipo *kokhim* con osarios. Los habitantes de Séforis eran en su inmensa mayoría, al igual que los campesinos de Galilea, judíos. Las monedas e inscripciones de Séforis certifican que los judíos formaban parte de los círculos sociales más elevados en el siglo I.

Podemos imaginar que las influencias del helenismo sobre el judaísmo se daban con una gama de intensidades que iban desde lo superficial, en el caso de los campesinos, hasta un grado ascendente de helenización entre las minorías socioeconómicas judías urbanas. Sin duda las minorías urbanas de Séforis estaban más «helenizadas» que los campesinos galileos. Gran parte de su vida se desarrollaba en un ambiente lingüísticamente griego y es muy probable que se desarrollaran con la misma facilidad en los dos idiomas, mientras que las áreas rurales tenderían a hablar habitualmente en arameo. Sin embargo, más griego no significa automáticamente menos judaísmo, pues el helenismo y la lengua griega proporcionaban a las poblaciones semíticas y a los judíos en particular un cauce y un vehículo para expresar sus tradiciones locales de un modo universalmente comprensible, y también un medio para administrar sus negocios<sup>90</sup>. No es de extrañar, por tanto, que durante el periodo romano temprano no aparezcan las estatuas, la arquitectura y las inscripciones o las monedas paganas, pues Herodes Antipas erigió su arquitectura de estilo helenístico-romano sobre unos fundamentos judíos y se atuvo a unas normas aceptablemente judías<sup>91</sup>.

Desde esta perspectiva, la postura de Alt y otros, en el sentido de que Séforis vivía aislada del resto de Galilea en virtud de sus diferencias religiosas y culturales, y que Jesús evitaría presentarse en aquella ciudad supuestamente gentil, pagana o helenística se apoya en unos presupuestos falsos sobre el carácter de Séforis. En tiempos de Jesús, los únicos elementos paganos son unos pocos objetos domésticos. Más de un siglo después, en el interior de una villa hay un mosaico dionisiaco, y hasta bastante más tarde no aparecen las figuraciones paganas en los edificios públicos. En el periodo bizantino, sin embargo, hasta las sinagogas, como la de Bet Alfa o la de Séforis, estaban decoradas con zodiacos que mostraban figuras abiertamente paganas.

90. Bowerstock, *Hellenism in Late Antiquity*, 1-13. Ya en época temprana, las historias judías (por ejemplo, las de Eupolemo y Jasón de Cirene), escritas en Palestina por las minorías cultivadas, utilizaban el griego; cf. M. Hengel, *The Hellenization of Judaea*, 88-102. Sobre el arameo como idioma hablado en Galilea, cf. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 162-171.

91. P. Richardson, *Herod the Great*.

Tampoco son plausibles las teorías que insisten en la presencia de la educación griega o de las escuelas filosóficas cónicas en Séforis. Ha de tenerse en cuenta que cuando Gabinio puso en Séforis la sede del consejo regional, en 57-55 a.C., de lo que se trataba era de que los judíos administraran sus asuntos en beneficio de Roma<sup>92</sup>. En Séforis no hubo ni una guarnición romana ni aparato administrativo romano alguno hasta mucho más tarde. Aunque Antipas pudo emplear unos cuantos arquitectos e ingenieros gentiles, o incluso romanos, para construir sus edificios de Séforis, uno de sus objetivos sería dar trabajo a los judíos de aquel territorio, como forma de prevenir el bandolerismo, no fomentar la inmigración de gentiles<sup>93</sup>. Séforis no llegaría a albergar un número significativo de gentiles, romanos o griegos, y la presencia de escuelas filosóficas grecorromanas es sumamente inverosímil. La cultura material de Séforis nos impide atribuir a diferencias étnicas o religiosas el distanciamiento de la ciudad por parte de Jesús; tampoco permite expresar el impacto de Séforis sobre Galilea en términos de unas peculiaridades gentiles, paganas o helenísticas.

¿Evitaría Jesús frecuentar Séforis porque esta ciudad resultaba demasiado helenística? Parece dudoso. Nada en sus enseñanzas guarda relación directa con aspectos abiertamente helenísticos de la vida, como serían la iconografía, bañarse desnudo o la circuncisión, o el uso del griego. Si alguien argumenta que Séforis estaba poblada por judíos más helenizados, de cualquier modo que esto se entienda, tendrá que explicar que la tradición no critique en absoluto las formas helenizadas del judaísmo. Lo cierto es que el mero hecho de que las más antiguas tradiciones estén en griego nos impide pensar que hubiera un abismo entre un Jesús de habla aramea y una Séforis de habla griega<sup>94</sup>. Por otra parte, los evangelios consignan frecuentes encuentros con gentiles, como el endemoniado geraseno (Mc 5,1) y la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30), e incluso hay gentiles que son presentados en términos muy positivos para abochornar a los judíos, como el centurión de

92. *Ant.*, 14, 91.

93. Sanders, «Jesus' Relation to Sepphoris», 76-77; este autor señala que Flavio Josefo (*Ant.*, 20, 219-222) menciona de forma explícita que el temor a posibles disturbios por parte de las masas de desempleados fue uno de los motivos subyacentes a los continuos proyectos urbanísticos emprendidos por Herodes el Grande, cuya finalidad era precisamente proporcionarles empleo.

94. El hecho de que incluso Q se escribiera en griego, al igual que las restantes tradiciones cristianas primitivas, nos previene en contra; cf. H. Gunther, «The Sayings Gospel Q and the Quest for Aramaic Sources».



Cafarnaún (Lc 7,1-10//Mt 8,5-13; Jn 4,46-54), o los ciudadanos de Tiro y Sidón (Q 10,11-13). Estos encuentros con gentiles en los márgenes de Galilea hacen que resulte poco verosímil la idea de que Jesús eludiera el trato con los judíos helenizados de Séforis.

#### b) *Séforis y la situación social y económica*

Séforis estaba ciertamente más helenizada que la Galilea rural, pero entre el judaísmo rural y el urbano se daba en Galilea la suficiente continuidad como para descartar que Jesús eludiera frecuentar aquella ciudad por razones religiosas o étnicas. ¿Fueron quizá las diferencias socioeconómicas las que indujeron a Jesús a evitar Séforis? La reconstrucción de Séforis por Antipas exigió intensificar la producción agraria: para las élites urbanas esto supuso una mejora en el nivel de vida y la posibilidad de adquirir mercancías lujosas, pero fue en detrimento del campesinado rural. La diferencia entre élites urbanas y campesinado no era tan radical como en otras ciudades, como Escitópolis o Cesarea, pero la riqueza relativa en Séforis era claramente mayor que entre los galileos del campo, y se hizo mucho más evidente cuando fueron reconstruidas Séforis y Tiberíades. Puertas, fachadas, vistas panorámicas y calles porticadas adornadas de frescos, enlucidos y mosaicos manifestaban las diferencias entre las ciudades y las aldeas de Galilea. Las mismas diferencias se daban también en el ámbito doméstico, y no faltaban rasgos de la religiosidad que diferenciaban a los aldeanos de los habitantes de las ciudades; así, las casas de la acrópolis contaban cada cual con su *miqweh*, en contraste con las *miqwaoth* colectivas de las aldeas o el simple recurso al baño en el Mar de Galilea. En Séforis eran habituales los grandes recipientes de piedra fabricados a torno como símbolos de categoría social, pero nada parecido podía verse en las aldeas.

En las enseñanzas de Jesús son notorios los ataques a la ostentación de los ricos frente a la miseria de los pobres. En Q, la bienaventuranza inicial bendice a los pobres y les otorga el Reino; Mateo afirma incluso que «heredarán la tierra» (Mt 5, 5, donde la tierra es la base de la riqueza) y la subsiguiente amenaza contra los ricos hace que resulte aún más pronunciado el contraste entre ricos y pobres<sup>95</sup>. Pero al

95. Cf. además D. Oakman, *Jesus and the Economic Questions*, 95-220. Sobre Lucas, cf. P. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*; cf. también L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesus von Nazaret*.

mismo tiempo, las enseñanzas de Jesús no pueden entenderse anacrónicamente como un programa social revolucionario, pues los evangelios muestran mayor preocupación por las relaciones humanas que por las clases sociales, incluso entre los miembros de la élite. Jesús procedía ciertamente de la clase más baja y se hizo abogado suyo y de los pobres, pero sus hábitos como comensal dieron pie a acusarle de ser «amigo de recaudadores de impuestos y pecadores» (Q 7,34), cosa que nunca negó<sup>96</sup>. Por otra parte, los ricos no estaban del todo ausentes de su auditorio, como lo prueban el joven rico (Mc 10,17-22) o el publicano (Mc 2,13-17). De hecho, Lc 8,3 menciona incluso a Juana, esposa de Cusa –mayordomo de Herodes Antipas–, que formaba parte del séquito itinerante de Jesús y que muy verosímelmente tendría su hogar en Séforis o en Tiberíades. Es posible, aunque no del todo convincente, que Jesús evitara Séforis porque se encontraba más a gusto entre los miembros del sector más numeroso de la sociedad, no por razones religiosas. Paradójicamente, el lugar en el que pudieron producirse sus encuentros con los ciudadanos más ricos (los recaudadores de impuestos) quizá fue Séforis.

### c) *Séforis y el régimen político-administrativo de Antipas*

Si Jesús no eludió ir a Séforis por motivos religiosos, étnicos o económicos, quizá lo hizo por razones políticas. Por consiguiente, habremos de ocuparnos de esta posibilidad, aunque a diferencia de la etnicidad, la religión o los asuntos socioeconómicos, la esfera política apenas deja huellas en el registro arqueológico. Sin embargo, el notorio flujo de riqueza desde las áreas rurales a las ciudades y la función de éstas como redistribuidoras de bienes, con sus estructuras simbólicas de control político, como las puertas, basílicas y murallas, demuestra que es en las ciudades donde se concentra el poder político<sup>97</sup>.

Hay razones para pensar que Jesús eludía Séforis, y determinados pasajes de los evangelios insinúan una actitud de repulsa frente a Antipas. Es seguro que Jesús tuvo noticias del encarcelamiento del Bautista. Que Juan bautizó a Jesús es un dato evangélico creíble como pocos, lo cual justifica el interés de Jesús por el destino del Bautista, así

96. J. Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*; cf. también Crossan, *The Historical Jesus*, 308-312.

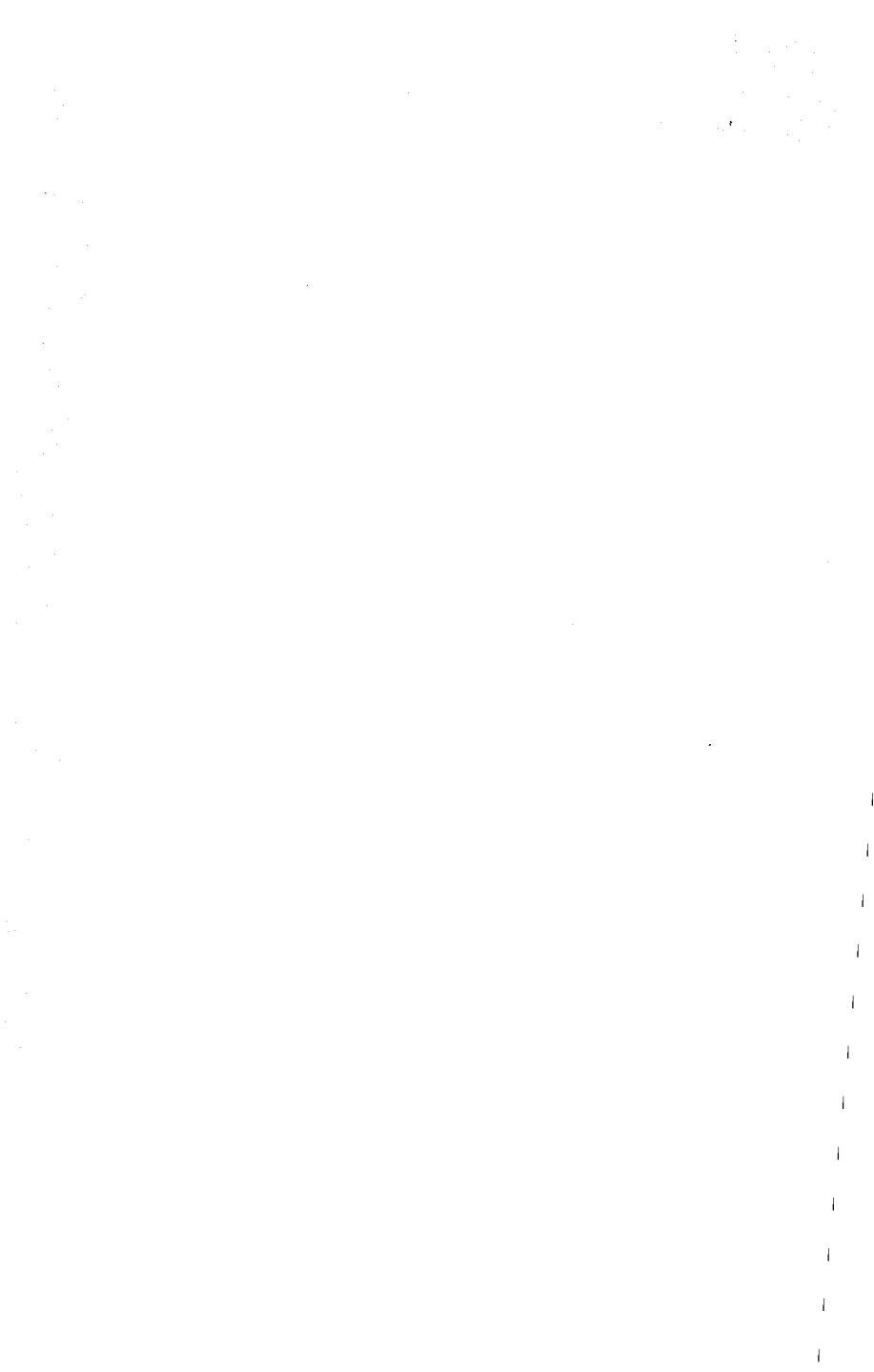
97. Strange, «Some Implications of Archaeology», 23-59.

como que le llegaran noticias de aquel suceso con amplia resonancia pública, y todo a pesar de que el relato evangélico de los mensajes desde la cárcel sea una invención (Mt 11,2). Por otra parte, Lucas —aunque la noticia de Lc 13, 31-33 sea también una construcción del evangelista—, afirma expresamente que Jesús eludía a «esa zorra», Antipas, que trataba de darle muerte. Lucas resume esta amenaza en su versión del juicio, aunque para entonces Antipas se mostraba ya menos hostil y sólo sentía curiosidad por conocer a Jesús, con el que nunca se había encontrado (Lc 23,6-12). A la vista del destino de Juan Bautista, Jesús tenía razones sobradas para evitar las sedes del poder herodiano en Galilea, Séforis y Tiberíades.

Dos pasajes de los estratos más antiguos de la tradición insinúan además ciertas críticas contra Herodes Antipas. Gerd Theissen ha argumentado convincentemente que la «caña» de Q 7,24 podría interpretarse como una alusión a Antipas, en la que se contrasta a Juan con su ejecutor, un hombre que viste «con elegancia» y habita en «palacios reales», aludiendo quizá a Tiberíades y también a Séforis<sup>98</sup>. Dada la alusión de Jesús a Antipas como «una zorra» en Lc 13,31 y que el nombre de su capital en hebreo significa «pajarillo» (*Zippori*), no sería extraño que Jesús tratara de compararse con Antipas en la sentencia de Q «las raposas tienen madrigueras y los pájaros del cielo tienen nidos, pero el Hijo de hombre no tiene dónde reclinar su cabeza».

En resumen, es verosímil que Jesús se acercara a Séforis ocasionalmente en su juventud; no era una ciudad ni demasiado gentil ni demasiado helenística, sino simplemente más rica, más helenizada y más cosmopolita. La tradición deja entrever claramente que eludía el encuentro con Antipas, lo que significa que tenía también motivos para no aparecer por Séforis y Tiberíades durante su ministerio. Es posible que pasar de Nazaret a Séforis significara un contraste demasiado fuerte: un acercamiento a la riqueza y la posible acomodación de su mensaje al helenismo; sin embargo, probablemente fue el poder de Antipas lo que mantuvo a Jesús lejos de Séforis durante su ministerio. La elección de Cafarnaún, una aldea mayor que Nazaret, situada en la periferia del poder de Antipas y con fácil acceso a la otra orilla del lago resultaba mucho más conveniente.

98. «Das 'schwankende Rohr'».



A diferencia de Séforis, Cafarnaún aparece frecuentemente en el Nuevo Testamento. Las diversas corrientes de la tradición de Jesús están concordes en situarla en la orilla noroeste del Mar de Galilea como centro del ministerio de Jesús. El relato de la curación del siervo del centurión que recoge el documento Q destaca por ser el único acto o sentencia de Jesús que se sitúa en un lugar al que se designa por su nombre, Cafarnaún (Q 7,1). El Evangelio de Marcos describe Cafarnaún como centro de actividad del ministerio de Jesús. En su sinagoga tiene lugar su primer milagro, la curación de un hombre poseído por un espíritu impuro (Mc 1,21), y más adelante se dice que, en Cafarnaún, Jesús estaba «en su casa» (ἐν οἴκῳ; Mc 2,1; 9,33). Mateo da por sabido que Jesús residía en Cafarnaún, que «se instaló» allí (κατόκησεν; Mt 4,13//Mc 1,21) y que Cafarnaún era «su ciudad» (τὴν ἰδίαν πόλιν; Mt 9, 1//Mc 2, 1). También Lucas da testimonio de la especial relación de Jesús con Cafarnaún cuando éste predice que los habitantes de Nazaret le reclamarán que haga allí los mismos milagros que ha hecho en Cafarnaún (Lc 4,23)<sup>1</sup>. El Evangelio de Juan coincide con los sinópticos en que Cafarnaún es punto central de los itinerarios de Jesús, que allí permaneció varios días después del milagro de Caná (2,12) y curó al hijo del centurión (4,46), que se retiró a Cafarnaún, donde fue a buscarlo la muchedumbre (6,17.24), y que predicó en su sinagoga (Jn 6,59)<sup>2</sup>.

1. Lucas es aquí obviamente deudor de su fuente, Marcos; cf. U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu*, 62-67. Pero, Lucas presenta a Jesús pronosticando la reacción de los habitantes de Nazaret de un modo que hace resaltar como algo obvio el carácter central de Cafarnaún como escenario de los milagros de Jesús; cf. W. Bösen, *Galiläa*, 83-84.

2. Es significativo que cuatro de las cinco veces que se nombra a Cafarnaún en Juan correspondan a la supuesta fuente de los signos. Al margen de la cuestión de su existencia, Jn 4, 46-54 presenta ciertos toques redaccionales que combinan estilísticamente el relato tradicional con la narrativa de Juan; cf. U. Wenger, *Der Hauptmann von Kafarnaum*, 22-32. Sobre la integración por Juan de materiales tradicionales en un conjunto coherente y la cuestión de sus fuentes, cf. M. Hengel, *The Johannine Question*, 74-108.

A pesar de la frecuencia con que se nombra a Cafarnaún en el Nuevo Testamento, sólo superada en este sentido por Jerusalén, los evangelios dicen muy poco acerca de su carácter. Señalan que en ella vivían pescadores (por ejemplo, Mt 4,12-22), que había allí un portazgo (Mc 2,13-14, aparentemente en Cafarnaún; cf. Mc 2,1), y que allí residía un centurión (ἑκατοντάρχος). Q 10,13-15 sugiere por deducción que Cafarnaún estaba poblada por judíos al condenar su falta de arrepentimiento en comparación con las ciudades gentiles. La presencia de una muchedumbre en busca de Jesús (por ejemplo, Mc 2,1) implicaría que se hallaba situada en una zona de fácil acceso o muy poblada. Si bien los evangelios la llaman *polis* (Mt 9,1; 11,20; Mc 1,33; Lc 4,31), nada dicen sobre su tamaño, constitución, edificios públicos, nivel socioeconómico o población que implique claramente que se trata de una ciudad en sentido propio.

### 1. Las fuentes literarias y la identificación de Cafarnaún

El hecho de que Cafarnaún no se mencione en los textos desde las etapas más antiguas delata su insignificancia. Ni la Biblia hebrea ni los textos literarios anteriores a Jesús la nombran y Josefo se refiere a ella como la aldea (κώμη) a la que fue llevado después de ser derribado por su caballo cerca de Betsaida (*Vida* 72)<sup>3</sup>. Observa además que los del país llamaban también Cafarnaún (Κεφαρνώκος en los manuscritos; *Guerra* 3,519) a la fuente que brota en la llanura de Genesaret. La literatura rabínica menciona Cafarnaún (*Kfar Nahum*, «aldea de Nahum») como una localidad reservada a los *minim*, término que designa a los que cuestionaban el judaísmo rabínico, lo mismo gnósticos que paganos, cristianos o disidentes de cualquier otro tipo. Aunque no puede equipararse un *min* de la literatura rabínica a un judeocristiano, como hacen algunos investigadores, puede que el *min* asociado a Cafarnaún en *Midr. Qoh.* 1,8 y 7,6 lo fuera, pues el texto se centra en la observancia del sábado<sup>4</sup>. Sin embargo, ni los términos ni los pasajes

3. Sobre la transcripción del nombre de Cafarnaún en los manuscritos, cf. F.-M. Abel, «Le nom de Capharnaüm»; E. Bishop, «Jesus and Capernaum».

4. R. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*. Sobre los *minim*, cf. S. J. D. Cohen, «A Virgin Defiled», 3; S. S. Miller ha argumentado convincentemente que en el caso de Séforis se ha identificado de manera apresurada a los *minim* como judeocristianos, cf. «The *Minim*» y «Further Thoughts».

apoyan la existencia de una comunidad judeocristiana en Cafarnaún, ni mucho menos la caracterización de Cafarnaún como una aldea cristiana<sup>5</sup>. Una vez que Constantino convirtió el cristianismo en religión oficial del Imperio, Cafarnaún empieza a destacar más en la literatura. Epifanio cuenta que a finales del reinado de Constantino (306-337 d.C.), el noble converso judío José de Tiberíades construyó iglesias bajo sanción imperial por toda Galilea, incluida Cafarnaún (PG 41, 409-427)<sup>6</sup>. A partir de comienzos del periodo bizantino, son frecuentes las menciones de Cafarnaún entre los peregrinos cristianos, pero sorprendentemente en su mayor parte la señalan como una estación menor en sus itinerarios. Suele ser descrita como una simple aldea y los únicos rasgos notables que se mencionan en los comentarios piadosos son la basílica construida sobre la casa de san Pedro y la sinagoga en la que Jesús predicó<sup>7</sup>.

Aparte de los mismos evangelios, por consiguiente, ninguna otra fuente literaria nos aporta información sobre la Cafarnaún del siglo I d.C., puesto que las literaturas rabínica y cristiana datan de un momento posterior al impacto del cristianismo sobre esta localidad, cuando empieza a ser considerada lugar sagrado. La falta de adecuadas descripciones literarias hace que, para establecer el carácter de Cafarnaún en tiempos de Jesús, haya que recurrir a la arqueología. Afortunadamente, después de su identificación como la Tel Hum de la orilla norte del Mar de Galilea en el siglo XIX, Cafarnaún ha sido intensamente excavada. Dada su condición de lugar santo cristiano, estos trabajos se centraron principalmente en la basílica y en la sinagoga, con la estrategia típica de la arqueología bíblica de la época, dirigida fun-

5. Cf. las críticas de las teorías sobre judeocristianos en Cafarnaún formuladas por J. Taylor, *Christians and the Holy Places*.

6. Epifanio resulta un tanto confuso y además problemático, así que una correlación entre las actividades de Josefo y una *insula sacra* es meramente hipotética; cf. J. Blenkinsopp, «The Literary Evidence», 204-206.

7. Egeria, que visitó Palestina entre los años 381 y 384 d.C., describe una iglesia que «ha sido construida junto a la casa del príncipe de los apóstoles, cuyos muros originales aún hoy aparecen en pie» (CSEL 39, 112). Sin embargo, esta afirmación no aparece en la obra que recoge el itinerario de Egeria, sino que se le atribuye en el *De locis sacris* de Beda, del siglo VIII, una popular guía medieval del viaje a Tierra Santa. Resulta difícil determinar si tales frases reflejan exactamente la visita de Egeria a la casa-iglesia (Estrato II; cf. Corbo, *Cafarnaon I: Gli edifici della città*, 71-74) o si más bien el relato ha sido adornado por Beda o sus fuentes mediante la descripción de la posterior iglesia octogonal (Estrato III). Blenkinsopp, «The Literary Evidence», 205, descarta a Beda como prueba fehaciente; en opinión de North, «Discoveries at Capernaum», el dato no es concluyente.

damentalmente a confirmar o refutar la cronología de la sinagoga y la veracidad de la localización de la iglesia sobre la casa de san Pedro.

Las ruinas de la sinagoga de Tel Hum fueron descubiertas por el explorador e investigador bíblico norteamericano Edward Robinson, que por entonces situaba Cafarnaún unos pocos kilómetros al sudoeste, en Khirbet Minya<sup>8</sup>. Sólo más tarde, en 1866, el ingeniero inglés Charles Wilson identificó exactamente Tel Hum como Cafarnaún y llevó a cabo varios sondeos en los restos de la sinagoga<sup>9</sup>. Poco después, la Custodia franciscana de Tierra Santa compró la mayor parte del terreno en torno a las ruinas, mientras que la porción oriental del paraje se convertía en propiedad del Patriarcado Griego Ortodoxo de Jerusalén. La sinagoga fue estudiada y prospectada en 1905 por los arqueólogos alemanes Heinrich Kohl y Carl Watzinger; poco después de la Primera Guerra Mundial, el franciscano Gaudenzio Orfali trabajó en la sinagoga y la restauró en parte; estaba convencido de que se trataba de la misma construcción erigida por el centurión, en la que habría predicado Jesús<sup>10</sup>. También exhumó los restos de una iglesia de planta octogonal situada al sur de la sinagoga. Los padres franciscanos Virgilio Corbo y Stanislao Loffreda reanudaron las excavaciones en la sinagoga y la iglesia, así como en sus inmediaciones, entre 1968 y 1985, y publicaron los resultados de estos trabajos, que provocaron cierta controversia<sup>11</sup>. Por otra parte, adujeron claras evidencias estratigráficas de que la sinagoga data del siglo V d.C., con lo que desbancaron las ideas que venían manteniendo tercamente los arqueólogos israelíes sobre la evolución de los estilos sinagogales<sup>12</sup>. Por otra parte, su informe sobre la casa de san Pedro, y en particular sus lecturas abiertamente cristianas de los *graffiti*, han sido consideradas tendenciosas y, por tanto, muy criticadas<sup>13</sup>.

8. E. Robinson, *Later Biblical Researches*, 348-358; Id., *Biblical Researches*, 403-405. Las excavaciones de Khirbet Minyeh revelan que se trata de un palacio islámico; en el lugar nada hay anterior al periodo árabe, cf. A. M. Schneider, «Hirbet El-Minje am See Genesareth»; O. Grabar et al., «Sondages à Khirbet el-Minyeh».

9. C. Wilson, *The Recovery of Jerusalem*, 342. J. Laughlin, «The Identification of the Site», ha propuesto muy recientemente que Tel Hum es Cafarnaún.

10. H. Kohl y C. Watzinger, *Die antiken Synagogen in Galilaea*, 204; G. Orfali, *Cafarnaum*.

11. Corbo, *Cafarnaon I*; Loffreda, *Cafarnaon II: La ceramica*; Spijkerman, *Cafarnaon III: Catalogo delle monete della città*; Testa, *Cafarnaon IV: I graffiti della casa di S. Pietro*.

12. G. Foerster, «Notes on Recent Excavations at Capernaum»; S. Loffreda, «The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum».

13. Taylor, *Christians and the Holy Places*, 284-288; J. E. Strange, «The Capernaum and Herodium Publications».



Estas controversias –sobre el método, la tipología sinagoga y la autenticidad de la casa de Pedro subyacente a la basílica– no deben desviar nuestra atención al analizar la Cafarnaún del siglo I. Son cuestiones marginales con respecto a la naturaleza y al carácter de Cafarnaún en tiempos de Jesús. Si la sinagoga que conocemos data del siglo III o del V es cuestión discutida; si los pocos muros de cimentación subyacentes a la estructura de caliza blanca corresponden o no a la sinagoga en la que Jesús predicó es asunto de importancia menor, pues esos muros aislados no nos aportan datos significativos sobre el carácter y la función de la supuesta sinagoga anterior. Tampoco importa mucho averiguar si la estratigrafía de la llamada *insula sacra* –una casa privada (Estrato I, del siglo I a.C.) convertida luego en santuario (Estrato II, del siglo II o III d.C.) y finalmente rodeada por una basílica octogonal (Estrato III, siglo V d.C.)– puede certificar que la casa perteneció a san Pedro<sup>14</sup>. Lo que este edificio conmemora y si posee alguna validez su consideración de lugar sagrado importa menos que los datos aportados por los niveles inferiores de la estratigrafía acerca del estilo de vida que llevaban las gentes de la Cafarnaún del siglo I d.C. Al igual que los testimonios literarios posteriores sobre Cafarnaún, que no nos aportan información importante alguna, tampoco los estratos arqueológicos tardíos de los periodos romano tardío y bizantino tienen mayor importancia para el estudio del Jesús histórico y la tradición evangélica. Lo que importa no es averiguar en qué punto de Cafarnaún estuvo alguna vez Jesús sino cómo era la Cafarnaún de tiempos de Jesús.

Al analizar los datos arqueológicos que nos ayudarán a reconstruir la Cafarnaún del periodo romano temprano, habremos de sopesar los distintos rasgos que en relación con la localidad destaca el Nuevo Testamento: que era una pequeña aldea de pescadores situada a orillas del lago y que era llamada *polis*. También demandan una valoración crítica las distintas afirmaciones de los investigadores. Habremos de cotejar con los datos arqueológicos disponibles valoraciones como que era una pequeña aldea, «un village modeste» al decir de Bellarmino Bagatti, o una ciudad de entre 12.000 y 15.000 habitantes, o incluso una pequeña capital que vendría a demostrar que la Galilea de Jesús esta-

14. Taylor, *Christians and the Holy Places*, 193-194, aporta la más convincente discusión de estos temas, con una valoración un tanto pesimista del carácter «sagrado» de la casa.

ba «tan urbanizada como cualquier otra región del imperio»<sup>15</sup>. Nuestro estudio se centrará en las implicaciones de la cultura material descubierta en Cafarnaún para el estudio del Jesús histórico y en particular en la luz que pueda arrojar sobre Cafarnaún como epicentro de su ministerio, así como en la imagen de la ciudad que nos da la tradición evangélica. Sin perder de vista nuestro objetivo, primero revisaremos la topografía y la historia del asentamiento, luego señalaremos las estructuras relacionadas con su espacio público y finalmente examinaremos la construcción y el equipamiento de sus espacios domésticos privados. Terminaremos con las implicaciones de cuestiones como la etnicidad, el nivel socioeconómico y los límites políticos, así como las tradiciones evangélicas que la caracterizan como un *polis* para el conocimiento del ministerio de Jesús en las inmediaciones de Cafarnaún.

## 2. Consideraciones topográficas y políticas

Cafarnaún se halla situada en la orilla noroccidental del Lago de Galilea, a unos 200 metros bajo el nivel del mar, con un clima caracterizado por veranos calurosos e inviernos suaves. Geológicamente, la región es basáltica, de suelo fértil, pero en el que los negros bloques y guijarros de lava, presentes por todos lados, dificultan mucho las labores agrícolas. Arar la tierra para sembrar grano es una labor fatigosa, si bien a lo largo de las generaciones se han logrado clarear algunos terrenos que permiten a los labradores obtener trigo y otros cereales. También los árboles echan raíces con dificultad en este terreno, aunque en él prosperan olivares y viñas. Al oeste de Cafarnaún, sobre las colinas de Tel Kinnéret, en la llanura de Genesaret, se encuentra una de las mejores tierras para la agricultura de toda Palestina. Josefo alaba esta fértil franja de suelo aluvial situada sobre la orilla noroccidental del Mar de Galilea: «...pues no hay una sola planta que su fértil suelo rechace, y sus cultivadores las crían todas allí... Además de sus aires suaves, está regada por una fuente muy fértil, a la que los naturales dan

15. B. Bagatti, «Capharnaum», 9. También S. Loffreda, *A Visit to Capernaum*, 20, da la cifra de 1.000 habitantes. J. F. Strange, *IDBHSup* 140, estima la población en al menos 1.000 almas. E. Meyers y J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity*, 58. J. A. Overman, «Who were the First Urban Christians?», 168. F. G. Downing, *Christ and the Cynics*, x, ha sugerido que una atmósfera urbana hace más plausibles los paralelos entre los cínicos y Jesús.

el nombre de 'Cafarnaún'» (*Guerra* 3,516-519). Cafarnaún se beneficiaba también de la cercanía del lago, que le aseguraba una provisión inagotable de agua y oportunidades para complementar con la pesca las necesidades alimenticias de sus habitantes<sup>16</sup>.

En épocas anteriores, el paraje en el que con el tiempo sería edificada Cafarnaún estaba rodeado de localidades importantes a lo largo de la orilla norte del Mar de Galilea: Tel Kinnéret, 3 kilómetros al oeste, y Betsaida, 5 kilómetros al este<sup>17</sup>. En Cafarnaún sólo se han descubierto débiles huellas de ocupación del Bronce Medio (2.200-1.550 a.C.) y del Hierro I (1.200-1.000 a.C.); los datos sobre este último periodo son además insuficientes para determinar si los ocupantes eran israelitas, aunque la Biblia hebrea asigna los territorios situados al oeste del Río Jordán y el Mar de Galilea a la tribu de Neftalí (Jos 13,29-39). Tampoco hay indicios de que Cafarnaún fuera ocupada durante el Hierro II y el Hierro III (1.000-587 a.C.). Las prospecciones y excavaciones desarrolladas en la región demuestran que los asirios la despoblaron en la segunda mitad del siglo VIII a.C. La ausencia de ocupación alguna durante este periodo explica que Cafarnaún no aparezca en la Biblia hebrea y, a la vez, invalida los intentos de relacionar su nombre con el profeta Nahum, del siglo VII<sup>18</sup>. Unos pocos fragmentos cerámicos de los periodos persa y helenístico temprano (siglos IV-II a.C.) sugieren la instalación de un campamento o de una estación de viandantes, pero los primeros restos de alguna entidad, acompañados de elementos arquitectónicos, datan del periodo helenístico tardío, a finales del siglo II a.C.<sup>19</sup> El incremento de la cultura material en Cafarnaún y su aparición como una aldea durante el periodo helenístico tardío concuerda con el aumento general de asentamientos en el Norte, vinculado a la expansión de los Macabeos o a la colonización de Galilea. Bajo Aristóbulo I y sus herederos, los Macabeos empezaron a fundar asentamientos judíos en Galilea y después de derrotar a varias ciudades de la Decápolis oriental, como Hippos y Gadara, establecie-

16. W. Wuellner, *The Meaning of «Fisher of Men»*; K. C. Hanson y D. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, 106-110.

17. V. Fritz, *Kinneret*, 18; R. Arav, «The Betsaida Excavations: Preliminary Report, 1987-1993», en R. Arav y R. Freund (eds.), *Betsaida*, 3-64.

18. C. Kopp, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, 220-222.

19. S. Loffreda, *OEANE* 1, 418. Corbo, *Cafarnao* I, 215, sobre la base de los hallazgos numismáticos, juzga imposible una fecha anterior al año 200 a.C. para la fundación de Cafarnaún. Por otra parte, dada la abundancia de acuñaciones janneanas en los niveles más antiguos del perfil, es razonable relacionar su fundación con los Asmoneos.

ron varios enclaves judíos al este del Jordán, entre los que destacan Gamla y Horvat Kanaf<sup>20</sup>. Cafarnaún y las restantes aldeas situadas al noroeste del Mar de Galilea formaban un puente de asentamientos judíos que unía la Alta y la Baja Galilea a través del Jordán con el Golan, que a su vez estaba rodeado de ciudades y asentamientos gentiles. Al norte, los itureos ocupaban las regiones montañosas del Haurán y las faldas del Monte Hermón, mientras que en el valle del Huleh y al norte de la Alta Galilea se habían asentado los sirofenicios (tirios); sobre la orilla oriental del lago se extendían los territorios de Hippos y Gadara, ciudades de la Decápolis<sup>21</sup>.

Durante el reinado de Herodes el Grande todas estas ciudades y grupos étnicos situados sobre las orillas norte y este del lago se unieron para formar un solo reino. Pero después de la muerte de Herodes, César devolvió su autonomía a Hippos y Gadara, ciudades de la Decápolis que permanecerían bajo el protectorado de la Legión Siria, algo que exacerbó las relaciones entre judíos y gentiles, hasta el punto de que durante la Revuelta se produjeron hostilidades abiertas entre los dos grupos<sup>22</sup>. Filipo heredó esta área con sus poblaciones mixtas, desde el punto de vista étnico, de griegos, itureos, sirofenicios y judíos al este del Jordán, mientras que Antipas recibió la Galilea totalmente judía (*Guerra* 2, 94-100). Con este reparto, la frontera natural del Jordán se convirtió además en frontera política entre los territorios de Filipo y Antipas, con lo que Cafarnaún pasó a ser la localidad del territorio de Antipas más cercana al de Filipo, a unos 4 kilómetros del Río Jordán. De este modo, las aldeas y los habitantes judíos de Betsaida en territorio de Filipo mantuvieron su orientación cultural hacia Galilea, lo que nos permite imaginar unas intensas relaciones entre las dos áreas<sup>23</sup>. La

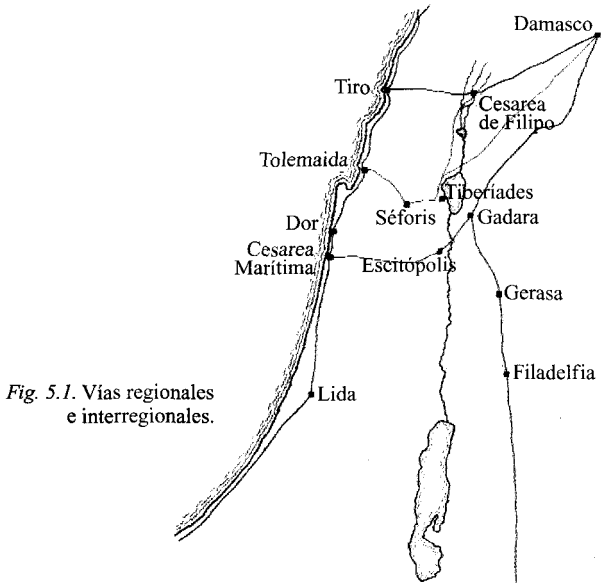
20. D. Syon, «Gamla»; Ziv Maoz, «Horvat Kanaf»: *NEAEHL* 3, 847-50. Sobre la evolución de la región a comienzos del siglo I a.C., cf. A. Berlin, «Between Large Forces», 36-43.

21. Sobre asentamientos de itureos, cf. S. Dar, *Settlements and Cult Sites*, 200, 210; M. Hartel, *Northern Golan Heights*. Sobre asentamientos fenicios en el valle del Huleh y hacia la costa, cf. A. Berlin, «From Monarchy to Markets». Sobre la Decápolis, cf. H. Bietenhard, «Die syrische Decapolis von Pompeius bis Traian».

22. Josefo da noticias de violentos choques entre los habitantes de Filadelfia y los judíos a causa de una aldea bajo el gobierno de Fado en el 44 d.C. (*Ant.* 20, 2), y de nuevos derramamientos de sangre al estallar la guerra (*Guerra* 2, 458-459). Cf. una visión más general en A. Kasher, *Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs*.

23. Sobre población judía en el territorio de Filipo, cf. M. Avi-Yonah, «Historical Geography of Palestine», 94. Es también significativo el hecho de que muchos seguidores de Jesús procedieran de Betsaida (Jn 1, 4; 12, 21).

fundación de Tiberíades por Antipas en el año 18-19 d.C. y la refundación de Betsaida por Filipo como Julias en el 30 d.C. incrementaron el tráfico interregional, que discurría a través de Cafarnaún y reforzó el papel de la economía local<sup>24</sup>.



Al margen de la creciente importancia de Cafarnaún en el tráfico y en las redes comerciales locales, es necesario corregir la idea errónea de que por Cafarnaún discurría la *via maris* con su notable volumen de comercio internacional<sup>25</sup>. Históricamente, las dos grandes rutas comerciales internacionales del Levante eran la citada *via maris* y la Calzada del Rey por el interior. La primera duplicaba el transporte de grano por barco a partir de Egipto en época romana; seguía la costa de Palestina y luego se dirigía tierra adentro desde Tiro hacia Damasco. La Calzada del Rey se adentraba en tierra a partir del Mar Rojo a lo largo de la Meseta de Transjordania hacia Damasco y de allí más hacia el este; en época romana enlazaba las ciudades comerciales nabateas,

24. M. Avi-Yonah, «The Foundation of Tiberias».

25. M. Avi-Yonah, *The Holy Land*, 138, señala que los evangelios mencionan un peaje en Cafarnaún y sugiere que quizá atravesara Cafarnaún una ruta importante; también en Id., *Gazetteer of Roman Palestine*, 46; a veces se dice con poca propiedad, «al pie de la *via maris*».

a las que también estaban orientadas las ciudades de la Decápolis. Estas rutas dejaban a un lado a Galilea y ninguna de ellas pasaba por Cafarnaún. Había ramales importantes que conectaban la Calzada del Rey con la costa, recorrían el este del Mar de Galilea por Escitópolis y atravesaban el valle de Yizreel hasta alcanzar la costa<sup>26</sup>. La construcción del gran puerto de Cesarea Marítima por Herodes aceleró el tráfico por estos ramales a través de sus territorios en dirección al nuevo puerto, con lo que posiblemente se incrementó el tráfico a través de Cafarnaún en el siglo I d.C.

La construcción de Tiberíades en los años 18-19 d.C. y el proyecto de reconstruir Betsaida como Julias en el 30 d.C. incrementarían ciertamente el comercio regional a lo largo del lago y a través de Cafarnaún. El tráfico interregional procedente del norte y en dirección este, incluidos el valle del Huleh y la Decápolis, discurriría desde Betsaida, a través de Cafarnaún y hacia Tiberíades, para seguir por Séforis hacia uno de los puertos del Mediterráneo como Tolemaida o incluso Cesarea Marítima. Esta red tenía como puntos de apoyo las ciudades recién fundadas por la dinastía herodiana en Galilea y su entorno en la primera mitad del siglo I d.C.<sup>27</sup> Durante el periodo romano temprano, por consiguiente, Cafarnaún empezó a experimentar tráfico, al mismo tiempo que aumentaban los contactos y el comercio entre los judíos del Golán y Galilea, del que hay considerables testimonios arqueológicos<sup>28</sup>. Con la construcción de Betsaida/Julias, Tiberíades y Séforis, los gentiles de los dominios de Filipo y quizá de más lejos tendrían la oportunidad de viajar cada vez más frecuentemente a través de Cafarnaún, como camino más cómodo hacia la costa.

Cafarnaún tendría más contactos interregionales que la mayor parte de las aldeas de Galilea, además de los encuentros ocasionales con

26. Por la ruta que atravesaba el Golán pasando posiblemente por Hippos, Gadara y al sur del lago hasta Escitópolis; cf. G. Schumacher, *The Jaulan*, 63-64; P. Thompson, «Die römischen Meilensteinen», 33-34; M. Avi-Yonah, *The Holy Land*, 187.

27. Estas ciudades reorganizaron verosímilmente las redes viarias locales y su tráfico comercial. Se pasó de los viejos caminos locales que bajaban del Golán, rebasaban la punta del lago por Corozain y atravesaban luego el *wadi* situado al norte de los farallones de Arbel, el valle de Netofá por Caná y Yodefát y llegaban a Tolemaida. Esta vía no estaba pavimentada, pero las legiones romanas la mejoraron y rectificaron al recorrerla entre Tolemaida y Yodefát (Josefo, *Guerra* 3, 110-134). Los perfiles numismáticos indican que Tolemaida perdió importancia después de la construcción de Cesarea Marítima; D. Ariel, «A Survey of Coin Finds in Jerusalem», 292.

28. D. Adan-Bayewitz y I. Perlman, «Local Pottery Provenience Studies», 206; Id. «The Pottery»; C. Fritsch y I. Ben-Dor, «The Link Marine Expedition».

otros pescadores en el lago o los desembarcos de emergencia en otros puertos, pero no se trataría de una ruta importante para el comercio internacional. Las vías romanas bien pavimentadas y señalizadas no aparecen en esta zona hasta el siglo II d.C. y fueron abiertas como parte del sistema viario de Adriano en el Este, como indica el miliario de Cafarnaún. La *via maris*, sin embargo, no atravesaba Cafarnaún y no hay indicios de que por esta ciudad discurriera un importante tráfico comercial internacional en tiempos de Jesús. Es posible que presenciara un considerable tráfico regional y en alguna medida interregional y que este movimiento se convirtiera en un rasgo destacado de su carácter durante la primera mitad del siglo I d.C.

### 3. La arqueología del espacio público en Cafarnaún

La discusión de los restos arqueológicos de Cafarnaún se ha centrado ante todo en dos temas: la cronología de la sinagoga y la posibilidad de que haya restos de otra sinagoga anterior de tiempos de Jesús, y el emplazamiento de la basílica sobre el lugar en que supuestamente se hallaba la casa de san Pedro<sup>29</sup>. La miope fijación en estos dos lugares santos ha impedido una descripción más holística y sincrónica de Cafarnaún en el periodo romano temprano, decisiva para la investigación del Jesús histórico<sup>30</sup>. Nuestra preocupación por el espacio público de Cafarnaún desborda los límites de estos dos lugares y trata de establecer el volumen de población de Cafarnaún, su plano y la amplitud de la ordenación urbanística, el número de proyectos públicos y los indicios de un patronazgo cívico en las edificaciones de interés público.

Si bien en la antigüedad el número preciso de habitantes sería de escaso interés a la hora de caracterizar a Cafarnaún, en tiempos recientes se han hecho estimaciones, en las distintas descripciones del lugar, que van de los 1.000 a los 25.000 habitantes. Los textos literarios no ofrecen base suficiente para calcular el tamaño de Cafarnaún. La afirmación de Josefo de que «hasta las aldeas están todas tan densamente pobladas que las más pequeñas tienen más de 15.000 habitantes» (*Guerra* 3,43)

29. Cf., por ejemplo, G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 149-165.

30. Ya señalado por C. C. McCown, *The Ladder of Progress in Palestine*, 270, a propósito de los trabajos de Orfali en el lugar: «Desde otro punto de vista, su [de los franciscanos] interés sentimental por la sinagoga está obstruyendo el avance científico. Su propiedad es ideal para investigar el carácter de la aldea judía en Galilea».

