



John Dominic Crossan

JESÚS:

VIDA DE UN CAMPESINO JUDÍO



JOHN DOMINIC CROSSAN

JESÚS:
VIDA DE UN CAMPESINO JUDÍO

Traducción castellana de
TEÓFILO DE LOZOYA

CRÍTICA
GRUPO GRIJALBO-MONDADORI
BARCELONA

Para Sarah, Frank y Michelle

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original:

THE HISTORICAL JESUS. THE LIFE OF A MEDITERRANEAN JEWISH PEASANT
HarperSan Francisco

Diseño de la colección y cubierta: Enric Satué

© 1991: John Dominic Crossan, Inc.

Publicado por acuerdo con HarperSan Francisco, una división de HarperCollins Publishers

© 1994 de la traducción castellana para España:

CRÍTICA (Grijalbo Comercial, S.A.), Aragó, 385, 08013 Barcelona

ISBN: 84-7423-655-X

Depósito legal: B. 14.028-1994

Impreso en España

1994. — HUROPE, S.A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

Obertura

EL EVANGELIO DE JESÚS

Al principio era la actuación; no sólo la palabra, no sólo el acto, sino ambas cosas a la vez, cada una de ellas marcada irremisiblemente y para siempre por la otra. Aún es un desconocido cuando llega a una aldehuela de la Baja Galilea. En él se clavan las miradas frías y duras de los campesinos, que llevan viviendo en el nivel mínimo de subsistencia el tiempo suficiente para saber con toda exactitud por dónde pasa la línea divisoria entre la pobreza y la miseria. Tiene todo el aspecto de un mendigo, aunque a su mirada le falta el encogimiento propio del pediguño, en su voz no se oye el típico soniquete quejumbroso y anda sin arrastrar los pies. Habla acerca de la ley de Dios, y los que lo escuchan lo hacen más que otra cosa por curiosidad. Ya saben ellos todo lo que hay que saber acerca de la ley y el poder, del reino y del imperio; en una palabra, saben perfectamente lo que son los impuestos y las deudas, la desnutrición y la enfermedad, lo que es ser un campesino oprimido o estar poseído por el demonio. Lo que a ellos les gustaría saber es qué puede hacer ese reino de Dios por el hijo que está cojo, por el padre ciego, por un alma demente gritando su torturado aislamiento entre las tumbas que marcan los límites del poblado. Jesús pasea con ellos entre los sepulcros y, en el silencio que se produce al concluir sus exorcismos, los aldeanos escuchan una vez más su voz, aunque ahora la curiosidad cede paso a la ansiedad, al temor, al embarazo. Es invitado, como exige el protocolo, a casa del principal personaje de la aldea, pero él prefiere quedarse en la de la mujer desposeída. No está bien, desde luego, pero no sería prudente criticar a un exorcista ni censurar a un mago. La aldea siempre podría sacar provecho de su poder poniéndolo a disposición de los pueblos de los alrededores; se trataría, al fin y al cabo, de dar una localización geográfica a ese reino de Dios del que tanto se habla, de convertirse en el punto de cita de cuantos buscan curación, en un centro de honor y patrocinio que diera de sí para todos sus habitantes, incluida la pobre viuda desposeída. Al día siguiente, sin embargo, se marcha, y entonces la gente empieza a preguntarse en voz alta por ese

reino divino que no respeta los protocolos, por ese reino que, según decía aquel individuo, no era para los pobres, como ellos, sino para los menesterosos. Otros comentan que los demonios más malignos y poderosos no se encuentran en las aldeas pequeñas, sino en determinadas ciudades. Quizá, afirman, allí es donde se habrá ido el demonio exorcizado, a Séforis o a Tiberíades, o incluso a Jerusalén o hasta a la propia Roma, donde prácticamente nadie se daría cuenta de su llegada debido a la multitud de sus congéneres que ya debían de residir en ellas. Otros, sin embargo, no dicen nada y estudian la posibilidad de alcanzar a Jesús antes de que se aleje demasiado.

Ni siquiera el propio Jesús vio siempre así las cosas. En un primer momento recibió el bautismo de Juan y aceptó el mensaje de éste, que hacía de Dios un juez apocalíptico cuyo advenimiento era inminente. Pero las aguas del Jordán no eran sólo agua, y ser bautizado en ellas significaba repetir el antiguo paso, arquetípico ya, que conducía del sometimiento a un imperio a la libertad nacional. Herodes Antipas actuó con rapidez y ejecutó a Juan; no se produjo la consumación apocalíptica y Jesús, tras encontrar la voz que le era propia, empezó a hablar de Dios no ya como de un apocalipsis por venir, sino como de una curación actual. Cuando los primeros seguidores salidos de las aldeas de la Baja Galilea le preguntan cómo agradecerle sus exorcismos y curaciones, les da una respuesta bien sencilla. Es decir, sencilla de entender, pero difícilísima de llevar a la práctica. Sois sanadores que han sido sanados —decía—, de modo que habéis de llevar el Reino a los demás, pues yo no soy su dueño ni vosotros sus intermediarios. Siempre ha sido, es y será accesible a todo aquel que lo desee. Vestíos, igual que yo, como mendigos, pero no mendiguéis. Haced milagros y pedid hospitalidad. Aquellos a quienes curéis habrán de albergaros en sus casas.

Tanto esta visión extática como este programa social tenían por objeto volver a levantar desde los cimientos el edificio de una determinada sociedad, pero, eso sí, desde los principios del igualitarismo religioso y económico, a través de curaciones gratuitas realizadas directamente en los hogares de los campesinos y aceptando de buen grado lo que éstos pudieran dar a cambio. La conjunción deliberada de magia y comida, de milagro y banquete, de compasión gratuita y comensalía sin restricciones suponía lanzar todo un reto no ya a las reglas de pureza más estrictas del judaísmo o a la combinación de honra y deshonor, de patrocinio y clientela, propia del patriarcado mediterráneo, sino también a la tendencia eternamente presente en toda la civilización, a trazar líneas divisorias, a señalar límites, a establecer jerarquías y a perpetuar las discriminaciones. No hacía un llamamiento a la revolución política; antes bien postulaba una revolución social que afectaba peligrosamente a los propios cimientos de la mente humana. La distinción entre judíos y gentiles, entre varón y mujer, libres y esclavos, ricos y pobres quedaba totalmente abolida, no tenía la menor importancia. Semejante tipo de distinciones ni siquiera se abordaba en el plano teórico, y en la práctica eran sencillamente pasadas por alto.

Lo que había de ocurrirle a Jesús era probablemente tan previsible como

lo que le sucediera anteriormente a Juan. Sin duda alguna lo que cabía esperar era una especie de ejecución político-religiosa. Sus palabras y sus obras resultaban tan inadmisibles en el siglo I como pudieran serlo en el actual, independientemente de cuál fuera el marco geográfico en el que se desarrollara su vida. En cualquier caso, por lo que a la secuencia exacta de los últimos acontecimientos de su vida se refiere, carecemos de referencias plurales e independientes, y su muerte resulta más segura si la relacionamos con el resto de su vida que si la relacionamos con los días inmediatamente anteriores a ella. Parece bastante obvio que Jesús, al enfrentarse —probablemente por primera y única vez en su vida— con la riqueza y la magnificencia del Templo, destruyó simbólicamente la función de intermediario —por lo demás perfectamente legítima— que éste tenía, en nombre del reino de Dios, en el que no cabrían intermediarios. En caso de producirse en el ambiente caldeado de la Pascua, fiesta que conmemoraba la liberación del pueblo judío de la primitiva opresión imperial, un gesto semejante habría bastado para justificar la crucifixión por un acuerdo entre los poderes políticos y religiosos. Y hoy día resulta imposible imaginar la facilidad, el anonimato y la indiferencia con que podía acabarse con un don nadie, con un campesino como Jesús.

Lo que no era previsible ni cabía esperar de ninguna manera es que ese final fuera cualquier cosa menos el final. Cuantos en un principio tuvieron conocimiento del poder divino por haber gozado de la vista de Jesús y haber sido testigos de su ejemplo, perseveraron en su actitud después de su muerte; de hecho, su experiencia se vio reforzada cuando ese poder divino dejó de hallarse circunscrito en los límites del tiempo y del espacio. A finales del siglo I un historiador judío de talante neutral dice: «Después que Pilato, prestando oídos a las personalidades más destacadas de nuestro pueblo que lo acusaban, lo condenó a morir en la cruz, no por ello dejaron de amarlo los que en primer lugar le habían dado su amor. Y aún hoy día sigue viva la tribu de los cristianos, que de él ha tomado su nombre». Por otra parte, un arrogante historiador latino afirmaba a comienzos del siglo II: «Aquel de quien tomaban nombre [sc. "cristianos"], Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio, por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas». Los seguidores de Jesús, por su parte, tras huir en un principio de los peligros y el horror que supusiera la crucifixión, acabaron por hablar no ya del amor que seguían profesándole, o de la superstición que se iba propagando cada vez más, sino de resurrección. Intentaban explicar lo que querían decir al hablar, por ejemplo, del viaje a Emaús emprendido por dos discípulos de Jesús; uno era varón y su nombre es conocido; el nombre del otro no es mencionado, y probablemente fuera una mujer. La pareja había salido de Jerusalén y se dirigía a Emaús, decepcionada y entristecida. Jesús se les acercó y, sin que ellos pudieran reconocerlo, les fue explicando por el camino que deberían haber previsto sus padecimientos, como vaticinaban las Escrituras. Al declinar el

día, le invitaron a quedarse a cenar con ellos y por fin lo reconocieron cuando les sirvió el pan como otrora a orillas del lago. Y de inmediato regresaron a Jerusalén animadísimos. El simbolismo del relato es evidente, lo mismo que la condensación metafórica de lo que fueron los primeros años de pensamiento y práctica del cristianismo en la parábola de una tarde. El camino de Emaús no existió nunca. Siempre se está camino de Emaús.

En cualquier caso, si nos preguntamos cuáles de las palabras puestas en labios de Jesús se remontan realmente al Jesús histórico, siempre es posible, cuando menos, presentar un inventario reconstruido. No obstante, a medida que el lector vaya leyéndolas, recordará, a la luz de lo enunciado en los párrafos anteriores, que estas palabras no son una lista que se lea y punto. Tampoco son un sermón que se predica. Son una partitura que debe ser tocada, un programa que debe ponerse en práctica.

No llevéis bolsa ni alforja, ni sandalias ni dos túnicas. En cualquier casa en que entréis, comed lo que os pongan; curad al enfermo que haya en ella y decid: «El reino de Dios ha llegado hasta vosotros».

Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá.

El reino de Dios no vendrá en medio de señales que pueden comprobarse de antemano; no se dirá: «está aquí» o «está allí». Pues el reino de Dios está ya entre vosotros.

El que tenga oídos para oír, que oiga.

El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió.

Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera, y el que se casa con la repudiada por el marido comete adulterio.

No os manchará lo que entra en vuestra boca, sino lo que sale de vuestra boca, eso os manchará.

Estos pequeños que toman la leche se parecen a los que entran en el reino de Dios.

Vosotros sois la luz del mundo.

El profeta no es aceptado en su tierra. El médico no cura a quienes le conocen.

Todo pecado será perdonado.

Una mujer de entre la gente le dijo: «¡Bendito el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!». Él le dijo: «¡Benditos quienes han escuchado la palabra de Dios y la han guardado!».

Perdonad y se os perdonará.

Los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos.

Nada hay oculto que no vaya a revelarse por fuera, ni nada cubierto que no vaya a descubrirse.

Salió un sembrador a sembrar, y de la simiente, parte cayó junto al camino, y viniendo las aves, la comieron. Otra cayó en un pedregal, donde no había tierra, y como no tenía raíz, se secó. Otra cayó entre espinas, las cuales crecieron y la ahogaron. Otra cayó sobre tierra buena y dio fruto, una ciento, otra sesenta, otra treinta.

El reino de Dios se parece a un grano de mostaza, la menor de todas las semillas, pero que, al caer en tierra preparada, produce un gran arbusto, abrigo para los pájaros del cielo.

Nadie enciende la lámpara y la pone en un rincón, ni bajo el celemín, sino sobre un candelero, para que los que entren tengan luz.

Sed prudentes como las serpientes y puros como las palomas.

Al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado.

Bienaventurados los menesterosos.

El que quiera venir en pos de mí, tome su cruz y sígame.

Un hombre plantó una viña y la arrendó a unos viñadores y se partió de viaje para largo tiempo. Al tiempo oportuno envió un siervo a los viñadores para que le diesen de los frutos de la viña; pero los viñadores le azotaron y le despidieron con las manos vacías. Volvió a enviarles otro siervo, y a éste también lo azotaron, le ultrajaron y lo despacharon de vacío. Aún les envió un tercero. Y también a éste lo echaron fuera después de haberle herido. Dijo entonces el amo de la viña: ¿Qué haré? Enviaré a mi hijo amado; a lo menos a éste lo respetarán. Pero en viéndole los viñadores, se hablaron unos a otros diciendo: Éste es el heredero; matémoslo y será nuestra la heredad.

Bienaventurados los que son ultrajados.

Yo destruiré este Templo y nadie podrá reedificarlo.

La mies es mucha, pero los obreros pocos. Rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies.

¿Qué habéis salido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ¿Qué salisteis a ver? ¿Un hombre vestido con molicie? Los que visten suntuosamente y viven con regalo están en los palacios de los reyes. ¿Qué salisteis, pues, a ver? ¿Un profeta? Sí, yo os digo, y más que profeta.

Cuando veis levantarse una nube por el poniente, al instante decís: Va a llover. Y así es. Cuando sentís soplar el viento sur, decís: Va a hacer calor. Y así sucede. Sabéis juzgar del aspecto de la tierra y del cielo, ¿Pues cómo no juzgáis del tiempo presente?

Mostraron a Jesús una moneda de oro y le dijeron: «Los agentes del César nos exigen los tributos». Él les dijo: «Dad al César lo que es del César; dad a Dios lo de Dios».

Bienaventurados los que lloran.

Quien quisiere salvar su vida, la perderá; pero quien perdiere su vida, la salvará.

El que no está contra vosotros está con vosotros.

Es como un pescador que, habiendo echado su red al mar, la sacó fuera llena de pequeños peces. Entre ellos, encontró un pescado grande y excelente. Entonces arrojó al mar a todos los pececillos y sin esfuerzo escogió el pescado grande.

He echado fuego al mundo y, mirad, lo mantengo hasta que prenda.

¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión. Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres; se dividirán el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre, y la madre contra la hija, y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera, y la nuera contra la suegra.

Es como un hombre que arroja la semilla en la tierra, y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece, sin que él sepa cómo. De sí misma da fruto la tierra, primero la hierba, luego la espiga, enseguida el trigo que llena la espiga; y cuando el fruto está maduro, se mete la hoz, porque la mies está en sazón.

Ves la paja en el ojo de tu hermano, pero no ves la viga en tu ojo. Cuando saques la viga de tu ojo, entonces verás claro, para sacar la paja del ojo de tu hermano.

Una ciudad construida sobre lo alto y fortificada no puede caer ni ocultarse.

Lo que yo os digo en la oscuridad decidlo a la luz, y lo que os digo al oído predicadlo sobre los terrados.

Si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la hoya.

A nadie le es posible entrar en la casa del fuerte ni violentarle, si no le ataca las manos. Entonces podrá arrasar su casa.

No os preocupéis de vuestra vida, por lo que habéis de comer; ni por vuestro cuerpo, por lo que habéis de vestir. Mirad a los cuervos, que ni hacen sementera ni cosecha, que no tienen ni despensa ni granero, y Dios los alimenta. Mirad los lirios cómo crecen; ni trabajan ni hilan, y yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Vosotros buscad su reino, y todo eso se os dará por añadidura.

Ay de los fariseos, porque se parecen al perro que yace en el pesebre de los bueyes: ni come ni deja comer a los bueyes.

Desde Adán a Juan el Bautista, no hay entre los nacidos de mujeres nadie superior a Juan el Bautista, cuyos ojos no deban bajarse ante él. Sin embargo, cualquiera de entre vosotros que se haga pequeño conocerá el reino y será superior a Juan.

Nadie puede servir a dos señores, pues o bien, aborreciendo al uno, amará al otro, o bien, adhiriéndose al uno, menospreciará al otro.

Nunca un hombre bebe vino añejo y desea enseguida beber vino nuevo.

Nadie cose un pedazo de paño sin tundir en un vestido viejo, ni echa nadie vino nuevo en cueros viejos.

Quien no odia a su padre y a su madre no puede ser mi discípulo, y quien no odia a sus hermanos y hermanas no puede ser mi discípulo.

Es semejante el reino de los cielos a uno que sembró en su campo semilla buena. Pero mientras su gente dormía, vino el enemigo y sembró cizaña entre el trigo y se fue. Cuando creció la hierba y dio fruto, entonces apareció la cizaña. Acercándose los criados al amo, le dijeron: Señor, ¿no has sembrado semilla buena en tu campo? ¿De dónde viene, pues, que haya cizaña? Y él les contestó: Eso es obra de un enemigo. Dijéronle: ¿Quieres que vayamos y la arranquemos? Y les dijo: No, no sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo. Dejad que ambos crezcan hasta la siega; y al tiempo de la siega diré a los segadores: Tomad primero la cizaña y atadla en haces para quemarla, y el trigo recogedlo para encerrarlo en el granero.

Un hombre rico tenía muchas posesiones. Y dijo: «Emplearé mi fortuna en sembrar, recoger, plantar y llenar de frutos mis graneros, para no carecer de nada». Esto es lo que pensaba en su corazón. Aquella misma noche murió.

Un hombre tenía invitados y, tras preparar el banquete, envió a su siervo para invitar a los convidados. Éste fue al primero y le dijo: «Mi amo te convi-da». Él contestó: «Me deben dinero los mercaderes que vendrán por la tarde y voy a darles instrucciones. Me excuso del banquete». Él fue a otro y le dijo: «Mi amo te convi-da». Él le dijo: «Mi amigo se casa y yo debo preparar el banquete. No podré ir. Me excuso de la comida». El siervo fue a otro y le dijo: «Mi amo te convi-da». Él le contestó: «He comprado una finca y voy a recoger el alquiler. No podré ir. Me excuso». El siervo regresó y dijo a su amo: «Los convidados al banquete se han excusado». El amo dijo a su siervo: «Sal afuera, a los caminos y a quienes encuentres invítalos a tomar la cena».

Bienaventurados los hambrientos.

Alguien le dijo: «Di a mis hermanos que repartan conmigo las cosas de mi padre». Él le dijo: «¿Hombre! ¿Quién me ha hecho repartidor?».

El Reino se parece a un mercader que tenía una mercancía y encontró una perla. El mercader fue sabio, vendió la mercancía y compró la perla sola.

Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza.

¿Por qué laváis el exterior de la copa? ¿No sabéis que quien ha creado lo interior también ha creado lo exterior?

Si tenéis dinero, no lo deis a interés, sino dadlo a aquel de quien no recibiréis nada.

El Reino se parece a una mujer que tomó un poco de fermento, lo metió en la masa e hizo panes grandes.

Los discípulos le dijeron: «Tus hermanos y tu madre están afuera». Él les dijo: «Quienes ahí cumplen la voluntad de Dios son mis hermanos y mi madre».

Dijeron a Jesús: «Ven, vamos a rezar y a ayunar». Jesús dijo: «¿Qué pecado he cometido o en qué me han obligado? Cuando el novio salga de la cámara nupcial, entonces que ayunen y recen».

El Reino es semejante a un pastor que tenía cien ovejas. Una, la más grande, se perdió. Él, entonces, dejó las noventa y nueve y buscó a la otra hasta que la encontró. Tras el esfuerzo, le dijo: «Te quiero más que a las noventa y nueve».

Es semejante el reino de los cielos a un tesoro escondido en un campo, que quien lo encuentra lo oculta y, lleno de alegría, va, vende cuanto tiene y compra aquel campo.

Los escribas, los ancianos y sacerdotes murmuraban contra él porque se sentaba a la mesa con pecadores.

Amad a vuestros enemigos y bendecid a los que os maldicen.

Estaba expulsando a un demonio mudo, y así que salió el demonio, habló el mudo. Las muchedumbres se admiraban, pero algunos de ellos dijeron: Por el poder de Beelcebul, príncipe de los demonios, expulsa éste los demonios; pero Él, conociendo sus pensamientos, les dijo: Todo reino dividido contra sí mismo será devastado; y caerá casa sobre casa. Si, pues, Satanás se halla dividido contra sí mismo, ¿cómo se mantendrá su reino? Puesto que decís que por virtud de Beelcebul expulso yo a los demonios.

Si yo expulso a los demonios por Beelcebul, vuestros hijos, ¿por quién los expulsan? Por esto ellos mismos serán vuestros jueces. Pero si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros.

Guardaos de los escribas, que gustan ir vestidos de largas túnicas, y buscan los saludos en las plazas, y los primeros asientos en las sinagogas, y los primeros puestos en los convites.

Buena es la sal; pero si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se sazonará?

Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos.

Otro discípulo le dijo: Señor, permíteme ir primero a sepultar a mi padre; pero Jesús le respondió: Sígueme y deja a los muertos sepultar a sus muertos.

Otro le dijo: Te seguiré, Señor; pero déjame antes despedirme de los de mi casa. Jesús le dijo: Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás es apto para el reino de Dios.

Sois como corderos en medio de lobos.

¿Qué padre entre vosotros, si su hijo le pide pan, le da una piedra? ¿O, si le pide un pez, le da una serpiente? Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pide!

¿No se venden cinco pájaros por dos ases? Y, sin embargo, ni uno de ellos

está en olvido ante Dios. Aun hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados todos. No temáis; vosotros valéis más que muchos pájaros.

Donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón.

Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de Dios está en tensión. Y los esforzados lo arrebatan. Porque todos los profetas y la Ley han profetizado hasta Juan.

Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete.

Porque es como si uno al emprender un viaje llama a sus siervos y les entrega su hacienda, dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno, a cada cual según su capacidad, y se va. Luego, el que había recibido cinco talentos se fue y negoció con ellos y ganó otros cinco. Asimismo el de los dos ganó otros dos. Pero el que había recibido uno se fue, hizo un hoyo en la tierra y escondió el dinero de su amo. Pasado mucho tiempo, vuelve el amo de aquellos siervos y les toma cuentas, y llegando el que había recibido los cinco talentos, presentó otros cinco, diciendo: Señor, tú me has dado cinco talentos; mira, pues, otros cinco que he ganado. Y su amo le dice: Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco; te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor. Llegó el de los dos talentos y dijo: Señor, dos talentos me has dado; mira otros dos que he ganado. Díjole su amo: Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco; te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor. Se acercó también el que había recibido un solo talento y dijo: Señor, tuve cuenta que eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste y recoger donde no esparciste, y temiendo, me fui y escondí tu talento en la tierra; aquí lo tienes. Respondióle su amo: Siervo malo y haragán, ¿conque sabías que yo quiero cosechar donde no sembré y recoger donde no esparcí? Debías, pues, haber entregado mi denario a los banqueros, para que a mi vuelta recibiese lo mío con los intereses. Quitadle el talento y dádsele al que tiene diez.

Él les dijo: Los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve. Porque ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve.

Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de Dios.

Amad a vuestro enemigo como a vuestra alma; cuidad a vuestro prójimo como a las niñas de vuestros ojos.

Sed transeúntes.

Un hombre no puede montar a dos caballos ni tensar dos arcos.

Bienaventurado el que sufre.

Hended un madero; yo estoy allí. Levantad una piedra; allí me encontraréis.

El Reino se parece a una mujer que llevaba un cántaro de harina durante un largo camino. El asa del cántaro se rompió y la harina se escurría detrás sobre el camino. Ella no lo advertía y no se apenaba. Al llegar a casa, puso el cántaro en el suelo. Lo encontró vacío.

El Reino se parece a un hombre que quería matar a otro hombre muy grande. Desenvainó su espada en su casa y la clavó en el muro, para saber si su mano sería poderosa. Entonces mató al hombre muy grande.

Si vas, pues, a presentar una ofrenda ante el altar y allí te acuerdas de que tu prójimo tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu prójimo y luego vuelve a presentar tu ofrenda.

No juréis de ninguna manera: ni por el cielo, pues es el trono de Dios, ni por la tierra, pues es el escabel de sus pies; ni por Jerusalén, pues es la ciudad del gran Rey. Ni por tu cabeza jures tampoco, porque no está en ti volver uno de tus cabellos negro o blanco. Sea vuestra palabra: sí, sí; no, no; todo lo que pasa de esto, de mal procede.

El que se ensalzare será humillado, y el que se humillare será ensalzado.

Se asemeja el Reino a un rey que quiso tomar cuentas a sus siervos. Al comenzar a tomarlas se le presentó uno que le debía diez mil talentos. Como no tenía con qué pagar, mandó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y saldar la deuda. Entonces el siervo, cayendo de hinojos, dijo: Señor, dame espera y te lo pagaré todo. Compadecido el señor del siervo aquel, le despidió, condonándole la deuda. En saliendo de allí, aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios, y, agarrándole, intentaba ahogarlo al tiempo que le decía: Paga lo que debes. De hinojos le suplicaba su compañero, diciendo: Concédeme un plazo y te pagaré. Pero él se negó, y le hizo encerrar en la prisión hasta que pagara la deuda. Viendo esto sus compañeros, les desagradó mucho y fueron a contar a su señor todo lo que pasaba. Entonces hizo llamar el señor y le dijo: Mal siervo, te condoné yo toda tu deuda porque me lo suplicaste. ¿No convenía, pues, que tuvieras tú piedad de tu compañero, como la tuve yo de ti? E irritado, le entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda.

El Reino es semejante a un amo de casa que salió muy de mañana a ajustar obreros para su viña. Convenido con ellos en un denario al día, los envió a su viña. Salió también a la hora de tercia y vio a otros que estaban ociosos en la plaza. Díjoles: Id también vosotros a mi viña y os daré lo justo. Y se fueron. De nuevo salió hacia la hora de sexta y de nona e hizo lo mismo, y saliendo cerca de la hora undécima, encontró a otros que estaban allí y les dijo: ¿Cómo estáis aquí sin hacer labor en todo el día? Dijéronle ellos: Porque nadie nos ha contratado. Él les dijo: Id también vosotros a mi viña. Llegada la tarde, dijo el amo de la viña a su administrador: Llama a los obreros y dales su salario, desde los últimos hasta los primeros. Viniendo los de la hora undécima recibieron un denario. Cuando llegaron los primeros, pensaron que recibirían más, pero también ellos recibieron un denario. Al tomarlo murmuraban contra el amo, diciendo: Estos postreros han trabajado sólo una hora y los has igualado con los que hemos soportado el peso del día y el calor. Y él respondió a uno de ellos diciéndole: Amigo, no te hago agravio; ¿no has convenido con-

migo en un denario? Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este postrero lo mismo que a ti.

Hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos.

Un hombre tenía dos hijos, y llegándose al mayor, le dijo: Hijo, ve hoy a trabajar en la viña. Él respondió: No quiero. Pero después se arrepintió y fue. Y llegándose al segundo, le habló del mismo modo, y él respondió: Voy, señor; pero no fue. ¿Cuál de los dos hizo la voluntad del padre?

Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en poder de ladrones, que le desnudaron, le cargaron de azotes y se fueron, dejándole medio muerto. Por casualidad bajó un sacerdote por el mismo camino, y viéndole, pasó de largo. Asimismo un levita, pasando por aquel sitio, le vio también y pasó delante. Pero un samaritano que iba de camino llegó a él, y, viéndole, se movió a compasión; acercóse, le vendó las heridas, derramando en ellas aceite y vino; le hizo montar sobre su propia cabalgadura, le condujo al mesón y cuidó de él. A la mañana, sacando dos denarios, se los dio al mesonero y dijo: Cuida de él, y lo que gastes, a la vuelta te lo pagaré.

Si alguno de vosotros tuviere un amigo y viniere a él a medianoche y le dijera: Amigo, préstame tres panes, pues un amigo mío ha llegado de viaje y no tengo qué darle. Y él, respondiendo de dentro dijese: No me molestes; la puerta está ya cerrada y mis niños están ya conmigo en la cama; no puedo levantarme para dártelos. Yo os digo que, si no se levanta por ser amigo suyo, a lo menos por su desvergüenza se levantará y le dará cuanto necesite.

Tenía uno plantada una higuera en su viña y vino en busca del fruto y no lo halló. Dijo entonces al viñador: Van ya tres años que vengo en busca del fruto de esta higuera y no lo hallo; córtala; ¿por qué ha de ocupar la tierra en balde? Le respondió y dijo: Señor, déjala aún por este año que la cave y la abone, a ver si da fruto para el año que viene...; si no, la cortarás.

¿Quién de vosotros, si quiere edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos, a ver si tiene para terminarla? No sea que, echados los cimientos y no pudiendo acabarla, todos cuantos lo vean comiencen a burlarse de él, diciendo: Este hombre comenzó a edificar y no pudo acabar. ¿O qué rey, saliendo a campaña para guerrear con otro rey, no considera primero y delibera si puede hacer frente con diez mil al que viene contra él con veinte mil? Si no, hallándose aún lejos aquél, le envía una embajada haciéndole proposiciones de paz.

¿Qué mujer que tenga diez dracmas, si pierde una, no enciende la luz, barre la casa y busca cuidadosamente hasta hallarla? Y una vez hallada, convoca a las amigas y vecinas, diciendo: Alegraos conmigo, porque he hallado la dracma que había perdido.

Un hombre tenía dos hijos, y dijo el más joven de ellos al padre: Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde. Les dividió la hacienda, y pasados pocos días, el más joven, reuniéndolo todo, partió a una tierra lejana, y allí disipó toda su hacienda viviendo disolutamente. Después de haberlo gastado todo, sobrevino una fuerte hambre en aquella tierra, y comenzó a sentir

necesidad. Fue y se puso a servir a un ciudadano de aquella tierra, que le mandó a sus campos a apacentar puercos. Deseaba llenar su estómago de las algarrobas que comían los puercos, y no le era dado. Volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, y yo aquí me muero de hambre! Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros. Y levantándose, se vino a su padre. Cuando aún estaba lejos, vió el padre, y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos. Díjole el hijo: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo. Pero el padre dijo a sus criados: Pronto, traed la túnica más rica y vestídsela, poned un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies, y traed un becerro bien cebado y matadle, y comamos y alegrémonos, porque este mi hijo, que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido, y ha sido hallado. Y se pusieron a celebrar la fiesta. El hijo mayor se hallaba en el campo, y cuando, de vuelta, se acercaba a la casa, oyó la música y los coros; y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. Él le dijo: Ha vuelto tu hermano, y tu padre ha mandado matar un becerro cebado, porque le ha recobrado sano. Él se enojó y no quería entrar; pero su padre salió y le llamó. Él respondió y dijo a su padre: Hace ya tantos años que te sirvo sin jamás haber traspasado tus mandatos, y nunca me diste un cabrito para hacer fiesta con mis amigos, y al venir este hijo tuyo, que ha consumido su fortuna con meretrices, le matas un becerro cebado. Él le dijo: Hijo, tú estás siempre conmigo, y todos mis bienes son tuyos; mas era preciso hacer fiesta y alegrarse, porque este tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, se ha perdido y ha sido hallado.

Había un hombre rico que tenía un mayordomo, el cual fue acusado de disiparle la hacienda. Llamóle y le dijo: ¿Qué es lo que oigo de ti? Da cuenta de tu administración, porque ya no podrás seguir de mayordomo. Y se dijo para sí el mayordomo: ¿Qué haré, pues mi amo me quita la mayordomía? Cavar no puedo, mendigar me da vergüenza. Ya sé lo que he de hacer para que cuando me destituya de la mayordomía me reciban en sus casas. Llamando a cada uno de los deudores de su amo, dijo al primero: ¿Cuánto debes a mi amo? Él dijo: Cien batos de aceite. Y le dijo: Toma tu caución, siéntate al instante y escribe cincuenta. Luego dijo a otro: Y tú, ¿cuánto debes? Él dijo: Cien coros de trigo. Díjole: Toma tu caución y escribe ochenta.

Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino, y celebraba cada día espléndidos banquetes. Un pobre, de nombre Lázaro, estaba echado en su portal, cubierto de úlceras y deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico; hasta los perros venían a lamerle las úlceras. Sucedió, pues, que murió el pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham; y murió también el rico, y fue sepultado. En el infierno, en medio de los tormentos, levantó sus ojos y vio a Abraham desde lejos y a Lázaro en su seno. Y, gritando, dijo: Padre Abraham, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que, con la punta del dedo mojada en agua, refresque mi lengua, porque estoy atormentado en estas llamas. Dijo Abraham: Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú eres atormentado. Además, entre nosotros y vosotros hay un gran abismo, de manera que los que quieran atravesar de aquí a vosotros no pueden, ni tampoco pasar de ahí a nosotros.

Había en una ciudad un juez que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. Había asimismo en aquella ciudad una viuda que vino a él diciendo: Hazme justicia contra mi adversario. Por mucho tiempo no le hizo caso, pero luego se dijo para sí: Aunque, a la verdad, yo no tengo temor de Dios ni respeto a los hombres, mas, porque esta viuda me está cargando, le haré justicia, para que no acabe por molearme.

Dos hombres subieron al templo a orar, el uno fariseo, el otro publicano. El fariseo, en pie, oraba para sí de esta manera: ¡Oh Dios!, te doy gracias de que no soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni como este publicano. Ayuno dos veces en la semana, pago el diezmo de todo cuanto poseo. El publicano se quedó allá lejos y ni se atrevía a levantar los ojos al cielo, y hería su pecho diciendo: ¡Oh Dios, sé propicio a mí, pecador! Os digo que bajó éste justificado a su casa y no aquél.

Estas palabras, repitémoslo una vez más, no son una lista que se lea y punto. Tampoco son un sermón que se predica. Son una partitura que debe ser tocada, un programa que debe ponerse en práctica. La presente obra constituye la relación de su primitiva orquestación y de su ejecución primera. Al final, como en el principio, ahora igual que entonces, lo único que existe es la ejecución.

Prólogo

EL JESÚS HISTÓRICO

Intentar conocer al verdadero Jesús es como intentar, en el terreno de la física atómica, localizar una partícula submicroscópica y determinar su carga. Directamente no es posible verla, pero en una lámina fotográfica se pueden observar las líneas dejadas por la trayectoria de las partículas de mayor tamaño puestas en movimiento por aquélla. Rastreando esas líneas hasta su origen común, y calculando la fuerza necesaria para mover esas partículas del modo en que se movieron, podemos localizar y describir la fuerza oculta que las causó. Según la opinión común, la historia es más compleja que la física; las líneas que conectan a la figura original con las leyendas desarrolladas posteriormente no pueden trazarse con una precisión matemática; hay que tener en cuenta la intervención de factores desconocidos. Por consiguiente, a sus resultados no se les puede exigir más que un elevado índice de probabilidad; y, como decía el obispo Butler, «la probabilidad es la verdadera guía de la vida».

MORTON SMITH (1978, p. 6)

Las investigaciones en torno al Jesús histórico se están convirtiendo en una especie de chiste malo de eruditos. Siempre ha habido historiadores que han afirmado que, por motivos históricos, dichas investigaciones no podían llevarse a cabo. Siempre ha habido teólogos que han afirmado que, por motivos teológicos, tampoco podían llevarse a cabo. Y siempre ha habido eruditos que han afirmado lo primero cuando lo que querían decir era lo segundo. Todo esto, sin embargo, no era más que una serie de indignidades que impedían cualquier tipo de investigación. Lo que tenemos ahora es más bien lo contrario. Nos encontramos con una enorme cantidad de eruditos competentes, incluso eximios, que se dedican a presentar imágenes de Jesús a cual más variada.

Baste un ejemplo que ilustrará perfectamente cuál es la situación actual. El discurso de toma de posesión como presidente de la Catholic Biblical Association de la Universidad de Georgetown, pronunciado el 6 de agosto de 1986 por Daniel J. Harrington, ha sido publicado en su versión original (1987a) y posteriormente en otra «adaptada y aumentada» (1987b). En este último artículo el autor presenta «una breve descripción de las diversas imágenes de Jesús propuestas en los últimos años por siete especialistas distintos, cuyas diferencias estriban en los diversos enfoques del mundo judío en el que han decidido situar la imagen que, según ellos, correspondería al Jesús histórico» (p. 36). S. G. F. Brandon (1967) nos presenta a un Jesús con los arreos de un revolucionario en la esfera política. En Morton Smith (1978) Jesús aparece como un mago; en Geza Vermes (1981, 1984) como un individuo carismático de Galilea; en Bruce Chilton (1984) es un rabino galileo; en Harvey Falk (1985) es un hilelita o profeta fariseo y también un esenio; y en E. P. Sanders (1985), un profeta escatológico.

Por supuesto, no todas las obras mencionadas poseen la misma capacidad de persuasión, pero de momento su variedad ilustra de manera más que suficiente la magnitud del problema. Incluso a la hora de intentar estudiar la figura de Jesús sobre el fondo del mundo que le era propio, es decir el judío, da la impresión de que pueden surgir tantas figuras como exégetas. Algunas de estas obras, y otras que no nos costaría trabajo añadir, como las de Borg (1984) o Horsley (1987) por ejemplo, contienen elementos y puntos de vista que, naturalmente, debemos tener en cuenta a la hora de realizar en el futuro cualquier tipo de síntesis. Pero esa increíble diversidad produce un verdadero desconcierto entre los académicos. Resulta imposible olvidar la sospecha de que las investigaciones en torno al Jesús histórico son un campo abonado para hacer teología y llamarla historia, o para hacer autobiografía y llamarla biografía.

El problema de la existencia de unas conclusiones tan variadas y discordantes nos obliga a plantear una vez más la cuestión de la teoría y el método. La metodología de las investigaciones en torno a la figura de Jesús a finales del presente siglo tiene que ver con lo que era la metodología de las investigaciones arqueológicas a finales del siglo pasado. Cuando el arqueólogo se pone a excavar más o menos al azar un yacimiento antiguo, y, tomando la pieza que le parece más valiosa o única, se la lleva precipitadamente a su país de origen para encerrarla en cualquier museo metropolitano, no podemos decir que se trate de una arqueología científica, sino de un mero saqueo cultural. Si no se cuenta con la estratigrafía científica, es decir, si no se especifica la situación exacta de cada objeto en el estrato cronológico que le corresponde, resulta que casi puede extraerse cualquier tipo de conclusión prácticamente de cualquier objeto. Pero, si bien es cierto que la arqueología contemporánea conoce perfectamente la importancia decisiva de la estratigrafía, las investigaciones contemporáneas en torno a la figura de Jesús se hallan aún inmersas en lo que podríamos denominar el saqueo textual, esto es, se caracterizan por atacar el yacimiento de la tradición cristológica sin

partir de ninguna estratigrafía general, sin explicar por qué se prefiere hacer hincapié en un elemento en vez de en otro cualquiera, dando así a todas luces la impresión de que el investigador conocía perfectamente los resultados antes de comenzar su labor.