Fig. 5.2. Orilla noroccidental del Mar de Galilea.



no es digna de crédito, pues estas cifras resultan exageradas<sup>31</sup>. Es posible, sin embargo, calcular la población de Cafarnaún en la antigüedad a partir del registro arqueológico, analizando la extensión de sus ruinas y la densidad de sus zonas residenciales, es decir, multiplicando el número de hectáreas del emplazamiento por el número verosímil de habitantes por hectárea<sup>32</sup>. Meyers y Strange utilizaron este método para llegar a la estimación frecuentemente citada de 12.000 a 15.000 habitantes para Cafarnaún<sup>33</sup>. Para estos cálculos se sirvieron de la descripción de las ruinas hecha por el capitán del ejército británico Charles Wilson, según el cual en 1871: «Toda el área, de media milla de largo por un cuarto de ancho [750 por 375 metros, poco menos de 30 hectáreas] estaba densamente cubierta por los muros arruinados de las viviendas»<sup>34</sup>. Multiplicaron luego el coeficiente de 400 a 500 personas por hectárea por 30, y así llegaron a estimar una población de entre 12.000 y 15.000 habitantes<sup>35</sup>. Sin embargo, es preciso revisar dos variables: la extensión de las ruinas y la densidad de los sectores de viviendas.

31. A. Byatt, «Josephus and Population Numbers», 52.

32. La correlación básica entre volumen de población y área de asentamiento ha quedado demostrada a través de varios estudios. Cf., por ejemplo, W. Sumner, «Estimating Population by Analogy», 168; Y. Shiloh, «The Population of Iron Age Palestine»; Jeffrey Zorn, «Estimating the Population Size».

33. *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, 58.

34. Meyers y Strange citan a C. Wilson, *The Recovery of Jerusalem*, 269, 345. El capitán Wilson no tiene pretensiones de exactitud, pues su informe no se refiere a una prospección científica.

35. El coeficiente de 400 a 500 no se establece explícitamente en Strange y Meyers. Lo da M. Broshi, «The Population of Western Palestine», 1. Brushi, sin embargo, subraya que «estas cifras representan la máxima densidad en áreas edificadas» (1). Por otra parte, en sus cálculos deduce Broshi una cuarta parte del área que correspondería a «espacios públicos y abiertos» (5).



La máxima extensión de la antigua Cafarnaún hacia el norte viene determinada por la presencia, a unos 300 metros de la orilla del lago, de varios sarcófagos depositados en un hipogeo del periodo romano tardío. A la luz de la práctica común de enterrar a los muertos fuera de las áreas habitadas, estas tumbas delimitan la extensión máxima del asentamiento hacia el norte. El lago señala la extensión máxima de las ruinas del asentamiento hacia el sur y, aunque hay motivos para creer que el nivel del agua del lago descendió en la antigüedad, los restos de un antiguo paseo señalan un límite claro y descartan las propuestas de que las ruinas se extienden por debajo del nivel actual de las aguas. Este mismo paseo nos sirve para establecer los límites oriental y occidental de Cafarnaún. Aunque las instalaciones portuarias conectadas con el paseo se extendían unos 800 metros a lo largo de la orilla, las ruinas de Cafarnaún son notoriamente menos extensas, y así se advierte cada vez más claramente cuanto mayor es la distancia con respecto al lago<sup>36</sup>.

Pero no todas estas ruinas corresponden a la zona ocupada durante el siglo I d.C. y la porción situada más al este en ningún caso es anterior al siglo VII d.C. Las excavaciones realizadas por Vasilios Tzaferis en la propiedad greco-ortodoxa han establecido que el centro de Cafarnaún se desplazó hacia el este al final del periodo bizantino. En la transición del periodo bizantino al periodo árabe temprano, «se construyó una ciudad de nueva planta, al este de la ciudad anterior...; la Cafarnaún del siglo VII d.C. se extiende por una zona que nunca antes fue ocupada, al norte y al este del área de la sinagoga»<sup>37</sup>. Estas áreas no pueden ser incluidas en los cálculos sobre la Cafarnaún de tiempos anteriores. Una vez excluidas, el área ocupada a finales del periodo romano «se limita a una corta y estrecha franja de terreno» a lo largo del mar, que mide no más de 350 por 500 metros, es decir, 17 hectáreas<sup>38</sup>. La zona ocupada por viviendas durante el periodo romano temprano es incluso más pequeña, quizá de sólo 6 hectáreas, que es donde el excavador franciscano S. Loffreda ha hallado cerámicas del periodo romano temprano.

La densidad de los barrios de viviendas de Cafarnaún durante el siglo I d.C. sería menor que la de las ciudades amuralladas contemporá-

36. M. Nun, *Sea of Galilee*, 25-26.

37. Tzaferis, «Historical Summary», en *Excavations at Capernaum I*, 216; cf. también 2-3, 4 (para el Área C) y 9 (para el Área D).

38. Tzaferis, *Excavations at Capernaum I*, 216. Se halla junto al área de 200 por 500 metros que señalan varios autores franciscanos. Incluso en este caso no es seguro que la zona estuviera habitada durante el periodo romano.

neas, como Séforis y Tiberíades, y menor incluso que la de las aldeas mayores de Yodefat o Gamla<sup>39</sup>. Sin una muralla que hiciera aumentar la densidad de población y habida cuenta de su topografía, en la periferia de Cafarnaún resultaba fácil añadir nuevas construcciones, y así ocurrió durante el siglo VII d.C. Los muros de las viviendas y los cimientos que han sobrevivido hasta hoy estaban hechos de bloques de basalto unidos con barro, y no habrían podido soportar segundos pisos, lo que rebajaría la densidad de población<sup>40</sup>. Puede que algunas casas de Cafarnaún tuvieran un segundo piso sobre una parte de la vivienda, pero no en una medida que permita considerarlas casas de varios pisos<sup>41</sup>. Si a esto se añade la costumbre de reservar para el ganado una parte del piso bajo, la densidad de población resultará en Cafarnaún menor que en los emplazamientos urbanos. Basándonos en el tipo y distribución de los edificios, la densidad de población no excedería en Cafarnaún de las 150 personas por hectárea; tal vez como mucho 100 personas. Dado que la extensión mínima de Cafarnaún en el siglo I d.C. sería de 6 hectáreas y que en todo caso no superaría las 10 hectáreas, la población en tiempos de Jesús oscilaría entre 600 y 1.500 habitantes. Comparada con las ciudades mayores de Galilea, Séforis y Tiberíades, que tenían entre 8.000 y 12.000 habitantes, la población de Cafarnaún resultaba modesta. Al mismo tiempo, comparada con muchos caseríos habitados por varias familias extensas o con pequeñas aldeas como Nazaret, con menos de 400 habitantes, Cafarnaún sería considerada una de las mayores aldeas<sup>42</sup>.

El plano de Cafarnaún en el siglo I es el típico de las aldeas judías contemporáneas, todas ellas carentes de planificación. Aunque su trazado es descrito en ciertas publicaciones secundarias como ortogonal o «Schachbrettartig», un examen atento revela que no se produjo un

39. A diferencia de Gamla, Cafarnaún no figura en la lista de ciudades amuralladas de *m. Arak*. 9, 6; aunque se asignan a los tiempos de Josué, se trata evidentemente de un anacronismo. Tanto Josefo como las excavaciones muestran una Gamla densamente poblada, donde las casas de varios pisos venían impuestas por las fuertes pendientes y las murallas (*Guerra* 4, 27); cf. Syon, «Gamla», 20-37.

40. V. Corbo, «Aspetti Urbanistici di Cafarnaon»: *LA* 21 (1971) 272.

41. Es un tipo análogo al que se encuentra por todo el sur de Siria y el norte de Galilea; cf. Tzafaris, *Excavations at Capernaum* I, 217, especialmente n. 12. Cf. H. Crosby, *Ancient Architecture in Syria*, 120-23; Corbo, *Cafarnaon* I, 171-212.

42. Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 17-103, ha propuesto calcular las densidades de población a partir de los términos *kefar*, *'ir* y *kerakh*, utilizados en la literatura rabínica; cf. también A. Ben-David, *Talmudische Ökonomie* I, 48-57. Sin embargo, M. Goodman, *State and Society*, 28-29, sugiere prudentemente que no son buenos indicadores del tamaño de los emplazamientos.

desarrollo orgánico<sup>43</sup>. Las casas de Cafarnaún están en su mayor parte arracimadas de tres en tres o de cuatro en cuatro en torno a un patio común, formando bloques de aproximadamente 40 por 40 metros<sup>44</sup>. Los arqueólogos franciscanos designan estos bloques, incluido el que forma la Iglesia de san Pedro, como *insulae*, lo que podría inducir a error<sup>45</sup>. Este término y la descripción de los bloques unitarios, sin embargo, no deben interpretarse como si se tratara de una estructura planificada o esquema de parrilla, al estilo de las clásicas ciudades romanas y en gran medida también de las ciudades de Antipas, Séforis y Tiberíades. Tampoco debe interpretarse el término en el sentido de que en Cafarnaún había viviendas de varios pisos con apartamentos<sup>46</sup>. Un examen atento de los planos de los excavadores revela que la sinagoga del siglo V d.C. y el complejo basilical insertaron unos bloques perpendiculares más ordenados en el plano del lugar, pero ni siquiera éstos son exactamente paralelos y tampoco lo son los muros conservados del periodo romano temprano, levantados según alineamientos desiguales que dan como resultado «bloques» de diversos tamaños. El trazado urbano de Cafarnaún no responde a una planificación centralizada, sino a un desarrollo doméstico en torno a los patios, cuyo perímetro se fijó conforme los nuevos miembros de las familias extensas iban añadiendo al bloque casas, muros o almacenes<sup>47</sup>. Los espacios

43. Ya Meyers y Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, 58, notaron que las casas tendían a agruparse en torno a patios, formando bloques de 40 por 40 metros. Algunos han supuesto que esta disposición implica una planificación ortogonal del lugar, por ejemplo, Overman, «Who Were the First Urban Christians?», 162; también Bösen, *Galiläa*, 77.

44. La guía turística más popular, preparada por Loffreda, *A Visit to Capernaum*, 10, podría dar la impresión de que el urbanismo ha sido organizado intencionadamente por bloques, pero una atenta mirada al plano —teniendo en cuenta la estratigrafía— revela que los muros inciden entre sí en oblicuo.

45. Este término es utilizado inadecuadamente por los arqueólogos que trabajan en el mundo mediterráneo. Unas veces significa simplemente cualquier unidad rodeada de calles por los cuatro costados, como aquí o en Pompeya; otras, y así ocurre predominantemente, *insula* se refiere a un edificio de varios pisos en el que cada uno de éstos se reparte entre varias viviendas, como en Ostia; cf. A. Wallace-Hadrill, *Houses and Society*, 132.

46. Estas *insulae* faltan por completo en Palestina; al este del Jordán, en Umm el-Jimal, Pella y Gerasa, hay algunas de época romana tardía o bizantina; cf. Y. Hirschfeld, *The Palestinian Dwelling*, 45-50.

47. Lo contrario piensa J. F. Strange, quien considera que Cafarnaún es una de las ciudades de la región —junto con Antipatris, Cesarea, Séforis, Sebaste, Petra y Gerasa— con un diseño geométrico; cf. «Some Implications of Archaeology», 36. G. Foerster, «Excavations at Ancient Meiron», 266, critica la postura de Strange y otros por sugerir que Meirón fue edificada conforme a la característica planta romana de bloques.

que se dejaban entre los bloques de viviendas a modo de pasadizos y calles discurren en líneas curvas o quebradas por toda Cafarnaún.

Por otra parte, no hay indicio alguno de que hubiera dos avenidas que se cortaran en ángulo recto, como el *decumanus* y el *cardo maximus*, ni se ha descubierto una sola calle pavimentada con losas y, mucho menos, enmarcada por columnatas o pórticos. El ancho medio de las calles excavadas mide entre 2 y 3 metros y es mucho menor que en los centros urbanos; corresponde más bien a lo que la literatura rabinica llama *semita*, no a las calles de las ciudades, más anchas, o *platia* (del griego *πλατεῖα*)<sup>48</sup>. Ninguna tenía regueras para recoger las aguas de lluvia o residuales, que se arrojarían a los callejones. Las calles de Cafarnaún se inclinaban hacia los distintos grupos de casas; estaban pavimentadas de tierra apisonada y escombros, polvorientas en la estación seca y calurosa y convertidas en barrizales durante la breve estación de las lluvias, pero malolientes en todo momento.

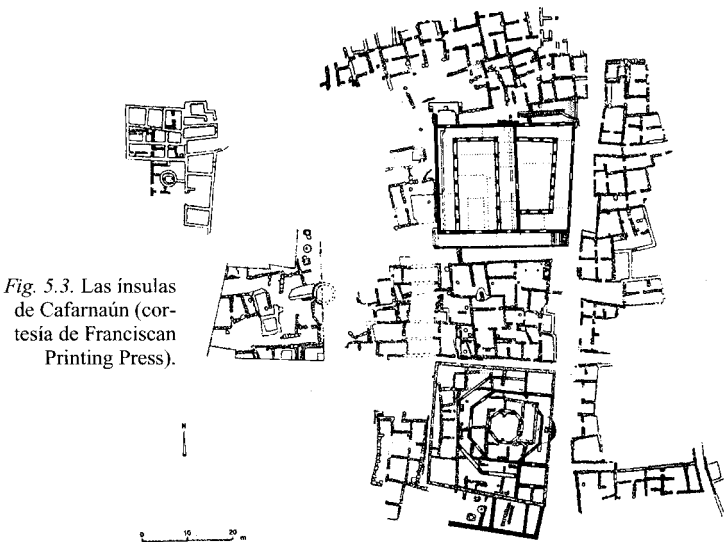


Fig. 5.3. Las insulas de Cafarnaún (cortesía de Franciscan Printing Press).

48. D. Sperber, *The City in Roman Palestine*, 104, 176-177; cf. también S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter*, 385. Son instructivas las observaciones de M. Broshi, «Standards of Streets Widths», sobre el sistema de medidas normalizadas de las calles en el Próximo Oriente; en efecto, durante mucho tiempo las calles de las ciudades se atenían a la proporción de 18:24:36 pies (con variantes locales de los *pedes*), «aunque, como es natural, la proporción se aplicaba sólo en las ciudades planificadas...». En Cafarnaún no se da esta regularidad, indicio de su crecimiento y desarrollo orgánico.

La escasez de edificios públicos durante las primeras fases subraya el carácter rural del espacio público en Cafarnaún. No hay indicios de fortificaciones o murallas defensivas, como ya observaron los antiguos visitantes del lugar<sup>49</sup>. No había construcciones públicas del tipo de las que disfrutaban las élites urbanas en todo el mundo romano, como hipódromo, anfiteatro, teatro, ni siquiera el más pequeño odeón. Tampoco hay indicios de que existiera una basilica apropiada para ser utilizada como sala de justicia, sede de un consejo o para actividades comerciales. Sin embargo, de ser cierto que los muros del periodo romano temprano descubiertos bajo la sinagoga del siglo V representan los cimientos de otra sinagoga anterior, ésta habría servido para actividades tanto cívicas como religiosas, dos ámbitos inseparables en la vida de una aldea judía<sup>50</sup>. Las referencias evangélicas (por ejemplo, Mc 1,21; Jn 6,59) a una sinagoga en Cafarnaún –semejante quizá a la de Gamla, del siglo I aproximadamente– no confirman realmente que existiera tal construcción, pues por aquella época en Palestina este término se refiere en primer lugar a una reunión, y sólo secundariamente a una construcción. Llama la atención que, de todos los relatos evangélicos, solamente la versión lucana del episodio del centurión implique la existencia de una construcción usada como sinagoga, debida a la munificencia de este personaje para con los judíos (Lc 7,5). Pero Lucas narra el suceso desde fuera de Palestina, en un ambiente en el que las comunidades de la Diáspora utilizaban este término (además de προσευχή) para designar un edificio de este tipo<sup>51</sup>. Las excavaciones arqueológicas tampoco han exhumado hasta el momento objetos claramente asociables a santuarios o templos paganos en Cafarnaún, ni hay indicio alguno de edificios susceptibles de ser relacionados con un ágora, tales como tiendas o almacenes. Presumiblemente se celebraban mercados en determinados días en instalaciones como tiendas o cobertizos en zonas al aire libre y sin pavimentar, a lo largo de la orilla, entre los bloques de viviendas y el puerto. En cuanto a las infraes-

49. Como anotaba en 1335 el peregrino Giacomo da Verona; cf. Corbo, *Cafarnaon* I, 21; también, unos seis siglos después, Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 149-150.

50. J. F. Strange y H. Shanks, «Synagogue». Hay indicios abundantes de que las primeras sinagogas de Palestina no se dedicaban únicamente a actividades religiosas; cf. M. Dothan, «Research»; R. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 131-153; cf. también Sidney Hoenig, «The Ancient City-Square: Forerunner of the Synagogue»: *ANRW* 2.19.1 (1979) 448-76.

51. M. Hengel, «Proseuche und Synagoge».

estructuras portuarias, los restos hallados indican que había malecones de piedra sin desbatar que servían de escolleras o embarcaderos<sup>52</sup>.

En algún momento a comienzos del siglo II d.C., en una zona de ensanche al este de la ciudad se construyó un baño de estilo romano. Es una construcción de 8 × 20 metros y su calidad la diferencia de todo lo demás que se ha hallado en el emplazamiento: cuenta con un hipocausto hecho de ladrillos y tejas, con tiros de chimenea subterráneos y cubierto por una gruesa capa de mortero hidráulico y muros contruidos de sillares bien escuadrados y dispuestos en hiladas bien niveladas y sentadas con abundante mortero<sup>53</sup>. La división del edificio en cuatro cámaras —*frigidarium*, *tepidarium*, *caldarium* y *apodyterium*— responde al modelo de terma que solían construir las legiones romanas en el *limes* occidental durante el siglo II<sup>54</sup>. La presencia de este *balneum* romano, sin embargo, no sugiere que en Cafarnaún se practicara el baño público al estilo romano de los centros urbanos; lo que significa realmente es que una fuerza romana de ocupación estacionada en el lugar durante el siglo II d.C. quiso disponer de un baño al estilo romano<sup>55</sup>.

Pero la presencia de legionarios romanos en Cafarnaún no puede relacionarse con el centurión del evangelio y el ministerio de Jesús un siglo antes<sup>56</sup>. Los datos relativos a su estancia en Cafarnaún datan de bastante tiempo después de la primera Revuelta, de la época en que los soldados romanos empezaron a trabajar en la construcción de vías, según el plan del emperador Adriano para Oriente, como atestigua además un miliario romano con inscripción latina hallado cerca de Cafarnaún y que lleva el nombre del este emperador:

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).

52. Nun, *Sea of Galilee*, 25.

53. J. Russel, «The Roman Bathhouse at Capernaum». Cf. también J. Laughlin, «Capernaum».

54. El edificio de Cafarnaún es muy semejante a la terma romana de Engadí, fechada también en tiempo de las actividades de Adriano en Oriente; cf. B. Mazar y I. Du-nayevsky, «En-Gedi»; B. Mazar, «En-Gedi»: *NEAEHL* 2, 404-405.

55. Sobre los judíos y estas prácticas, cf. R. Reich, «The Hot Bath-House». Goodman ha señalado la aversión que inspiraban los baños públicos de estilo romano en las aldeas galileas, a diferencia de los centros urbanos, cf. *State and Society*, 28, 33, 74s, 83s.

56. Russel, «The Roman Bathhouse at Capernaum»; Horsley, *Archaeology, History, and Society*, 115.

Aparte de este testimonio, es muy escasa la documentación epigráfica obtenida en Cafarnaún, prueba de la ausencia general de estructuras públicas, comunes en los asentamientos urbanos. La falta total de inscripciones públicas o privadas del siglo I d.C. delata la escasa importancia de Cafarnaún en esa época. Las inscripciones públicas eran un aspecto destacado de la vida ciudadana grecorromana; se aprovechaba cualquier superficie para honrar a este o aquel otro benefactor: pavimentos, columnas, fuentes y estatuas, todo servía como tablón de anuncios de la vida en la ciudad antigua<sup>57</sup>. El evergetismo, la financiación de construcciones cívicas por individuos privados dejaba su huella en piedra a través de las ubicuas inscripciones honoríficas que se han exhumado en las ciudades del litoral mediterráneo, incluidas las de Palestina, como Cesarea Marítima o Escitópolis<sup>58</sup>. En Cafarnaún, donde se han llevado a cabo unas excavaciones muy completas, sólo se han encontrado dos inscripciones honoríficas; las dos proceden del interior de la sinagoga del periodo bizantino, una sobre una columna y la otra sobre un dintel; una está en griego, algo extraño en sinagogas tardías, y la otra en arameo, como casi todas las restantes inscripciones aparecidas en sinagogas de este periodo en Palestina. Las dos contienen nombres judíos: Herodes (hijo de) Halfai en la primera; la segunda nombra a Halfo, hijo de Zebida, hijo de Juan<sup>59</sup>. Estos documentos, sin embargo, han de utilizarse con suma cautela para establecer qué idioma se hablaba en Cafarnaún durante los periodos más antiguos, pero merece tenerse en cuenta esta falta de inscripciones como indicio de que la población era iletrada en su mayoría.

Sin una planta ortogonal que refleje una planificación central y sin estructuras típicas de una urbe grecorromana, Cafarnaún carece también de la distribución de los edificios típica de las ciudades: no hay una disposición axial ni murallas ni fachadas impresionantes; las construcciones nunca aparecen dispuestas con intención de crear vistas panorámicas. En Cafarnaún no aparecen por ninguna parte los materiales asociados a ese tipo de construcciones o a las élites sociales: ni superficies revocadas ni decoraciones pictóricas; ni mármoles ni suelos emplastecidos o cubiertos de mosaicos; tampoco las habituales tejas rojas del periodo romano.

57. J. Stambaugh, *The Ancient Roman City*, 141.

58. Cf. P. Garnsey y R. Saller, *The Roman Empire*, 33-34.

59. E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues*, 71-72; *NEAEHL* 1, 294.

#### 4. La arqueología del espacio privado

Los complejos domésticos de Cafarnaún son típicos de las aldeas judías de la Palestina romana y responden a los mismos patrones que las casas excavadas en la Galilea oriental y el sur del Golán: están construidas con bloques de basalto negro local. Todos los complejos excavados en Cafarnaún constan de varias unidades adosadas que rodean un patio común para todos los habitantes del conjunto que, posiblemente, formarían familias extensas. Las casas, instalaciones de almacenamiento y muros de cerramiento cercaban la totalidad del patio, al que se accedía al parecer por una sola entrada. Las pocas ventanas que tenían las casas se situaban muy altas, cerca del techo, y servían para proporcionar luz y ventilación a las viviendas, no para ver el exterior. El acceso restringido al patio y las ventanas altas denotan que los habitantes valoraban sobre todo la seguridad y una cierta preferencia por la separación de los extraños y de la vida de la calle (por ejemplo, Mc 1,33; 2,22), en contraste con las villas romanas y las casas de la minoría acomodada de Jerusalén o Séforis, por ejemplo, que mostraban ostentosamente su riqueza a los extraños y transeúntes<sup>60</sup>. Dentro del patio de Cafarnaún sobreviven restos de hornillos *tabun* y aparecen esparcidos un poco por todos lados anzuelos, aperos de labranza, molinos, prensas y pesas de telar, indicio de que la vida y el trabajo de las familias se centraban en torno al patio.

Hasta el momento no se ha excavado en Cafarnaún ninguna *miqweh*. El hecho no resulta demasiado extraño, si tenemos en cuenta que las *miqwaoth* domésticas han aparecido en las casas más ricas de ambiente urbano (por ejemplo, en Séforis y Jerusalén)<sup>61</sup>. En ambientes rurales y aldeanos suelen estar vinculadas a espacios públicos, como sinagogas

60. Sobre la Villa Dionisiaca de Séforis, cf. Meyers, Netzer y Meyers, «Artistry in Stone»; Id., «Una mansión»; C. Meyers, E. Meyers, E. Netzer y Z. Weiss, «The Dionysos Mosaic», en *Sepphoris in Galilee*, 111-115; R. Talgam y Z. Weiss, «'La Vida de Dioniso'». Sobre la mansión palacial de Jerusalén, cf. N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, 95-120; sobre el lujo como medio para comunicar la categoría social en la arquitectura, cf. Wallace-Hadrill, *Houses and Society*, 143-174.

61. Además de su presencia en las casas de las minorías acomodadas, las *miqwaoth* aparecen también en los palacios de los reyes-sacerdotes asmoneos en Jericó y en los palacios herodianos del Herodium, Jericó y Masada. Cf. los valiosos comentarios de E. P. Sanders, *Jewish Law*, 215-216; Id., *Judaism*, 222-229. Otras dos han aparecido en una casa de patio central fortificada de Horvat Salit, propiedad de un gran terrateniente de los siglos I y II d.C.; cf. Hirshfeld, *The Palestinian Dwelling*, 71-72, de la que se dio una primera noticia en D. Alon, «Horvat Salit (Kh. Salantah)»: *ESI* 5 (1986) 94-96.



(por ejemplo, en Gamla y Corozáin), o cerca de almazaras (por ejemplo, en Mansur el-'Aqueb)<sup>62</sup>. Por esta razón, la ausencia de *miqwaoth* en las casas de Cafarnaún no es una expresión de etnicidad sino más bien de nivel socioeconómico; una *miqweh* en una casa privada indica el nivel socioeconómico relativamente alto de sus habitantes judíos, pero la ausencia de *miqwaoth* en las casas privadas no significa que sus habitantes no fueran judíos. Por otra parte, teniendo en cuenta que el lago proporcionaba un agua haláquicamente adecuada para el baño ritual («agua viva»; Lv 15,13; *m. Miqw.* 1,1; 1,6), es de sospechar que el duro trabajo que supondría excavar a través de un suelo de basalto disminuiría el interés de las familias por poseer una *miqweh* privada<sup>63</sup>.

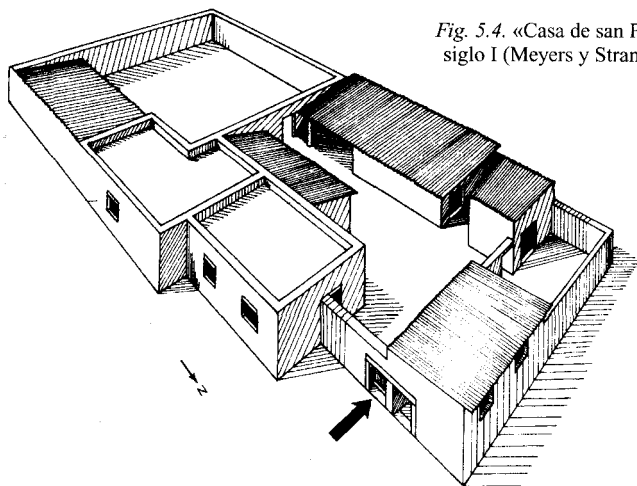


Fig. 5.4. «Casa de san Pedro», del siglo I (Meyers y Strange, 1983).

A juzgar por los restos de los muros, las casas de Cafarnaún se construyeron sin contar con las técnicas o las herramientas de artesanos expertos. Quizá un hombre mayor y experimentado de la aldea ayudaba a planificar la vivienda, aportaba algunas herramientas rudimentarias y ejecutaba las tareas más difíciles con ayuda de la familia, amigos y vecinos del dueño de la casa<sup>64</sup>. Lo cierto es que la construc-

62. R. Reich, «Ritual Baths»: *OEANE* 4, 430-31; Y. Hirshfeld y R. Birger-Calderon, «Early Roman and Byzantine Estates».

63. Una ojeada al mapa incluido por Reich en su disertación, «*Miqwaoth*», revela una notable ausencia a la orilla del lago, excepto en Tiberiades.

64. Hirshfeld, *The Palestinian Dwelling*, ha señalado numerosos e instructivos paralelos etnográficos.

ción era de muy baja calidad. Los cimientos consistían en grandes bloques de basalto; las hiladas superiores que se han conservado son de piedra sin labrar cogida con barro y piedras pequeñas a modo de cuñas; los paramentos se emplastecían con barro o incluso con tierra mezclada con estiércol como aislante. En los estratos del periodo romano temprano falta en las unidades domésticas cualquier indicio de revoco o pintura, por no mencionar los mosaicos, ya que no han aparecido teselas en contextos domésticos. Los revocos y pinturas hallados en la *insula sacra*, de un periodo posterior, en fuerte contraste con las restantes casas, condujeron a su identificación como un espacio no habitacional, una iglesia o un santuario doméstico, en el que más tarde serían grabados unos grafitos cristianos. Si tomamos como ejemplo típico la *insula 2*, resulta que los accesos principales a los patios tenían un umbral labrado y jambas de sillares, con un mecanismo de cierre para asegurar un cerco de madera, pero sin la solidez o la calidad de los marcos monolíticos hallados en la «Casa del Dintel» de la aldea de Meirón, en la Alta Galilea, o una casa de la aldea galilea de Horvat Susita, por no decir nada de las casas de Séforis (por ejemplo, la Unidad II), o los barrios herodianos de Jerusalén (por ejemplo, la Mansión Palacial)<sup>65</sup>. Las puertas interiores estaban toscamente hechas de piedras sin labrar con sencillos marcos de madera que encuadraban la entrada y al parecer sin ningún mecanismo de cierre; quizá se tapaban con esteras de paja o cortinas<sup>66</sup>. No se han conservado techumbres *in situ*, pero la ausencia de piedras labradas, como piezas de arco o bóveda, los escasísimos soportes de basalto local que sostenían techumbres parciales en Betsaida o Corozáin y la falta total de tejas indican que los techos serían de cañas. Los techos se hacían con vigas que soportaban una espesa capa de cañas, que protegían las vigas contra la humedad, y todo ello se emplastecía con barro para reforzar el aislamiento (*m. Kelim* 20,5)<sup>67</sup>. Queda claro, por tanto, y así se ha observado frecuentemente, que en el relato del paralítico, la expresión de Lucas «a través de las tejas» (5,19) es menos apropiada que la de Marcos, más en consonancia con aquel ambiente, «levantaron el techo» (2,4),

65. Corbo, *Cafarnao I*, 177; Meyers et al., *Excavations at Ancient Meiron*, 39; Hirshfeld, *The Palestinian Dwelling*, 249-255.

66. Son las *paphilionot* de la literatura rabinica; cf. Hirshfeld, *The Palestinian Dwelling*, 254-255.

67. Hirshfeld, *The Palestinian Dwelling*, 237-239.

que no hubiera tenido sentido en el ambiente urbano en que escribía Lucas, donde lo habitual eran las tejas romanas<sup>68</sup>.

La cultura material recuperada en el interior de las habitaciones corresponde a los periodos helenístico tardío y romano temprano; delata una existencia sencilla, tal como cabría esperar en una aldea de pescadores y campesinos. La cerámica es mayoritariamente de tipo común y en gran parte procede de la aldea galilea de Kefar Hananya; las lámparas son del tipo herodiano sencillo, sin decorar, y entre ellas no hay ninguna de importación<sup>69</sup>. No hay signos de riqueza, como recipientes importados para vino o *unguentaria* para perfumes; casi no hay recipientes decorados ni tan siquiera vidrios sencillos<sup>70</sup>. Sin embargo, en todas las unidades domésticas hay restos de vasijas de piedra, de las llamadas herodianas. Este tipo de vasos delata etnicidad judía, pero el hecho de que en Cafarnaún casi todos estuvieran hechos a mano o con el tipo más sencillo de torno indica que los habitantes pertenecían a la clase socioeconómica más humilde, o que no alcanzaban a procurarse los recipientes de mayor capacidad, hechos a torno, que eran más caros<sup>71</sup>.

## 5. Jesús en Cafarnaún

A falta de una investigación exhaustiva de los lugares y las fechas de cada uno de los evangelios, así como de la imagen de Galilea que nos presentan sus mundos narrativos, no es posible hacer plenamente justicia a los distintos cuadros que ofrecen de Jesús en Cafarnaún<sup>72</sup>. Lo

68. Por ejemplo, C. C. McCown, «Luke's Translation»; Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 78; J. Charlesworth, *Jesus Within Judaism*, 109-115.

69. Es notable el hecho de que después de la conversión del Imperio, Cafarnaún se vio «inundada de elegantes cerámicas procedentes de África, Grecia y Chipre»; cf. Loffreda, *OEANE* 1, 418; cf. el «tipo TS» (*terra pseudosigillata*) en Loffreda, *Cafarnaum* II, 65-88. Irónicamente, la construcción de una vía por Adriano facilitó este influjo.

70. Los signos de riqueza descrito por Laughlin, «Capernaum», 57, en el sector oriental de las ruinas, consisten sobre todo en emplastecidos; datan del siglo II d.C. y aparecen únicamente en o cerca de los baños; de hecho contrastan con el resto de la casa.

71. Orfali, *Capharnaum*, 56, ha señalado los grandes recipientes de piedra (¿culturales?) situados ante la sinagoga; cf. también la desorientadora descripción de Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 156, que atribuye funciones rituales a estos recipientes. Se refiere a las grandes tazas de piedra toscamente talladas que aparecen desplegadas en el lugar, pero que son diferentes de los grandes recipientes de piedra del tipo *kalal* labrados a torno, relacionados con la pureza ritual que aparecen en Jerusalén y en otros lugares; cf. fotografía en R. Deines, *Jüdische Steingefässe und pharisäische Frömmigkeit*, foto 1b.

72. Sobre sus perspectivas acerca de Galilea, cf. Freyne, *Galilee, Jesus, and the Gospels*, 33-132.

que sigue, por consiguiente, constituye tan sólo una presentación sumaria de las observaciones más relevantes que se desprenden del registro arqueológico de Cafarnaún, así como de unas sugerencias acerca del Jesús histórico, sin profundizar en los detalles en relación con la integridad, el mundo social y el mundo narrativo creado por cada uno de los evangelios.

#### a) *Perfil étnico y religioso de Cafarnaún*

Los datos arqueológicos indican que Cafarnaún era una aldea judía, algo que ya se traslucía en las fuentes literarias. El hecho de que la literatura rabínica sitúe unos *minim* en Cafarnaún significa que ésta era una aldea judía en la que habían aparecido algunos herejes. Tanto el relato de Epifanio sobre un cierto José que construyó allí una iglesia —como converso que era las construía en primer lugar en localidades judías—, como los escritos posteriores judíos o de peregrinos cristianos atestiguan también su carácter judío. Lo confirma la arqueología, primero al exhumar los restos de su fundación como una aldea en el periodo helenístico tardío, coincidiendo con el amplio poblamiento judío de Galilea y algunos sectores del Golán. Segundo, por las semejanzas de la cultura material con los emplazamientos de Galilea y del Golán, así como por las claras conexiones comerciales entre los dos ámbitos. En particular, la presencia de recipientes de piedra en todas las unidades domésticas excavadas en Cafarnaún son elocuentes al respecto, igual que la presencia de una sinagoga de época más avanzada. Se puede afirmar, por consiguiente, que al trasladarse de Nazaret a Cafarnaún, Jesús no hacía otra cosa que pasar de un pequeño caserío judío a una aldea mayor, pero no menos judía.

Pero se plantea la cuestión de si Cafarnaún no contaría con una presencia gentil importante. En conjunto, no hay pruebas de que hubiera aldeas mixtas en Galilea o en el Golán, aparte de que las mismas ciudades de Galilea eran predominantemente judías. Las grandes ciudades gentiles situadas en torno a Galilea, especialmente las de la cercana Decápolis, tenían poblaciones mixtas con importantes minorías judías (*Guerra* 2,457-486). Pero no hay datos a favor de lo contrario durante el periodo romano temprano, concretamente de que las ciudades judías contaran con importantes minorías gentiles, y es aún menos verosímil que las aldeas judías las tuvieran. El centurión mencionado

en Q 7,1-10, sin embargo, plantea concretamente la posible existencia de una minoría gentil en Cafarnaún<sup>73</sup>. El término ἑκατοντάρχος significa literalmente «jefe de centena» (en latín, *centurio*), y es una típica designación de ciertos oficiales del ejército romano, entre cuyas funciones se incluían las de supervisores de las construcciones, recaudadores de contribuciones o policías<sup>74</sup>. Sin embargo, puesto que Herodes Antipas adoptó los términos griegos comunes con que se designaban los funcionarios y administradores romanos (por ejemplo, los χιλιάρχοι y el σπεκουλάτωρ de Mc 6,21.27), no puede afirmarse que Q 7,1-10 pruebe que en Cafarnaún había un destacamento de legionarios romanos<sup>75</sup>. De hecho, es históricamente inverosímil que en Cafarnaún residieran un centurión y unos cien legionarios romanos. Las tropas romanas pasaban sólo de vez en cuando por Galilea, como sucedió con ocasión de la revuelta de Séforis, cuando murió Herodes, pero ni en el reino de Herodes ni en la tetrarquía de su hijo Antipas se asentaron tropas romanas. Lo confirma el hecho de que cuando las tropas árabes del rey Aretas derrotaron al ejército de Antipas en Perea —el enfrentamiento fue motivado por el divorcio de éste de la hija de Aretas—, las hostilidades cesaron tan pronto como Vitelio, gobernador romano de Siria, retiró sus legiones de la campaña que mantenía contra los partos e inició la marcha contra Aretas, el cual inmediatamente huyó por temor a entrar en un conflicto directo con Roma. Por otra parte, Flavio Josefo afirma expresamente que, a petición de Antipas, la legión romana evitaba desplazarse a través de los territorios judíos, porque sus estandartes ofendían la sensibilidad de los habitantes (*Ant.* 18,121-22). En el siglo I, la *Legio X Fretensis* estuvo estacionada en la cercana Siria y protegía la Decápolis, pero hasta el siglo II d.C. no se estacionarían de forma permanente las legiones cerca de Galilea, concretamente en Legio<sup>76</sup>.

73. En Jn 4, 46-54 no se plantea esta cuestión, ya que el funcionario (βασιλικός) es aparentemente judío; cf. M. Hengel, *The Johannine Question*, 168 n. 48, 217 n. 92. R. Bultmann, *The Gospel of John*, 206, pensaba que Juan cambió ἑκατοντάρχος por βασιλικός para hacerlo judío. Sin embargo, a Juan no le interesa la etnicidad del funcionario, de modo que si algún cambio se introdujo en la tradición, sería en la versión de Q, donde la conclusión del relato insinúa que el funcionario era gentil; cf. J. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 120.

74. Wenger, *Der Hauptman von Kafarnaum*, 60-72, aunque las noticias de que se empleaban como recaudadores de impuestos son posteriores al siglo II; cf. D. Sperber, «The Centurion».

75. A. N. Sherwin-White, *Roman Society*, 137; H. Hoehner, *Herod Antipas*, 119s.

76. Z. Safrai, «The Roman Army in the Galilee».

El ἑκατοντάρχος de Q 7,1-10 era posiblemente un funcionario del aparato administrativo y militar de Antipas, que al parecer incluía no judíos, para los que se había adoptado la terminología romana<sup>77</sup>. Antipas se llevaba bien con su vecino y hermano Filipo, la Decápolis estaba protegida por las legiones estacionadas en Siria y, si surgían hostilidades con Aretas, éstas se limitaban a la Perea, de modo que no había necesidad alguna de fortificar y defender Galilea con mercenarios gentiles, de los que la arqueología de la plaza fronteriza de Cafarnaún no revela indicio alguno. Cafarnaún era un asentamiento primordialmente judío en el que, por excepción, residían uno o dos funcionarios gentiles, que por eso mismo resultaban más llamativos (Q 10,13-15).

Sin embargo, la situación geográfica de Cafarnaún ofrecía muchas más oportunidades de establecer contacto con gentiles y a la vez era más accesible a los gentiles que la mayor parte de las aldeas galileas, en particular la minúscula Nazaret. Por una parte, la Decápolis se extendía justamente al otro lado del lago, y a pesar incluso de que las ciudades de Hippos y Gadara se hallaban tierra adentro, sus respectivos territorios llegaban al lago y las dos contaban con instalaciones portuarias en su orilla. La frecuencia con que en los evangelios se habla de «cruzar a la otra orilla» insinúa que Jesús entró en contacto con gentiles, aunque resulta llamativo que la tradición restrinja sus visitas a la *chora* y no a las propias ciudades<sup>78</sup>. El relato más significativo al respecto es el del endemoniado poseído por «Legión», en el territorio de una ciudad de la Decápolis (Mc 5,1-20). Como ha señalado Gerd Theissen, el papel de los cerdos en este relato sugiere que se daba algún tipo de tensión entre los judíos y los gentiles de la zona, mientras que el nombre del demonio, «Legión», revela el aspecto político del conflicto; en efecto, la *Legio X Fretensis*, cuyo estandarte incluía la figura de un jabalí, protegía las ciudades de la orilla oriental del lago, una vez que fueron desgajadas del reino de Herodes y se les devolvió

77. Alternativamente, Wenger, *Der Hauptmann von Kafarnaum*, 72 n. 84, sugiere que el cambio del βασιλικός original (así Jn 4, 46-54) por ἑκατοντάρχος en Q demuestra que el relato se ha adaptado al nuevo ambiente geográfico de Q (¿Siria o Judea?), donde estaba vigente la ocupación romana. También es posible, asumiendo que Q es de una fecha más tardía, proponer que refleja una época en que había tropas romanas en Galilea, en torno a la primera revuelta.

78. Las visitas a Betsaida y otras localidades judías de la orilla nororiental se considerarían viajes «a la otra orilla» (cf. Mc 6, 45). Freyne, *Galilee, Jesus, and the Gospels*, 139-140, sugiere que Jesús se habría desplazado a las áreas circundantes de las ciudades, no exactamente a éstas.

su autonomía<sup>79</sup>. Lo cierto es que los judíos no veían con buenos ojos la presencia de aquellas legiones en la Decápolis. Tal sería el caso sobre todo si Marcos se compuso durante o después de la revuelta judía. Aunque este pasaje no debate abiertamente la cuestión de la etnicidad, no parece que queden resueltas las tensiones étnicas subyacentes: los cerdos mueren, Legión desaparece y se pide a Jesús que se marche.

Tensiones parecidas afloran en el cuadro que traza Marcos del viaje de Jesús al norte, a las aldeas de Cesarea de Filipo, al hablar de sus contactos con los sirofenicios (Mc 7). El territorio de Tiro y los asentamientos sirofenicios estaban más cerca de Galilea de lo que se suele reconocer. Quedesh, una plaza clave tiria en los límites de este territorio con la Alta Galilea, se hallaba únicamente 25 kilómetros al norte de Cafarnaún, mientras que hay indicios arqueológicos de asentamientos sirofenicios en varios parajes del valle del Huleh; también al sur del Golán se han hallado indicios aislados<sup>80</sup>.

Durante esta época, la alta y la baja Galilea estaban inscritas en el círculo comercial de Tiro, y así lo acreditan los perfiles numismáticos<sup>81</sup>. Sin embargo, aparte de estos datos, la proximidad de los asentamientos fenicios del interior a lo largo de los límites septentrionales de Galilea, hacia el valle del Huleh, en torno a las fuentes del Jordán e incluso en el Golán, sugiere que se darían un mayor contacto cultural y también tensiones entre las aldeas en la periferia de Galilea. El camino desde Cafarnaún hacia algunas aldeas de Cesarea de Filipo pasaba por las aldeas y los territorios fenicios y, si bien los itinerarios de Jesús en Marcos están al servicio de unos objetivos teológicos, al relacionar a Jesús con una misión a los gentiles, el ambiente que subyace al relato –judíos y gentiles en estrecho contacto– resulta históricamente plausible. La curación de la hija de la mujer sirofenicia por Jesús (Mc 7,24-30) parece abrir la puerta a unas relaciones más positivas, pero no resuelve del todo las tensiones subyacentes ni consigue erradicar los estereotipos relacionados con «los otros» (que llevaron a Lucas a suprimir por com-

79. Theissen, *The Gospels in Context*, 105-111.

80. Notablemente Tel Anafa y Tel Wawiyat; cf. Berlin, «From Monarchy to Markets», 82-83.

81. E. Meyers, «The Cultural Setting of Galilee», 700; Id., «Galilean Regionalism: A Reappraisal», 123, fue el primero en señalar los nexos arqueológicos entre Tiro y la Alta Galilea, aparte del comercio para el suministro de aceite *kosher* a los judíos del territorio tirio por Juan de Gishala. Cf. también R. Hanson, *Tyrian Influence*. La crítica de Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 102-103, plantea serias cuestiones, pero no supone un problema grave para las observaciones básicas.

pleto el relato)<sup>82</sup>. Del mismo modo, la condena lanzada contra Cafarnaún (Q 10,13-15) echa sal en la herida al invocar las ciudades sirofenicias de Tiro y Sidón para avergonzar a los habitantes de Cafarnaún.

En resumen, aunque Cafarnaún era una aldea judía, su proximidad a las áreas gentiles hacia el este y el norte dejó su huella en los evangelios en términos de tensiones étnicas subyacentes.

### b) *El perfil socioeconómico de Cafarnaún*

Aparte de su carácter judío, el registro arqueológico deja ver claramente que Cafarnaún estaba habitada por gentes de las clases sociales más humildes, como era el caso de casi todas las aldeas en la antigüedad. Los indicios de riqueza detectados en la localidad, especialmente la espléndida sinagoga del siglo V d.C., construida de piedra labrada, y las cerámicas de lujo importadas son posteriores al afluencia de las peregrinaciones a Tierra Santa, que significaron una mejora económica para Cafarnaún. Anteriormente, sin embargo, los habitantes de Cafarnaún no muestran capacidad alguna para adquirir objetos de lujo como cerámicas importadas, *unguentaria*, joyas o grandes recipientes de piedra hechos a torno. Vivían del producto de los campos cercanos, las viñas o la pesca en el lago. Los excedentes de estas actividades no se quedaban en la aldea, pues no hay indicios de casas de gente acomodada en el lugar. Todo iría a parar a las arcas de Antipas, o a manos de una minoría de terratenientes que vivirían en Tiberíades y Séforis. Entre los aldeanos de Cafarnaún, unos llevarían una vida más desahogada que otros; algunos pescadores serían dueños de sus barcas y tratarían directamente con los recaudadores de contribuciones; otros serían campesinos despojados de sus tierras que se ajustaban como jornaleros.

La pesca no significaba ninguna garantía contra las malas rachas económicas, como tantas veces se ha sugerido<sup>83</sup>. Por cada familia dedicada a la pesca o a secar el pescado, había un recaudador o funcionario

82. Se supone que el viaje tiene un sentido teológico, como si Jesús inaugurase así la misión a los gentiles; cf. F. Lang, «Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis». Sobre la situación desde una perspectiva más general y la adecuación del término «sirofenicio», cf. Theissen, *The Gospels in Context*, 61-80, 244-247; T. Schmeller, «Jesus im Umland Galiläas».

83. Kee, «Early Christianity in the Galilee», 16. Freyne, *Galilee, Jesus, and the Gospels*, 160-161, sugirió que Galilea, y en particular Cafarnaún, se mostraron menos receptivas al mensaje de Jesús, que abogaba por una mayor sencillez de vida, porque tenían un mejor nivel de vida. Su argumento es básicamente deductivo y se apoya en la



que vendía los derechos de pesca y reclamaba un pago oneroso<sup>84</sup>. El hecho de que Zebedeo, padre de Santiago y Juan, tuviera asalariados (μισθωτοί) a su servicio no indica en modo alguno que fuera rico o que mantuviera una empresa pesquera importante (Mc 1,20), sino que más bien se relaciona con la práctica de contratar por temporadas, horas o días a campesinos despojados de sus tierras que se buscaban así la vida en las aldeas más grandes o en las ciudades. Lo cierto es que la minoría letrada consideraba la pesca una ocupación poco digna; era una de las prácticas que Platón excluía de una buena *paideia* (Leyes 823b) y, en general, se tenía por profesión despreciable y maloliente.

En el registro arqueológico nada indica que en Cafarnaún vivieran personas de posición acomodada, ni hay indicios de una clase social elevada capaz de demostrar su responsabilidad cívica a través del patrocinio de construcciones públicas, como hacían los ricos en Escitópolis, Cesarea, Séforis y Tiberíades. En Cafarnaún no hay mosaicos ni pinturas al fresco ni mármoles. Los funcionarios y los recaudadores de impuestos se habrían apoderado de cualquier riqueza que hubiera allí, con el consiguiente resentimiento de los aldeanos. Sospechamos que Cafarnaún se situaría tan sólo un palmo por encima de Nazaret en la escala socioeconómica, pero únicamente en el sentido de que allí vivían algunos burócratas o funcionarios de menor rango medianamente acomodados. Entre los viajeros que pasaban por Cafarnaún en sus recorridos por la red comercial de la región habría mercaderes ricos, funcionarios herodianos y hasta personajes dados a la ostentación. En este sentido, los habitantes de Cafarnaún tendrían mayor conocimiento de los signos externos de riqueza que los de Nazaret pero, al mismo tiempo, es muy posible que esas mismas circunstancias atrajeran a mendigos, tullidos y prostitutas como los que aparecen en los relatos de los evangelios.

### c) *La situación política de la orilla noroccidental del lago*

El tráfico comercial cada vez más intenso que discurría por Cafarnaún nos plantea la cuestión de si la presencia de Jesús allí tendría algo que ver con el ambiente político de Galilea. Es posible que Jesús

observación de que muchos de los pobres mencionados en los evangelios se localizan en Jerusalén o en el camino que sigue Jesús hacia esta ciudad, no en Galilea. No parte de una descripción, literaria o arqueológica, de Galilea o Cafarnaún en sí.

84. Wuellner, *The Meaning of «Fishers of Men»*, 23-25; Hanson y Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, 106-110.

evitara Séforis y Tiberíades porque eran las sedes del poder de Antipas y prefiriese desarrollar sus actividades en y alrededor de Cafarnaún y la orilla norte del Mar de Galilea, que le aseguraban una situación más conveniente por hallarse en la periferia de la tetarquía de Antipas. A pesar de la presencia de un centurión (ἑκατοντάρχος o simplemente un funcionario real, βασιλικός) perteneciente a la administración herodiana, Cafarnaún lindaba con el territorio de Filipo, al que Flavio Josefo describe como «una persona de moderación y serenidad», aparte de ser un juez equitativo (*Ant.* 18,106-107). Esto contrasta con lo que sabemos de Antipas, cuyo atolondrado divorcio de su esposa perjudicó a su pueblo y tuvo como resultado la decapitación de Juan el Bautista (Mc 6; *Ant.* 18,116-119), y cuya ambición desenfrenada y sus inoportunos esfuerzos por promocionarse le terminarían acarreado finalmente el destierro (*Ant.* 18,252; *Guerra* 2,183)<sup>85</sup>. Aparte de la cercanía de Cafarnaún al territorio de Filipo, el Mar de Galilea ofrecía un refugio inmediato y facilidades para desembarcar fuera del territorio de Antipas.

En qué medida hay que tener en cuenta la situación de Cafarnaún —en la periferia del poder de Antipas— como un factor decisivo en el ministerio de Jesús, dependerá de la visión que se tenga de su mensaje y su ministerio. Es muy verosímil que su itinerancia programática impulsara a Jesús a ponerse en camino intencionadamente como una manera de evitar que el reino de Dios quedara excesivamente vinculado a un solo punto y que los discípulos se convirtieran en gestores de su ministerio<sup>86</sup>. Pero esto no significa negar que Jesús tuviera además otros motivos, concretamente aprovechar la situación de Cafarnaún en la periferia y a orillas del lago para sacar ventaja en su juego del ratón y el gato con Antipas (Lc 13,31-33), pero este punto no deja de ser especulativo<sup>87</sup>.

85. Cf. el valioso estudio prosopográfico de Hoehner, *Herod Antipas*, 264-265, que responsabiliza sobre todo a Herodías, igual que Josefo.

86. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, 273-312; G. Theissen, «Wander-radikalismus».

87. Estoy de acuerdo con Theissen y Crossan en que la itinerancia de Jesús fue teológicamente programada, como un medio para evitar la mediatización de su mensaje. Sin embargo, no puede excluirse que tuviera además una segunda intención. Hoehner, *Herod Antipas*, 201-202, ha señalado que Marcos refleja la intención de Jesús de retirarse y quedarse a solas con sus discípulos tan pronto como llegó la muchedumbre, lo que bien pudo tener como segunda intención evitar a Antipas una vez que la multitud llamó su atención sobre él.

## 6. ¿Era Cafarnaún una polis?

Otra aportación que puede hacer la reconstrucción arqueológica del carácter y el tamaño de Cafarnaún al estudio de los evangelios se refiere al uso del término *polis*. La modesta población de Cafarnaún, entre 600 y 1.500 habitantes, la ausencia de edificios públicos y el vacío de testimonios de unas minorías acomodadas son hechos que nos impiden caracterizar la base de operaciones de Jesús como una metrópoli grecorromana floreciente y nos obligan, por el contrario, a cuestionar el uso del término *polis* por los evangelios para designar esta localidad. Cafarnaún no pertenecía a la misma categoría que Cesarea Marítima, Cesarea de Filipo, Jerusalén, las ciudades de la Decápolis o Séforis y Tiberíades en Galilea.

El volumen de la población es un tema que ha empezado a interesar recientemente. Los antiguos no utilizaban este criterio para establecer la importancia de los asentamientos; había otras referencias para definir la condición de ciudad. Entre las más significativas, la presencia de edificios públicos, que denotaban un cierto estilo de vida y gobierno entre los ciudadanos más acomodados. El geógrafo griego Pausanias negó el título de ciudad a una aldea de Grecia central porque no tenía «edificios gubernamentales, ni teatro, ni ágora, ni una fuente de agua canalizada», sino que era un lugar donde la gente vivía en cabañas como refugios de montaña junto a un precipicio. Moses Finley señala que se trata de una definición arquitectónica y estética sumaria de lo que se entiende por ciudad en el plano político y social: una auténtica «ciudad» era un centro a la vez cultural y político, donde las minorías podían llevar una vida civilizada, «la *urbanitas* en lenguaje romano», y cuya vida socioeconómica y política podían controlar<sup>88</sup>. El tamaño era lo de menos, pues muchas auténticas ciudades no eran mayores que las aldeas por lo que respecta a la población o la extensión. La economía del lugar también era objeto de atención, puesto que proporcionaba los bienes materiales indispensables para el solaz civilizado de las élites acaudaladas.

El criterio decisivo era, en consecuencia, que las *poleis* «tendían a invertir una parte notable de sus ingresos en sus edificios públicos, de modo que éstos, más que determinar la función económica del lugar, al final se convertían en criterio de la categoría de *polis*»<sup>89</sup>. Las cons-

88. M. Finley, *The Ancient Economy*, 124. Utilizo su traducción de Pausanias.

89. Pounds, «The Urbanization of the Classical World», 135.

trucciones de Antipas en Séforis y Tiberíades hacían a éstas acreedoras a la consideración de *poleis*, pero Cafarnaún no tenía nada comparable y los escritores mediterráneos nunca la hubieran considerado como tal. Carecía de los rasgos característicos de la vida civilizada: no tenía murallas, ni acueducto, ni teatro, ni calles porticadas, ni un complejo administrativo, ni templos. Pudo tener una sinagoga, que en un contexto judío funcionaba no sólo como centro religioso sino también como edificio de servicios comunitarios. Seguro que Pausanias le habría negado el título de ciudad.

Sin embargo, Mateo (9,1; 11,20), Marcos (1,33) y Lucas (4,31) denominan *polis* a Cafarnaún. Resulta bien conocida la preferencia de los evangelios por este término<sup>90</sup>. Mateo llama *polis* incluso a Nazaret (Mt 2,23), y lo mismo hace Lucas (1,26; 2,4.39; 4,29), que atribuye a Naím (Lc 7,11.12) y Betsaida (Lc 9,10) la misma categoría. Juan se refiere a Betsaida en Galilea, Sicar en Samaría y Efraín en Judea como *poleis* (Jn 1,44; 4,5; 11,54). Los evangelistas son más generosos que Pausanias y otros autores grecorromanos en su utilización del término. Esta generosidad puede atribuirse en parte a su ignorancia de la geografía de Palestina y en parte a la falta de preocupación por las definiciones exactas o también a motivos teológicos: Lucas, por ejemplo, se preocupa de demostrar que «nada de esto ha sucedido en un rincón» (Hch 26,26).

En el caso de Cafarnaún es significativo que las dos fuentes cristianas más antiguas que la mencionan, el documento Q y la supuesta fuente de los signos recogida en Juan, no la llaman *polis*. Q menciona Cafarnaún dos veces, al localizar allí la curación del hijo del centurión y al ser condenada por Jesús (Q 7,1; 11, 15). Q no describe el lugar en modo alguno, ni lo designa como *polis* o aldea<sup>91</sup>. También la fuente de los signos ignora su categoría y la menciona solamente como «Cafarnaún» (Jn 2,12; 4,46; 6,17.24). Los escribas responsables de estas dos fuentes, que quizá tenían algún conocimiento de Cafarnaún y su entorno, nunca la elevaron a la categoría de *polis*.

Marcos es el primero que aplica a Cafarnaún la designación de *polis*. Después de narrar la curación realizada por Jesús en su sinagoga

90. TDNT 6, 529-30.

91. Los ayes de Q sobre las tres ciudades galileas (10, 13-15) se encuentran precedidos del sermón de la misión (10, 2-12), en el que se habla de ir a las ciudades (*poleis*), aldeas y casas. Pero de ahí no se deduce necesariamente que Q pensara en Cafarnaún como una *polis*.

un sábado y la de la suegra de Simón, dice: «Toda la ciudad (*polis*) se agolpaba a la puerta» en demanda de curaciones (Mc 1,33). A Marcos no le interesan evidentemente las implicaciones del término *polis*, como lo pequeña que tendría que haber sido para que pudiera «agolparse ante la puerta» toda su población. Marcos no utiliza el término en su estricto sentido técnico, como Pausanias, sino más bien como parte de su dicotomía entre lugares habitados y no habitados, un tema que se hace presente a lo largo de toda la primera parte de su evangelio. Después de indicar que toda la ciudad se agolpó a la puerta, a la mañana siguiente se retira Jesús «al descampado» (Mc 1,35); después de esta curación, «Jesús ya no podía entrar abiertamente en ninguna *polis*; se quedaba fuera, en despoblado» (Mc 1,45). Esta dicotomía ciudad-despoblado reaparece en el relato del endemoniado geraseno (Mc 5,14) y después de la multiplicación de los panes (Mc 6,32-33).

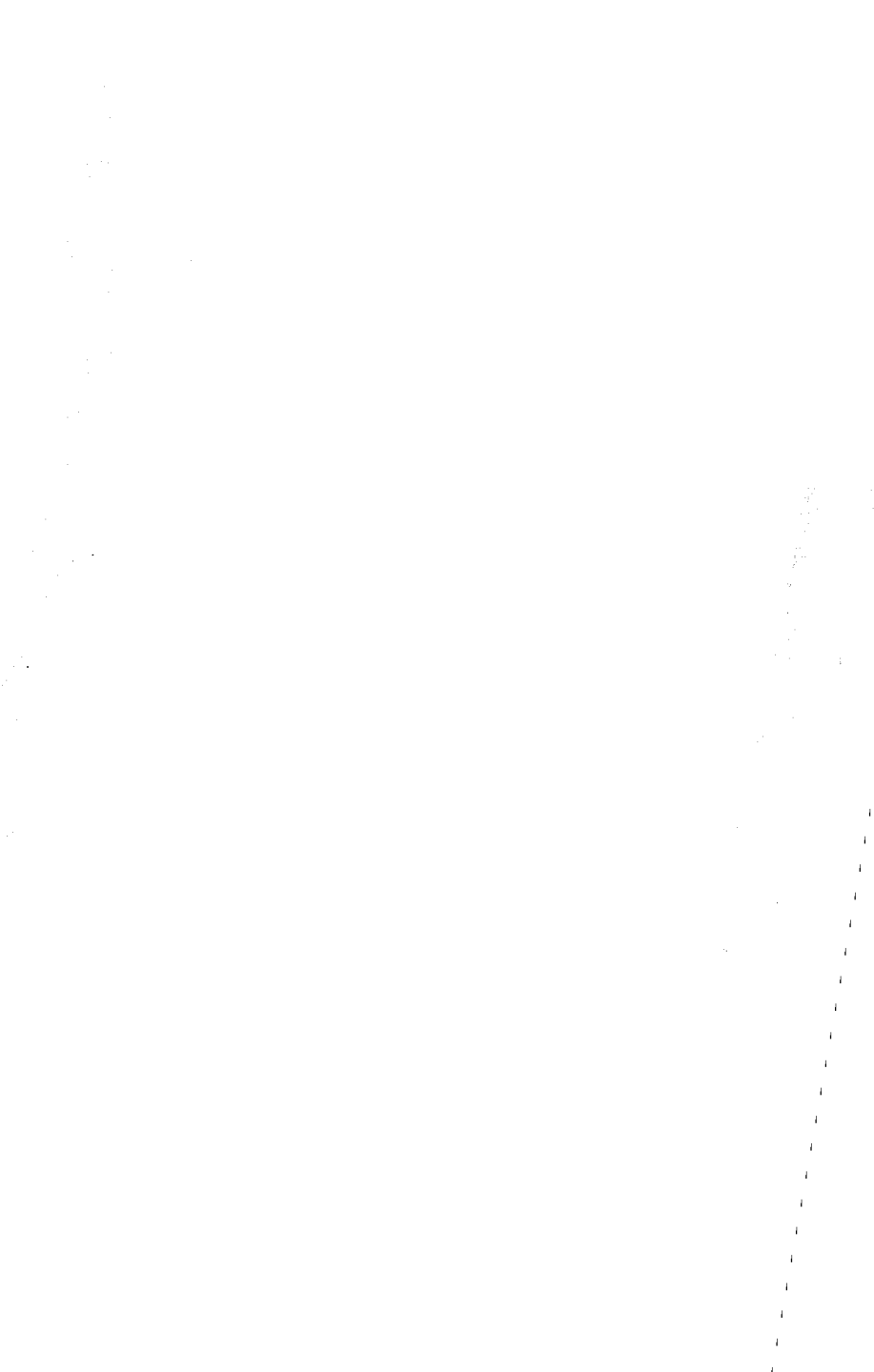
En su nueva redacción de estos versículos, ni Mateo ni Lucas sintetizaron con el sutil uso que hace Marcos de *polis* para contrastar la ciudad con los espacios deshabitados. Los dos se hallaban ya a mucha distancia cronológica de los acontecimientos descritos, y geográficamente estaban aún más lejos, de modo que para ellos Cafarnaún era una *polis*. Así lo había dicho Marcos, su fuente más importante (Mc 1,33). También pasó de Marcos a Mateo y Lucas la noticia de que Cafarnaún contaba con una «industria» pesquera (Mc 1,16), un puesto tributario (Mc 2,13-14) y al menos un edificio público, la sinagoga (Mc 1,21). El documento Q transmitió a Mateo y Lucas que Cafarnaún era lo bastante grande como para contar con un centurión residente, lo que a su modo de ver implicaba el estacionamiento de una cohorte de legionarios romanos, el tipo de fuerza destacada en las ciudades importantes (Q 7,1-10).

No es de extrañar que Lucas llame a Cafarnaún «una *polis* de Galilea» (Lc 4,31). Lucas incluso adorna la historia del centurión con el ideal cívico del patrocinio evergético de la construcción de edificios, pues se dice que este centurión mandó erigir una sinagoga para los judíos de Cafarnaún (Lc 7,5). También Mateo llama a Cafarnaún «la *polis* de Jesús» (9,1) y, junto con Corozáin y Betsaida, una de las *poleis* en que Jesús hizo la mayor parte de sus milagros (11,20).

Aunque Marcos dé a entender que Cafarnaún era una *polis* y a pesar de que luego Mateo y Lucas le apliquen explícitamente este apelativo, de ahí no se puede deducir en modo alguno que lo fuera en el

sentido técnico del término. Su programa de construcciones era, en el mejor de los casos, muy parco. Su población, de 600 a 1.500 habitantes, era modesta en comparación con las ciudades cercanas de Galilea. Como entidad política en el escenario de Galilea era periférica y carecía de importancia. Era, en una palabra, el lugar perfecto como centro del ministerio de Jesús.

## TERCERA PARTE





## EL DOCUMENTO Q EN GALILEA\*

Establecer el origen del documento Q es un dato fundamental para entender su contenido, su naturaleza y el lugar que le corresponde en los orígenes del cristianismo. Pero la localización geográfica de Q y de la comunidad que la respalda no es una cuestión exenta de debates. Los investigadores la han situado en diversos lugares, unos genéricamente en Siria o Palestina, otros en una zona más concreta como la Decápolis o Galilea, y algunos más específicamente en las ciudades de Tiberíades o Séforis, o en las aldeas de la orilla norte del Mar de Galilea<sup>1</sup>. Al situar geográficamente el texto de Q se abre una vía interpretativa que permite comprender mejor sus sentencias sobre un determinado trasfondo religioso y cultural, o dentro de un escenario socioeconómico concreto. En los capítulos anteriores se ha esbozado la arqueología de Galilea; ahora nos resta analizar la cuestión de cómo encaja Q dentro de esa Galilea, pues si bien el ministerio de Jesús puede ubicarse allí con bastante seguridad, aún hemos de examinar el lugar en que se sitúa la primera colección de sus enseñanzas.

Este estudio tratará de situar geográficamente Q y su comunidad en Galilea, a pesar del carácter hipotético y problemático del intento. El lugar de origen de los textos del Nuevo Testamento suele determinarse habitualmente sobre la base de argumentos externos, es decir, mediante el recurso a tradiciones posteriores o pautas geográficas de distri-

\* Este capítulo es una reelaboración y revisión sustanciales de mi trabajo «The Social Map of Q», publicado en 1995.

1. Han sugerido Transjordania o la Decápolis, entre otros, S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 481. G. Theisen, *The Gospels in Context*, 221-234, ha articulado detalladamente la presencia en Q de una perspectiva centrada en Palestina. J. Kloppenborg, «Literary Convention», 96, ha sugerido las áreas urbanas de Galilea o quizá la Decápolis. Tiberíades ha sido propuesta por W. Schenk, «Die Verwünschung der Küstenorte Q 10, 13-15». Las aldeas de la orilla norte del Mar de Galilea han sido propuestas por I. Haevner, *Q: The Sayings of Jesus*, 42-45, y por D. Allison, *The Jesus Tradition in Q*, 53.

bución de los manuscritos. Así, las disputas sobre la localización del Evangelio de Marcos se han centrado en la tesis del patrocinio petrinio en Roma y la literatura joánica tiene como referencia primordial la identificación de Juan el Anciano y su esfera de influencia<sup>2</sup>. Los argumentos internos o claves insertas en el texto mismo entran en la discusión sólo en una segunda fase y a modo de apoyaturas. En el caso de Q, sin embargo, al no contar con referencias externas, hemos de atenernos al documento mismo o, más exactamente, a su reconstrucción basada en Mateo y Lucas<sup>3</sup>. Dada la falta de datos externos para la localización de Q, el intento de situar Q y su comunidad en Galilea no deja de ser provisional, si bien sus topónimos, su imaginaria espacial y sus temas encajan perfectamente en el ambiente social y cultural de Galilea.

### 1. *El mundo narrativo, el mapa social y el mundo real de Q*

Las referencias geográficas contenidas en los primitivos textos cristianos suelen estudiarse simplemente a través de un cotejo cartográfico, y es también frecuente evaluar a los autores bíblicos conforme a la exactitud de sus descripciones geográficas<sup>4</sup>. Esta perspectiva estrictamente empírica no tiene en cuenta la intrincada mezcla de los mundos literario y simbólico, y ayuda poco a una comprensión de la visión del mundo de aquella comunidad. Por otra parte, al prestar atención únicamente a los fenómenos literarios y al mundo de los textos, se rompe la unidad entre el texto mismo y su contexto histórico concreto<sup>5</sup>. Si utilizamos sólo el texto de Q para localizar la comunidad que lo res-

2. Sobre la tradición petrina y la autoría de Marcos, cf. K. Niederwimmer, «Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums»; M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften*, 14-15; D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, 3-7. Sobre la situación geográfica (y la identificación del autor) de la literatura joánica, cf. M. Hengel, *The Johannine Question*.

3. El testimonio de Papias sobre los *logia* utilizados por Mateo no aporta ningún indicio para la localización de Q; cf. D. Lührmann, «Q: Sayings of Jesus or Logia?»; J. M. Robinson, «*The Incipit*».

4. Muchos se limitan a estudiar la geografía histórica de los lugares mencionados en el Nuevo Testamento; cf. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*. C. C. McCown, reprocha a Lucas su «ineptitud geográfica», cf. «Gospel Geography», 15 y también «The Geography of Luke's Central Section».

5. En una primera obra escrita desde la perspectiva de la historia de las formas, K. L. Schmidt, *Der Rahmen des Geschichte Jesu*, 259-269, fijaba la atención en el uso de los topónimos como un fenómeno literario. Recientes estudios sobre la narrativa lucana de los viajes han tendido a eludir las cuestiones socio-históricas; cf. D. Moessner,

palda, habremos de tener siempre en cuenta la distinción entre «mundo textual», «mundo simbólico» y «mundo concreto». Los datos internos para la localización de Q —nombres de lugar, referencias espaciales o temas— se sitúan en el plano del mundo textual, es decir, que son fenómenos literarios insertos en un texto. Los nombres de lugar y las referencias espaciales de Q no siempre tienen correspondencia directa en superficie con los lugares reales visitados por la comunidad de Q.

Los lugares y las imágenes espaciales del mundo textual de Q surgen del mundo simbólico de la comunidad que respalda a Q, es decir, reflejan su perspectiva geográfica del mundo. Su imaginación espacial, o mapa social, influye en el modo en que éste o aquel lugar son descritos en el texto de Q. Los geógrafos subrayan que la actividad social influye en la percepción de los lugares en los que viven o desearían vivir las personas, de modo que el mapa social es el sistema simbólico de orientación social y espacial compartido por una comunidad<sup>6</sup>. Los grupos humanos confieren a los lugares su significado social, de modo que dejan de ser puntos en los que se cruzan dos coordenadas y se convierten en centros de significación y referencias del mundo mítico o simbólico de una comunidad. Por ejemplo, en el lamento de Q 13, 34-35, Jerusalén no es simplemente la capital de Judea, ni una ciudad situada en el valle del Cedrón ni la intersección de 31° latitud E y 35° longitud N, sino una referencia personificada en el mapa social de la comunidad de Q. A Jerusalén se atribuyen varios significados: puede ser la ciudad de David o la de Jezabel, la fortaleza que resistió a Sargón o la ciudad impenitente aplastada por Nabucodonosor. Cada grupo selecciona de una mezcla de significados la imagen de Jerusalén

*The Lord of the Banquet*, 21-44. Algo semejante en Marcos; cf. E. S. Malbon, *Narrative Space and Mytic Meaning in Mark*; D. Rhoads y D. Michie, *Mark as Story*, 140-142. Marcos, como narrativa literaria, resulta más difícil de localizar, puesto que en su caso un solo autor ha fraguado un mundo narrativo en el que tiene lugar la historia. Diferenciar en el escenario de la historia aquellos elementos que vienen configurados por el argumento de los que emergen inconscientemente del mapa mental del autor en la narrativa es una aventura arriesgada.

6. D. Stea y R. M. Downs, «Cognitive Maps and Spatial Behavior», en D. Stea y R. M. Downs (eds.), *Image and Environment*, 9; K. Lynch, «Some References to Orientation», en *Ibid.*, 303. Para un acertado resumen del estado de la disciplina, cf. R. Downs y J. Meyer, «Geography of the Mind». Cf. también C. C. Trowbridge, «On Fundamental Methods of Orientation»; D. Lowenthal y M. Bowden (eds.), *Geographies of the Mind*; P. Gould y R. White, *Mental Maps*; K. Lynch, *The Image of the City*. J. Z. Smith, siguiendo a los teóricos de la geografía, ha acentuado la importancia del «lugar» en el pensamiento religioso, en el rito y en el mito, cf. sus obras *To Take Place, Map is Not Territory* y «The City as Place», 25-26.

que mejor le va, que no será la misma para los aristócratas asmoneos que para los recién circuncidados idumeos, y que tampoco compartirían los galileos. Los mapas sociales tienen como base, en gran parte, su localización geográfica o la patria del grupo en cuyo entorno se constelan otros lugares. Los grupos tienden a describir el paisaje circundante y los lugares más remotos en relación con su lugar de asentamiento y bajo su influencia, pues éste es el elemento primordial en la configuración de su perspectiva.

Por consiguiente, para situar la comunidad de Q en su lugar propio, será preciso reconstruir primero su mapa social a partir de los datos que nos aporta el nivel textual de Q. Este mapa social contiene las claves sobre su lugar de asentamiento en el mundo real, que configuró su perspectiva espacial y geográfica de forma concreta, y que subyace también a importantes temas de su cosmovisión.

## 2. *La localización de Q en la investigación anterior*

Cuando tratan de situar geográficamente el documento, los investigadores que trabajan en Q no siempre aciertan a distinguir entre el mundo textual de Q, el mapa social de la comunidad de Q y el mundo concreto que le subyace. Al seleccionar determinados elementos del texto, se han destacado diversos tipos de datos internos para localizar la comunidad de Q. Los distintos tipos de datos y métodos pueden dividirse en tres grandes categorías: 1) un conglomerado de topónimos y referencias espaciales de Q; 2) los temas particulares o las tendencias teológicas y sus conexiones notorias con otros textos cristianos primitivos; 3) la ubicación social congruente con el género y el lenguaje de Q.

El primer enfoque para la localización de Q examina algunos topónimos, referencias espaciales y condiciones locales que podrían relacionarse con un lugar concreto. Esta perspectiva es bastante prometedora porque, en general, la imaginería en que se fija no forma parte de los propósitos teológicos de las sentencias ni contribuyó conscientemente a la formación del mundo simbólico de Q, sino que se introdujo inconscientemente en el texto de Q como un reflejo del mapa social de su comunidad. Los lugares mencionados, las alusiones espaciales y las condiciones climatológicas no forman de por sí parte del contenido de la doctrina, sino que aparecen a modo de reflejos no intencionados, co-

mo ilustraciones que vienen a subrayar un punto teológico o a reforzar la parénesis, y de ahí que sean como una ventana abierta al mapa social a partir del cual se escribió el texto. Este enfoque, aunque de manera más o menos anecdótica, aparece ya en la obra de Adolf Harnack, que señaló la presencia constante de imágenes y metáforas tomadas del mundo agrícola y las juzgó muy adecuadas en el paisaje de Galilea<sup>7</sup>. Este análisis, sin embargo, es válido sólo en la medida en que sean conocidas las peculiaridades del mundo antiguo, y queda limitado por la aplicación de una plantilla absolutamente simplista, en la que Galilea es un ámbito rural, agrícola y judío en contraste con los lugares urbanos, gentiles y helenísticos no palestinos. Tampoco sirve para localizar Q con alguna certeza, ni nos ayuda a valorar el uso concreto de imágenes agrícolas ni vincula el documento a un contexto regional específico<sup>8</sup>.

Más recientemente, John Kloppenborg ha emprendido un análisis sistemático de la imaginería espacial que aparece en el comienzo de Q y ha señalado sus implicaciones para la ubicación del documento<sup>9</sup>. En especial, la frase técnica ἡ περιχώρος τοῦ Ιορδάνου («la región del Jordán») marca en Q 3,3 el tono para una «historia universal» que se remonta a la historia de Lot y Sodoma (que se repite en Q 17,28-30) y se trasluce a través de todo el documento<sup>10</sup>. En un plano más general, Q contrasta los lugares habitados con el desierto como lugar de la revelación divina. Pasando del escenario literario al escenario social que lo genera, concluye que la actitud de Q hacia los lugares urbanos «estaba perfectamente de acuerdo con la perspectiva de los aldeanos de las sociedades agrarias»<sup>11</sup>. Kloppenborg no prolonga este análisis de la imaginería espacial por todo el documento, pero señala acertadamen-

7. A. von Harnack, *The Sayings of Jesus*, 121, tendía a considerar Q a modo de un código cifrado para entender a Jesús, de modo que sus argumentos a favor de una fuente Q galilea iban al mismo tiempo en favor de la autenticidad de sus sentencias. En el mismo sentido se pronuncia John M. C. Crum, *The Original Jerusalem Gospel*, 49-63.

8. De manera similar, Schulz asumía erróneamente que las prácticas agrícolas descritas en Q 13, 19 eran inadecuadas para Palestina, ya que la Misná prohíbe plantar semillas de mostaza en los huertos (*m. Kil.* 3, 2), cf. *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 299. Sin embargo, Schulz se equivoca; en efecto, la mostaza se consideraba maleza y la prohibición de plantarla de la Misná indica que la proliferación incontrolada de la mostaza era un problema en Palestina; cf. M. Sato, *Q und Prophetie*, 46; también J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, 324-330.

9. J. Kloppenborg, «City and Wasteland».

10. Es la traducción de *kikkar hayarden* en los LXX de Gn 13 y 19, y otros pasajes, en referencia al área de Sodoma y Gomorra, al norte y este del Mar Muerto; cf. Kloppenborg, «City and Wasteland», 150.

11. Kloppenborg, «City and Wasteland», 155.

te la coincidencia del mundo real de los redactores de Q, su mundo imaginativo y el mundo literario plasmado en el texto de Q.

El segundo enfoque para la localización de Q, que ha dominado la discusión, consiste en especular acerca del contexto más adecuado de los temas o tendencias teológicas que se detectan en Q. La cuestión de la misión a los gentiles ha sido tratada repetidas veces desde que Dieter Lührmann presentó su meticuloso análisis de la polémica contra «esta generación» (= Israel) y la apertura a los gentiles como temas importantes en la redacción de Q<sup>12</sup>. La relevancia de estos temas ha llevado a algunos a afirmar que Q había abandonado la misión a Israel y que la misión a los gentiles estaba en pleno auge, con lo que resultaba más verosímil un origen de Q en Siria (¿Antioquía?). Otros, sin embargo, han señalado que estos temas, tal como aparecen en Q, no suponen un impulso a la misión a los gentiles, sino que la presentación de éstos como un ejemplo positivo pretende abochornar a los judíos para que se arrepientan, pero no tiene la intención de atraer a los gentiles a la comunidad<sup>14</sup>. En este caso parece más adecuado un origen palestinese o en un «ambiente judeocristiano»<sup>15</sup>. Al margen de las discusiones sobre la teología de Q, el problema que plantea este método tiene que ver con la falta de precisión en lo que respecta al mundo concreto de la antigüedad y la cuestionable utilidad de la división heurística entre un judeocristianismo palestinese y un paganocristianismo helenístico<sup>16</sup>.

En lugar de ceñirse a un solo tema más en sintonía con los detalles sociohistóricos, Gerd Theissen ha analizado varios motivos omnipresentes en Q y ha identificado otros grupos con los que la comunidad de Q estuvo en contacto. Es posible detectar una «perspectiva centrada en Palestina» al examinar el cometido casi ambivalente de los gentiles, la relevancia de «Israel» y el conflicto con los fariseos, aunque dicha pers-

12. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*.

13. Cf., por ejemplo, H. Koester, «The Sayings of Q and Their Image of Jesus», 154, que toma la mención de Tiro y Sidón en Q como un indicio de una misión a los gentiles en estas dos ciudades.

14. P. Meyer, «The Gentile Mission in Q»; U. Wenger, *Der Hauptmann von Kafarnaum*, 296-334; C. M. Tucket, *Q and the History of Early Christianity*, 393-404.

15. A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle*, 30; D. Zeller, «Redaktionsprozesse», 408-409; Allison, *The Jesus Tradition in Q*, 53.

16. Puede verse una descripción alternativa, aunque menos convincente, de Galilea como muy helenizada y sincretista y cómo los temas de Q encajarían mejor en tal ambiente, en B. Mack, «The Kingdom That Didn't Come» y *The Lost Gospel*, 51-68; en la misma línea se sitúan los que proponen un Jesús cínico, como L. Vaage, *Galilean Upstarts*, 10-15.

pectiva está también presente en otras perícopas. A pesar de sus indudables méritos, la vaga localización de Theissen no tiene en cuenta la diversidad regional dentro de Palestina: el Golán, la alta y la baja Galilea, Samaría, Judea y la franja costera, todas con sus historias locales significativamente diferentes, sus muy distintas relaciones con los gentiles y sus diversos grados de influencia farisea. Acotar Palestina como lugar de origen de Q, por consiguiente, supone una importante contribución en cuanto que estrecha los límites de su localización, pero añade poco a nuestro conocimiento del contexto particular de su comunidad. El estudio de Theissen es un agudo recordatorio de que un único motivo del mundo simbólico de la comunidad de Q no es decisivo para su localización; sin embargo, los distintos grupos con los que el mundo simbólico de la comunidad de Q entró activamente en contacto y la constelación de temas que incluye encajan en un escenario geográfico concreto.

Hay otro enfoque que plantea ciertas cuestiones, a veces un tanto descuidadas, y que indaga la posible localización de Q en el mundo concreto de los escribas responsables de articular un documento del género y el lenguaje de Q. También se dan aquí diversas opiniones. Por una parte, Richard Horsley ha descrito el contenido de Q como un intento de revitalizar las comunidades aldeanas de Galilea, por oposición al control fariseo patrocinado desde Judea. Se cree advertir esta oposición en el sermón de Q 6,20-49, centrado en la idea de la alianza, y en la crítica profética en la línea de los profetas israelitas del norte (por ejemplo, Q 7,24-25; 13,28-29; 13,34-35; 22,28-30), de modo que el universo simbólico de la comunidad de Q encajaría en la cultura de las aldeas galileas<sup>17</sup>. Por el contrario, y sin postular que Q fuera en modo alguno un texto legal o normativo en cuanto a su género, Ronald Piper ha señalado la presencia de un lenguaje y unos motivos legales en diversos conjuntos de sentencias de Q<sup>18</sup>. A pesar de su familiaridad con el sistema legal o contractual local, Piper señala que Q en conjunto parece rechazarlo, a favor de la providencia divina y la hospitalidad para con el prójimo<sup>19</sup>. Algunos de los responsables de Q, al menos en el plano de la composición, eran por tanto escribas o admi-

17. «Social Conflict in the Synoptic Sayings Source Q». Al pensamiento de Horsley subyace su peculiar visión: los galileos como israelitas frente a los judíos de Judea, como puede verse en sus obras *Galilee: History, Politics, People y Archaeology, History, and Society in Galilee*.

18. R. Piper, «The Language of Violence».

19. *Ibid.*, 65-66; también W. Arnal, «Gendered Couplets in Q».

nistradores (Piper sugiere que en Galilea) que estaban familiarizados con asuntos legales y que sabían griego. Más en general, Kloppenborg ha sugerido que los elementos sapienciales que destacan en Q, sobre todo el talante contracultural de algunos de sus bloques —especialmente en relación con su etapa formativa, que él llama Q1—, surgieron a partir de cierta experimentación social y del diálogo entre numerosos escribas, de manera que la localización más verosímil sería un sector urbano, probablemente las ciudades de Tiberíades o Séforis, o algún asentamiento mayor, como Cafarnaún o Betsaida, en los que se daría una presencia de escribas suficientemente densa. Kloppenborg aduce, como criterios importantes en ese mundo, los niveles de alfabetización y conocimientos literarios, a la vez que aborda la importante cuestión de un posible documento escrito en griego en Galilea<sup>20</sup>.

En este trabajo trataremos de combinar diversos aspectos de cada una de las opciones, para demostrar que Q y su comunidad pueden localizarse en Galilea y, más concretamente, en las aldeas mayores o las ciudades de la orilla norte del Mar de Galilea. Tres niveles se dan cita en cada una de las fases del estudio. Un análisis del mundo textual de Q nos servirá para entender el mapa social de su comunidad, con el resultado razonablemente cierto de que Galilea es el mundo concreto subyacente a Q. Dicho brevemente, no hay razones que nos fuercen a situar Q fuera de Galilea; de hecho, cuanto mejor conocemos Galilea, más claro se entiende que allí está la localización más segura de la comunidad de Q. Este estudio se apoya en una descripción de Galilea que, como se demostrará especialmente a partir del registro arqueológico, resultará ser el mundo concreto de la comunidad de Q.

Aunque en su momento nos ocuparemos de algunos rasgos importantes del cuadro de Galilea que se desprenden del registro arqueológico, de momento convendrá trazar un breve esbozo de algunos puntos clave. Primero, con respecto a la etnicidad, la arqueología de las pautas de asentamiento indica que bajo el régimen de los Asmoneos fue repoblada Galilea por judíos procedentes de Judea en el siglo I a.C. Los ga-

20. J. Kloppenborg, «Literary Convention». Sobre la cuestión de los niveles de formación literaria y Q, cf. R. C. Douglas, «Once Again, 'Love Your Enemies'». Sobre la posibilidad de un ambiente totalmente grecoparlante, cf. Sëller, «Redaktionsprozesse», 409; también H. Koester, «The Sayings of Q», 154. Sin embargo, Horsley no parece extrañarse ante la idea de un documento en griego dirigido a promover la renovación de la aldea galilea, aunque en otro lugar afirma que en ese ambiente sólo se podría chapurrear el griego, cf. *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 171, especialmente n. 45.



lileos eran, por consiguiente, descendientes de judaítas instalados en una zona de la periferia del complejo del Templo; al mismo tiempo, estaban rodeados de gentiles, sirofenicios al norte y al oeste, y la Decápolis al este y al sur. La cultura material galilea era relativamente similar a la de Judea por lo que respecta a la etnicidad. Por otra parte, eran numerosas las señas de identidad que diferenciaban a los judíos galileos de sus vecinos gentiles, como el uso de recipientes de piedra, las piletas escalonadas, las prácticas funerarias y el rechazo del cerdo, todo lo cual, además, muestra una estrecha semejanza con las características de la cultura material descubierta en Jerusalén.

En segundo lugar, por lo que respecta a las estructuras socioeconómicas, el registro arqueológico muestra un importante cambio demográfico, en el sentido de que Galilea fue urbanizada bajo el gobierno de Antipas en vísperas de la era cristiana. La creación de *poleis* judías, como Séforis y Tiberíades, impulsó en Galilea el crecimiento de la población, que en gran parte se concentró en aquellas dos ciudades que, por lo demás, obligaron a canalizar la producción agrícola de Galilea hacia el abastecimiento de sus habitantes y a satisfacer las demandas de excedentes de sus élites dominantes con objeto de costear los proyectos arquitectónicos. No parece que estas ciudades contaran con poblaciones gentiles importantes, y carecen incluso de rasgos arquitectónicos paganos que hubieran podido herir descaradamente la sensibilidad judía. Por una parte, el estilo arquitectónico no suponía una agresión, al evitar las estatuas y otros elementos iconográficos, los templos paganos o los baños públicos; pero, por otra, la nueva estructura económica exigía obtener mayores rendimientos y los impuestos imponían a los aldeanos y los habitantes del campo unas cargas cada vez más pesadas para el pago de tributos en especie. Con ello se satisfacían las necesidades de las élites políticas y sociales y sus exigencias de una vida más lujosa, al estilo grecorromano, que requería la importación, aunque modesta, de bienes. Al mismo tiempo, los campesinos eran obligados a renunciar a la autosuficiencia en sus prácticas agrícolas y a poner en venta sus cosechas; incluso se veían forzados a abandonar sus tierras. En la cultura galilea eran cada vez más notorias y marcadas las desigualdades sociales entre las élites urbanas y los terratenientes rurales y entre los campesinos con tierras y aquellos privados de ella<sup>21</sup>.

21. Una situación que ciertamente aceleró el desarrollo del bandolerismo social, aunque quizá no en el grado que sugiere R. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*.

El mapa social de la comunidad de Q responde netamente a esta descripción de Galilea, y no hay razones convincentes para situar Q fuera de este contexto<sup>22</sup>. Los topónimos de Q diseñan un territorio cuyo centro es Cafarnaún, en la orilla noroeste del Mar de Galilea, mientras que las referencias a Tiro, Sidón y Jerusalén son perfectamente coherentes con una perspectiva galilea. Más en general, la imaginaria espacial y las referencias topográficas, en especial el contraste entre lo urbano y lo rural, implican una reacción contra algunos aspectos de la vida social originados por los proyectos urbanísticos de Herodes Antipas. Se encuentran en Q ciertos temas recurrentes, como el menosprecio de la vida civilizada en contraste con la naturaleza, la visión negativa de la riqueza, o la desconfianza ante el sistema de justicia, que resultan perfectamente coherentes con el escenario galileo. En Q, los adversarios son los fariseos, no el Templo o los sacerdotes, y el escenario de los conflictos es la familia y el ágora, no Jerusalén. Tampoco hay una oposición a la vida pública pagana, como cabría esperar en las ciudades gentiles. Finalmente, hay pruebas suficientes de la existencia de una comunidad interesada en escribir en griego y transmitir las enseñanzas de Jesús en Galilea. La comunidad de Q puede situarse con razonable seguridad en Galilea, en el ambiente social de las aldeas más importantes como Cafarnaún, pero donde se tendría conciencia de primera mano de que existían los centros urbanos de Séforis y Tiberíades.

### 3. *Presupuestos básicos sobre el carácter de Q y su comunidad*

Antes de abordar el tema de la localización geográfica de Q hemos de sentar ciertos presupuestos básicos acerca de su carácter y el de su comunidad. El primero es que Q es un documento literario escrito en griego<sup>23</sup>. Es posible que las sentencias fueran articuladas por vez primera en un idioma semítico, pero lo cierto es que han fracasado todos los intentos de descubrir detrás de Q una *Vorlage* aramea<sup>24</sup>. En consecuencia, hemos de situar Q en una zona en la que existiera al menos algún conocimiento del griego<sup>25</sup>.

22. Polag, *Die Christologie der Logienquelle*, 31.

23. J. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 41-88.

24. H. Gunther, «The Sayings Gospel Q and the Quest for Aramaic Sources».

25. Un punto que subraya Koester, «The Sayings of Q», 138-139, al cuestionar el supuesto de que Q se redactó en Galilea.

El segundo presupuesto, que brota de la naturaleza misma de las enseñanzas, es que Q gozaba de un cierto estatuto canónico en una comunidad. Q define los perfiles éticos y teológicos que diferencian a su comunidad del resto de la sociedad, es decir, de «esta generación» (Q 7, 31; 11,29; 11,31-32; 11,51), así como de otros grupos integrados en la misma sociedad, especialmente los fariseos (con vehemencia, Q 11,39-52) y los gentiles (con un cierto tono despectivo: Q 6,32-33; 12,30)<sup>26</sup>. Gran parte del material recogido en Q se refiere a las preocupaciones y las necesidades del grupo. Destacan las relaciones interpersonales e incluso jerárquicas: no se admite juzgar a los demás miembros (Q 6,36-38); se previene a los más sencillos contra los maestros y los guías ciegos (Q 6,39-40); se reprende a los hermanos hipócritas (Q 6,41-42); se supone la práctica de la oración comunitaria (Q 11,2-4: nótese en especial τὸν ἄρτον ἡμῶν, «el pan *nuestro*»); los humildes serán exaltados (Q 14,11); se prohíben los comportamientos escandalosos por consideración a los más débiles (Q 17,1-2); y se cuenta con el perdón de los hermanos (Q 17,3-4). Aunque a primera vista Jesús instruye a los itinerantes radicales en el sermón de la misión (Q 10,2-12), en el contexto de Q las instrucciones van dirigidas a la comunidad, a propósito del trato que se ha de dar a los itinerantes y los criterios con que han de ser evaluados, y a la vez se recomienda apoyarlos<sup>27</sup>. Hay, por consiguiente, las mismas razones para hablar de una comunidad de Q que de unas comunidades paulinas, por ejemplo, o de una Iglesia de Mateo.

Otro presupuesto referente a la naturaleza de Q es que la comunidad recopiló y preservó unos materiales tradicionales y los adaptó a su propia situación por el procedimiento de yuxtaponer sentencias, modificarlas o añadir otras nuevas. Q es una colección de materiales viejos y nuevos, pero sometidos a un procesamiento tan complejo como se quiera imaginar<sup>28</sup>. Obviamente, es posible situar los materiales tra-

26. Catchpole, *The Question of Q*, 38; Allison, *The Jesus Tradition in Q*, 138-139.

27. Zeller, «Redaktionsprozesse», 404; Mack, «The Kingdom That Didn't Come», 623; Risto Uro, *Sheep Among the Wolves*, 242. Y Allison, *The Jesus Tradition in Q*, 1-36.

28. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, es la obra pionera sobre la unidad redaccional de Q. Estudios ulteriores han abogado por múltiples redacciones; así Jacobsen, «The Literary Unity of Q», y Sato, *Q und Prophetie*. D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche*, ha descrito varios conglomerados de sentencias de tono sapiencial y con coherencia compositiva; también R. Piper, *Wisdom in the Q Tradition*. Por su parte, Kloppenborg, *The Formation of Q*, propone dos bloques de materiales diferentes, Q1 (sapiencial) y Q2 (apocalíptico). No se discuten las observaciones básicas sobre la arquitectura de Q ni sus tendencias redaccionales, sino la estratigrafía, la secuencia y la importancia atribuida a estos elementos; cf. Kloppenborg, «The Sayings Gospel Q», 11-12.

dicionales en un contexto galileo, relacionado con el Jesús histórico, pero resulta menos seguro que los elementos redaccionales y las sentencias posteriores procedan igualmente de un contexto galileo. Sigfried Schulz dividía Q en un primer conjunto profético-entusiástico de sentencias, enmarcable en un escenario palestinese, y otro conjunto posterior de sentencias que delata tendencias sapienciales, y en el que se aborda la cuestión de la parusía y que encajaría perfectamente en un ambiente gentil y helenístico<sup>29</sup>. Explicó las diferencias de las tendencias teológicas y de las formas literarias por un cambio de situación geográfica, de modo que la historia de la tradición se equipara con la geografía. Este esquema, sin embargo, parte del viejo cuadro simplista de la Palestina judía frente al amplio mundo helenístico, a la vez que se presupone que el retraso de la parusía es el criterio clave para evaluar la primitiva teología cristiana<sup>30</sup>. Por razones diferentes, Paul Hoffmann supuso que la redacción de Q se completó fuera de Palestina. Puesto que la redacción de Q refleja una oposición al partido celota nacionalista favorable a la guerra en Palestina (por ejemplo, Q 6,27-36; 10,4), habría que situarla fuera de esta región<sup>31</sup>. Los estudios de Hoffmann tienen un vivo interés por la situación social y el trasfondo de la teología de Q pero, al situarlo fuera de Palestina, se fija en un solo tema, su pacifismo y su postura contraria a la guerra, a la vez que descuida otro elemento importante en el escenario político galileo durante la guerra. Si había un lugar adecuado para los judíos pacifistas era precisamente Galilea, en Séforis, cuya postura prorromana y pacifista le mereció el epíteto de *Eirenopolis*, «ciudad de paz», que figura en sus monedas<sup>32</sup>. Los miembros de la secta judía pacifista que se trasluce en el documento Q no huirían a la Decápolis, las ciudades gentiles de la costa, o a Siria, donde todavía eran perseguidas las comunidades judías, y en unos momentos en que los judíos prorromanos que huyeron junto con los griegos a Escitópolis eran degollados (*Guerro* 2,467). Schulz y Hoffmann acertaron al llamar la atención sobre

29. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*.

30. Análogamente, H. Schürmann, «Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Logienquelle», 144-147.

31. P. Hoffmann, «The Redaction of Q and the Son of Man», 196-198, basándose en la antigua sugerencia realizada por O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 310, de que los cristianojudíos palestineses no tomaron parte en la revuelta.

32. Y. Meshorer, «Sepphoris and Rome»; C. M. Kraay, «Jewish Friends and Allies of Rome».

los elementos redaccionales para localizar Q, pero sus conclusiones muestran claramente la necesidad de conocer a fondo el mundo concreto de Galilea. Sacar Q fuera de Galilea no puede deberse sino a una interpretación errónea de la naturaleza y el carácter de la región.

El presupuesto final tiene que ver con el género de Q, cuya importancia radica en que puede esclarecer cómo y por qué entran los topónimos y las imágenes espaciales en su mundo textual y sus implicaciones para la ubicación social de los escribas responsables de poner por escrito Q. Independientemente de que se elija seguir las sugerencias de James M. Robinson y situar Q en la línea de los ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ o, de acuerdo con Mikagu Sato, se prefiera caracterizar dicho documento como una colección de oráculos proféticos, Q será en definitiva una colección, por oposición a un relato o a cualquier otro género que implique un argumento o una diversidad de escenarios. Es cierto que la arquitectura de Q presenta cierta organización lograda a través de conexiones mediante palabras-llave, agrupamientos temáticos y temas elaborados, pero el conjunto no muestra una coherencia secuencial constante. También es cierto que la tentación del comienzo sirve para autenticar a Jesús y quizá trate de caracterizarlo en algún sentido al situarlo en el desierto (Q 3,3), pero a lo largo del documento no se mantiene un mismo mundo narrativo. En resumen, Q carece de un diseño literario con su concomitante mundo narrativo. Los topónimos y las referencias espaciales no se sitúan estratégicamente para alterar el tono emocional de la lectura, ni contribuyen al desarrollo del argumento, ni en general sirven para crear una ambientación imaginativa, como en el caso de Marcos. Por el hecho de ser una colección, el mundo textual de Q, en consecuencia, refleja estrechamente el mapa social de la comunidad de Q.

Un repaso a las referencias espaciales contenidas en las escasas secciones narrativas de Q que sirven de introducción a las sentencias pone de manifiesto la falta de una autoría coherente o de un diseño redaccional. Juan Bautista aparece como *ex nihilo*, en medio de «toda la región del Jordán» en Q 3,3<sup>33</sup>. Después de la sección relativa al Bautista, Q 4,1 abre la escena siguiente mostrando cómo Jesús es condu-

33. La expresión ἐν τῇ ἐρήμῳ de Lc 3, 2 y Mt 3, 1 procede de Mc 1, 4. Pero πασα ἡ περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου / πασαν τὴν περιχώρον τοῦ Ἰορδάνου deriva verosimilmente de Q, si bien la sintaxis es incierta, como Kloppenborg ha argumentado convincentemente, cf. «City and Wasteland», 149s.; también C. C. McCown, «The Scene of John's Ministry».

cido «al desierto»<sup>34</sup>. Ésta es la única conexión propiamente espacial entre perícopas distintas en todo el documento para indicar el paso de un lugar a otro, pues el desierto está, en términos de altitud, «arriba» (ἀνά), en relación con la hondonada del valle del Jordán. Pero incluso esta transición es accidental, pues el verbo ἀνάγω («subir»), en relación con el desierto o el interior de un país, es una locución griega común. Según la imaginería espacial griega, en que la franja costera del litoral mediterráneo se identificaba con el mundo civilizado, marchar hacia el interior, que era el «desierto», en griego implicaba «subir»<sup>35</sup>. Tras este inicio en el desierto, hay un doble cambio de escenario en el relato de la tentación: Jesús es transportado a Jerusalén (Q 4,9)<sup>36</sup> y luego a un lugar desde el que es posible ver todos los reinos del mundo<sup>37</sup>. La otra referencia espacial está en la sección narrativa de Q 7,1, que sirve para introducir la historia del centurión: «Entró en Cafarnaún». El torpe deletreo de Nazaret (Ναζαρά), tanto en Lc 4,16 como en Mt 4,13, es quizá un vestigio de una breve transición narrativa que habría en Q, pero lo impreciso de la sintaxis viene a subrayar la falta de una transición espacial coordinada por parte de los redactores de Q<sup>38</sup>. No hay sentido alguno del movimiento en la construcción narrativa de Q: Juan aparece sin más predicando en la región del Jordán; Jesús es autenticado mediante la tentación en el desierto, luego pronuncia un sermón, luego entra en Cafarnaún, luego aparece una serie de conglomerados de sentencias o discursos.

Puesto que las escasas secciones narrativas de Q son evidentemente obra de la comunidad de Q y no podemos colocarlas en labios del

34. Carruth y Robinson, *Q 4, 1-13, 16 The Temptation of Jesus, Nazara*, reconstruyen correctamente Q 4, 1 con el verbo ἀνίχθε, de Mateo, y la preposición εἰς. La única vez que aparece el verbo es en este pasaje de Mateo, mientras que Lucas es responsable de haber compuesto la introducción para describir a Jesús en el desierto, donde es guiado por el Espíritu.

35. Cf., por ejemplo, las descripciones de viajes desde la costa hacia el interior de Asia Menor en Herodoto y Jenofonte (*An.* 2, 6, 1). Ἀναγεῖν tiene también el significado básico de «emprender un viaje», especialmente por mar (así Lc 8, 22 y frecuentemente en Hechos).

36. La lectura preferida es la de Lucas, Ἱερουσαλήμ (como en las reconstrucciones de Harnack, Luz, Polag, Schenk y Zeller), por oposición a τὴν ἁγίαν πόλιν, de Mateo.

37. Gundry, *Matthew*, 57, demuestra que ὄρος ὑψηλὸν λίαν responde con toda probabilidad a un esfuerzo de Mateo por describir a Jesús con rasgos mosaicos; el vocabulario es también muy característico de Mateo.

38. En una reconstrucción de Q 4, 16 presentada al Proyecto Internacional Q en la sesión de Nueva Orleans (noviembre de 1990), Robinson sugiere que Ναζαρά ha de incluirse probablemente en Q. Cf. también J. M. Robinson, «The Sayings Gospel Q».

Jesús histórico, se deduce por tanto que representan la imaginación espacial espontánea de aquella comunidad, según la cual una acción de Jesús no puede ser situada sino en un lugar, Cafarnaún de Galilea. Los restantes lugares en los que aparece Jesús se sitúan fuera de Galilea: el desierto, la montaña y Jerusalén, pero éstos son lugares a los que es conducido. El Espíritu Santo conduce a Jesús al desierto y el diablo lo lleva a Jerusalén y a lo alto de una montaña<sup>39</sup>. Teniendo en cuenta el género de Q, que es una colección, su mundo textual refleja estrechamente el mapa social de la comunidad de Q.

#### 4. *Topónimos en las sentencias*

Como tantas veces se ha observado con respecto a los topónimos recogidos en Q, su comunidad se localizaría en la región en torno a Cafarnaún, sobre la orilla norte del mar de Galilea<sup>40</sup>. No es únicamente la mención de Cafarnaún, Corozáin y Betsaida en Q 10,13-15, sino también el lugar central que ocupa en relación con los demás topónimos, lo que nos sugiere Cafarnaún como sede de la comunidad de Q. Las nueve localidades mencionadas en Q forman un conjunto de tres círculos concéntricos en torno a Cafarnaún (Q 10,15). Dentro de un corto radio a partir de Cafarnaún se sitúan Corozáin y Betsaida (Q 10,13). El segundo círculo está formado por las ciudades gemelas de Tiro y Sidón al norte (Q 10,13-14) y Jerusalén al sur (Q 13,34). El último círculo determina los límites mitológicos del mapa social de la comunidad de Q y coincide con las épicas ciudades de Sodoma en el extremo sur (Q 10,12) y Nínive al norte (Q 11,32).

Cafarnaún, Corozáin y Betsaida, situadas en el extremo norte del Mar de Galilea, eran respectivamente una población grande, una pequeña aldea y una modesta ciudad que merecieron las inectivas de Q (10,13-15). Estas tres localidades no sólo se hallan en el centro geo-

39. La parquedad de los elementos narrativos de Q demuestra un escaso interés por un Jesús itinerante o móvil; lo cierto es que las secciones narrativas de Q dan la impresión de un Jesús sedentario. Los únicos verbos de movimiento, una vez que Jesús entra en Cafarnaún, se relacionan con el envío de los discípulos de Juan a entrevistarse con Jesús (Q 7, 19), la partida de los discípulos de Juan a continuación (Q 7, 24), y la comparecencia de un demandante ante Jesús (Q 9, 57); en todos estos casos aparece un Jesús más estático de lo que pueda sugerir cualquier movimiento narrativo.

40. Haevner, *Q: The Sayings of Jesus*, 42-45; Sato, *Q und Prophetie*, 46; Allison, *The Jesus Tradition in Q*, 53.

gráfico de los topónimos citados en Q, sino que la vehemencia con que son condenadas apunta a su importancia capital y las diferencia de las otras seis localidades citadas<sup>41</sup>. En la antigüedad pasaron desapercibidas, lo que contrasta con los otros lugares; en efecto, Sodoma y Nínive, Tiro y Sidón y Jerusalén e Israel tienen una notable tradición literaria en la Biblia hebrea, los textos del Próximo Oriente antiguo y la literatura grecorromana. Corozáin, Betsaida y Cafarnaún no gozaron de tanta fama.

Corozáin nunca es mencionada por Josefo y aparece pocas veces en los textos rabínicos. En el siglo III o IV, *t.Mak.* 3,8 la incluye en una lista de aldeas de mediana importancia. Las excavaciones arqueológicas confirman su modesto tamaño: cuando alcanzó su máximo desarrollo durante el periodo romano tardío ocupaba menos de 10 hectáreas. De ese periodo sobreviven únicamente ruinas de un complejo construido con bloques de basalto trabados con barro, centrado en torno a una explanada a cielo abierto y a una sinagoga tardía destruida en el siglo IV<sup>42</sup>. Los estratos romanos más antiguos (50 a.C.-135 d.C.) son prácticamente inexistentes, lo que atestigua la condición más bien modesta y pobre del lugar en sus primeros tiempos.

Cafarnaún no se menciona en ninguna fuente literaria anterior a Q. Aparece en los textos posteriores, especialmente en los cristianos relacionados con el ministerio de Jesús, y en los rabínicos, que la identifican como lugar de residencia de unos *minim*, o herejes. Josefo la nombra, pero incidentalmente, como el lugar al que fue llevado cuando se cayó del caballo (*Vida* 403), y localiza allí una corriente de agua (*Guerra* 3,519), pero no dice nada acerca de su papel en la guerra, seguramente porque las localidades vecinas, Tariquea/Magdala y Betsaida, serían más importantes. Cafarnaún era una aldea de unas 10 hectáreas de extensión y con una población de entre 600 y 1.200 habitantes durante el siglo I. Su arquitectura doméstica apunta a una existencia modesta: casas construidas de bloques de basalto sin labrar, puertas con sencillos marcos de madera y techumbres de bálago. En el interior de las casas no se halló nada destacable; tan sólo aperos de labranza y cerámica de cocina de factura local. Durante el siglo I no hay indicios de arquitec-

41. «...wegen der Unheilsankündigung (Lk 10, 14) gewinnt hier das οναι viel deutlicher den Charakter der Ansage des Unteils (Merkmal 3.) als bei Lk 11, 39-52 par»; Sato, *Q und Prophetie*, 198.

42. Zeev Yeivin, «Chorazin»: *NEAEHL* 1, 301-304.



tura pública dignos de mención; la sinagoga y la iglesia que allí aparecen se levantaron durante el periodo bizantino.

Betsaida, en cambio, aparece más frecuentemente en la literatura, asociada primero a Herodes Filipo, que la refundó y le dio el nombre de Julias para honrar a su patrono romano (*Ant.* 18,28). Las excavaciones arqueológicas practicadas hasta la fecha han revelado que Betsaida era mucho más modesta en extensión y riqueza que cualquiera otra de las ciudades herodianas, incluida la propia Cesarea de Filipo, situada sobre las fuentes del Jordán. Casi todas las construcciones de Betsaida son de bloques de basalto escuadrados en mayor proporción que en Cafarnaún o Corozáin, pero no se han hallado revestimientos de mármol ni columnas y tampoco son muy abundantes los restos de pinturas murales o mosaicos. Era con seguridad la «segunda ciudad» de Filipo y al parecer apenas superaba la categoría de aldea con unos ligeros toques arquitectónicos de estilo romano.

Cafarnaún, Corozáin y Betsaida, desconocidas en el ámbito mediterráneo y de Próximo Oriente, eran, a juzgar por el tono acerbo de los oráculos amenazadores de Q 10,13-15, muy importantes para aquella comunidad<sup>43</sup>, y así lo destaca la frase condicional negativa en pasado: «Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que en vosotras, hace tiempo que habrían hecho penitencia, cubiertas de sayal y ceniza» (Q 10,13). Los milagros presuntamente ocurridos en Corozáin y Betsaida habían sucedido en un pasado ya lejano y la comunidad habría sido marginada allí o, a su modo de ver, tenía que ajustar cuentas con la obstinación de aquellas ciudades durante algún tiempo. A Cafarnaún se dedica una especial condena, posiblemente porque era el lugar más estrechamente vinculado al ministerio de Jesús o, más verosímilmente, porque era todavía un centro importante de los discípulos de Jesús y de la comunidad de Q<sup>44</sup>.

43. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 171, señala que «se trata de una creación de la comunidad; pues las palabras contemplan retrospectivamente la actividad de Jesús, ya acabada, y presuponen el fracaso de la predicación cristiana en Cafarnaún». Hay motivos críticoredaccionales y también de historia de la tradición para considerar tardío Q 10, 13-15; cf. Sato, *Q und Prophetie*, 199s., 132; Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 62-63; Uro, *Sheep Among the Wolves*, 110-116.

44. Cafarnaún es tratada generalmente en los evangelios como centro del ministerio de Jesús; cf. *supra*, pp. 179-180. Las tradiciones evangélicas no consignan ningún milagro operado en Corozáin, algo que sólo se menciona en Q 10, 13. Se dice también que Betsaida es el lugar de origen de Felipe, Andrés y Pedro (Jn 1, 44; 12, 21) y que allí curó Jesús a los que lo necesitaban (Lc 9, 10-12). También que viajó allí (Mc 6, 45) e incluso que curó a un hombre fuera de la ciudad (Mc 8, 22-23).

Digamos de paso que el mandato de «sacudir el polvo de vuestros pies cuando salgáis de esa ciudad» (Q 10,11) no ha de tomarse como prueba de que la comunidad de Q abandonó Cafarnaún, Corozáin y Betsaida o de que fue expulsada de ellas. La composición del sermón de la misión relaciona esta primitiva instrucción con los itinerantes, mediante el procedimiento redaccional de añadirle la condena de las tres ciudades (Q 10,13-15). El núcleo primitivo (Q 10,2-12) y los ayes contra las ciudades galileas (Q 10,13-15) representan dos cuestiones distintas: las primitivas instrucciones a los itinerantes y una racionalización comunitaria posterior de la repulsa. No cabe pensar que la advertencia a los itinerantes fuera seguida al pie de la letra en fecha posterior por toda la comunidad. Es algo especialmente inverosímil, dado que los primeros datos arqueológicos sobre los discípulos de Jesús proceden precisamente de Cafarnaún a comienzos del siglo II, en la llamada Casa de San Pedro. Parece probable que en Cafarnaún viviera una comunidad de discípulos de Jesús desde los tiempos del ministerio y a lo largo de todo el siglo II d.C., una generación o dos después de Q, y que este grupo representara en parte con la comunidad que respaldaba el documento Q.

El siguiente círculo concéntrico de topónimos lo forman las ciudades sirofenicias de Tiro y Sidón en la costa norte y Jerusalén al sur<sup>45</sup>. En Q 10,13-14 se yuxtaponen Tiro y Sidón a Betsaida y Corozáin para avergonzar a las aldeas judías<sup>46</sup>. Tiro y Sidón fueron despreciadas por los profetas israelitas (por ejemplo, Is 23; Jr 25,22; Ez 26-29; Joel 3,4; Am 1,9-10; Zac 9,2-3), mas no tanto como Egipto, Asiria o Babilonia. Pero para los galileos aquellas ciudades no eran meras reliquias en su imaginación épica, sino ciudades reales muy cercanas a la Baja Galilea.

45. Tiro dista de Cafarnaún aproximadamente la mitad (60 kilómetros) que Jerusalén (120 kilómetros). La misma Sidón está más cerca de Cafarnaún (75 kilómetros) que Jerusalén. Los comentaristas no mencionan la proximidad de esas ciudades a Galilea y se refieren únicamente a la Biblia hebrea como elemento determinante de la fuente de Q; cf. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 63; Sato, *Q und Prophetie*, 199; Uro, *Sheep Among the Wolves*, 163-164.

46. La distinción de los gentiles como «otros» aparece en varios textos de Q: la referencia explícita a τα ἔθνη en Q 12, 30; el contraste entre el centurión e Israel en Q 7, 1-10, y Q 13, 28-30 son ejemplos destacados; cf. Jacobson, «The Literary Unity of Q», 365-389. A veces, en Q son presentados los gentiles, los de fuera, con tintes más favorables que Israel, los de dentro: en Q 11, 31 es presentada con rasgos más favorables la Reina del Sur porque vino desde el extremo de la tierra. En Q 13, 29 se habla de gentes que acudirán al banquete escatológico desde el este y el oeste, el norte y el sur, mientras que la presunta audiencia de Q se quedará fuera.

En las ciudades de Tiro y Sidón estaban los puertos más ricos e importantes de la costa levantina. Los datos arqueológicos, en especial los estudios recientes relativos a la cerámica y el origen de sus arcillas, han demostrado que los establecimientos sirofenicios dependían de las ciudades de Tiro y Sidón y se extendían a considerable distancia tierra adentro. A lo largo del límite de la Alta Galilea había una serie de aldeas, entre las que destaca Quedesh, que formaban parte de un *Hinterland* sirofenicio controlado por Tiro; la cerámica ha revelado la existencia de comunidades de sirofenicios a lo largo de toda la ruta que lleva al valle del Huleh e incluso hasta el Norte del Golán, política y culturalmente dependientes del ámbito sirofenicio y orientadas hacia la costa<sup>47</sup>. Por otro lado, las monedas utilizadas en Galilea llevaban en su mayor parte el cuño de Tiro; esas monedas eran un recordatorio cotidiano de la influencia de esta ciudad en el comercio de Galilea<sup>48</sup>. Por Josefo y el Nuevo Testamento sabemos que la riqueza y la importancia económica de Tiro hacían sombra a Galilea; en efecto, hay decretos imperiales que advierten a Tiro que no debe extender su control demasiado lejos hacia los territorios judíos del interior de Galilea (por ejemplo, *Ant.* 14,190-216), y sabemos que, al menos en una ocasión, en el año 43 a.C., Tiro arrebató a los judíos de Galilea un importante territorio bajo el tirano Marion (*Guerra* 1,238-39). Tiro codiciaba los productos galileos que le eran muy necesarios (Hch 12,20), algo que disgustaba a los galileos cada vez que su élite gobernante vendía sus productos al mejor postor<sup>49</sup>.

Tiro y Sidón, por consiguiente, no se seleccionaron a la ligera de entre las ciudades mencionadas por los profetas hebreos<sup>50</sup>. Eran las

47. A. Berlin, «From Monarchy to Markets».

48. La interacción entre la Alta Galilea y Tiro fue señalada por E. Meyers, «The Cultural Setting of Galilee» 700 y «Galilean Regionalism: A Reappraisal», 123. Sobre evidencias numismáticas, cf. R. Hanson, *Tyrian Influence*. Las acuñaciones tirias están de hecho muy difundidas por toda Galilea; cf. D. Barag, «Tyrian Currency», 13, así como el significativo tesoro de Migdal; cf. Y. Meshorer, «The Hoard of Coins at Migdal».

49. Theissen, *The Gospel in Context*, 60-80.

50. En contra Sato, *Q und Prophetie*, 199 n. 283, que describe el criterio de selección como «die Heiden vergangener Zeit (Tyros, Sidon, Königin von Süden, Niniviten)...». Es evidente la limitación de Sato al restringir Q a un estudio diacrónico que lo vincula a la Biblia hebrea. Koester ha sugerido que la presencia de Tiro y Sidón a modo de contraste implica que el lugar de origen de Q ha de situarse en la costa meridional de Siria, cf. «The Sayings of Q», 139-140, 154. Koester está en lo cierto al suponer que las sentencias de Jesús se difundieron en fecha más bien temprana por una amplia área geográfica, pero nada obliga a localizarlas en Tiro y Sidón. Si las sentencias presuponen el conocimiento de la actividad misionera en Tiro y Sidón, ¿cómo no iban a tener noticias de esta misión los discípulos galileos de Jesús?

ciudades gentiles más cercanas a Galilea, eran parte de sus pasadas tradiciones épicas y seguían integradas en su actual panorama social y económico; su presencia, en el mejor de los casos, era causa de desazón por razones económicas y culturales. Dicho brevemente, si Tiro y Sidón, consideradas codiciosas y hostiles por los galileos, se hubieran arrepentido, ¿cuánto peores no hubieran resultado aquellas tres aldeas?

La otra ciudad situada a distancia media de Cafarnaún es Jerusalén, que aparece en una sola sentencia, el doble vocativo del lamento de Q 13,34<sup>51</sup>. Su tono y su perspectiva revelan una cierta distancia con respecto a la ciudad. Esta distancia ha sido relacionada, en términos cósmicos, con la «entidad suprahistórica» de la destinataria<sup>52</sup> o se ha descrito, en términos temporales, a propósito de la repulsa del mensaje y los mensajeros de Jesús, como un hecho ya consumado<sup>53</sup>. Pero esta distancia que han percibido los observadores puede explicarse también en términos espaciales, en cuanto que la comunidad de Q veía Jerusalén como un enclave remoto en su mapa social. No cabe la ilusión de una Jerusalén situada en el lugar central del mapa social de los responsables del marco compositivo de Q, aunque las pretensiones de capitalidad son en este caso bien conocidas. Jerusalén es ahora, como ha sido siempre, una ciudad pretenciosa<sup>54</sup>. El oráculo presenta Jerusalén como una ciudad distante, estéril, y desafía su pretensión, mencionada implícitamente en 35a, de albergar la presencia divina y de ser el punto focal de la geografía sagrada. En lugar de esto, el mapa social de la comunidad de Q ve una Jerusalén olvidada y abandonada<sup>55</sup>.

51. Todavía persiste el interés de la investigación antigua por el lamento; para una discusión de las principales cuestiones y la bibliografía, cf. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 40-58.

52. Así Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 173.

53. Así Sato, *Q und Prophetie*, 150-160.

54. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, ha trazado los rasgos y el desarrollo de la visión deuteronomista de la historia en textos del periodo del Segundo Templo y ha demostrado que el motivo sirve para racionalizar una catástrofe reciente (como las de los años 722, 586 o 167 a.C.) o para provocar una actitud de arrepentimiento en el presente. Pero en Q 13, 34-35, el tema del rechazo de los profetas se usa simplemente para condenar a Jerusalén.

55. Esto tiene especial importancia, puesto que Q prevé ese abandono antes de la destrucción del Templo. El ερημος de Mateo puede ser muy bien una lectura de Q, a la luz del contraste que se establece entre el desierto y la ciudad, como sugiere Kloppenborg, «City and Wasteland». La τα «εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου» (Sal 117, 26, LXX), que ha sido reinterpretada como una aclamación de los sacerdotes a los peregrinos con motivo de la fiesta de los Tabernáculos (*m. Sukk* 3, 9), se añadió como una burla de las actividades religiosas jerosolimitanas: mientras no sean reconocidos Jesús y su mensaje, las actividades de los sacerdotes sonarán a hueco.

El relativo desinterés de Q por Jerusalén, en contraste con los sinópticos y Juan, resulta llamativo. La ciudad es mencionada explícitamente sólo dos veces, en la escena de la tentación (Q 4,9) y aquí, en el lamento (Q 13,34)<sup>56</sup>. Q no ofrece argumentos detallados sobre el lugar que corresponde al Templo ni sobre la necesidad de que los sacerdotes reformen el sistema sacrificial centrado en el Templo; apenas hay conciencia de las actividades del culto en el Templo, que no despiertan ningún interés: aparentemente se trata de una abstracción sobre el mapa social de la comunidad<sup>57</sup>. Q se limita a señalar la ironía de que Jerusalén, al rechazar a los profetas, incluido Jesús, ha convertido en una burla sus propias pretensiones de capitalidad religiosa. Pero Jerusalén no se singulariza como el antagonista primario de la comunidad de Q; ese papel corresponde a una realidad más amplia, «esta generación», que está también presente por todas partes en la misma Galilea<sup>58</sup>.

El último círculo concéntrico, el más alejado de Cafarnaún, está delimitado por Sodoma al sur y Nínive al norte. Las dos ciudades están en la periferia del mapa social de Q, allí donde la fantasía se mezcla con la realidad. La ciudad de Sodoma, si realmente existió, había desaparecido mucho tiempo atrás. La ciudad de Nínive, aunque aún existía, había perdido ya toda significación social, política o económica para los galileos. Los dos lugares se mencionan por su carácter mítico; la comunidad de Q no los había visto nunca y, por ello mismo, pueden cumplir papeles simplemente simbólicos en su mapa social: Nínive es la malvada ciudad gentil que se arrepintió (Jon 3), y Sodoma es la ciudad que negó la hospitalidad y fue destruida (Gn 19). Comparar favorablemente a los asirios, que borraron del mapa a Galilea el año 732 a.C., con esta generación impenitente es francamente irónico.

El recurso a unos grupos étnicos distantes para escarnecer al propio grupo es un *topos* común en la literatura grecorromana. Muchos geógrafos antiguos practicaban un «etnocentrismo inverso», en el que los pueblos eran tanto más virtuosos cuanto más alejados estaban del

56. Implícitamente se alude a Jerusalén en Q 11, 51 al describir el derramamiento de sangre en el Templo, pero Jerusalén difícilmente podría ser el «foco de incredulidad y rechazo»; cf. Kloppenborg, «City and Wasteland», 154.

57. En contraste con la literatura de Qumrán (por ejemplo, el Rollo del Templo), o Pablo, o la *Didaché*.

58. En desacuerdo con los que sostienen que los fariseos representaban el papel de partidarios del Templo y del aparato gobernante herodiano; cf. A. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 277-297; también Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee*.

lugar en que escribía el autor, con vistas a avergonzar moralmente a su auditorio<sup>59</sup>. En Q, su extrema distancia respecto a la comunidad permite a los habitantes de Nínive y Sodoma –no a los etíopes o a los hiperbóreos de Estrabón– escarnecer a la gente de dentro, en este caso a los israelitas. El doble «hay algo más grande... aquí» (καὶ ἰδοὺ πλεῖον... ὧδε) de Q 11,31-32 hace que en el punto focal del mundo imaginario de Q aparezca alguien que es más que Salomón o Jonás, concretamente Jesús. Las conexiones galileas de Jonás, cuya tumba se veneraba en Gat-Héfer, a sólo 3 km al nordeste de Nazaret, remiten a una perspectiva centrada en Galilea<sup>60</sup>. La yuxtaposición de Jesús, Jonás y las conexiones de éste con Asiria resultan por tanto especialmente apropiadas en un contexto galileo.

Las dos localidades se utilizan para escarnecer a «esta generación», identificada en otros pasajes de Q como Israel (Q 7,9; 22,30)<sup>61</sup>. Los galileos eran judíos y la connotación geográfica de «judaitas» (Ἰουδαῖοι) cuadra perfectamente a los galileos, dadas sus raíces históricas en Judea. Pero es llamativo el hecho de que nunca aparezca en Q el término Ἰουδαῖοι, y que en su lugar se cite «Israel». Sin pretender en modo alguno negar que los galileos fueran judíos, llama la atención que se evitara este término con sus connotaciones meridionales y que, en su lugar, se prefiriera la antigua designación utilizada también para los descendientes de Abrahán y más tarde para el Reino del Norte.

Una revisión de los topónimos recogidos en Q viene a destacar el carácter central de Galilea. En los extremos se sitúan las ciudades míticas de Sodoma y Nínive, la primera al sur y la otra al norte; cerca del centro quedan las ciudades gemelas de Tiro y Sidón al norte y Jerusalén al sur; finalmente, centradas en torno al eje de Cafarnaún, están Betsaida y Corozáin. No sólo la geometría de los topónimos apunta a una localización en Galilea, sino que lo mismo indican sus usos y perspectivas particulares. El hecho de que las sentencias en que aparecen estos topónimos sean relativamente tardías demuestra que la comunidad estuvo implicada en su selección y en la elaboración de las mismas

59. J. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, 47.

60. Theissen, *The Gospel in Context*, 43-46.

61. «Esta generación» aparece en Q 7, 31; 11, 29; 11, 31; 11, 32; 11, 51. No hay claves redaccionales para sugerir que Q 22, 28-30 sea de fecha tardía, pues su tema encaja perfectamente con las dos secciones anteriores; cf. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 75. Pero, a pesar de que desde el punto de vista redaccional es coherente con esas secciones, sobre bases histórico-tradicionales presumo que, en efecto, es un pasaje tardío.

sentencias. Dado que todos estos topónimos corresponden a una etapa tardía de la evolución de Q, indican cuál era el mapa social de la comunidad de Q; no se trata, como ocurre con los materiales narrativos de Q, de reminiscencias de las actividades desarrolladas por Jesús.

### 5. La imaginaria espacial de Q en un contexto galileo

Si dejamos los topónimos para fijarnos en la imaginaria espacial más amplia de Q, la impresión que recibimos es la misma, a saber, que Galilea es el ambiente en que surgió el documento. El conjunto de imágenes y metáforas tomadas de la vida agrícola, rural, natural y urbana concuerdan con el ambiente de la Galilea del siglo I. Las metáforas agrícolas salpican las sentencias de Q de principio a fin. De entrada, Juan Bautista fustiga a su auditorio con la exigencia de «dar frutos dignos de penitencia», «porque el hacha está puesta a la raíz» (Q/Lc 3,8-9), y el que viene con el bieldo limpiará la era, guardará el grano en el silo y quemará la paja (Q 3,17). También Jesús recurre a una imaginaria agrícola en Q: la vara de medir, habitual en los mercados de las economías agrarias (μέτρον, Q 6,38); los árboles sanos que dan buenos frutos (higos y uvas) y los árboles podridos que dan malos frutos (Q 6,43-44); la arada de los campos (Q 9,62). El discurso de la misión empieza comparando a los discípulos de Jesús con los obreros en tiempos de cosecha: «La mies es mucha, pero los obreros son pocos...» (Q 10,2). Las sentencias de Jesús están salpicadas de alusiones a la agricultura: los modios para medir el grano (μόδιος, Q 11,33); las especias que se suelen cultivar en pequeños bancales (Q 11,42)<sup>62</sup>; la maleza utilizada como combustible barato (Q 12,28); el grano de mostaza y los pequeños bancales o huertos (Q 13,19; 17,6); los campos de cultivo (Q 14,18); la salazón de los estercoleros (Q 14,35); la rueda de molino (Q 17,2); la marrera (Q 17,6)<sup>63</sup>, y la molienda del grano (Q 17,35).

62. El μόδιος era también una medida corriente para áridos, no sólo un recipiente de almacenamiento (cf. Plutarco, *Demetrius* XXXIII). U. Luz ha refutado la afirmación de Joachim Jeremias, a partir de una lectura superficial de las citas de Strack-Billerbeck, de que el *modios* era un artilugio utilizado para colocar lámparas en alto. El *modios* era más bien un utensilio habitual en cualquier conjunto de aperos agrícolas, que se elige aquí para demostrar lo absurdo de la ilustración; cf. *El evangelio según san Mateo* I, 309, especialmente n. 12.

63. Se prefiere συκαμίνος al ὄρος de Mateo. La transcripción griega habitual de sicamino es συκομορος, que podría explicar el ὄρος de Mateo. Era un árbol común en

Con tan alta densidad de imágenes agrícolas, no es de extrañar que Q y su comunidad, por no mencionar al mismo Jesús, hayan sido localizados frecuentemente en un ambiente agrícola y que éste se haya identificado con Galilea. Pero la agricultura era la base de toda la economía romana y la principal industria incluso de las más importantes ciudades provinciales. Conforme se urbanizaba Galilea, se introducían prácticas agrícolas cada vez más extensivas y eficientes, cuyo desarrollo aportaba beneficios a la minoría y mayor presión al campesinado<sup>64</sup>. Douglas Edwards está seguramente en lo cierto cuando escribe sobre la importancia de la agricultura en la economía antigua en general: «Las imágenes agrícolas del Nuevo Testamento, por consiguiente, ni prueban ni niegan un origen rural»<sup>65</sup>. En lugar de hacer simplemente un recuento de las imágenes agrícolas, lo que realmente interesa es analizar su relación con otras imágenes y temas espaciales, así como el impacto de las recién construidas Séforis y Tiberíades sobre la imaginaria espacial de Q<sup>66</sup>.

Un grupo de imágenes agrícolas de Q se asocia a actividades o a objetos que se dan exclusivamente en las zonas rurales, como talar árboles (Q 3,8-9), segar y quemar la paja (Q 3,17), el heno del campo (Q 12,28), los campos (Q 9,62[?]; 14,18), salar los montones de estiércol (Q 14,35) y las moreras (Q 17,6). Pero tales actividades y objetos podían localizarse muy bien en las dos poblaciones mayores de Galilea, Séforis y Tiberíades, o en sus inmediaciones, así como en sus aldeas más importantes, como Cafarnaún. Por otra parte, numerosos elementos agrícolas citados en Q pueden asociarse a las mismas grandes ciudades o aldeas. En Q 3,17 y Q 12,24 se mencionan los graneros; en Séforis se han excavado grandes cámaras de almacenamiento y también Tiberíades debió de contar con instalaciones similares, mientras que Josefo menciona los graneros imperiales en otro pasaje (*Vida* 71,118s). La medida normalizada que se menciona en Q 6,38 y Q 11,33 no causaría extrañeza en el ambiente de un mercado urbano, donde se vendían, compraban, distribuían y gravaban granos y otros pro-

la llanura costera y en las tierras bajas de Levante y Egipto. Incluso había un puerto en el Carmelo llamado *Sykamina* (Josefo, *Ant.* 188).

64. Cf. en especial D. Oakman, *Jesus and the Economic Questions*; D. Fiensy, *The Social History of Palestine*.

65. D. Edwards, «First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee», 170.

66. J. L. Reed, *Places in Early Christianity: Galilee, Archaeology, Urbanization, and Q*, tesis doctoral, The Claremont Graduate School 1994, 47-94; cf. también D. Edwards, «The Socio-Economic and Cultural Ethos», 65-66.



ductos. En Séforis y Tiberíades se hallaban los mayores mercados de Galilea, donde los *agoranomoi* regulaban pesas y medidas para toda la región<sup>67</sup>. En Q 11,42, Q 13,18 y Q 17,6 vemos que se mencionan diversas especias y semillas; las semillas se vendían habitualmente en los mercados, y las especias eran fáciles de cultivar en pequeños huertos o semilleros dentro de la misma ciudad. En Q 17,2 y Q 17,35 se menciona la molienda del grano con molinos de piedra; estos molinos aparecen por todas partes en Galilea, y se han encontrado de distintos tamaños en las excavaciones de todos los lugares, lo mismo en Cafarnaún que en Séforis.

Pero en las mismas imágenes agrícolas se detectan una serie de claves que delatan una visión más bien urbana de las faenas del campo. La expresión del discurso de la misión, «rogad al dueño de la mies que envíe (ἐκβάλλη, Q 10,2) trabajadores a su mies», recuerda la práctica de los pobres de las ciudades que, durante la estación de las cosechas, salían a los campos para trabajar como jornaleros a cambio de la manutención<sup>68</sup>. Los pequeños agricultores o los campesinos de las aldeas contarían con el envío de aquellos obreros para la recogida de las cosechas, pero la expresión de Q delata la perspectiva de quienes viven en una ciudad o aldea mayor, que ven en la cosecha la ocasión en que se les «manda fuera».

Esta misma perspectiva urbana o no rural subyace al uso de la pasiva impersonal para describir ciertas prácticas agrícolas en Q. Relativamente rara en griego, la pasiva impersonal aparece dos veces en Q<sup>69</sup>, en relación con la recogida de ciertos frutos: en Q 6,44, «no cosechan higos de los espinos»; y a propósito de la salazón del suelo y los estercoleros en Q 14,35: «si la sal se vuelve insípida, la arrojan afuera»<sup>70</sup>. Sorprende el uso de la pasiva impersonal para describir estas dos prácticas agrícolas. La sentencia acerca de los higos y los espinos —«no cosechan» (Q 6,44)— está enmarcada entre pasajes dirigidos a un audito-

67. Y. Meshorer, «Preliminary Report: The Lead Weights»; también S. Qedar, «Two Lead Weights», 29-30.

68. Cf. P. Garnsey, *Famine and Food Supply*, 44-45; R. MacMullen, *Roman Social Relations*, 42, especialmente n. 44.

69. J. H. Moulton, *A Grammar of the N. T. Greek*, 58s; también A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 820.

70. Se prefiere la lectura lucana κοπρίαν (también el International Q Project: *JBL* 110 [1991] 498), aunque la observación valdría también con la lectura de Mateo. En los corrales para el ganado de aldeas y caseríos solía acumularse el estiércol (κοπρία); su fermentación era controlada normalmente con sal; cf. E. P. Deatrick, «Salt, Soil, Savior».

rio en segunda persona: «¿Cómo es que ves la paja en el ojo de tu hermano...?» (Q 6,41-42) la antecede y va seguida de «¿Por qué me llamáis ‘Señor, Señor’?» (Q 6,46). La sentencia sobre la sal que se ha vuelto insípida, en la que se usa la pasiva impersonal «la arrojan fuera», va precedida de otra sentencia sobre las condiciones para ser discípulo: «Todo el que halla su vida...» (Q 17,33), y le sigue una parábola personalizada mediante una pregunta retórica en segunda persona<sup>71</sup>. Q tiende a personalizar sus parábolas o sentencias mediante el uso de la segunda persona y recurre a la pasiva impersonal únicamente en relación con las prácticas agrarias del campo, actividades a las que se dedican «ellos». Este conjunto de imágenes, por tanto, indica que, si bien las sentencias acusan una familiaridad con las prácticas agrícolas, como es de esperar en una sociedad agraria, algunas delatan la perspectiva propia de unos escribas que ven las cosas desde las aldeas mayores o las ciudades de Galilea.

También las imágenes y metáforas específicamente urbanas de Q encajan claramente en Galilea. El mismo término *πόλις* aparece al menos tres veces en Q, cuando el discurso de la misión da por supuesto que los discípulos de Jesús marcharán a las ciudades (Q 10,8-11), donde la comunidad de Q espera encontrar resistencia. Se mencionan asimismo los palacios reales (Q 7,25); las plazas del mercado (Q 7,32; 11,43); las plazas\* (Q 10,10; 13,26; 14,21)<sup>72</sup>; una serie de azoteas (Q 12,3); jueces y cárceles (Q 12,57-59); la puerta de una ciudad (*πύλη*, Q 13,24)<sup>73</sup>; los banquetes ciudadanos (Q 14,16-24)<sup>74</sup>, bancos y cambistas (*τράπεζα*, Q 19,23)<sup>75</sup>.

Dos instituciones específicamente urbanas son presentadas como el foro en el que los miembros de la comunidad de Q tropezarán con una oposición: los mercados y los tribunales<sup>76</sup>. En Q 7,31-35 se co-

\* En castellano en el original.

71. τί υμῖν δοκεῖ... Mt 18, 12, o «Quién de vosotros» (τις ἀνθρώπος ἐξ ὑμῶν) de Lc 15, 4.

72. πλατεῖα o διεθόδος; 10, 10 y 13, 26 aparecen únicamente en Lucas, pero en Mateo 14, 21 se lee διεθόδους, el punto en que las calles salen de la ciudad; cf. ejemplos en BAGD, 194.

73. Sólo Mateo; Lucas tiene θύρα.

74. Recogen la parábola Mateo y Lucas, y en los dos queda claro que el banquete se ofrece en una ciudad, pues luego se manda a los sirvientes que salgan a invitar a los de fuera de la ciudad.

75. Mateo tiene τραπεζίται, banqueros, mientras que Lucas dice τράπεζα.

76. Sobre la imagería urbana en Q 7, 31-35 y la conexión entre el ágora y el tribunal en las ciudades grecorromanas, cf. el perspicaz artículo de W. Cotter, «The Parable».

necta la oposición a Jesús y a Juan con la plaza del mercado o ágora. Esta generación, considerada su oponente por la comunidad de Q, es comparada con los niños sentados en el ágora, que tocan la flauta y cantan endechas, con los que se comparan tanto Jesús como Juan (Q 7,32; nótese que, según Josefo, el pueblo quería a Juan, no así a Herodes y los herodianos). Las imágenes recogidas en este pasaje dibujan una escena que no sería de extrañar en la bulliciosa ágora de Séforis o Tiberíades, y quizá tampoco en aldeas grandes como Magdala o Cafarnaún. Se trata de un lugar en el que los niños se sientan y juegan, ofrecen sus servicios musicales para reuniones y duelos, por donde pasarían ascetas, glotones, recaudadores de impuestos y pecadores<sup>77</sup>. Pero es también el espacio en el que la comunidad de Q entra en conflicto. No hay necesidad de mirar más allá de Galilea para localizar estas imágenes urbanas en particular.

El mapa social de la comunidad de Q considera con reservas otra institución urbana, el sistema judicial. Aunque el encuentro con la justicia podía darse también en el plano local, en las áreas rurales, las preocupaciones de Q en el orden judicial reflejan cuestiones más serias que se han de resolver en un nivel superior, como los tribunales de Séforis y Tiberíades: litigios, pleitos, jueces, prisiones, magistrados y gobernantes. Ronald Piper ha señalado la preocupación por evitar los litigios que aflora en Q 6,27-36, así como en un conjunto de sentencias de Q 12 relativas a la vulnerabilidad que siente el grupo de Q ante los tribunales. En Q se plantea agudamente la cuestión de cómo comportarse ante las instituciones judiciales; su respuesta, envuelta en «el lenguaje de los procedimientos legales y contractuales, parece ser: 'evita los tribunales a todo trance'»<sup>78</sup>.

Con esta recomendación, formulada explícitamente en Q 12,57-59, se cierra un bloque de sentencias que evidencian el sentimiento de vulnerabilidad judicial experimentado por la comunidad de Q: llega cuanto antes a un acuerdo con tu adversario, no sea que te entregue al juez, el juez al alguacil y el alguacil te meta en la cárcel. Es una visión sombría de la justicia: «No saldrás de allí hasta que hayas pagado el último céntimo» (Q 12,59). En Q 12,4-7 se anima a los discípulos de Jesús a

77. Sobre niños, músicos y actores callejeros en las ágoras de las ciudades, cf. W. Harris, *Ancient Literacy*, 226; A. D. Booth, «Aspects of the Circulator by Persius and Horace»; A. Scobie, *Aspects of the Ancient Romance and Its Heritage*, 27-29.

78. R. Piper, «The Language of Violence», 53-60.

no tener miedo a los que pueden matar el cuerpo pero no el alma, un tema que se prolonga en la exhortación a la confesión valiente (Q 12,8-9) y en la advertencia contra la blasfemia del espíritu (Q 12,10). Se anima además a los miembros de la comunidad de Q a no preocuparse cuando sean conducidos ante los gobernantes y los magistrados (Q 12,11-12)<sup>79</sup>, lo que indica que no se veían los tribunales como algo lejano, sino que formaban parte del mundo real de la comunidad de Q. Este consejo resultaba particularmente apropiado en Galilea bajo el reinado de Antipas. Josefo alaba a Filipo como «persona de moderación y serenidad», además de ser un juez justo (*Ant.*, 18,106-7), pero caracteriza a Antipas como un gobernante más duro y ambicioso.

Aparte de estos dos elementos urbanos, el mercado y los tribunales, en el tema recurrente en Q de «salir» como primer paso para creer se advierte una insatisfacción general ante la urbanización<sup>80</sup>. El mensaje de penitencia de Juan se escucha por vez primera en la región del desierto del Jordán (Q 3,2), y de quienes salían a escucharle se dice que huían hacia él (Q 3,7). La misma idea se repite en Q 7,24-26 con la pregunta retórica «¿Qué salisteis a ver?». A Juan se le encuentra fuera de las ciudades, en el desierto, y se le contrasta explícitamente con las élites urbanas, que se vestían lujosamente y vivían en palacios. Puesto que la «caña quebrada» se refiere a uno de los primeros emblemas numismáticos de Antipas, eso quiere decir que es él también el personaje vestido lujosamente y que la ciudad a la que se ataca no es otra que Tiberíades, su nueva capital<sup>81</sup>. La salvación fuera de la ciudad es también un tema de la parábola del banquete (Q 14,16-24), cuando se manda al sirviente que salga de la ciudad a reclutar convidados una vez que los ricos ciudadanos han rechazado la invitación<sup>82</sup>.