Por consiguiente, antes de comenzar a escribir este libro, era consciente de que no podía limitarme a presentar una nueva serie de conclusiones destinadas a abrirse paso de cualquier forma entre las numerosas imágenes eruditas del Jesús histórico que están al alcance de todo el mundo. En el mejor de los casos, lo único que habría conseguido sería contribuir a reforzar la impresión de enorme subjetividad académica de las investigaciones en torno a la figura del Jesús histórico. La presente obra se ha visto en la obligación de destacar muy seriamente el problema que supone la metodología y, por consiguiente, de seguir con el mayor rigor el método teórico elegido, independientemente de cuál fuera éste.

La metodología que he seguido en mis investigaciones en torno a la figura de Jesús se caracteriza por un triple proceso ternario: campaña, estrategia y táctica, por así decir. La primera terna presupone la interacción de tres niveles distintos: uno macrocósmico, caracterizado por el uso de una *antropología* intercultural e intertemporal; otro mesocósmico, caracterizado por la utilización de la *historia* helenística o grecorromana; y por fin, otro microcósmico, caracterizado por el empleo de la *literatura* que recoge las sentencias y acciones específicas, los relatos y anécdotas, confesiones e interpretaciones relativas a la figura de Jesús. Estos tres niveles, el antropológico, el histórico y el literario, deben contribuir plenamente y por igual a la consecución de una síntesis eficaz. Permítaseme insistir y subrayar una vez más este hecho. Doy por supuesta la existencia de una cooperación igualitaria e interactiva, en virtud de la cual la debilidad de uno cualquiera de sus elementos pone en peligro la integridad y la validez del conjunto. Por el momento esa igualdad ternaria resulta sumamente difícil de alcanzar, de modo que mi método exige el mismo grado de sofisticación en los tres niveles a la vez. Veamos un ejemplo. Probablemente el capítulo fundamental de la presente obra es el decimotercero, titulado «Magia y banquete». En dicho capítulo, el análisis de las curaciones efectuadas por Jesús presupone la interacción de múltiples obras de diverso género: unas de antropología —que irían de los estudios de Ioan Lewis (1971) en torno a las religiones extáticas, a los de Allan Young (1982) en torno a la antropología del mal y la enfermedad, o los de Peter Worsley (1982) acerca de los sistemas médicos no occidentales—; otras de historia —incluyendo los estudios de John Hull (1974) en torno a la magia durante la época helenística y la tradición sinóptica, o los de David Aune (1980) sobre la magia en el cristianismo primitivo. El examen de las comidas de Jesús, en dicho capítulo, presupone asimismo una integración análoga de obras antropológicas —como los estudios de Peter Farb y George Armelagos (1980) en torno a la antropología de la comida— e históricas, como la de Dennis Smith (1980) acerca de la obligación social en el contexto de las comidas en común. Pero tanto el nivel antropo-

lógico como el histórico requieren la existencia de una sofisticación semejante del nivel literario o textual, una sensibilidad muy fina para la cronología estratigráfica, la pluralidad de testimonios y la combinación de conservación, mutación y creación en la propia tradición en torno a la figura de Jesús.

A lo largo de todo el libro hago uso de diversos modelos y tipos antropológicos; por ejemplo, utilizo *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* de Gerhard Lenski (1966); *Why Men Rebel*, de Ted Robert Gurr (1970); y *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, de Bryan Wilson (1973). Pero por diversos que sean los modelos antropológicos, no pueden oscurecer el hecho de que cualquier estudio en torno al Jesús histórico se sostiene o se cae por su propio peso dependiendo del modo en que se trate el nivel literario del propio texto. De ahí la necesidad de disponer de una segunda y una tercera terna que centren su atención directamente en ese nivel textual. Pero retrocedamos un poco.

Al lector corriente quizá le extrañe que el nivel literario o textual de la tradición en torno a la figura de Jesús pueda plantear algún tipo de problema. ¿Acaso no disponemos de cuatro biografías de este campesino mediterráneo de religión judía del siglo I, escritas por Mateo, Marcos, Lucas y Juan, personajes todos relacionados directa o indirectamente con él, y compuestas unos setenta y cinco años más o menos después de su muerte? ¿No estamos ante una situación tan buena o mejor que la del emperador Tiberio, contemporáneo suyo, para quien disponemos de las biografías de Velejo Patérculo, Tácito, Suetonio y Dión Casio, de los cuales sólo el primero tuvo relación directa con él, mientras que los demás escribieron sus obras entre setenta y cinco y doscientos años después de su muerte? ¿Cuál es, pues, el problema literario que plantea la tradición textual en torno a la figura de Jesús?

En realidad, es precisamente ese cuádruple conjunto de relatos lo que constituye el problema literario, incluso aunque no hubiera el menor rastro de documentos externos. Si leemos esos cuatro textos de arriba abajo, de forma vertical, por así decir, desde el principio al fin, uno detrás de otro, la impresión que dan es la de una enorme unidad, la de que existe una gran armonía y concordancia entre ellos. Pero si los leemos de forma horizontal, fijándonos en este punto de aquí o en el otro de más allá, y comparándolo en dos, en tres o incluso en las cuatro versiones, lo que sin duda llama más la atención es la discordancia entre ellos. Ya a mediados del siglo II, algunos adversarios paganos del cristianismo, como Celso, e incluso algunos apologetas cristianos, como Justino, Taciano y Marción, se dieron perfecta cuenta de esas discrepancias, aunque fuera sólo de las existentes entre, pongamos por caso, Mateo y Lucas. La solución que se daba consistía en reducir a la unidad esa pluralidad recurriendo a uno u otro de los dos expedientes más obvios, a saber, la eliminación de todos los Evangelios menos uno —como hacía Marción—, o bien la descomposición de los diversos elementos de todos ellos hasta hacerlos confluir en un relato único —solución escogida por Justino o incluso por otros antes que él, y por su discípulo Taciano.

Implícitamente, ambas soluciones se hallan, en cierto modo, vigentes incluso en la actualidad. Veamos un ejemplo. Tenemos el problema de que existen dos versiones del Padrenuestro. Pues bien, la solución que se ha dado ha sido seguir la de Mateo y hacer caso omiso de la de Lucas. O bien se plantea el problema de que existen dos versiones de la historia del nacimiento de Jesús. Solución: juntar a los pastores y a los magos en el establo.

No obstante, a lo largo de los dos últimos siglos la labor de comparación entre los cuatro evangelios ha ido estableciendo poco a poco, pero con firmeza, una serie de resultados y conclusiones. En primer lugar, existen evangelios no sólo dentro del Nuevo Testamento, sino también fuera de él. En segundo lugar, los cuatro evangelios canónicos no representan una colección completa ni tampoco un conjunto casual de todos los existentes, sino que son fruto de una selección deliberada, a través de un proceso a lo largo del cual otras versiones fueron rechazadas no sólo por su contenido, sino también por motivos de forma. En tercer lugar, la conservación, desarrollo y creación de los materiales relativos a la figura de Jesús pueden encontrarse tanto en las fuentes canónicas como en las no canónicas. En cuarto lugar, las diferencias y discrepancias entre los distintos relatos y versiones no se deben principalmente al capricho de la memoria ni a las divergencias a la hora de hacer hincapié en una cosa u otra, sino a diversas interpretaciones teológicas perfectamente conscientes de la figura de Jesús. En último lugar y en resumidas cuentas, la continua presencia de Jesús resucitado y el contacto permanente con el Espíritu Santo dieron a los responsables de la transmisión de las tradiciones cristológicas una libertad de creación que ni se nos habría ocurrido postular si no fuera porque se nos impone por la fuerza de la evidencia. Por ejemplo, incluso cuando Mateo o Lucas utilizan a Marcos como fuente de lo que dijo o hizo Jesús en tal ocasión o en tal otra, o de lo que otras personas hicieron o dijeron a Jesús, hacen gala de una desconcertante libertad a la hora de omitir o añadir datos, de cambiarlos, corregirlos, o crearlos en la nueva relación que ellos escriben, pero, eso sí, ateniéndose siempre a la interpretación de Jesús que les es propia. Los evangelios no son obras históricas o biográficas, ni siquiera según el concepto que de estos géneros había en la Antigüedad. Son lo que, en último término, fueron llamados, es decir, un Evangelio o Buena Nueva, y ello implica una doble llamada de atención. El término «Bueno» resulta válido teniendo en cuenta la opinión o la interpretación de un determinado individuo o comunidad. Y una «Nueva» concreta no es una palabra que admita el número plural.

La tradición en torno a la figura de Jesús, por consiguiente, contiene tres grandes estratos: un primer estrato de conservación, en el que se recoge, cuando menos, el núcleo esencial de sus palabras y hechos, de las circunstancias y sucesos; un segundo estrato de desarrollo, en el que esos datos se aplican a nuevas situaciones, a problemas inéditos y a circunstancias imprevistas; y un último estrato de creación, en el que no sólo se escriben nuevas sentencias e historias, sino, sobre todo, en el que se escriben complejos mayores cuyo contenido fue modificándose a través del propio proceso de

creación. Según el resumen de la situación que hace Helmut Koester, «durante el siglo I y los comienzos del II, debió de circular un número mucho mayor de evangelios —de hecho disponemos, cuando menos, de fragmentos de más de una docena de ellos— y cualquiera tenía la facultad de escribirlos de nuevo, editarlos, revisarlos y combinarlos según le pareciera. Y, en realidad, eso es lo que ocurrió» (1983, p. 77). En eso estriba, a grandes rasgos, el problema textual de la tradición en torno a la figura de Jesús. Es decir, en cómo llegar al fondo de esos estratos ya bien sedimentados a través de su investigación, con objeto de descubrir qué fue lo que realmente dijo e hizo Jesús; y, sobre todo, en saber cómo se puede conseguir dicho propósito con cierto grado de honradez científica y validez metodológica. Y téngase en cuenta que no se me pasa, ni mucho menos, por la imaginación suponer que estos otros estratos son ilícitos, inválidos, inútiles o de peor calidad. No me gusta llamar a ese primer estrato «auténtico», como si los otros dos fueran falsos. Por eso hablo de estratos originales, de desarrollo y de composición, o, lo que es lo mismo, conservación, desarrollo y creación, rechazando decididamente cualquier tono peyorativo al hacer referencia a estos dos últimos procesos. Jesús dejó tras de sí pensadores, no hombres que se aprendieran las cosas de memoria; discípulos, no meros recitadores; personas y no simples papagayos.

La segunda terna de mi método se centra específicamente en el problema textual derivado de la naturaleza intrínseca de la propia tradición cristológica. El primer paso consiste en hacer un *inventario*. Este proceso inicial implica la realización de un elenco completo de todas las fuentes y textos de importancia que van a utilizarse, tanto canónicos como no canónicos. Dichos textos deben situarse en el marco histórico y de relaciones literarias que les corresponde; no porque de ese modo se eliminen las controversias, sino con objeto de que el lector sepa por dónde se anda en cada momento. Cada paso que se dé en la realización de ese inventario será más o menos controvertido, pero la cuestión requiere no ya excusas, sino una postura clara ante cada problema.

El segundo paso consiste en una *estratificación*, esto es, la localización de cada fuente o texto dentro de una serie cronológica, con objeto de que el lector sepa lo que se fecha, pongamos por caso, entre 30 y 60, 60 y 80, 80 y 120, o 120 y 150 de la era vulgar [*id est*, e. v.]. Así, por ejemplo, el inventario utilizado para este libro se inscribe en esos cuatro estratos mencionados (cf. Apéndice I).

El tercer paso consiste en la *atestiguación*. Este proceso enlaza con el de inventario, pero gracias a él la base de datos previamente estratificados se nos presenta conforme al número de veces en que los diversos complejos de la tradición cristológica aparecen atestiguados de forma independiente en esas fuentes o textos. Y debemos recalcar lo de *independiente*. Si tenemos un elemento que aparece en Mateo, Marcos, Lucas y Juan, tendremos cuatro versiones del mismo, ¿pero cuántas independientes? Unas veces serán dos —Marcos y Juan—, y otras veces una —Marcos sólo. Y debe llevarse a cabo este proceso

de enjuiciamiento con cada uno de los diversos complejos reseñados en el inventario debidamente estratificado (cf. Apéndice I).

Por último tenemos la tercera terna, cuyo interés se centra en la manipulación metodológica del inventario previamente establecido con arreglo a una jerarquía cronológica de estratificación y otra jerarquía cuantificada de atestiguación. El primero de estos tres elementos presupone que el interés se centra en la *secuencia de estratos*. La investigación debe comenzarse por el primer estrato, y a partir de ahí se pasará al segundo, al tercero y al cuarto. Pero este primer paso subraya la importancia tremenda que tiene el primer estrato. Se trata, según la disciplina metodológica, de los datos cronológicamente más próximos a la época en que vivió el Jesús histórico. «Cronológicamente más próximos» no significa, por supuesto, «históricamente más precisos». Teóricamente y de manera abstracta, cabría la posibilidad de que un elemento procedente del cuarto estrato fuera más original que otro procedente del primero. Pero desde el punto de vista metodológico, es decir, desde el punto de vista de la disciplina científica y de la honradez de la investigación, el estudio debe comenzar por el primer estrato. El presente libro, por ejemplo, trabajará casi exclusivamente con ese primer estrato. No obstante, no se me pasa, ni mucho menos, por la imaginación que el trabajo deba centrarse exclusivamente en él. Son únicamente razones de espacio las que impiden que en el presente volumen nos extendamos a los demás estratos. Mi idea es que se deben estudiar consecutivamente los distintos estratos, y que la pureza del método exige hacer hincapié en ese primer estrato, cosa que no cabe exigir a los demás. A partir de él se establece una hipótesis de trabajo en torno a la figura del Jesús histórico que puede verificarse recurriendo a los estratos posteriores. En la Obertura del presente volumen, por ejemplo, lo mismo que en el Apéndice I, doy una muestra completa de lo que, a mi juicio, constituye el material propio del Jesús histórico, material cuyos elementos proceden de los cuatro estratos, aunque debo subrayar que los criterios empleados para enjuiciar el segundo, el tercer y el cuarto nivel se han elaborado a la luz de las conclusiones extraídas de ese decisivo primer estrato.

El segundo elemento de mi última terna es la *jerarquía de atestiguación*. Mi método arranca del primer estrato y, dentro de él, de los complejos que cuentan con un número mayor de testimonios independientes. Un complejo del primer estrato que posea, pongamos por caso, siete testimonios independientes deberá ser tenido muy seriamente en consideración. Reconozco una vez más que, por motivos de espacio, me he visto obligado a sincretizar complejos como, por ejemplo, «Juan y Jesús», pero el principio que me ha guiado siempre ha sido el de jerarquía de atestiguación dentro del primer estrato. Y, aunque teóricamente cabe la posibilidad de que en este estrato se hayan dado tantos procesos de desarrollo y creación como en cualquier otro, mi método implica que, al menos en ese primer estrato, todo es original hasta que no se demuestre lo contrario.

El último proceso consiste en la *exclusión por singularidad*. Ello supone desdeñar absolutamente todo elemento que sólo cuente con un único testimo-

nio, aunque se encuentre en el primer estrato. El objeto de todo este trabajo es la salvaguardia y seguridad de los datos. Si encontramos un determinado detalle al menos en dos fuentes independientes a partir del primer estrato, no cabe la posibilidad de que haya sido creado por ninguna de las dos. Si un determinado detalle lo encontramos atestiguado una sola vez, cabe la posibilidad de que sólo sea creación de esa fuente. La pluralidad de testimonios en el primer estrato implica que la trayectoria se remonta al punto más lejano posible, con una objetividad, cuando menos, formal. Permítaseme insistir una vez más en la distinción entre teoría y método. Reconozco que un elemento hallado únicamente en una sola fuente procedente del tercer estrato puede ser tan original como otro que cuente con cinco testimonios independientes presentes en el primero. Cuando comencé mis trabajos en torno al Jesús histórico hace veinte años, hice muchísimo hincapié en 447 *El buen samaritano* [3/1], de Lc 10,29-37 (1973). Sigo admitiendo todo lo que decía entonces acerca de este tema, y nada de lo que aparece en la presente obra niega la imagen de Jesús que de ello se deriva. Pero, considerado retrospectivamente, no era un método demasiado bueno. Lo mismo que yo arrancaba de ahí, otra persona podría hacerlo de otro tema, pongamos por ejemplo de 405 *Ciudades de Israel* [3/1], de Mt 10,23. Los datos estadísticos de mi inventario indican asimismo que hay que tener mucha precaución con los casos singulares. El inventario contiene 522 complejos. De ellos, 180 poseen más de un testimonio independiente; 33 tienen varios (cuatro o más); 42 tres, y 105 dos. Y hay 342 que poseen un solo testimonio. Por lo tanto, en resumidas cuentas, dos tercios de los complejos que componen la tradición en torno a la figura de Jesús, según el inventario presentado en el Apéndice I, cuentan únicamente con un solo testimonio.

Valga un ejemplo para ilustrar toda esta descripción abstracta. En el primer estrato de mi inventario aparece el siguiente elemento:

20 *El Reino y los niños* [1/4]

- (1) *Ev. Tom.* 22,1-2.
- (2) Mc 10,13-16 = Mt 19,13-15 = Lc 18,15-17.
- (3) Mt 18,3.
- (4) Jn 3,1-10.

Esto es lo que yo llamo un *complejo*. Posee cuatro fuentes, es decir, cuenta con cuatro testimonios independientes, como indican los números puestos entre paréntesis, y consta de seis *elementos*, si bien, la presente obra no centra su interés tanto en los *elementos*, es decir, en la cita de tal o cual texto, de tal o cual acontecimiento, en estudiar si procede de labios de Jesús o si fue obra suya, como en los *complejos*, para estudiar si el fondo de ese complejo se remonta o no a Jesús, aun admitiendo que en él puedan haberse dado los subsiguientes procesos de desarrollo y creación. En otras palabras, la cuestión es saber si Jesús, independientemente del modo en que lo expresara, estableció alguna correlación entre el Reino y los niños. Por consiguien-

te, cuando cito un complejo lo señalo de la siguiente manera: 20 *El Reino y los niños* [1/4]. La primera cifra, 20 en este caso, indica en qué lugar puede encontrarse el complejo dentro del inventario incluido en el Apéndice I, conforme a la cronología del estrato y al número de sus testimonios. Las cifras colocadas detrás, [1/4] en este caso, nos indican en todo momento a qué estrato pertenece [1/] y con cuántos testimonios cuenta [/4]. Sigo una regla *metodológica*, empíricamente demostrada, según la cual cuanto más baja sea la cifra situada en la parte superior del quebrado y más alta sea la que queda en la parte inferior, tanto mayor será la seriedad con que deba tomarse el complejo en cuestión. Me doy perfecta cuenta, dicho sea de paso, de que el Apéndice I contiene datos tan complicados, que pueden resultar incomprensibles. No obstante, sin que el volumen y el precio de mi libro excedan los límites de lo razonable, he intentado hacer accesible al lector el inventario entero en el que me he basado para realizarlo. He indicado asimismo en cada complejo si procede originalmente de Jesús (+) o no (-). He utilizado asimismo el signo + en algunos casos cuyo contenido metafórico o metonímico hacía que esas pequeñeces positivistas resultaran de todo punto irrelevantes.

Resultará obvio, espero, que mi método no pretende arrogarse una objetividad que no le corresponde, pues prácticamente todos los pasos que implica exigen un criterio científico y una decisión basada en el conocimiento. De lo que sí respondo no es tanto de una objetividad imposible de alcanzar, cuanto de una honradez perfectamente exigible. El reto que lanzo a mis colegas consiste en la admisión de esos pasos formales o, en caso de que los rechacen, en su sustitución por otros mejores. Se trata, por supuesto, únicamente de pasos *formales*, que requieren después un desembolso, una inversión de índole *material*. Otros eruditos podrán sacar provecho de esos pasos formales recurriendo a otras fuentes y textos totalmente distintos, pero las investigaciones en torno a la figura del Jesús histórico podrán contar al menos con una metodología común, y no se basarán en conclusiones precipitadas que sólo quepa admitir o rechazar.

Por lo que a las citas se refiere, y aun admitiendo que el libro habría resultado mucho menos voluminoso si hubiera prescindido de ellas, baste decir que incluyo en toda su extensión los documentos *de primera mano* en los que se basan mis conclusiones. Me figuro que la mayoría de los lectores, incluidos los de formación más erudita, no siempre comprueban las referencias, y por eso he preferido citarlas en toda su extensión. En el caso de Josefo, por ejemplo, resulta imprescindible citar las dos versiones, por lo general distintas, que tiene de casi todos los acontecimientos ocurridos en los primeros tres cuartos del siglo I de la era vulgar. La mera referencia o la paráfrasis no pueden suplir la cita completa, sobre todo en este caso. Los corchetes angulares (< >), dicho sea de paso, indican que el texto en ellos enmarcado se hallaba, a juicio del editor, omitido en el manuscrito en cuestión. Por lo que a la bibliografía *de segunda mano* se refiere, no me he molestado en mencionar las obras de otros estudiosos cuando lo único que podía decir era que, a mi juicio, están equivocados. Los que aparecen citados son aquellos

con quienes estoy en deuda en el terreno del saber, y los señalo para que el lector que así lo desee pueda remitirse a ellos y reforzar mis argumentos.

Por último, unas breves palabras de agradecimiento. Quiero expresar mi profundo reconocimiento al Departamento de Estudios Religiosos, a la Facultad de Artes y Ciencias Liberales, y a la administración de De Paul University, que me concedieron el período sabático que les solicité para redactar este libro durante el trimestre de invierno de 1988-1989.

Nota del traductor

Para los textos citados en esta obra, no siempre ha sido posible disponer de una traducción castellana asequible y fiable. En algunos casos, como en los Padres Apostólicos, contamos con las rigurosas ediciones de la Biblioteca de Autores Cristianos (ed. bilingüe completa de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, 1974). Lo mismo sucede para la mayoría de los Evangelios apócrifos: así, el *Evangelio de los ebionitas*, *Evangelio de los hebreos*, *Evangelio de los nazarenos* y *Evangelio de Pedro* han sido editados por la prestigiosa Biblioteca (trad. de Aurelio de Santos Otero, Madrid, 1956), mientras que la traducción del *Evangelio copto de Tomás* ha sido publicada por Manuel Alcázar en Ediciones Sígueme (Salamanca, 1969). En cambio, existen vacíos importantes, como es el caso de las *Antigüedades de los judíos*, de Josefo, obra no traducida al castellano; los pasajes citados han sido traducidos del griego a partir de la edición bilingüe griego-inglés publicada por Loeb Classics. De las otras obras de Josefo citadas, para *La guerra de los judíos* se ha utilizado la antigua traducción de Juan Martín Cordero (reedición, Barcelona, 1989) publicada por Iberia, mientras que para *Contra Apión* y la *Autobiografía* ha sido posible utilizar las versiones editadas por Alianza Editorial (trad. de José Ramón Busto y M.^a Victoria Spottorno, respectivamente, Madrid, 1987).

Por otro lado, se han utilizado las cuidadosas versiones de la Biblioteca Clásica Gredos para los *Discursos* de Epicteto, las obras de Frontón, de Luciano de Samosata, de Petronio y de Tácito (*Agrícola* y *Anales*, en versión de José Luis Moralejo, mientras que las *Historias* se citan por la edición de Akal). El *Pluto* de Aristófanes y la *Farsalia* de Lucano se citan por las traducciones de F. R. Adrados y Mariner, publicadas ambas por Editora Nacional. Por último, para las *Biografías* de Diógenes Laercio se ha recurrido a la edición de Aguilar.

Primera parte

UN IMPERIO EN MANOS DE INTERMEDIARIOS

Tú, romano, acuérdate de regir a los pueblos con tu imperio —estas serán tus artes—, de imponer las leyes de la paz, de perdonar a los vencidos y domeñar a los soberbios.

VIRGILIO, *Eneida*, VI 851-853

La ciudad de Roma no fue nunca un centro de comercio importante... Quizá no haya habido en la historia de Occidente una ciudad de primera categoría que haya tenido tan poca importancia, desde el punto de vista comercial y económico, como la Roma antigua, medieval y moderna.

WILLIAM I. DAVISSON y JAMES E. HARPER (p. 175)

Desde que alcanzó el rango de ciudad imperial hasta nuestros días, Roma ha sido una ciudad parásita, que ha vivido de donaciones, rentas, impuestos y tributos. No por ello deja Roma de ser una ciudad como la que más, aunque, eso sí, de un tipo distinto al de Génova.

SIR MOSES FINLEY (p. 125)

Roma intentó no sólo hacer frente al enorme incremento de la población que llegó a alcanzar, sino también dar a su cultura de masas, por lo demás totalmente degradada, los aires urbanos que le correspondían, de suerte que fueran un reflejo de la magnificencia imperial. A la hora de estudiar esta aportación, el investigador debe pertrecharse como si fuera a protagonizar una ordaña: para gozar de ella, habrán de mantenerse los ojos bien abiertos, pero habrá que taparse la nariz para aguantar el hedor, y los oídos para no escuchar los gritos de angustia y terror; será incluso preciso llevarse la mano a la garganta para aguantar las náuseas. Pero, sobre todo, habrá que mantener el corazón frío como el hielo y controlar cualquier impulso de ternura o piedad, haciendo gala de la impasibilidad propia de un auténtico romano. En Roma llegan al colmo todas las magnitudes: y entre ellas también las de la degradación y la perfidia.

LEWIS MUMFORD (p. 214)

Capítulo I

ENTONCES Y AHORA

Las voces que nos llegan desde la Antigüedad pertenecen principalmente a la minoría culta, a las elites de todo tipo. Modernamente, las voces que suenan pertenecen principalmente a varones blancos, de clase media, europeos y norteamericanos. Puede darse el caso —y de hecho así sucede— de que estos individuos se deshagan en alabanzas de las sociedades esclavistas, imperia listas y autoritarias. El estudio de la Antigüedad se encuentra a menudo muy lejos del mundo real, manteniéndose higiénicamente libre de toda clase de juicios de valor. Es decir, de los juicios de valor de las masas carentes de voz, de ese 95 por 100 de la población que sabía cómo vivía en la Antigüedad «la otra mitad de la población».

Los campesinos no forman parte del mundo letrado en el que se centra la mayoría de las reconstrucciones de la historia de la Antigüedad. De hecho, los campesinos, los *pagani*, ni siquiera formaban parte del mundo humilde del cristianismo (todo él habitante de las ciudades). La historia los ha perdido prácticamente de vista, debido a su incultura y su localismo.

THOMAS F. CARNEY (XIV, p. 231, n. 123)

La visión del siglo I de la era vulgar queda oscurecida para el observador contemporáneo en virtud de tres grandes filtros. Los acontecimientos del pasado llegan hasta nosotros casi exclusivamente por boca de algunos miembros de la elite de sexo masculino, reflejando el punto de vista de los ricos y los poderosos, la visión de la gente letrada y culta. Esos testimonios, restringidos de antemano como son, han llegado a veces a nuestras manos por decisión de quienes en épocas posteriores ostentaron el poder, pero también por caprichos de la suerte, del destino, o de forma puramente accidental. Sea como sea, ello exige siempre hacer una serie de puntualizaciones. Pero cuando nuestro presente vuelve su vista hacia el pasado, hacia ese pasado que ha

sido objeto ya de un doble filtro, la perspectiva viene naturalmente determinada por el lugar en el que se sitúa la mirada del observador, y digamos que, en la Norteamérica individualista, democrática, urbana y de clase media, cuando se mira hacia atrás se proyectan, aunque sea inconscientemente, los presupuestos etnocéntricos propios de la actualidad.

Parte de las estadísticas demográficas del pasado pueden, por consiguiente, servir no ya como prueba de nada, sino como llamada de atención para todo. Hablando de las clases y las masas, Bruce Malina hace el siguiente comentario: «La ciudad preindustrial albergaba no más de un 10 por 100 de la población total que se hallaba bajo su control directo e inmediato. Y de este 10 por 100 que constituía la población urbana preindustrial, quizá menos de otro 10 por 100 pertenecía a la elite o clase más alta» (1981, p. 72). Y Thomas Carney, hablando de la tasa de mortalidad y los impuestos, dice de la primera:

Estamos acostumbrados a vivir en una sociedad en la que son muy pocos los niños que mueren en el momento de su nacimiento o antes de ser destetados. Por fortuna, la muerte suele hallarse cada vez más lejos de nuestra experiencia antes de alcanzar los treinta años. El número de decesos no empieza a ser cuantioso hasta los cincuenta y tantos años o, en general, hasta los sesenta, o incluso más. En la sociedad preindustrial, en cambio, probablemente un tercio de los niños que sobrevivían al parto moría antes de alcanzar los seis años. A los dieciséis, aproximadamente un 60 por 100 de esos niños había fallecido, el 75 por 100 lo hacía a los veintiséis, y el 90 por 100 había muerto a los cuarenta y seis. Muy pocos —quizá un 3 por 100— llegaban a los sesenta (p. 88).

Y en cuanto a los impuestos dice:

En general, los recursos extraídos de los contribuyentes básicos se redistribuían principalmente entre los integrantes del aparato, los cuales, en su mayoría, invertían sus ganancias en latifundios. El sistema tributario tenía por lo general un carácter regresivo ... En el mejor de los casos, [esos individuos] daban su protección a los contribuyentes básicos; raramente suponían un desarrollo para ellos, y, de hecho, lo más normal era que fueran consumiéndolos poco a poco ... En realidad, se llevaban una parte mucho mayor de la que habían conseguido las elites en las sociedades primitivas anteriores, o de lo que luego conseguirían en las posteriores sociedades industriales (p. 341).

Por tanto, ¿cómo podemos imaginarnos a un campesino judío mediterráneo, después de pasar por el triple filtro ya aludido y los dos milenios que nos separan de él? Disponemos principalmente de tres fuentes que nos ayudan, en parte al menos, a contrarrestar esos tres filtros. En primer lugar, a nivel macrocósmico, están los estudios y modelos antropológicos o sociológicos, especialmente los que utilizan disciplinas transtemporales e interculturales. A continuación, a un nivel mesocósmico y más local, tenemos los yacimientos y hallazgos arqueológicos. Y por fin, a nivel microcósmico, tenemos los textos y archivos de papiros, fuentes documentales procedentes

sobre todo de Egipto, en las cuales se ha conservado la voz individual y la presencia personal de los campesinos comunes y corrientes, que normalmente les eran negadas debido a su incultura y su pobreza.

UN MAR AMABLE EN UN PAISAJE HOSTIL

He aquí tres concisas sentencias, afiladas como las sombras del Mediterráneo. «El Mediterráneo —en palabras de Jane Schneider— tiene algo de paradójico: es un mar amable rodeado por un paisaje hostil» (p. 3). «Todas las sociedades mediterráneas —dice Julian Pitt-Rivers— se enfrentan al mar y a sus enemigos —al tiempo que clientes— de la otra orilla» (1977, p. IX). Y en palabras de Fernand Braudel, «en el corazón de la historia del Mediterráneo ha habido siempre una doble limitación: la pobreza y la incertidumbre del mañana» (I, p. 245). Pero también a la hora de estudiar la antropología social y cultural de la cuenca mediterránea se requieren tres estadios, cada uno de los cuales resulta polémico en su aplicabilidad y lleno de dificultades a la hora de su ejecución.

El primer paso supone la creación de un modelo panmediterráneo válido, abierto a la investigación antropológica. John Davis limita esa unidad mediterránea exclusivamente a los contactos históricos. Al comienzo de su obra titulada *The People of Mediterranean*, dice que esa unidad se ve en «las instituciones, costumbres y prácticas, producto de la comunicación y el comercio a lo largo de miles y miles de años, creación de pueblos muy distintos que entraron en contacto a una y otra ribera del mar Mediterráneo» (p. 13). El mismo juicio vuelve a expresarse al final del libro: «Durante miles y miles de años a los pueblos mediterráneos les ha sido imposible ignorarse unos a otros. Han protagonizado conquistas, colonizaciones, y conversiones; han comerciado entre sí, se han administrado mutuamente, se han casado unos con otros. Los contactos han sido constantes e inevitables» (p. 255).

En la reseña del libro de Davis que realizó Jeremy Boissevain, este autor defiende la existencia de una unidad más profunda, a saber la de la ecología.

El Mediterráneo es bastante más que un campo de interacciones, de actividades comerciales o de conquistas. Pese al análisis materialista del concepto de honra que lleva a cabo, Davis ha pasado por alto, a mi juicio, los parámetros materiales más evidentes que, en conjunto, confieren a esta región sus rasgos más distintivos: el mar, el clima, el terreno y el modo de producción ... Esos parámetros materiales, una vez colocados en un marco histórico comparativo, proporcionan una base a partir de la cual pueden compararse las múltiples diferencias y analogías que caracterizan a las sociedades mediterráneas ... El hombre mediterráneo ha hecho bastantes cosas además de «comunicarse» y dedicarse al «trueque» ... Los hombres y las mujeres de una y otra orilla del Mediterráneo han trabajado denodadamente en su afán de hallar soluciones a unos problemas de producción en unas condiciones físicas similares (Boissevain *et al.*, p. 83).

En la crítica a la obra de Davis y a la reseña de Boissevain que fue encargada a David Gilmore, este autor hace aún más hincapié en esa base ecológica que da una unidad a todo el Mediterráneo, haciendo un uso mejor de una fuente utilizada ya por Boissevain, a saber el voluminoso y excelente estudio de Fernand Braudel titulado *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*, que dedica a la ecología de la zona más de trescientas páginas. Según Gilmore, Boissevain

pasa por alto la consecuencia más importante de la obra de Braudel, esto es no ya simplemente que el Mediterráneo es homogéneo desde el punto de vista ecológico, sino que esa unidad procede de la yuxtaposición lógica de los elementos contrapuestos existentes dentro de las naciones, concretamente la tremenda proximidad que se da entre la topografía escabrosa del interior y las fértiles zonas costeras. Precisamente es ese contraste supranacional entre las zonas montañosas, perdidas e inaccesibles, y los ricos y feraces valles, lo que constituye la base de los ecosistemas mediterráneos. En toda la zona es posible encontrar en las regiones montañosas marginales organizaciones tribales, comunidades independientes e igualitarias de labradores o pastores, mientras que en las llanuras adyacentes la situación que se da es completamente distinta: aparecen los latifundios, las grandes fincas, la hacienda agrícola comercial, heredera de la villa romana ..., a menudo explotada mediante el trabajo de jornaleros que realizan su cometido en unas condiciones durísimas (Boissevain *et al.*, p. 88).

En el artículo que incluye Thomas Crump en esa misma obra miscelánea de crítica antropológica, este autor añade unas cuantas puntualizaciones al concepto de unidad ecológica del Mediterráneo que proponían sus colegas.

Boissevain está en lo cierto cuando hace referencia a los factores geofísicos analizados por Braudel, [pero] no señala tres factores socioculturales decisivos, que confieren a esa zona un carácter claramente distintivo. El primero, y acaso el más importante, es que, en el pasado —por lo general, hace más de trescientos años—, prácticamente todas y cada una de las regiones del Mediterráneo fueron mucho más importantes de lo que son en la actualidad ... El segundo factor es que la estructura jerárquica general de las sociedades mediterráneas se basó siempre en las ciudades ... El tercer factor es que durante más de dos mil años todas las sociedades mediterráneas de cierta importancia han poseído una lengua escrita (Boissevain *et al.*, p. 86).

Da, pues, la impresión de que estamos ante una auténtica «unidad en la diversidad» llamada sociedad mediterránea, basada, eso sí, en la interacción de diversos estratos que van de la geografía y la ecología a la cultura y la política, pasando por la tecnología y la economía.

El segundo estadio resulta particularmente dificultoso para los investigadores habituados a realizar trabajos de campo bien localizados. Los estudiosos suelen empezar por un trabajo etnográfico detallado, pongamos por ejemplo de la población rural de Andalucía, o de los pastores griegos, o de

las tribus bereberes y beduinas. Más tarde viene la invitación al estudio comparativo, como hace Davis, o a la explicación de lo que esos estudios comparativos significan, como hace Boissevain. Precisamente lo que requiere el siguiente estadio es la realización de una antropología sociocultural analítica y comparativa dentro de lo que es el modelo mediterráneo.

Examinemos, por ejemplo, el estudio etnográfico específico y, por lo demás, fascinante, que Julian Pitt-Rivers realizó entre 1949 y 1952, y que publicó en 1954 con el título *The People of the Sierra*. Se trata de uno de los primeros frutos de la oleada de antropología del Mediterráneo que se dio durante el período de posguerra, y que se centró en torno a la figura de E. E. Evans-Pritchard, de la Universidad de Oxford. El trabajo de Pitt-Rivers se centraba en el pueblo de Grazalema, o Alcalá, como decidió bautizarlo el autor para proteger a los inocentes habitantes de esta pequeña ciudad de la sierra de Cádiz. Cuesta trabajo realizar una comparación entre la Grazalema contemporánea y, pongamos por caso, la antigua aldea de Nazaret, basándose simplemente en el hecho de que ambas localidades son dos aldeas mediterráneas situadas en la ladera de una colina con una población de aproximadamente dos mil habitantes. Si se pretenden establecer las constantes del mundo mediterráneo actual, antes de intentar llevar a cabo semejante comparación transtemporal, deberán compararse analíticamente los datos procedentes de Andalucía o de cualquier otro sitio con otros datos contemporáneos. Únicamente el resultado de ese tipo de análisis daría validez a la proyección de tales conclusiones al mundo mediterráneo de hace dos mil años. No obstante, añadiré, dicho sea de paso, que incluso la interpretación de los estudios de unas sociedades tradicionales tan aisladas y modernas como éstas constituye una terapia ideal contra el hábito de suponer que una pequeña aldea de la antigua Galilea se parece, pongamos por caso, a otra de la América de hoy en día, aunque, eso sí, fuera mucho más pequeña, más vieja, y sin electrodomésticos ni juguetes electrónicos.

En un reciente artículo en torno al estado actual de la antropología del Mediterráneo, David Gilmore, teniendo en cuenta la existencia de las constantes ecológicas, señala en forma sumaria el resto de las constantes, de índole sociocultural, que se han propuesto como propias del modelo mediterráneo. Esas constantes serían:

Una fuerte orientación urbana; el consiguiente desdén por la vida rural y el trabajo manual; una marcada estratificación social, geográfica y económica; la inestabilidad política y una historia caracterizada por la existencia de unos estados débiles; vida comunitaria «atomizada»; rígida segregación sexual; tendencia a establecer estrechísimos vínculos personales con las unidades de parentesco más pequeñas posible (familias nucleares y parentelas no muy extensas); fuerte énfasis en el establecimiento de alianzas egocéntricas, no colectivas; síndrome de deshonra, que afecta tanto a la sexualidad como a la reputación personal ... La gente de pueblo se caracteriza por su *campanilismo* o apego a la patria chica ... y son habituales las rivalidades entre las distintas aldeas ... Se da una tendencia al gregarismo y a la interdependencia en la vida

cotidiana, típica de las comunidades pequeñas, pero densamente pobladas ... [El empleo de] motes insultantes se halla institucionalizado ... Amplia difusión de la creencia en el mal de ojo (1982, pp. 178-179).