La peculiar amalgama de imágenes urbanas que hallamos en Q nos aporta abundante información acerca del mapa social de aquella co-

79. Mateo ha combinado aquí Q y Marcos; como ya había mencionado a «Gobernadores y reyes» en 10, 18, aquí suprime «gobernadores y autoridades».

80. El primero en acotar este tema de Q fue Kloppenborg, «City and Wasteland», 154: «Hay que 'salir' para ver a Juan y escuchar sus advertencias; las ciudades no son el lugar en que Q espera que sean acogidos favorablemente los mensajes de Juan o de Jesús».

81. Theissen, *The Gospel in Context*, 26-42; publicado anteriormente como «Das 'schwankende Rohr'».

82. La identificación de la ciudad como Jerusalén en la versión de Mateo es su alegoría. En Q no aparece el motivo del contraste judío-gentil, sino únicamente un relato acerca de un banquete que se abre a los extraños, concretamente a los de fuera de la ciudad, los cuales, según la crítica social de la parábola, son considerados inferiores por la sociedad.

munidad y su visión de las ciudades. No se hace referencia a ninguna de las comodidades que ofrecía la vida urbana, como los baños o el teatro, pero se advierte una clara conciencia de lo que es la ciudad. No parece, por otra parte, que la comunidad de Q hubiera ascendido muy alto en la escala social urbana. La mezcla de imágenes muestra más bien cierta familiaridad con los rasgos y espacios urbanos abiertos a las clases inferiores de la misma ciudad y a los campesinos que acudían a ella: puertas, plazas, calles, el ágora, los bancos y, en el peor de los casos, los tribunales y las cárceles<sup>83</sup>. Este conjunto de elementos resulta especialmente apropiado en un ambiente urbano judío, y no en una ciudad predominantemente gentil, ya que falta cualquier alusión a temas como la desnudez y los baños públicos, la iconografía y las estatuas, los templos y los banquetes sacrificiales o la comensalidad con los gentiles. Pero, al mismo tiempo, faltan imágenes propias de Jerusalén, como el Templo, las cuestiones relacionadas con los peregrinos y el contacto con los sacerdotes, de modo que lo más verosímil parece ser la familiaridad con las ciudades de Galilea.

La plaza del mercado y los tribunales y toda la ciudad en conjunto componen un cuadro cargado de tensiones. Q muestra además una angustiada imagen del orden civilizado como tal: se corre peligro de caer desde lo alto de los templos (Q 4,9), las casas pueden ser arrastradas por inundaciones torrenciales si no han sido sólidamente construidas (Q 6,48), los techos no son dignos de cobijar a Jesús (Q 7,6), las casas divididas se hunden (Q 11,17), las casas pueden ser saqueadas si no se vigilan atentamente (Q 11,21-22), los demonios llaman «casas» a sus moradas (Q 11,24), los asesinos construyen tumbas (Q 11,48), el interior del templo está manchado de sangre (Q 11,51) y los hogares están particularmente expuestos al crimen por la noche (Q 11,39-40).

La necesidad de huir de la ciudad y los recelos ante la vida civilizada se complementan en el mapa social de Q con una valoración de la naturaleza como ámbito de la revelación divina<sup>84</sup>. Aparte de la tensión asociada a la ciudad y a los elementos urbanos, Q tiende a atribuir al orden civilizado peligros, caos y ausencia de lo divino. Por otra parte, se tiende a ilustrar el mensaje de Q con símbolos naturales tomados

83. Se critica tales banquetes como lugares donde la élite social se reúne, y no parecen formar parte de la posición social de la comunidad de Q (Q 11,43; 14,16-24), cf. A.-J. Levine, «Second Temple Judaism, Jesus, and Women: Yeast of Eden»: *Biblical Interpretation* 2 (1994) 8-33.

84. Crum, *Original Jerusalem*, 49-63; Kloppenborg, «City and Wasteland», 154.

de la fauna y la flora, aspectos del orden natural a los que Q tiende a asociar sentimientos de tranquilidad, serenidad y la revelación divina.

Se recurre frecuentemente a imágenes de la naturaleza para expresar la visión de Q. Se prefiere la naturaleza por ser el ámbito de la sencillez, la serenidad y el orden: Dios puede suscitar hijos de Abrahán de las piedras (Q 3,8); se alaban los árboles porque no engañan y se dejan conocer por sus frutos (Q 6,44); Jesús supera a las raposas y a los pájaros en su carencia de un lugar donde descansar (Q 9,58); la sencillez y la belleza natural de los cuervos, lirios y la hierba son modelos de autosuficiencia (Q 12,22-32); los fenómenos meteorológicos son fáciles de entender (Q 12,54-56) y el crecimiento biológico de las plantas se compara con el reino de Dios (Q 13,18-19); de hecho, la semilla de la mostaza silvestre se presenta como una amenaza a la agricultura del cultivo ordenado.

Muchos pasajes de Q presentan una sorprendente semejanza con los rasgos bucólicos de numerosos autores romanos que, según crecía Roma a finales de la República y durante la época de Augusto, empezaron a elogiar las virtudes de la vida rural y del campo<sup>85</sup>. Según se extendió Roma y Augusto construía más monumentos y grandes edificios, numerosos autores romanos entonaron un coro sobre la superioridad moral de la vida campestre, tan próxima a la naturaleza<sup>86</sup>. Este retorno a la naturaleza ha de entenderse como una manera de expresar la frustración que producía la vida ciudadana en Roma.

Entre esos textos romanos y Q no cabe establecer ninguna relación genealógica, pero los poetas y autores bucólicos romanos ilustran, por analogía, un fenómeno social nada infrecuente que aflora en Q como una reacción al desarrollo urbanístico de Galilea, aunque a una escala ciertamente minúscula. Al igual que esos autores y poetas romanos bucólicos, Q observa la ciudad, o incluso la sociedad civilizada, desde una perspectiva tensa y angustiada. La ciudad es un lugar peligroso donde se tropieza con hostilidades. Esta visión responde a la evolución cultural que experimentó Galilea en el siglo I d.C., cuando la región fue urbanizada con la edificación de Séforis y Tiberíades, con las consiguientes quiebras y tensiones sociales.

85. Una lista de pasajes pertinentes en J. Stambaugh, *The Ancient Roman City*, 45-47, 61-66.

86. Cf. en especial Varrón, *Sobre la agricultura*; Lucrecio, *De rerum natura*; Virgilio, *Églogas y Geórgicas*.

## 6. *Temas y teología de Q*

Volvamos a examinar brevemente los grandes temas teológicos de Q para ver si también ellos, a semejanza de los topónimos y la imaginería espacial, encajan en el contexto de Galilea. La misma descripción de la nueva comunidad prevista por Jesús como reino de Dios contrasta con el régimen herodiano patrocinado por Roma en Galilea. Jerusalén parece lejana y los conflictos de que da testimonio Q no se centran en torno al Templo o sus problemas, sino que tienen lugar ante todo en el ambiente familiar del hogar, o públicamente en el ágora. El ágora es también el ámbito en el que la comunidad de Q caricaturiza el comportamiento de los fariseos (Q 11,43), que son presentados como individuos ansiosos por escalar puestos en la jerarquía social y en los banquetes, en las sinagogas y también en el ágora. «Gustan... ser saludados en la plaza del mercado» (Q 11,43). Según Q, el conflicto entre los fariseos y la comunidad no tiene lugar en la sinagoga, que se menciona únicamente aquí, sino que parece localizarse más bien en ambiente urbano, en los banquetes y en la plaza del mercado, y tiene como causa la consideración social. En muchas de las amenazas que comporta la crítica de los fariseos reaparecen las imágenes del banquete y del mercado; así, a propósito de la preparación de copas y platos antes de las comidas (Q 11,39-41), en la carga de bienes y mercancías (Q 11,46) y en la clasificación de las especias adquiridas (Q 11,42). En Q, el ágora es un espacio de tensión y oposición, lo que implica que la comunidad de Q la frecuentaba a diario.

En Q, este conflicto forma parte de un diálogo en un ámbito judío, en el que la mención de los gentiles tiene la finalidad positiva de provocar una respuesta por parte de los otros judíos. No afloran aquellas cuestiones que con seguridad se hubieran planteado de haber estado presentes los gentiles en la comunidad, o de haber sido frecuente su trato dentro de los aspectos sociales y en el ambiente de la vida ordinaria; en la fuente de las sentencias no aparece preocupación alguna en torno a las restricciones sobre alimentos ni problemas relacionados con los templos paganos, como en los escritos de Pablo. El ambiente que refleja Q es enteramente judío, como cabía esperar en Galilea.

Resumiendo, un análisis de los topónimos que aparecen en Q sugiere claramente la importancia de Cafarnaún para la comunidad de Q. Los demás nombres de lugar, especialmente Corozáin y Betsaida, la

comparación negativa con Tiro y los recelos con que se contempla Jerusalén confirman la perspectiva galilea. La peculiar amalgama de imágenes agrícolas y urbanas, especialmente los ejemplos positivos de la naturaleza, tienen sentido en la recién urbanizada Galilea. Si bien no me atrevo a afirmar, sobre la base de la imaginería espacial, que toda la comunidad de Q hay que situarla en Séforis y Tiberiades, los contactos con aquellas ciudades son incuestionables, como reflejan sobre todo las imágenes del mercado y de la actividad judicial. La comunidad de Q se encontraría más a gusto en las aldeas galileas como Cafarnaún o las demás localidades de la orilla norte del lago y miraría con cierta aprensión las ciudades más importantes de Galilea, que conocería por sus frecuentes visitas.



## EL SIGNO DE JONÁS: Q 11, 29-32 EN SU CONTEXTO GALILEO\*

Los exegetas se han preguntado a menudo por el referente de la perícopa del signo de Jonás (Q 11,29-32), han discutido sobre la autenticidad del título de hijo de hombre y han subrayado la relación literaria existente entre los pasajes sinópticos de Mt 12,38-42; 16,1-4; Mc 8,11-12 y Lc 11,29-32<sup>1</sup>. Puesto que este pasaje ha dado pie a una extensa bibliografía, cabe preguntarse si conviene seguir insistiendo, pero el hecho de que Galilea apenas ha sido tenida en cuenta como escenario de la sentencia me ha animado a retomar aquí el tema.

El propósito de este capítulo es contribuir a la investigación del signo de Jonás (Q 11,29-32) —para lo cual se destacarán las conexiones específicamente galileas de Jonás—, y delinear las restantes referencias épicas del documento Q a la luz de su trasfondo galileo. Este estudio se centrará en las condiciones locales específicas en que se originó la sentencia y en sus implicaciones para la comprensión del pasaje, es decir, nos fijaremos en el *Lokalkolorit* galileo de la comparación entre Jonás y Jesús<sup>2</sup>. Con esto no desvelaremos el misterio del referente del signo de Jonás, pero contribuiremos a conocer mejor el pasaje y su importancia en el marco de Q.

Al decir «épico» hacemos referencia al modo en que la comunidad de Q imagina un conjunto de relatos o símbolos relativos al pasado y cómo entiende que esos relatos y símbolos se relacionan con su presente. Mediante la categoría de lo épico pasamos del análisis textual de la Biblia hebrea a la selección de figuras, acontecimientos y luga-

\* Este capítulo es una versión revisada de un estudio anterior: «The Sign of Jonah and Other Epic Traditions in Q».

1. Para una revisión exhaustiva de la historia de la crítica, cf. A. Vögtle, «Der Spruch vom Jonaszeichen»; también R. A. Edwards, *The Sign of Jonah*, 1-24.

2. Adoptando el término y los métodos de G. Theissen, *The Gospels in Context*, 43-45.

res que se sitúan dentro, al lado y fuera de las Escrituras hebreas<sup>3</sup>. Al analizar la perícopa del signo de Jonás desde la categoría de lo épico prestamos también atención preferente a ciertas cuestiones relacionadas con la formación de aquella comunidad, pues se trata de investigar la razón que tuvieron los compiladores de Q para incluir a Jonás y otras figuras épicas<sup>4</sup>.

Metodológicamente, este enfoque elude algunas de las más espinosas cuestiones que se han planteado en el reciente debate sobre Q desde los campos de la crítica formal y la crítica redaccional<sup>5</sup>. Aunque fue esta última la que ha permitido reconocer en Q una teología propia y coherente, no un mero complemento parenético al kerigma, en este estudio no nos ocuparemos de los estratos redaccionales<sup>6</sup>. La conexión entre fisuras o ensamblajes redaccionales con los análisis del género (sapiencial o apocalíptico) o crítico-formales y el establecimiento de correspondencias con la historia social plantea numerosos riesgos<sup>7</sup>. En consecuencia, se abordará este estudio desde la perspectiva de la composición, es decir, que analizaremos Q en su forma final, en lugar de intentar examinar los elementos redaccionales del signo de Jonás y otras referencias épicas, en un esfuerzo por identificar los estratos de la historia de la comunidad de Q<sup>8</sup>. En lugar de un estudio diacrónico de la evolución desde el Jesús histórico a través de Q hasta llegar a Mateo o Lucas, analizaremos el uso de Jonás y de otras tradiciones épicas en su contexto sincrónico en Q. Es decir, que centraremos la atención en

3. El uso del término «épico» es deudor de la obra pionera de B. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*; cf. también M. Moreland, «Jerusalem Imagined».

4. Nótese el influjo de las obras de P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle und Tradition und Situation*, en las que se examina cómo la comunidad adapta sus tradiciones a su situación particular (aunque no se acentúa tanto la dimensión geográfica).

5. Para las cuestiones clave, cf. J. Kloppenborg (ed.), introducción a *The Shape of Q*.

6. El primero en proponerlo, basándose en una cristología específica del hijo de hombre, fue H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, 1959; más tarde lo demostró convincentemente sobre una base crítico-redaccional D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*.

7. J. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 244-245, analiza varios bloques sapienciales, verosíblemente escritos, a los que se añadirían nuevos bloques apocalípticos; significativamente subrayaba que «la tradición histórica no es reductible a historia literaria» y daba por supuesto que unas sentencias anteriores independientes pudieron ser añadidas secundariamente a unos materiales más tardíos. B. Mack, *The Lost Gospel*, convirtió las observaciones crítico-literarias de Kloppenborg en historia social, es decir, que el primitivo movimiento de Jesús fue inicialmente sapiencial y luego se volvió apocalíptico.

8. No doy por supuesto que pertenecieran a Q partes importantes de *Sondergut*, incluso admitiendo algunas de las reminiscencias de H. Schürmann y los criterios de P. Vassiliadis para incluir *Sondergut*; cf. H. Schürmann, «Sprachliche Reminiszenzen»; también P. Vassiliadis, «The Nature and Extent of the Q Document».

cómo unas tradiciones divergentes se han combinado para formar un todo distinto y coherente en la etapa final de Q, y en qué nos dicen los temas recurrentes acerca de la comunidad y los escribas que dieron al documento su forma definitiva. En consecuencia, aunque los componentes de la sentencia de Jonás puedan ser tradicionales o incluso auténticos, su forma final en Q, junto con otras referencias épicas recogidas en el documento, se analizarán teniendo en cuenta la intervención de la comunidad de Q en el proceso de la composición, que incluye tanto la selección de unos materiales tradicionales como su redacción, a fin de entender cómo aquel grupo adaptó la tradición a su situación peculiar<sup>9</sup>.

Su concreta localización geográfica era un componente importante de su situación existencial. La localización distintiva de la comunidad de Q en Galilea, donde fue adoptado el signo de Jonás, es la cuestión interpretativa con la que intentaremos desvelar su imaginación épica. Situar un texto en el tiempo y en el espacio como requisito previo para su exégesis ha estado siempre en el centro del método histórico crítico tradicional. Pero a la luz de la rica diversidad existente dentro del judaísmo primitivo, algo que ya reconocen los investigadores de los orígenes cristianos, junto con la importancia del regionalismo geográfico como factor de peso en la evolución cultural, las categorías espaciales requieren una definición más estricta. En lugar de postular una vaga dicotomía entre comunidades judeopalestineses y cristiandad paganocristiana, habremos de tomar más en serio las regiones menores y sus peculiaridades. A diferencia de anteriores esfuerzos por localizar las perspectivas teológicas peculiares de los primitivos cristianos, las columnas de Jerusalén por oposición a los helenizantes antioquenos, nuestros esfuerzos deberán centrarse en la religiosidad y el folclore de Galilea. Ciertamente, las comunidades y los grupos judíos crearon o matizaron su propia lectura de la épica israelita, de acuerdo con su localización geográfica específica. Es importante prestar atención a este localismo geográfico, así como a las implicaciones de su reciente poblamiento por los Asmoneos en el siglo I a.C., a su proximidad a las ciudades y territorios gentiles y a su distancia de Jerusalén.

9. Theissen, *The Gospels in Context*, 205. Se da la tendencia a destacar el material secundario, redaccional, a costa de los materiales formativos que incorporaron los redactores; cf. Sato, «The Shape of the Q Source», en Kloppenborg (ed.), *The Shape of Q*, 170-173, que describe bloques enteros de materiales inmotivados o como adiciones tardías a Q (por ejemplo, 11, 2-4.9-13; 12, 2-12.22-31.33-34).

Al fijar la atención en el espacio geográfico en que se originó la sentencia, salta a la vista el fuerte indigenismo de este pasaje, en el que se elige a Jonás, un profeta galileo, como analogía de Jesús. La conexión que se establece entre Jesús y este héroe local armoniza con la figura del profeta que podemos ver en Q: un tipo ideal o modelo funcional, una elección que implícitamente ofrecía un instrumento para criticar la autoridad religiosa de Jerusalén, a la vez que abría los caminos para la misión entre los gentiles.

### 1. Comparación sinóptica del signo de Jonás

El pasaje del signo de Jonás en Q, donde Jesús responde a la demanda que le plantean de un signo, se ha conservado con un alto grado de concordancia verbal entre Mt 12,38-42 y Lc 11,16.29-32, de manera que la reconstrucción de su forma original en Q no nos plantea ningún problema serio. En Mc 8,11-12 aparece una respuesta semejante a la demanda de un signo que nos ayudará a evaluar el carácter tradicional de la petición<sup>10</sup>.

Una comparación de estos pasajes revela la intervención redaccional de Mateo en 12,40, donde el primer evangelista añade una cita de Jon 2,1 según la lectura de los Setenta, «en el vientre de la ballena tres días y tres noches»<sup>11</sup>. Esta adición interpreta alegóricamente el significado del signo como predicción personal de Jesús y delata la tendencia de Mateo, notoria también en otros lugares, a introducir pasajes de las Escrituras hebreas como profecías mesiánicas. Esta interpolación tipifica el uso que hace Mateo de las Escrituras hebreas como lugar interpretativo clave; en efecto, según Mateo, este texto debe ser escrutado cuidadosamente, pues los tesoros interpretativos que contiene se encuentran incluso en frases breves<sup>12</sup>.

10. Para una reconstrucción de la lectura de Q, cf. J. M. Asgeirsson y J. M. Robinson, «The International Q Project Work Sessions 12-14 July, 22 November 1991». En S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, 250-257, se hallarán argumentos pertinentes.

11. Vögtle, «Der Spruch vom Jonaszeichen», 253-263; Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 103-104; también Edwards, *The Sign of Jonah*, 96-100. K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, 132, ha sugerido, basándose en la ausencia de esta cita en Justino Mártir, *Diálogo con Trifón* 107, 1, que esta interpolación podría haber sido añadida al texto de Mateo incluso en un momento posterior.

12. Sobre el uso redaccional de las Escrituras hebreas por Mateo y como fuente de profecías mesiánicas, cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* I. 84-85, 180-195.

*Mt 12, 38-42**Mc 8, 11-12**Lc 11, 16.29-32*

38. Entonces algunos maestros de la ley y fariseos le dijeron: Maestro, queremos ver un signo hecho por ti.

39. Jesús respondió: Esta generación perversa e infiel reclama un signo, pero no tendrá otro signo que el del profeta Jonás.

40. Pues así como Jonás estuvo en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra».

41. Los ninivitas se levantarán en el día del juicio junto con esta generación y la condenarán, porque ellos hicieron penitencia ante la predicación de Jonás, y aquí hay uno que es más importante que Jonás.

42. La reina del sur se levantará en el juicio junto con esta generación y la condenará, porque ella vino del extremo de la tierra para oír la sabiduría de Salomón; y aquí hay uno que es más importante que Salomón.

11. Se presentaron los fariseos y comenzaron a discutir con Jesús, pidiéndole una señal del cielo, con la intención de tenderle una trampa.

12. Jesús, dando un profundo suspiro, dijo: ¿Por qué pide esta generación una señal? Os aseguro que a esta generación no se le dará señal alguna.

16. Otros, para tenderle una trampa, le pedían una señal del cielo.

29. La gente se apiñaba en torno a Jesús y él se puso a decir: Esta es una generación malvada; pide una señal, pero no se le dará una señal distinta de la de Jonás.

30. Pues así como Jonás fue una señal para los ninivitas, así el hijo del hombre lo será para esta generación.

31. La reina del sur se levantará en el juicio junto con los hombres de esta generación y los condenará, porque ella vino desde el extremo de la tierra a escuchar la sabiduría de Salomón, y aquí hay uno que es más importante que Salomón.

32. Los habitantes de Nínive se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán, porque ellos hicieron penitencia por la predicación de Jonás, y aquí hay uno que es más importante que Jonás.

La adición escriturística de Mateo, sin embargo, no ha de tomarse como una inflexión radical en la trayectoria de la tradición. Ya en el nivel de la redacción de Q, o incluso antes, se tomaban conscientemente las Escrituras como recurso para interpretar el signo de Jonás. Sin necesidad de hacer referencia a un pasaje, versículo o frase específicos

y sin citarlos, la versión del signo de Jonás ya imitaba en una etapa temprana el estilo de los Setenta. Darryl Schmidt ha señalado cómo la sentencia del hijo de hombre en Q 11,30 establece un paralelismo de lo que él llama la fórmula «profética correlativa» de los Setenta, en que la prótasis (con un verbo en tiempo pasado o presente) se une a la apódosis (con un verbo en futuro) mediante «del mismo modo que... así también...»<sup>13</sup>. Esta fórmula, que sigue un esquema frecuente en los Setenta, destaca en Q (11,30; 17,24; 17,26; 17,28.30) y fue también adoptada por los escribas de Qumrán en imitación del estilo bíblico<sup>14</sup>. Que el correlativo profético de Q 11,30 es una adición posterior a Q 11,29 lo confirma además la observación de Heinz Schürmann en el sentido de que todas las sentencias sobre el hijo de hombre de Q se incluyen en un «Kommentarwort», es decir, que interpretan o explican las sentencias a las que se añaden<sup>15</sup>. De este modo, la comparación del hijo de hombre en 11,30 viene a ser una adición posterior para ilustrar y comentar 11,29.

Hay otras claves redaccionales que vienen a confirmar que Q 11,30 es una adición posterior a Q 11,29. Anton Vögtle ha señalado que 11,31-32 conecta mediante palabras llave con 11,29 —sólo si tenéis en cuenta 11,30—, a través de las palabras «Jonás», «nínivitas» y «esta generación»<sup>16</sup>. Lo cierto es que cuantos estudian el tema de la redacción de Q están de acuerdo en que la doble analogía (11,31-32) se añadió a 11,29 después de la introducción de 11,30 a modo de grapa redaccional<sup>17</sup>. Se discute si la doble analogía con Jonás y Salomón era una sentencia antigua independiente (¿auténtica?) que fue añadida, o si se trata de una elaboración posterior creada después de la adición de

13. D. Schmidt, «The LXX Gattung 'Prophetic Correlative'», enumera 18 ejemplos de esta fórmula tomada de los libros proféticos de la Biblia hebrea y añade otras dos similares del Pentateuco.

14. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 130, n. 127, añade a esta lista dos ejemplos de Qumrán: 1Q27 i, 6 y 4QpsDan<sup>a</sup> [= 4Q 246] ii, 1-2. Edwards, *The Sign of Jonah*, 47-58, había asumido antes que este «correlato escatológico» era una construcción exclusiva de la comunidad de Q.

15. H. Schürmann, «Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Logienquelle» (cf. Q 6, 22-23; 7, 33-34; 9, 57-58; 11, 30; 12, 8-9.10.40; 17, 24.26-27.28-30). Cf. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 128-134, para una detallada discusión de las razones redaccionales que aconsejan considerar Q 11, 30 una adición posterior a Q 11, 29.

16. Vögtle, «Der Spruch vom Jonaszeichen», 248-253; también Theissen, *The Gospels in Context*, 44.

17. Asi Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 41-42; Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, 181; M. Sato, *Q und Prophetie*, 278-287; A. Jacobsen, «The Literary Unity of Q», 382; Kloppenborg, *The Formation of Q*, 128-129, 134.

11,30<sup>18</sup>. Hay razones de peso para defender que la doble analogía con Jonás y Salomón es original. La trayectoria de la tradición se inició con la mención del héroe épico Jonás, a la que se añadió, al estilo de los escribas, el correlativo profético al estilo de los Setenta; luego, en un momento posterior, se añadió el midrash alegórico de Mateo. Según esto, la tradición se adapta cada vez más al estilo de los escribas y de la escritura. Si 31-32 es el elemento más tardío, sin embargo, vendría a invertir la tendencia, ya que la comparación con Jonás y Salomón alude a la haggadah contemporánea, no a aspectos de los relatos contenidos en las Escrituras hebreas. Ni la predicación de la penitencia a los ninivitas por Jonás ni la respuesta de éstos es un punto focal en el libro de Jonás, pero lo era tanto en la primitiva discusión judía como aquí. La visita de la Reina del Sur a Salomón es una mera anécdota en el tema de la sabiduría de Salomón en las Escrituras hebreas, pero esta visita legendaria sirvió de base a una animada especulación popular en periodos posteriores<sup>19</sup>. Es por tanto muy verosímil que se conectaran mediante 11,30 dos tradiciones anteriores independientes: la negativa a dar un signo que no fuera el signo de Jonás (11,29), y la analogía con Jonás y Salomón (31-32). Q 11,30 se creó para conectar las dos: una actividad redaccional que se desarrolla al unísono con la creciente tendencia a seguir el modelo de los escribas por parte de la comunidad de Q, que alcanza su máximo desarrollo con la adición de 12,40 por Mateo. Esta tendencia dió lugar a motivos redaccionales que acentuaban el conflicto con «esta generación», ponían a los gentiles bajo una luz más favorable para abochornar a Israel y apelaban a las tradiciones épicas<sup>20</sup>.

En el núcleo de este pasaje, sin embargo, aparece la petición, bien atestiguada, de un signo, a la que pertenecía la cláusula «excepto el signo de Jonás». Esta cláusula de excepción no aparece en Marcos, aunque hay buenas razones para suponer que este evangelista la conocía, pero la omitió; Marcos configura su argumento al hilo de la controversia de Jesús con las autoridades, que gira sobre la cuestión de la identidad del mismo Jesús, que Marcos no quiere que sea revelada en

18. R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 171; también Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, 157, 181. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 159, consideraba la versión corta de Marcos una *chreia*.

19. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* IV, 142-149, 250-253 y notas del vol. VI.

20. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*; también Jacobsen, «The Literary Unity of Q».

público. Muchos investigadores, incluido Kloppenborg, han sostenido con razones convincentes que aquí Marcos «abrevió una tradición originalmente más larga referente al signo de Jonás, del que dejó subsistir únicamente la escueta negativa del signo. Es también concebible que Marcos... lo omitiera por su aversión a las revelaciones públicas o porque le pareció que la frase era ininteligible»<sup>21</sup>.

La situación histórico-tradicional puede resumirse como sigue: 1) la escena original consistía en la solicitud de un signo y la negativa de Jesús a realizar otro signo «excepto el de Jonás» (11,29); 2) luego se añadió la correlación explicativa del hijo de hombre (11,30); 3) esto facilitó la adición de la doble comparación, originalmente distinta, con Jonás y Salomón (31-32); finalmente, 4) fue interpolada por Mateo la alegoría escriturística de la resurrección (Mt 12,40).

La mayor parte de los estudiosos, que no dudan en admitir la adición del correlato profético (Q 11,30) y la alegoría escriturística insertada por Mateo (Mt 12,40), se centran en el referente del signo de Jonás, habitualmente a la luz de las Escrituras hebreas. La frase no aparece ni en la literatura judía ni en pasaje bíblico alguno, ni siquiera en el mismo Libro de Jonás. Algunos han argumentado que originalmente hacía referencia a Jon 2 y su liberación milagrosa del gran pez (así ya Mateo). En general, sin embargo, se supone que el signo hace referencia simplemente a la predicación de Jonás en 3,4-8<sup>22</sup>. Habría que prescindir de la búsqueda del referente en las Escrituras hebreas y tratar de descubrir claves interpretativas en los textos para entender el signo de Jonás y la elección y el uso de Jonás como figura épica, especialmente en el contexto de otras referencias épicas de Q sobre su trasfondo galileo.

## 2. Jonás en Galilea

Uno de los aspectos más descuidados en el estudio de la perícopa es el hecho de que Jonás no fue sólo un profeta del Norte que marchó a Nínive, sino además un profeta galileo y que había tradiciones loca-

21. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 129; B. Mack, «Q and the Gospel of Mark», 30. Cf. también J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, 299; H. Fleddermann, *Mark and Q*, 126-134; J. Swetnam, «No Sign of Jonah» y «Some Signs of Jonah».

22. De distintos modos, T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 89; O. Glombitza, «Das Zeichen des Jona», 365; Edwards, *The Sign of Jonah*, 95.



les que atestiguan su significación en Galilea<sup>23</sup>. La importancia de la conexión galilea es obvia para entender la sentencia, si es auténtica, pues la actividad de Jesús ha de situarse con toda certeza en Galilea, pero la presencia de la sentencia en Q y las huellas de una actividad redaccional en este caso apuntan a su importancia para el grupo responsable del documento, punto de especial importancia, dado que verosímilmente Q se compiló y compuso en Galilea.

El Libro de Jonás aporta escasa información biográfica sobre el personaje, aparte de que era hijo de Amitay (1,1) y unos escuetos datos geográficos: que marchó a Jafia y se embarcó para Tarsis en lugar de obedecer la llamada de Dios que le ordenaba ir a Nínive (1,3). En su descripción del reinado de Jeroboán en el Norte (786-746 a.C.), sin embargo, 2 Re 14,25 dice que el profeta Jonás, también aquí llamado hijo de Amitay, procedía de Gat-Héfer<sup>24</sup>. De acuerdo con el reparto de la tierra consignado en Jos 19,13, Gat-Héfer quedaba dentro de los límites de la tribu de Zabulón, en la Baja Galilea<sup>25</sup>. En ningún otro pasaje de las Escrituras hebreas se menciona Gat-Héfer ni se nos vuelve a hablar de Jonás. Una discusión rabínica del periodo amoraíta combina los dos pasajes en que se menciona Gat-Héfer y se consigna no sólo su localización concreta sino, lo que es más importante, se atestigua la conciencia de que hay tradiciones locales que relacionan a Jonás con esa localidad. *Genesis Rabbah, parashah* 98,11 dice: «[Un sábado] R. Levi entró y disertó: Jonás [el profeta] descendía de Zabulón, como está escrito: *Y la tercera suerte recayó sobre los hijos de Zabulón... y a partir de ahí, siguiendo hacia el este, pasaba a Gat-Héfer* (Jos 19,10-13); pero también está escrito: *Como el Señor, Dios de Israel, había dicho por su siervo el profeta Jonás, hijo de Amitay, que era de Gat-Héfer* (2 Re 14,25) (Gat-Héfer es Gobeбата de Séforis)»<sup>26</sup>.

23. De la escasa atención que ha recibido la conexión galilea de Jonás da fe el hecho de que ninguna de las obras antes citadas la menciona. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 118, señaló la conexión entre la comparación de Jesús con Jonás y sus respectivos orígenes galileos, pero el tono romántico y larvadamente antisemita de su descripción contribuyó a que los investigadores posteriores descuidaran este punto. El mismo Theissen, *The Gospels in Context*, 43-45, que ofrece un excelente análisis de este pasaje desde las perspectivas locales palestinas, no presta atención a las tradiciones galileas sobre Jonás.

24. Γεθχοβεγ en los LXX (con lecturas variantes Γεθαχοεγ, Γεθαχ[χ]οφεγ y Γαυθοφφα); estas variantes vienen a subrayar que hasta el siglo III se transliteraban los nombres hebreos al griego, sin pensar en una localidad concreta bien conocida.

25. Γεθθα en los LXX A, Γεβεγε en los LXX B.

26. *Midrash Rabbah, Genesis II*, Londres: Soncino 1939, 959. Las partes tardías de este pasaje atestiguan el interés concertado por mantener la conexión de Jonás con

Gat-Héfer, llamada según esto en la baja antigüedad Gobebata, era evidentemente una pequeña aldea bajo la jurisdicción de Séforis. Un pasaje en que se habla de la muerte del legendario Judá Ha-nasi cuenta que, al saberse la noticia de la muerte del rabino, el desgarrar de las vestiduras en Séforis fue tan violento que el sonido llegó a Gobebata, distante tres millas<sup>27</sup>.

Lo importante no es que Jonás fuera o no de Gat-Héfer y que esta localidad sea la Gobebata cerca de Séforis; de hecho, únicamente sobre la base de esta cita rabínica nos inclinaríamos a pensar que se trata de un juego de palabras midráshico para conectar las dos citas escriturísticas con Gat-Héfer. Sin embargo, no sólo Rabbi Levi relacionó a Jonás con la aldea contemporánea, sino que el autor cristiano Jerónimo atestigua también la conexión entre Jonás y Gat-Héfer en Galilea. En su prefacio al comentario al Libro de Jonás afirma tener conciencia de una tradición que sitúa la tumba de Jonás en Gat-Héfer, «a dos millas en la vía de Séforis, hoy llamada Diocesarea, a Tiberiades», la misma situación que le atribuyen las fuentes rabínicas<sup>28</sup>. Jerónimo prefiere situar la tumba del profeta en este lugar, mejor que en otro en que la localizan los cristianos, «Get» cerca de Diospolis o Lida, en la costa sur de Palestina, porque esta «Get» no incluye el determinativo «Héfer» como la anterior. Jerónimo tiende a yuxtaponer las tradiciones judías, más antiguas, con las cristianas, más recientes, y se pone, de una manera que no se sientan ofendidos sus lectores, de parte de las primeras<sup>29</sup>. Al parecer, es lo que ocurre aquí, pues no hay ningún otro texto cristiano que indique la conciencia de que había una tumba de Jonás en Galilea. Las tradiciones cristianas posteriores, como las que encontramos en el mapa de Madaba, del siglo VI d.C., y en los itine-

áreas del interior consideradas pertenecientes a Zabulón; Rabbi Yohanan corrige a su discípulo Rabbi Levi señalando que Jonás pertenecía realmente a Aser (basándose en la leyenda popular de que Jonás era el hijo de la viuda resucitado por Elías; 1 Re 17, 9); pero Rabbi Levi responde tenazmente: «En verdad su padre era de Zabulón, mientras que su madre era de Aser, pues el versículo y SU FLANCO [es decir, su madre] ESTARÁ SOBRE ZIDON significa que el muslo del que brotó era de Zidon [es decir, de Aser]».

27. *Ecl. Rab. 7, 12 par y. Ketub. 12, 35a, y. Kil. 5, 32b*. Para una discusión sobre la literatura rabínica, cf. A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, 200-201; Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 117-118.

28. *Comm. in Jonam, Prologus, PL 25, 1119*. Aunque Jerónimo no dice explícitamente que aprendiera esta localización de las tradiciones rabínicas, en los párrafos anterior y siguiente anota informaciones tomadas de «los hebreos», que acepta como verdaderas, lo que permite suponer que su fuente para la tumba es también judía.

29. J. Jeremias, *Heiligengräber*, 24 n. 2.

rarios de los peregrinos cristianos, asocian la memoria de Jonás con el santuario de Lida, en la costa sur<sup>30</sup>. Por el contrario, los itinerarios de los peregrinos judíos están llenos de referencias a la tumba de Jonás, que sitúan justamente en las afueras de Séforis, sobre la vía que lleva a Tiberíades; el más antiguo, Benjamín de Tudela, data de hacia 1170, y un peregrino musulmán da noticias de una visita a la tumba de Jonás sobre una colina al sur de Caná de Galilea en 1047 y la localiza también a las afueras de Séforis, de camino a Tiberíades<sup>31</sup>. Es significativo que ningún relato judío parece conocer una localización cristiana, por lo que no cabe pensar que la localización en Gat-Héfer fuera una invención tardía para hacer la competencia a la cristiana.

La localización de la tumba según los peregrinos, Jerónimo y la literatura rabínica coincide con la moderna aldea de el-Meshhed (en hebreo, *Mishhad*), cuyos habitantes palestinos muestran todavía hoy a los visitantes la tumba de *nebi junis*, Jonás el profeta. La moderna aldea de el-Meshhed, que es ciertamente el lugar en que los peregrinos y Jerónimo sitúan la tumba, se halla a menos de cinco kilómetros de Séforis, justo al oeste de la carretera que une Kefr Kana con Nazaret.

No se han practicado excavaciones arqueológicas en la aldea, pero en 1929 William F. Albright prospectó un montículo en los alrededores de el-Meshhed, llamado en árabe Tell el-Zurru'a, y recuperó fragmentos cerámicos del Hierro I y II (de «época de Jonás»)<sup>32</sup>. Numerosos factores obligan a dudar de la autenticidad de la supuesta tumba de Jonás. En primer lugar, Zvi Gal, como parte de su prospección de Galilea en los años ochenta, inspeccionó Tell el-Zurru'a/Gat-Héfer y recogió un importante lote de cerámicas de superficie en los campos arados en torno a la aldea. Los tiestos revelan ocupaciones del lugar durante el Bronce Antiguo, Medio y Tardío, el Hierro I y II y los periodos persa y romano-bizantino<sup>33</sup>. Sumamente significativa es la ausencia de fragmentos del Hierro III (731-500 a.C.), lo que indica que el paraje fue abandonado a continuación de las campañas del mo-

30. Sobre los diferentes lugares en que tradicionalmente se ha situado la tumba de Jonás, cf. F.-M. Abel, «Le culte de Jonas en Palestine». Cf. también Jeremias, *Heiligengräber*, 24-28.

31. Las referencias más importantes en los itinerarios de peregrinos están recogidas en Abel, «Le culte de Jonas en Palestine», 176; también en Jeremias, *Heiligengräber*, 27.

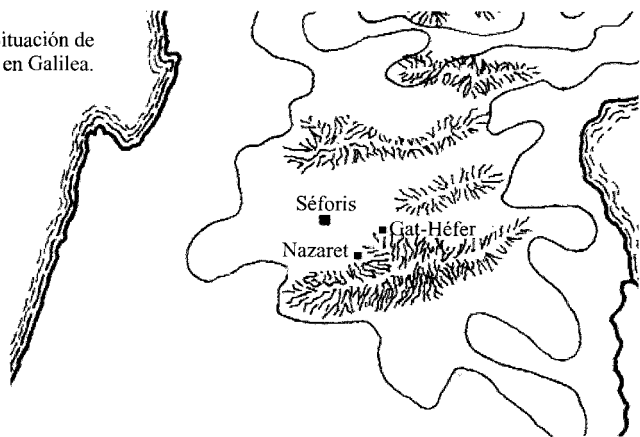
32. «New Israelite and Pre-Israelite Sites», 8; en términos cronológicos, los fragmentos cerámicos «del tiempo de Jonás» serían de los siglos X al VIII a.C.

33. Z. Gal, *Lower Galilee during the Iron Age*, 18.

narca asirio Tiglat-piléser III. No es de extrañar, dado que toda Galilea fue despoblada por los asirios y permaneció deshabitada durante el siglo VII a.C. La posibilidad, por consiguiente, de que el recuerdo de la tumba de Jonás, que se asocia al reinado de Jeroboán II entre los años 786 y 746 a.C., sobreviviera durante el periodo asirio es mínima. Por otra parte, el hecho de que hayan sido hallados muy pocos restos cerámicos persas en torno a Tell el-Zurru'a, y ninguno de los periodos helenísticos temprano y medio sugiere que Gat-Héfer no fue repoblada hasta el siglo I a.C., cuando se fundaron muchos asentamientos galileos bajo los Asmoneos.

Es significativo el hecho de que, en su mayor parte, los fragmentos cerámicos hallados por Zvi Gal se daten en el periodo romano-bizantino, lo que confirma que el lugar estuvo habitado antes y durante la época en que Jerónimo escribía su comentario, y cuando los rabinos discutían la relación entre Gat-Héfer y Jonás. El lugar estaba situado en el alto de una colina a la vera de la principal vía romana que recorría el valle de Bet-Netofá, que unía la región del Mar de Galilea con el puerto de Akkó-Tolemaida. Esta misma vía conectaba además Séforis y Tiberíades y por ella viajaban frecuentemente los rabinos, según el Talmud<sup>34</sup>. Una fuente situada cerca de Gat-Héfer se contaba entre los manantiales que nutrían la corriente del imponente acueducto y el sistema hidráulico de Séforis, que unía visiblemente Gat-Héfer con esta ciudad.

Fig. 7.1. Situación de Gat-Héfer en Galilea.



34. Sobre las relaciones entre Séforis y Tiberíades, incluidos los viajes de los rabinos de una a otra ciudad, cf. S. S. Miller, «Intercity Relations». Hay indicios de obras de reconstrucción durante el periodo helenístico; cf. M. Avi-Yonah, «The Development», 59.

También hay que destacar la supervivencia de tenues rastros de tradiciones locales que asocian la memoria del profeta Jonás con Gat-Héfer. Muchos comentaristas han señalado lo apropiado que resulta el trasfondo judaíta del siglo I en que se sitúa la amenaza contra los que construyen las tumbas de los profetas, pero no hacen honor a su mensaje (Q 11,47-48). Sobre todo en torno a Jerusalén hay numerosas tumbas conmemorativas de reyes, sacerdotes y profetas; durante el gobierno de los Asmoneos, e incluso de los Herodianos, las familias sacerdotales y las dinastías reales mantenían vivo su recuerdo<sup>35</sup>. En Gat-Héfer, sin embargo, una pequeña localidad rural de Galilea, la memoria de Jonás se celebra en un santuario mucho más modesto, un hecho notable, sobre todo teniendo en cuenta que su labor entre los ninivitas haría que su carrera profética resultara un tanto cuestionable. Es probable que en el curso de la repoblación de Gat-Héfer, a comienzos del periodo romano temprano, sus habitantes judíos revivieran la tradición que relacionaba su patria con la de Jonás, tal como se consigna en 2 Re 14,25, y que a partir de cierto momento se empezaran a fomentar las tradiciones de que allí estaba su sepulcro. Resulta verosímil que Jonás fuera venerado en las inmediaciones de Gat-Héfer y en las aldeas de la Baja Galilea como un héroe local. De hecho, el uso del Libro de Jonás en Q 11,29-32, que pudo originarse en Galilea con Jesús o con sus primeros discípulos, sería la prueba de que esta tradición local era conocida en el siglo I; en efecto, el «aquí» repetido dos veces subraya las conexiones geográficas del pasaje. Si se toman en consideración las conexiones geográficas entre Jonás, Jesús, Q y Galilea, se aclarará uno de los aspectos de la imaginación épica de la comunidad de Q, en concreto su identificación con determinadas figuras proféticas.

La comparación de Jesús con un profeta galileo nos plantea la cuestión de otros tipos ideales del pasado épico consignado en Q. En todos los casos en que la comunidad de Q selecciona y presenta unas determinadas figuras épicas, parece haber evitado conscientemente el recurso a los tipos del rey y el sacerdote, y hasta parece que son criticados en otros pasajes. En el momento de la convocatoria escatológica (Q 13,28-30), el trío de los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob se sen-

35. Jeremías, *Heiligengräber*, 42-101. Estoy de acuerdo con Jeremías en que Q 11, 47 se refiere a aquellos profetas que fueron martirizados por su propia parentela, como Isaías y Zacarías (Q 11, 51 lo expresa con más claridad), cuyas tumbas se localizaban en Jerusalén sobre el Ofel y en el valle del Cedrón, respectivamente; cf. Jeremías, *Heiligengräber*, 61-72. Q 11, 47, por tanto, no es una crítica de la memoria de Jonás en Galilea.

tará a la mesa en el banquete escatológico, pero no se mencionan ni reyes ni sacerdotes<sup>36</sup>. También en la predicación de Juan Bautista se hace referencia a los patriarcas y a la época patriarcal (Q 3,8: Abrahán) y lo mismo en la descripción de la venida del hijo de hombre (Q 17,26-27: Noé). Los patriarcas son anteriores al sacerdocio y a la monarquía, así como a su centralización en Jerusalén, y representan una época en que se supone que Dios actuó en la historia sobre la base de las relaciones humanas, no en virtud de una referencia geográfica privilegiada. David, la alianza davídica y la dinastía davídica enraizada en Jerusalén, por otra parte, no se mencionan en Q. Se nombra a Salomón dos veces, pero en Q 12,27, su riqueza, de la que podía disponer en virtud de su posición social como rey que era, sirve de ejemplo negativo. La otra mención de Salomón, por supuesto, forma parte de la doble analogía contenida en el pasaje del signo de Jonás (Q 11,31). Sin embargo, Salomón no es reverenciado aquí a causa de su posición social como rey, sino en virtud de su sabiduría, que logró atraer incluso a la Reina del sur. La realeza actual o terrena es implícitamente criticada en Q 22,30, donde se promete a los discípulos de Jesús que ocuparán tronos regios en el reino de Jesús. La visión del reino de Dios que profesa la comunidad de Q, que implica una crítica del gobierno real ejercido por seres humanos sobre otros seres humanos, explica por qué la comunidad de Q no eligió las figuras regias para otorgarles la condición heroica<sup>37</sup>.

En Q no se apela ni a la figura regia primordial, David, ni al prototipo sacerdotal, Moisés, ni a la alianza ni a las leyes mosaicas. No se tiene en cuenta el sistema sacrificial ni tampoco la Ley de Moisés. Lo cierto es que, desde la perspectiva temporal de Q, la Ley ha cedido el paso al reino de Dios (Q 16,16)<sup>38</sup>. Por otra parte, la serie de ayes de Q 11,39-52 ataca directamente al único grupo social que tipificaba la preocupación por las cuestiones legales, es decir, los fariseos y los le-

36. De hecho, si la lectura de Mateo en 8, 12 «pero los hijos del reino» estuviera en Q, resultará aún más pronunciada la retórica contra las figuras regias, y si la lectura de Lucas en 13, 28, «y todos los profetas», estuviera en Q, la identificación profética de la comunidad destacaría aún más. Ambas lecturas fueron rechazadas por el Proyecto Internacional Q; cf. J. M. Robinson, «The International Q Project Work Session, 16 November 1990», 497.