Posteriormente, hablando de esa misma creencia, asegura que «probablemente se trata de uno de los pocos universales propiamente dichos que existen en el mundo mediterráneo. Se trata asimismo de uno de los esquemas religiosos más antiguos y constantes de toda la cuenca mediterránea» (1982, p. 198). Existen también constantes religiosas, matrimoniales, y políticas:

La religión desempeña un importante papel, perfectamente institucionalizado, tanto en la ribera septentrional como en la meridional, al igual que los sacerdotes, los santos, y los santones ... El matrimonio basado en la entrega de una dote existe únicamente en un 4 por 100 de todas las sociedades del mundo, y geográficamente se halla limitado a la zona oriental de Eurasia y a la cuenca mediterránea ... A nivel micropolítico, ... se hace más hincapié en el poder personal no formalizado que en las instituciones formales, actitud que se refleja en el apego al sistema de patrocinio (1982, p. 179).

El tercer estadio, pues, consiste en controlar críticamente la aplicación al mundo mediterráneo antiguo de las constantes perceptibles en la actualidad, proceso que, para mayor complicación, presupone no sólo el paso del presente al pasado, sino también el paso del trabajo de campo en contacto con la gente al estudio de los textos en la biblioteca. Hemos de precisar que este tipo de proyecciones se han realizado, por lo general, del terreno de la historia antigua al de la antropología moderna, y que raramente han seguido la trayectoria inversa.

John Davis, que parece haber aprendido a pulir su estilo literario viendo cómo los pescaderos separan la carne de la espina a los pescados, acusa a sus colegas antropólogos de no hacer caso de la historia, pero a continuación arremete contra el artículo de Pitt-Rivers en torno al concepto de honra tildándolo de ser «un barullo», y de dar «una impresión de popurrí ... [y] confusión conceptual, lo cual permite que los acontecimientos históricos, la literatura cuyo estudio atañe a los críticos literarios, y el puro folclore pueda ilustrar lo que se oculta tras la estructura general, sea lo que sea» (p. 253), y le reprocha «la elegante utilización de las fuentes históricas y literarias, que, en una época caracterizada sobre todo por el respeto a la metodología, requeriría un análisis preciso y crítico del tipo de ideas en que se basa el manejo de los diversos materiales» (p. 257). Lo cierto es que Pitt-Rivers al menos intentó pasar del presente al pasado y del trabajo de campo al manejo de los textos.

Y volvió a intentar ese paso, de forma deliberada y con más rigor formal, en un libro publicado algunos años más tarde en torno a la antropología de la sexualidad mediterránea, estudio que empezaba una vez más por la sierra de Cádiz a comienzos de los años cincuenta de este siglo, y acababa en Siquem, contando los acontecimientos narrados en Gén 34. La idea básica

que extrae de este texto es que «en todo el Génesis se debaten los límites existentes entre la endogamia y la exogamia», y así, las historias que se cuentan en el libro, suponen una misma pregunta implícita, a saber: «¿Qué grado de afinidad se requiere para considerar pariente a una persona, y qué grado de diversidad se requiere para poder contraer matrimonio? ¿Ser de sexo distinto? ¿De familia distinta? ¿De linaje distinto? ¿De otra nación?» (1977, p. 154). Una respuesta es la que se da en la primitiva situación de nomadismo y dependencia política. En Gén 12, 20 y 26, los patriarcas pretenden entregar sus esposas (llamándolas «hermanas» suyas) a los administradores del poder asentados en el país a cambio de tierras de pasto, «forma de hospitalidad sexual ... ampliamente atestiguada en los estudios etnológicos de muchos pueblos nómadas, que utilizan a sus mujeres como instrumento para el establecimiento de relaciones con la población sedentaria» (1977, p. 159). La respuesta que se da al problema posteriormente, una vez alcanzado el sedentarismo y la independencia política, es muy distinta. La nueva respuesta que supone Gén 34 implica dos pasos de transición muy significativos. No sólo dejan de entregarse las esposas a los extraños como don de hospitalidad sexual, sino que tampoco se les entregan las hijas ni se les permite casarse con ellas. Y los encargados de velar por el respeto a esta nueva costumbre son las nuevas generaciones, los hermanos, y no el padre de la mujer. De ese modo, Simeón y Leví matan a Siquem y destruyen su ciudad, antes que permitir que se case con Dina, incluso cuando los habitantes de la ciudad de sexo masculino acceden a circuncidarse. En Gén 34,30 Jacob se queja de lo que han hecho sus hijos, pero son los hermanos de Dina quienes tienen la última palabra, y así en 34,31 dicen: «¿Y había de ser tratada nuestra hermana como una prostituta?». Nótese, sin embargo, que en 34,28 los hijos de Jacob se apoderan no sólo de todas las propiedades de los siquemitas muertos, sino también de sus mujeres. La política sexual es exactamente la misma en Gén 12, 20, 26 y 34: los superiores toman a las mujeres de los inferiores, pero no acceden a darles las suyas. La diferencia estriba en que en los primeros casos los patriarcas están en situación de inferioridad, y en el último son ellos los superiores.

Pitt-Rivers ya había dicho con anterioridad lo siguiente: «Sin embargo, existe una parte del mundo que, pese a ser famosa por sus organizaciones colectivas tradicionales e incluso por sus grupos de parentesco, rechaza el intercambio de mujeres: el Mediterráneo» (1977, p. 120). Pretende, pues, generalizar partiendo del texto de Gén 34 y así comenta que «en la forma críptica propia de tales leyendas se recoge un fondo de verdad en torno a los orígenes de la civilización mediterránea» (1977, p. 171), de modo que «la suerte que corrieron Siquem y los siquemitas representa ... no sólo la revolución sexual que dio paso al concepto mediterráneo de honra, sino el punto de arranque de la propia historia de la civilización mediterránea» (1977, p. 186).

Sea como sea, ya se han completado los tres estadios. Existe la posibilidad, por lo demás enormemente instructiva, de tomar una constante del mun-

do mediterráneo, en este caso la que se propone es la política de la honra sexual, y estudiarla tanto en el espacio temporal correspondiente a la actualidad como en el pasado, saltando del trabajo de campo a los textos bíblicos. La antropología mediterránea en particular, por no hablar de la de otras partes, puede ser utilizada como una disciplina imprescindible a la hora de situar los artefactos arqueológicos, o como medio de control para determinar cómo podemos imaginar que era la vida de la gente corriente del pasado, de la gente que poblaba aquel mundo, pero que nunca llegó a poblar su literatura.

A TRAVÉS DE LOS OJOS DE LOS DEMÁS

En el siglo I a. e. v., Larcia Horea, liberta de una mujer romana, a su vez liberta, y esposa del hijo de esta última, proclamaba en su epitafio lo siguiente: «El último día de mi vida pronunció su sentencia; la muerte se me llevó el alma, pero no la honra de mi vida» (Lefkowitz y Fant, p. 135). Dos mil años más tarde Jeremy Beckett afirmaba: «El refinamiento que supone la noción de honra es quizá el logro más impresionante alcanzado hasta la fecha por la antropología mediterránea» (Boissevain *et al.*, p. 85). En 1965, por ejemplo, después de tres congresos sobre el Mediterráneo celebrados entre 1959 y 1963, John G. Peristiany publicó una serie de artículos de autores diversos con el título *Honour and Shame*, al que se añadía el siguiente subtítulo: *The Values of Mediterranean Society*. Dichos ensayos estaban constituidos de forma primordial por trabajos de campo de carácter etnográfico, pero incluían también un estudio literario; cabe añadir que, desde el punto de vista económico, abarcaban a la población rural sedentaria, a los pastores trashumantes, y a los nómadas del desierto; desde el punto de vista geográfico, incluían la ribera septentrional del Mediterráneo, desde Andalucía hasta Grecia y Chipre, y la ribera meridional, desde Egipto a Argelia; por lo que a la religión se refiere, abarcaban sociedades tanto cristianas como musulmanas.

¿Pero qué quieren decir los conceptos de honra y deshonra para esas sociedades y colectividades mediterráneas, para las cuales constituyen unos valores básicos, fundamentales y absolutamente centrales? En el trabajo de campo realizado en la Andalucía de los primeros años cincuenta, Julian Pitt-Rivers decía: «La honra es el valor que una persona tiene ante sí misma, pero también ante la sociedad a la que pertenece. Es la estimación de su propia valía, aquello de lo que *cree* poder enorgullecerse, pero también el reconocimiento de esa creencia, el reconocimiento de su excelencia por parte de la sociedad, aquello de lo que *tiene derecho* a enorgullecerse» (Peristiany, p.^a 21 = Pitt-Rivers, 1977, p. 1). Se trata de algo evidente, pero también da la sensación de ser una cosa bastante prosaica, demasiado genérica, o incluso demasiado universal.

En otro artículo de la colección, en cambio, la profundidad de esos valores resulta mucho más evidente. En un trabajo de campo realizado entre los beréberes de la Cabilia argelina a finales de los años cincuenta, Pierre Bourdieu, haciendo gala de una agudeza extraordinaria, afirma lo siguiente:

El pundonor constituye la base del código moral de un individuo que se ve a sí mismo siempre a través de los ojos de los demás, que necesita a los demás para existir, pues la imagen que tiene de sí mismo es inseparable de la que le ofrecen los demás ... La respetabilidad, es decir, la otra cara de la moneda de lo que es la deshonra, constituye el rasgo característico de una persona a la que le hacen falta los demás para poder captar su propia identidad, y cuya conciencia es una especie de interiorización de los demás, pues para él esas personas desempeñan el papel de testigos y jueces ... Cuando uno pierde la honra, deja de existir. Y al tiempo que deja de existir para los demás, deja de existir para sí mismo (Peristiany, pp. 211 y 212).

Y aunque, como es natural, los conceptos de honra y deshonra difieren fundamentalmente entre hombres y mujeres, el contenido de las citas anteriores puede aplicarse por igual en dichas sociedades tanto a los individuos de sexo masculino, como a los de sexo femenino.

En la introducción a la colección de artículos que lleva su nombre, Peristiany intentaba ir más allá de la pura descripción etnográfica y formular una hipótesis general e intercultural en torno a las colectividades y sociedades para las cuales la honra y la deshonra constituyen unos valores básicos, fundamentales y absolutamente centrales. La importancia de esa tentativa disculpa la inclusión de una cita tan extensa como la que sigue:

Al oír hablar del concepto de honra y deshonra en estas seis sociedades mediterráneas, no es posible evitar la comparación involuntaria y que le vengan a uno a la cabeza las gestas de la orden de caballería, las pandillas escolares, las bandas callejeras, etc. ¿Pero qué tienen todos estos grupos en común? Tal es, a mi juicio, la clave del enigma. Los documentos aquí reunidos acaso permitan formular una respuesta *provisional* o de carácter exploratorio. La honra y la deshonra constituyen una preocupación constante del individuo en las sociedades a pequeña escala, en las sociedades exclusivistas, en las que las relaciones personales directas, a diferencia de lo que ocurre con las relaciones anónimas, tienen una importancia extraordinaria, y en las que la personalidad social del agente es tan significativa como su función. En las unidades solidarias más pequeñas que se inscriben dentro de esas sociedades, independientemente de que se trate de familias o clanes más grandes o más pequeños, los campos de acción están perfectamente delimitados, no se superponen y no se establecen competencias entre ellos. Fuera de esas colectividades ocurre justamente lo contrario. En este contexto amplio, lo que resulta significativo es la inseguridad y la inestabilidad de la escala definida por los conceptos de honra-deshonra ... En ese mundo inseguro e individualista en el que no se da nada a crédito, el individuo se ve obligado en todo momento a demostrar su valía y a afirmarse a sí mismo. Como protagonista del grupo al que pertenece y también como sujeto individualista en busca de sí mismo, la persona se encuentra siempre «en el escenario», tiene que granjearse en todo momento la buena opinión de sus «iguales», de modo que éstos proclamen su valía (p. 11).

Lo más curioso de esta hipótesis es que no se aplica sólo a la población rural, a los pastores o a los nómadas del Mediterráneo, sino también a las bandas

de elites guerreras, incluyendo desde los participantes en las antiguas justas hasta los miembros de las modernas pandillas callejeras.

Llegados a este punto, sin embargo, el problema entra en un callejón sin salida. Si la honra y la deshonra pueden universalizarse de esta guisa, ¿cómo pueden constituir un rasgo característico del mundo mediterráneo? Otra obra miscelánea de artículos publicada más recientemente viene a dar una respuesta sumamente útil a este respecto. En las páginas introductorias, su editor, David Gilmore, dice lo siguiente: «Para el mediterráneo la honra es una reputación social “libidinizada”; y esa faceta erotizada de la honra —aunque sea inconsciente o implícita— es la que a todas luces hace que resulte claramente distintiva la variante mediterránea». Y posteriormente añade: «La unidad mediterránea ... deriva, en parte al menos, de los valores primordiales de honra y deshonra, y esos valores se hallan profundamente vinculados con la sexualidad y el poder, con las relaciones basadas en la virilidad y el sexo». E insiste: «Si el mundo mediterráneo se define por un sistema moral basado en unos conceptos de honra-deshonra determinados por el sexo, dicha categoría se convierte no ya en un mero ejemplo de coleccionismo de mariposas, sino en un marco de opciones morales mutuamente inteligibles mediante el cual las personas se comunican y adquieren una identidad no sólo con respecto al grupo, sino también dentro de él» (1987, pp. 3, 16 y 17). Esta misma puntualización queda subrayada en el ensayo de Stanley Brandes que cierra la miscelánea: «Es esa omnipresencia de la sexualidad lo que caracteriza de forma peculiar los sistemas de valores mediterráneos, los códigos de honra y deshonra del mundo mediterráneo. En este sentido, cabría distinguir dichos códigos de otros sistemas morales análogos que pueden encontrarse en otras latitudes», por ejemplo en Japón (Gilmore, 1987, p. 125).

En el panorama de la antropología mediterránea publicado en 1977 por John Davis, este autor afirma:

En el mundo mediterráneo se han observado tres grandes formas de estratificación, a saber: la burocracia, la clase y la honra. Las tres tienen que ver, más o menos directamente, con la distribución de la riqueza. Desde el punto de vista del análisis, se trata de tipos ideales, de formas elementales perfectamente distintas que, en la política sustantiva, se mezclan entre sí, según grados diversos, hasta alcanzar una importancia también diversa. Cada una de ellas va asociada a un modo de representación política adecuado, a su vez tipos ideales, formas elementales, que, en la confusión de la actividad política real, adquieren una importancia variable. Estas formas elementales serían la insistencia en los derechos civiles, la lucha de clases, y el patrocinio (p. 76).

Esos tres sistemas de estratificación quedan claramente ejemplificados en el ensayo de Peristiany que este autor incluye en la colección de artículos de autores diversos que lleva su nombre. Su trabajo de campo se centra en una aldea griega de las colinas de Chipre, llamada Alona, a mediados de los años cincuenta. La estratificación según los criterios de buro-

cracia y poder queda patente cuando el aldeano tiene que enfrentarse con un funcionario estatal y cuando, en la «interacción completamente impersonal entre ciudadano y funcionario, sólo cabe apelar al *philotimo* de éste en relación con sus intereses sectoriales, intereses que exigen la afirmación de su dignidad administrativa, la arrogancia y la necesidad de marcar las diferencias sociales» (p. 186). La estratificación con arreglo a la riqueza y a la clase social se pone de manifiesto «cuando el emigrante al que han marchado bien las cosas en un ambiente urbano, regresa a la aldea y pretende aprovecharse de su éxito para obtener un reconocimiento inmediato en su pueblo natal ... [y] cree ... además que su éxito financiero lo sitúa por encima de los límites jerárquicos de la aldea» (p. 178). Pero ninguna de estas dos estratificaciones se confunde en la mente de los aldeanos con su propia jerarquía de honra y deshonra. Comparando honra y honradez, Peristiany concluye:

Los escrúpulos en materia de honra deben ponerse en relación con el código de una microsociedad exclusiva y rivalista; mientras que los escrúpulos en cuestiones de recto proceder tienen que ver con una macrosociedad inclusiva e igualitaria. El deber, en primera instancia, se tiene con aquellos con los que se comparte la honra. En segunda instancia, esto es, la que corresponde a la macrosociedad no griega, el deber del individuo afecta a todos sus conciudadanos, o incluso, de forma más genérica, a todos sus congéneres... La honra es algo activo. La inseguridad y la revisión diaria de la propia categoría comportan aquí una actividad constante de autoafirmación e incluso de heroísmo. Los ideales de honestidad e igualdad suponen una conformidad pasiva y tienen más que ver con una concepción del deber más amplia en su aplicación, pero más acomodaticia en sus expectativas (pp. 189-190).

La comparación entre el sistema de estratificación según los criterios de honra-deshonra y otros sistemas viene a agravar el problema. Las bases y las ventajas que comportan los sistemas de estratificación determinados por la clase o el status, por la posesión de riqueza o poder, de propiedades o autoidentidad, resultan bastante fáciles de comprender. ¿Pero por qué existe un sistema de estratificación basado en los conceptos de honra y deshonra? ¿Por qué se dan esos sistemas, relativamente objetivos, basados en el control de los bienes y servicios, y además ese otro sistema subjetivo o, mejor dicho, intersubjetivo, basado en los criterios de honra y deshonra?

El propio Davis se plantea la cuestión de un modo bastante brusco: «Lo que hay que hacer definitivamente es suscitar la cuestión de por qué existe la honra». E incluso hace referencia a un intento fascinante de responder a ella: «Hemos de admitir abiertamente que sólo se ha publicado una obra, concretamente la de la eximia Jane Schneider, en la que se ha suscitado la cuestión y se ha intentado darle solución» (p. 100).

Veamos ahora el modo en que, según Jane Schneider, se realiza el paso de la ecología a la sociedad en las colectividades mediterráneas dedicadas al pastoreo:

A diferencia [de lo que ocurre con el pastoreo] en Asia central ... en el Mediterráneo el pastoreo hubo de enfrentarse a la expansión continua de la agricultura durante los siglos que precedieron a la revolución industrial. Debido a la facilidad de los transportes por vía marítima, las tecnologías destinadas a la producción de excedentes agrícolas se difundieron durante la Edad del Hierro incluso por zonas áridas y montañosas, que, de no haber sido así, habrían seguido dedicándose al pastoreo, con la única excepción de algunas comunidades marginales dispersas de labradores autóctonos. Sobre todo en las regiones menos secas de la ribera europea, los terratenientes dedicaron amplias zonas a la producción de trigo destinado a la exportación, por la sencilla razón de que resultaba sumamente fácil transportarlo por mar ... En gran parte de la cuenca mediterránea, coexistieron el pastoreo y la agricultura, compitiendo por dominar los recursos de tal modo que la organización social de ambos tipos de comunidades quedó fragmentada y los límites entre una y otra se borraron. Al no existir un estado, las comunidades pastorales, así como las agrícolas que existían dentro de ellas, desarrollaron sus propios medios de control social —los códigos de honra y deshonra—, que se adaptaron al intenso conflicto creado entre ellas y en el interior de cada una por las presiones externas (p. 3).

En otras palabras, nos hallamos ante una ideología muy ruda correspondiente a una ecología igualmente ruda, ante unas unidades sociales limitadas e inestables, producto de unos recursos naturales asimismo limitados e inestables. Las sociedades pastorales, ya sean nómadas, es decir, habituadas a trasladarse a lo largo de un territorio amplio, o trashumantes, esto es, habituadas a trasladarse de una determinada región a otra, están bajo el control de lo que podríamos denominar la Ley de Schneider, a saber: «Cuanto más vulnerable es una sociedad pastoral y más sometida a presión se encuentra, más pequeñas serán sus unidades económicas básicas y más independientes unas de otras» (p. 6). Si tenemos en cuenta las dificultades que debe arrostrar el pastoreo mediterráneo, obligado a «hacer frente a temperaturas extremas y climas tórridos, a períodos cíclicos de sequía de pastos y manantiales, a rutas migratorias inseguras y a alimañas de todo género», resulta fácil comprender que «los grupos dedicados al pastoreo han de ser egoístas para sobrevivir ... y, como corresponde, hacen del egoísmo una virtud» (p. 5).

La primera vez que leí lo que decían los artículos de la obra editada por Peristiany en torno a las sociedades mediterráneas basadas en los conceptos de honra y deshonra, me pregunté cómo era posible que una colectividad inventara un código de estratificación que, al parecer, lo único que hacía era garantizar la inestabilidad y la inseguridad, la tensión y la hostilidad. El análisis que hace Schneider, sin embargo, me hace recordar que «cuanto más difícil resulta hallar las grandes extensiones de pastos que hacen falta, cuanto más difícil resulta disponer de un acceso regular a los suministros de agua imprescindibles y de una ruta migratoria segura, no sólo resulta tanto más difícil alcanzar una organización extrafamiliar, sino que además ésta se convierte en un auténtico obstáculo para el manejo de los rebaños» (p. 6). Por consiguiente, la que yo acabo de denominar Ley de Schneider, a saber aque-

lla que dice que cuanto mayor es la presión externa ejercida sobre el pastoreo, menor es la organización interna de éste, queda ejemplificada por su autora mediante una gráfica que representa el enorme salto ecológico que todo ello supone:

Imaginemos una línea descendente que, cruzando el Mediterráneo, vaya del Asia central, eminentemente pastoral, a la Europa occidental, eminentemente agraria, es decir que partiendo de los nómadas de Asia, dedicados a la cría del caballo y habituados a trasladarse a lomos de camello, pase por los nómadas de Oriente Medio, dedicados a la cría de camellos y acostumbrados a trasladarse a caballo, los pastores trashumantes del norte de África y la Europa oriental, con sus rebaños de ovejas y cabras, y desemboque en los pastores y cabreros más humildes y en los «ganaderos» más encumbrados de España e Italia, que prácticamente no son sino un grupo especializado dentro de una comunidad agrícola. Esta gráfica en la que se refleja la interacción pastoral-agraria será más o menos análoga a la gradual complejidad de la organización social propia de los grupos dedicados al pastoreo (p. 7).

Se suscita, sin embargo, un problema evidente e inmediato. Siempre cabe imaginar, cuando menos, una sola familia nuclear lo bastante numerosa y autárquica por lo que a su capacidad de mantener y acrecentar sus rebaños se refiere, así como para obtener y controlar el acceso a los pastos y fuentes que necesite. Ahora bien, incluso esa familia se vería obligada ineludiblemente a salir de su propio seno para encontrar maridos y mujeres para sus miembros. Por consiguiente, el más escaso de sus recursos, ya de por sí escasos, sería el que suponen los cónyuges, pues, por definición, éstos no pueden salir de la familia nuclear.

Aunque al hablar de los conceptos de honra y deshonra, Schneider se refiere principalmente a las sociedades ganaderas y agrícolas marginales del Mediterráneo, el modo en que lo hace permite imaginar, cuando menos, que sus palabras pueden tener un campo de aplicación más vasto:

En cuanto fenómeno político, la honra puede afectar a cualquier grupo humano, desde la familia nuclear a la nación-estado. El problema de la honra resulta más visible cuando el grupo se ve amenazado por la competencia que otros grupos análogos puedan representar para él. Se pone sobre todo de manifiesto cuando un pequeño grupo particularista, por ejemplo una familia, un clan o una banda, constituye la principal unidad de poder, y domina o prácticamente domina el territorio que controla. Se desarrolla asimismo la preocupación por la honra cuando los bienes están en litigio y se ven sometidos a una redistribución con arreglo a unas líneas cambiantes, cuando no se da una relación estable entre las unidades de poder y los patrimonios bien delimitados, es decir, cuando la determinación de las líneas divisorias se halla sometida a una intervención continua del ser humano. Por último, la preocupación por la honra surge cuando la definición del grupo resulta problemática; cuando los límites sociales son difíciles de mantener y las lealtades internas resultan cuestionables. El concepto de deshonra, recíproco al de honra, adquiere especial

importancia cuando uno de los bienes en litigio es la mujer, y el comportamiento de la mujer determina la honra del grupo social. Como ocurre en todas las ideologías, los conceptos de honra y deshonor suponen el complemento de los acuerdos institucionales correspondientes a la distribución del poder y al establecimiento del orden dentro de la sociedad (p. 2).

Una familia o un grupo determinado podría ocuparse perfectamente de sus asuntos siguiendo el principio de *homo homini lupus*, es decir, actuando con sus semejantes como no actuarían nunca los lobos entre sí; ¿pero qué ocurre cuando lo que se necesita son cónyuges? Por ejemplo, si en todo el mundo no hubiera más que dos familias nucleares, siempre podrían competir entre ellas como mejor quisieran cuando de objetos de su ambición o de su deseo se tratara, pero se verían obligadas a colaborar a la hora de encontrar cónyuges.

Supongo, sin embargo, que incluso en este caso cabe imaginar un sistema de no colaboración. Hablando de las sociedades mediterráneas dedicadas al pastoreo, Schneider afirma que «las mujeres constituyen un bien siempre disputado, lo mismo que las ovejas»; y luego añade: «las mujeres ... constituyen un bien siempre en litigio, lo mismo que los pastos o el agua, hasta el punto de que el rapto, el secuestro, la fuga y la captura de concubinas parecen haber sido moneda corriente, al menos en el pasado» (pp. 20 y 18). Pero cuesta trabajo creer que ese sistema resulte satisfactorio ni que dicha explicación lo sea, pues la mujer, aunque se la considere un bien en litigio más, es, entre otras cosas, un bien muy especial, realmente único. El futuro de la familia depende del carácter de la nueva esposa como, desde luego, no dependerá nunca del carácter de las ovejas, del pasto, o del manantial. Por consiguiente, debe haber no sólo una forma de conseguir este bien tan especial, sino además un modo de garantizar su calidad. De ahí la importancia, casi mitológica, de la virginidad en los códigos mediterráneos de honra y deshonor. Sirve, como señala Schneider, para eliminar tensiones familiares entre hermanos, por ejemplo, o entre hermanos y padre, pues a unos y otros los une la preocupación por la pureza de sus mujeres. Pero aún hay más. La virginidad constituye el símbolo vivo y el emblema en carne y hueso de la exclusividad y la combatividad del grupo. En tales circunstancias, resulta fácil comprender la importancia de María como Virgen y Madre. Es exactamente lo que siempre se desearía y nunca es posible obtener: una maternidad sin pérdida de la virginidad, la consecución de una descendencia sin intervención del sexo, y, por consiguiente, una disputa de los bienes sin necesidad de colaboración para la obtención del más preciado. Como dice Julian Pitt-Rivers,

cuando se afirma que «luchamos con aquellos con quienes nos casamos» o viceversa, ... [quiere decirse] que, a nivel individual, entregamos nuestras hijas a miembros de otros grupos, con los que, a nivel colectivo, mantenemos unas relaciones conflictivas. Ambos tipos de relación, hostilidad colectiva y afinidad por matrimonio, constituyen facetas contrapuestas de una ambivalencia,

siendo la segunda la que restringe y pone límites a la primera, sometiéndola al control de los intereses a largo plazo que representan los descendientes resultantes de ese matrimonio (1977, p. 123).

Así pues, los conceptos de honra y deshonor podrían definirse como la ideología de unos grupos pequeños, discriminados e inestables, que constantemente se disputan unos bienes básicos obtenidos de manera insegura y mantenidos de forma precaria, pero en cuyo seno el conflicto debe convertirse, aunque sea a regañadientes, en colaboración de cara a la consecución del más precioso de los bienes, a saber, las mujeres destinadas a convertirse en esposas.

¿ES QUE DE NAZARET PUEDE SALIR ALGO BUENO?

Comparemos Nazaret tal como aparece primero a través de la óptica de la literatura y después a través de la óptica de la arqueología. Prescindiendo de las fuentes cristianas, Jack Finegan resume rápidamente todo lo que podemos saber de esta ciudad por los textos más antiguos.

En el Antiguo Testamento, Jos 19,10-15, aparece una lista de las ciudades de la tribu de Zabulón, ... pero en ningún momento aparece mencionada Nazaret. Flavio Josefo, responsable de las actividades militares en esa zona durante la guerra de los judíos, ... da el nombre de cuarenta y cinco ciudades de Galilea, pero no dice absolutamente nada de Nazaret. En cuanto al Talmud, aunque se hace referencia en él a sesenta y tres ciudades galileas, no aparece nunca mencionada Nazaret (cap. 27),

Así pues, a lo largo de casi mil quinientos años, de los textos literarios hebreos no sacamos nada en claro.

La primera alusión a Nazaret en un texto no cristiano se encuentra en una inscripción fragmentaria grabada sobre una lastra de mármol gris oscuro, procedente de Cesárea y descubierta en agosto de 1962, que podría fecharse entre el siglo III y el IV de la era vulgar. En el año 70 e. v., en el transcurso de la primera guerra judía, el Templo de Jerusalén fue destruido por completo por Tito, que después sería emperador de Roma, y, a finales de la tercera guerra judía, en 135 e. v., los hebreos, tras ser derrotados, fueron expulsados del territorio de Jerusalén, rebautizada Elia Capitolina por el emperador Adriano. Los sacerdotes que quedaban, divididos desde época antigua en veinticuatro clases encargadas semanalmente del servicio del Templo, terminaron reorganizándose y estableciéndose en diversas ciudades y aldeas de Galilea. Una lista de esta distribución fue expuesta en un muro de la sinagoga de Cesárea, construida en torno al año 300 e. v. En una línea, debidamente reconstruida, de este texto puede leerse: «La decimoctava clase sacerdotal [llamada] Hapisés, [establecida en] Nazaret». Tanto la redistribución local como la inscripción de la sinagoga servían, indudablemente, para recordar el

glorioso pasado del Segundo Templo y para mantener vivas las esperanzas de un futuro Tercer Templo (cf. Vardaman; Avi-Yonah). Pero la arqueología nos da más noticias sobre Nazaret que las que proporciona esta primera alusión no cristiana a su nombre, por lo demás de fecha bastante tardía.

Entre 1955 y 1960 el erudito franciscano Bellarmino Bagatti emprendió en Nazaret las excavaciones de las ruinas de la vieja iglesia de la Anunciación y el resto de las propiedades franciscanas que se extendían hacia el noreste, en dirección a la iglesia de S. José. Resumía sus descubrimientos en la siguiente frase: «Desde el punto de vista cronológico tenemos: tumbas de mediados de la Edad del Bronce [c. 2000-1500 a. e. v.]; silos con cerámica de mediados de la Edad del Hierro [c. 900-539 a. e. v.]; y después, sin solución de continuidad, cerámica y construcciones que partiendo de época helenística [c. 332-63 a. e. v.] llegan hasta nuestros días» (Bagatti, I. 29-32). Los restos de estos primeros asentamientos, sin embargo, son bastante escasos, mientras que los de épocas más modernas son mucho más numerosos. Así, aunque quedan rastros de un linaje antiguo, «empiezan a encontrarse restos numerosos a partir del siglo II a. e. v., lo cual demuestra que esa sería la época de refundación de la aldea ... Ello implica que el poblado tenía menos de doscientos años en el siglo I e. v.» (Meyers y Strange, pp. 57 y 184, n. 36). Precisamente hasta finales del siglo II la dinastía judía de los Asmoneos no logró conquistar la ciudad griega de Samaria, que obstaculizaba su avance hacia el norte y sus afanes por controlar la llanura de Esdrelón y por anexionarse Galilea. La refundación de Nazaret acaso refleje esa expansión territorial.

Tanto las tumbas descubiertas por Bagatti, como otras conocidas ya por excavaciones anteriores, habrían estado situadas a las afueras de la aldea y a nosotros nos servirían, de hecho, para delimitar su perímetro. Si echamos una ojeada a los planos dibujados por Bagatti (I. 28) o Finegan (p. 27) y nos fijamos en su ubicación, nos damos cuenta de lo pequeño que era en realidad el poblado, y podemos comprobar que las excavaciones de Bagatti corresponden en buena parte a lo que era su centro neurálgico. La inmensa mayoría de las tumbas son cámaras dotadas de varios nichos excavados horizontalmente en los muros, para poder introducir en ellos los cadáveres de cabeza. Debido a la existencia de esos nichos u hornacinas, las tumbas se llaman *loculi* en latín o *kokim* en hebreo. Por ejemplo, una de esas tumbas de la necrópolis de Nazaret tiene seis nichos distribuidos equitativamente a cada lado de la cámara funeraria, y otro más en la pared del fondo. Los objetos hallados en ella cuando fue excavada en 1923 corresponden prácticamente a toda la primera mitad del primer milenio de la era vulgar, lo cual indica que «el poblado, pese a pasar por serias dificultades durante la guerra del año 70, nunca fue abandonado», y que «la tumba siguió siendo utilizada durante muchos siglos» (Bagatti, I. 237). El empleo de esas cámaras funerarias con múltiples nichos resulta hartamente significativo, pues, como observa Jack Finegan, «desde aproximadamente el 200 a. C. se convirtieron en el tipo habitual de tumba judía», de modo que «cabe decir en justicia que ese tipo de tumba se convirtió en la práctica en la forma canónica de enterramiento de las familias

judías» (pp. 28 y 185). Así, pues, la arqueología permite extraer otra conclusión, a saber, que en época romana Nazaret era una población de carácter profundamente judío.

Bagatti descubrió asimismo numerosas grutas en el interior de la vieja aldea, y también cisternas para el agua, prensas y tinajas de aceite, piedras de molino y silos para guardar el grano. La conclusión que cabría extraer, pues, es que «la principal actividad de los habitantes de la aldea era la agricultura. Ninguno de los hallazgos hablaría de la existencia de grandes fortunas» (Meyers y Strange, p. 56).

Habría que añadir tres puntualizaciones a la idea de que a comienzos de la época romana Nazaret era un simple villorrio judío dedicado a la agricultura. La primera de ellas procede de la topografía de la zona, y viene a subrayar por un lado la diferenciación entre la Alta Galilea y la Baja Galilea, y por otro la localización de Nazaret en la parte más meridional de esta última región. Las cuatro sierras de la Baja Galilea alcanzan alturas superiores a los trescientos metros de altura y crean una serie de valles orientados de poniente a levante. La sierra de Meiron, en cambio, en la Alta Galilea, alcanza una altura de casi mil cuatrocientos metros, de forma que la comarca queda más aislada por esta parte que por los montes, mucho menos elevados, de la Baja Galilea (Freyne, 1980a, pp. XVI y 9-16). Eric Meyers concluye de estas particularidades locales que «vale la pena preguntarse si los comentarios negativos de los sabios de época tardía en torno a la Galilea del siglo I y algunos de los clichés del Nuevo Testamento se deben más al grado de adaptación al helenismo propio del sur [Baja Galilea] que a un supuesto judaísmo agrícola rural. Este último carácter habría sido más propio de la población que habitaba en las montañas del norte [Alta Galilea]» (1975-1976, p. 97; véase también 1979, pp. 698-699). Además, la sierra de Nazaret es la más meridional de las cuatro sierras de la Baja Galilea. Las aldeas de las tres sierras situadas más al norte se levantan en la falda de las colinas, mientras que en la de Nazaret hay muchas más poblaciones situadas junto a la cumbre. Ello se debe a que las rocas que conforman su suelo son mucho más blandas y porosas, lo cual permite la existencia de manantiales a mayor altura (Freyne, 1980a, p. 11). Así pues, la aldea de Nazaret, situada a una altura de más de trescientos metros y con una sola fuente antigua, es exactamente lo que cabría esperar del terreno en el que se halla enclavada. Pero ese rasgo la dejaba, como es natural, a trasmano de las comunicaciones.

La geografía política impone una segunda puntualización. «Una ciudad importante —afirma Ian Hopkins siguiendo la teoría llamada de la Posición Central— contiene en su comarca diversas *ciudades menores*, cada una de las cuales a su vez constituye otra comarca con sus correspondientes *villas*, que a su vez se hallan rodeadas por una comarca con sus respectivas *aldeas*. Los factores clave que determinan este tipo de emplazamiento de los asentamientos son el comercio, principalmente con la función específica de mercado local, y las funciones administrativas, que sitúan a las ciudades al servicio de las villas y a éstas al servicio de las aldeas» (p. 19; la cursiva es mía).

Por lo que a la Baja Galilea se refiere, dicha jerarquía, determinada más por la autonomía política que por la simple densidad de población, seguía la línea Betsean/Escitópolis, que era la *ciudad importante*, Séforis y Tiberíades, que eran las *ciudades menores*, y Cafarnaúm y Magdala/Tariquea, que eran las *villas*. Nazaret era evidentemente una *aldea*, pero la población que tenía más cerca no era una de estas villas, sino una pequeña ciudad, Séforis, situada a unos cinco o seis kilómetros de distancia.

Tras la conquista romana, Aulo Gabinio, procónsul de Siria entre 57 y 55 a. e. v., dividió Palestina en cinco distritos administrativos y convirtió a Séforis en la capital del distrito de Galilea, confirmando así probablemente la posición de predominio que ostentaba ya esta ciudad (*BJ I*, 170; *AJ XIV*, 91). En el año 4 a. e. v., durante los disturbios producidos a la muerte de Herodes el Grande, Séforis se convirtió, según parece, en la capital de los rebeldes de la Baja Galilea. Judas, hijo de Ezequías, se apoderó de los arsenales reales y Quintilio Varo, procónsul de Siria, destruyó en castigo la población y vendió a sus habitantes como esclavos (*BJ II*, 56, 68; *AJ XVII*, 271, 289). Herodes Antipas, tras incluir a Galilea y Perea en su tetrarquía en el año 3 a. e. v., «fortificó Séforis y la convirtió en ornato de toda Galilea, llamándola Autocrátoris» (*AJ XVIII*, 27), y probablemente poco después hizo de ella, como cabe suponer, su capital. Más tarde, sin embargo, seguramente entre 17 y 20 e. v., Antipas construyó una ciudad completamente nueva en la margen occidental del lago Genesaret, a la que llamó Tiberíades en honor del emperador; la dotó de una constitución completamente griega y asentó en ella una población eminentemente judía, convirtiéndola en su nueva capital y dejando a Séforis en un segundo plano. No obstante, estos papeles fueron invertidos por Félix, procurador romano entre 52 y 60 e. v. (*AJ XVIII*, 36-38; *Autobiografía* 37-38). Cuando estalló la primera guerra judía en 66 e. v., Séforis, cuya población era eminentemente judía y que poseía una gran importancia estratégica, permaneció leal a Roma, pues ya había sido destruida anteriormente por haberse rebelado en 4 a. e. v., o quizá también debido a su reciente restauración como capital en torno a 54 e. v. Según Josefo, su población era «la única de esa provincia [Galilea] que abrigaba sentimientos pacíficos» (*BJ III*, 30). Tiberíades, en cambio, pese a contar con algunos elementos disidentes, se puso mayoritariamente a favor de los rebeldes y sólo se libró de la destrucción gracias a la rapidez con que se rindió a las fuerzas de Vespasiano (*Autobiografía* 349-352). Séforis, por su parte, según dice Seán Freyne, siguió siendo «una ciudad aristocrática judía en el corazón de la fértil Galilea, manteniendo la posición de predominio que originalmente le concedieran los romanos, convencida de que dicha situación dependía enteramente de la voluntad de éstos. Ello explica la curiosa uniformidad y coherencia de su actitud durante las revueltas, pero contribuye también a explicar por qué los galileos sentían tal antipatía por los rebeldes, a pesar de compartir las mismas lealtades religiosas» (1980a, p. 128).

Cuando en la apologetica relación que de su mandato en Galilea realiza Flavio Josefo habla de Séforis, dice que se encuentra «en la zona más cén-

trica de Galilea, y tiene muchos pueblos a su alrededor» (*Autobiografía* 346); una de estas aldeas cuyo nombre no se especifica habría sido Nazaret. Dichas poblaciones no deben considerarse entidades aisladas, sino satélites de una capital de provincias «de bastante importancia a finales de la Antigüedad» (Meyers, Netzer y Meyers, p. 4). La principal ruta de Galilea que unía oriente y occidente iba de Tolemaida, en la costa mediterránea, a Tiberíades, en el mar de Galilea, pasando por Séforis. La propia Tolemaida se hallaba en la *Via Maris*, la Calzada del Mar, que seguía la línea de la costa, la ruta más antigua de comercio internacional y de conquista que hubo en Galilea, merced a la cual Séforis y sus alrededores quedaban abiertos a las influencias más cosmopolitas. En dirección norte-sur, esta misma ciudad era también el punto final de la ruta que, atravesando los montes, partía de Jerusalén. Así pues, eran dos los caminos que confluían en Séforis, trayendo probablemente unas influencias de tipo muy distinto, de suerte que la aldea o villa de Nazaret, pese a encontrarse, sin duda alguna, a trasmano de las comunicaciones, no estaba tan incomunicada como pudiera parecer. Por consiguiente, para entender lo que era Nazaret, hay que tener por fuerza presentes no sólo sus aspectos rurales, sino también sus relaciones con un centro urbano provincial que comportaba, según la relación sumaria que de su situación hace Andrew Overman, «tribunales, una fortaleza, un teatro con capacidad para tres o cuatro mil espectadores, un palacio, una calle porticada en la cima de la acrópolis, dos recintos amurallados, dos mercados (el de arriba y el de abajo), archivos, el banco real, y el arsenal ... [así como una] población de ... aproximadamente 30.000 habitantes» (p. 164).

La última de las puntualizaciones que cabe hacer, y acaso la más importante, es la que viene determinada por la demografía comparativa. Aunque aún son muy numerosas las investigaciones arqueológicas que deben hacerse, tenemos ya algunos resultados que imponen una visión muy distinta de la Baja Galilea durante el siglo I de la era vulgar de la que se tenía habitualmente. Según Andrew Overman, había «un número singularmente grande de centros urbanos y de aldeas importantes en la Baja Galilea, en una zona de aproximadamente veinticinco por cuarenta kilómetros ... Ello hace que la Baja Galilea fuera una de las regiones con mayor densidad de población de todo el Imperio Romano». Por consiguiente, afirma, «en tal caso, trasladarse de un punto a otro no supondría en la zona más de un día de marcha ... En ninguna aldea de la Baja Galilea cabía vivir al margen de los efectos y las ramificaciones de la vida urbana ... Durante el siglo I la vida de la Baja Galilea era más urbana y tenía un grado de urbanización mayor que en cualquier otro rincón del Imperio» (pp. 165 y 168). Y la otra cara de esa proximidad geográfica y esa densidad demográfica era la continuidad cultural. «¿Existía en la Baja Galilea un antagonismo cultural mínimamente significativo entre las zonas rurales, de carácter eminentemente conservador y lengua aramea, y las zonas urbanas helenísticas, urbanizadas y orientadas hacia Grecia?», se pregunta Douglas Edwards. Basándose en la obra de Martin Goodman, su respuesta es claramente negativa. «La hostilidad ... que inspiraban

Tiberíades y Séforis era producto de las disputas políticas y no respondía a una “división cultural”. En realidad, entre la ciudad y el campo se daba un “*continuum* cultural”» (pp. 181-182).

Así pues, aunque el nombre de Nazaret no aparezca en la literatura no cristiana, sus habitantes vivían a la sombra de una importante ciudad administrativa, insertos en una red urbana densamente poblada, e indisolublemente unidos a las tradiciones culturales de ésta. Como dice Eric Meyers, «el aislamiento que a menudo se relaciona con el carácter galileo ... resulta bastante inadecuado al hablar de Jesús de Nazaret, que creció en una de las rutas comerciales más frecuentadas de la antigua Palestina, en el corazón administrativo del gobierno provincial romano» (1979, p. 698). Y en palabras de Thomas Longstaff, «ya no cabe pensar que Jesús era un simple campesino —¿por qué no decir “un palurdo”?— de Nazaret, ni definir a sus discípulos como una pandilla de “paletos de Galilea”. Las vidas de todos ellos, lo mismo que la de muchos de sus seguidores, se vieron sin duda alguna afectadas por la inevitable presencia de la ciudad romana» (p. 14).

NO ME OLVIDÉIS

Aunque las fuentes literarias de la Antigüedad reflejan fundamentalmente la perspectiva propia de una elite, lo cierto es que también hay que tener en cuenta otras fuentes documentales. El celo de los burócratas egipcios y la sequedad de las arenas del país han permitido que llegue a nuestras manos una gran cantidad de papiros. Estos documentos nos permiten, al menos, disponer de pruebas directas e inmediatas de cómo era la vida en las áreas más alejadas del poder y las influencias. Estos testimonios no son meros reflejos literarios de los ambientes aristocráticos, sino, por el contrario, reflejos documentales de la sociedad campesina. Según John White, «la documentación papirográfica procede principalmente de tres fuentes, a saber: los escombros y vertederos de las ciudades y aldeas antiguas, que en ocasiones alcanzan los nueve metros de altura, las ruinas de ciertos edificios antiguos y, por último, las tumbas y los cementerios». Por otra parte, añade este autor, «en 1981 se estimaba que sólo se habían publicado unos veinticinco mil papiros de época romana, y que de ese mismo período quedaba por editar y publicar el doble de dicha cantidad» (pp. 4-5). He aquí dos ejemplos de documentos que ilustran la vida campesina, hallados a principios de siglo en la margen derecha del Nilo, a unos doscientos kilómetros al sur de El Cairó, en las excavaciones realizadas en un vertedero de la antigua Oxirrinco, la moderna El Bahnasa.

El primero de estos ejemplos es sumamente sencillo, a la vez que enterecedor y terrible. El obrero Hilarión escribe a su esposa Alis el 18 de junio del año 1 a. e. v.:

Hilarión a su hermana Alis, salve; y también a mi señora Berous y a Apolinarión. Sabed que seguimos en Alejandría. No te preocupes si ves que todos

vuelven menos yo, que me quedo en Alejandría. Te ruego encarecidamente que te ocupes de nuestro hijito, que yo, en cuanto reciba la paga, os la enviaré. Si por ventura das a luz un niño, caso de ser varón, deja que viva; pero si es una niña, exponla [para que muera]. Le has dicho a Afrodiasias, «Que no me olvide». ¿Cómo iba a olvidarte? Por tanto te recomiendo que no te preocupes. (Año) 29 de César [Augusto], 23 del mes Pauni (White, pp. 111-112; véase asimismo Hunt y Edgar, I.294-295; Davis, 1933, pp. 1-7).

Hilarión estaba casado, según la costumbre egipcia, con su hermana Alis. Su madre se llamaba Berous, y tenían ya un niño llamado Apolinarión. Junto a unos cuantos compañeros, Hilarión había abandonado Oxirrinco y se había ido a trabajar a Alejandría. En vista de que no recibía noticias ni dinero de su marido, Alis, que estaba encinta, le había hecho saber su preocupación a través de Afrodiasias, conciudadano suyo que también había marchado a la capital. La carta es la respuesta que Hilarión le envía, para tranquilizarla. Se trata de un caso aislado, de un breve rayo de luz en medio de la tiniebla que rodea la historia de Hilarión y Alis. El segundo ejemplo es mucho más completo y detallado. Se trata de una colección de papiros que nos dan cuenta de la verdadera historia de un artesano de pueblo.

En los dos primeros volúmenes de papiros de Oxirrinco que se han publicado, aparecen diseminados unos cuantos textos que directa o indirectamente hacen referencia a un individuo llamado Trifón, tejedor egipcio contemporáneo de Jesús, que habría ocupado en la escala social un lugar más o menos semejante al de éste. Estos papiros procedentes del archivo de Oxirrinco abarcarían aproximadamente cinco generaciones y tienen un carácter más documental que literario. Se trata de un don completamente fortuito del clima propio de Egipto y nos proporcionan una biografía sucinta de un miembro de la clase baja. Por lo general sólo tenemos noticias de estos individuos cuando, para bien o para mal, llaman la atención de los miembros de la clase superior, pero en este caso nos encontramos con unos datos perfectamente objetivos y documentales que afectan a la vida de un hombre antiguo situado en el extremo más bajo de la jerarquía social, económica y política.

Augusto había impuesto en Egipto un tributo que debían pagar todos los varones comprendidos entre los catorce y los sesenta años, a excepción, naturalmente, de los que pertenecieran a las clases privilegiadas. La lista del censo fiscal debía incluir, por tanto, el nombre y la edad de todos los censados. Pues bien, en la copia de una de esas listas oficiales, que data de los años 11-12 e. v., aparece por primera vez Trifón, que sólo cuenta tres años de edad. De su bisabuelo paterno, Dídimos el Viejo, se menciona únicamente el nombre y probablemente para entonces ya había muerto. El hijo de Dídimos el Viejo, esto es el abuelo paterno de Trifón, llamado como su nieto, contaba sesenta y cuatro años. Trifón el Viejo era, a todas luces, el cabeza de una numerosa familia que pagaba sus impuestos con el producto de una única hacienda. Estaba casado con Timotó, con la cual tenía tres hijos, a saber Dídimos el Joven, de treinta y siete años, Dionisio, de treinta y dos, y Thoónis, de vein-

tiuno. Dionisio y su esposa, Thamounion, eran los padres de Trifón el Joven, nacido aproximadamente en 8 e. v. Y efectivamente, en el censo del año siguiente vemos que Trifón tiene otro hermano, Thoönis el Joven, de un año de edad (P. Oxi. 288, 314; Grenfell y Hunt, II.280-284, 306).

Los documentos que presentamos a continuación datan de comienzos de los años veinte del siglo I e. v. Hacia 21 e. v. Trifón, casi con toda seguridad el Viejo, había preparado un horóscopo para un individuo nacido a las 22:00 del 28 de septiembre de alguno de los años comprendidos entre 15 y 37 e. v. (P. Oxi. 235; Grenfell y Hunt, II.137-139). El papiro presenta un desgarrado justo en el lugar en el que se indica el año del reinado de Tiberio en el que habría tenido lugar el acontecimiento, pero, a modo de mera conjetura, el individuo en cuestión podría ser perfectamente el tercer nieto de Trifón el Viejo, Onofris, hijo de Dionisio y Thamounion y hermano de Trifón y Thoönis, nacido en torno a 21 (?) e. v. Sea como fuere, y abstracción hecha del significado que pudieran tener los horóscopos para Trifón el Viejo, lo cierto es que los impuestos eran ya una realidad para Trifón el Joven. Poseemos las facturas correspondientes al pago de sus impuestos de los años 22 y 25 e. v., además de las de su padre para los años 24 y 25 e. v. Pagaban cuatro tipos distintos de impuestos. El primero y más importante era el de actividades artesanales, en su caso la de tejedores. Esta contribución gravaba a todos los individuos, independientemente del sexo, que obtuvieran un salario o beneficio de su trabajo, incluso, según parece, aunque tuvieran menos de catorce años. Trifón, por ejemplo, había empezado a pagar, cuando menos parcialmente, el impuesto de tejedor antes de cumplir los catorce, es decir, antes de tener que pagar el impuesto de residencia. Muy pronto, sin embargo, empezaría a pagar lo mismo o incluso más que su padre. Veamos lo que ocurría en el décimo año del reinado de Tiberio, o lo que es lo mismo, según nuestro cómputo, en 23-24 e. v. Trifón, que para entonces contaba quince o dieciséis años, pagaba en diversos plazos 39,75 dracmas en concepto de impuesto por su actividad de tejedor (P. Oxi. 288, 311; Grenfell y Hunt, II.280-284, 304). Y ese mismo año pagaba otros tres tributos:

En el año décimo de Tiberio César Augusto, el 13 de Mecheir, pagadas ocho dracmas por Trifón, hijo de Dionisio, por mediación del banquero Diógenes, en concepto de impuesto de residencia en el barrio del Hipódromo, incluido el precio del transporte; y el 24 de Pharmouthi, pagadas otras cuatro dracmas en concepto del mismo impuesto de residencia. El 21 de Pauni, *dies Augustus*, dos dracmas y un óbolo y medio en concepto de impuesto sobre el cerdo. El 16 de Epeiph, seis dracmas en concepto de impuesto por el uso de la acequia (P. Oxi. 288; Grenfell y Hunt, II.280-284; Hunt y Edgar, II.482-485).

El importe completo del *impuesto de residencia* en el nomo de Oxirrincos era de dieciséis dracmas, si bien los habitantes de la metrópoli tenían derecho a pagar sólo doce. Según Naphtali Lewis «el único impuesto cuyo importe era uniforme en toda la provincia» era el que gravaba las *acequias*, y «gravaba los bienes de primera necesidad y los materiales de construc-

ción ... dicho impuesto se pagaba aparte del trabajo que las acequias requerían por parte de los campesinos ... y no en sustitución del mismo». En cuanto al *impuesto por el cerdo*, «lo único que cabe es hacer especulaciones: entre otras cosas podríamos sugerir que de esa forma los templos griegos y romanos se proveían de animales para los sacrificios, incentivando así a los campesinos egipcios para que criaran un animal, por lo demás tabú según su religión» (pp. 170-171). En otras palabras, dicho impuesto no significa ni mucho menos que la familia de Trifón criara cerdos.

Así pues, en conjunto, contando a seis óbolos la dracma, los cuatro impuestos pagados por Trifón para el año 23-24 e. v. sumaban la cifra de sesenta dracmas. Basándonos en la lista de precios de los bienes y servicios habitual, según Naphtali Lewis, en el Egipto del siglo I, esa suma era equivalente, por ejemplo, al jornal de veinte días de servicio de un legionario, o a cuarenta días de trabajo en una hacienda familiar (p. 208).

A comienzos de la década siguiente, Trifón contrajo matrimonio con Demetrous, pero, como podemos leer en un fragmento de papiro datable entre 30 y 35 e. v., nuestro protagonista se queja de que el matrimonio no le fue demasiado bien.

A Alejandro, estratega, de Trifón, hijo de Dionisio, de la ciudad de Oxirrincos. Me casé con Demetrous, hija de Heraclides, y, por lo que a mí respecta, permití que llevara un tenor de vida que excedía en todo y por todo a mis posibilidades. Ella, sin embargo, no estaba satisfecha de nuestra unión, de suerte que acabó abandonando la casa, y se llevaron numerosos objetos de mi propiedad, una lista de los cuales incluyo abajo. Suplico, por tanto, que sea llevada ante ti para que reciba su merecido y me devuelva lo que me pertenece. Vaya esta solicitud sin perjuicio de otras reclamaciones que tenga o pueda tener contra ella. Los objetos robados son: un ... por valor de cuarenta dracmas ... (P. Oxi. 282; Grenfell y Hunt, II.272-273, lámina 7).

La forma «se llevaron», como apuntan los editores, «indica que Demetrous tenía un cómplice ... con toda verosimilitud su madre». Volveremos sobre ellas un poco más adelante.

Los acontecimientos posteriores arrojan de forma retrospectiva alguna luz sobre esta separación. Resulta bastante verosímil que la causa del furioso abandono de Demetrous fuera el interés que Trifón sentía por otra mujer, de nombre Saraeus. En cualquier caso, lo cierto es que el 22 de mayo de 36 e. v. Trifón llegaba a un feliz acuerdo con Saraeus.

Trifón, hijo de Demetrio, persa de la Epígone, a Saraeus, hija de Apión, bajo la tutela de Onofris, hijo de Antípatro, salve. Recibo la factura librada por ti en el Serapeon de Oxirrincos a través del banco de Serapión, hijo de Cleandro, por ... un total de setenta y dos dracmas de plata ... en vista de lo cual consiento (a contraer matrimonio). Y te devolveré las setenta y dos dracmas de plata [el 27 de octubre de 36 e. v.] ... Y si no las devuelvo según los términos mencionados, te indemnizaré con la dicha suma más la mitad de su importe,

para lo cual tendrás derecho de ejecución sobre mí y sobre mis bienes, de acuerdo con la sentencia legal ... (P. Oxi. 267; Grenfell y Hunt, II.243-247).

Su intención era concretamente contraer «matrimonio sin pasar por el registro», esto es, vivir juntos durante un período de prueba sin firmar un contrato regular, y para sellar el pacto Saraeus efectuaba a Trifón un préstamo aplazado. En el fondo era una dote que no era tal, propia de un matrimonio que no lo era. Teniendo en cuenta que, de hecho, Trifón se avenía a recibir un préstamo a cinco meses con una indemnización del 50 por 100 en caso de no devolverlo, mi conclusión es que deseaba esa convivencia a prueba con Saraeus más de lo que lo deseaban la joven y sus familiares. Esta unión experimental debió de funcionar bastante bien, pues Saraeus no recuperó el préstamo aplazado que había realizado en la fecha prevista. De hecho, al pie del contrato original de 36 e. v. se anota que la «dote» fue devuelta a Saraeus el 9 de junio de 43 e. v. A la luz de otros papiros de fecha posterior, yo sospecho que decidieron dar por concluido ese período de prueba al cabo de siete años de convivencia, y que la devolución del préstamo no era en realidad sino una parte del proceso de regularización de la situación.

Hay otros dos detalles de este contrato de convivencia que resultan sumamente interesantes. En primer lugar, un personaje llamado León tiene que firmar «en nombre de Trifón, pues el interesado no sabía escribir». También Saraeus y su tutor Onofris eran analfabetos. En segundo lugar, a Trifón se le llama «persa de la Epígone», epíteto que se aplica

por regla general, a la gente humilde a la que se concede un préstamo en condiciones bastante duras y, hasta cierto punto, degradantes ... [pues] esa cláusula [los] privaba del derecho tradicional que poseía todo egipcio de buscar asilo en los templos ... Según parece, la obligación de titularse «persa de la Epígone» se imponía únicamente al deudor ... Todos [los persas de la Epígone] que aparecen mencionados en los contratos son gente de poca monta (Tcherikover *et al.*, 1.51).

De ese mismo año 36 e. v. tenemos el siguiente documento, comentado, pero no transcrito por los editores: «Contrato entre Thamounion, en unión de su hijo Trifón, y el tejedor Ábaro, entregándole como aprendiz al hijo de la primera ... por un período de dos años» (P. Oxi. 322; Grenfell y Hunt, II.306). Yo supongo que para 36 e. v. Dionisio, el padre de Trifón, ya había muerto, de forma que Trifón, en su calidad de primogénito, actuaba como el varón cuya presencia era obligatoria en el contrato firmado por su madre, Thamounion, y su hermano, Onofris el Joven, al que se impuso el nombre de su abuelo materno, Onofris el Viejo. El muchacho, dicho sea de paso, aún no tenía catorce años (P. Oxi. 275; Grenfell y Hunt, 262-264, nota a la línea 17).

Del año siguiente, 37 e. v., disponemos de dos textos que los editores no transcriben. El primero lo definen como una «Petición de Trifón a Sotas, estratega, quejándose de que su esposa, Saraeus, ha sido atacada por Demetrous y su madre» (P. Oxi. 315; Grenfell y Hunt, II.306). A la luz de los

anteriores textos, sobra todo comentario respecto a la susodicha queja. Del segundo se dice que es un «Pagaré de [Thamounis], hija de Onofris, persa de la Epígone, por un préstamo de dieciséis dracmas recibido de su hijo Trifón». En 37 e. v., pese a las acciones de Demetrous y posiblemente gracias a Saraeus, parece que las cosas le iban a Trifón un poquito mejor. Tenemos asimismo un tercer papiro que los editores no transcriben, de fecha posterior al año 37 e. v.: «Comienzo de veintisiete líneas pertenecientes a un acuerdo entre Trifón y Saraeus relativo a la crianza de su hijita ... Borrado» (P. Oxi. 321; Grenfell y Hunt, II.306). En 37 e. v. su matrimonio aún no era oficial, de modo que el nacimiento de su primera hija exigía llegar a un acuerdo sobre su crianza. Pero este segundo documento, lo mismo que el primero acerca de su convivencia conyugal, debió quedar invalidado en 42 e. v. cuando firmaron el contrato de matrimonio oficial.

En 44 e. v. volvemos a tener noticias del hermano mediano de Trifón, Thoönis, el que quedaba entre él y el menor, Onofris el Joven. Se trata de una carta dirigida a los funcionarios de la región administrativa.

De Thamounion, hija de Onofris, de la ciudad de Oxirrinco, con su tutor Serapión, hijo de Serapión. Mi hijo Thoönis, hijo de Dionisio, carente de oficio, inscrito en el barrio de Temouenouthis, hace algún tiempo que emigró. Por lo cual solicito que su nombre sea incluido en la lista de las personas emigradas ... Y juro ... que lo anteriormente expuesto es verdad, y que Thoönis no posee medios de vida ... Y si lo que digo es cierto, que la suerte me acompañe, mas si juro en falso, sea al contrario (P. Oxi. 251; Grenfell y Hunt, II.203-204).

La contribución exigía disponer de un censo preciso y actualizado, de suerte que si alguien emigraba de la población en la que estaba inscrito, tenía que darse de baja del censo. Aunque para entonces Thoönis debía de tener unos treinta y cuatro años, es la residente Thamounion la que presta juramento y comunica su marcha. Nótese, de paso, que en las facturas de 22-25 e. v. la familia estaba inscrita en el sector del Hipódromo de Oxirrinco, mientras que ahora se ha trasladado a la sección de Temouenouthis. Estos vocablos «indican que se trata de una zona más grande que una mera calle con casas a uno y otro lado ... , pero desde luego menor que la que correspondería a un “barrio”. Oxirrinco poseía por lo menos unos catorce» de esos sectores (Grenfell y Hunt, II.189-190).

La documentación de Trifón que poseemos para los años siguientes está otra vez formada por facturas correspondientes al pago de tributos. Afectan a los años comprendidos entre 45 y 50 e. v., y como las de 22-25 e. v., recogen la misma cuádruple contribución: el impuesto por su actividad de tejedor, el de residencia, el del cerdo y el de la acequia, pagados ahora, como es natural, en el sector urbano de Temouenouthis.

Los dos últimos años, sin embargo, fueron, al parecer, un poco más agitados de lo que dan a entender las facturas fiscales. A mediados de los años cuarenta Trifón y Saraeus tuvieron un segundo hijo, esta vez un varón llamado Apión. Posteriormente, en 49 e. v., Saraeus, representada por Teón, fue

demandada por un personaje llamado Pesouris, representado por cierto Aristocles. El texto corresponde a las actas del tribunal presidido por el estratego Tiberio Claudio Pasión, de quien dependía la administración judicial y civil del nomo de Oxirrínco.

Ante el tribunal, Pesouris contra Saraeus.

Aristocles, abogado de Pesouris, alega: «Pesouris, mi cliente ... recogió del arroyo a un niño expósito, llamado Heraclas, y lo dejó al cargo de la acusada. Ésta se encargó de la crianza del hijo de Pesouris. Recibió el salario correspondiente al primer año en la fecha acordada, así como el del segundo. Y en prueba de lo que digo dispongo de documentos en los que la acusada reconoce haber recibido su salario. Como la criatura pasaba hambre, Pesouris se lo quitó. Posteriormente, aprovechando la ocasión, Saraeus entró premeditadamente en casa de mi cliente y se llevó consigo a la criatura. Y para justificar su acción, alega que se trataba de un niño libre de nacimiento. En cuanto a mí, dispongo en primer lugar del contrato de crianza, y en segundo lugar de los recibos en los que la acusada reconoce haber cobrado su salario. Solicito el reconocimiento legal de todos los documentos».

Saraeus: «Yo acababa de destetar a mi hijo, cuando pusieron a mi cargo al niño expósito de estas personas. Recibí de ellos un salario que ascendía a la cifra de ocho estateres. Posteriormente el niño murió y yo me quedé con el dinero. Y ahora pretenden quitarme a mi propio hijo».

Teón: «Poseemos los documentos relativos al niño expósito».

El estratego: «Como por sus rasgos fisonómicos parece que el niño es el de Saraeus, si ésta y su marido efectúan una declaración escrita alegando que el niño abandonado que le fue confiado por Pesouris murió, dicto sentencia según lo acordado [es decir, según las leyes] por nuestro señor el prefecto, de modo que se quede con su hijo tras devolver el dinero que se le pagó» (P. Oxi. 37; Grenfell y Hunt, I.79-81).

Los hechos son claros. Tras apoderarse de Apión, ya fuera a cambio de su hijo de condición servil, Heraclas, o bien por confundirlo con él, Pesouris se vio rápidamente desposeído del niño gracias a la prudente acción de Saraeus. No obstante, ante la contumacia de Pesouris, Trifón hizo que un escriba callejero escribiera una carta en su nombre al prefecto de Egipto en el año 49 o 50 e. v.

A Gneo Virgilio Capitón, de Trifón, hijo de Dionisio, de la ciudad de Oxirrínco. Siro [Pesouris], hijo de Siro, confió a los cuidados de mi esposa Saraeus, hija de Apión ... un niño expósito llamado Heraclas, al cual había recogido del arroyo, para que lo criara. El expósito murió, y Siro intentó llevarse a mi propio hijo Apión como esclavo suyo. Como es natural, yo apelé ante Pasión, estratego del nomo, por cuya sentencia me fue devuelto mi hijo de acuerdo con lo que tú, benefactor nuestro, has dictado, y con las actas que obran en poder de Pasión. Siro, sin embargo, se niega a aceptar la sentencia y persiste en impedirme trabajar en mi oficio. Por eso apelo a ti, salvador mío, para obtener la salvaguardia de mis derechos. Salve (P. Oxi. 38; Grenfell y Hunt, I.81-82).

Nada tiene de extraño que una persona pobre apele al prefecto; más difícil, en cambio, es que obtenga una respuesta satisfactoria. Dos papiros no transcritos por los editores, que datan de 50 y 51 e. v., indican que la respuesta de Alejandría no llegó, y que Trifón se vio obligado, una vez más, a poner el caso en manos del estratego local. Del primer documento se dice que es un «Fragmento de una petición dirigida a Tiberio Claudio Pasión, estratego, por Trifón, quejándose del ataque sufrido por su esposa Saraeus de parte de otra mujer y unas cuantas personas cuyo nombre no se especifica» (P. Oxi. 316, 324; Grenfell y Hunt, II.306). Yo supongo que Pesouris se avino con Trifón tan a desgana como anteriormente lo hiciera Demetrous.

Un año más tarde, en 52 e. v., Trifón hubo de vérselas de forma más directa con las autoridades de Alejandría. En su documentación aparecen dos copias de la siguiente sentencia oficial.

Exención del servicio concedida por Gn. Virgilio Capitón, prefecto del Alto y Bajo Egipto, a Trifón, hijo de Dionisio, tejedor, afectado de cataratas y cortedad de vista, de la metrópoli de Oxirrínco. El examen se llevó a cabo en Alejandría (P. Oxi. 38 = 317; Grenfell y Hunt, I.83 = II.306).

A la edad de cuarenta y cuatro años, el oficio de tejedor se había cobrado su tributo en la vista de Trifón, aunque también de esa forma el pobre hombre se veía exento de todo servicio militar en el futuro.

En 54 e. v. Trifón compraba un «telar de tejer ... que mide tres codos de tejedor menos dos palmos, y que además contiene dos rodillos y dos travesaños» a Amonio, hijo de Amonio, por veinte dracmas de plata (P. Oxi. 264; Grenfell y Hunt, II.234-235). Quizá fuera para su hijo Apión, pues en 56 e. v., éste pagaba ya las treinta y seis dracmas de rigor que correspondían a su actividad de tejedor en el sector urbano de Temouenouthis (P. Oxi. 310; Grenfell y Hunt, II.304). No me cabe en la cabeza que para entonces hubiera ya cumplido los catorce años. De ser así, la confusión legal de 49 e. v. habría afectado a un niño de siete años, Apión, y a otro de dos, Heraclas. Hemos de suponer, pues, que Apión empezó a trabajar en el telar y a pagar el consiguiente impuesto unos cuantos años antes de alcanzar la edad reglamentaria para el pago del impuesto de residencia, como le había ocurrido a su padre.

Por consiguiente, a mediados de los años cincuenta, la pequeña industria familiar de Trifón debió de doblar su rendimiento si, pese a las restricciones impuestas por su miopía, contaba con la ayuda de su hijo Apión en el telar. A ello quizá se deba probablemente otra compra importante efectuada en el año 55 e. v.

Trifón, hijo de Dionisio, de unos ... de edad, de estatura media, rubio, de rostro alargado y afectado de ligero estrabismo, provisto de una cicatriz en la

muñeca derecha, ha comprado al primo de su madre Thamounis, Pnéfero, hijo de Papontos, domiciliado como él en Oxirrinco, de unos sesenta y cinco años, de mediana estatura, rubio, de rostro alargado y con una cicatriz encima de la ceja ... y otra en la rodilla derecha (el presente documento se redactó en la calle), la mitad de una casa de tres pisos heredada de su madre, junto con la servidumbre de todas sus entradas y salidas, y todos los accesorios, situada junto al Serapeon de Oxirrinco, en la parte que da a mediodía de la calle llamada Temegenouthis, a poniente del callejón que va a la «calle de los Pastores», que linda, a mediodía y levante, con sendas vías públicas, al norte con la casa de la susodicha Thamounis, madre de Trifón, el comprador, a poniente con la casa de Tausiris, hermana de Pnéfero, el vendedor, separada de ella por un callejón sin salida, por la suma de treinta y dos talentos de cobre; y Pnéfero se compromete a responder de la mitad vendida a perpetuidad a todos los efectos y con plena garantía (P. Oxi. 99; Grenfell y Hunt, I.161-163).

Ante todo tenemos el precio de la compra, que por vez primera pone ante nuestra vista la moneda de cobre en vez de la de plata. Un talento equivalía a seis mil dracmas, de modo que treinta y dos talentos de cobre eran ciento noventa y dos mil dracmas de cobre. Durante el siglo I, el cambio se situaba a razón de cuatrocientas cincuenta dracmas de cobre por una dracma de plata. En otras palabras, el precio de compra era aproximadamente de cuatrocientas veintiséis dracmas de plata. Y, dicho sea de paso, la transacción comportaba un impuesto del 10 por 100. Por otra parte, tenemos el estrecho parentesco que une a las familias propietarias de las casas, situadas una junto a otra. Por último, está la alusión a la «calle de los Pastores». Recordemos por un momento el telar que había comprado Trifón a Amonio, hijo de Amonio, en 54 e. v. Pues bien, ese mismo año, Amonio el Joven escribía a su padre pidiéndole «en una nota el número de ovejas, [especificando] cuántas más posees después que hayan parido, aparte de las incluidas en la primera relación» (P. Oxi. 297; Grenfell y Hunt, II.297-298). Todo parece indicar que se dedicaban a tejer lana de oveja, y no fibra de lino. Por otra parte, el hecho de que los parientes de Trifón vivan todos cerca de la «calle de los Pastores» quizá indique también que todos ellos se dedicaban al mismo oficio. Según Naphtali Lewis,

Egipto era famoso por dos de las manufacturas que producía, los tejidos de lino y el papiro ... La actividad textil ... constituía básicamente una «pequeña industria familiar», practicada a todo lo largo y ancho de todo el país ... Los tejedores de las preciosas telas de lino constituían la aristocracia de esta labor de artesanía, transmitida de generación en generación, siendo frecuente la cooperación entre los artesanos que confiaban unos a otros la enseñanza de los propios hijos (pp. 134-135).

Probablemente la familia de Trifón no pertenecía a esta «aristocracia», y serían más bien tejedores de lana y no de lino.

Entre 55 y 59 e. v., la documentación relativa a Trifón se refiere fundamentalmente a préstamos, uno que efectúa y tres que toma. En 57 e. v. Tri-

fón efectúa un préstamo a cierto Dioscoro, hijo de Zenodoro, «persas de la Epígone», en unas condiciones tan duras como las establecidas en el préstamo que él mismo tomara de Saraeus veinte años antes. Se trataba de cincuenta y dos dracmas prestadas a unos tres meses aproximadamente, y las condiciones, en caso de impago, eran «la suma de la mitad, más los intereses debidos por el tiempo transcurrido». No obstante, Trifón tuvo que incluir una copia del préstamo en una carta dirigida a su amigo Amonas, pidiéndole que cobrara los atrasos cuanto antes (P. Oxi. 269; Grenfell y Hunt, II.250-252). Los otros tres préstamos, en cambio, son deudas contraídas por Trifón. En primer lugar, en 55 e. v. recibió, y posteriormente devolvió, ciento cuatro dracmas que le prestara cierto Thoönis, hijo de Thoönis, probablemente pariente suyo, que no debe confundirse ni con el tío de Trifón del mismo nombre ni con su hijo. Poseemos, dicho sea de paso, los recibos fiscales de este personaje correspondientes a varios años, entre 65 y 83 e. v., y sabemos que no era tejedor (P. Oxi. 289; Grenfell y Hunt, 284-288). Más tarde, en 59 e. v., Antifanes, hijo de Heraclas, prestó a Trifón ciento sesenta dracmas, que posteriormente le fueron devueltas (P. Oxi. 318, 306; Grenfell y Hunt, II.306, 304). Y por fin, en un documento no transcrito por los editores, «Trifón, Saraeus y Onofris, hermano de Trifón» tomaban un préstamo, debidamente devuelto con posterioridad, a cierta «Trifena, actuando en unión de su yerno Dionisio» (P. Oxi. 320; Grenfell y Hunt, II.305-306).

El último documento data de 66 e. v. Se trata de un contrato de aprendizaje muy parecido al que se realizó en beneficio de Onofris, el hermano de Trifón, con el tejedor Ábaro allá por el año 36 e. v. Los precios, sin embargo, habían subido un poco en comparación y, por otra parte, el período contratado es de un año en vez de dos.

Trifón conviene en poner de aprendiz en casa de Ptolomeo a su hijo Thoönis, cuya madre es Saraeus, hija de Apión, y que aún no tiene la edad, por el plazo de un año a partir de este día, para que le sirva y cumpla todas las órdenes que le dé Ptolomeo en lo tocante a su labor de tejedor, en todas las ramas de la misma que Ptolomeo conoce. La alimentación y el vestido del muchacho durante todo este período corren a cargo de su padre Trifón, que se hará también responsable de los impuestos que le afecten, a condición de que Ptolomeo le pague mensualmente cinco dracmas en concepto de viveres, y al término del plazo acordado otras doce dracmas en concepto de vestido (P. Oxi. 275; Grenfell y Hunt, II.262-264).

En teoría, el aprendizaje consistía en que el joven aprendiz recibía la enseñanza gratis; el maestro, en cambio, recibía también gratis los servicios del aprendiz, pero a su cargo debía correr la manutención y el vestido del joven. Como Thoönis, al igual que hiciera su tío Onofris, iba a vivir en casa de sus padres mientras durara el período de aprendizaje, el maestro había de reembolsar a su familia la cantidad correspondiente a la manutención del muchacho. Éste, por su parte, debía recuperar los días que faltara al taller, y, además, era preciso pagar una multa de cien dracmas al maestro y al tesoro

si los padres sacaban al muchacho del taller antes de que transcurriera el año. Nótese de nuevo que el muchacho aún no tiene la edad reglamentaria, pese a lo cual está obligado a pagar ciertos impuestos, probablemente el de actividades artesanales, que seguramente debía pagarse a cualquier edad, desde el momento mismo en que el individuo empezara a producir. Quizá hacia 66 e. v. la miopía de Trifón era ya tan grave que ni siquiera podía trabajar lo suficiente para que su hijo menor aprendiera con él el oficio de la familia.

Al comienzo de esta sección decía que Trifón había sido un egipcio contemporáneo de Jesús y más o menos de su misma categoría social. Digamos, pues, unas breves palabras acerca de los tejedores y los carpinteros antes de examinar, al comienzo del capítulo III, lo que dice Gerhard Lenski de los artesanos y del lugar inferior a los labradores que se les adjudica en la jerarquía social de las sociedades agrarias. Al estudiar las relaciones sociales imperantes en Roma durante los tres primeros siglos de la era vulgar, Ramsay MacMullen comenta: «la casta debía de ser algo conocido de todo el mundo, que declaraba el propio nombre de la persona ... [El epíteto] “tejedor” o “carpintero” declaraba los orígenes plebeyos del interesado» (1974, pp. 107-108). Más adelante, en un «Léxico de esnobismo» que incluye como apéndice a su obra, cita una serie de términos empleados por los «escritores griegos y latinos para indicar hasta dónde llegaban los prejuicios que sentían los miembros de la clase alta cultivada frente a los individuos de rango inferior» (1974, pp. 139-140; cf. asimismo pp. 17-18, y 198 n. 82). Entre esos términos se incluyen las palabras «tejedor», tanto de lana (*eriourgos*), como de lino (*linourgos*), y «carpintero» (*tektōn*), siendo esta última la misma que se aplica a Jesús en Mc 6,3, y a José en Mt 13,55. Añadamos, dicho sea de paso, que prácticamente es irrelevante cuál de estas lecturas es más adecuada, pues «por lo general, una persona adoptaba el oficio que su familia le transmitía» (1974, p. 98). De hecho, nada tienen de esnobismo, sino que reflejan la cruda realidad, las acusaciones lanzadas contra los campesinos por las personas cultas que hablan de ellos, o lo que es lo mismo por la aristocracia que ha venido oprimiéndolos a lo largo de los siglos. Según reza la literatura, los campesinos son gente torpe, bruta y poco honrada; lenta, estúpida, holgazana e insensible. En la obra que recoge el trabajo de campo realizado entre los campesinos malayos hacia 1980, James Scott, en cambio, afirma que todos esos términos ofensivos describen de forma muy exacta, aunque no reconozcan su mérito con la misma exactitud, «las armas empleadas por los más débiles ... la tenacidad a la hora de conservar la propia integridad —mediante el humor, la truculencia, la ironía, los pequeños actos de desobediencia ... mediante la resistencia solidaria,⁷ no haciendo caso de las prédicas de la elite, esforzándose constantemente por sonreír ante la adversidad—, actitud que contribuye a evitar lo peor y a mantener la esperanza en un futuro mejor» (1985, p. 350). O, por poner un ejemplo de otro mundo, veamos una conversación mantenida en Donegal a finales del siglo XIX: «¿Ha pasado por aquí la nobleza, buen hombre? —pregunta el cazador inglés perdido. —Sí que pasó, señoría —responde el campesino irlandés—.