37. Cf. los esclarecedores comentarios de Mack, *The Lost Gospel*, 125-127.

38. El significado de Q 16, 17, visto que el resto de Q no acepta la Ley como elemento determinante en la vida de la comunidad, podría tomarse muy bien como una expresión sarcástica con que se trata de ridiculizar el apego excesivo a la Ley, como una intrusión tardía para conferir a Q un tono más nomocéntrico; cf. Kloppenborg, «*Nomos and Ethos in Q*».

gistas<sup>39</sup>, mientras que el lugar específico de las actividades sacerdotales, el Templo, es denunciado abiertamente en el lamento de Q 13,35: «Mirad que vuestra casa se ha quedado desierta».

Desde una perspectiva espacial, tanto el sacerdote como el rey se localizan típicamente en Jerusalén. El rey davídico reinaba o aspiraba a volver a reinar en Jerusalén, mientras que el sacerdote oficiaba en el Templo de Jerusalén. Pero el profeta, como tipo ideal, no tenía asignada una localización propia. Los profetas estaban tradicionalmente al servicio de la crítica moral y social de reyes y sacerdotes en particular, incluso a veces de su centralización en Jerusalén (por ejemplo, Miq 3,9-12; Jr 26). Por este motivo el profeta en cuanto modelo era la opción natural para una comunidad religiosa instalada en el ambiente de Galilea. Los galileos eran los más alejados del centro religioso oficialmente sancionado de Jerusalén, lo que hacía su peregrinación más difícil, y posiblemente más especial a los ojos de los judaítas, que al mismo tiempo mirarían por ello a los galileos con cierta displicencia. El profeta como figura típica no tenía por qué sentirse sometido al aparato gobernante de Jerusalén, y hasta aportaba un cauce tradicional a las críticas de las estructuras religiosas y políticas de Jerusalén, de modo que su rechazo estaba justificado.

Esto explica la facilidad con que se incorporó a Q el tema deuteronómico de la persecución de los profetas, que aparece en el lamento sobre Jerusalén (Q 13,34-35), en los ayes contra los fariseos y los legistas (Q 11,49-51), y en las bienaventuranzas (Q 6,22-23). En Q 6,22-23, en la conclusión de la bienaventuranza de la persecución, los miembros de la comunidad de Q son comparados con los antiguos profetas. Llama la atención el uso que se hace del motivo: es típico de la perspectiva histórica deuteronomista describir la bienaventuranza de los que obedecen mediante la proposición condicional «si... entonces»; aquí las bendiciones están colocadas en una fórmula consecutiva «pues... entonces», con lo que se demuestra que la comunidad ha adoptado como propio el papel de los profetas.

En su papel de profetas se incluye naturalmente la crítica de las autoridades establecidas de Jerusalén, aunque al parecer no es ésta la

39. Aunque es preciso señalar que aquí se ataca propiamente la interpretación farisaica, no la Ley como tal (Q 11, 42.46). El sacerdote Zacarías es mencionado también en Q 11, 51, pero aquí sirve, al igual que Abel, simplemente para indicar una época, y en este pasaje se entiende como profeta, no como sacerdote.

preocupación primordial de la comunidad de Q<sup>40</sup>. En varios puntos se lanzan invectivas contra Jerusalén y los que la representan. Las amenazas contra los fariseos y los legistas (Q 11,39-52) pueden entenderse como una repulsa de los esfuerzos de Jerusalén por imponerse a Galilea. El lamento (Q 13,34-35) se burla de la Jerusalén que pretende albergar a la divinidad, cuando no es otra cosa que una ciudad distante, espiritualmente estéril.

Incluso puede considerarse que el verdadero objetivo del signo de Jonás sea Jerusalén. En las *Vitae prophetarum*, un texto de finales del siglo I, aparece una tradición en que se utiliza la figura de Jonás para escarnecer a Jerusalén. Se narra allí un episodio de la vida del profeta norteño: pasó algún tiempo en Tiro junto con su madre, que era la viuda cuyo hijo resucitó Elías, otro profeta que también actuó en el Norte<sup>41</sup>. En la región de Tiro, colindante con Galilea, pronunció un oráculo contra Jerusalén en el que predijo su caída inminente (10,10-11)<sup>42</sup>. En un proemio a *Lamentaciones Rabbah* se contrasta el éxito de la misión de Jonás en la capital asiria y el arrepentimiento de los ninivitas con la obcecación permanente de Jerusalén como una ciudad opresora. Rabbi Simeón b. Yohai, del siglo II d.C. –cuyo sepulcro se sitúa en Meirón, en la Alta Galilea–, reprendió así a Jerusalén: «¿No debería haber aprendido de la ciudad de Jonás, es decir, de Nínive? Envíe un profeta a Nínive y ella se arrepintió; a Jerusalén en Israel envíe muchos profetas... pero ella no se doblegó»<sup>43</sup>.

Las figuras de Jesús y del profeta Jonás tal como las traza Q, por consiguiente, se solapan en otro punto, concretamente en su apertura hacia los gentiles, que en el caso del segundo ciertamente aparece un

40. Kloppenborg describe a Jerusalén como «el foco de la incredulidad y el rechazo», cf. «City and Wasteland», 154.

41. Si Lc 9, 61-62 hubiera estado en Q, los presuntos discípulos de Jesús hubieran sido más fanáticos que Elías, al que se alude, y no se les hubiera permitido enterrar a su propio padre; cf. Vassiliadis, «Nature and Extent», 70.

42. C. C. Torrey, *The Lives of the Prophets*, 41, traduce 10, 2 como «Tiro» basándose en el verosímil original hebreo. G. Schmitt sugería que el signo iba dirigido contra Jerusalén, basándose en las *Vitae Prophetarum*, cf. «Das Zeichen des Jonas». Si bien la dependencia directa de las *Vitae* es inverosímil, pues su datación sería ligeramente posterior a la primera Guerra judía, es probable que las *Vitae* mismas incorporasen en este punto unas tradiciones anteriores, que también aparecerán después en *Lam. Rab. Proem. 31*. Es significativo que las *Vitae Prophetarum* describan a Elías como procedente de los árabes, es decir, de la Decápolis, controlada por los nabateos; también a la luz de los evangelios aparece el ministerio de Jesús bordeando esta zona.

43. *Lam. Rab. proemio 31*; Harry Freedman y Maurice Simon, *Midrash Rabbah. Lamentations*, Londres: Soncino 1939, 57-58.



poco tarde, según el Libro de Jonás. Independientemente de lo que implique el signo de Jonás, Q 11,29-32 tiene sin duda alguna la intención de abochornar a Israel, a esta generación, con la respuesta positiva tanto de los ninivitas como de la Reina del Sur. La obstinación de esta generación contrasta con el reconocimiento, por parte de los gentiles, de «lo que hay aquí», con su arrepentimiento y con la búsqueda de la sabiduría. Desde la perspectiva de Q, el centurión pagano supera en cuanto a fe a todos los israelitas (Q 7,1-10); las ciudades paganas de Tiro y Sidón habrían reaccionado más favorablemente que las aldeas galileas (Q 10,11-13) y los pueblos de los confines de la tierra reemplazarán a los presuntos herederos en la convocatoria (Q 13,28-29). Dicho brevemente, hay sugerentes pistas de que en Galilea la comparación con Jonás incluía a la vez un componente de apertura a los gentiles y una crítica afilada contra Jerusalén, dos temas importantes en la teología de Q.

Podemos dar por supuesto que los galileos sintonizaban con aquellas tradiciones que rodeaban la figura de Jonás, y que el signo de Jonás se refería no sólo a la predicación del profeta sino que también contenía un dardo contra Jerusalén y sus representantes. Un dardo que quizá no llegaron a captar estos últimos, que Marcos no seleccionó y que Mateo convirtió en un texto probatorio de la resurrección. Sin embargo, en una etapa muy primitiva de la tradición, anterior a Marcos y todavía en Galilea, Jesús es comparado con el profeta Jonás. Esta comparación contenía implícitamente una crítica de Jerusalén y de quienes buscaban un signo, y más tarde fue desarrollado explícitamente en forma de predicciones de la destrucción de Jerusalén.



## LA ARQUEOLOGÍA Y EL JESÚS DE GALILEA

Los estudios precedentes subrayan la importancia de la arqueología para la investigación del Jesús histórico y para el estudio de las tradiciones relativas a Jesús. La investigación del Nuevo Testamento ha pasado de una preocupación exclusiva por el texto y su exégesis a la historia social de las primeras comunidades cristianas, con lo que se ha revalorizado la importancia de la arqueología, ya que la recuperación de la cultura material permite una reconstrucción más precisa de sus contextos. La actual investigación del Jesús histórico ya no se limita a explorar la estratigrafía de los textos, con objeto de establecer las sentencias auténticas de Jesús, sino que hoy tiene muy en cuenta las explicaciones plausibles de la vida y enseñanzas de Jesús dentro de su concreto contexto galileo. El estudio del cristianismo primitivo se convierte así en una empresa de dos vertientes: por una parte, es preciso seguir excavando a través de la estratigrafía evangélica para establecer las trayectorias seguidas por las primitivas tradiciones cristianas; y, por otra, la tarea de reconstruir el contexto implica excavar a través de la estratigrafía arqueológica de los asentamientos galileos para recrear el entorno en el que Jesús y sus discípulos se nos hacen más comprensibles.

La investigación del Jesús histórico implica un intercambio entre ambas vertientes, el análisis de los niveles textuales y sus orígenes, y la reconstrucción del contexto en que emergieron, con objeto de establecer su adecuado encaje. Si bien la mayor parte de la investigación sobre el Jesús histórico gira ante todo en torno al análisis de los primitivos textos cristianos, el horizonte se ha ampliado hasta abarcar diversas disciplinas que iluminan la religión y la vida en la antigüedad, incluso el examen de Galilea como ámbito específico en que se desarrollan la vida y la enseñanza de Jesús. Los investigadores del Nuevo Testamento mantienen por tanto un diálogo con otros especialistas que

trabajan sobre textos ajenos al canon cristiano, tales como los de la literatura rabínica, Josefo o los manuscritos del Mar Muerto, a la vez que se sienten más conscientes de otros campos de la investigación, como el de las ciencias sociales, la economía antigua o la antropología transcultural. Los trabajos recogidos en este volumen abogan por otorgar a la arqueología un papel más relevante en este debate y por acentuar las implicaciones que para la investigación del Jesús histórico poseen las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Galilea, con el conjunto de objetos que componen su cultura material. Estos estudios sintetizan y reevalúan los datos arqueológicos relativos a la Galilea del siglo I para establecer una base sobre la que revisar las primitivas tradiciones cristianas.

Los distintos capítulos por separado y el libro en su conjunto se centran en la arqueología de la Galilea del siglo I y sugieren algunas implicaciones para el Jesús histórico sólo tangencialmente. De este modo, el eje del libro es el registro arqueológico, y no pretende responder a preguntas formuladas por los estudios sobre los evangelios. La primera parte se ocupaba del escenario, aportando una caracterización amplia de la Galilea del siglo I. El capítulo primero mostraba cómo la historia del poblamiento de Galilea y su cultura material confirman la etnicidad y la religión judías de sus habitantes, así como sus estrechos vínculos con Judea. El segundo capítulo señalaba cómo la urbanización de Galilea bajo Herodes Antipas, ya a comienzos del siglo I, con la construcción de Séforis y Tiberíades, implicó una reordenación de la demografía, la producción agrícola y los modelos de propiedad de la tierra en Galilea. Al mismo tiempo, la urbanización amplió la estratificación social de Galilea tanto en el sentido de la polarización de los asentamientos rurales frente a los urbanos como, más en general, entre las clases bajas y las élites. Estas observaciones generales pasan a primer plano en la segunda parte, donde el estudio de la ciudad de Séforis y de la aldea de Cafarnaún ofrece unas descripciones arqueológicas más detalladas de las dos localidades. Se ha caracterizado la clase socioeconómica a que pertenecían tanto Jesús como sus oyentes, puesto que Jesús estaba estrechamente relacionado con la segunda de aquellas dos localidades, una modesta aldea judía situada en los márgenes del territorio de Herodes Antipas, y no tanto con la primera, una ciudad más rica, helenizada en cierto grado, pero aún judía, sede además del poder político. La tercera parte fijaba la

atención más explícitamente en los textos evangélicos, esencialmente en el documento Q, si bien con la arqueología de Galilea en el trasfondo. Al situar el documento Q en Galilea, se establecía una significativa continuidad entre los contextos de Jesús y las primitivas tradiciones sobre él. De este modo, el contexto socioeconómico y religioso de la doctrina de Jesús y de lo esencial de su mensaje, conservado en los antiguos estratos evangélicos, es el mismo, algo que nos ayuda a salvar el bache existente entre Jesús y las tradiciones referentes a él. La crítica profética, tomada de la tradición judía, así como la llamada a la comunidad contracultural, en respuesta a la urbanización desarrollada por Antipas, encajan perfectamente en el ambiente específicamente galileo de la primera mitad del siglo I, un contexto sobre el que arroja abundante luz el registro arqueológico.

### 1. *El valor de la arqueología*

En la investigación sobre el Jesús histórico, la arqueología merece un lugar más destacado y, en particular, la arqueología de Galilea, debido a su independencia con respecto a los primitivos textos cristianos. Esta independencia tiene dos facetas. Primero, en la investigación de la antigüedad, la arqueología es una de las pocas disciplinas que permite aportar datos nuevos. Con escasas excepciones —como los rollos del Mar Muerto o la biblioteca de Nag Hammadi, hace ya más de una generación—, los investigadores que trabajan sobre Jesús y Galilea a partir de los datos literarios se limitan a aplicar nuevos métodos o teorías innovadoras para analizar los textos. Se vuelven a barajar o a mezclar las piezas del mosaico, subrayando unos pasajes más que otros, o incluso se reinterpretan unos pocos, tal vez en diálogo con otras disciplinas. Los arqueólogos, sin embargo, aunque se hallen igualmente sometidos a la evolución de los métodos y las teorías, descubren incesantemente nuevos datos. Estos datos recién adquiridos son inicialmente reinterpretados sobre una base provisional, pero luego son elaborados de manera más sistemática, a la luz de las pautas que marcan los materiales previamente descubiertos. Dado que las distintas excavaciones aportan continuamente nuevos datos, la descripción arqueológica de Galilea está en un proceso de continua reevaluación. La arqueología va generando su propio corpus de conocimientos, creciente

y dinámico, independiente además de la evolución de los estudios literarios. Los investigadores del cristianismo primitivo, en consecuencia, no cesan de retocar su cuadro de Galilea en diálogo con los arqueólogos, y desarrollan su reconstrucción del Jesús histórico y sus estudios sobre las primitivas tradiciones cristianas con la vista puesta constantemente en el registro arqueológico.

La arqueología es también independiente de los textos en cuanto al tipo de datos que descubre acerca del contexto galileo en el que se movió Jesús. Los datos literarios sobre la Galilea del siglo I son problemáticos, unas veces por su perspectiva tendenciosa, la distancia geográfica o la fecha tardía. Los mismos comentarios de los evangelios sobre Galilea se hallan envueltos en cristología y fueron compuestos verosímilmente fuera de Galilea; las citas rabínicas se centran en un ideal de vida y unas veces son tardías y otras están incrustadas en complejos estratos tardíos, mientras que Josefo es un judío prorromano y tiene sus propios intereses. Todos estos textos fueron escritos por varones de clase social elevada, como todos los textos que nos ha legado la antigüedad, una época en que los niveles de alfabetización eran bajos. A diferencia de las fuentes literarias, la arqueología es mucho más democrática, en el sentido de que analiza la trama de la vida cotidiana que sirve de telón de fondo a todos los estratos sociales. Irónicamente, quienes escribían en la antigüedad pasaban por alto los aspectos más visibles y comunes de la vida cotidiana, puesto que daban por supuesto su conocimiento por parte de sus lectores. Sin el registro arqueológico, el mundo tangible y visible de los autores y de sus oyentes sería casi imposible de reconstruir. Sólo la arqueología es capaz de describir los aspectos del pasado que no aparecen articulados en los textos, pero que son necesarios para su interpretación.

Volviendo a la analogía del crucigrama, en el que las claves horizontales de los textos se sitúan en las filas y las claves verticales de la arqueología encajan en las columnas, la arqueología aporta un conjunto independiente de claves al rompecabezas de la Galilea del siglo I. Lo apropiado es ciertamente, como tantas veces se ha hecho, usar los datos arqueológicos selectivamente para rellenar lagunas en las filas, cuando resultan inciertas las respuestas a las demandas textuales. Así, analizar los restos arqueológicos para ver si el término «sinagoga» se refería en el siglo I a una reunión o a una estructura arquitectónica es ciertamente un uso adecuado de la arqueología. Y utilizar la geografía histórica pa-

ra localizar los distintos emplazamientos mencionados en el Nuevo Testamento puede ser también una empresa meritoria. Del mismo modo, es adecuado utilizar los datos arqueológicos como contraste para comprobar la coherencia de las interpretaciones textuales, por ejemplo, para verificar si las inscripciones halladas en Galilea denotan la existencia de una población de habla aramea, griega o bilingüe. Pero el enfoque adoptado a lo largo de este libro no ha consistido en permitir que los evangelios o los estudios textuales indicaran las preguntas que se han de plantear al registro arqueológico, sino que más bien se han evaluado globalmente los datos arqueológicos relativos a la Galilea del siglo I y se ha utilizado la cultura material como medio prioritario para recrear el entorno de Jesús y sus discípulos. En este proceso no se han abordado ciertas cuestiones, como la lengua o lenguas que hablaría Jesús o la forma de las sinagogas durante su ministerio, a causa de la escasez de datos para el siglo I, mientras que otras cuestiones, como el lugar de la crucifixión o el del sepulcro de Jesús se han evitado intencionadamente porque no arrojan luz alguna sobre su contexto galileo.

En los estudios aquí recogidos, el crucigrama de Galilea se ha reconstruido casi exclusivamente a partir de claves generadas por vía arqueológica. En este proceso se han rozado otras disciplinas, como la sociología, la antropología transcultural y las teorías de la religión, así como una detallada exégesis de algunos textos como Josefo y, en particular, la literatura rabinica. Sin embargo, para que la colaboración interdisciplinar resulte realmente provechosa, no sirve diluir esas disciplinas hasta obtener una mezcla, sino que hay que abordar con seriedad todos y cada uno de los campos respectivos. Los estudios aquí recogidos tratan de comprometer seriamente la arqueología de Galilea en el proyecto esperanzado de salvar el bache entre la investigación textual de los evangelios y el estudio de la cultura material. La síntesis de los datos arqueológicos aportan luces para un mejor conocimiento del contexto galileo, a la vez que plantean importantes cuestiones relativas a la investigación del Jesús histórico. Cuatro temas destacan en esos estudios que merecen una redefinición y un breve resumen: 1) que Galilea era una región perfectamente definida; 2) que era judía; 3) que experimentó considerables cambios socioeconómicos con los proyectos urbanísticos de Herodes Antipas; 4) que el mensaje del reino de Dios proclamado por Jesús responde a esos cambios, mediante la reinterpretación de determinados elementos de la herencia judía.

## 2. *La región de Galilea*

El estudio de la arqueología de Galilea constituye una importante aportación a la idea de que ésta era una región de perfiles perfectamente definidos, algo que esclarece el valor de la frase «Jesús el galileo». El registro arqueológico confirma la configuración de Galilea como una región con personalidad propia, con su peculiar cultura material. La obra pionera de Eric Meyers subrayaba acertadamente ciertas variantes regionales dentro de Galilea, un punto que hoy podemos matizar aún más a la luz de las recientes excavaciones, aunque hemos de insistir en que Galilea en conjunto —la Alta y la Baja Galilea, e incluso algunas porciones del Golán— formaban un todo homogéneo en relación con sus vecinos. La cultura material de Galilea contrasta con la de las regiones circunvecinas y viene a acentuar su carácter distintivo. Los conjuntos cerámicos, los estilos de la arquitectura doméstica, las prácticas funerarias y los perfiles de las cerámicas importadas de los establecimientos sirofenicios en la costa y en el valle del Huleh, de los itureos al norte en torno al Monte Hermón, de los habitantes de la Decápolis al este y al sur y de los samaritanos al sur, muestran un fuerte contraste con los de Galilea. La ausencia generalizada de elementos importados del entorno mediterráneo, especialmente en comparación con las ciudades de la costa y de la Decápolis, implica que Galilea no estaba bien integrada en la economía internacional y sus grandes redes comerciales durante los periodos helenístico tardío y romano temprano. Decir que Galilea estaba aislada resulta demasiado fuerte; más exacto sería caracterizarla como provinciana y con una economía regional limitada. Desde el punto de vista arqueológico, era una región perfectamente definida, diferente de sus vecinos inmediatos, pero con claros paralelos con la cultura material de Judea.

Esta observación a propósito de los materiales arqueológicos coincide con las descripciones del Nuevo Testamento y la literatura contemporánea, en los que Galilea es considerada como una región claramente definible y sus habitantes como una población diferente. No sería correcto por tanto diluir los perfiles de Galilea y sus habitantes en un judaísmo pan-palestinense. Si bien quedó efectivamente integrada en el reino asmoneo y se incorporó al reino herodiano, y a pesar de los numerosos vínculos que la unieron a Judea, Galilea poseía su propia historia y su propio desarrollo socioeconómico, religioso y



cultural. La investigación del Jesús histórico ha de centrarse en una interpretación de Jesús dentro de su entorno galileo y tratar de reconstruir ese entorno a partir de la arqueología de Galilea, con la misma actitud crítica y documentada que se aplica al análisis de su literatura.

Resulta muy significativo que el ministerio de Jesús se desarrollara casi enteramente en Galilea y que él mismo y los discípulos cuyos nombres conocemos fueran todos ellos galileos. En consecuencia, es preciso tomar buena nota cuando los evangelios afirman que Jesús andaba por las regiones limítrofes o que establecía su residencia en Cafarnaún, en la periferia de Galilea; o cuando hablan de sus frecuentes incursiones, sin penetrar nunca en las ciudades, por la Decápolis al este, o por Cesarea de Filipo al norte. Los «cruces» que mencionan los evangelios se refieren literalmente al lago, pero al mismo tiempo reflejan el cruce de una barrera cultural.

### 3. *Jesús en la Galilea judía*

Comparada con la de sus vecinos inmediatos, la cultura material de Galilea aparece claramente diferenciada, pero con paralelos evidentes con la de Judea. Especial importancia para la investigación del Jesús histórico posee la observación de que Galilea compartía con Judea unos rasgos esencialmente judíos. En consecuencia, hablar del galileo Jesús no implica en modo alguno un contraste con el judío Jesús, sino que sencillamente se trata de especificar o caracterizar a Jesús como un judío de Galilea. La etnicidad y la religión judías de Galilea han quedado demostradas desde dos puntos de vista: sus modelos de asentamiento y la presencia de indicadores de etnicidad judía en Galilea.

Hasta la época de la expansión de los Macabeos, a finales del siglo II a.C., Galilea estaba muy escasamente poblada. La expansión de los Macabeos puede seguirse en el registro arqueológico, como una corriente que emana de Judea hacia el norte. La ocupación inicial de la mayor parte de los asentamientos romano-bizantinos de Galilea durante los periodos helenístico tardío y romano temprano coincide con la expansión del dominio asmoneo por la región. Estos nuevos habitantes y sus descendientes eran ocupantes o colonos judíos, como acredita su cultura material, que comparte muchos rasgos con la de Judea en el mismo periodo, en especial los recipientes de piedra, las

*miqwaoth* o baños rituales, los enterramientos en tumbas *kokhim* con osarios de piedra, y una dieta en la que falta el cerdo.

Estas observaciones generales son evidentes sobre todo en los lugares más estrechamente relacionados con Jesús. Nazaret, su patria, y Cafarnaún, su base de operaciones, son muy semejantes a Judea por lo que respecta a la cultura material, aunque en la segunda faltaban las *miqwaoth*, verosíblemente debido a la proximidad del lago y al bajo nivel socioeconómico. Incluso las localidades de Galilea más expuestas a los influjos helenísticos romanos, las ciudades de Séforis y Tiberíades, muestran su carácter judío en los esquemas arqueológicos del espacio doméstico. En Séforis, que ha sido excavada en gran parte, los vasos de piedra aparecen en todas las unidades domésticas y también las *miqwaoth* se encuentran en todas las casas, mientras que los restos de cerdo están ausentes hasta el periodo bizantino. Como capital urbana de Herodes, Séforis estaba más helenizada y en ella se hablaba verosíblemente más griego, mientras que su arquitectura aparece más adaptada a los estilos grecorromanos. Pero ninguno de estos rasgos desmiente su carácter judío. De hecho, no se advierten indicios de que hubiera un considerable número de gentiles romanos, griegos o sirofenicios, que habrían dejado claras huellas de su presencia, como ocurre en la misma Séforis, pero en una etapa mucho más tardía. En tiempos de Jesús no hay apenas indicios de la presencia de no judíos, ni siquiera de un comercio sustancial o de que se viajara fuera de la región de Galilea, especialmente si tomamos como referencia el panorama que presentan los centros urbanos de la costa o de la Decápolis.

Séforis y Tiberíades eran ciudades judías que se habían helenizado más que el resto de Galilea; irónicamente, sin embargo, sus actividades en las aldeas judías más humildes, como Cafarnaún y su entorno, pusieron a Jesús en contacto más estrecho con las ciudades gentiles. Todavía dentro de una órbita judía, en las aldeas de la orilla noroeste del Mar de Galilea o en determinadas áreas del Golán, los evangelios muestran a un Jesús que ejerce su ministerio en los márgenes geográficos y culturales del judaísmo. Allí se vería rodeado de griegos y otros gentiles que vivían en la Decápolis, así como de sirofenicios en el valle del Huleh y hacia Cesarea de Filipo. Ese ambiente es coherente con uno de los temas clave de la primitiva tradición cristiana, concretamente la referencia a los gentiles para abochornar al auditorio judío y lograr que aceptara el mensaje de la comunidad. Sin embargo,

aunque las primitivas tradiciones evangélicas plantean la posibilidad de una misión entre los gentiles, ésta aún no había sido llevada a la práctica. Los problemas cruciales asociados a ella, como la dieta y la circuncisión —que ocupan un lugar destacado en el corpus paulino y en los Hechos, cuando lo que estaba en juego era la inclusión de judíos y gentiles en una sola comunidad—, nunca fueron abordados en las tradiciones más antiguas.

En este contexto se ha de subrayar que la ausencia de un componente sustancial de habitantes gentiles, con sólo dos ciudades judías con su incipiente helenización, y a falta de indicios de un comercio interregional, la idea de unos cínicos itinerantes capaces de influir sobre Jesús o sus primeros discípulos apenas tiene sentido. La comparación académica de la doctrina de Jesús con la de los cínicos merece atención como analogía, pero cualquier relación genealógica entre Jesús y los cínicos es altamente improbable.

Si bien la cultura material muestra las conexiones de Galilea con Judea, las actitudes básicas de los galileos y sus diferencias con respecto a los judíos judaítas no son fáciles de resolver a partir del registro arqueológico. Es de suponer que muchas de estas coincidencias de la cultura material, especialmente los objetos relacionados con la pureza ritual, tuvieran alguna conexión con el Templo y los sacerdotes, de donde se puede deducir que el Templo jugaba un importante papel simbólico en la mente de los galileos. La importancia de la peregrinación a Jerusalén entre los galileos y el grado de nostalgia o sincera devoción que podían sentir en general hacia el Templo no han dejado huellas visibles en el registro arqueológico, pero lo que está claro es que con su viaje a Jerusalén, Jesús y sus discípulos galileos cruzaron una barrera de distinto tipo, desde los márgenes geográficos del judaísmo de Galilea hacia su centro, el Templo de Jerusalén. Está claro que Jesús reaccionó frente al culto del Templo y la jerarquía sacerdotal con un sentimiento de alienación y protesta. En cambio, no está tan claro que tal postura fuese representativa de la actitud popular galilea en general.

#### 4. *Jesús en la Galilea urbanizada de Antipas*

Otra aportación importante de la arqueología es que nos permite detectar la magnitud del cambio socioeconómico provocado en Gali-

lea por los proyectos de urbanización de Herodes Antipas en Séforis y Tiberíades. Los grandes proyectos de Herodes el Grande fueron conocidos en todo el Mediterráneo, pero las consecuencias se hicieron sentir en torno a Jerusalén y Cesarea, mientras que Galilea fue en gran parte ignorada. Bajo su hijo Antipas, sin embargo, se construyeron ciudades en Galilea y aquella zona fue urbanizada por primera vez. Los hallazgos arqueológicos de Séforis y Tiberíades revelan el tipo de influencia que estas dos ciudades ejercieron sobre Galilea. En el siglo I este influjo no fue de orden eminentemente cultural o religioso, ya que sólo se introdujeron algunos elementos peculiares de la *polis* helenística o algunos rasgos romanos que no resultaran ofensivos para la sensibilidad judía. Su impacto fue más bien y ante todo de orden demográfico y económico: en ellas se concentró una parte considerable de la población galilea y se instaló la élite socioeconómica de la región, y desde ellas se ejerció el control de su producción agrícola.

Este proceso acentuó y aceleró la estratificación social. Numerosas viviendas de los centros urbanos de Séforis y Tiberíades estaban edificadas en un estilo que las diferenciaba de forma notoria de las casas de las aldeas. Las casas de las gentes acomodadas de las ciudades mantenían la organización en torno a un patio central, pero utilizaban materiales que las asemejaban al tipo de la casa mediterránea. En el interior muestran pavimentos emplastecidos, cubiertos a veces de mosaicos, así como paramentos adornados con frescos. Sus potentes muros estaban contruidos de sillares bien encajados, con estucos y enlucidos, y se cubrían con techumbre de tejas, y todo ello con llamativos colores. Tales técnicas y materiales no eran frecuentes en las aldeas de Galilea donde, a excepción de unas pocas casas, las viviendas estaban hechas de piedras sin labrar, cogidas con barro y cubiertas de techumbre de ramaje. Esta acentuada estratificación social es también patente en los tipos de materiales encontrados en el interior de las viviendas: los ricos podían permitirse pequeños objetos de lujo importados, como lámparas y objetos de adorno personal, así como sus imitaciones locales. La estratificación social podía advertirse también en ciertos objetos de carácter esencialmente religioso, como el estilo de los sepulcros y los enterramientos en osarios, el tamaño y la forma de los vasos de piedra o la presencia de *miqwaoth* en los domicilios privados. Todo ello podía constituir una muestra de categoría social. Parece ser que la mayor parte de la población practicaba el baño ritual en el lago, en los

riachuelos o en el Jordán, en locales públicos como las sinagogas o en instalaciones industriales como las almazaras, pero los más ricos lo harían en las *miqwaoth* de sus casas.

Esta diversificación social no sólo habla de un incremento de la producción y la riqueza, sino que indica también que había modos distintos de manejar y redistribuir los recursos y las riquezas. La mayor demanda de productos agrícolas beneficiaba a los habitantes ricos de las ciudades y a ciertas minorías rurales, pero era una pesada carga para los campesinos, cuya pobreza es difícil de evaluar en términos absolutos pero que, en términos relativos, resultaba palmaria para todos en la antigüedad y para los arqueólogos en la actualidad.

Este cuadro de Galilea corresponde exactamente al mundo que se refleja en la tradición de las sentencias, donde destacan la preocupación por el sustento, la pobreza y la falta de tierras. Aunque las ciudades no son blanco sistemático de las críticas, los ricos son tenidos por arrogantes o idólatras y la riqueza, en general, se desprecia por transitoria y efímera. Con estos temas se relacionan las muchas sentencias en que aparentemente se minusvalora la familia. En la nueva economía urbanizada de Antipas, la familia o el clan apenas significaban una ayuda o una seguridad en caso de malas cosechas o enfermedad. Los intercambios de bienes eran cada vez más asimétricos entre terratenientes y campesinos y la reciprocidad a nivel local o entre las familias ya no suponía protección alguna para muchos galileos. El intercambio de curación por alimentos y la petición de hospitalidad para con los miembros itinerantes del movimiento se presentan como un recurso sustitutivo de la protección que antes aseguraban los vínculos familiares.

## 5. *El reino de Dios en Galilea*

El registro arqueológico nos ayuda a imaginar el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y las actitudes de sus primeros discípulos en Galilea mediante la reconstrucción del ambiente en que se movían. La edificación de Séforis y Tiberíades por Antipas, junto con la intensificación de la estratificación social y el intercambio asimétrico significaron una carga pesada para la población. Por tanto, no sorprende que la proclamación del reino de Dios por Jesús aludiera o apuntara directamente a algunas de estas preocupaciones generadas por las cons-

trucciones regias de Antipas. El carácter huidizo de la verdadera riqueza y la falsa seguridad que aportan las posesiones terrenas minaban la nueva economía de Galilea y en el mensaje de Jesús resuena muchas veces la crítica profética de la Biblia hebrea. Dado el carácter esencialmente judío de Galilea, no es de extrañar que la visión del Reino que profesaba Jesús insistiera en este aspecto de la herencia judía. En línea con ciertos pasajes de los profetas, la seguridad no podría encontrarse en la adquisición de objetos o estructuras hechas por el hombre, sino en la divinidad y en la visión compartida de la nueva comunidad. La confianza en los semejantes, los padres o la familia extensa, incluida toda la descendencia de Abrahán, ya no resultaba segura. A semejanza de los antiguos profetas hebreos, la nueva visión requería una respuesta radical a la divinidad, que eventualmente podía desembocar en una crítica de la mayor parte de las expresiones religiosas del judaísmo, incluidos el aparato sacerdotal y el Templo de Jerusalén. El mismo carácter judío de Galilea nos hace ver que esta crítica era de carácter «doméstico» y representaba un esfuerzo de reforma o restauración, fruto de una alienación o resentimiento más que de hostilidad u oposición. Esta crítica, dirigida al final del ministerio de Jesús contra una expresión religiosa materializada en una impresionante y costosa estructura arquitectónica, parece lógica en boca de un judío galileo, cuya región se había visto recientemente sometida a una serie de proyectos arquitectónicos y sus consecuencias.

# BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Félix-Marie, «Le culte de Jonas en Palestine»: *JPOS* 2 (1922) 175-183.  
–«La liste géographique du papyrus 71 de Zénon»: *RB* 32 (1923) 409-415.  
–«Le nom de Capharnaüm»: *JPOS* 8 (1928) 24-34.  
–*Géographie de la Palestine. I: Géographie physique et historique*, Paris: Librairie Lecoffre <sup>2</sup>1938.
- Adam, A. K. M., «According to whose Law?: Aristobulus, Galilee and the *nomoi ton Ioudaion*»: *JSP* 14 (1996) 15-21.
- Adams, Robert McC., *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*, Chicago: The University of Chicago Press 1981.
- Adan-Bayewitz, David, «Local Pottery Provenience Studies: A Role for Clay Analysis»: *Archaeometry* 27 (1985) 203-217.  
–«Kfar Hananya»: *ESI* 7-8 (1988-1989) 108.  
–*Common Pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade*, Ramat-Gan, Israel: Bar-Ilan University Press 1993.
- Adan-Bayewitz, David y Isadore Perlman, «The Local Trade of Sepphoris in the Roman Period»: *IEJ* 40 (1990) 153-172.  
–«The Pottery», en S. Wachsmann, *The Excavations of an Ancient Boat in the Sea of Galilee*, en *Atiqot* 19 (serie inglesa), Jerusalén: Israel Antiquities Authority 1990, 89-96.
- Adan-Bayewitz, David et al., «Yodefath 1992»: *IEJ* 45 (1992) 191-97.
- Adan-Bayewitz, D. y Mordechai Aviam, «Iotapata, Josephus, and the Siege of 67: Preliminary Report on the 1992-94 Seasons»: *JRS* 10 (1997) 131-165.
- Aharoni, Y., «Prospección de Galilea: asentamientos israelitas y su cerámica»: *EI* 4 (1956) 56-64 [en hebreo].
- Albright, William F., «New Israelite and Pre-Israelite Sites: The Spring Trip of 1929»: *BASOR* 35 (1929) 7-12.  
–«Review of Waterman's Preliminary Report on the 1931 Excavations»: *Classical Weekly* 21 (1938) 148.
- Alcock, S., *Graecia Capta: The Landscape of Roman Greece*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- Allison, Dale, *The Jesus Tradition in Q*, Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 1997.
- Alon, D., «Horvat Salit (Kh. Salantah)»: *ESI* 5 (1986) 94-96.

- Alt, Albrecht, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., München: C. H. Beck'sche 1953-1959.
- «Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria», en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, München: C. H. Beck'sche 1959; publicación original: *Palästina-jahrbuch* 31 (1935) 94-111.
- «Galiläische Probleme», en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, München: C. H. Beck'sche 1959, 384-398; publicación original: *Palästina-jahrbuch* 33 (1937) 52-88; 34 (1938) 80-93; 35 (1939) 62-82; 36 (1940) 78-92.
- «Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet», en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, München: C. H. Beck'sche 1959, 441-447; publicación original: *Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde* 68 (1949) 51-72.
- Amiran, Ruth y Immanuel Dunayevski, «The Assyrian Open Court Building and Its Palestinian Derivates»: *BASOR* 149 (1958) 25-32.
- Applebaum, Shimon, «Economic Life in Palestine», en S. Safrai y M. Stern, *The Jewish People of the First Century* II (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum), Amsterdam: Van Gorcum 1976, 631-700.
- «Judaea as a Roman Province: The Countryside as a Political and Economic Factor», en Wolfgang Haase y Hildegard Temporini (eds.), *ANRW* II.8, Berlin: Walter de Gruyter 1977, 371.
- Judea in Hellenistic and Roman Times: Historical and Archaeological Essays*, Leyden: E. J. Brill 1989.
- «The Roman Villa in Judaea: A problem», en *Judea in Hellenistic and Roman Times: Historical and Archaeological Essays*, Leyden: E. J. Brill 1989, 124-131.
- «Romanization and Indigenism in Judaea», en *Judea in Hellenistic and Roman Times: Historical and Archaeological Essays*, Leyden: E. J. Brill 1989, 155-165.
- Arav, Rami y Richard Freund, *Bethsaida: A City by the Northern Shore of the Sea of Galilee* (Bethsaida Excavations Project I), Kirksville, Missouri: Thomas Jefferson University Press 1995.
- Arav, R. y J. J. Rousseau, «The Bethsaïda Excavations: Historical and Archaeological Approaches», en B. Person et al. (eds.), *The Future of Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis: Fortress 1991, 77-106.
- Jesus and His World: An Archaeological and Cultural Dictionary*, Minneapolis: Fortress 1995.
- Ariel, Donald, «A Survey of Coin Finds in Jerusalem (Until the End of the Byzantine Period)»: *LA* 32 (1982) 273-326.
- Arnal, William, «Gendered Couplets in Q and Legal Formulations: From Rhetoric to Social History»: *JBL* 116 (1997) 75-94.
- Arnold, D., *Ceramic Theory and Cultural Process*, Cambridge: Cambridge University Press 1985.



- Asgeirson, Jon M. y James M. Robinson, «The International Q Project Work Sessions 12-14 July, 22 November 1991»: *JBL* 111 (1992) 500-508.
- Avigad, Nahman, *Archaeological Discoveries in the Jewish Quarter of Jerusalem. Second Temple Period*, Jerusalén: The Israel Museum 1976.
- Discovering Jerusalem*, Nashville, Tennessee: Thomas Nelson 1980.
- Avi-Yonah, Michael, «The Foundation of Tiberias»: *IEJ* 1 (1950) 160-169.
- «The Development of the Roman Road System in Palestine»: *IEJ* 1 (1950-1951) 54-60.
- «The Caesarea Inscription of the Twenty-four Priestly Courses», en E. J. Vardanani et al. (eds.), *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham*, Waco: Baylor University Press 1964, 46-57.
- «Historical Geography of Palestine», en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions I*, Amsterdam: Van Gorcum 1974, 78-116.
- Gazetteer of Roman Palestine* (Qedem 5), Jerusalén: Universidad Hebrea 1976.
- The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest: An Historical Geography*, Grand Rapids, Michigan: Baker 1977.
- Bagatti, Bellarmino, *Excavations in Nazareth. Volume I: From Beginning till the XII Century*, Jerusalén: Franciscan Printing Press 1969.
- «Capharnaum»: *MB* 27 (1983) 8-16.
- Barag, Dan, «Tyrian Currency in Galilee»: *INJ* 67 (1982-1983) 7-13.
- Barghouti, A. N., «Urbanization of Palestine and Jordan in Hellenistic and Roman Times», en A. Hadidi (ed.), *Studies in the History and Archaeology of Jordan II*, Ammán: Department of Antiquities 1985, 209-227.
- Bar-Kochva, Bezalel, «Manpower, Economics, and Internal Strife in the Hasmonean State», en *Armées et fiscalité dans le monde antique*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique 1977, 167-194.
- Bassler, J., «The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research»: *CBQ* 43 (1981) 243-257.
- Batey, Richard, «Is this not the Carpenter?»: *NTS* 30 (1984) 249-258.
- «Jesus and the Theater»: *NTS* 30 (1984) 563-574.
- «Subsurface Interface Radar at Sepphoris, 1985»: *Journal of Field Archaeology* 14 (1987) 1-8.
- Jesus and the Forgotten City*, Grand Rapids, Michigan: Baker 1991.
- Bauer, Walter, «Jesus der Galiläer», reimpresión del original de 1927 en Georg Strecker (ed.), *Aufsätze und kleine Schriften*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1967, 91-108; originalmente publicado en R. Bultmann et al. (eds.), *Festgabe für Adolf Jülicher zum 70 Geburtstag, 26 Januar 1927*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1927, 16-34.
- Baumgarten, Joseph M., «The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts»: *JJS* 321 (1980) 157-170.

- «The Purifications Rituals in DJD 7», en D. Dimant y U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden/Jerusalén: E. J. Brill/Magnes/Yad Izhak Ben-Zvi 1992, 199-209.
- Beacham, Richard C., *The Roman Theater and Its Audience*, Cambridge: Harvard University Press 1992.
- Beck, R., «Cautes and Cautophates: Some Astronomical Considerations»: *Journal of Mithraic Studies* 2 (1977) 1-17.
- Beitzel, B. J., «The Via Maris in Literary and Cartographic Sources»: *BA* 54 (1991) 64-75.
- Ben-David, Ayre, *Talmudische Ökonomie I*, Hildesheim: Georg Olms 1974.
- Berlin, Andrea, «Between Large Forces: Palestine in the Hellenistic Period»: *BA* 60 (1997) 2-51.
- «From Monarchy to Markets: The Phoenicians in Hellenistic Palestine»: *BA-SOR* 306 (1997) 75-88.
- Berman, A., «Kfr Kanna»: *ESI* 7-8 (1988-1989) 107-108.
- Betz, Hans-Dieter, «Wellhausen's Dictum 'Jesus was not a Christian, but a Jew' in Light of Present Scholarship»: *ST* 45 (1991) 83-100.
- «Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis»: *JR* 74 (1994) 453-475.
- Bietenhard, H., «Die syrische Decapolis von Pompeius bis Traian», en W. Haase y H. Temporino (eds.) *ANRW* II/8, Berlín: Walter de Gruyter 1977, 220-261.
- Bishop, Eric, «Jesus and Capernaum»: *CBQ* 14 (1953) 427-437.
- Blenkinsopp, Joseph, «The Literary Evidence», en Vasilios Tzaferis (ed.), *Excavations at Capernaum I*, Winona Lake Ind.: Eisenbrauns 1989, 201-211.
- Boatwright, Mary T., «Theaters in the Roman Empire»: *BA* 53 (1990) 184-192.
- Bolyki, Jasnos, *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT ser. 2, vol. 96), Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1998.
- Booth, Andrew D., «Aspects of the Circulator by Persius and Horace»: *Greece and Rome* 26 (1980) 166-169.
- Borg, Marcus, *Jesus: A New Vision*, San Francisco: Harper 1991.
- Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret*, Salamanca: Sígueme, 2002; versión orig.: *Jesus von Nazareth*, Stuttgart: Kohlhammer 1956.
- Bösen, Wilibald, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Friburgo: Herder 1985.
- Bowerstock, Glen W., *Roman Arabia*, Cambridge: Harvard Univ. Press 1983.
- «The Hellenism of Zenobia», en J. T. A. Koumoulides (ed.), *Greek Connections*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1987, 19-27.
- Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1990.
- Bowsher, Julian M. C., «Architecture and Religion in the Decapolis: A Numismatic Survey»: *PEQ* 119 (1987) 62-69.
- Brandon, S. F. G., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres: SPCK 1957.

- Jesus and the Zealots*, Manchester University Press 1967.
- Broschi, Magen, «The Standards of Street Widths in the Roman-Byzantine Period»: *IEJ* 27 (1977) 232-235.
- «The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine Period»: *BASOR* 236 (1980) 1-10.
- «Agriculture and Economy in Roman Palestine: Seven Notes on the Babatha Archive»: *IEJ* 42 (1992) 230-240.
- Broschi, Magen y Ram Gophna, «The Settlements and Population of Palestine During the Early Bronze Age II-III»: *BASOR* 253 (1984) 41-53.
- Büchler, Adolph, *The Political and Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries*, London: Oxford University Press 1909.
- 'Am Ha-'Arez Ha-Galili*, Jerusalén: Mosad ha-Rav Kuk 1964.
- Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1931; versión cast.: *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca: Sígueme 2000).
- Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1948-53; vers. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme 2001.
- The History of the Synoptic Tradition*, Nueva York: Harper & Row 1968.
- The Gospel of John*, Filadelfia: Westminster 1971.
- Burford, A., «Heavy Transport in Classical Antiquity»: *Economic History Review* 13 (1960-61) 1-18.
- Busse, Ulrich, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukianische Jesusbild nach Lk 4,16-30* (Stuttgarter Bibelstudien 91), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1978.
- Buttler, H. C., *Ancient Architecture in Syria, Division II, Section A: Southern Syria* (Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria), Leiden: E. J. Brill 1907.
- Byatt, Anthony, «Josephus and Population Numbers in First Century Palestine»: *PEQ* 105 (1973) 51-60.
- Cahill, Jane C., «The Chalk Vessel Assemblages of the Persian/Hellenistic and Early Roman Periods», en A. de Groot y D. Ariel (eds.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh III: Stratigraphical, Environmental, and Other Reports* (Qedem 33), Jerusalén: Hebrew University Press 1992, 190-274.
- Carney, T. F., *The Shape of the Past. Models in Antiquity*, Lawrence: Coronado Press 1975.
- Carruth, S., «Persuasion in Q: A Rhetorical Critical Study of Q 6:20-49», tesis doctoral, The Claremont Graduate School 1992.
- Carruth, Swan y James M. Robinson, *Q 4:1-13, 16 The Temptation of Jesus, Nazara*, en C. Heil (ed.), *Documenta Q: Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated*, Lovaina: Peeters 1996.