¿Y cuánto tiempo hace de ello? —Unos trescientos años, señoría». Muy pequeña victoria, desde luego, pero tanto si es un hecho como si sólo es ficción, lo cierto es que el chiste lleva corriendo un siglo por toda Irlanda.

En cualquier caso, los papiros de Trifón y otros miles y miles de la misma especie nos permiten vislumbrar de forma directa e inmediata cuál era la vida de la gente corriente hace muchos, muchísimos siglos; cuál era la vida de todos esos hombres y mujeres del campo o de la ciudad, campesinos u obreros del pasado, al menos en Egipto. Ponen ante nuestros ojos, de forma vigorosa y precisa, los detalles más exactos de la vida cotidiana en la Antigüedad. Y nos desafían a intentar extrapolar esos datos de Egipto a Palestina comparándolos con la pervivencia de los modos de vida campesinos. No me olvidéis.

Capítulo II

GUERRA Y PAZ

Puesto que la Providencia ... ha ... ornado nuestra edad con la presencia del dios supremo, Augusto, ... y en su liberalidad nos ha concedido, a nosotros y a cuantos están por venir, [un Salvador] que ha hecho cesar la guerra y va a imponer un orden [pacífico] sobre todas las cosas ..., habida cuenta de que el nacimiento de nuestro Dios ha marcado el comienzo de la Buena Nueva para todo el mundo por causa suya ... en consecuencia ... los griegos de Asia han decretado que el Año Nuevo comience en todas las ciudades el 23 de septiembre ... y el primer mes sea ... reverenciado como mes de César, comenzando el 23 de septiembre, día del nacimiento de César.

Decreto ordenando el cambio del calendario colocado en estelas de mármol por todos los templos de Roma y Augusto existentes en Asia (Danker, p. 217).

Existen dos poemas épicos que presentan sendas visiones contrapuestas de las figuras de Julio César, cruelmente asesinado, de su hijo adoptivo y heredero legal, Octaviano, el futuro Augusto, y de la dinastía Julio-Claudia por él fundada. El poema de Virgilio, escrito entre 29 y 19 a. e. v., creó la mitología del principado recién establecido:

De este bello origen nacer ha César Troyano, a cuyo imperio pondrá fin el Océano, y a cuya fama, los astros; y se llamará Julib, nombre derivado del gran Julo. A éste, en su momento, lo acogerás en la seguridad del cielo cargado con los despojos de Oriente, y contigo será invocado en las plegarias ... Las crueles puertas de la guerra se cerrarán con hierro y con recios cerrojos (Virgilio, *Eneida* I, 286-294; cf. Fitzgerald, p. 13).

En el poema de Lucano, en cambio, escrito durante los primeros años sesenta del siglo I e. v., cuando la dinastía Julio-Claudia estaba a punto de

sucumbir bajo el despotismo de Nerón, se propone la ideología de la extinta república:

Y ya ni César puede soportar un superior, ni Pompeyo un igual. Quién empuñó con mayor justicia las armas no es lícito saberlo, uno y otro se amparan en grandes jueces: la causa vencedora plugo a los dioses; la vencida, a Catón (Lucano, *Farsalia* I, 125-128; cf. Duff, pp. 12-13).

Declarar que la causa de César, Augusto y el principado tenía de su parte *únicamente* a los dioses para obtener la victoria, mientras que Pompeyo, Bruto y Casio tenían a Catón, santificado en vida y coronado con la palma del martirio, requería mucho valor. Y el sarcasmo de Lucano, que invocaba a Nerón como a un dios más en la dedicatoria del poema, resultaba sumamente peligroso. En cualquier caso, el hecho de convertir la historia en poesía le costó la carrera, por orden de Nerón, mientras que poner su poesía al servicio de una conjura le costaría la vida, literalmente en un baño de sangre, una vez más por orden imperial. Ello ocurría, no obstante, casi cien años después de que Octaviano derrotara a Antonio en la batalla de Accio. Pero fijémonos mejor, y veamos qué sentido tenía la *Pax Romana*, la paz establecida por Augusto.

UN ALTAR A LA PAZ DE AUGUSTO

Entre los años 13 y 9 a. e. v. Augusto mandó erigir el *Ara Pacis Augustae* en el Campo de Marte, en el mismo lugar en el que había levantado su mausoleo. El *Altar de la Paz de Augusto* se hallaba rodeado de un muro decorado con relieves escultóricos. El diseño general de la obra contraponía a Augusto y su familia, representados en la pared sur, con el senado y el pueblo de Roma, que ocupaban la pared norte. En la pared oeste, en cambio, aparecía la mitología histórica de Roma, esto es, la que va de Eneas a Rómulo y Remo, por oposición a la mitología cósmica, simbolizada por Tellus, la Tierra Madre, y Roma, representadas en la pared este (*CAH* X, figura 2, en el reverso de la p. 581).

En todo el conjunto sólo aparece un leve rastro de lo que es la guerra, y, de hecho, para descubrirlo hay que fijarse mucho. Entre las figuras de la familia imperial, en el extremo sureste de la pared, hay un personaje que va vestido con el uniforme militar, lo cual le hace destacar de los restantes miembros de la familia, vestidos todos con la toga ritual. Con toda probabilidad se trata de Druso, el hermano de Tiberio, que se hallaba en la campaña de Germania cuando se esculpieron los relieves, y que, tras hacer avanzar el poderío romano hasta las márgenes del Elba, murió lejos de su patria el mismo año precisamente en que fuera dedicada el *Ara Pacis* (*CAH Volume of Plates* IV, 116-117). No obstante ese único rastro del mundo de la guerra se ve contrarrestado de forma más que suficiente por la presencia de niños

no sólo entre los integrantes de la familia imperial, sino también entre las figuras que representan al pueblo de Roma en la pared opuesta. Pero sobre todo queda completamente eclipsado por la imponente Terra Mater, símbolo dominante de la paz de Augusto (Rostovtzeff, I, 44; *CAH Volume of Plates* IV, 120-121).

El centro de todo el friso lo ocupa una figura femenina sedente, cubierta con un manto lleno de pliegues, que representa a la Terra Mater. Aparece sentada sobre una roca, en un paisaje campestre, con dos niños en el regazo, y se encuentra rodeada de símbolos de la fertilidad. Tras ella, a la derecha y a la izquierda, aparecen respectivamente unas espigas de trigo y un ramo de amapolas en capullo; y a sus pies, también a derecha e izquierda, podemos ver una vaca tumbada y una oveja bebiendo. A ambos lados de la figura central aparecen otras dos figuras femeninas sentadas respectivamente una en un cisne y otra en un dragón marino, en representación de los ríos y los mares, o bien del elemento aéreo y el elemento acuático. En eso consiste la paz de Augusto, representada como la tierra entera, no sólo Roma, ni tan siquiera Italia, que recupera la fertilidad y la seguridad, reconquistadas por el varón guerrero y restituidas a la mujer madre.

En definitiva no era más que un hermoso producto de propaganda plástica. Pero es curioso comprobar que esa misma visión, o por lo menos una muy parecida, es la que se desprende de otro monumento casi contemporáneo. Se trata esta vez de un monumento privado, no público, caracterizado por un intenso patetismo que contrasta con el tono jactancioso y triunfalista del *Ara Pacis*. Nos referimos al epitafio que un marido romano dedica a su amada esposa difunta.

Dicho epitafio, del que Nicholas Horsfall dice que es «la inscripción latina más larga, con mucho, erigida por un particular» (p. 85), mientras que Gregory Horsley lo califica de «expresión más emotiva de la profundidad de los lazos conyugales ... de las postrimerías del mundo grecorromano» (III.35), comenzaba con la oración fúnebre del marido en honor de su difunta esposa, sepultada aproximadamente en el último cuarto del siglo I a. e. v. Corresponde, pues, al género de la *laudatio funebris*, modalidad retórica típicamente romana de la que se conservan unos cincuenta ejemplos, y en la que un miembro de la familia o un aliado político realiza la alabanza del difunto (Kierdorf, pp. 137-149). El discurso fue pronunciado en el transcurso de la ceremonia fúnebre y luego escrito en dos planchas de mármol colocadas una junto a otra formando probablemente parte del sepulcro. En los fragmentos conservados no aparece ningún nombre propio, y, aunque en otro tiempo se pensó que la pareja protagonista de la inscripción pudiera ser la formada por Q. Lucrecio Vespilo, cónsul en 19 a. e. v., y su esposa Turia, hoy día se considera bastante improbable, por lo que de momento los protagonistas de la llamada *Laudatio Turiae* deberán permanecer en el anonimato. Esa es, al menos, la conclusión a la que llegan los especialistas más recientes, desde Marcel Durry en 1950, a Erik Wistrand en 1975, y últimamente también Nicholas Horsfall en 1983.

El Primer Triunvirato, formado por Pompeyo, Craso y César, perdió a uno de sus integrantes, Craso, al ser derrotado y muerto por los partos en la batalla de Carras en 53 a. e. v., y acabó en 49 a. e. v. al comenzar la guerra civil entre César y Pompeyo, que había estado casado con Julia, la hija de su rival, hasta la muerte de ella, acontecida en 54 a. e. v. El comienzo de la oración fúnebre, que se halla en estado fragmentario, introduce al lector sin más preámbulos en el tétrico ambiente de la agonía de la República Romana. Dado el carácter biográfico propio de este tipo de discursos, se señala que la esposa quedó

repentinamente huérfana, el día antes de nuestra boda, cuando sus padres fueron asesinados a la vez en la soledad del campo. Principalmente gracias a tus esfuerzos la muerte de tus padres no quedó impune, pues yo había partido hacia Macedonia y el marido de tu hermana, Cluvio, se había marchado a la provincia de África (I.3-6; cf. Wistrand, pp. 18-19).

Los futuros cónyuges habían sido ambos partidarios de Pompeyo y, por consiguiente, se habían opuesto a César. Sencillamente se equivocaron de bando. Un año más tarde Pompeyo fue derrotado por César en Farsalia, en la llanura de Tesalia, en la Grecia central, y posteriormente asesinado por un romano traidor en las riberas de Egipto.

El marido enumera detalladamente todo lo que la que aún era su prometida hizo por él en su huida y posteriormente en el destierro, deshaciéndose de «todo el oro y las joyas que adornaban tu (*sic*: su) cuerpo» y finalmente apelando a la clemencia proclamada por César, ausente de Roma, para con sus adversarios ante sus representantes en Italia. Sus esfuerzos se vieron coronados con el éxito y su prometido consiguió regresar a la patria (probablemente en 49 o 48 a. e. v.), celebrándose inmediatamente los esponsales.

Pero también algunos de los protagonistas del asesinato de César el 15 de marzo de 44, como Bruto y Casio, habían sido un tiempo partidarios de Pompeyo, y posteriormente perdonados e incluso ascendidos por su víctima. Su clemencia le costaría a César la vida, y los miembros del Segundo Triunvirato, Marco Antonio, Lépido y Octaviano, hijo adoptivo y heredero testamentario del difunto César, no cometerían el mismo error. En el año 43 a. e. v., una vez consolidados en el poder y antes incluso de partir hacia Grecia en persecución de Bruto y Casio, elaboraron las listas de proscripción con los nombres de sus principales adversarios. Con ello no sólo llevaban a cabo una venganza política, con la consiguiente confiscación de los bienes de sus enemigos, sino que la medida era además un ejemplo de horror para las personas y terror para los ciudadanos.

Dada la situación, los pompeyanos que habían luchado contra César y posteriormente habían sido amnistiados y habían recibido permiso para regresar a Roma, fueron los primeros candidatos a ser ejecutados. El marido, probablemente por ser uno de esos pompeyanos amnistiados, se hallaba incluido en las listas de proscripción. El estilo del epitafio se vuelve de pron-

to extraordinariamente reservado, y únicamente se habla de «nuestros planes más íntimos y secretos y nuestras conversaciones en privado», mencionando de forma harto vaga «cómo fui salvado gracias a tus buenos consejos ... [cuando] me preparaste un escondite seguro ... Me escondí y salvé la vida» (II.4-10; cf. Wistrand, pp. 24-25). Esos planes sin especificar a los que se alude quizá consistieran en pasarse a las zonas controladas aún por los adversarios del Triunvirato, y en un nuevo cargo militar en la resistencia. Semejante opción se habría revelado posteriormente tan peligrosa como inútil. A finales de 42 a. e. v., tanto Casio como Bruto se dieron muerte al ser derrotados en la batalla de Filipos, y con ellos murió toda esperanza de restauración de la República. En 35 a. e. v. también fue derrotado y muerto Sexto Pompeyo. La esposa aconsejó entonces al marido esconderse en vez de darse a la fuga, y en esta oportunidad para salvar la vida de su cónyuge hubo de poner en grave peligro la suya y la de la familia de su hermana. Es de suponer que ésta accedió a ocultar a su cuñado en alguna de sus fincas, considerada de un modo u otro lugar seguro. Pero naturalmente dar cobijo a un proscrito acarrearía la proscripción para uno mismo.

La estrategia de la esposa consistió en mantener oculto al marido hasta que la proscripción fuera revocada tras demostrar que no era en ningún modo culpable del asesinato de César ni de deslealtad hacia los triunviros. Sea como fuere, lo cierto es que consiguieron de Octaviano, ausente aún de Italia junto con Antonio en la campaña de Filipos o acaso en otra posterior, un edicto en el que se declaraba la inocencia del marido. Lépido, sin embargo, que había permanecido en Italia en representación de los triunviros, se negó a reconocer la validez del edicto, furioso sin duda alguna por la presunta intrusión de Octaviano en el terreno que consideraba de su exclusiva competencia. Una vez más fueron el valor y la constancia de la esposa los que lo obligaron a admitir el decreto. La buena mujer había logrado salvar por dos veces la vida de su esposo, una durante el Primer Triunvirato y otra durante el segundo.

Pero según dice el texto, la esposa se mostró dispuesta a salvarlo una vez más. Al no poder tener hijos, la mujer se ofreció a divorciarse sin dividir sus propiedades, para que el marido pudiera así casarse con otra mujer y tener hijos, tratándolos ella como si fueran suyos.

Debo admitir que me encolericé tanto, que casi perdí el control de mis actos; tal era el horror que me producía lo que intentabas hacer, que me costó un trabajo ímprobo recuperar la compostura. ¡Pensar que pudiera hablarse de nuestra separación antes de que la ordenara el haço! ¡Pensar que se te había podido ocurrir la idea de dejar de ser mi esposa estando yo aún vivo, cuando te habías mostrado tan fiel para conmigo mientras yo estaba en el destierro y prácticamente muerto! (II.40-43; cf. Wistrand, pp. 28-29).

Casi al término de la inscripción, el dolor del marido, rayano en la desesperación, parece exceder la frialdad de las fórmulas convencionales de aflicción y despedida.

Ojalá ... hubiera muerto yo dejándote a ti con vida. Desearía tenerte por hija y no quedar así, huérfano de toda descendencia ... La herencia que me has legado es la pena y la añoranza de tu persona, dejándome, ay mísero, solo y sin el consuelo de unos hijos ... Pues al perderte a ti, he perdido la tranquilidad de mi existencia. Cuando recuerdo cómo solías prever los peligros que me amenazaban y librarme de ellos, me siento desfallecer, abatido por la calamidad ... La natural aflicción hace que pierda el dominio de mí mismo y me siento vencido por el dolor. Dos son las emociones que hacen presa en mí, la pena y el temor, sin que sea capaz de mantenerme firme ante ninguna ... (II.51-54, 60-64; cf. Wistrand, pp. 28-31).

Lejos de permitir que su heroica mujer dejara de serlo y se convirtiera en su «hermana», el marido la había adoptado en su testamento, para garantizar así la prioridad de sus derechos hereditarios. Pero de poco sirvieron sus esfuerzos, pues la infortunada murió antes que él.

Este increíble texto, en el que se entrelazan emotivamente lo privado, lo social y lo personal como una llamada de advertencia contra toda definición excesivamente simplista de la familia patriarcal romana, nos hace recordar cuán real podía llegar a ser para muchos romanos la propaganda de Augusto. «Cuando la paz —dice el texto— fue restaurada sobre la faz del mundo y la legítima ordenación política fue restablecida, comenzamos a disfrutar una época tranquila y feliz» (II.25-26; cf. Wistrand, pp. 26-27). En esos términos podía llegar incluso un republicano partidario de Pompeyo a describir el advenimiento de Augusto.

PRIVADO DE LOS BIENES PATERNOS

Un cuadro bastante más sombrío nos ofrecen los poetas de época augustea, Virgilio, Horacio y Propercio, que habían perdido los tres sus propiedades en el transcurso de la guerra civil. No cabe duda, pues, del horror que les inspiraban las disensiones civiles, por cuanto se habían visto personalmente afectados por ellas y aún podían recordarlas vivamente.

Publio Virgilio Marón, nacido en las proximidades de Mantua en los idus de octubre de 70 a. e. v., vio cómo sus tierras eran requisadas en 42 a. e. v. por los veteranos que habían obtenido la victoria de Filipos, y casi perdió la vida al intentar oponerse a la expropiación.

¡Ay, Lícidas! Hemos vivido para llegar a ver cómo el advenedizo poseedor de nuestro pobre campo, cosa que nunca receláramos, nos dice: «Esto es mío; colonos antiguos, ¡idos fuera!». Vencidos, tristes ahora, pues la fortuna lo trastorna todo, le enviamos estos cabritos (¡mala pro le hagan!) (Virgilio, *Bucólicas* IX, 2-6; cf. Lind, p. 71).

Quinto Horacio Flaco, cinco años más joven que Virgilio, aunque nacido al otro extremo de la península italiana, se unió a las fuerzas republicanas de

Bruto y Casio, luchando contra Octaviano y Antonio en Filipos. Tras la derrota, logró escapar a Italia, aunque sólo para descubrir que su padre había sido asesinado y sus tierras confiscadas. Describe esta situación en una epístola poética compuesta en torno a 20 a. e. v. y dirigida a su amigo Julio Floro, a la sazón miembro del séquito de Tiberio. Nótese, dicho sea de paso, que se abstiene prudentemente de mencionar a Antonio, auténtico vencedor de la segunda y definitiva batalla de Filipos.

El hervor furioso de la guerra civil lanzóme a mí, inexperto, en medio de aquellas armas que no habían de resistir la robustez de los brazos de César Augusto. Por ende, así que me hube escapado de Filipos, vencido y alicaído, y despojado del paterno heredamiento, sin fundo y sin lar, la audacia de la pobreza me impelió a hacer versos (Horacio, *Epístolas* II, 2, 47-52; cf. Fairclough, pp. 428-429).

Sexto Propercio, el más joven de los tres, nació en torno al año 50 a. e. v. en Umbria, probablemente en Asís. También él perdió su patrimonio a raíz de las confiscaciones que se produjeron después de la batalla de Filipos.

Y, aunque no con edad para hacerlo, recogiste los huesos de tu padre, y se te obligó a una casa humilde:
pues, cuando muchos bueyes roturaban tus campos, la triste vara de medir de un soldado se llevó tus riquezas de cultivo.

(Propercio, *Elegías* IV, I, 127-130; cf. Carrier, p. 161)

Tres poetas, pues, cada uno de ellos procedente de un rincón de la península italiana y ninguno de Roma capital, pero, eso sí, los tres empobrecidos por obra de los triunviros a raíz de Filipos. Y tres poetas también acogidos al generoso patrocinio de C. Cilnio Mecenas, al que podemos llamar pluma de Augusto, igual que de Marco Vipsanio Agripa cabe decir que era su espada, tan experto el primero en la creación de la literatura, la diplomacia y la imagen mitológica del nuevo ordenamiento, cuanto el segundo lo era de la gestión de la guerra, la administración y la fuerza militar. En otras palabras, tres poetas casi destruidos por Octaviano, pero luego salvados por Augusto.

Hagamos un inciso para incluir a Ovidio, el otro gran poeta de época augústea, nacido algo después que los tres primeros, pero cuya vida se prolongó mucho más que la de sus compañeros: no conoció ni la destrucción ni la salvación a manos de Augusto. Y quizá por eso prefirió dedicarse a las elegantes galanterías de su *Arte amatoria* en vez de sumar sus esfuerzos a los que prestaban su apoyo literario al programa de recuperación militar y moral ideado por Augusto. Aunque ello quizá también se debiera a sus dotes de poeta. Precisamente en el libro mencionado, engarzado de forma tan irrelevante como irreverente en medio de unos cuantos consejos sobre la mejor manera de encontrar un amante en el curso de un espectáculo de gladiadores o en una fiesta, se incluye un fragmento de unos cuarenta versos aproxima-

damente que trata de la funesta campaña contra los partos capitaneada por Gayo César. Veamos un ejemplo:

Padre Marte, padre César, conceded vuestra gracia a su partida: pues si uno de los dos es ya dios, el otro lo será. Según mi augurio, vencerás, y entonaré a tu vuelta cánticos de agradecimiento, puesta toda mi voz en ensalzarte (Ovidio, *Arte amatoria*, I, 203-206; cf. Humphries, III).

Este himno de «torpe adulación política» denota, por el lugar en que es incluido, tan poca diplomacia, por el tono empleado, tan poca calidad poética, y, por la ocasión elegida, tan escasas dotes adivinatorias, que casi cabe pensar que se trata de una parodia (Humphries, p. 7). A Augusto no podía gustarle una proyección poética de los futuros triunfos de su nieto Gayo que hiciera de ellos, como da a entender el contexto, una buena ocasión para conquistar mujeres. Y menos aún le gustarían cuando los futuros triunfos se revelaron un desastre irremediable, pues con la muerte de Gayo se desvanecían trágicamente sus esperanzas de sucesión dinástica. En efecto, a finales del año 8 e. v., el poeta fue desterrado a la lejana ciudad de Tomi, en la costa occidental del mar Negro. Los motivos aducidos fueron la licenciosidad de este libro, publicado diez años antes, pero en realidad la medida se debió a cierto pecado imperial sobre el cual Ovidio sabía demasiado. En cualquier caso, el resultado fueron diez años de exilio y la muerte del poeta en el extremo más remoto del Imperio Romano.

CONTRA LOS BRITANOS Y LOS ASIÁTICOS

Mas si otra vez volvemos la vista hacia los tres poetas de época augústea y a la mentalidad augústea que los caracteriza, el cinismo se hace otra vez presente. ¡Y tan presente! La restitución de sus tierras podría considerarse un soborno del emperador con objeto de asegurarse su colaboración. El siguiente fragmento del *Homenaje a Sexto Propercio* de Ezra Pound, escrito en 1917, constituye una buena muestra de esta interpretación.

Por las marismas de Accio Virgilio es el jefe de policía de Febo,
capaz de contabilizar las grandes naves de César.
Se estremece ante el armamento de Ilión,
sacude las armas troyanas de Eneas.
Y en las playas lavinias lleva la cuenta de los pertrechos.
¡Dejad paso, escritores latinos!
¡Vía libre, griegos!,
pues una Ilíada mucho más grande se halla en proceso de elaboración
(¡y por orden imperial!)
¡Vía libre, griegos!
(Pound, 1934, p. 34)

No obstante, el reproche es demasiado banal, pues la calidad de su arte es demasiado grande para no ser sincera. Y, por otra parte, como no tardaría en saber el propio Pound, la poesía y la tiranía no son necesariamente términos antitéticos.

El problema no está en la falta de sinceridad poética, es decir, en la posibilidad de que los poetas áulicos se vendan, se compren o sean mantenidos con objeto de lograr una propaganda política. Virgilio, Horacio y Propercio estaban sinceramente comprometidos con el nuevo ordenamiento. Sabían por propia experiencia lo que era la salvación que suponía Augusto. Representaban una condensación metonímica de la experiencia por la que había pasado Italia. Lo cierto, sin embargo, es que hay otro problema mucho más sombrío que acecha tras sus versos más encendidos. Observemos cómo va agrandándose a lo largo de los siguientes tres estadios.

El primero de ellos data del año 40 a. e. v. Hacía cuatro que había muerto César, y ya había sido divinizado en Roma y vengado en Filipos. Octaviano y Antonio han firmado la paz y sellado el tratado de Brindisi mediante el matrimonio del segundo con Octavia, la hermana de su rival. Virgilio escribe su *Égloga IV*, dedicada a C. Asinio Polión, uno de los cónsules de aquel año y protector de Virgilio antes incluso que el propio Mecenas. En el poema se habla entusiásticamente de un niño recién nacido o a punto de nacer. Durante su vida reinará una paz maravillosa, símbolo de la cual habrá de ser él mismo.

Desde este momento, cuando te habrá hecho varón la edad ya firme, abandonará el mar el marinero, ni mercancías trocará el pino velero; toda la tierra dará de todo. No sufrirá rastros el campo ni la viña la hoz, y ya el robusto labrador soltará el yugo del cuello de los toros. No aprenderá la lana a mentir colores varios, sino que en los prados el carnero mismo teñirá sus vellones, ora del suave rubor de la púrpura, ora del color gualdo de la reseda; la escarlata, de suyo, vestirá el cordero en el propio pasto (Virgilio, *Bucólicas IV*, 37-45; cf. Wender, pp. 51-52).

El debate en torno a la identidad del niño aludido sigue abierto —si es que el autor se refiere a un niño de carne y hueso, lo que es otra cuestión—, y también se discute hasta qué punto se tomaba en serio Virgilio todo este asunto. Sea como sea, en este primer estadio, la paz es la paz para todo el mundo, en una edad dorada de fertilidad sin esfuerzo y de prosperidad sin lucha. Y, desde luego, esa sigue siendo la visión que, veinticinco años más tarde, reproducirían en piedra las estatuas del *Ara Pacis* a los ojos de cuantos lo contemplaran.

Sin embargo, una década después de que Virgilio compusiera su poema, entramos en un segundo estadio de tonos más sombríos. La batalla de Accio ya se había producido, proeza de mediocridad lamentable, consistente en que las tropas de tierra de Antonio salieron al campo de batalla dispuestas a rendirse, siendo su gesto imitado inmediatamente por la flota. Una vez más la mitología se impondría a la realidad. Pero en esta ocasión no sería la mito-

logía pacífica de la fertilidad de la tierra. En el fondo respondía a la visión que convertía la guerra civil protagonizada por Octaviano y Antonio, dos generales romanos, en los esfuerzos de Octaviano, al frente de las huestes de la civilización occidental, por aplastar a Antonio, o mejor dicho a Cleopatra, y las bárbaras hordas de Oriente. Desde el punto de vista artístico, no puede ser mejor, pero el precio pagado es altísimo. Se trata de una verdadera apoteosis de Accio.

Siguiendo como el que no quiere la cosa los ecos de la poesía de Virgilio, Propercio se plantea primero escribir esforzadamente una nueva *Ilíada* acerca de su amante Cintia cuando, «despojada del vestido lucha desnuda conmigo» (*Elegías II*, 1, 13; cf. Carrier, p. 57). Más tarde, sin embargo, escribe sobre Accio, manteniendo, eso sí, un fondo de verdad por lo que al papel del bando perdedor se refiere.

Mira al caudillo [Antonio], que ha poco llenó con vano estrépito
las aguas de Accio de soldados condenados a morir:
Un amor infame le ordenó dar la espalda y virar las naves
para buscar la huida en los confines del mundo.
Este es el valor de César y esta es la gloria de César:
Con la mano que venció, con ésa guardó las armas.

...

Tiene Apolo un puerto que se adentra en el litoral de Atamania,
donde un golfo apaga los murmullos del agua jonia:
el mar de Accio, monumento a la nave del descendiente de Julio [Augusto],
una ruta no difícil para las súplicas de los marineros.
Aquí se reunieron las potencias del mundo: una mole de pino se levantó
en el mar, pero el ave no favorecía por igual a los navíos.
Una flota estaba condenada por el teucro Quirino,
pues sus armas se adaptaban vergonzosamente a la mano de una mujer;
y aquí el navío de Augusto con las velas llenas del presagio favorable de
Júpiter y las enseñas ya expertas en lograr victorias para la patria.

(Propercio, *Elegías II*, 16, 37-42; *IV*, 6, 15-24; cf. Carrier, pp. 83, 175)

Los contendientes de la batalla son Roma y Egipto, pero al menos se reconoce que había romanos luchando del lado de Antonio, aunque a éste ya casi no se le considera romano. Las líneas de batalla de esta guerra mitológica son mucho más claras en Virgilio.

De una parte, Augusto César, que a la guerra empuja a los itálos, con los senadores y el pueblo, con los penates y los grandes dioses, subido en la alta popa ... Y de la otra parte, Antonio, retornando con victoria de los pueblos de la Aurora y del litoral bermejo, con el socorro de sus bárbaros y con la variedad de sus armas, arrastrando en pos de sí al Egipto y a la pujanza del Oriente, y a los bactras que son los postreros de la tierra; y le sigue —¡oh gran maldad!— su consorte egipcia ... En medio de la batalla, la reina, con el sistro patrio, concita a sus huestes, y aún no ha visto las dos víboras que tiene a sus espaldas: toda suerte de dioses monstruosos y el ladrador Anubis hacen armas

contra Neptuno y Venus y Minerva (Virgilio *Eneida* VIII, 678-700, cf. Fitzgerald, p. 254)

Así esta mucho mejor: mejor mitología, mejor propaganda. Nuestros dioses luchando contra los dioses mal nacidos de las demás razas. Nuestro pueblo, el italiano, contra un conglomerado de armas políglotas. Nuestro Augusto contra la locura de Egipto.

El tercer estadio era ya evidente en las *Odas* de Horacio, aparecidas en 23 a. e. v., antes incluso de que se editara la *Eneida*, la obra postuma de Virgilio publicada en 19 a. e. v. Poco importaba que la labor de Augusto consistiera en asegurar sus fronteras o en ensanchar su imperio, el mito que ahora se crea es el del pacífico centro ocupado por Roma y la periferia bárbara convertida en escenario de la guerra. No se trata ya de la lucha de Occidente contra Oriente, sino del centro contra Occidente y Oriente a la vez. Basten dos ejemplos de este mito.

En los años comprendidos entre 27 y 25 a. e. v., se habló de que Augusto pensaba realizar una expedición contra Britania, y que Elio Galo, prefecto de Egipto, había emprendido otra contra Arabia.

¡Preservanos a César, que se dispone a marchar contra los britanos, pobladores del confin del mundo, y al enjambre reciente de jóvenes al que temerán las regiones de Oriente y el rojo Océano!

¡Ay!, nos avergüenzan las cicatrices y el crimen cometido contra nuestros hermanos. ¿Ante que retrocedimos, generación insensible? ¿Que de lo ilícito hemos dejado sin tocar? ¿De donde retiró su mano la juventud por temor a los dioses? ¿Que altares perdono?

¡Ah! ¡Ojalá rehagas en nuevo yunque nuestras embotadas armas para esgrimir las contra los masagetas y los árabes! (Horacio *Odas* I, 35, cf. Michie, pp. 90-91)

La paz de Augusto es verdadera y sigue teniendo mucho que ver con la fertilidad de los campos y la prosperidad de las ciudades. Por otra parte, sería faltar a la verdad restringir sus beneficios únicamente a Roma o incluso a Italia. Lo que sí es cierto es que ahora la paz aquí supone la guerra en otro sitio. Y precisamente acaso la paz se mantenga aquí porque las guerras se libran en otro sitio. Veamos otro ejemplo en el que la traducción, acaso injustamente desde el punto de vista lingüístico, pero con todo derecho desde el punto de vista moral, subraya los rasgos racistas y patrióticos. Hablando de Apolo Horacio dice

El [Apolo], movido por vuestra plegaria, apartará de nuestro pueblo y del príncipe César la guerra lacrimosa, el hambre y la peste, desviándolos a los persas y a los britanos (Horacio, *Odas* I, 21, cf. Michie, pp. 58-59)

Para ver que se pensaba de todo esto unos cien años más tarde precisamente en el bando britano, leamos un fragmento del magnífico discurso

inventado por Tácito e incluido en la biografía de su suegro, Gneo Julio Agricola, gobernador de Britania entre 77 y 84 e. v. El general britano Calgaco define al Imperio Romano poco antes de que se produzca el choque decisivo entre ambos ejércitos.

Saqueadores del mundo: cuando les faltan tierras para su sistemático pillaje dirigen sus ojos escrutadores al mar. Si el enemigo es rico se muestran codiciosos, si es pobre despoticos, ni el Oriente ni el Occidente han conseguido saciarlos: son los únicos que codician con igual ansia las riquezas y la pobreza. A robar, asesinar y asaltar llaman con falso nombre imperio y paz al sembrar la desolación. La naturaleza ha dispuesto que lo más querido para cada uno sean sus hijos y familiares: las levadas nos los arrebatan para servir en otras tierras. Aun en el caso de que vuestras esposas y hermanas hayan escapado a la lujuria del enemigo, están siendo manchadas por unos falsos amigos o huéspedes. Los bienes y las fortunas están siendo arruinados por los tributos: la cosecha anual, por los aprovisionamientos, vuestros mismos cuerpos y manos, entre golpes e insultos para hacer viables los bosques y los pantanos. Los esclavos, nacidos para la esclavitud, son puestos a la venta una sola vez y además, sus amos los alimentan. Britania compra y sustenta diariamente su propia servidumbre (Tácito, *Agricola* XXX-XXXI, cf. Stuart, pp. 18-19; Wengst, pp. 52-53).

Perdonemos a Tácito, que, como dice Ramsay MacMullen, es «en algunos aspectos un verdadero imbecil» (1974, p. 58), aunque solo sea por este discurso.

Con esto no pretendo negar, ni mucho menos, la validez del significado de la paz romana y de la paz de Augusto. Pero se trataba de una paz romana, una paz italiana, surgida de una guerra romana y una guerra italiana. Y del mismo modo que esa guerra supuso la destrucción de algunas provincias además de Italia, también la paz supuso un beneficio para ellas. Pero ya no estamos ante una paz entendida como la serenidad y fertilidad de toda la tierra, sino ante una paz entendida como la victoria de Occidente sobre Oriente, una paz instalada en la tranquilidad del centro de una periferia atormentada constantemente por la guerra. Roma e Italia aprendieron la lección que deben aprender todos los grandes imperios. Una metrópoli imperial puede exportar su violencia a otros pueblos y llamarla ley y orden. Puede incluso llamarla paz.

fecto del patrocinio. Las dos juntas bastan y sobran para explicar el autoritarismo propio de las sociedades antiguas, con su enorme variedad de status jerárquicos (pp. 214-215).

La combinación de términos del título subraya asimismo el hecho de que la plasmación más antigua de la relación existente entre patrono y cliente —circunstancia que posiblemente pesaría sobre dicha relación como una losa—, era el vínculo que unía al amo-patrono con su esclavo liberto.

Capítulo III

ESCLAVO Y PATRONO

Una clase, pues, entendida esencialmente como un determinado tipo de relación, es ante todo la expresión social colectiva del hecho de la explotación (y naturalmente de la resistencia a ella): la división de la sociedad en clases equivale, por su propia naturaleza, al modo en que se lleva a cabo la explotación, esto es, al hecho de que las clases acaudaladas vivan de las no acaudaladas. Reconozco que el empleo que hago del término «explotación» suele comportar unos tintes peyorativos; pero en el fondo se trata de una expresión «sin valor añadido», cuyo único significado es que la clase acaudalada se halla eximida de realizar el trabajo de producción gracias a su capacidad de mantenerse a costa del excedente extraído de los productores primarios ya sea por la fuerza, de forma persuasiva o —como suele ocurrir en la mayoría de los casos— por una mezcla de ambos procedimientos.

G. E. M. de STE. CROIX (1975, p. 26)

Esclavo y amo o cliente y patrono habrían sido las combinaciones más adecuadas para dar título al presente capítulo. La unión de los términos «esclavo» y «patrono», sin embargo, es completamente deliberada, y Thomas Carney se encarga de exponer la situación moral que la justifica.

El hecho, por lo demás atroz —dice este autor—, era que, habida cuenta del bajísimo nivel tecnológico existente en la Antigüedad, para que se produjera un excedente era preciso que alguien se quedara sin algo: sin una vida familiar como es debido, sin unos recursos materiales suficientes, sin los principios más elementales de la dignidad humana, y sin el espacio vital necesario. El poder absoluto de un ser humano sobre otro, el derecho incontrovertible a tratar al otro como mero instrumento humano o como objeto de las propias pasiones deshumaniza a ambas partes. Eso es lo que presupone la esclavitud en cualquiera de sus formas. En cuanto institución, supone el complemento per-

LOS ESTRATOS SOCIALES EN LAS SOCIEDADES AGRARIAS

Gerhard Lenski ha propuesto una teoría de la estratificación social consistente en un modelo intercultural del «proceso distributivo que se da en las sociedades humanas, es decir, del proceso mediante el cual se distribuyen los valores más escasos» (p. x); esto es: de lo que se trata es de saber quién se queda con el excedente material o económico. Por ejemplo, si tenemos diez personas, cada una de las cuales produce diez unidades de producción, pero sólo necesita ocho para sobrevivir, cada una de ellas dispondrá de dos unidades como excedente. Ello nos permite, pues, imaginar dos casos extremos: Una sociedad A, cuyos miembros poseerán todos dos unidades de excedente, y una sociedad B, nueve de cuyos miembros carecerán en absoluto de excedente, mientras que una sola persona dispondrá de veinte unidades.

Una de las mayores virtudes de esta obra es el deliberado equilibrio que mantiene entre los principales enfoques que caracterizan a las ciencias sociales, a saber: el de la tradición conservadora o funcional, y el de la tradición radical o conflictiva.

Los teóricos del conflicto, como su propio nombre indica, consideran que la desigualdad social surge de la lucha por la posesión de los bienes y servicios a los que se otorga valor debido a su escasez. Donde los funcionalistas destacan los intereses que tienen en común los diversos integrantes de una sociedad, los teóricos del conflicto subrayan los intereses que los separan. Donde los funcionalistas destacan las ventajas que para todos suponen las relaciones sociales, los teóricos del conflicto subrayan los elementos de dominio y explotación. Donde los funcionalistas destacan el consenso como base de la unidad social, los teóricos del conflicto subrayan el papel de la coacción. Donde los funcionalistas consideran que las sociedades humanas son meros sistemas sociales, los teóricos del conflicto las ven como meros estadios de la lucha por la consecución del poder y los privilegios (pp. 16-17).

Lenski pretende lograr una síntesis de ambos enfoques, y es precisamente esa actitud sintética la que confiere valor a su obra.

Basándose ante todo en la tecnología y sólo de forma secundaria en criterios ecológicos, Lenski divide a las sociedades humanas en sociedades cazadoras y recolectoras, sociedades hortícolas simples, hortícolas avanza-

das, agrarias, e industriales. Todos estos tipos de sociedad no sólo los conocemos en el pasado, sino que cuando los especialistas de la antropología social emprendieron el estudio de sus características específicas, de sus complejidades y diferencias, existían todavía en muchos lugares del mundo actual. Según esta tipología, por ejemplo, el Imperio Romano constituía una sociedad agraria, tipo genérico caracterizado por «la invención del arado ... el conocimiento de cómo aprovechar la fuerza animal, y el descubrimiento de los principios básicos de la metalurgia. Este conocimiento permitió la fabricación de rejas de arado de acero —lo cual supuso un gran avance, si las comparamos con sus predecesoras hechas de madera— ... [asimismo] el invento de la rueda y de la vela, que facilitaron en gran medida la circulación tanto de las personas como de los bienes» (p. 190). Este tipo de sociedad se distingue, por una parte, de las sociedades hortícolas simples, caracterizadas por el empleo de palos para cavar, y también de las sociedades hortícolas avanzadas, conocedoras de la azada, la disposición de los cultivos en terrazas, el regadío, el abono de los campos y algunas herramientas de metal. Por otra parte, se distingue también de las sociedades industriales, en las que «las materias primas utilizadas se hallan mucho más diversificadas, las fuentes de energía son muy variadas, y las herramientas mucho más complejas y eficaces» (p. 298).

Evidentemente el modelo de Lenski puede ser discutible tanto en su totalidad como en detalle; yo, en cualquier caso, lo adopto como disciplina básica con objeto de evitar el riesgo de imponer al mundo de un imperio agrario de la Antigüedad criterios propios de la experiencia de la sociedad industrial avanzada.

Hay un hecho —comenta Lenski— que se les queda grabado prácticamente a todos los observadores de las sociedades agrarias, sobre todo a aquellos que las contemplan desde una perspectiva comparativa amplia. Ese hecho es la *marcada desigualdad social*. Asociadas a las economías agrarias maduras, encuentra uno en todas partes sin excepción marcadas diferencias por lo que respecta al poder, los privilegios y los honores. Dichas diferencias sobrepasan con mucho a las que pueden percibirse en las sociedades hortícolas más estratificadas de África y el Nuevo Mundo, y mucho más aún a las que encontramos en las sociedades hortícolas simples o en las cazadoras y recolectoras (p. 210).

Según Lenski, las sociedades agrarias poseen nueve clases, pero un abismo separa las cinco más altas de las cuatro inferiores. En realidad, la clase *dirigente* fue siempre una clase separada de las demás, porque «todos los dirigentes de las sociedades agrarias gozaron siempre de unos derechos de propiedad muy significativos sobre prácticamente todas las tierras sometidas a su dominio» (pp. 215-216). Después vendría la *clase gobernante*, formada aproximadamente por el 1 por 100 de la población, aunque «si hemos de basarnos en los datos de que disponemos, parece que *las clases gobernantes de las sociedades agrarias recibían probablemente una cuarta parte, por lo*

menos, del producto nacional de los estados agrarios más avanzados, y puede decirse que entre la clase gobernante y la dirigente se repartían por lo general la mitad o más de ese producto» (p. 228). La *clase de los subalternos* suponía aproximadamente un 5 por 100 del total de la población, e incluía a los escribas, burócratas, soldados y generales, unidos todos «al servicio de la elite política» (p. 243), para la cual resultaban absolutamente imprescindibles en cuanto grupo, pero totalmente prescindibles en cuanto individuos. La *clase de los comerciantes* se oponía a la de los gobernantes a nivel de mercado, aunque no a nivel de autoridad. Probablemente sus integrantes procedían de las clases inferiores, pero «prácticamente en todas las sociedades agrarias maduras los comerciantes lograron obtener una parte considerable de la riqueza general, si bien en pocos casos consiguieron además alguna cota apreciable de poder político» (p. 250). La *clase sacerdotal*, «la última, pero no la menor de las castas privilegiadas perceptibles en las sociedades agrarias», poseía, por ejemplo, el 15 por 100 de las tierras en el Egipto del siglo XII a. e. v., y seguía poseyendo el 15 por 100 de las tierras en la Francia del siglo XVIII e. v. (pp. 256-257). En algunas épocas, en ciertos países, y en algunas religiones más que en otras, «*la clase sacerdotal solía actuar como garante de la antigua Ética Redistributiva de las sociedades primitivas, donde la acumulación de bienes en manos de particulares resultaba una especie de garantía de seguridad común, más que una propiedad privada*» (p. 266).

El otro bloque en que se dividía la sociedad comenzaba, ante todo, por la *clase campesina*, constituida por la inmensa mayoría de la población. Dicho en abstracto: «la carga que suponía aguantar al estado y a las clases privilegiadas recaía sobre las espaldas de la gente humilde, y en particular sobre las de los labradores rústicos que constituían la mayoría de la población» (p. 266). Y dicho en concreto: «En el siglo XVI, Toyotomi Hideyoshi, el auténtico dueño del Japón por aquel entonces, abolió todos los impuestos excepto aquel que gravaba los campos, situándolo en dos tercios del total de la cosecha. Éste quizá sea el mejor indicio que tenemos de cuál era el *total* de lo que se llevaba la elite política» en un estado agrario medio (p. 267). Dicho de forma más tosca: «La inmensa mayoría de la elite política intentaba aprovechar en su totalidad las energías de los campesinos, privándoles de todo excepto de lo imprescindible para seguir viviendo» (p. 270).

La *clase de los artesanos* abarcaba por término medio un 5 por 100 de la población. «En casi todas las sociedades agrarias, la clase de los artesanos se reclutaba originariamente entre las filas de los campesinos desposeídos y los hijos de éstos carentes de derechos hereditarios, y tales fueron siempre las fuentes de las que se nutrió.» No obstante, hemos de subrayar que, «aunque la clase de los campesinos y la de los artesanos se caracterizaron siempre por un nivel en el fondo análogo de riquezas e ingresos, da la impresión de que los ingresos medios de un artesano nunca fueron tan altos como los de un campesino» (p. 278). Ello determinaba, por consiguiente, el lugar que ocupaban unos y otros en la jerarquía del poder y los privilegios. Las *clases*

impuras y degradadas, cómo los intocables de la sociedad hindú, estaban integradas por aquellas personas cuyo origen o cuya ocupación las mantenían alejadas de la gran masa de los campesinos y artesanos. Eran, por ejemplo, los porteros, mineros, prostitutas, o los rickshaws chinos, que, si nos olvidamos del romanticismo con que los tratan las primeras películas occidentales de tema oriental, tenían una esperanza de vida de unos cinco años aproximadamente (p. 281). Por último estaba la *clase de los despreciables*, de aquellos a los que no vale la pena tomar en cuenta, formada en circunstancias normales por un 5 o un 10 por 100 aproximadamente de la población. «Estaba formada por una gran diversidad de individuos, entre los que cabría enumerar a los pequeños delincuentes y criminales, los mendigos, los subempleados itinerantes o sin trabajo fijo, y en general a cuantos se veían obligados a vivir de su ingenio o de la caridad pública» (p. 281). Los despreciables no eran solamente los descarriados, sino que, como su propio nombre indica, si existían era porque, «pese a las altas cotas de mortalidad infantil, la práctica ocasional del infanticidio, la infrecuencia del celibato, y la mortalidad de los adultos producida por las guerras, el hambre y las enfermedades, las sociedades agrarias solían producir *más personas de las que las clases dominantes consideraban ventajoso emplear*» (pp. 281-282).

Después de estudiar estas nueve clases, Lenski presenta un diagrama a modo de resumen gráfico (p. 284). Dicho diagrama muestra dos detalles que inmediatamente llaman la atención del observador. No se parece en absoluto a la clásica pirámide del poder, sino más bien a una jarra de mesa, es decir, muy ancha en la base y terminada en punta, en una especie de aguja que, a escala real, excedería los límites de la página. Por lo demás, no a todas las clases les corresponde en el diagrama una banda horizontal recta, sino que algunas suben hacia arriba mostrando que, en lo tocante al poder y a los privilegios, los miembros inferiores de una clase superior podían hallarse por debajo de los miembros superiores de otra clase inferior. Por último, se daba una «movilidad considerable» entre las clases, teniendo siempre en cuenta que «a largo plazo, en estas sociedades era mucho más frecuente la movilidad en sentido descendente que en sentido ascendente» (pp. 289-290).

PARADOJAS DEL ESCLAVISMO ROMANO

Si queremos imaginarnos cuál era la situación de los esclavos en época augústea, nos vemos obligados a admitir un amplio espectro de casos ambiguos y ambivalentes. La vida de los esclavos agrícolas y especialmente la de los esclavos de las grandes fincas era, sin duda alguna, mucho peor que la de los esclavos domésticos o que la de los que se dedicaban a la administración de la casa. Marco Porcio Catón, bisabuelo del gran estoico, santo y mártir de la república del mismo nombre, escribió en torno a 160 a. e. v. un manual de agricultura en el que daba el siguiente consejo:

Vende el buey viejo, el ganado en mal estado, la oveja, la lana, los pellejos estropeados, la carreta vieja, las herramientas en desuso, el esclavo viejo, el esclavo enfermo y todo aquello que sea superfluo. El señor debería tener la costumbre de vender, no la de comprar (Catón, *De agricultura* II.7; cf. Hooper y Ash, pp. 8-9).

Y Marco Terencio Varrón, perdonado por César tras haber luchado contra él en el bando de Pompeyo y proscrito por los triunviros por haber sido perdonado por César, logró sobrevivir a la guerra civil y escribió un tratado de agricultura cuando contaba ya cerca de ochenta años, en 37 a. e. v. En él podemos leer este sucinto análisis de la situación:

En cuanto a los medios de labrar la tierra ... algunos los dividen en ... tres: los instrumentos que son articulados, los no articulados, y los mudos; los articulados comprenden a los esclavos, los no articulados al ganado, y los mudos a los vehículos (Varrón, *Res rusticae* I.17; cf. Hooper y Ash, pp. 224-225).

Estos manuales nos dejan vislumbrar lo que era el esclavismo agrícola desde el punto de vista de los señores. Pero ¿cómo era para los esclavos?

En los años que median entre Catón y Varrón, por ejemplo, se produjeron dos grandes revueltas, de una duración aproximada de tres años, entre los esclavos de las grandes haciendas de Sicilia, concretamente en 135 y 104 a. e. v. Diodoro Sículo, que, como su nombre indica, era natural de Sicilia, autor de una historia de Roma escrita a finales del siglo I a. e. v., relata las condiciones que provocaron la primera de esas rebeliones. El contenido y el tono del texto proceden seguramente de Posidonio, otro autor griego que escribió una historia de Roma a comienzos del mismo siglo.

Los sicilianos ... empezaron a comprar grandes cantidades de esclavos, en cuyos cuerpos ponían marcas y señales a medida que los traían en manada de los mercados de esclavos ... Sin embargo, los trataban con mano dura para que los sirvieran, prestándoles escasísima atención y dándoles el mínimo imprescindible de comida y vestido ... Desesperados ante tanta crueldad y a menudo maltratados y golpeados sin motivo, los esclavos no pudieron seguir soportando por más tiempo la situación (Diodoro Sículo, *Bibliotheca* XXXIV/XXV, 2, 1; 2, 4; cf. Oldfather *et al.*, XII.56-59).

Se trata de un caso extremo de la brutalidad y el trato inhumano que se deparaba a los esclavos dedicados a las labores agrícolas en los *latifundia*, las grandes haciendas agrícolas explotadas mediante el trabajo de esclavos.

El otro extremo es el que nos muestra la situación de gentes como Tirón, el esclavo y posteriormente liberto de Cicerón, secretario y luego biógrafo suyo, que conservó para la posteridad los cientos de cartas que, como apunta D. R. Shackleton Bailey, «nunca se pensó que pudieran llegar a manos del público». Y añade: «En todo el mundo clásico no se ha conservado nada

comparable [a ellas]: ni las cartas “literarias” de Platón, Séneca o Plinio ... En las epístolas de Cicerón podemos ver despojado de su toga a un ex cónsul romano, a uno de los personajes más notables, sin exagerar, de aquellos tiempos tan ricos en acontecimientos» (p. XII).

En el mes de abril del año 53 a. e. v., mientras Cicerón se encontraba en su finca de Cumas, cerca de Púzol, en la costa campaniense, Tirón cayó gravemente enfermo, probablemente en la finca que su señor poseía en Túsculo, al sureste de Roma. En la semana que va del 10 al 17 de abril Cicerón escribió a Tirón cuatro cartas, que demuestran una insólita relación entre amo y esclavo, aunque dicho esclavo estuviera a punto de ser manumitido y de recibir con la libertad el nombre, heredado de su patrono y benefactor, de Marco Tulio Tirón.

Al enterarse de la enfermedad de Tirón, Cicerón envió inmediatamente un mensajero personal, Menandro o Ándrico, para interesarse por su estado. Incapaz de esperar el regreso del mensajero, sin embargo, le envió la siguiente carta:

Tendré en cuenta que me has hecho todos los favores posibles si logro verte sano. Espero con la mayor ansiedad el regreso de Menandro [o: Ándrico], a quien he enviado a verte. Si me quieres bien, cuídate, y procura reunirte con nosotros cuando te encuentres completamente restablecido. Adiós. A 10 de abril (Cicerón, *Epistulae ad familiares* XVI, 13; cf. Williams, III.348-349).

Esa misma mañana, después de haber mandado la carta, Menandro (o Ándrico) volvió trayendo noticias de Tirón, e inmediatamente fue enviada una segunda carta.

Ándrico no llegó sino al día siguiente de cuando lo esperaba, por lo cual pasé una noche llena de temor e inquietud. Tu carta no aporta nada nuevo a lo que me habían dicho respecto a tu estado, pero con todo me tranquiliza. No hay nada que me entretenga ni tengo entre manos ninguna obra literaria; soy incapaz de ponerme a ello hasta que te vea. Por favor, da orden de que prometan dar al médico los honorarios que pida. Escribo en ese sentido a Ummio [mayordomo de Cicerón en la finca de Túsculo (?)]. Me han dicho que te encuentras muy decaído de ánimo, y que el médico afirma que tu salud se resiente de ello. Si me quieres bien, despierta del sueño tu talento literario y la cultura que tan caro te hacen a mis ojos. Ahora debes reanimar tu espíritu y, de paso, reanimarás tu cuerpo. Te ruego que así lo hagas no sólo por ti, sino también por mí. Deja que te sirva Acasto, para estar mejor cuidado. Cúrate, hazlo por mí; el día de lo prometido está a punto de llegar —de hecho, lo haré efectivo en cuanto llegues. Una vez más, que te cuides. Adiós. A mediodía, el 10 de abril (Cicerón, *Ad familiares* XVI, 14; cf. Williams, III.348-351).

Tratándose de una carta de amo a esclavo es bastante sorprendente. Pero, uno nunca imaginaría que una carta como esta fuera otra cosa que una proposición amable y firme al regreso: tan pronto como vuelvas, obtendrás tu libertad.

Dos días más tarde llegó cierto Egipta trayendo mejores noticias, y el 12 de abril Cicerón escribía a Tirón una tercera carta.

Egipta llegó aquí el 12 de abril. Aunque me comunicó que se te habían pasado por completo las fiebres y que te encontrabas bien, el hecho de que me dijera que no estabas en condiciones de escribirme me produjo cierta preocupación; y más aún por cuanto Hermia, que debía haber llegado el mismo día, aún no lo ha hecho. No puedes figurarte lo inquieto que estoy por tu salud: si me libras de esta ansiedad, yo te libraré de todas tus obligaciones. Te escribiría una carta más larga si supiera que estás en condiciones de disfrutar con su lectura. Pon tu ingenio, al cual tengo en la más alta estima, en mantenerte en forma por mí tanto como por ti. Haz lo posible, te lo digo y te lo repito, por curarte. Adiós.

P. S. Cuando terminé de escribir esta misiva, regresó Hermia. He recibido tu carta, aunque tu pobre letra se ve aún vacilante; lo cual no es de extrañar, después de una enfermedad tan grave. Te mando a Egipta para que se quede contigo, pues no carece de cultura y, según creo, te tiene afecto; y con él te envió un cocinero para que te sirvas de él. Adiós (Cicerón, *Ad familiares* XVI, 15; cf. Williams, III.350-353).

Una vez más nos encontramos ante un tono que no cabría esperar de un amo que se dirige a su esclavo.

La última carta de la serie fue escrita el 17 de abril, cuando Cicerón esperaba encontrarse con Tirón, restablecido ya del todo, a fin de mes en Formia, localidad situada en la costa, un poco más al norte que Cumas.

Sí, desde luego, estoy ansioso por verte, pero me da miedo que viajes. Has estado muy enfermo, y estarás agotado por el ayuno, los purgantes que has tomado y la violencia del propio ataque. Lo normal es que las enfermedades graves vengan seguidas de complicaciones igualmente graves, si se comete alguna imprudencia. Además, a los dos días que necesitarás para venir a Cumas habrá que añadir los cinco más que requerirá tu regreso. Deseo estar en Formia el próximo día 28. Procura estar bueno cuando nos encontremos allí ... Mi promesa será cumplida el día fijado —ya te he dado la etimología de la palabra *fides*. Tú piensa en restablecerte por completo. Aquí quedamos «a disponer». ¡Adiós! A 17 de abril (Cicerón, *Ad familiares* XVI, 10; cf. Williams, III.336-339).

Vuelve a repetirse la promesa de la inminente manumisión y Cicerón se declara «a disponer», término legal que significa que se halla dispuesto a conceder a Tirón su libertad en cuanto éste lo esté.

IDEOLOGÍA ANTIECONÓMICA

El magnífico libro de Thomas Carney titulado *The Shape of the Past* estudia «los sectores dirigentes o las instituciones principales de la Antigüe-

dad, esto es la burocracia, la vida urbana, la economía y la milicia» (p. XVI), pero su análisis de la economía antigua presenta un rasgo muy particular. El autor es perfectamente consciente —y así lo explica con absoluta claridad— de las diferencias cuantitativas que separan a la Antigüedad de la época moderna en lo tocante a las cuatro instituciones mencionadas. Tanto entonces como ahora, por lo que a la burocracia se refiere, cuando menos teóricamente, la burocracia gubernamental de hoy día se supone que es «una organización racional, planificada con objeto de alcanzar la mayor efectividad y productividad posible», pero «en la Antigüedad no existía el concepto de burocracia como instrumento racionalmente organizado, políticamente neutral y puesto al servicio del público ... Según esta tradición los burócratas eran funcionarios que regulaban a una población sometida en interés de un señor situado por encima de unos y otros» (pp. 72-73). Respecto a la ciudad ahora y entonces dice: «La distancia que separa una ciudad moderna y otra antigua es abismal. Hay que tener en cuenta toda una serie de formas intermedias, cada una de las cuales se basaría en su inmediata antecesora» (p. 86). Respecto al ejército de entonces y al de ahora afirma: «Durante la Antigüedad la guerra comportaba un grado altísimo de ingenio, mientras que la atención prestada a los asuntos económicos era más bien escasa o moderada. En la Edad Media la situación sería justamente la inversa»; y añade: «Los asuntos militares dominaban la atención de los antiguos tanto como los económicos preocupan al hombre actual en las sociedades industriales» (pp. 275 n. 15, y 236). Pues bien, pese a las enormes diferencias existentes entre aquella época y la actual en el terreno de la burocracia, la ciudad y la vida militar, sólo en lo tocante a la economía se utilizan en todo el capítulo las comillas y se habla de «la “economía” en la Antigüedad» (p. 136). ¿Por qué, si se admiten los enormes cambios de significado que se han producido entre una época y otra, se habla de la llamada economía antigua, y no de la llamada burocracia, la llamada ciudad o el llamado ejército antiguo? ¿Por qué sólo se utilizan las comillas para el concepto «economía» de la Antigüedad y no se utilizan a lo largo de todos los siglos que van de la sociedad preindustrial a la postindustrial?

Carney no justifica el empleo de esas comillas, pero los capítulos anteriores explican perfectamente su uso. La época augústea fue un período de una enorme actividad comercial en todo el Imperio Romano, pero esa actividad se llevó a cabo en el marco de una ideología básicamente antieconómica y en gran medida a su pesar. He aquí unas cuantas citas de las cuarenta páginas de Carney que preceden al capítulo que dedica a la economía antigua.

El pensamiento autoritario empapaba aquella sociedad ordenada jerárquicamente y dominada por el poder, sobre todo entre la elite militar. Y así se creó una ética antieconómica: el latifundio, que permitía a la persona llevar la vida de un señor, constituía la única forma de riqueza aceptable y socialmente deseable ... El estilo de vida propio del gran señor tenía por fuerza que basar-

se en la posesión de bienes inmuebles. Este tipo de vida dio de sí una serie de valores —entre ellos un notable consumismo— que ... comportaban el desprecio de las actividades empresariales e innovadoras en general ... Históricamente, el gran paso adelante que condujo a la humanidad por la senda de la industrialización va, según todos los indicios, asociado al desarrollo, en algunas capas de la elite, de las actitudes que prestaban apoyo a las actividades empresariales ... La riqueza se buscaba entonces con la misma avidez con la que es buscada en cualquier sociedad capitalista, pero siempre según el principio de «apropiátele o exprímela», y no intentando generarla a través de un incremento de la producción. En la Antigüedad, el capital se obtenía quitándoselo a otro, bien en forma de botín de guerra o bien en forma de tributo extraído de la población campesina trabajadora ... En la Antigüedad ... la defensa del empresario ... no se articuló nunca ... En realidad, la sociedad preindustrial no dio nunca de sí un pensamiento económico articulado (pp. 61, 93, 95, 97 y 99).

Recordemos toda la teoría, el pensamiento y la doctrina que comporta la retórica antigua; y recordemos después todo el antipensamiento que comporta la economía antigua.

Basten dos ejemplos de esa antieconomía de la Antigüedad, citados precisamente por cuanto constituyen dos afirmaciones absolutamente clásicas de dicha actitud. Marco Porcio Catón, cuyo tratadillo de agricultura de 160 a. e. v. ya hemos mencionado, comenzaba así su obra:

Es bien cierto que obtener dinero del comercio es a veces más provechoso, si no fuera por lo azaroso que resulta; y lo mismo cabe decir del préstamo de dinero, si no fuera porque es deshonoroso. Nuestros antepasados tenían esta opinión y la manifestaron en sus leyes, que prescriben que al ladrón se le exija una multa por el doble de lo robado, y al usurero por el cuádruple. Ello nos permite calcular cuánto más indeseable consideraban al ciudadano que se dedicaba a la usura que al que se dedicaba a robar. Y cuando querían elogiar a un hombre virtuoso, el elogio rezaba: «buen labrador», «buen hacendado»; y, cuando a uno le dedicaban tal elogio, se consideraba que había recibido la mayor alabanza. A mi juicio, el mercader es un hombre enérgico, que se dedica a hacer dinero; pero, como dije anteriormente, se trata de una carrera peligrosa y expuesta a sufrir muchos desastres. Por otra parte, los hombres más valientes y los soldados más esforzados provienen del orden de los agricultores; sus palabras son las más respetadas, su vida la más segura, sus personas son las que atraen menor inquina, y cuantos se dedican a esa ocupación suelen ser los menos envidiados (Catón, *De agricultura* I, 1; cf. Hooper y Ash, pp. 2-3).

Se trata de una jerarquía curiosamente clara, de carácter, por lo demás, moral: labrador, mercader, ladrón, prestamista.

Este sistema de valores ha sido denominado «catonismo», y constituiría la mentalidad propia de una clase alta tradicionalista y terrateniente. Se basa en los siguientes elementos: ... defensa de las virtudes más austeras ... regeneración moral ... objetivos y valores militares ... antiintelectualismo y anticos-

mopolitismo ... desprecio por los extranjeros ... hostilidad hacia el comercio y los negocios... impedir el desarrollo del trabajo, y fomentar un ambiente en el que apenas tiene cabida el capitalismo industrial ... Cuando se habla de ellas, da la sensación de que las ideas catonianas suscitaron siempre un gran respeto en la Antigüedad. Nunca se levantó contra ellas voz alguna que alabara la ética de los buenos negocios. Por regla general, los comerciantes y artesanos no eran tenidos en mucha estima. Al no estar articulados como grupo y carecer de todo poder, no desarrollaron una mentalidad ni una ética propias. Antes bien, aceptaron a la fuerza el humilde valor en la escala social que les adjudicaba la cultura extraordinariamente articulada de la elite dominante ... Entre los filósofos de la Antigüedad los puntos de vista de la empresa no tuvieron nunca quien los defendiera (Carney, pp. 101, 219).

El mismo sistema de valores morales puede verse más de cien años después en uno de los últimos escritos de este autor. Su obra *De officiis*, que constituye un tratado sobre los deberes morales de la persona escrito en los últimos años de su vida, cuando, entre otras cosas, no tenía nada mejor que hacer, adopta la forma de carta dirigida a su hijo, Marco, que a la sazón se hallaba en Atenas estudiando filosofía con la dedicación propia de cualquier bachiller de buena familia en una universidad situada lejos de casa. El libro nos muestra los juicios morales de Cicerón en torno a las diversas ocupaciones, expuestos como si se tratara de sus opiniones personales, aunque especificando que son las que «nos han enseñado». Nótese en especial las razones aducidas en favor de ese valor supuestamente tradicional.

Y ahora, en lo tocante a los oficios y los beneficios, respecto a cuáles deben considerarse dignos del hombre libre y cuáles viles, esta es en general la opinión que se nos ha transmitido. En primer lugar, se desaprueban las ganancias que incurren en el odio de la gente, como puedan ser las de los recaudadores de impuestos y los usureros. Indignas de un hombre libre y viles son también las ganancias de todos los asalariados cuyo trabajo, no cuya habilidad, se paga: en ellas, en efecto, el salario es la prenda de la esclavitud. Viles deben considerarse también todos los que compran a los mercaderes para vender a su vez de inmediato lo comprado: no obtendrían ningún beneficio si no recurrieran en gran medida al engaño, y, desde luego, nada hay más vergonzoso que la estafa. Todos los artesanos se dedican a un oficio vil y nadie digno de un hombre noble puede tener un taller, siendo los menos respetables los oficios que se hallan al servicio de los placeres:

pescaderos, carniceros, cocineros, pescadores,

como dice Terencio. Añadamos a éstos, si así gusta, los perfumistas, los bailarines y todo el cuerpo de baile [o mejor: las comparsas de las comedias; o mejor aún: todos los juegos de azar]. En cambio, los oficios que entrañan mayor grado de inteligencia o de los que se espera una utilidad no pequeña, como la medicina, la arquitectura, o la enseñanza de un saber noble, son todos ellos honrados para los miembros del orden al que corresponden. El comercio, si es a pequeña escala, debe ser considerado vil, pero si es al mayor y a gran escala, o comporta el suministro de muchas clases de bienes procedentes de

todos los confines del mundo y ponerlos a disposición de muchos sin estafar a nadie, no tiene por qué ser vituperado. Y parece incluso que si, una vez saciada o, mejor dicho, satisfecha su sed de ganancias, se retira, como suele ocurrir, de alta mar al puerto, y del propio puerto a las fincas rústicas, dicho comercio puede ser perfectísimamente alabado. Pero de todas las actividades que reportan beneficio, nada mejor que la agricultura, nada más productivo, ni más agradable, nada más digno del hombre, y más del hombre libre (Cicerón, *De officiis* I, 150-151; cf. Miller, pp. 152-155).

Las ocupaciones vulgares se presentan en orden descendente: publicanos y usureros, trabajadores manuales, tenderos, mecánicos, vendedores de productos alimentarios y personal encargado de su preparación, y por fin cómicos. Las profesiones liberales, en cambio, se enumeran en orden ascendente: médicos, arquitectos y maestros; por fin vienen los comerciantes, siempre que sean comerciantes a gran escala y tengan que ver lo menos posible con la compraventa, y sobre todo se ocupen de negocios aislados o temporales, cuyos frutos se inviertan inmediata y definitivamente en tierras. Por encima de todo, una vez más, en la cúspide se halla la agricultura, es decir no la agricultura del arrendatario o el jornalero, sino la del noble terrateniente y el hacendado hereditario.

Si las elites romanas desdeñaron de manera sistemática los negocios, aunque, por supuesto, no sus beneficios, y teóricamente despreciaron el comercio, aunque, por supuesto, no su producto, ¿de dónde venía el dinamismo que produjo la expansión comercial de la época augusta? Hace su entrada el inmortal Trimalción.

LA PASIÓN POR LOS NEGOCIOS DEL PRÍNCIPE-RANA

Por lo que a Tirón se refiere, su historia ha llegado hasta nosotros fundamentalmente desde el punto de vista de Cicerón. Sin embargo, conocemos un caso muy especial, en el que la historia, aunque deformada en cierto modo por tratarse de una obra de ficción, aparece en boca de un liberto. Ello nos permite centrar nuestra atención en cuestiones de mucha mayor envergadura relativas a la economía de la Antigüedad y a la institución de la clientela en el Mediterráneo.

Petronio, cuya fecha de nacimiento la sitúan unos a principios y otros a finales de los años veinte del siglo I e. v., y cuyo nombre tampoco se sabe con certeza si era Tito o Gayo, fue gobernador de Sicilia y cónsul sufecto en 60 y 61 e. v. Su ascendencia en la corte, tan efímera como su consulado, con el título de *arbiter elegantiae* o, lo que es lo mismo, maestro de las frivolidades elegantes, de Nerón, empezó a declinar cuando su enemigo Gayo Ofonio Tigelino alcanzó el mando de la guardia pretoriana en 62 e. v. Acusado, lo mismo que Lucano, de haber tomado parte en la conjura de Pisón contra la persona de Nerón, fue obligado a suicidarse en 66 e. v. Murió en Cumas,

ciudad de la costa campaniense lo mismo que la localidad anónima que tan brillantemente describe en su novela el *Satiricón*, escrita probablemente en 61 e. v., cuando gozaba del mayor favor del emperador (Corbett, pp. 11-29).

La novela, de carácter satírico, cuenta las aventuras de dos estudiantes, el narrador, Encolpio, y su amigo Ascilto, acompañados por un jovencito, Gitón, y otro individuo de edad avanzada, Eumolpo. El libro ha sido definido con toda justicia como «una gran obra ... una obra singular, la única novela realista y a la vez madura del mundo antiguo que poseemos, y casi con toda seguridad la única obra de ese estilo que se escribió en aquella época ... Habrá que esperar hasta la aparición de la novela picaresca española, en pleno siglo XVI, para encontrar algo parecido» (Lindsay, p. 7). La parte principal de los capítulos que se han conservado corresponde a la escena del banquete en casa de cierto Trimalción (*Satiricón* XXVII-XXVIII; cf. Heseltine, pp. 38-157; Lindsay, pp. 69-128). La fiesta refleja, naturalmente, la situación social en tiempos de Nerón, pero a lo largo de estas páginas nos enteramos también de cuál había sido anteriormente la vida de Trimalción, y esa parte de su biografía refleja cómo era cierto sector de la sociedad augusta. A propósito de Trimalción, Mijail Rostovtzeff dice que «la parte de su vida en la que desarrolló una mayor actividad coincidió, sin duda alguna, con los años de Augusto»; «fue un personaje típico de su época», dice, y añade luego que es «el prototipo de los individuos que más figuraban en la vida económica de la época de Augusto» (p. 57). Petronio lo presenta con unos tintes que destacan exageradamente, por supuesto, la pomposa vulgaridad de su carácter. Pero, para que la sátira surtiera efecto, el tipo tenía que responder a la realidad. Paul Veyne así lo afirma programáticamente en un extraordinario artículo. «Pese a su carácter de ficción, hemos de tomar muy en serio esta biografía. Podríamos incluso pensar en tomar a Trimalción por un personaje real, y en situar de esa forma su vida en relación con los demás datos de la época que poseemos. El *Satiricón* resultaría así tremendamente realista e incluso modélico; constituye, en cualquier caso, un documento histórico extraordinario» (p. 213).

En la fachada de la casa de Trimalción aparece pintada una primera versión mítica resumida de su biografía, pero casi al final de la cena cuenta a sus invitados una segunda versión detallada de su vida.

Quando vine de Asia, no levantaba más que ese candelero. Baste saber que diariamente medía mi estatura tomándolo como referencia; y para que me saliera antes la barba, me frotaba los labios con el hollín de la lámpara. No obstante, hice durante catorce años las delicias de mi amo: no hay nada de vergonzoso en dar gusto al amo. Por otra parte, daba satisfacción también a la señora. Ya sabéis lo que quiero decir. Me callo, pues no soy de esos vanidosos ... Por otra parte, con el beneplácito de los dioses, llegué a hacerme el amo de la casa y, desde entonces, fui el cerebro rector del mismísimo patrono. ¿Para qué más? Me nombró coheredero del César y recibí un patrimonio de senador. Nadie se conforma con lo que tiene. Me apeteció hacer negocios. Para no cansaros, seré breve: mandé construir cinco naves, las cargué de vino (en aquel entonces se vendía a peso de oro) y las mandé a Roma. Se diría que fue un

sabotaje: todas las naves naufragaron. Es una realidad, no un cuento. En un solo día, Neptuno se engulló treinta millones de sestercios. ¿Os figuráis que me di por vencido? No voy a deciros, por Hércules, que esta pérdida fue para mí un plato de buen gusto. Como si nada hubiera pasado, encargué otras naves, mayores, mejores y con más suerte; tanto es así, que nadie me negaba el nombre de héroe. Ya se sabe: Un gran navío tiene gran resistencia. Volví a cargarlas de vino, tocino, habas, perfumes y esclavos. En esta ocasión, Fortunata tuvo un bello gesto: vendió todas sus joyas, todo su vestuario y me puso en la mano cien escudos de oro. Fue la levadura de mi peculio. Las cosas van deprisa cuando los dioses quieren. En un solo viaje hice diez millones, bien redondos, de sestercios. Inmediatamente rescaté todas las fincas que habían pertenecido a mi patrono. Construyo una casa, compro un lote de esclavos y animales; todo cuanto tocaba crecía como panal de miel. Cuando mis bienes llegaron a superar el patrimonio nacional en su totalidad, me retiré del juego: dejé los negocios y empecé a hacer empréstitos a los libertos (Petronio, *Satiricón* LXXV-LXXVI; cf. Lindsay, pp. 125-126).

De esclavo a secretario y administrador, de favorito a contable, y de ahí a heredero y empresario, hasta convertirse en terrateniente y prestamista. Nos viene a la memoria el lacónico comentario que hace Carney: «En la historia de la Antigüedad resuenan los ecos de las sanguinarias acciones de las elites guerreras arias. Pero fueron los humildes palestinos, los arameos, los sirios y los *graeculi*, los griegos de tres al cuarto, los verdaderos héroes económicos de la Antigüedad» (p. 197).

No es de extrañar, pues, que esa doble relación condujera a la manumisión testamentaria de Trimalción, que alcanzó la condición de liberto a la muerte de su señor, convirtiéndose de paso en su heredero y, como es natural, en ciudadano romano. Pero no sólo era un liberto, ni siquiera únicamente un liberto rico. Era también lo que Paul Veyne ha denominado un «liberto independiente» (p. 224). El testamento de su amo no habla de ningún legado familiar, sino que únicamente menciona entre los herederos al emperador, gesto prudente y propio de gente de bien. Probablemente, la señora ya había fallecido, de suerte que no habría más miembros de la familia del patrono que pudieran alegar derechos sobre Trimalción. Así pues, es libre, rico e independiente. Semejante status seguramente no tenía nada de extraño para los libertos de las familias acomodadas, diezmadadas tras años y años de guerras civiles.

A la muerte de su señor, Trimalción habría podido dedicarse a una placentera vida de ocio retirándose a las posesiones que acababan de caer en sus manos. Antes bien, hizo precisamente lo contrario de lo que dictaba la ideología que, como dice Carney, consideraba «definitivamente importante la tierra, no el capital ... Era la tierra, no el capital, la que producía todos los recursos en la Antigüedad» (pp. 181 y 182), y así vendió toda su herencia y se hizo con dinero líquido con el que financiar sus actividades. Anteriormente, al calificar a Trimalción, he vacilado y no he sabido si decir de él que era un personaje *singular*, porque quizá, también en esto, sea un prototipo. En cual-

quier caso, lo que cabe subrayar es que, al vender las tierras que había heredado y hacerse con un capital líquido, actuaba contra corriente, se alejaba de la tradición. Pero tanto si es un caso particular como si constituye un caso típico, y aunque sólo fuera de momento, da la impresión de que su espíritu capitalista se adelanta a su tiempo.

El siguiente paso resulta igualmente atrevido. En vez de asociarse con otros para no correr solo el riesgo de la empresa, arma sus propios barcos, compra la mercancía por su cuenta y, jugándoselo todo a la carta de la escasez y, por lo tanto, de los altos precios del vino de Campania, envía su mercancía a Roma. Se lo juega todo y lo pierde todo. Según dice, perdió treinta millones de sestericios en aquel desafortunado temporal, pero esa es también la cantidad que deja luego en herencia, según reza su epitafio. Da la impresión de que para Petronio, treinta millones constituye la cifra que globalmente se utiliza para designar una gran fortuna o la totalidad de la misma. Así, por ejemplo, afirma de cierto personaje llamado Tito que «en su bolsillo cayeron treinta millones cuando su padre murió de mala manera»; y de Eumolpo dice que «en África invirtió treinta millones en latifundios y obligaciones» (cf. Lindsay, pp. 91 y 178). En el caso que nos ocupa, quiere decir sencillamente que Trimalción convirtió toda su herencia en capital líquido, lo arriesgó todo a una sola carta, y lo perdió. Sólo su esposa Fortunata, «esa fulana de taberna ... [salida] de la pasarela de venta y convertida ... en mujer honrada», logró salvarlo y darle así otra oportunidad.

Nótese, dicho sea de paso, que, pese a ese desastre inicial, insiste en el negocio de la navegación. Pretende incluso reseñar ese hecho en su monumento funerario: «Te ruego igualmente que sobre mi tumba mandes esculpir unas naves avanzando a velas desplegadas» (*Satiricón* LXXI; cf. Lindsay, p. 121). Tenía toda la razón. Ignoró las tan cacareadas calzadas romanas o, mejor dicho, pensó de ellas lo que piensan los modernos especialistas en historia económica.