- Case, Shirley-Jackson, «Jesus and Sepphoris»: *JBL* 45 (1926) 14-22.
- Charlesworth, James, *Jesus Within Judaism: New Light From Existing Archaeological Excavations*, Nueva York: Doubleday 1988.
- Charlesworth, James y Walter Weaver (eds.), *What Has Archaeology to Do with Faith?*, Filadelfia: Trinity Press International 1992.
- Chiat, Marilyn, «First Century Synagogue Architecture: Methodological Problems», en J. Gutman (ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research* (Brown Judaic Studies 22), Chico, California: Scholars Press 1981, 50-58.
- Handbook of Synagogue Architecture* (Brown Judaic Studies 29), Chico, California: Scholars Press 1982.
- Chilton, B., *Targumic Approaches to the Gospels: Essays in the Mutual Definition of Judaism and Christianity*, Lanham, Maryland: University Press of America 1986.
- Clamer, Crista, «'Ain ez-Zara Excavations 1986»: *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 33 (1989) 217-225.
- Clarke, D., *Analytical Archaeology*, Londres: Methuen <sup>2</sup>1978.
- Cohen, R., «Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology»: *Annual Review of Anthropology* 7 (1978) 379-403.
- Cohen, Shaye J. D., *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8), Leiden: E. J. Brill 1979.
- «A Virgin Defiled: Some Rabbinic and Christian Views on the Origins of Heresy»: *USQR* 36 (1980) 1-11.
- «Crossing the Boundary and Becoming a Jew»: *HTR* 82 (1989) 13-33.
- «Religion, Ethnicity, and Hellenism in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine», en Per Bilde et al. (eds.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus: Aarhus University Press 1990, 204-223.
- «The Place of the Rabbis in Jewish Society of the Second Century», en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York: Jewish Theological Seminary of America 1992, 157-173.
- Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie Lukas* (BHT 17), Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1964; versión cast.: *El centro del tiempo: la teología de Lucas*, Madrid: Fax 1974.
- Conder, Claude R. y Horatio H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine II: Samaria*, Londres: Palestine Exploration Fund 1882.
- Corbier, Mireille, «City, Territory, Taxation», en J. Rich y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society 2), Nueva York: Routledge 1991, 211-239.
- Corbo, Virgilio, «Aspetti Urbanistici di Cafarnao»: *LA* 21 (1971) 263-285.
- «Scavi archeologici a Magdala (1971-1973)»: *LA* 24 (1974) 5-37.
- Cafarnao I: Gli edifici della città* (Studium Biblicum Franciscanum 19), Jerusalén: Franciscan Printing Press 1975.

- «La città romana di Magdala: rapporto preliminare dopo la quarta campagna del 1975»: *Studia Hierosolimitana* 1 (1976) 355-378.
- «Piazza e villa urbana a Magdala»: *LA* 28 (1978) 232-240.
- Cotter, Wendy, «The Parable of the Children in the Market-Place, Q (Lk) 7:31-35: An Examination of the Parable's Image and Significance»: *Novum Testamentum* 29 (1987) 289-304.
- «Prestige, Protection and Promise: A proposal for the Apologetics of Q2», en R. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels*, Leiden: E. J. Brill 1995, 117-138.
- Crosby, Howard, *Ancient Architecture in Syria, Division II, Section A: Southern Syria*, Leiden: E. J. Brill 1907.
- Cross, F. M., «Alphabets and Pots: Reflections on Typological Methods in the Dating of Human Artifacts»: *MAARAV* 3 (1982) 121-136.
- Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: Harper San Francisco 1991; versión cast.: *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona: Crítica 1994.
- The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1998, vers. cast.: *El nacimiento del cristianismo : qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Maliaño: Sal Terrae 2002.
- Crum, J. M. C., *The Original Jerusalem Gospel: Being Essays on the Document Q*, Nueva York: Macmillan 1927.
- Culham, P. y L. Edmunds, *Classics: A Discipline and Profession in Crisis*, Lanham, Maryland: University Press of America 1989.
- Dalman, Gustaf, *Orte und Wege Jesu* (BFCT 2.1), Gütersloh: Bertelsmann<sup>3</sup>1924.
- Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh: Bertelsmann 1928-1942.
- Dar, Shimon, «The History of the Hermon Settlements»: *PEQ* 120 (1988) 26ss.
- Settlements and Cult Sites on Mount Hermon, Israel: Ituraean Culture in the Hellenistic and Roman Periods* (BARIS 89), Londres: BAR 1993.
- Dar, Shimon y Nikos Kokkinos, «The Greek Inscriptions from Senaim on Mount Hermon»: *PEQ* 124 (1992) 9-25.
- Deatrick, Eugene P., «Salt, Soil, Savior»: *BA* XXV (mayo 1962) 41-47.
- Deines, Roland, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von John 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu* (WUNT ser. 2, vol. 52), Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1993.
- De Vaux, R. «On Right and Wrong Uses of Archaeology», en J. Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Festschrift for Nelson Glueck*, Nueva York: Doubleday 1970, 30-79.
- Dever, William, «Syro-Palesinian and Biblical Archaeology», en D. Knight y G. Tucker (eds.), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, Filadelfia: Fortress 1985, 31-74.

- «The Impact of the New Archaeology», en Joel Drinkard et al. (eds.), *Benchmarks in Time and Culture. An Introduction to Palestinian Archaeology. Dedicated to Joseph A. Callaway*, Atlanta: Scholars Press 1988, 337-352.
- Dibelius, Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) <sup>4</sup>1961; versión cast.: *La historia de las formas evangélicas*, Valencia: Comercial Editora de Publicaciones, 1984.
- Dothan, Moshe, *Hammath Tiberias: Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1983.
- «Research on Ancient Synagogues in the Land of Israel», en B. Mazar y H. Shanks (eds.), *Recent Archaeology in the Land of Israel*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1984, 89-96.
- Douglas, R. Conrad, «Once Again 'Love Your Enemies': Rhetorical and Social Scientific Considerations of a Familiar Passage», en J. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge, Penn.: Trinity Press Intern. 1995, 116-131.
- Downing, F. Gerald, «The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction?»: *NTS* 33 (1987) 439-451.
- Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition* (JSOT Manuals 4), Sheffield: JSOT 1988.
- Cynics and Christian Origins*, Edimburgo: T & T Clark 1992.
- Downs, Roger y James Meyer, «Geography of the Mind: An Exploration of Perceptual Geography»: *American Behavioral Scientist* 22 (1978) 59-77.
- Drinkard, J. et al. (eds.), *Benchmarks in Time and Culture. Introduction to Palestinian Archaeology. Dedicated to Joseph A. Callaway*, Atlanta: Scholars Press 1988.
- Duncan-Jones, Richard P., «City Population in Roman Africa»: *JRS* 53 (1963) 85-90.
- «Human Numbers in Towns and Town-Organizations of the Roman Empire: The Evidence of Gifts»: *Historia* 13 (1964) 199-208.
- The Economy of the Roman Empire*, Cambridge University Press <sup>2</sup>1982.
- Edwards, Douglas, «First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archaeological and Literary Evidence», en *SBLSP* 1988, 169-182.
- «The Socio-Economic and Cultural Ethos of Lower Galilee in the First Century: Implications for the Nascent Jesus Movement», en L. Levine (ed.), *Studies on the Galilee in Late Antiquity*, Nueva York: Jewish Theological Seminary 1992, 53-73.
- Edwards, Douglas y C. Thomas McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods* (South Florida Studies in the History of Judaism 143), Atlanta: Scholars Press 1997.
- Edwards, Richard A., *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (SBT 22/18), Londres: SCM 1971.

- Elgavish, Joseph, *Archaeological Excavations at Shiqmona. Report Number 2. The Level of the Hellenistic Period-Stratum H*, Haifa: Museum of Art 1974.
- Engels, Donald, *Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City*, The University of Chicago 1990.
- Escherman, H., *Die städtebauliche Entwicklung des antiken Pompeji* (Römische Abteilungen, siebentes Ergänzungsheft), Heidelberg: F. H. Kerle 1970.
- Esler, Philip, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Society for New Testament Studies 59), Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Evans, John K., «Wheat Production and its social consequences in the Roman World»: *CQ* 31 (1981) 428-442.
- Fiensy, David, *The Social History of Palestine in the Herodian Period. The Land is Mine* (Studies in Bible and Early Christianity 20), Lewinston: Edwin Mellen 1991.
- Finegan, Jack, *The Archaeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton University Press 1992.
- Finley, Moses, *The Ancient Economy*, Berkeley: The University of California Press 1973; versión cast.: *La economía de la Antigüedad*, México: Fondo de Cultura Económica 1974.
- «The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond»: *Comparative Studies in Society and History* 19 (1977) 305-327.
- Ancient History: Evidence and Models*, Londres: Chatto & Windus 1985.
- Fisher, Moshe, «Figured Capitals in Roman Palestine. Marble Imports and Local Stones: Some Aspects of 'Imperial' and 'Provincial' Art»: *Archäologischer Anzeiger* 1991 (Deutsches archäologisches Institut), Berlin: Walter de Gruyter 1991, 119-144.
- Fleddermann, Harry, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts* (BETL 72), Universidad de Lovaina 1995.
- Flesher, Paul, «Palestinian Synagogues before 70 C.E.: A Review of the Evidence», en J. Neusner y E. Frerichs (eds.), *Approaches to Ancient Judaism* VI, Atlanta: Scholars Press 1989, 75-80.
- Foerster, Gideon, «Notes on Recent Excavations at Capernaum»: *IEJ* 21 (1971) 207-211.
- «Excavations at Aciunt Meiron»: *IEJ* 37 (1987) 262-269.
- Foerster Gideon y Yoram Tsafrir, «Bet Shean Project», en *ESI* 1987/1988 vol. 6, Jerusalén: The Israel Antiquities Authority 1988, 10-43.
- Frederickson, Paula, *Jesus of Nazaret, King of the Jews: a Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Nueva York: Knopf 1999.
- Frevel, Christian., «Dies ist der Ort, von dem geschriben steht...»: *BN* 47 (1989) 35-89.
- Freyne, Seán, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of the Second Temple Judaism*, Wilmington: Michael Glazier 1980.

- «Galilee-Jerusalem Relations according to Josephus' Life»: *NTS* 33 (1987) 600-609.
- Galilee, Jesus, and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigation*, Filadelfia: Fortress 1988.
- «The Galileans in the Light of Josephus' *Vita*»: *NTS* 26 (1980) 397-413.
- «Bandits in Galilee: A Contribution to the Study of Social Conditions in First-Century Palestine», en J. Neusner et al. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Filadelfia: Fortress 1988, 50-68.
- «Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources», en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York: Jewish Theological Seminary of America 1992, 75-91.
- «The Geography, Politics, and Economics in Galilee and the Quest for the Historical Jesus», en Bruce Chilton y Graig Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (NTTS 19), Leiden: E. J. Brill 1994, 75-121.
- «Jesus and the Urban Culture of Galilee», en T. Fornberg y D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts: Biblical Texts and Their Textual and Situational Contexts*, Oslo: Scandinavian University Press 1995, 596-622.
- Fritsch, Charles e Immanuel Ben-Dor, «The Link Marine Expedition to Israel, 1960»: *BA* 24 (1961) 57-58.
- Fritz, Volkmar, «Die Paläste während der assyrischen, babylonischen und persischen Vorherrschaft in Palästina»: *Mitteilungen der Deutschen Orientalische Gesellschaft* 111 (1979) 63-74.
- Kinneret: Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Tell el-'Oreme am See Genesaret 1982-1985*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1990.
- Funk, Robert, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1996.
- Gal, Zvi, «The Lower Galilee in the Iron Age II: Analysis of Survey Material and its Historical Interpretation»: *Tel Aviv* 15-16 (1988-1989) 56-64.
- «A Stone-Vessel Manufacturing Site in the Lower Galilee»: *'Atiqot* 20 (1991) 25\*-26\* [hebreo], 179-180 [resumen en inglés].
- The Lower Galilee during the Iron Age* (ASOR Dissertation Series 8), Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1992.
- Garnsey, Peter, *Famine and Food Suply in the Greco-Roman World*, Cambridge University Press 1988.
- Garnsey, Peter y Richard Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, Berkeley: The University of California Press 1987.
- Gatti, C., «A proposito di una Rilettura dell'Epigrafe di Ponzio Pilato»: *Aveum* 55 (1981) 13-21.
- Gawlikowski, M., «A Residential Area by the South Decumanus», en Fawzi Zayadine (ed.), *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, Ammán: Department of Antiquities 1986, 107-36.
- Gersht, Rivka, «The Tyche of Caesarea Maritima»: *PEQ* 116 (1984) 110-114.



- «The Reader of the Scroll from Caesarea Maritima»: *Tel Aviv* 13 (1986) 67-70.
- «Dionysiac Sarcophagi from Caesarea Maritima»: *IEJ* 41 (1991) 145-156.
- Geva, Hiller (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1994.
- Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, 7 vols., Filadelfia: The Jewish Publication Society of America 1913.
- Ginzburg, Carlo, «Spie. Radici di un paradigma indiziario», en A. Gargani (ed.), *Crisi della ragione*, Turin: Giulio Einaudi 1979, 56-106.
- Gitin, Seymour, «Tel Miqne-Ekron: A Type Site for the Inner Coastal Plain in the Iron II Period», en S. Gitin y W. Dever (eds.), *Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology* (AASOR 49), Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1989, 59-79.
- Glombitza, Otto, «Das Zeichen des Jona (Zum Verständnis von Matth. XII.38-42)»: *NTS* 8 (1961-62) 359-366.
- Golomb, B. y Y. Kedar, «Ancient Agriculture in the Galilee Mountains»: *IEJ* 21 (1971) 136-140.
- Goodenough, Erwin R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vols., Nueva York: Pantheon 1953-1968.
- Goodman, Martin, «The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt»: *JJS* 33 (1982) 117-127.
- State and Society in Roman Galilee A.D. 132-212*, Totowa, Nueva Jersey: Rowman & Allanheld 1983.
- Gottdiener, Mark y Alexandros Lagopoulos (eds.), *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, Nueva York: Columbia Univ. Press 1986.
- Gould, Peter y Richard White, *Mental Paps*, Baltimore: Penguin Books 1974.
- Grabar O. et al., «Sondages à Khirbet el-Minyeh»: *IEJ* 10 (1960) 226-243.
- Graf, David, «The Nabataeans and the Decapolis», en P. Freeman y D. Kennedy (eds.), *The Defence of the Roman and Byzantine East* (British Institute of Archaeology in Ankara Monopgraphy 8), Oxford: BAR 1986, 785-796.
- Grant, Michael, *Cities of Vesuvius: Pompeii and Herculaneum*, Nueva York: Penguin 1971.
- Greene, Kevin, *The Archaeology of the Roman Economy*, Berkeley: University of California Press 1986.
- Greenhut, Z., «Two Burial Caves of the Second Temple Period in Rehavia, Jerusalem»: *Atiqot* 29 (1996) 41\*-46\*; resumen en inglés, 109.
- Groh, Dennis, «The Clash Between Literary and Archaeological Models of Provincial Palestine», en D. Edwards y C. T. McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods* (South Florida Studies in the History of Judaism 143), Atlanta: Scholars Press 1997, 31-33.
- Groot, A. de, y Donald Ariel (eds.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh III: Stratigraphical, Environmental, and Other Reports* (Qedem 33), Jerusalén: Hebrew University Press 1992.

- Grundmann, W., *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig, Wigand 1940.
- Gundry, R., *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids: Eerdmans 1982.
- Gunneweg, John y Isadore Perlman, «Hellenistic Braziers From Israel: Results of Pottery Analysis»: *IEJ* 34 (1984) 232-238.
- Gunther, Heinz, «The Sayings Gospel Q and the Quest for Aramaic Sources: Rethinking Christian Origins», en J. Kloppenborg y L. Vaage, *Early Christianity, Q, and Jesus* (Semeia 55), Atlanta: Scholars Press 1992, 41-76.
- Gunther, H., «The Sayings Gospel Q and te Quest for Aramaic Sources: Rethinking Christian Origins», en J. Kloppenborg y L. Vaage (eds.), *Early Christianity, Q, and Jesus* (Semeia 55), Atlanta: Scholars Press 1992, 41-76.
- Gutman, J. (ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research* (Brown Judaic Studies 22), Chico, California: Scholars Press 1981.
- Gutman, S., y D. Wagner, «Gamla-1984/1985/1986»: *ESI* 5 (1986) 38-41.
- Hachlili, Rachel, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden: E. J. Brill 1988.
- Hachlili, Rachel y Ann Killebrew, «Jewish Funerary Customs during the Second Temple Period, in the Light of the Excavations at the Jericho Necropolis»: *PEQ* 115 (1983) 115-126.
- Haevner, Ivan, *Q: The Sayings of Jesus*, Wilmington, Delaware: Michael Glazier 1987.
- Hamel, Gilda, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* (Near Eastern Studies 23), Berkeley, University of California 1990.
- Hanson, Richard, *Tyrian Influence in the Upper Galilee: Meiron Excavation Project 2*, Cambridge, Massachussetts: ASOR 1980.
- Hanson, K. C. y Douglas Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis: Fortress 1998.
- Harnack, Adolf von, *Sprüche und Reden Jesu. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1907.
- *The Sayings of Jesus: The Second Source of St. Matthew and St. Luke* (New Testament Studies 3), Londres: Williams & Norgate 1907.
- Harper, G., «A Study in the Commercial Relations between Egypt and Syria in the Third Century before Christ»: *AJP* 49 (1928) 1-35.
- Harrington, Hannah, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis* (SBLDS 143), Atlanta: Scholars Press 1993.
- Harris, William, *Ancient Literacy*, Cambridge: Harvard University Press 1989.
- Hartel, M., «'Khirbet Zemel' 1985-6»: *IEJ* 37 (1987) 270-272.
- *Northern Golan Heights. The Archaeological Survey as a Source of Regional History*, Qatzrin: Israel Department of Antiquities and Museums 1989.
- Hartin, P., *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSS 47): Sheffield Academic Press 1991.

- Harvey, Paul, «Cálculo de la población de la antigua Roma: Datos, modelos y métodos», en *Semana de Estudios Romanos VI*, Instituto de Historia, Universidad Católica de Valparaíso 1991, 175-188.
- Hassan, Fekri, *Demographic Archaeology*, Nueva York: Academic Press 1981.
- Haywood, R. M., «Roman Africa», en Tenney Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome IV*, Baltimore: The John Hopkins Press 1938.
- Hengel, Martin, «*Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palaestina*», en G. Jeremias, H.-W. Kuhn y H. Stegemann (eds.), *Tradition und Glaube: das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Gotinga: Vandenhoeck and Ruprecht 1971, 157-184.
- *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Filadelfia: Fortress 1974.
- *Die Evangelienüberschriften*, Heidelberg: Car Einter, Universitätsverlag 1984.
- *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*, Filadelfia: Trinity Press International 1989.
- *The Johannine Question*, Filadelfia: Trinity Press International 1989.
- «E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus und die Pharisäer» en M. Hengel, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1996, 392-479.
- Hengel, Martin y Roland Deines, «E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus and the Pharisees»: *JThS NS* 46 (1995) 1-70.
- Herbert, Sharon, *Tel Anafa I. Final Report on Ten Years of Excavation at a Hellenistic and Roman Settlement in Northern Israel* (JRA Sup. Ser. 10.1), Ann Arbor, Michigan: The Kelsey Museum of Archaeology 1994.
- Hermansen, Gustav, *Ostia: Aspects of Roman City Life*, Edmonton: The University of Alberta Press 1981.
- Herr, Larry, «The Iron Age II Period: Emerging Nations»: *BA* 60 (1997) 167-168.
- Hershkovitz, Malka, «Miniature Ointment Vases»: *IEJ* 36 (1986) 50-51.
- Hesse, Brian y Paula Wapnish, «Can Pig Remains Be Used for Ethnic Diagnosis in the Ancient Near East?», en N. Silberman y D. Small (eds.), *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, Sheffield Academic Press 1997, 238-70.
- Hill, George F., «Some Palestinian Cults in the Graeco-Roman Age» *Proceedings of the British Academy* 5 (1911-1912) 411-427.
- Hirschfeld, N., «The Ship of Saint Paul»: *BA* 53 (1990) 25-30.
- Hirschfeld, Yizhar, «Tiberias: Preview of Coming Attractions»: *BAR* 17.2 (marzo/abril 1991) 44-55.
- «La 'Iglesia del Áncora' en la cumbre del Monte Berenice cerca de Tiberiades»: *Qadmoniot* 26 (1993) 120-127 [hebreo].
- *The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period*, Jerusalén: The Franciscan Printing Press 1995.

- Hirshfeld, Yizhar y Rivka Birger-Calderon, «Early Roman and Byzantine Estates Near Caesarea»: *IEJ* 41 (1991) 81-111.
- Hodder, I., *The Archaeological Process: An Introduction*, Oxford: Blackwell 1999.
- Hoehner, Harold, *Herod Antipas*, Cambridge University Press 1972.
- Hoenic, Sidney, «The Ancient City-Square: Forerunner of the Synagogue»: *ANRW* 2.19.1 (1979) 448-476.
- Hoffmann, Paul, «Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle»: *BZ NF* 13 (1969) 207-223.
- Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTAbh NF 8), Münster: Aschendorf 1972.
- «The Redaction of Q and the Son of Man: A Preliminary Sketch», en R. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels*, Leiden: E. J. Brill 1995, 159-198.
- Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien* (NTAbh NF 28), Münster: Aschendorf 1995.
- Holum, Kenneth, *King Herod's Dream: Caesarea by the Sea*, Nueva York: Norton 1988.
- Holzmann, H. J., *Die Synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig: Wilhelm Engelmann 1863.
- Hopkins, Ian, «The City Region in Roman Palestine»: *PEQ* 112 (1980) 19-32.
- Hopkins, Keith, «Economic Growth in Towns in Classical Antiquity», en P. Abrams y E. A. Wigley (eds.), *Towns and Societies: Essays in Economic History and Historical Sociology*, Cambridge: Univ. Press 1978, 35-77.
- «Taxes and Trade in the Roman Empire»: *JRS* 70 (1980) 101-125.
- Horsley, Richard, «Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome, A.D. 66-70»: *CBQ* 43 (1981) 409-432.
- Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco: Harper-Collins 1987.
- «Bandits, Messiahs, and Longshoremen: Popular Unrest in Galilee around the Time of Jesus», en David Lull (ed.), *SBLSP 1988*, Atlanta: Scholars Press 1988, 183-199.
- Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International 1995.
- «Social Conflict in the Synoptic Sayings Source Q», en J. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge, Penn.: Trinity Press Int. 1995, 37-52.
- «Archaeology and the Villages of Upper Galilee: A Dialogue with Archaeologists»: *BASOR* 297 (1995) 5-16, 27-28.
- Archaeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International 1996.
- «Galilean Regionalism as a Factor in Historical Reconstruction»: *BASOR* 220/221 (1975-76) 93-101.

- Horsley, Richard y John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, Nueva York: Winston [A Seabury Book] 1985.
- Hume, D., «Essay XI: Of the Populousnes of Ancient Nations», en *Essays, Moral, Political, and Literary* (Ed. Eugene Miller), Indianápolis: Liberty Classics 1985.
- Ilan, Z., «Horvat Arbel»: *ESI* 7-8 (1988-89) 8-9.
- Jacobsen, Arland, «The Literary Unity of Q»: *JBL* 101 (1982) 365-389.
- «Wisdom Christology in Q», tesis doctoral, Claremont, California: The Claremont Graduate School 1978.
- «Divided Families and Christian Origins», en R. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q*, Leiden: E. J. Brill 1995, 361-380.
- Jeremias, J. *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht 1958.
- Abba*, Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht 1966; versión cast.: *Abba: el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme 2005.
- Jerusalem zur Zeit Jesu: Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht 31969; versión cast.: *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid: Cristiandad 1977.
- Jones, Arnold H. M., «The Urbanization of Palestine»: *JRS* 21 (1931) 78-85.
- The Roman Economy*, Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield 1974.
- Jongman, Willem, *The Economy and Society of Pompeii*, Amsterdam: J. C. Gieben 1988.
- Käseman, E., «Das Problem des historischen Jesu»: *ZTK* 51 (1954) 125-53.
- Kasher, Aryen, *Jews, Idumeans, and Ancient Arabs: Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Nations of the Frontier and the Desert during the Hellenistic and Roman Era (332 B.C.E.-70 C.E.)* (TSAJ 19), Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988.
- Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel* (TSAJ 21), Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990.
- Kautsky, John, *The Politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill, Carolina del Norte: University of North Carolina Press 1982.
- Kee, Howard Clark, «The Transformation of Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity»: *NTS* 36 (1990) 1982.
- «Early Christianity in the Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels», en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America 1992, 3-22.
- Kennedy, H., «From Polis to Madina: Urban Chage in Late Antique and Early Islamic Syria»: *Past and Present* 106-109 (1985) 3-27.
- Kessler, Rainer, «Frühkapitalismus, Rentenkapitalismus, Tributarium, antike Klassegesellschaft. Theorien zur Gesellschaft des alten Israels»: *ET* 54 (1994) 413-427.

- Kittel, G. y G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1933-1979.
- Klein, Samuel, *Galiläa vor der Makkabäerzeit bis 67*, Berlín: Menorah 1928.
- Kloner, Amos, «A Tomb with Inscribed Ossuaries in East Talpiyot, Jerusalem»: *'Atiqot* 29 (1996) 15-22.
- Kloppenborg, John, «The Formation of Q and Antique Instructional Genres»: *JBL* 105 (1986) 443-462.
- The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Filadelfia: Fortress 1987; Trinity Press International 2000.
- Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, & Concordance*, Sonoma: Polebridge Press 1988.
- «City and Wasteland: Narrative World and the Beginning of the Sayings Gospel (Q)», en D. Smith (ed.), *How Gospels Begin* (Semeia 52), Atlanta: Scholars Press 1990, 145-160.
- «Nomos and Ethos in Q», en James Goehring et al. (eds.), *Gospel Origins and Christian Beginnings*, Sonoma: Polebridge Press 1990, 35-48.
- «The Sayings Gospel Q: Recent Opinion on the People Behind the Document»: *CRBS* 1 (1993) 9-34.
- (ed.), «Introducción» a *The Shape of Q: Signal Essays on the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress 1994, 1-21.
- «Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People», en J. Kloppenborg y L. Vaage (eds.), *Early Christianity, Q and Jesus* (Semeia 55), Atlanta: Scholars Press 1991, 77-102.
- «The Sayings Gospel Q: Literary and Stratigraphic Problems», en *Symbols and Strata: Essays on the Sayings Gospel Q* (Suomen Eksegettisen Seuran Julkaisuja 65), Helsinki/Gotinga: Finish Exegetical Society/ Vanderhoeck & Ruprecht 1996, 1-66.
- Koester, Helmut, «The Sayings of Q and Their Image of Jesus», en W. Petersen et al. (eds.), *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honor of Tjitze Baarda*, Leiden: E. J. Brill 1997, 137-154.
- Kohl, Heinrich y Carl Watzinger, *Die antiken Synagogen in Galiläa*, Leipzig: Hinrichs 1916.
- Kolendo, Jezry, «La répartition des places aux spectacles et la stratification sociale dans l'empire romain»: *Ktema* 6 (1981) 301ss.
- Kondoleon, Christine, *Domestic and Divine: Roman Mosaics in the House of Dionysos*, Ithaca: Cornell University Press 1994.
- Kopp, C., «Beiträge zur Geschichte Nazareths»: *JPOS* 18 (1938) 191-228.
- Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg: Friedrich Pustet 1959.
- Koucky, F. L., «The Regional Environment», en Thomas Parker (ed.), *The Roman Frontier in Central Jordan I* (BAR International Series 340[i]), 11-40.
- Kraabel, A. Thomas, «The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions»: *JJS* 33 (1982) 445-464.

- Kraay, Colin M., «Jewish Friends and Allies of Rome»: *American Numismatic Society Museum Notes* 25 (1980) 53-57.
- Kraemer, Ross, «On the Meaning of the Term 'Jew' in Greco-Roman Inscriptions»: *HTR* 82 (1989) 35-53.
- Krauss, Samuel, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 2 vols., Berlín: S. Calvary 1898-1899.
- Talmudische Archäologie*, 3 vols., Leipzig: G. Fock 1910-1912.
- Kreissig, Heinz, «Die Landwirtschaftliche Situation in Palästina vor dem jüdischen Krieg»: *Acta Antiqua* 17 (1969) 223-254.
- Kroll, G., *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig: St. Breno 1980.
- Kuhnen, H.-P., *NordwestPalästina in hellenistisch-römischer Zeit. Bauten und Gräber im Karmelgebiet* (Quellen und Forschungen zur prähistorischen und provincialrömischen Archäologie), Weinheim: VCH Acta Humaniora 1987.
- Landau, Yohanan H., «El emplazamiento de Tiberiades», en *Eretz Kinnaroth*, Jerusalén: Jewish Palestine Exploration Society 1950 [en hebreo].
- «A Greek Inscription Found Near Hefzibah»: *IEJ* 16 (1966) 54-70.
- Landes, G. M., «Jonah in Luke: The Hebrew Bible Background to the Interpretation of the 'Sign of Jonah' Pericope in Luke 11,29-32», en R. Weiss y D. Carr (eds.), *A Gift of God in Due Season. Essays on Scripture and Community in Honour of James A. Sanders* (JSOTSS 225), Sheffield Academic Press 1996.
- Lang, Friedrich, «Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis. Geographie und Theologie in Markus 7,31»: *ZDPV* 94 (1978) 145-160.
- Laughlin, J., «Capernaum: From Jesus' Time and After»: *BAR* 19 (1993) 56-59.
- «The Identification of the Site», en V. Tzaferis (ed.), *Excavations at Capernaum I*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1989, 191-199.
- Lenski, G., *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York: McGraw Hill 1966.
- Levine, A.-J., «Second Temple Judaism, Jesus, and Women: Yeast of Eden»: *Biblical Interpretation* 2 (1994) 8-33.
- Levine, L., «The Hasmonean Conquest of Strato's Tower»: *IEJ* 24 (1974) 62-69.
- Archaeological Excavations at Shiqmona. Report Number 2. The Level of the Hellenistic Period-Stratum H*, Haifa: Museum of Art 1974.
- The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, Nueva York: Jewish Theological Seminary of America 1989.
- (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America 1992.
- Lifshitz, Baruch, «Die Entdeckung einer alten Synagoge bei Tiberias»: *ZDPV* 78 (1962) 180-184.
- Livio, J.-B., «Nazareth: les fouilles chez les religieuses de Nazareth»: *MB* 16 (1967) 26-34.
- Loffreda, Stanislao, *A Visit to Capernaum*, Jerusalén: Franciscan press 1972.

- «The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum»: *IEJ* 23 (1973) 37ss.
- Cafarnao II: La cerámica* (Studium Biblicum Franciscanum 19), Jerusalén: Franciscan Printing Press 1974.
- Loftus, Francis, «A Note on *syntagma ton Galilaion* B.J.iv 558»: *JQR* 65 (1974) 182-83.
- «The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans»: *JQR* 68 (1977) 78ss.
- Lohmeyer, E., *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 34), Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht 1936.
- Longstaff, T., «Nazaret and Sepphoris: Insights into Christian Origins»: *Anglican Theological Review, Supplementary Series* 11 (1990) 8-15.
- Lowenthal, David y Martyn Bowden (eds.), *Geographies of the Mind*, Nueva York: Oxford University Press 1976.
- Lüdemann, G., «The Successors of Pre-70 Jerusalem Community: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition», en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition I*, Filadelfia: Fortress 1989, 161-73.
- Lührmann, Dieter, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1969.
- Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 3), Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987.
- «Q: Sayings of Jesus or Logia?», en R. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q*, Leiden: E. J. Brill 1995, 97-116.
- Luz, U., *El evangelio según san Mateo I-IV*, Salamanca: Sígueme 1993-2005.
- Lynch, Kevin, *The Image of the City*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1960.
- Mack, Burton, *Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sirach's Hymn of Praise to the Fathers*, University of Chicago 1985.
- A Myth of Innocence*, Filadelfia: Fortress 1988.
- «The Kingdom That Didn't Come», en David Lull (ed.), *SBLSP 1988*, Atlanta: Scholars Press 1988, 608-635.
- «Q and the Gospel of Mark: Revising Christian Origins», en J. Kloppenborg y L. Vaage, *Early Christianity, Q, and Jesus* (Semeia 55), Atlanta: Scholars Press 1991, 15-39.
- The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco: HarperSanFrancisco 1993.
- MacMullen, R., «Market-Days in the Roman Empire»: *Phoenix* 24 (1970) 333s.
- Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven: Yale University Press 1974.
- Magen, Yizhak, *La industria de los vasos de piedra en Jerusalén en la época del Segundo Templo*, Tel Aviv: Sociedad para la protección de la naturaleza 1988, [hebreo].
- «The Ritual Baths (*Miqwa'ot*) at Qedumim and the Observance of Ritual Purity Among the Samaritans», en F. Mann y E. Alliata (eds.), *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*, Jerusalén: Franciscan Printing Press 1993, 181-92.



- «Jerusalem as a Center of the Stone Vessel Industry during the Second Temple Period», en Hillel Geva (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1994, 244-56.
- «*Purity Broke out in Israel*»: *Stone Vessels in the Late Second Temple Period* (Catálogo nº 9; The Reuben and Edith Hecht Museum), Haifa: University of Haifa 1994.
- Mahnke, H., *Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien* (BBET 9), Frankfurt: Lang 1978.
- Malbon, Elizabeth Struthers, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco: Harper & Row 1986.
- «Galilee and Jerusalem: History and Literature in Markan Interpretation»: *CBQ* 44 (1982) 242-55.
- Malina, Bruce, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville: Westminster John Knox 1981, <sup>2</sup>1993.
- Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta: John Knox 1986.
- Malina, Bruce y R. Rohrbaugh, *Social Sciences Commentary on the Gospels*, Minneapolis: Fortress 1992.
- Manasseh, N. E., «Architecture and Topography», en L. Waterman et al. (eds.), *Preliminary Report of the University of Michigan Excavations at Sepphoris, in 1931*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1937.
- Manns, Frédéric, *Essais sur le judéo-christianisme*, Jerusalén: Franciscan Printing 1977.
- Manson, Thomas W., *The Sayings of Jesus*, Londres: SCM Press 1949.
- Marxsen, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 49), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1956.
- Mazar, Benjamin, «The Excavations at Beth She'arim»: *IEJ* 4 (1954) 88-107; *IEJ* 5 (1955) 205-39; *IEJ* 7 (1957) 73-92, 239-55; *IEJ* 9 (1959) 205-20.
- Beth She'arim. Report on the Excavations during 1936-1940 I-III*, Jerusalén: Israel Exploration Authority 1957 [hebreo con resúmenes en inglés].
- «En-Gedi: Fourth and Fifth Seasons of Excavations. Preliminary Report»: *IEJ* 17 (1967) 142-143.
- Mazar, Benjamin y Immanuel Dunayevsky, «En-Gedi: Fourth and Fifth Seasons of Excavations. Preliminary Report»: *IEJ* 17 (1967) 142-43.
- Mazar, Benjamin y Hershel Shanks (eds.), *Recent Archaeology in the Land of Israel*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1984.
- McCane, Byron, «Let the Dead Bury Their Own Dead: Secondary Burial and Mt. 8:21-22»: *HTR* 83 (1990) 31-43.
- McCown, Chester C., «The Geography of Luke's Central Section»: *JBL* 57 (1938) 51-66.
- «Luke's Translation of Semitic into Hellenistic Custom»: *JBL* 58 (1939) 213-236.
- «The Scene of John's Ministry and its Relation to the Purpose and Outcome of his Mission»: *JBL* 59 (1940) 113-131.

- «Gospel Geography: Fiction, Fact, and Truth»: *JBL* 60 (1941) 1-25.
- The Ladder of Progress in Palestine: A Story of Archaeological Adventure*, Nueva York: Harper & Brothers 1943.
- «The Density of Population in Ancient Palestine»: *JBL* 66 (1947) 425-436.
- McMullen, R., *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven: Yale University Press 1974), 321-38.
- McNicoll, A., R. H. SmithBüchler y B. Hennesy, *Pella in Jordan I*, Canberra: Meditarch 1982.
- McRay, J., *Archaeology and the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House 1991.
- Meadors, E., *Jesus the Messianic Herald of Salvation* (WUNT ser. 2, vol. 72), Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1995.
- Meeks, Wayne, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven: Yale University Press 1983.
- Meier, J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus I*, Nueva York: Doubleday 1991; versión castellana: *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico I*, Estella: Verbo Divino, 1998.
- Meiggs, R., *Roman Ostia*, Oxford: Clarendon 1973.
- Meshorer, Yaakov, «The Hoard of Coins at Migdal»: *Atiqot* 11 (1976) 54-71.
- «Jewish Symbols on Roman Coins Struck in Eretz Israel»: *Israel Museum News* 14 (1978) 60-63.
- «Sapphoris and Rome», en Otto Morkholm y Nancy M. Waggoner (eds.), *Greek Numismatic and Archaeology: Essays in Honor of Margaret Thomson*, Wetteren, Bélgica: Cultura Press 1979, 159-171.
- Ancient Jewish Coinage*, Dix Hill, Nueva York: Amphora Books 1982.
- City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalén: The Israel Museum 1985, 20-21, 40-42.
- «Preliminary Report: The Lead Weights»: *BA* 49 (1986) 16-17.
- Meyer, Paul, «The Gentile Mission in Q»: *JBL* 89 (1970) 405-417.
- Meyers, Carol, «Sapphoris and Lower Galilee: Earliest Times through the Persian Period», en *Sapphoris in Galilee*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1996
- Meyers, Eric, «Galilean Regionalism as a Factor in Historical Reconstruction»: *BASOR* 220/221 (1975/1976) 93-101.
- «The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism», en W. Haas y H. Temporini (eds.), en *ANRW*, Berlín: Walter de Gruyter 1979, 686-701.
- «Galilean Regionalism: A Reappraisal», en W. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism. Volume 5*, Atlanta: Scholars Press 1985.
- «Identifying Religious and Ethnic Groups through Archaeology», en A. Biran y J. Aviram (eds.), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, 1990*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1990, 738-745.

- «The Challenge of Hellenism for Early Judaism and Christianity»: *BA* 55 (1992) 84-91.
- «Roman Sepphoris in the Light of New Archaeological Evidence and Research», en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York: Jewish Theological Seminary 1992, 321-338.
- «An Archaeological Response to a New Testament Scholar»: *BASOR* 297 (1995) 17-26.
- «Jesus und seine galiläische Lebenswelt»: *Zeitschrift für Neues Testament* 1 (1998) 27-39.
- «Sepphoris on the Eve of the Great Revolt (67-68 C.E.): Archaeology and Josephus», en E. Meyers (ed.), *Galilee through the Centuries*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1999, 109-132.
- (ed.), *Galilee through the Centuries* (Duke Judaic Studies Series 1), Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1999.
- Meyers, Eric, Ehud Netzer y Carol Meyers, «Artistry in Stone: The Mosaics of Ancient Sepphoris»: *BA* 50 (1987) 223-31.
- «Una mansión en la acrópolis de Séforis y su espléndido mosaico»: *Qadmoniot* 21 (1988) 87-92 [en hebreo].
- Sepphoris*, Winona Lake: Eisenbrauns 1992.
- Meyers, Eric y James F. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, Nashville: Abingdon 1981.
- Meyers, Eric et al., «The Meiron Excavation Project: Archaeological Survey in Galilee and Golan, 1976»: *BASOR* 230 (1978) 1-24.
- Ancient Synagogue Excavations at Khirbet Shema', Upper Galilee, Israel 1970-1972* (AASOR 42), Durham, Carolina del Norte: ASOR 1976.
- Excavations at Ancient Meiron, Upper Galilee, Israel 1971-72, 1974-75, 1977*, Cambridge, Massachusetts: American School of Oriental Research 1981.
- «Preliminary Report on the 1980 Excavations at en-Nabratein, Israel»: *BASOR* 244 (1981) 1-26.
- «Second Preliminary Report on the 1980 Excavations at en-Nabratein, Israel»: *BASOR* 246 (1982) 35-54.
- Excavations at the Ancient Synagogue of Gush Halav. Meiron Excavation Project Volume V*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1990.
- Midrash Rabbah, Genesis II*, Londres: Soncino 1939.
- Midrash Rabbah, Lamentaciones*, Londres: Soncino 1939.
- Millar, F., *The Roman Near East 31 B.C.-A.D. 337*, Cambridge University Press 1993.
- Miller, Stuart S., *Studies in the History and Traditions of Sepphoris*, Leiden: R. J. Brill 1984, 57.
- «Intercity Relations in Roman Palestine: The Case of Sepphoris and Tibérias»: *AJSR* 12 (1987) 1-24.
- «Sepphoris, the Well Remembered City»: *BA* 55 (1992) 74-83.
- «The *Minim* of Sepphoris Reconsidered»: *HTR* 86 (1993) 377-402.

- «Further Thoughts on the *Minim* of Sepphoris», en *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies B.1*, Jerusalén: World Union of Jewish Studies 1994, 1-8.
- Millet, Merrill, «Roman Towns and their Territories: Archaeological Perspective», en J. Rich y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, Leichestre-Nottingham Studies in Ancient Society 2), Nueva York: Routledge 1991, 169-189.
- Mitius, O., *Jonas auf den Denkmälern des christlichen Altertums* (Archäologische Studien zum Christlichen Altertum und Mittelalter 4), Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1897.
- Moessner, David, *The Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan travel Narrative*, Minneapolis: Fortress 1989.
- Moreland, Milton, «Jerusalem Imagined: Rethinking Earliest Christian Claims to the Hebrew Epic», tesis doctoral, Claremont Graduate University: Claremont, California 1999.
- Moulton, James H., *A Grammar of the N. T. Greek, Vol. I, Prolegomena*, Edimburgo: T & T Clark 1980.
- Moyers, James C. y Victor H. Matthews, «The Use and Abuse of Archaeology in Current Bible Handbooks»: *BA* 48 (1985) 149-159.
- Na'aman, Nadav, «The Brook of Egypt and Assyrian Policy on the Border of Egypt»: *Tel Aviv* 6 (1979) 68-90.
- «Population Changes in Palestine following Assyrian Deportations»: *Tel Aviv* 20 (1993) 104-124.
- Nagy, Rebecca et al., *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Raleigh, Carolina del Norte: North Carolina Museum of Art 1996.
- Najjar, N., «Kafr Reina»: *ESI* 18 (1988) 28 [inglés], 41 [hebreo].
- Narkiss, Mordekai, «The Snuff-Shovel as a Jewish Symbol»: *JPOS* 15 (1935) 14-28.
- Naroll, R., «Floor Area and Settlement Population»: *American Antiquity* 27 (1962) 587-89.
- Netzer, Ehud, «Herod's Building Projects: State Necessity of Personal Need», en A. Biran y J. Aviram (eds.), *Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1993, 48-61.
- Neubauer, Adolf, *La Géographie du Talmud*, Hildesheim: Georg Olms 1967 (reimpresión del original de 1868).
- Neusner, Jacob, *Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, 3 vols., Leiden: E. J. Brill 1971.
- Niederwimmer, Kurt, «Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums»: *ZNW* 58 (1967) 172-188.
- North, Robert G., «Discoveries at Capernaum»: *Bib* 58 (1977) 425-426.
- Nun, Mendel, *Sea of Galilee: Newly Discovered Harbours From New Testament Days*, Ein Gev: Kinnereth Saling 1989.

- Oakman, D., *Jesus and the Economic Questions of His Day* (Studies in the Bible and Early Christianity 8), Lewinston, Nueva York: Edwin Mellen 1986.
- Oded, Bustenay, *Mass Deportation in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden: Reichert 1979.
- «The Inscriptions of Tiglath-pileser III: Review Article»: *IEJ* 47 (1997) 104ss.
- Oehler, Wilhelm, «Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus»: *ZDPV* 28 (1905) 1-26, 49-74.
- Oppenheimer, Aharon, *The 'Am Haaretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden: E. J. Brill 1977.
- Oren, Eliezer, «Ethnicity and Regional Archaeology: The Western Negev under Assyrian Rule», en A. Birhan y J. Aviram (eds.), *Biblical Archaeology Today, 1990, Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1993, 102-105.
- Orfali, Gaudenzio, *Capharnaum et ses ruines d'après les fouilles accomplies à Tell-Houm par la Custodie Franciscaine de Terre Sainte, 1905-1921*, París: A. Picard 1922.
- Overman, J. Andrew, «Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century», en D. Lull (ed.), *SBLSP 1988*, Atlanta: Scholars Press 1988, 160-168.
- Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress 1990.
- «Recent Advances in the Archaeology of the Galilee in the Roman Period»: *CRBS* 1 (1993) 35-57.
- Packer, James E., *The Insulae of Imperial Ostia* (Memoirs of the American Academy in Rome 31), Roma: American Academy in Rome 1971.
- Patterson, John, «Settlement, City and Elite in Samnium and Lycia», en J. Rich y Andrew Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in Ancient World* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society 2), Londres: Routledge 1991, 147-168.
- Peacock, D. P. S., *Pottery in the Roman World: An Ethnoarchaeological Approach*, Londres: Longman 1982.
- Pearl, Zeev y Mordechai Margaritz, «The Marble Source of the Tel Naharon-Scythopolis Heads»: *'Atiqot* 20 (1991) 46-47.
- Piper, Ronald, *Wisdom in the Q Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 6), Cambridge University Press 1989.
- (ed.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q*, Leiden: E. J. Brill 1995.
- «The Language of Violence and the Aphoristic Sayings in Q», en J. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International 1995, 53-72.
- Polag, Athanasius, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 3445), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1977.