Las magníficas calzadas romanas fueron construidas con fines militares. Quizá pudieran dedicarse a fines comerciales, pero su trazado no había obedecido a esta causa, ni sus constructores pensaron en la conveniencia de los mercaderes. Por lo general seguían la ruta más directa y la línea de marcha más rápida posible, sin preocuparse mucho de que las carretas pudieran salvar fácilmente los desniveles. Las calzadas no fueron creadas para comunicar el *hinterland* con los ríos locales, sino para conectar el centro del Imperio con las zonas periféricas de defensa. Además, el transporte por vía terrestre resultaba muy incómodo. Los caballos eran muy poco utilizados, pues no se conocía la herradura o era muy poco usada, y los arneses romanos impedían la formación de un tiro en condiciones. Se ha llegado a la conclusión de que, con unos arneses de esas características, un tiro de caballos apenas podría arrastrar una carga superior a los quinientos kilos, cuando con los arneses modernos, un solo burro puede cargar otro tanto. Los carros no tenían ni volean ni tirantes, de suerte que su guía resultaba muy difícil. Tampoco tenían freno, de modo que salvar las anfractuosidades del terreno resultaba sumamente peligroso. El doble

arnés era desconocido, y en consecuencia los animales de carga tenían más importancia que los carros (Davisson y Harper, p. 238).

Pero si se replica que las calzadas fueron construidas con fines militares y no comerciales, sir Moses Finley, otro destacado especialista en historia económica de la Antigüedad, responde que «los ejércitos romanos podían realizar marchas muy largas por las calzadas; pero por ellas no podían llegarles alimentos, vestidos o armas procedentes de puntos muy distantes». Los motivos son evidentes.

En la Antigüedad, el buey era el principal animal de tiro y sus principales rivales eran la mula y el asno, mientras que el caballo era poco empleado. Los tres se caracterizan por su lentitud y su voracidad. Las cifras que aparecen en el edicto de precios máximos promulgado por Diocleciano [a finales del siglo III] en lo tocante al transporte implican que una carreta de trigo de mil doscientas libras vería doblar su precio tras recorrer trescientas millas, y que mandar por barco una carga de grano de un extremo a otro del Mediterráneo costaría menos —abstracción hecha del peligro que pudiera comportar la travesía— que transportarla setenta y cinco millas por tierra (pp. 128 y 126).

Así pues, Trimalción no sólo se veía obligado a enfrentarse a una ideología antieconómica, sino también a una serie de serias dificultades por lo que a la tecnología de la tracción y el transporte se refiere. Trimalción, «despreciando el peligro», optó por los barcos.

Pero después hizo algo tan elemental como imprevisible había sido su primera jugada. Tras vender todas las tierras que había heredado para hacerse con capital líquido, y perderlo en su totalidad para volverlo a ganar en una segunda oportunidad, se retiraría del comercio e invertiría otra vez todo su dinero en fincas. En realidad, el tema de las tierras, siempre más y más tierras, aparece una y otra vez, a modo de estribillo, en la conversación mantenida durante la cena.

Inmediatamente rescaté todas las fincas que habían pertenecido a mi patrono ...

Trimalción tiene posesiones cuya extensión sólo está al alcance del vuelo del gavián ...

Como todo lo que entra en la boca, es producto de una finca mía, que yo todavía no conozco. Dicen que linda con mis propiedades de Terracina y Tarento. Ahora quiero englobar a Sicilia en mis posesiones, de manera que si me apeteciera ir un día a África, pueda hacerlo navegando dentro de mis dominios ...

Y si tengo la suerte de extender mis dominios hasta Apulia, me daré por satisfecho en la vida (Petronio, *Satiricón* XXXVII, XLVIII, LXXVI, LXXVII; cf. Lindsay [1980], pp. 94-95 y 127)

A fin de cuentas, no se trata de poseer tierras para la obtención de un capital, sino de la posesión de tierras para la obtención de un capital desti-

nado a la obtención de más tierras. Y cuantas más mejor. Nótese que las primeras fincas que vuelve a comprar son precisamente las que había tenido que vender; lo que hace es ante todo recuperar su patrimonio. En adelante su vida no se basará en el comercio y los negocios, sino en los bienes inmuebles y en el préstamo de dinero. Según la ingeniosa frase de Paul Veyne, Trimalción no es más que un capitalista interino (p. 232).

Su biografía resalta la curiosa diferencia que existe entre el pasado y el presente, entre órdenes y clases sociales, entre clases sociales y revoluciones.

Las distinciones jurídicas y legales propias de la sociedad romana, dividida en órdenes o castas, suponían la posición destacada de los órdenes senatorial y ecuestre. Pero de pronto se produjo una anomalía importantísima en la relación entre orden y poder. Cuando Augusto, perteneciente al orden ecuestre, se convirtió en emperador, tanto él como sus descendientes se vieron catapultados por encima de la élite senatorial, y de ese modo, una vez anulada la equivalencia orden social=poder, la aristocracia senatorial tenía los días contados. La raza de los senadores excesivamente poderosos estaba destinada a perecer. En la zona inferior de la escala social estaban los libres, los libertos y los esclavos. Pero también a este nivel se daba una anomalía social relacionada con la riqueza, equivalente a la anomalía relacionada con el poder que afectaba a los estratos superiores. Como hemos visto en el caso de Trimalción, un esclavo que obtenía la libertad podía convertirse de pronto en millonario y de paso en ciudadano romano. Por lo que a la riqueza se refiere, aunque no en el terreno del rango o el poder, podía verse catapultado muy por encima incluso de algunos personajes de dignidad senatorial. Pero semejante anomalía no duraría mucho. También la raza de los libertos excesivamente ricos estaba destinada a perecer. Ninguna de estas anomalías, sin embargo, sirvieron para crear una clase media. Los tiempos no habían madurado lo suficiente, de suerte que, como subraya sir Moses Finley, «entre la aristocracia terrateniente y los pobres no existía una clase capitalista fuerte» (p. 49). Ramsay MacMullen expone la situación en términos aún más enérgicos.

¿Qué pudo inducir a los romanos a tamaña ceguera? Sin duda alguna tuvieron que darse cuenta de que, al acumular tanta riqueza mediante sus conquistas, estaban acumulando también un mercado gigantesco. Sin duda alguna *alguien* tuvo que darse cuenta de que el enorme auge de las ciudades en la Italia de finales de la República ofrecía unas oportunidades económicas extraordinarias, sobre todo en el terreno de los objetos suntuarios, los servicios, el comercio y la artesanía. Pero no fue así; haciendo gala de un conservadurismo recalcitrante, los romanos ricos se lanzaron a por las tierras, e incluso aquellos que disponían de unos medios relativamente modestos no fueron capaces de rebajarse a montar una fábrica de armas o un batán. Esta situación creo un vacío que no tardó en ser llenado por los libertos de origen griego ... La actitud y los valores demostrados por los personajes de las características de Trimalción, que alcanzaron gran importancia en el papel de decuriones provinciales, tuvieron un efecto profundísimo en la civilización del Imperio (1974, p. 126).

Sir Ronald Syme escribió una importantísima obra sobre la figura de Augusto que tituló *The Roman Revolution*. Pero esa revolución de la que habla no es ninguna revolución en sentido marxista. Citando una vez más a Davisson y Harper,

según el pensamiento de Marx, una revolución —el ejemplo clásico sería la Revolución francesa— es un acto en virtud del cual una clase advenediza se hace violentamente con el control del estado y sus aparatos de poder. Marx aducía a continuación que una nueva clase es fruto de unas nuevas «relaciones de producción». Es decir, lo que diferenciaría a la nueva clase de las que anteriormente hubieran detentado el poder serían el origen o la fuente de su riqueza. La Revolución francesa fue una revolución «burguesa», y así puso el poder en manos de unas personas cuya riqueza procedía del comercio y la manufactura, no de la tierra (p. 187).

En Roma no se produjo una revolución semejante. Trimalción, el liberto multimillonario, vivía como los terratenientes de los órdenes ecuestre y senatorial. A la hora de hacer ostentación de su riqueza se convertía en una mera parodia de éstos, pero por lo que a la riqueza en sí se refiere, era su igual. Nunca podría entrar en sus filas ni probablemente lo pretendiera nunca. De hecho, era el miniemperador de un miniimperio. La cuestión, sin embargo, era saber cuánto tiempo iba a ser tolerada una anomalía social como la que él representaba. No pertenecía a la clase media, pues en la Antigüedad no existía la clase media. Para que existiera algo parecido habría sido preciso no sólo una riqueza financiera, sino también un poder político acompañado del correspondiente status ético. Desde el punto de vista no ya de la biografía actual y personal, sino de su destino futuro y colectivo, Trimalción y el tipo de personaje que él representa no eran, según la clara expresión de Paul Veyne, más que «un puñado de almas muertas en un callejón sin salida, capitalistas malogrados, una burguesía abortada» (pp. 227 y 230-231). No obstante... olvidemos por un momento la banalidad de su epitafio y la vulgaridad de su banquete; no tengamos en cuenta que, en cuanto hizo fortuna con el comercio, volvió a adquirir tierras; recordemos tan sólo el momento de su juventud en que vendió sus bienes para hacerse con un capital. Ese fue el instante en el que, aunque sólo fuera por un momento, Petronio y su Trimalción coquetearon con el futuro.

MAPA DE LA SOCIEDAD PATRONAL

Si, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad, la Antigüedad no tenía clase media, ¿cuál era entonces su estructura social? Thomas Carney nos explica la situación con toda claridad. Define la Antigüedad como

una sociedad basada en el patrocinio, no en la estratificación social, de modo que eran frecuentes las pequeñas pirámides de poder ... La sociedad, pues, era

semejante a una masa de pequeñas pirámides de influencia, a la cabeza de cada una de las cuales se hallaría una familia principal —o a una gigantesca pirámide encabezada por un autócrata—, y no a esa especie de bocadillo de tres pisos formado por la clase alta, media y baja, que estamos acostumbrados a ver en la sociedad industrial ... El cliente de una persona que detenta el poder se convierte a su vez en una persona poderosa, y de esa forma también él atraerá hacia sí a otros clientes. Incluso estos satélites marginales del poder atraerán a otras personas, situadas en una posición menos ventajosa, que se convertirán en clientes suyos. Así es como surgen las diversas pirámides de poder —formadas por el patrono, los clientes de primer orden, los clientes de segundo y tercer orden, etc.— que acompañan a la sociedad de patrocinio. Situación completamente distinta del bocadillo de tres pisos propio de la sociedad de clases (pp. 63, 90 y 171).

Cabría decir, de hecho, sacando a colación una afirmación expuesta anteriormente, que, si los romanos tenían de la tierra la misma idea que hoy día tenemos del capital, la idea que tenían del patrocinio era la misma que hoy día tenemos de la inversión.

La relación de patrocinio y clientela resulta bastante positiva a la luz de lo ocurrido a Tirón o a Trimalción. La pareja formada por el patrono y el cliente parece, como alternativa, bastante mejor que la formada por el señor y el esclavo, y acaso constituya incluso un modo de corregir la anterior injusticia. Pero el patrocinio es algo más que la manumisión, y la sociedad patronal cala mucho más hondo y probablemente suponga un proceso de corrupción mucho más grave de lo que aparenta a primera vista. G. E. M. de Ste. Croix, por ejemplo, ha calculado que

una curiosa cantidad de las cartas que se nos han conservado de personajes tan influyentes como Cicerón, Plinio el Joven y M. Cornelio Frontón —más de ochenta de las de Cicerón, casi veinte de las de Frontón, y quince de las de Plinio dirigidas al emperador Trajano— se hallan dedicadas por completo a recomendar para diversos cargos, ascensos y otros privilegios a amigos o clientes suyos. Ciudades enteras podían beneficiarse de los favores obtenidos del emperador o de algún personaje de viso gracias a alguno de sus ciudadanos; y los municipios adquirieron la costumbre de adoptar como patronos a personajes distinguidos, en ocasiones a varios a la vez (1954, p. 40).

He aquí, pues, un pequeño esquema del sistema de patrocinio según queda reflejado en la epistolografía latina a lo largo de casi dos siglos de infatigable actividad, haciendo deliberadamente hincapié, en las diferencias existentes en cada caso.

En primer lugar, por lo que al patrono respecta, el contacto puede ser directo o indirecto, en función de que en el proceso intervenga o no un agente intermediario. Por ejemplo, los casos citados anteriormente de Tirón y Trimalción fueron llevados directamente por los interesados, el amo/patrono y el esclavo/cliente. Téngase presente, naturalmente, que no debemos tomar el término *agente* en el sentido de intermediario impersonal, neutral o burocrá-

tico que solemos darle. Por el contrario, hemos de entenderlo siempre en el marco de lo que Carl Landé ha denominado «base dual del clientelismo», dentro de la cual «el único elemento esencial para su definición es que la relación debe poner en contacto mutuo a dos individuos a través de un vínculo personal directo» (Schmidt *et al.*, pp. XIII-XIV). En este sentido un intermediario es la persona que corrobora una alianza dual, a saber la del cliente con el patrono y la del patrono con el cliente.

Marco Cornelio Frontón, considerado el más grande orador de la primera mitad del siglo II, fue tutor y amigo de Marco Annio Vero y de Lucio Vero, hijos adoptivos y herederos del emperador Antonino Pío, que reinó entre 138 y 161 e. v. Aproximadamente hacia 150 e. v. Frontón tuvo necesidad de obtener cierto favor del emperador, pero, en vez de escribirle y pedirselo directamente, envió su solicitud a través de Marco.

A mi señor:

Senio Pompeyano, defendido por mí en muchísimas acusaciones, una vez que se adjudicó la contrata de los impuestos estatales de África, por muchas razones ayuda a mis intereses particulares. Te lo recomiendo a ti, para el momento en que su asunto sea tratado por tu padre, señor nuestro, con el fin de que la benevolencia innata en ti y que, según tu costumbre, muestras con todos, la tengas en favor suyo, movido tanto por mi recomendación como, sobre todo, por tu costumbre. Adiós, mi dulcísimo señor (Frontón, *Ad M. Caes.* V.34; cf. Haines, I.232-235).

¿Es sólo la vista forzosamente precavida del crítico moderno la que se fija en esas numerosas ocasiones en que Pompeyano tuvo que ser defendido? ¿Es ella la que nota que el criterio definitivo al que se apelaba para juzgar su rendición de cuentas era la recomendación de Frontón y la generosidad de Marco, y no la puntualidad e integridad del propio Pompeyano? ¿Es ella finalmente la que concluye que seguramente la intervención del hijo del emperador era aconsejable en este caso?

De igual modo, después que Marco accedió al trono en 161 e. v. con el nombre de Marco Aurelio, con Lucio Vero como coemperador, Frontón escribiría en 166 e. v. «A mi señor Vero Augusto» declarando: «Así pues, cualquier favor que he tenido que pedir a mi señor y hermano tuyo, he preferido pedirselo y alcanzarlo por tu mediación» (Frontón, *Ad Verum Imp.* II.8; cf. Haines, II.240-241).

Una vez más parece preferible la intervención de un intermediario, en esta oportunidad la del hermano del emperador, en vez de la de su hijo.

Asimismo, y por lo que al status se refiere, la relación puede ser horizontal o vertical, según se trate de una relación entre iguales desde el punto de vista social o no. Como casi todas las definiciones y estudios de la sociedad patronal subrayan justamente este último tipo de relación, valdrá la pena prestar alguna atención al primero, sobre todo durante los comienzos del Principado.

Buen ejemplo de relación horizontal es el caso de Cicerón y Manio Acilio Glabrión, y señalemos de paso la importancia que adquiere en esta situación la intervención de un agente intermediario. Al tratarse de dos individuos del mismo rango social, podemos comprobar que la relación patrono-cliente no comporta siempre una relación de desigualdad jerárquica, sino más bien de exquisito agradecimiento, mutuo y alternativo. Este tipo de relación recibe el nombre más justo y delicado de *amicitia* o amistad; pero no debemos necesariamente entender este vocablo en el sentido que le damos hoy día, sino en el que por entonces se le aplicaba. La amistad entre Cicerón y Glabrión data probablemente de los años cincuenta del siglo I a. e. v., cuando el primero defendió al segundo en dos juicios importantísimos.

Acilio ... se halla obligadísimo para conmigo, pues lo defendí con éxito en dos ocasiones en que corría el riesgo de perder los derechos de ciudadanía [*iudicio capitis*]; y no está en su naturaleza mostrarse desagradecido; antes bien, siempre me ha demostrado una marcada deferencia (Cicerón, *Ad familiares* VII, 30; cf. Williams, II.88-89).

En aquellos tiempos Cicerón no hubiera presentado nunca a Acilio Glabrión una minuta con los honorarios debidos por su representación legal y retórica. Semejante actuación hubiera supuesto acabar para siempre con su relación de mutuo agradecimiento, violando así la ética de la amistad, de la *amicitia*, como se denominaba esa relación alternativa de patrocinio y clientela. El toma y daca del agradecimiento mutuo y alternativo entre individuos del mismo rango social, en el que ninguna de las dos partes podría nunca «pagar» realmente el servicio recibido, por cuanto no existía una valoración precisa o exacta de «las cuentas», proporcionaba los fundamentos morales en los que se cimentaba la sociedad patronal. La eficaz red de patronos, intermediarios y clientes se extiende incesantemente, y, desde su posición, cada persona tiene la posibilidad de moverse en un sentido u otro dentro de la red buscando nuevos individuos con los que entablar relación.

En el año 45 a. e. v., esto es, entre la victoria de César sobre Pompeyo, acontecida en 48 a. e. v., y su asesinato en 44 a. e. v., el pompeyano Cicerón logró regresar a Roma, una vez perdonado, mientras que el cesariano Acilio Glabrión era nombrado procónsul de Acaya. En ese instante empezaron a lloverle cartas de Cicerón. La «minuta» iba a ser pagada a plazos, y el «pago» se haría en favores concedidos a amigos de Cicerón, y no a éste directamente. El entramado de patrocinios se amplía a una doble pareja, por cuanto Cicerón se convierte en agente intermediario entre sus clientes y Acilio Glabrión, ahora poderoso. Conservamos unas diez cartas de Cicerón, todas ellas del año 45, en las que éste recomienda ante Glabrión a varios amigos suyos de Sicilia. Baste un ejemplo, en el que Cicerón reconoce que acaso pueda dar la impresión de que la cantidad de buenos amigos que tiene en Sicilia es excesiva.

Cicerón al procónsul [Manio] Acilio [Glabrión].

En la localidad de Halesa [situada en la costa septentrional de la isla], por lo demás sobremanera refinada y distinguida, me hallo estrechamente unido por lazos a la vez de intimidad y hospitalidad con dos Clodios, Marco Arca-gato y Gayo Filón. Pero mucho me temo que, al recomendarte tan encarecidamente a tanta gente, pueda parecer que hago todas las recomendaciones con el mismo grado de encarecimiento para alcanzar cierta popularidad —aunque, por supuesto, por lo que a ti respecta, mis amigos y yo estamos más que satisfechos con lo que haces. Lo que desde luego me gustaría que creyeras es que esta familia, y estos miembros de ella, se hallan muy estrechamente unidos a mí por los lazos de una antiquísima amistad, de los múltiples servicios que nos hemos prestado mutuamente, y de una recíproca benevolencia. Por tal motivo, te ruego con más seriedad de la habitual que hagas cuanto puedas por ellos en todos los terrenos, en la medida en que así te lo permitan tu honor y tu posición. Si así lo haces, te quedaré enormemente agradecido (Cicerón, *Ad familiares* XIII, 32; cf. Williams, III.100-101).

Parafraseando la interrogación retórica que hace Richard Saller en su magnífico estudio del patrocinio personal durante el Principado, «¿cuántos favores tenía que hacer Acilio para saldar la deuda que tenía contraída con Cicerón?» (p. 16).

Ejemplo de relación vertical, de nuevo establecida a través de intermediarios, es el caso de Trajano, Plinio y Harpócrata. Al lector moderno quizá le choque y le parezca tremendamente trivial o incluso increíblemente absurda. El intermediario es ahora Plinio el Joven, quien en 98-99 e. v. escribe al emperador Trajano solicitando un favor para su masajista Harpócrata. Se han conservado cuatro cartas, pero sólo citaré los fragmentos más interesantes.

Al emperador Trajano.

Tras verme atacado el pasado año de una grave y peligrosa enfermedad, hube de emplear un médico cuyos cuidados y diligencia no puedo recompensar, señor, si no es por medio de tu graciosa intercesión. Te suplico por tanto que lo hagas ciudadano romano, pues es liberto de un extranjero. Se llama Harpócrata; su patrona —fallecida hace bastante tiempo— era Termitis, hija de Teón.

Al emperador Trajano.

Vuelvo a darte las gracias, señor, por el pronto cumplimiento de mi deseo, al ... hacer a Harpócrata, mi médico, ciudadano romano. Sin embargo, cuando, cumpliendo tus instrucciones, presenté una relación en la que daba cuenta de su edad y sus circunstancias, fui informado por quienes tienen en estos asuntos más conocimientos de los que yo me jacto de tener, de que, al ser egipcio, habría debido conseguirle la libertad de Alejandría antes de que obtuviera la libertad en Roma. Confieso, desde luego, que, ignorante de que hubiera diferencia alguna a este respecto entre los egipcios y los extranjeros de otra nacionalidad, me di por satisfecho con hacerte saber únicamente que había sido

manumitido por una forastera, fallecida hace tiempo. No obstante, no puedo lamentar tal ignorancia, pues de ese modo tengo oportunidad de quedarte doblemente agradecido por los favores concedidos a una misma persona. Para gozar, por tanto, legalmente del beneficio de tu generosidad, te ruego le concedas la libertad de Alejandría, a más de la de Roma. Y para que tus generosas intenciones no encuentren más obstáculos, ya me he ocupado de enviar a tus libertos, según recomendabas, una relación de su edad y su fortuna.

El emperador Trajano a Plinio.

Es mi decisión, de acuerdo con la máxima seguida por todos los príncipes que me han precedido, observar la mayor prudencia a la hora de conceder la libertad de la ciudad de Alejandría; no obstante, puesto que ya obtuviste de mí la libertad de Roma para tu médico Harpócrates, no puedo negarte esta otra petición. Hazme saber de qué distrito es, para hacer llegar tu carta a mi buen amigo Pompeyo Planta, gobernador de Egipto.

Al emperador Trajano.

No hallo, señor, palabras para expresar el placer que tu carta me produjo, en la que me notificas que has hecho a mi médico Harpócrates ciudadano de Alejandría, pese a tu decisión de seguir la máxima de tus predecesores a este respecto mostrando la mayor cautela a la hora de conceder ese privilegio. Cumpliendo con tu mandato, te hago saber que Harpócrates pertenece al nomo de Menfis. Solicito, pues, emperador serenísimo, que, como prometías, me envíes una carta para tu buen amigo, Pompeyo Planta, gobernador de Egipto (Plinio, *Epístolas* X.5, 6, 7, 10; cf. Melmoth, II.282-285; 290-291).

La palabra latina que utiliza Plinio para referirse a la profesión de Harpócrates es la que designa al masajista, no al médico propiamente dicho. Por ejemplo, al comienzo de la historia de Trimalción, aparece éste en las termas y «tres masajistas bebían vino de Falerno en su presencia» (*Satiricón* XXVIII; cf. Lindsay, p. 70). Como comenta Sherwin-White, «este especialista ... tenía más que ver con la convalecencia del enfermo que con la curación propiamente dicha. Realizaba una serie de ejercicios y masajes destinados a las personas ricas convalecientes ... Plinio el Viejo consideraba a los de su calaña unos meros charlatanes sacacuartos» (p. 566). ¿Patrocinio rayano en el absurdo?

Por último, por lo que al cliente se refiere, el beneficiario puede ser una persona, como en todos los casos anteriormente reseñados, o una comunidad. Al igual que cualquier individuo, también una ciudad podía ser cliente de un patrono poderoso. Volvamos a Frontón, de quien arrancamos. En esta carta suya, fechada probablemente entre 157 y 161 e. v., aconseja a su ciudad natal, Cirta, en Numidia, región situada en el norte de África, quiénes son los mejores patronos que puede hallar. Reproduzco únicamente la sección más importante.

Frontón a los triunviros y decuriones de Cirta.

Por ello, os aconsejo que nombréis patronos y dictéis normas a este respecto a aquellos que en este momento ocupan el primer puesto del Foro: A Aufidio Victorino, cuyo nombre encontraréis en vuestras listas de ciudadanos, si los dioses favorecen mis designios, pues le he prometido a mi hija, y no podría haber llegado a mejor acuerdo por lo que a mis intereses respecta en punto a mi posteridad, y también por lo que a mi hija se refiere, tratándose, como se trata, de toda su vida, que elegir a un yerno tan bueno, hombre de tal carácter y tan gran elocuencia; y también a Servilio Silano, hombre excelente y elocuentísimo, podréis tener por patrono por derecho de ciudadanía, pues procede de la ciudad vecina y amiga de Hipona; y tampoco causaréis disgusto a Postumio Festo si lo elegís patrono vuestro atendiendo a su carácter y elocuencia, pues también él ha nacido en nuestra provincia, en una ciudad no muy lejana (Frontón, *Ad amicos* II.11; cf. Haines, I.292-295).

El entramado de patrocinios permitía establecer la relación patrono-cliente no sólo entre individuos, ya fuera, por una parte, en sentido vertical entre miembros de categorías sociales distintas, como en sentido horizontal entre miembros de una misma categoría, y, por otra parte, unas veces directamente y otras recurriendo a la intervención de un agente intermediario, sino que también permitía a un individuo convertirse en patrono de una colectividad cliente, formada por asociaciones, sociedades, ciudades, municipios, o incluso entidades de mayor envergadura. Y lo que es más, algunos de los casos que acabamos de enumerar nos permiten vislumbrar también algunos rastros de relación de patrocinio entre las provincias y la capital, entre las aristocracias locales y la aristocracia romana.

Para entender el protagonismo alcanzado por el sistema de patrocinio, hemos de tener presentes ciertos rasgos de la vida romana. Desde el punto de vista del emperador, según dice Richard Saller,

por lo que al reclutamiento de sus funcionarios se refiere, Roma durante el Principado destacó curiosamente por el carácter poco formalizado de su maquinaria administrativa, en comparación con la de otros grandes imperios preindustriales que, como el romano, duraron varios siglos (es decir, el otomano o el chino). En vez de desarrollar escuelas palaciegas o un sistema de oposiciones competitivas (como sucedería en Turquía y China respectivamente), los emperadores se apoyaron en una complicada red de relaciones particulares para tener conocimiento de los candidatos más destacados. Mientras que, por un lado, el emperador contaba con una burocracia bastante limitada a través de la cual llegar a sus súbditos, por otro existían muy pocos mecanismos formales, impersonales, a través de los cuales estos últimos pudieran entablar contacto con el gobierno central. De ahí que, muchos de estos contactos, que en una burocracia más desarrollada podrían haber adoptado la forma de instancias o solicitudes escritas, sólo podían llevarse a cabo a través de las redes patrono-cliente existentes en todo el Imperio Romano (pp. 205-206).

Y desde el punto de vista de la nobleza, según dice Arthur Hands:

La necesidad de mantener las «amistades» hizo que incluso en una economía monetaria [como aquella] hubiera una cantidad bastante importante de servicios esenciales para la comodidad y la seguridad del individuo que no podían conseguirse a cambio de dinero ... En el estado aristocrático, a los personajes importantes prácticamente no les hacía falta entablar ese tipo de amistades más que con aquellos que tenían su mismo status; los «amigos» proporcionaban unos servicios comparables con los que proporcionan hoy día banqueros, abogados, propietarios de hoteles, compañías aseguradoras, etc. (pp. 32-33).

Y citando de nuevo a Saller, desde el punto de vista del pueblo:

el tipo de patrocinio existente ... entre las aristocracias municipales y la de Roma ... representa únicamente la capa más fina y superficial de todo el sistema de relaciones de patrocinio. Según los criterios que una serie de artículos recientemente publicados considera decisivos para el establecimiento de la relación de patrocinio entre los terratenientes y las clases trabajadoras, en la totalidad del Imperio Romano se cumplían las condiciones necesarias para que el sistema de patrocinio llegara a apoderarse de toda la sociedad. A nosotros sólo nos es posible vislumbrar en muy pequeña medida cuáles eran las relaciones de patrocinio mantenidas con las clases bajas ... Y es una pena, por cuanto fueron esas relaciones las que determinaron la infraestructura económica y social necesaria para que se desarrollara el patrocinio dentro de la elite (p. 194).

Por consiguiente, en el Mediterráneo romano el entramado de las relaciones de patrocinio y clientela, cuyo alcance no podrá evaluarse nunca con exactitud al ser imposible su cuantificación exacta, constituía la moral dinámica que suministraba a la sociedad la necesaria cohesión. Así pues, por ejemplo, lo que tenía de malo ofrecer dinero por ese tipo de favores era que la moneda contante y sonante, al ser numéricamente calculable, impedía el delicado desequilibrio que supone la deuda de agradecimiento y daba por concluida la relación en el futuro. Naturalmente podía haber dinero contante de por medio, como ocurría cuando un esclavo compraba su libertad, pero, aun así, era siempre el favor del amo el que permitía al esclavo efectuar la compra. No es de extrañar, por tanto, que de Ste. Croix diga que «el patrocinio y la clientela ... constituían la base de la vida pública de Roma» (1954, p. 40).

EL FUNDAMENTO DE LA VIDA POLÍTICA

Imaginémonos, pues, dos tipos más o menos ideales de sociedad: por una parte, una sociedad *patronal*, cuya ideología moral presupone que los cargos y beneficios se reciben gracias a la intervención de un influyente agente intermediario del poder, y por otra una sociedad *universal*, cuya teoría ética presupone que tales beneficios se reciban mediante previa solicitud al funcionario que corresponda. En el primer caso, por ejemplo en Roma, la influencia constituía un deber moral: los emperadores la necesitaban, los mora-

listas la alababan, e innumerables inscripciones la proclamaban a los cuatro vientos. En el segundo, en cambio, las influencias, aunque en ocasiones se den, no deberían existir y, desde luego, caso de darse, constituyen una actividad discreta, cuando no oculta.

Carl Landé, no obstante, tras distinguir entre «política colectiva y política dual», la primera de las cuales se basaría en la existencia de unas leyes generales y la segunda en las relaciones personales, concluye que «el modelo de un sistema político basado en la colectividad ... responde en buena medida a los sistemas políticos hoy día vigentes en la Europa occidental y en Norteamérica. En cambio, no existe ni un solo estado moderno que pueda ser definido única y exclusivamente con arreglo al modelo dual» (Schmidt *et al.*, pp. 506 y 509). Ello implica una evolución cuya trayectoria habría supuesto el paso de lo patronal y personal a lo universal y general, de las dualidades a los grupos, y de la sociedad bajo el imperio de las influencias a la sociedad bajo el imperio de la ley. Supone asimismo que el universalismo bajo el imperio de la ley impersonal constituye la única forma eficaz y efectiva de dirigir las sociedades industriales y tecnológicamente avanzadas. Aunque, eso sí, puede haber también sociedades industrio-patronales como Japón...

Al igual que vimos al comienzo del capítulo I con los conceptos de honra y deshonor, el patrocinio y la clientela no son fenómenos exclusivos del mundo mediterráneo, pero sí constituyen rasgos profundamente característicos de su unidad y continuidad. Como dice John Davis,

desde el mercado general de Atenas hasta el desierto de la Cirenaica occidental o las llanuras del sur de Portugal, las personas adoptan posiciones de subordinación con el único objeto de conseguir los bienes que necesitan: el conocimiento y la experiencia del mercado, el agua, o la leche en polvo de los centros de asistencia social. El sometimiento a un patrono se halla más extendido en el mundo mediterráneo que la burocracia, el fascismo, el comunismo, o cualquiera de las variedades que adopta la democracia: puede existir sin ninguno de estos sistemas y coexistir con todos. Es una modalidad *sui generis*, totalmente independiente, de representación política ..., constituye la base de la vida política de la mayoría de las comunidades mediterráneas estudiadas por los antropólogos (pp. 146-147).

Fijémonos en un detalle de esta definición, comparándolo sobre todo con lo que era el patrocinio mediterráneo durante la época romana. Entre las diversas modalidades del patrocinio romano, he incluido deliberadamente las relaciones mantenidas por individuos de la misma categoría social, y no sólo las de aquellos que pertenecen a distinto rango, aunque en realidad cabría separar las primeras e incluirlas con toda justicia en otro apartado bajo el epígrafe de amistad (*amicitia*) o, según nuestra terminología, nepotismo o amiguismo. No obstante, en lo que más hincapié hace Davis es en las relaciones entre individuos de distinta categoría o de distinto rango social, lo cual suscita ciertas cuestiones morales.

Los estudios antropológicos al uso del patrocinio y la clientela subrayan

la disparidad existente entre una parte y otra por lo que al poder respecta. He aquí unas cuantas definiciones entresacadas de algunas de las obras más recientes. Ernest Gellner afirma que «el patrocinio es asimétrico, e implica una desigualdad de poderes; suele formar un sistema extenso; ser de larga duración o, cuando menos, no limitarse a una sola transacción aislada; suele tener un carácter distintivo y, aunque no siempre sea ilegal o inmoral, tiende a hallarse fuera de la moralidad formal oficial de la sociedad en cuestión»; por su parte John Waterbury dice también que «el rasgo más característico de la relación patrono-cliente es su asimetría, pues una de las partes es a todas luces más poderosa o prestigiosa que la otra» (Gellner y Waterbury, pp. 4 y 329). Shlomo Eisenstadt y Louis Roniger van todavía más lejos y afirman que

los rasgos más destacados del vínculo que une a patrono y cliente son ... determinadas situaciones paradójicas; la más importante de ellas es, en primer lugar, la curiosa conjunción formada por la desigualdad o asimetría respecto al poder y la aparente solidaridad mutua expresada en términos de identidad personal y de sentimientos y obligaciones interpersonales; en segundo lugar, la combinación de una posible coacción o explotación y unas relaciones voluntarias que comportan una serie de obligaciones mutuas; en tercer lugar, la combinación del destacado papel atribuido a esas relaciones mutuas y a la solidaridad o reciprocidad existente entre patrono y cliente, y el aspecto hasta cierto punto ilegal o semilegal de esas relaciones (Eisenstadt y Lemarchand, p. 277 = Eisenstadt y Roniger, 1980, pp. 50-51 = 1984, p. 49).

Dichas paradojas refuerzan todavía más la cuestión moral.

El problema ético se pone aún más de manifiesto por el empleo que hace James Scott de la palabra *explotación* en dos antologías programáticas publicadas en 1977. En una de ellas aparece un artículo suyo titulado «Patronage or Exploitation?» (Gellner y Waterbury, p. 21), y en la otra se pregunta lo siguiente: «¿Cuándo son legítimas las estructuras verticales de respeto, y cuándo se consideran una explotación?» (Schmidt *et al.*, p. 496). El artículo de Anthony Hall publicado en la segunda de estas misceláneas hace aún más hincapié en el problema moral. El autor propone establecer «una distinción laxa entre [las relaciones patrono-cliente] basadas en la aceptación manifiesta de los valores tradicionales por parte de los subordinados (patrimoniales), y las que se basan en unas formas más evidentes de represión por parte de los poderosos por cuanto su legitimidad es cada vez menor (represivas)». Según esto, el primer tipo de relación podría ser aceptable desde el punto de vista ético, y el segundo, no. Pero cuando Hall pasa a ejemplificar las relaciones patrimoniales del Brasil nororiental, comenta que «se basan en buena medida en la aceptación general por parte de las masas rurales del sistema socioeconómico predominante y de la estructura de valores que permite su explotación; en tanto en cuanto el sistema de patrocinio les proporcionaba unos medios de vida, ponían en compensación su lealtad al servicio de su señor» (Schmidt *et al.*, p. 511). En otras palabras, nos encontramos en últi-

mo término con dos tipos generales de patrocinio, uno explotador y el otro represivo, o, si se prefiere, uno represivo blando y otro represivo duro.

En el utilísimo estudio general de la antropología mediterránea publicado en 1982, David Gilmore señala que

las sociedades mediterráneas son en su totalidad civilizaciones agrarias subcapitalizadas. Se caracterizan por su fuerte estratificación social y por una escasez a la vez relativa y absoluta de recursos naturales. La movilidad social es escasa. El poder se concentra en pocas manos, y las funciones burocráticas del estado están muy poco desarrolladas. Tales condiciones resultan naturalmente ideales para el desarrollo de vínculos patrono-cliente y de una ideología de la dependencia ... las relaciones de patrocinio proporcionan un sostén ideológico coherente de la desigualdad y de la dependencia social en todo el Mediterráneo.

Así pues, mientras unos estudiosos creen que existe «un modelo simple de integración vertical por medio del patrocinio» de suerte que «el patrocinio se considera fundamentalmente un modo de integración de las clases sociales», otros, por su parte, lo consideran «más bien un instrumento de la elite encaminado a la dominación de unas clases por otras. Este sistema se interpreta como una relación de dependencia impuesta, que “enmascara” la explotación o la dominación subyacente» (pp. 192-193). Y curiosamente lo mismo cabe decir de las naciones-patrono y de las naciones-cliente. René Lemarchand afirma que

las cuestiones que suscitan las asimetrías existentes dentro de cada nación en particular y en las relaciones entre las diversas naciones es la base del síndrome de «desarrollo o subdesarrollo». Encasillar esta problemática en un marco clientelista no quiere decir que se minimice la contribución hecha por la teoría de la dependencia a la manera que tenemos de entender el imperialismo económico moderno, sino que se trata simplemente de apuntar una perspectiva alternativa desde la cual podamos enfocar las relaciones de las elites del Tercer Mundo con el sistema internacional (Eisenstadt y Lemarchand, p. 29).

Por consiguiente, tanto en el mundo antiguo como en el actual, y, por otra parte, tanto si se refiere a los individuos como si se refiere a las naciones, la relación patrono-cliente es, en el mejor de los casos, una relación de explotación, y, en el peor, una relación de represión. Al igual que la relación señor-esclavo constituye probablemente un fenómeno —ojalá así sea— en vías de extinción, aunque esas perspectivas de extinción tarden, como en el caso que acabamos de mencionar, siglos en verificarse.