- Pounds, Norman, «The Urbanization of the Classical World»: *Annals of the Association of American Geographers* 59 (1969) 135-157.
- Pritz, R., *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Leiden: E. J. Brill 1988.
- Pucci, G., «Pottery and the Trade in the Roman Empire», en P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press 1983, 105-17.
- Qedar, Shraga, «Two Lead Weights of Herod Antipas and Agrippa II and the Early History of Tiberias»: *Israel Numismatic Journal* 9 (1986-1987) 29-35.
- Rahmani, L. Y., «Roman Miscellanea»: *IEJ* 39 (1989) 66-75.
- Ravani, B. y P. P. Kahane, «Rock-cut Tombs at Huqoq»: *'Atiqot* 3 [serie inglesa] (1961) 121-47.
- Raynor, Joyce y Yaakov Meshorer, *The Coins of Ancient Meiron*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1988.
- Read, David W., «Towards a formal theory of population size and area of habitation»: *Current Anthropology* 19 (1978) 312-317.
- Reed, Jonathan L., «The Population of Capernaum»: *Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity* 24, Claremont 1992.
- «Population Numbers, Urbanization, and Economics: Galilean Archaeology and the Historical Jesus», en E. Lovering (ed.), *SBLSP 1994*, Atlanta: Scholars Press 1994, 203-19.
- «The Social Map of Q», en J. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention: Social and Literary Studies on Q*, Filadelfia: Trinity Press Int. 1995, 17-36.
- «The Sign of Jonah (Q 11,29-31) and Other Epic References in Q», en Elizabeth Castelli y Hal Taussig (eds.), *Rethinking Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International 1996, 130-143.
- «Galileans, 'Israelite Village Communities', and the Sayings Gospel Q», en E. Meyers (ed.), *Galilee: Confluence of Cultures*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1999, 87-108.
- Reich, Ronny, «The Persian Building at Ayyelet ha-Shahar: The Assyrian Palace of Hazor?»: *IEJ* 25 (1975) 233-237.
- «Archaeological Evidence of the Jewish Population at Hasmonean Gezer»: *IEJ* 31 (1981) 48-52.
- «The Hot Bath-House (*balneum*), the *Miqweh*, and the Jewish Community in the Second Temple Period»: *JJS* 39 (1988) 102-107.
- «Miqwaoth (baños rituales judíos) durante el periodo del Segundo Templo y el periodo de la Mishnah y el Talmud», tesis doctoral, Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén 1990 [hebreo con resúmenes en inglés].
- «The 'Boundary of Gezer' Inscriptions Again»: *IEJ* 40 (1990) 43-46.
- «The Great Mikveh Debate»: *BAR* 19 (1993) 52-53.
- «The Ritual Baths (*Miqva'oth*) at Qedumim and the Observance of Ritual Purity Among the Samaritans», en Frédéric Manns y Eugenio Allkiata

- (eds.), *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*, Jerusalén: Franciscan Printing Press 1993, 181-192.
- Renfrew, Colin, *The Emergence of Civilization*, Londres: Methuen 1972.
- Towards an Archaeology of the Mind: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Cambridge on 30 November 1982*, CUP 1982.
- Approaches to Social Archaeology*, Cambridge: Harvard Univ. Press 1984.
- Rhoads, David, Joanna Dewey y Donald Michie, *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*, Salamanca: Sígueme 2002.
- Rich, J. y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in Ancient World* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society 2), Londres: Routledge 1991.
- Richardson, P., *Herod the Great: King of the Jews and Friend of the Romans*, Columbia: University of South Carolina Press 1996.
- Robertson, Archibald T., *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research*, Nashville: Broadman 1934.
- Robinson, Edward, *Later Biblical Researches in Palestine and in the Adjacent Regions: A Journal of the Travels in the Year 1852, Volume 3*, Boston: Crocker and Brewster 1857.
- Biblical Researches in Palestine and in the Adjacent Regions: A Journal of Travels in the Year 1838, Volume 2*, Boston: Crocker and Brewster 1868.
- Robinson, James M., *A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays*, Filadelfia: Fortress 1983.
- «The International Q Project Work Session 16 November 1990»: *JBL* 110 (1991) 494-98.
- «The Sayings Gospel Q», en Frans Van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels, vol. 1. Festschrift Neiryneck*, Lovaina: University Press 1992, 361-388.
- «The Incipit of the Sayings Gospel Q»: *RHPR* 75 (1995) 9-33.
- «The Son of Man in the Sayings Gospel Q», en C. Elsas (ed.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin: Walter de Gruyter 1994.
- Robinson, James M. y Helmut Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Filadelfia: Fortress 1971.
- Rohrbaugh, Richard (ed.), *The Social Sciences and the New Testament Interpretation*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson 1996.
- Romm, James, *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton University Press 1992.
- Rostovtzeff, M., *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 vols., Oxford: Clarendon 1957, ed. rev. por P. M. Fisher; versión cast.: *Historia social y económica del Imperio romano*, 2 vols., Madrid: Espasa-Calpe 1972.
- Russel, James, «The Roman Bathhouse at Capernaum», comunicación presentada a la reunión anual de las American Schools of Oriental Research en Boston, noviembre de 1988.

- Russell, Josiah C., *Late Ancient and Medieval Population* (Transactions of the American Philosophical Society N.S. 48.3), Filadelfia: American Philosophical Society 1958.
- Rykwert, Joseph, *La idea de ciudad: antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*, Salamanca: Sígueme 2002.
- Safrai, S. y M. Stern (eds.), *The Jewish People of the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 2 vols. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum), Amsterdam: Van Gorcum 1976.
- Safrai, Zeev, *The Economy of Roman Palestine*, Londres y Nueva York: Routledge 1994.
- «The Roman Army in Galilee», en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York: Jewish Theological Seminary 1992, 103-114.
- Saldarini, Anthony, *Pharisees, Scribes and Sadducees: A Sociological Approach*, Wilmington, Delaware: Michael Glazier 1988.
- «The Gospel of Matthew and Jewish Christian Conflict in the Galilee», en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, 23-38.
- Saller, J., «Hellenistic to Arabic Remains at Nebo, Jordan»: *LA* 17 (1967) 41ss.
- Sanders, E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, Filadelfia: Trinity Press International 1990.
- Judaism: Practice and Belief 63 B.C.E.-66 B.C.E.*, Filadelfia: Trinity Press International 1992.
- The Historical Figure of Jesus*, Londres: Penguin 1993; versión cast.: *La figura histórica de Jesús*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Sato, Mikagu, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT ser. 2, vol. 29), Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988.
- Schacht, R., «Estimating Past Population Trends»: *Annual Review of Anthropology* 10 (1981) 124-31.
- Schenk, Wolfgang, «Die Verwünschung der Küstenorte Q 10,13-15: Zur Funktion der Konkreten Ortsangaben und zur Lokalisierung von Q», en Camille Focant (ed.), *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETL 110), Lovaina: Leuven University Press 1993, 477-490.
- Schiffman, Lawrence, «Was there a Galilean Halakhah?», en L. Levine, *The Galilee in the Late Antiquity*, Nueva York: Jewish Theological Seminary 1992, 143-156.
- Schiffman, Lawrence y E. Meyers, recensión de R. Batey, *Jesus and the Forgotten City: BA* 55 (1992) 105-107.
- Schmeller, Thomas, «Jesus im Umland Galiläas. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Caesarea Philippi und der Dekapolis»: *BZ NF* 38 (1994) 44-65.
- Schmidt, Darryl, «The LXX Gattung 'Prophetic Correlative'»: *JBL* 96 (1977) 517-522.



- Schmidt, Karl Ludwig, *Der Rahmen der Geschichte Jesus: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-Überlieferung*, Berlin: Trowitsch & Sohn 1919.
- Schmitt, Götz, «Das Zeichen des Jonas»: *ZNW* 69 (1978) 123-129.
- Schneider, A. M., «Hirbet El-Minje am See Genesareth»: *Annales archéologiques de Syrie* 2 (1952) 23-45.
- Schottroff, Luise y Wolfgang Stegemann, *Jesus von Nazaret, Hoffnung der Armen*, Stuttgart: Kohlhammer 1978; versión inglesa: *Jesus and the Hope of the Poor*, Maryknoll, Nueva York: Orbis 1986.
- Schottroff, Willi, «Die Ituräer»: *ZDPV* 98 (1982) 125-152.
- Schulz, Sigfried, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich: Theologischer Verlag 1972.
- Schumacher, Gottlieb, *The Jaulan: Surveyed for the German Society for the Exploration of the Holy Land*, Londres: R. Bentley 1888.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 3 vols., ed. rev. G. Vermes et al., Edimburgo: Clark 1973-1987; vers. cast.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Madrid: Cristiandad 1985.
- Schürmann, H., «Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Redequelle im Lukas- und Matthäusevangelium», en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Düsseldorf: Patmos 1968, 111-125.
- «Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Logienquelle», en Rudolf Pesch et al. (eds.), *Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle*, Friburgo: Herder 1975, 124-147.
- Schwank, Benedict, «Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesu»: *Erbe und Auftrag* 52 (1976) 199-206.
- «Die Neuen Ausgrabungen in Sepphoris»: *BK* 42 (1987) 75-79.
- Schwartz, Seth, «Israel and the Nations Roundabout: 1 Maccabees and the Hasmonean Expansion»: *JJS* 41 (1991) 16-38.
- Scobie, Alexander, *Aspects of the Ancient Romance and Its Heritage*, Meisenheim: Hahn 1969, 27-29.
- Segal, Arthur, *Theaters in Roman Palestine and Provincia Arabia* (Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava Supplementum 120), Leiden: E. J. Brill 1995.
- Shennan, Stephen, *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, Londres: Unwin Hyman 1989.
- Sherwin-White, Adrian N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford University Press 1963.
- Shiloh, Yigal, «The Population of Iron Age Palestine in the Light of a Sample Analysis of Urban Plans, Areas, and Population Density»: *BASOR* 239 (1980) 25-35.
- Shraga Qedar, «Two Lead Weights of Herod Antipas and Agrippa II and the Early History of Tiberias»: *Israel Numismatic Journal* 9 (1986-1987) 29-35.
- Siegelmann, Azriel, «The Identification of Gaba Hippeon»: *PEQ* 116 (1984) 89-93.

- Small, David, «Social Correlation to the Greek Cavea in the Roman Period», en Sarah Macready y F. Thompson (eds.), *Roman Architecture in Greek World*, Londres 1987, 85-93.
- «Introduction», en David Small (ed.), *Methods in the Mediterranean: Historical and Archaeological Views on Text and Archaeology*, Leiden: E.J. Brill 1955.
- Smith, Jonathan. Z., *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill 1978.
- Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press 1982.
- «The City as Place», en P. Hawkins (ed.), *Civitas*, Atlanta: Scholars Press 1983, 25-38.
- To Take Place: Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press 1987.
- Drudgery Divine*, University of Chicago Press 1990.
- Smith, M., *Jesus the Magician*, Nueva York: Harper & Row 1978.
- Smith Houston, R., «The Southern Levant in the Hellenistic Period»: *Levant* 22 (1990) 123-30.
- Sperber, Daniel, «The Centurion as a Tax-Collector»: *Latomus* 28 (1969) 186ss.
- The City in Roman Palestine*, Nueva York: Oxford University Press 1998.
- Spijkerman, Augusto, *Cafarnao III: Catalogo delle monete della città* (Studium Biblicum Franciscanum 19), Jerusalén: Franciscan Printing Press 1975.
- Stambaugh, John, *The Ancient Roman City, Ancient Society, and History*, Baltimore: John Hopkins University Press 1988.
- Stauffer, Ethelbert, *Jesus: Gestalt und Geschichte*, Múnich: Francke 1957.
- Stea, David y Roger M. Downs (eds.), *Image and Environment*, Chicago: Aldine 1973.
- Steck, Odil Hannes, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1967.
- Stemberger, Günther, «Galilee-Land of Salvation?», en W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christian and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley: University of California Press 1974, 409-38.
- Stendahl, Krister, *The School of St. Matthew-and its Use of the Old Testament* (ASNU 20), Lund: Gleerup 1954.
- Stern, Ephraim, *The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster: Aris and Philips 1982.
- «Between Persia and Greece: Trade, Administration and Warfare in the Persian and Hellenistic Periods», en Thomas Levy (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, Londres: Leicester University Press 1995, 432-445.
- Stern, M., «The Reign of Herod», en M. Avi-Yonah (ed.), *The World History of the Jewish People* (ser. 1, vol. 7), Jerusalén: Massada 1975, 75-132.
- «Economic Life in Palestina», en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century II* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum), Amsterdam: Van Gorcum 1976.

- Stevenson, M., «Sourdoughs and Cheeckakos: The Formation of Identity-Signaling Social Groups»: *Journal of Anthropological Archaeology* 8 (1989) 270-312.
- Strange, James F., «The Capernaum and Herodium Publications»: *BASOR* 226 (1977) 65-73.
- «Has the House Where Jesus Stayed in Capernaum Been Found?»: *BASOR* 226 (1977) 65-73.
- «Some Implications of Archaeology for New Testament Studies», en James Charlesworth y Walter Weaver (eds.), *What Has Archaeology to Do With Faith?*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International 1992, 23-59.
- «Six Campaigns at Sepphoris: The University of South Florida Excavations, 1983-1989», en L. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York: Jewish Theological Seminary of America 1992, 339-355.
- «The Eastern Basilica Building», en R. Nagy, et al., *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Raleigh, Carolina del Norte: North Carolina Museum of Art 1996, 117-121.
- «The Sayings of Jesus and Archaeology», en James Charlesworth (ed.), *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis: Fortress 1998, 291-305.
- «First Century Galilee from Archaeology and from Texts», en *Archaeology and the Galilee*, 39-48.
- Strange, James F. y Hershel Shanks, «Synagogue Where Jesus Preached Found at Capernaum»: *BAR* 9 (1983) 24-31.
- Strange, James F. et al., «Excavations at Sepphoris. The Location and Identification of Shikhin. Part II»: *IEJ* 45 (1995) 171-187.
- Strange, James F. y J. Stambaugh, «Some Implications of Archaeology for New Testament Studies», en James H. Charlesworth y Walter Weaver (eds.), *What Has Archaeology to Do with Faith?*, Filadelfia: Trinity Press International 1992, 31-41.
- Strecker, Georg, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Mathäus* (FRLANT 82), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.
- Sukenik, Eleazar L., *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Londres: The British Academy 1934.
- Sumner, William, «Estimating Population by Analogy: An Example», en Carol Kramer (ed.), *Ethnoarchaeology: Implications of Ethnography for Archaeology*, Nueva York: Columbia University Press 1979, 164-174
- Swetnam, James, «No Sign of Jonah»: *Bib* 66 (1985) 126-130.
- «Some Signs of Jonah»: *Bib* 68 (1987) 74-79.
- Syon, Dany, «Gamla: Portrait of a Rebellion»: *BAR* 18 (en.-feb. 1992) 20-37.
- Tadmor, Hayin, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria: Critical Edition, with Introductions, Translations, and Commentary* (Fontes ad res judaicas spectantes), Jerusalén: Israel Academy of Sciences and Humanities 1994.

- Talgam, Rina y Zeev Weiss, «'La Vida de Dioniso' en el mosaico de Séforis»: *Qadmoniot* 21 (1988) 93-99 [en hebreo].
- Taylor, Joan, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford: Clarendon Press 1993.
- Tcherikower, Victor, «Palestine under the Ptolemies (A Contribution to the Study of the Zenon Papyri)»: *Mizraim* 4-5 (1937) 9-90.
- Testa, Emmanuel, *Cafarnao IV: I graffiti della casa di S. Pietro* (Studium Biblicum Franciscanum 19), Jerusalén: Franciscan Printing Press 1972.
- Theissen, Gerd, «Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum»: *ZTK* 70 (1973) 245-271; versión cast. en: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme 1985, 13-40.
- «Das 'schwankende Rohr' (Mt 11,7) und die Gründungsmünzen von Tiberias»: *ZDPV* 101 (1985) 43-55; versión cast. en: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca: Sígueme 1997, 38-56.
- The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis: Fortress 1991.
- Social Reality and the Early Christians*, Minneapolis: Fortress 1992.
- Thompson, Peter, «Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palaestina»: *ZDPV* 40 (1917).
- Tödt, Heinz E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh: Gerd Mohn 1959.
- Torrey, Charles C., *The Lives of the Prophets. Greek Text and Translation*, Filadelfia: Society of Biblical Literature 1946.
- Trowbridge, C. C., «On Fundamental methods of orientation and imaginary maps»: *Science* 38 (1913) 888-897.
- Tsafir, Yoram, «More Evidence for the Cult of Zeus Akraios at Beth-She'an»: *Eretz-Israel* 19 (Jerusalén: Israel Exploration Society 1987) 81 [resumen inglés] 282-283 [hebreo].
- Tuan, Yi-Fu, «Literature and Geography: Implications for Geographical Research», en D. Ley y M. S. Samuels (eds.), *Humanistic Geography*, Chicago: Maaroufa 1978, 194-206.
- Tuckett, C. M., «A Cynic Q?»: *Biblica* 10 (1989) 349-376.
- Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, Edimburgo: T & T Clark 1996.
- Tzaferis, V. (ed.), *Excavations at Capernaum I*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1989.
- Tzuk, Tsvika, «The Aqueducts of Sepphoris», en Rebecca Nagy et al. (eds.), *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1996, 45-49.
- Ulansey, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford University Press 1989.
- Uro, R., *Sheep Among the Wolves*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987.

- Vaage, Leif, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers according to Q*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International 1994.
- Vale, Ruth, «Literary Sources in Archaeological Description: The Case of Galilee, Galilees and Galileans»: *JSJ* 18 (1987) 209-226.
- Vardaman, E. J. et al. (eds.), *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham*, Waco: Baylor University Press 1964.
- Vassiliadis, Petros, «The Nature and Extent of the Q Document»: *NovT* 20 (1978) 49-73.
- Vaux, Roland de, «On Right and Wrong Uses of Archaeology», en James Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Festschrift for Nelson Glueck*, Nueva York: Doubleday, 1970, 69-70.
- Vermes, Geza, *Jesus the Jew*, Nueva York: Macmillan 1973.  
—*The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis: Fortress 1993.
- Vitto, F., «Two Marble Heads of Goddesses from Tel Naharon-Scythopolis»: *'Atiqot* 20 (1991) 33-45.
- Vögtle, Anton, «Der Spruch vom Jonaszeichen», en *Synoptische Studien: Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag*, Múnich: Karl Zink 1953, 230-277.
- Wachsmann, S., «The Galilee Boat: 2,000-Year-Old Hull Recovered Intact»: *BAR* 14.5 (sept./oct. 1988) 18-33.
- Wachsmann, S. et al., «The Excavation of an Ancient Boat in the Sea of Galilee»: *'Atiqot* (Eng. Series 19), Jerusalén: Israel Antiquities Authority 1990.
- Waldbaum, Jane, «Greeks in the East or Greeks and the East? Problems in the Definition and Recognition of Presence»: *BASOR* 305 (1997) 1-18.
- Wallace-Hadrill, Andrew, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton University Press 1994.
- Waterman, L. et al., *Preliminary Report of the University of Michigan Excavations at Sepphoris, Palestine in 1931*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1937.
- Webb, Robert, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTSS 62), Sheffield Academic Press 1991.
- Weber, Max, *The City*, Glencoe, Illinois: Free Press 1958; versión cast.: *La ciudad*, Madrid: Ediciones de la Piqueta 1987.
- Weiss, Z. y E. Netzer, «Hellenistic and Roman Sepphoris: The Archaeological Evidence», en Rebecca Nagy et al. (eds.), *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Raleigh: North Carolina Museum of Art 1996, 29-37.
- «The Mosaic of the Nile Festival Building», en Rebecca Nagy et al. (eds.), *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Raleigh: North Carolina Museum of Art 1996, 127-132.
- «The Synagogue Mosaic» en R. Nagy et al. (eds.), *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Raleigh: North Carolina Museum of Art 1996.
- Wenger, Uwe, *Der Hauptmann von Kafarnaum* (WUNT ser. 2., vol. 14), Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1985.

- White, L. M., *Building God's House in the Roman World: Social Aspects of Architectural Adaptations among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore: American Schools of Oriental Research 1990.
- Will, Ernest, «L'urbanization de la Jordanie aux époques hellénistique et romaine: conditions géographiques et ethniques», en Adnan Hadidi (ed.), *Studies in the History and Archaeology of Jordan II*, Ammán: Department of Antiquities 1985, 237-241.
- Wilson, Charles, *The Recovery of Jerusalem: A Narrative of Exploration and Discovery in the City and the Holy Land*, Londres: R. Bentley 1871.
- Wilson, John y Vasilios Tzaferis, «Banias Dig Reveals King's Palace»: *BAR* 24.1 (enero-febrero 1998) 54-61.
- Wolff, S., «A Second Temple Period Tomb on the Shu'afat Ridge, North Jerusalem»: *'Atiqot* 29 (1996) 23-28.
- Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1901.
- Wright, B., «Jewish Ritual Baths-Interpreting the Digs and the Texts: Some Issues in the Social History of Second Temple Judaism», en N. A. Silberman y D. Small (eds.), *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present* (JSOTSS 237), Sheffield Academic Press 1997.
- Wuellner, W., *The Meaning of «Fisher of Men»*, Filadelfia: Westminster 1967.
- Yavor, Z., «Nazareth»: *ESI* 18 (1988) 32 [inglés], 48 [hebreo].
- Yeivin, S., «Historical and Archaeological Notes», en L. Waterman et al. (eds.), *Preliminary Report of the University of Michigan Excavations at Sepphoris*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1937, 29-30, esp. n. 51.
- Yeivin, Zeev, «Bet Shean Project», en *Excavations and Surveys in Israel 1987/1988*, vol. 6, Jerusalén: The Israel Department of Antiquities and Museums 1988, 7-45.
- Zanker, Paul, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press 1990.
- Zeitlin, Solomon, «Who were the Galileans? New Light on Josephus' Activities in Galilee»: *JQR* 64 (1974) 189-203.
- Zeller, Dieter, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (FB 17), Würzburg: Echter 1977.
- «Redaktionsprozesse und wechselnder 'Sitz im Leben' beim Q-Material», en Joel Delobel (ed.), *Logia: Les Paroles de Jésus-The Sayings of Jesus: Memorial Joseph Coppens* (BETL 59; Lovaina; Peeters 1982), 395-409.
- Zori, Nehemia, «Prospección arqueológica en el Valle de Bet-Shan», en *The Beth-Shean Valley: The Seventeenth Archaeological Convention*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1962, 135-198 [en hebreo].
- El país de Isacar: una prospección arqueológica*, Jerusalén: Israel Exploration Society 1977 [en hebreo].
- «A Contribution to the Problem of the Persian Period at Beth-Shean»: *PEQ* 109 (1977) 103-105.
- Zorn, Jeffrey, «Estimating the Population Size of Ancient Settlements: Methods, Problems, Solutions, and a Case Study»: *BASOR* 295 (1994) 31-48.

# ÍNDICE TEMÁTICO Y ONOMÁSTICO

- Acrópolis: 164-169  
Adan-Bayewitz, David: 125  
Agricultura (cf. también Campesinos)  
–imagería en el documento Q: 241-244  
–prácticas: 115-121  
Albright, William F.: 39, 261  
Alt, Albrecht: 51, 143-145  
Antipas, Herodes (cf. también Séforis): 93, 95, 114, 118, 137, 150  
–eludido por Jesús: 180s, 211s  
Apamea de Siria: 100-101  
Applebaum, Shimon: 118  
Aristóbulo I: 189  
Aristóteles: 99  
Arqueología (cf. también Arquitectura; Cerámica; Casas; Yacimientos arqueológicos)  
–en Alemania antes de la guerra: 26  
–en Galilea: 34-37  
–independiente de los textos: 272s  
–integrada con los textos literarios: 37-43  
–necesaria: 21-23  
–valor de la: 269-272  
Arquitectura (cf. también Casas): 41s, 122-125, 127  
–en las ciudades gentiles: 164s  
–en Nazaret: 173  
–en Séforis: 122, 157-162, 164  
–helenística: 67-69, 150  
–pagana: 227s  
Ashdod: 70  
Asirios en Palestina: 55-61, 189  
Asmoneos: 50, 52, 66, 67-70  
Ayelet ha-Shahar: 59  
Bagatti, Bellarmino: 188  
Baniás: 36  
Baño: cf. Piletas escalonadas  
Batey, Richard: 145-147  
Bauer, Walter: 26, 51, 142  
Belén: 78  
Berlin, Andrea: 65, 79  
Bet Anat: 64-65  
Bet Yinam: 78  
Bet-Netofá (valle): 62, 154  
Betsaida: 36, 176, 184  
–en el documento Q: 233-236  
–y localización del documento Q: 226  
Bet-Se'arim: 58, 67, 78, 102  
Bet-Shan: 36, 57  
Bowersock, Glen W.: 149  
Bultmann, Rudolf: 25-26  
Cafarnaún: 44, 58  
–carácter socioeconómico: 210s  
–casas: 197, 202-205  
–cerámica: 67  
–comercio: 191-193  
–como *polis*: 213-216  
–datos literarios sobre: 183-186  
–en el documento Q: 233-236  
–espacio público: 197-201  
–etnicidad: 189s, 206-210  
–excavaciones: 185-187  
–inscripciones: 200  
–localización del documento Q: 225, 228  
–población: 93-94, 193-196  
–señas judías: 77  
–sinagoga: 107, 197-199  
–sistema viario: 191s, 198

- situación política: 211s
- tamaño: 113
- topografía: 188
- trazado: 196-198
- Campesinos
- e interacción campo-ciudad: 150-153
- influencia de la urbanización: 115-122, 278s
- y riqueza urbana: 179
- Casas: 42, 278
- Cafarnaún: 197s, 202-205
- Nazaret: 174
- Séforis: 110s, 166-173
- Case, Shirley-Jackson: 142s
- Cerámica (cf. también Vasijas de piedra herodianas)
- comercio de: 125s
- de Kefar Hananya: 35s, 78, 126, 150s, 167, 205
- del periodo helenístico/romano: 67-70
- en Cafarnaún: 205, 210
- en las casas de Séforis: 167
- en Séforis: 61-63, 67s
- iturea: 65s
- manufactura: 125
- no judía: 79
- Cerdo, rechazo del: 71, 176
- en la Unidad II: 169
- en Séforis: 176
- y pureza: 85
- Cesarea de Filipo: 36, 209
- Cesarea Marítima: 36, 39
- arquitectura: 164-165
- comparada con Séforis/Tiberíades: 127-129
- inscripciones: 163-165
- monedas: 163
- sinagoga: 101s
- Cínicos: 93
- Ciudades: cf. *Polis*; Urbanización
- Cohen, Shaye J. D.: 32
- Comercio: 124-126, 128s, 190-193
- Corazín: 58, 67, 78
- en el documento Q: 233-236
- Corbo, Virgilio: 186
- Crítica de las formas y la redacción: 25
- Custodia franciscana de Tierra Santa: 186
- Dalman, Gustaf: 26, 141, 259
- Decápolis: 207
- Descendencia de David: 264
- Deuteronomico (tema): 265
- Diocaesarea* (cf. también Séforis): 138
- Documento Q de dichos (cf. también Signo de Jonás)
- Galilea como trasfondo: 225s, 227s, 241, 249
- género y lenguaje: 225s
- helenismo frente a judaísmo: 91
- imagería espacial: 232s, 239-248
- lugar de origen del texto: 219-222
- presupuestos básicos sobre su naturaleza: 228-233
- referencias épicas: 251-253
- sobre Cafarnaún como *polis*: 214s
- sobre el movimiento de Jesús en Galilea: 89
- sobre la pureza: 85
- sobre la tradición profética: 86-89
- sobre Séforis: 175s
- tema: 224s, 249s
- topónimos: 222-224, 233-241
- Documentos literarios (cf. también Evangelios; Literatura rabínica; Josefo)
- sobre Cafarnaún: 183-186
- sobre cifras de población: 98-100
- sobre identidad étnica: 79-83
- su integración con la arqueología: 37-43
- Economía (cf. también Estructura socioeconómica)



- y comercio: 128s
- y prácticas agrícolas: 116-122
- y urbanización: 130-133
- Educación griega: 178
- Edwards, Douglas: 150-151, 242
- El-Meshhed: 261
- Escitópolis: 36, 63, 65, 127, 129
- arquitectura: 165
- monedas: 163
- sinagoga: 101
- artes decorativas: 127
- Escuelas grecorromanas: 178
- Espacio público: cf. Arquitectura
- Espacios privados: cf. Casas
- Estructura socioeconómica (cf. también Economía)
- Cafarnaún: 210s
- Galilea: 226-228, 277-280
- Séforis: 179s
- y prácticas funerarias: 74
- Etnicidad (cf. también Identidad judía)
- en Cafarnaún: 189-191, 206-210
- en el periodo helenístico temprano: 65s
- en Galilea: 49-53, 71, 225
- en Séforis: 278
- Evangelios: 24-25
- Cafarnaún en los: 183s, 213-216
- Jesús en Séforis y: 145s
- Séforis silenciada en: 138s, 175s
- signo de Jonás y: 254-256, 257s
- sobre desigualdad de la riqueza: 179s
- sobre el dinero: 130-132
- sobre Galilea: 30-32
- sobre identidad étnica: 52s
- sobre Jesús y Antipas: 180s
- sobre la pobreza: 130s
- sobre la pureza: 83-85
- sobre la sinagoga de Cafarnaún: 199s
- sobre las relaciones campo-ciudad: 132s
- Fariseos: 83-85, 89, 224-226
- Fiensy, David: 119
- Filipo: 235
- Filoteria: 65, 70
- Finley, Moses: 96
- Foerster, Gideon: 112
- Freyne, Seán: 30, 37, 93, 116, 147, 152
- Fuente Q de las sentencias: cf. Documento Q de dichos
- Gabara: 113
- Gabinio: 137
- Gadara: 63, 189, 190, 208
- Gal, Zvi: 55s, 61
- Galilea (cf. también Cafarnaún; Séforis)
- como región definida: 274s
- debate sobre: 29-31
- economía: 130-132
- estructura socioeconómica: 226-228
- excavaciones arqueológicas: 34-37, 58
- helenismo y judaísmo: 147-149
- identidad étnica: 49-54, 226s
- identidad judía: 52-55, 70-77, 79s, 88s
- interés creciente por: 23s
- investigación arqueológica: cf. Arqueología
- Jerusalén y: 70, 85s
- Jesús en: 275-280
- Jonás en: 258-267
- límites: 154-156
- localidades no judías de su periferia: 78s
- localización de Q en: 223, 225s, 228, 239-241
- localización del signo de Jonás en: 249s
- poblamiento: cf. Patrones de asentamiento
- prácticas agrícolas: 115-122
- pureza en: 83-85

- Reino de Dios en: 279s
- relaciones campo-ciudad en: 132s, 150-153
- relaciones entre Séforis y: 174s
- textos sobre: 30-34
- tradiciones proféticas en: 86-88
- urbanización en: 93s, 226s
- urbanización helenística en (cf. también Urbanización): 93s
- y Tiro: 237s
- Gamla: 43, 77, 101, 190
- Garnsey, Peter: 118
- Gat-Héfer: 58, 261-263
- Jonás y: 258-261
- tamaño: 113s
- Gentiles (cf. también Helenismo; Paganismo): 50s, 206-209, 226-228, 275-277
- Ginzberg, Louis: 257
- Gobebata: 259
- Griego (idioma): 177
- fuente Q de las sentencias en: 228
- inscripciones: 161s
- Guézer: 69
- Gush Halav: 57, 78
  
- Hábitos alimentarios: 75
- Hammat Tiberíades: 34, 58, 76
- Har Arbel: 78
- Harnack, Adolf: 222s
- Hefzi Ba (inscripción): 62, 63s, 65
- Helenismo (cf. también Gentiles; Paganismo)
  - en Séforis: 140s, 148s
  - Jesús en Séforis y: 176-179
  - judaísmo y: 91s, 148s, 176s
  - urbanización y: 93s
- Hengel, Martin: 91
- Hippos: 63, 189, 190, 208
- Hoffmann, Paul: 230
- Hogares: cf. Casas
- Hopkins, Ian: 129
- Horsley, Richard: 37, 51, 151
- Horvat Arbel: 58
- Horvat Kanaf: 190
- Horvat Rosh Zayit: 58
- Huqqoq: 78
  
- Ibelin: 78
- Identidad judía
  - e inscripciones: 161s
  - en Cafarnaún: 206s
  - en el documento Q: 249s
  - en Galilea: 52-55, 79s, 89, 275-280
  - en las casas de Séforis: 169, 173
  - en los textos literarios: 80-83
  - señas religiosas: 70-75
  - y arquitectura pública: 69s
  - y helenismo: 91s, 148s, 176s
  - y monedas: 162s
  - y pureza: 83-85
- Inscripciones
  - en Cafarnaún: 200s
  - en ciudades gentiles: 163-165
  - en Nazaret: 173s
  - en Séforis: 161s
- Insulae*: cf. Casas
- Israel Antiquity Authority: 140s
- Itureos: 50s, 61-66, 189
  
- Jafia: 113, 144
- Jasor: 55
- Jeremias, Joachim: 26
- Jerusalén
  - arqueología de: 34s
  - en el documento Q: 237-239, 264-267
  - profetas en: 87
  - relaciones con Galilea: 50s, 70
  - Templo de: 85s
- Jesús (cf. también Jesús histórico [investigación])
  - como judío galileo: 275-277
  - en Cafarnaún: 205-212
  - en la Galilea urbanizada: 277-279
  - relación con Jonás: 263, 265
  - relación con las monedas: 132
  - signo de Jonás y: 254s, 257

- sobre el Reino de Dios: 279
- tradición de: cf. Jesús histórico
- y Séforis: 174s
- Jesús histórico, investigación sobre
- en relación con Galilea: cf. Galilea
- helenismo frente a judaísmo en: 91s
- posturas: 24-29
- pureza y: 83-85
- Templo y: 85s
- tradición profética y: 86-89
- urbanización y: 130-133
- y arqueología: 21-23, 269-272
- y Herodes Antipas: 180s
- Jonás
- en Galilea: 258-267
- Libro de: 259
- signo de: 258
- Josefo (escritos): 32, 269-271
- sobre Cafarnaún: 184
- sobre cifras de población: 98s
- sobre fronteras de Galilea: 155s
- sobre identidad étnica: 52, 82
- sobre Séforis: 155
- sobre Tiberíades: 114s
- sobre urbanización: 95
- Juan Bautista: 181
- Judaísmo (cf. también Identidad judía)
- en la época del Segundo Templo: 75s
- Judas el Galileo: 137
- Kafr Kanna: 78
- Kefar Hananya (cerámicas): 36, 78, 125, 150s, 167, 205
- Kerigma: 25s
- Khirbet Shema': 58, 68, 78
- Kloppenborg, John: 223, 226, 252, 258
- Kohl, Heinrich: 186
- Kokhim* (tumbas): 74s, 78
- en Séforis: 177
- en Tiberíades: 76
- y pureza: 84
- Legionarios romanos: 200, 207
- Literatura rabínica: 270
- designación de asentamientos: 99s
- sobre Galilea: 32s
- sobre la identidad étnica: 53
- sobre piletas escalonadas: 73
- Loffreda, Stanislao: 186
- Lührmann, Dieter: 224
- Macabeos: 80
- Mack, Burton: 252
- Manuscritos del Mar Muerto: 270
- Marisa: 69
- Maximianópolis: 144
- McCown, Chester C.: 34, 143
- Meguido: 57, 59
- Meiron Excavation Project: 67
- Meirón: 55, 67, 78, 101
- Meyer, Paul: 224
- Meyers, Carol: 140
- Meyers, Eric: 35, 37, 140, 147, 149, 194, 274
- Migdal ha-Emeq: 78
- Miqweh, miqwaoth*: 74, 76s, 278
- en Cafarnaún: 202s, 205
- en la Unidad II: 168s
- en Séforis: 76, 176
- seña de identidad judía: 72-74
- y pureza: 73, 84s
- Mizpe Yammim (monte): 70
- Moisés: 264
- Monedas
- asmoneas: 68-70
- de Escitópolis: 163
- de Galilea: 237
- de Séforis: 138, 162s
- janeanas: 68s, 108
- Monetización: 131s
- Mosaicos: 123s, 170-172
- Nabratein: 58, 66, 78
- Nahal Zippori: 62
- Naturaleza en el documento Q: 248
- Nazaret: 58

- arqueología: 173s
- cerámica: 67, 77
- tamaño: 114
- y Séforis: 143s
- Netzer, Ehud: 140, 160
- Neusner, Jacob: 33
- Nínive: 233
- Nuevo Testamento: cf. Evangelios
  
- Orfali, Gaudenzio: 186
- Osarios de piedra: 74, 75
- en Galilea: 76s
- en Séforis: 176s
- y pureza: 83s
- Ostia: 104s
- Otzar*: 73
  
- Pacifismo judío: 137s, 230
- Paganismo (cf. también **Gentiles; Helenismo**)
- en las casas: 171-173
- en Séforis: 169, 178
- y Galilea: 70
- Patriarcado Griego Ortodoxo de Jerusalén: 186
- Pautas de asentamiento: 78s
- de los itureos: 66-68
- de los sirofenicios: 209s
- e invasiones asirias: 55-61
- en el periodo helenístico tardío: 67-70
- en el periodo helenístico temprano: 63-65
- en el periodo persa: 61-63
- Piletas escalonadas: cf. *Miqwaoth*
- Piper, Ronald: 225, 245
- Población (cf. también **Urbanización**)
- de Cafarnaún: 94, 193, 196
- densidad de: 103-105
- en las aldeas de Galilea: 113s
- en Ostia y Pompeya: 104-107
- en Séforis: 110s, 114s
- en Tiberíades: 111s, 114s
- métodos para determinarla: 98-104
  
- polis y: 213
- Pobreza: 130s, 179s
- Polis, poleis*: 63, 64s, 213-216
- Pompeya: 104-107, 121
- Prácticas funerarias: 74, 75s, 278
- y pureza: 83-85
- Pureza: 83-85, 169
  
- Q (fuente): cf. Documento Q de dichos
- Q 11, 29-32: cf. Signo de Jonás
- Qatzrin: 67
- Quedesh: 79, 209
  
- Recaudadores de impuestos: 180
- Reina: 77s
- Reino de Dios: 279
- Robinson, Edward: 186
- Robinson, James M.: 230
- Roma
- y elogio de la vida rural: 247s
- y helenización: 148s
- y urbanización: 96s
  
- Salomón: 264
- Samaria: 70
- San Pedro (casa de): 186-187, 203
- Sasa: 58, 78
- Sato, Mikagu: 231
- Schmidt, Darryl: 256
- Schmidt, Karl Ludwig: 25
- Schulz, Sigfried: 230
- Schürer, Emil: 50, 81
- Schürmann, Heinz: 256
- Schweitzer, Albert: 25
- Séforis: 36-45
- arquitectura: 67s, 80s, 157-161, 164s
- cerámica: 61-63, 67s
- comparada con otras ciudades romanas: 127-129
- control administrativo: 161s
- debate acerca de: 139-141
- eludida por Jesús: 180s

- espacio privado: 166-173, 229s
- frecuentada por los galileos: 132s
- helenismo y: 176s
- historia de la investigación sobre: 141-147
- identidad judía: 75, 169s, 173
- impacto sobre Galilea: 147-149
- inscripciones: 161s
- Jesús en: cf. Jesús y Séforis
- Jonás: 259s
- localización: 137s, 160
- lugar de origen de Q: 225, 228
- miqwaoth* en: 76, 176
- población: 97s, 101-105, 110s, 114s
- relaciones con Galilea: 132s
- relaciones con Roma: 137s
- silenciada en los evangelios: 139s, 175s
- socioeconomía y: 179s
- tamaño: 107-110
- teatro: 22, 146, 158-161
- topografía: 120, 154-156
- trabajos arqueológicos: 140s
- urbanización: 277s
- y helenización de Galilea: 147-149
- y relaciones campo-ciudad: 150-153
- Sepphoris Regional Project: 140, 166
- Shikkín: 167
- Shiqmona: 62
- Sidón: 236
- Signo de Jonás
- conexiones con Galilea: 249
- en los sinópticos: 254s
- referencias geográficas: 251, 253s
- tema épico: 251s
- Sinagoga
- de Cafarnaún: 101, 199s
- de Tel Hum: 185s
- Sirofenicios (asentamientos): 209s, 237s
- Smith, Morton: 27
- Sodoma: 223
- Strange, James F.: 35, 37, 140, 150, 194
- Teatro
- Séforis: 22, 146, 158s
- y diferencias de clase: 160s
- Tel 'Ein-Zippori: 58
- Tel Anafa: 36, 70, 79
- Tel el-Wawiyat: 58
- Tel Harashim: 58
- Tel Hum (cf. también Cafarnaún): 185s
- Tel Kinnéret: 57, 59
- Tel Mador: 58
- Tel Qarnei-Hittin: 58
- Templo: 85s, 277
- Termas romanas: 200
- Terra sigillata A oriental: 78
- Theissen, Gerd: 181, 224s
- Tiberíades: 36, 58
- arquitectura pública: 123s
- cerámica: 68
- comercio: 126, 190s, 192
- comparada con otras ciudades romanas: 127-129
- etnicidad: 275
- población: 97s, 102, 104, 111s, 114s
- relaciones con Galilea: 132s
- señas de identidad judía: 75s
- tamaño: 111
- urbanización: 277s
- y localización del documento Q: 225s, 228
- y tierra cultivable entorno: 121
- Tiglat-piléser III (rey de Asiria): 55
- Tiro
- en el documento Q: 236
- monedas: 68s
- Tolemaida: 63s
- Torre de Estratón: 63
- Tradicón israelita: 86-89
- Tradiciones proféticas: 86-89
- Tributos: 96s, 118s
- Tumbas judías de la época del Segundo Templo: 75s
- Tzaferis, Vasilios: 195
- Tzuk, Tsvika: 141

- Unidad II: 166  
 Universidad de Florida del Sur: 140  
 Urbanización (cf. también Helenismo; Población): 127-129, 227  
 –comercio: 125s  
 –imaginiería en el documento Q: 244-247  
 –impacto en el entorno rural: 115-122  
 –industria: 125  
 –influencia en Galilea: 277-279  
 –influencia en la economía: 130-133  
 –influencias helenísticas: 93s  
 –interacción campo-ciudad: 150-153  
 –y ciudad consumista: 95-97  
  
 Varo (legado): 137, 157  
 Vasijas de piedra herodianas: 71s, 75-78  
 –Cafarnaún: 205  
 –en la Unidad II: 168s  
 –Séforis: 176  
 –y pureza: 85  
 Vías de comunicación: 191-193, 197s  
 Villa Dionisiaca: 170-172  
  
 Vögtle, Anton: 256  
  
 Waterman, Leroy: 143  
 Watzinger, Carl: 186  
 Weber, Max: 96  
 Weiss, Zeev: 140, 160  
 Wilson, Charles: 186, 194  
 Wrede, Wiliam: 25  
  
 Yacimientos arqueológicos (cf. también Arqueología)  
 –Cafarnaún: 185-187, 193-195  
 –del periodo helenístico tardío: 67s  
 –Galilea: 35-37, 58  
 –Gat-Héfer: 261s  
 –y abandono de Galilea: 56-59  
 Yavné-Yam: 70  
 Yizreel (valle): 61, 154s  
 Yodefat: 58, 67, 76, 113  
  
 Zenón: 64  
 –papiros de: 62-64  
 Zippori (cf. también Séforis): 138  
 Zori, Nehemia: 62

# ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i> .....	9
<i>Lista de ilustraciones y abreviaturas</i> .....	12
<i>Mapas</i> .....	15
1. La arqueología de Galilea y el Jesús histórico .....	17
1. El interés creciente por Galilea .....	19
a) La investigación sobre el Jesús histórico y Galilea .....	20
b) El debate sobre Galilea y las fuentes literarias .....	25
c) El desarrollo de la arqueología de Galilea .....	30
2. Objetivo: integrar arqueología y filología .....	33
3. Síntesis y articulación de los capítulos del libro .....	39

## PRIMERA PARTE

2. La identidad de los galileos: consideraciones étnicas y religiosas .	45
1. Teorías sobre la identidad de los galileos .....	45
2. Arqueología y pautas de asentamiento en Galilea .....	51
a) La conquista asiria y los supervivientes del Reino israelita del Norte .....	51
b) La hipótesis iturea y los supuestos orígenes gentiles de los galileos .....	57
c) El poblamiento de Galilea en el periodo helenístico tardío .	63
3. Arqueología del espacio privado en la Galilea del siglo I .....	66
a) Indicativos arqueológicos de la identidad judía .....	66
b) Señas de identidad judía en Galilea .....	71
c) Asentamientos no judíos en el perímetro de Galilea .....	74
d) Resumen de los datos arqueológicos .....	75
e) Arqueología y fuentes literarias .....	76
4. Implicaciones para la tradición de Jesús .....	79
a) La pureza y Jesús en Galilea .....	79
b) El Templo y Jesús en Jerusalén .....	81
c) Tradiciones proféticas «israelitas» o del Norte en el cristianismo primitivo .....	82

3. La densidad de población de Galilea: urbanización y economía .	87
1. La urbanización y la helenización de Galilea .....	87
2. Urbanización y consumo .....	91
3. Los datos demográficos de la antigüedad .....	94
4. Séforis y Tiberíades como centros de consumo .....	103
a) La extensión de Séforis en el siglo I .....	103
b) La densidad de población de la antigua Séforis .....	106
c) Extensión y densidad de población de la antigua Tiberíades .....	107
d) La población de las aldeas de Galilea .....	109
e) Consecuencias en la agricultura del desarrollo de Séforis y Tiberíades .....	110
f) Arquitectura urbana, industria y comercio en Séforis y Tiberíades .....	118
5. La urbanización bajo Antipas .....	123
6. Implicaciones para la investigación del Jesús histórico .....	126
a) La carga económica de Séforis y Tiberíades sobre Galilea .	126
b) Monetización y reciprocidad .....	127
c) Relaciones entre campo y ciudad en Galilea .....	128

## SEGUNDA PARTE

4. De nuevo sobre Jesús y Séforis: judaísmo y helenismo .....	133
1. Historia de la investigación .....	137
a) Jesús en Séforis .....	137
b) El impacto de Séforis sobre la Galilea de Jesús .....	143
c) Séforis y Jesús: cuestiones básicas .....	149
2. Séforis y Nazaret: consideraciones topográficas y políticas ...	150
a) La arqueología del espacio público en Séforis .....	153
b) El espacio público en Escitópolis y en Cesarea Marítima ..	159
c) La arqueología del espacio privado en Séforis .....	162
3. La arqueología de Nazaret .....	169
4. Jesús y Séforis .....	170
a) Séforis y etnicidad y cultura: judaísmo y helenismo .....	172
b) Séforis y la situación social y económica .....	175
c) Séforis y el régimen político-administrativo de Antipas ...	176
5. Jesús y Cafarnaún .....	179
1. Las fuentes literarias y la identificación de Cafarnaún .....	180
2. Consideraciones topográficas y políticas .....	184



3. La arqueología del espacio público en Cafarnaún .....	189
4. La arqueología del espacio privado .....	198
5. Jesús en Cafarnaún .....	201
a) Perfil étnico y religioso de Cafarnaún .....	202
b) El perfil socioeconómico de Cafarnaún .....	206
c) La situación política de la orilla noroccidental del lago ...	207
6. ¿Era Cafarnaún una <i>polis</i> ? .....	209

## TERCERA PARTE

6. El documento Q en Galilea .....	215
1. El mundo narrativo, el mapa social y el mundo real de Q .....	216
2. La localización de Q en la investigación anterior .....	218
3. Presupuestos básicos sobre el carácter de Q y su comunidad .	224
4. Topónimos en las sentencias .....	229
5. La imaginería espacial de Q en un contexto galileo .....	237
6. Temas y teología de Q .....	245
7. El signo de Jonás: Q 11, 29-32 en su contexto galileo .....	247
1. Comparación sinóptica del signo de Jonás .....	250
2. Jonás en Galilea .....	254
8. La arqueología y el Jesús de Galilea .....	265
1. El valor de la arqueología .....	267
2. La región de Galilea .....	270
3. Jesús en la Galilea judía .....	271
4. Jesús en la Galilea urbanizada de Antipas .....	273
5. El reino de Dios en Galilea .....	275
<i>Bibliografía</i> .....	277
<i>Índice temático y onomástico</i> .....	309