ASÍ EN EL CIELO COMO EN LA TIERRA

Hasta ahora hemos estudiado el patrocinio y la clientela principalmente como modelos de relación social y organización política. Pero esa organización puede aplicarse tanto al cielo como a la tierra. Puede darse a nivel

religioso y teológico, lo mismo que se da a nivel social y político, y habitualmente se da en ambos. Así, por ejemplo, en un artículo de naturaleza conceptual, Anthony Hall define al *patrono* como la «persona dotada de poder, status, autoridad e influencia... patrón, empresario, patrocinador oficial o santo protector, relevante tan sólo respecto a otra persona menos poderosa o “cliente”, a la que se halla en condiciones de proteger o ayudar» (Schmidt *et al.*, p. 510). Y en un artículo bibliográfico aparecido en la misma obra colectiva, hay una sección de James Scott titulada «Religious Clientelism», en la que el autor sostiene que

a menudo la relación existente entre un «santo», profeta, o maestro religioso y sus seguidores puede ser interpretada como una relación patrono-cliente, prescindiendo del hecho de que aquí la gracia y la inspiración divina vienen a sustituir a los bienes materiales que normalmente proporciona el patrono. En ciertas sociedades, existen redes de patrocinio religioso que pueden llegar a constituir una estructura social «en la sombra» en caso de que llegue a darse un conflicto con la correspondiente autoridad secular, independientemente de la forma que ésta haya adoptado (Schmidt *et al.*, p. 491).

Por último, en la fascinante comparación que Jeremy Boissevain establece entre política y religión en la Malta contemporánea, el autor demuestra que

la relación entre cambio social y cambio religioso se pone de manifiesto en la congruencia existente entre patronos e intermediarios mortales y patronos e intermediarios inmortales. Da la impresión de que ambos tipos se desarrollaron principalmente en los períodos en los que el poder se concentraba en pocas manos, cuando la incertidumbre política y económica estaba a la orden del día, cuando la pobreza generalizada obligaba a la dependencia ... En Malta, como en muchos otros países de Europa, los santos «van marchando» (Gellner y Waterbury, p. 94).

Esta conjunción de patrocinio mortal e inmortal, de clientela política y religiosa, afecta por igual al mundo mediterráneo antiguo y al moderno. En un brillante artículo, G. E. M. de Ste. Croix demuestra que «los tres principales estadios por los que pasa la evolución del *suffragium*», palabra latina de la que deriva nuestro *sufragio*, nos dan una visión «en miniatura» de «la historia política de Roma» (1954, pp. 33 y 48), y, dando un pequeño salto en el tiempo, también otra de la historia eclesiástica del cristianismo católico primitivo.

En época republicana, la palabra *suffragium* se aplicaba al voto de las personas libres, si bien, naturalmente, esos votos podían comprarse o imponerse. A finales del siglo II e. v., sin embargo, el mismo término pasó a significar «influencia, interés, patrocinio de un poderoso» (1954, p. 38). Dicho patrocinio se basaba teóricamente en la obligación moral de reciprocidad, pero cuando ese sistema de valores se desintegró, la influencia patronal

pudo comprarse en dinero contante y sonante. Más tarde, por fin, «aproximadamente a finales del siglo V», la palabra *suffragium* pasó «a significar no sólo la influencia que ejercía la persona importante, sino también la suma de dinero o el soborno que ésta recibía por ejercerlo» (1954, p. 47). Este, sin embargo, es sólo el aspecto político de la historia. Existe otra faceta religiosa. La evolución histórica del *suffragium* en el campo del poder terrenal dentro del Imperio Romano se refleja también en el campo del poder celestial dentro de la Iglesia católica.

El primer empleo, esto es, *suffragium* en el sentido de voto, aparece a mediados del siglo III en relación con la elección de obispos.

En la iglesia cristiana primitiva, la única oportunidad que tenía la masa de la población seglar de ejercer un influjo decisivo era la que le proporcionaba la elección de un obispo. Pero en la esfera eclesiástica, lo mismo que en la esfera secular, las decisiones tomadas desde abajo —si es que alguna vez se producían— solían verse sustituidas por las decisiones tomadas desde arriba; y a la larga, la población seglar corriente y moliente acabó perdiendo la voz que, al parecer, había poseído en los primeros tiempos. San Cipriano, obispo de Cartago durante los diez años que precedieron a su martirio en 258, emplea en varias ocasiones el término *suffragium plebis* o *populi* u *omnium* en relación con la elección de obispos; pero, pese a la existencia de algunas expresiones ambiguas, es seguro que no se refiere a un voto popular: se trata de los obispos coprovinciales, cuyo *iudicium* debía decidir la elección, en presencia de la población seglar (*plebe praesente*), cuyo *suffragium* podía expresarse únicamente en forma de aclamación ... Según parece, Cipriano es el primer autor de los que se han conservado, que aboga por este método de elección de obispos, y, de hecho, lo presenta como el único adecuado (1954, pp. 35-36).

La concurrencia de un populacho vociferante se consideraba esencial, al menos teóricamente, y desde luego la aclamación popular bastó para elegir a obispos tan singulares como san Martín de Tours o san Ambrosio de Milán, en la segunda mitad del siglo IV. Pero a mediados del siglo VI, la participación de la población seglar en la elección de los obispos había pasado de moda.

El segundo estadio, esto es, el empleo de *suffragium* en el sentido de influencia, también halla reflejo en el campo religioso.

A finales del siglo IV, empezó a utilizarse la palabra *patrocinium* para designar la actividad de los apóstoles y los mártires en favor de los creyentes: en las obras de san Ambrosio y más tarde en las de Prudencio, san Agustín, san Paulino de Nola y otros, los mártires son los *patroni* más poderosos ... La expresión *suffragium* se introduce entonces en el vocabulario religioso cotidiano con el sentido de «intercesión». Lo mismo que se pide al patrono terrenal que utilice su influencia ante el emperador, también se pide al patrono celestial, al santo, que utilice su influencia ante el Todopoderoso ... como ocurre en la esfera terrenal, también en la celestial la carencia de un patrono podía resultar fatal, pues ni siquiera cabía pensar que el Todopoderoso emitiera un vere-

dicto justo a menos que se le diera un toque a través de un intermediario influente (1954, p. 46).

A la generalidad de la población pagana del Imperio Romano, acostumbrada a un mundo terrenal de patrocinio y clientela, el mundo celestial cristiano no le parecería demasiado extraño cuando, a finales del siglo IV, abjurara de sus creencias para abrazar la nueva fe.

Por último, tenemos el tercer empleo de *suffragium* en el sentido de «soborno».

A partir del siglo V empezamos a oír hablar a menudo de simonía, esto es, la venta o la compra de los cargos eclesiásticos o de los dones espirituales, pecado que a la Iglesia no parece que le molestara demasiado cuando el Imperio aún era pagano, pero que a partir de esa fecha se convertiría en un mal endémico. No es de extrañar que encontremos la palabra *suffragium* aplicada a las prácticas fraudulentas mediante las cuales podían conseguirse a menudo los obispados ... Una vez más vemos cómo las malas costumbres del mundo secular acaban imponiéndose incluso en la esfera eclesiástica (1954, p. 47).

El círculo se completa con una nota a pie de página comentando el proceso general que condujo a la imposición del patrocinio terrenal como modelo del celestial. Hablando de las diferencias existentes entre los protestantes y los católicos actuales, Jeremy Boissevain dice refiriéndose a estos últimos: «La importancia de los intermediarios, especialmente en el terreno de la política, queda resumida en el proverbio repetido una y otra vez por sicilianos y malteses: “hasta para entrar en el cielo se necesita un santo”, pues en ambas culturas se habla de santos para hacer referencia a los patronos políticos» (1974, p. 80). Primero los santos fueron llamados patronos, y ahora a los patronos se les llama santos.

Todo esto se resume en el siguiente texto del filósofo estoico Epicteto, cuya vida se desarrolló entre 55 y 135 aproximadamente de la era vulgar, y aún lo veremos más detalladamente en el próximo capítulo. Compruébese en este fragmento con qué facilidad se pasa del patrocinio terrenal al celestial.

Un hombre se entera de que el camino que se dispone a tomar está infestado de bandidos; no se atreve a aventurarse solo por él y se queda esperando la compañía de alguien, la de un embajador, la de un cuestor, o incluso la de algún procónsul; y no emprende el viaje hasta no haberse unido a ellos. Así actúa en este mundo el hombre sabio. Se dice: «Son muchas las bandas de ladrones, los tiranos, las tormentas, las dificultades, las oportunidades de perder lo más querido. ¿Y dónde puede uno encontrar refugio? ¿Cómo va uno a viajar seguro de no ser asaltado? ¿A quién se unirá? ¿A fulano, el rico, o al procónsul? ¿Y eso qué ventaja tiene? También él es despojado, se lamenta, se aflige. Muy bien, pero ¿y si mi compañero de viaje se vuelve contra mí y me roba? ¿Qué voy a hacer? Me haré amigo de César; nadie me hará daño, si soy su compañero. ¡Pero cuántas cosas habré de sufrir y soportar primero, hasta que me haga su amigo! ¡Y cuántas veces, por cuántas personas no habré de

verme asaltado! Y luego, aunque me haga su amigo, también él es mortal. Y si por alguna circunstancia se vuelve mi enemigo, ¿adónde retirarme? ¿Al desierto? ¿Acaso no llega hasta allí la fiebre? ¿Qué será, pues, de mí? ¿Es acaso imposible hallar un compañero de viaje seguro, leal, fuerte, libre de toda sospecha de traición?». Así pues, tras mucho reflexionar, se le ocurre que si se alía con Dios, pasará por el mundo con seguridad (Epicteto, *Discursos* IV, 1, 91-98; cf. Oldfather, II.274-277).

Este relato no muestra tanto una analogía entre el patrocinio terrenal y el celestial cuanto una sola jerarquía de patrocinios que sigue una trayectoria ascendente progresiva desde la tierra hasta el cielo, sin que en ningún momento se pierda un eslabón de la cadena. Y debemos admitir con Barbara Levick que el pasaje citado «nos hace pensar en el rápido avance del monoteísmo en la sociedad del Imperio». Quizá ello se debiera a que «al basarse en el mérito y el esfuerzo y apelar a la intercesión de un intermediario incorruptible, el cristianismo ponía al alcance de la persona una autoridad digna de confianza» (p. 151). Pero si tenemos en cuenta que el patrocinio y la clientela terrenales, cuando en el mejor de los casos no comportan un imperialismo moral etnocéntrico, constituyen una forma menos que ideal de organizar las relaciones humanas, concluiremos que sus correspondientes formas celestiales seguramente distarán también mucho de ser ideales. Lo mismo da decir así en el cielo como en la tierra, que así en la tierra como en el cielo, pues en cualquier caso los modelos de relación del tipo esclavo-amo o cliente-patrono corresponden a un mundo del que nadie lamentaría haberse librado.

Capítulo IV

POBREZA Y LIBERTAD

Los cínicos buscaban la felicidad por medio de la libertad. El concepto cínico de libertad significaba hallarse libre de los deseos, del temor, de la cólera, del dolor y de las demás pasiones; de las ataduras religiosas o morales, de la autoridad de la ciudad, el estado o los funcionarios públicos; del respeto a la opinión pública así como de toda preocupación por la posesión de bienes; del confinamiento en una determinada localidad y de la responsabilidad de alimentar y sostener a una esposa y a unos hijos ... Los cínicos se burlaban de las costumbres y los convencionalismos de los demás, pero eran muy rígidos por lo que a la observancia de los suyos se refería. No podía verse un cínico que no llevara su alforja, su bastón y su manto, que invariablemente debía llevar puesto, debía estar sucio y harapiento, y dejar al descubierto el hombro derecho. Siempre iban descalzos, con la barba y el cabello largo y desgreñado.

FARRAND SAYRE (pp. 7 y 18)

El concepto de libertad en el cinismo representa una lucha por la liberación: la liberación de toda preocupación por el sustento, el vestido, la casa, la familia, el matrimonio, los hijos, etc.; la liberación de todas las ataduras que puedan imponer al individuo la moral, la ley, el estado y, en general, la vida en comunidad; la liberación asimismo de las pasiones, las ambiciones, las exigencias intelectuales, culturales y religiosas, etc., y finalmente la liberación de la vida misma, admitiendo el derecho a quitársela voluntariamente si así lo exigiera la propia libertad ... La cuestión resulta mucho más ardua si intentamos buscar cosas más positivas.

RAGNAR HÖISTAD (pp. 15-16)

Los profesores Vittorio Lanternari y Bryan Wilson han escrito una serie de estudios interesantísimos acerca de los movimientos religiosos de protesta que se han dado entre los pueblos tribales y los del Tercer Mundo, pero especialmente útil resulta para nosotros la obra del segundo por cuanto propone una séptuple tipología basada en las diversas formas que tienen las personas de *reaccionar ante el mundo* cuando los recursos religiosos tradicionales que tienen a su alcance dejan de proporcionar las vías adecuadas para obtener la salvación del mal. Teniendo en cuenta, por supuesto, la multiplicidad de significados que tiene el concepto de mal y, por ende, cualquier idea trascendente de salvación del mismo, y, por otra parte, utilizando siempre el concepto de *Dios* como «símbolo más conveniente del poder sobrenatural, sea cual sea la concepción que cada cultura en particular tenga de ese poder y la designación que le adjudique», Bryan Wilson establece siete tipos de reacción y los agrupa en tres bloques según el punto de ese movimiento de *reacción/ante/el mundo* en el que mayor hincapié se haga (pp. 22-26).

El primer grupo es el de los *conversionistas* quienes, al ser subjetivistas, hacen sobre todo hincapié en la *reacción* ante el mundo. Estos individuos creen que «Dios nos cambiará». Como el mundo se halla corrompido porque las personas están corrompidas, la salvación sólo se producirá mediante «una transformación profundamente sentida y efectuada de manera sobrenatural de la personalidad de cada uno». A continuación tenemos dos grupos que, al ser relacionistas, hacen hincapié principalmente en la reacción *ante* el mundo. Por un lado están los *manipulacionistas*, según los cuales «Dios nos invita a cambiar nuestra forma de ver las cosas». El individuo debe aprender cuáles son los medios adecuados, los instrumentos, las técnicas que mejor puedan ayudarle a «modificar su relación con el mundo, a verlo de modo diferente». Los *taumaturgistas*, por su parte, creen que «Dios concederá dones especiales y realizará determinados milagros». Su concepto de salvación es mucho más restringido que el del grupo anterior, pues se trata de una salvación particularizada, personal, local y mágica, de suerte que resulta muy difícil de generalizar, organizar e ideologizar. Por último, están otros cuatro grupos que, al ser objetivistas, hacen hincapié principalmente en la última parte, esto es en la reacción *ante el mundo*. En primer lugar, los *revolucionistas* creen que «Dios le dará al mundo la vuelta». Para ellos, «sólo la destrucción del mundo, del orden natural, o concretamente, del orden social, podrá ser suficiente». Semejante idea presupone una intervención divina inminente, con o sin participación humana. Los *introversionistas*, por su parte, creen que «Dios nos invita al abandono» del mundo. El mundo es tan irremisiblemente malo que el hombre debe retirarse por completo de él, ya sea solo o en compañía de otros, a «una comunidad aparte que sólo piense en su propia santidad y en la forma mejor de aislarse del resto de la sociedad». En tercer lugar, los *reformistas* creen que «Dios nos manda corregir» el mundo. Este tipo de reacción se parece mucho a los programas laicos de mejora del mundo, pero se diferencia de ellos en que presupone la existencia de unas «ideas de origen sobrenatural respecto al modo en que debe llevarse a cabo esa corrección de la organización

social». Por último los *utópicos* creen que «Dios nos manda reconstruir» el mundo, para lo cual se requirieren «ciertos principios de origen divino» de lo que debe ser esa reconstrucción. Se trata de una alternativa mucho más radical que la reformista, pero, a diferencia de la opción revolucionista, esta otra hace mucho hincapié en el papel que el ser humano debe desempeñar en todo el proceso.

Dando por supuesto que la tipología de Wilson tiene una validez trans-temporal y transcultural, voy a centrar mi atención en una de las variedades por él establecidas, concretamente la *introversionista*, durante el siglo I e. v. Si tenemos en cuenta que la civilización mediterránea se encuentra en la intersección de los conceptos de honra y deshonor con los de patrocinio y clientela, y que tanto unos como otros poseen dimensiones horizontales y verticales, humanas y divinas, podemos empezar a imaginarnos cuál será la manera más «absoluta de retirarse» de ellos. ¿Pero dónde situarse para conseguirlo? ¿Cómo podía retirarse uno, por ejemplo, de la civilización grecorromana?

¿DIÓGENES O DÉDALO?

«A mediados del siglo I de nuestra era —dice Cora Lutz— algunos elementos de los principios cínicos y estoicos se habían confundido prácticamente con las doctrinas de los filósofos populares» (p. 28, nota 127). El cinismo había sido fundado por Diógenes de Sínope (c. 400-c. 320 a. e. v.), ciudad situada en la zona central de la ribera meridional del mar Negro. La palabra «cínico» proviene del sustantivo *kyon*, *kynós*, que significa «perro» en griego, y Aristóteles se la aplica a Diógenes, como si se tratara de un mote conocido por todo el mundo. En un principio se trataba de un término despectivo con el que se aludía a la desvergüenza provocativa con la que Diógenes se burlaba deliberadamente de los códigos humanos de la decencia y la propiedad, de la costumbre y los convencionalismos, haciendo, según dice delicadamente Diógenes Laercio, el gran historiador de la filosofía antigua del siglo III «todo en público, tanto las obras de Deméter como las de Afrodita» (VI, 69; cf. Hicks, II.70-71). El estoicismo fue fundado por Zenón de Citio (c. 333-c. 264 a. e. v.), ciudad de la costa meridional de Chipre. El origen de este nombre es mucho más noble, y procede de la Stoa Poikile, uno de los pórticos situados en el ágora de Atenas, donde Zenón impartió sus enseñanzas durante muchos años. Ambas filosofías buscaban la felicidad producida por la libertad interior y la autosuficiencia de la persona, pero mientras que el estoicismo la encontraba en el alejamiento del mundo, el cinismo la hallaba en el abandono del mundo. En la medida en que se establecía una interacción entre una y otra doctrina, y especialmente a nivel popular, el cinismo constituía un estoicismo práctico y radical, y el estoicismo un cinismo teórico y moderado. Tomemos, por ejemplo, el caso de Séneca.

Lucio Anneo Séneca, Séneca el Joven, filósofo estoico, escritor y multimillonario, vivió entre c. 4 a. e. v. y 65 e. v. En su calidad de tutor de Nerón, su responsabilidad por lo que a las virtudes y los vicios imperiales se refiere, fue un tanto ambigua, pero, en cualquier caso, acabó suicidándose por orden del emperador bajo la acusación de haber tomado supuestamente parte en la conjura capitaneada por Gayo Calpurnio Pisón contra la persona del propio Nerón. Aunque era inmensamente rico, influyó poderosamente en él el filósofo cínico Demetrio, que vivió en su propia casa durante los años 51-65 e. v., mientras Séneca componía sus *Epístolas morales*, tratados de moral en forma de cartas dirigidas a su amigo Gayo Lucilio. En este relato podemos ver, por ejemplo, la diferencia existente entre la teórica ausencia de pasión del estoico Séneca («tengo, pero no me importa») y la práctica ausencia de propiedades del cínico Demetrio («no tengo, pero no me importa»):

Quando Gayo César [Calígula] pretendió darle a Demetrio doscientos mil [sestercios], éste los rechazó con una sonrisa, sin pensar siquiera que negarse a aceptar semejante suma fuera motivo alguno de jactancia ... «Si su intención era tentarme —dijo—, debería haberme ofrecido todo su reino» (Séneca, *De beneficiis* VII, 11; cf. Basore *et al.*, III. 482-483).

Por lo que a las propiedades respecta, los estoicos intentaban tenerlas y hacer como si no las tuvieran, y los cínicos, no tenerlas, y hacer como si las tuvieran. En cualquier caso, y fuera cual fuese el modo que tenía Séneca de compatibilizar su enorme fortuna con la presencia de un capellán cínico, el siguiente texto muestra de manera palmaria la influencia de Demetrio:

¿Cómo puedes —me pregunto— admirar a la vez a Diógenes y a Dédalos? ¿Cuál de estos dos individuos te parece más sabio, el que inventó la sierra o el que al ver a un muchacho beber en el cuenco de su mano, sacó inmediatamente de su alforja la copa y la rompió, reprendiéndose a sí mismo con las siguientes palabras: «¡loco de mí, que llevo tanto tiempo a cuestras encima este objeto tan superfluo!», y a continuación se metió en su tonel y se echó a dormir? ... Si la humanidad atendiera las enseñanzas de este sabio, sabría que el cocinero es tan superfluo como el soldado ... Sigue a la naturaleza, y no tendrás necesidad de ningún artesano (Séneca, *Epístolas morales* XC, 14-16; cf. Basore *et al.*, V. 402-405).

Según Donald Dudley,

teniendo en cuenta la situación por la que atravesaba el cinismo a finales de la época augusta, nadie habría predicho que al cabo de los años fuera a resucitar y a gozar al menos de otros 500 años de vida. Pero la historia se repetía entonces al menos tanto como suele repetirse hoy; es decir, que las condiciones que resultaron favorables para el desarrollo del cinismo a la muerte de Alejandro, iban a reproducirse en los primeros años del siglo I d. C. El sistema imperial, pese al enorme avance que supuso en la eficiencia de la administración, trajo consigo una pérdida de interés por la política; se produjo un enor-

me auge del cosmopolitismo; en último término el lujo era mayor que nunca, y la filosofía, incluso el estoicismo, se había adaptado a él. Se hacía necesario un credo simple y práctico, que sólo el cinismo era capaz de proporcionar. La «piel de león» de Diógenes encontraría de nuevo personajes de valía dispuestos a ponérsela; el cinismo debía resucitar, no renacer (p. 124).

En otras palabras, se trata de la lucha de la naturaleza contra la cultura, del cinismo contra la civilización, de Diógenes contra Dédalo; y desde luego podemos reconocer la ironía del aristocrático Séneca al asumir en sus escritos la defensa del primer término de esta dicotomía. Pero, por ilusorio que pueda parecer, el apelar a la naturaleza postula, al menos, una posición aventajada desde la cual resulta posible realizar una crítica radical de la cultura. Y aunque nada de esto sea directamente revolucionario, en el sentido de que suponga una instigación al asesinato del emperador, lo cierto es que posee una vertiente claramente política. En esta misma epístola, unos párrafos antes, en XC, 10, Séneca dice: «Un tejado de paja cubría otrora al hombre libre; bajo techos de mármol y oro habita hoy día la esclavitud». La ambigüedad resulta evidente: moralmente, ¿eran el mármol y el oro los que lo esclavizaban, o, políticamente era el gobierno tiránico por ellos simbolizado el que lo esclavizaba?

En otras palabras, el cinismo no constituye sólo un ataque moral a la civilización grecorromana; implica asimismo un contradictorio ataque contra la propia civilización. Citando un ejemplo de época posterior, el emperador Juliano, que vivió de 331 a 363 e. v., a pesar de las múltiples dificultades que le planteaban algunos de los seguidores de esta corriente en su propia época, llega a hablar del cinismo en los siguientes términos:

El cinismo constituye una rama de la filosofía y en modo alguno la más insignificante o la menos honorable, hasta el punto de rivalizar con las más nobles ... En mi opinión constituye en ciertos aspectos una filosofía universal, y además la más natural, sin que requiera ninguna clase de estudio en especial (Juliano, *Discurso VI, A los cínicos sin educación*; cf. Wright, II, 8-9, 22-23).

Que efectivamente estamos ante «una filosofía universal» queda de manifiesto en el epílogo de la historia del cinismo escrita por Donald Dudley, según el cual, a través del cinismo grecorromano, se pasa del misticismo oriental al monaquismo cristiano y por fin al anarquismo laico (pp. 209-213). Se pone asimismo de manifiesto en el hecho de que la protesta social que Bryan Wilson denomina *introversionismo* y que este autor define como «la forma más completa de retirarse» del mundo se encarna en la cultura grecorromana en el cinismo. Pero, pese a los vínculos históricos, por lo demás perfectamente legítimos, que puedan encontrarse entre la India y Diógenes o entre el cinismo grecorromano y el monaquismo cristiano, debe subrayarse que en todos los casos nos encontramos simplemente ante diversas manifestaciones divergentes de una de las grandes opciones fundamentales del espíritu humano. Por mi parte yo subrayaría además que, aunque en la tipología de formas de reacción ante el mundo establecida por Wilson el *revolucionis-*

mo y el *introversionismo* constituyan polos opuestos, uno más activo y social y otro más pasivo y personal, siempre podrían confundirse uno con otro en el centro del *continuum*, y, por otro lado, toda negación radical del mundo, por pasiva que sea, nunca es apolítica.

EN LIBERTAD BAJO EL IMPERIO DE ZEUS

La vida de Musonio Rufo, etrusco de nacimiento, pero estoico por elección, se prolongó de c. 30 a c. 100 e. v. Se le ha llamado «apóstol de la libertad moral» y «Sócrates romano» (Lutz, pp. 3-4). Pese a aceptar el papel tradicional de ambos sexos, afirmaba que «también las mujeres deberían estudiar filosofía», pues tanto mujeres como hombres poseían una misma razón, unos mismos sentidos, un mismo cuerpo, y una misma «inclinación» a la virtud, la bondad y la justicia (Lutz, pp. 38-41). Y tras responder afirmativamente a la pregunta: «¿Deben recibir las hijas la misma educación que los hijos?», se enfrentaba a una objeción siempre antigua y siempre nueva.

«¡Venga ya! —dirá seguramente alguno—. ¿Esperas que los varones aprendan a hilar igual que las mujeres y que las mujeres participen en los ejercicios gimnásticos igual que los hombres?» No, no exijo tanto, pero sí afirmo que, como en la raza humana la constitución del varón es más fuerte y la de la mujer más débil, deberían asignárseles tareas que se acomoden a la naturaleza de cada uno; de modo que las tareas más pesadas se dieran a los más fuertes y las más ligeras a los más débiles. Así, pues, el telar y las tareas domésticas se acomodarían más a las mujeres que a los hombres, mientras que la gimnasia y los trabajos a la intemperie se acomodarían más a los varones. Ocasionalmente, sin embargo, a algunos hombres les convendría ocuparse de ciertas tareas ligeras, consideradas habitualmente propias de una mujer, y a su vez, las mujeres podrían realizar tareas pesadas que podrían parecer más propias de los hombres si así se lo permiten sus fuerzas, la necesidad o las circunstancias. Pues me inclinaría a creer que todas las labores humanas constituyen una obligación común y son comunes a varones y mujeres, sin que ninguna de ellas le esté destinada por fuerza a nadie en exclusiva, sino que unas se adaptan más a la naturaleza de unos, y otras a la de otros; y por esa razón calificamos a unas de labores masculinas y a otras de labores femeninas. Pero en lo tocante a la virtud, cabría decir que es igualmente apropiada a la naturaleza de ambos, siempre y cuando admitamos que las virtudes no son en modo alguno más propias de unos que de otras (Musonio Rufo, *Frg. IV*; cf. Lutz, pp. 46-47).

De la mano de ese igualitarismo social venía también un igualitarismo político, y a este respecto cabe recordar que Musonio Rufo fue desterrado en dos ocasiones de Roma, una vez por Nerón y otra por Vespasiano. Su teoría de que «también los reyes deberían estudiar filosofía» no responde únicamente al viejo ideal del rey-filósofo, sino que plantea una cierta reciprocidad, por lo demás sumamente atrevida, con él. Si el verdadero rey fuera filósofo, ¿no debería el filósofo ser el verdadero rey?

Por mi parte, creo que el buen rey es por consiguiente y por necesidad filósofo, y que el filósofo es una persona de rango real ... Aunque no tenga muchos súbditos que le obedezcan, no por ello es menos real, pues le basta con reinar sobre su esposa y sus hijos o, en último término, sobre sí mismo (Musonio Rufo, *Frg.* IV; cf. Lutz, pp. 64-67).

Cualquiera puede ser rey y sólo quien es capaz de reinar sobre sí mismo es verdaderamente de rango real. Junto a la realidad del poder político e imperial se levanta la majestad de la libertad en el reino de los libres. «¿Mostró alguien alguna vez — se pregunta— mayor libertad de palabra ... o ... fue alguno de sus contemporáneos más libre que Diógenes?» (cf. Lutz, pp. 74-75).

El arquetipo es, pues, el encuentro de Diógenes y Alejandro, hecho que «sólo pudo tener lugar cuando Alejandro visitó el Istmo [de Corinto] en 336 a. C. para recibir a los representantes de las ciudades griegas y realizar los preparativos de la invasión de Asia» (cf. Sayre, p. 59). La historia, de todos conocida, era sabida ya por Cicerón, cuando en 45 a. d. v. escribía:

Pero Diógenes, sin duda, dio mayor muestra de su franqueza de cínico cuando Alejandro le preguntó cuál era su deseo: «Retírate —respondió— y no me quites el sol». Pues, según parece, Alejandro le impedía gozar de sus templados rayos (Cicerón, *Tusc. Disp.* V, 92; cf. King, pp. 518-519).

Pensemos por un momento cómo sonaría la anécdota no ya a los sucesores de Diógenes, sino a los imitadores de Alejandro. La cuestión no estaba en el enfrentamiento del mendigo con el rey, sino en saber quién era el verdadero mendigo y quién el verdadero rey. Uno de los discípulos de Musonio Rufo, Epicteto, cuya obra hemos citado ya al final del anterior capítulo, sería el encargado de expresar con más claridad todas estas consecuencias.

Natural de Hierápolis de Frigia, Epicteto «fue el único filósofo griego que, a pesar de los postulados monísticos y deterministas de sus ideas, concebía a su dios con la misma viveza que los autores del Nuevo Testamento, y casi con la misma intimidad que el propio fundador del cristianismo». Esclavo de nacimiento por ser hijo de esclava, «fue tan ardiente la pasión por la libertad y la independencia que se apoderó de él en su juventud, que toda su vida le duró el temor a verla limitada, llegando así a considerar que, incluso sólo en su negación, la libertad era el bien más alto que cabe imaginar» (cf. Oldfather, I.vii-viii). Su vida se prolongó entre 55 y 135 e. v. aproximadamente, y su amo Epafrodito, liberto y secretario de Nerón, le permitió asistir a las lecciones de Musonio Rufo. Una vez recuperada la libertad, fue desterrado de Roma por Domiciano, al igual que todos los filósofos, en 89 e. v. Estableció una escuela en Nicópolis, ciudad fundada por Augusto en la costa occidental de Grecia en memoria de su victoria de Accio, y, al igual que Sócrates, no dejó nada escrito; no obstante, conocemos sus doctrinas gracias a lo que W. A. Oldfather denomina «una versión estenográfica de los *ipsissima verba* del maestro», realizada por su discípulo Flavio Arriano (cf. I. XIII).

Epicteto era, como es de suponer, estoico, pero basta echar una ojeada al índice de sus obras en la edición de Loeb, donde vemos muchos más capítulos dedicados a Diógenes que a Zenón, para descubrir la simpatía que le inspiraba el cinismo. De momento, sin embargo, me limitaré a analizar el capítulo que dedica a «La llamada de un cínico» (III, 22), sin olvidar en ningún momento que estamos leyendo los comentarios de un estoico. En un pasaje mercedamente famoso, se pregunta:

¿Y cómo es posible que un hombre que no posee nada, desnudo, sin casa, sin hogar, escuálido, sin ni siquiera un esclavo, sin ciudad, pase una vida tan cómoda? Pues mira, Dios te ha enviado a un hombre para demostrarte que es posible. Fíjate en mí, que no tengo ciudad, ni casa, ni bienes, ni siquiera un esclavo; duermo en el suelo; no tengo esposa, ni hijos, ni pretorio, sino sólo la tierra y el cielo, y un pobre manto. ¿Y qué es lo que deseo? ¿No tengo penas? ¿No tengo temores? ¿No soy libre? ¿Cuándo vio alguno de vosotros que me faltara el objeto de mis deseos? ¿O caer en lo que siempre quise evitar? ¿Culpo acaso a Dios o a los hombres? ¿He acusado alguna vez a alguien? ¿Me ha visto alguien con el semblante afligido? ¿Y qué actitud tomo ante aquellos a quienes teméis o a quienes admiráis? ¿No los trato igual que a los esclavos? ¿Quién no piensa, al verme, que está viendo a su rey y a su señor? (Epicteto, *Discursos* III, 22, 45-49; cf. Oldfather, II.146-147).

Nótese cómo el pasaje va avanzando conceptualmente en la secuencia «nada-libre-rey», según una lógica que va de la pobreza a la libertad, que a su vez conduce al rango real. Tal es en el fondo el reto que lanza el cinismo, y así podemos ver cómo el estoico que es Epicteto no sólo nos habla del cinismo, sino que lo hace en el propio marco de esta escuela. Vamos a hablar por extenso de estos tres puntos a medida que comentamos unos cuantos fragmentos de este mismo discurso.

Empecemos por la pobreza. Epicteto muestra un gran interés en no confundir los aspectos externos del cinismo con su naturaleza interna. No obstante, pese a advertir de los peligros que esas apariencias puedan comportar, en ningún momento osa decir que deban abandonarse. Se limita a repetir que la pobreza interna debe engendrar la externa, y que esa pobreza externa no debe ser un mero sustituto de la interna.

Pensad en ello también vosotros [los presuntos cínicos] cuidadosamente; no es lo que creéis. «Llevo un manto de tela basta y también entonces tendré otro igual; ahora sólo tengo un lecho duro, e igualmente lo tendré entonces; cogeré una alforja y una vara, y me dispondré a andar errante, pidiendo limosna a cuantos encuentre y vilipendiándolos...» Si creéis que a eso se limita todo, no lo hagáis; ni os acerquéis, pues no es para vosotros ...

Mirad que esas palabras [el largo párrafo de III, 22, 45-49 citado anteriormente] son las que corresponden al verdadero cínico, que ese es su talante, y ese su plan de vida. ¡Qué va a ser así!, decís. Lo que hace al cínico es una alforja despreciable, un bastón y una buena boca; devorar todo lo que le deis,

zampárselo y vilipendiar descaradamente a todo el mundo, e ir luciendo el hombro desnudo (Epicteto, *Discursos* III, 22, 9-10; 50; cf. Oldfather, II.132-135, 148-149).

Es evidente que Epicteto se dirige a un público de clase humilde, las manifestaciones externas de cuya pobreza no se diferencian mucho habitualmente de las de los cínicos. Pero, pese a admitir de grado esas manifestaciones externas, recalca que lo que cuenta es el aspecto interno.

A continuación viene la libertad, que no proviene únicamente de la pobreza física, que en último término haría a la persona inaccesible al deseo y a la añoranza, sino fundamentalmente de la pobreza espiritual, que hace a la persona insensible a los ataques y a la violencia.

Pues también ese es un bonito cuento que se ha inventado en torno al modo de vida del cínico; hay que azotarlo como a un burro, y, mientras le azotan, debe amar al que empuña el látigo, como si fuera su padre o su hermano. Pero no debes actuar así. Si alguien te azota, levántate y grita en voz alta: «¡Oh César, lo que he de soportar bajo tu pacífico reinado! ¡Vayamos ante el procónsul!» ¿Pero qué es para un cínico César, o el procónsul, o cualquier otra persona excepto Aquel que lo ha enviado al mundo, Aquel a quien sirve, esto es Zeus? ...

Pues bien, tal es el ánimo y la paciencia que debe tener el cínico, hasta el punto de que el vulgo pensará que es insensible o duro como una piedra: nadie lo vilipendia, nadie le pega, nadie le maltrata; mas él entrega a los demás su propio cuerpo para que hagan de él lo que les plazca (Epicteto, *Discursos* III, 22, 54-56; 100; cf. Oldfather, II.148-151, 166-167).

Resulta fascinante comprobar la incomodidad que en otro tiempo suponía para algunos traductores cristianos de Epicteto enfrentarse a este texto. Elizabeth Carter lo compara con Mt 5,39-44, pero comenta que «Cristo especifica unos abusos y provocaciones mayores que los de Epicteto; y exige a todos sus seguidores algo que Epicteto dice que sólo deben hacer una o dos personas, precisamente por ser *extraordinarias*» (cf. Rouse, p. 260 n. 11). Lo cual es falso.

Por último tenemos el tema del verdadero rey y, en este sentido, nótese que en griego se utiliza la misma palabra para designar el «*cetno* de Zeus» y el «*bastón* de Diógenes» en III, 22, 34; 57 (la cursiva es mía).

¿Dónde me encontraréis alguien que sea amigo de un cínico?... Deberá compartir con él su *cetno* y su reino ...

Ved a qué dificultades sometemos a nuestro cínico [si se casa], de qué modo le arrebatamos su reino ...

Y, sin embargo, no cabe pensar que la majestad [o el reino] del cínico constituya una compensación razonable [de su celibato] (Epicteto, *Discursos* III, 22, 63; 75; 79; cf. Oldfather, II.152-153, 156-159).

Pobreza, libertad y rango real, por tanto, pues el cínico «ha sido enviado a los hombres por Zeus, en parte en calidad de mensajero ... y en parte ...

como explorador» (III, 22, 23-24), de suerte que pasa por la tierra «como si tuviera parte en el gobierno de Zeus» (III, 22, 95).

LA PIEL DE MIS PLANTAS POR ZAPATOS

Abraham Malherbe advierte que la expresión «cínico-estoico» constituye «una combinación que ha contribuido a oscurecer el concepto de cínico y el de estoico». Para evitar dicha oscuridad insiste en que

una fuente valiosísima, aunque por desgracia se le ha prestado muy poca atención, para conocer la historia del cinismo son las epístolas de los cínicos. La mayoría de ellas proceden de época augústea y pasan por ser obra de las primeras grandes figuras de la secta, como por ejemplo Antístenes, Diógenes y Crates, o de sabios ajenos a esta corriente tales como Anacarsis, Heráclito, Hipócrates, y Sócrates y sus seguidores, a todos los cuales se les atribuyen las ideas propias del cinismo. El valor de estas cartas radica en el hecho de ser escritos cínicos que nos suministran pruebas palpables del cinismo en el momento en que esta escuela conocía un nuevo esplendor ... La imagen del cinismo que emana de estas cartas es tan rica y tan variada, que nos obliga a tener mucho cuidado a la hora de utilizar a los estoicos como la autoridad máxima por lo que al cinismo se refiere (pp. 2-3).

O, como dice F. Gerald Downing,

las epístolas cínicas son cartas apócrifas de los primeros maestros cínicos y de otros autores adscritos a la causa cínica (Heráclito, Sócrates). Según parece, datan de fechas muy distintas, unas son precristianas, otras contemporáneas de los primeros tiempos del cristianismo, y otras, en fin, proceden del siglo II e. v. Representan en gran medida una corriente radical, rigurosa, de carácter menos literario y por ende, acaso, más «populista», del cinismo que la que nos suministran las demás fuentes (1988, p. 192).

El título de la presente sección de mi libro y el de la anterior proceden de esas cartas cínicas apócrifas; el primero de ellos está sacado de *Pseudo-Diógenes XXXIV* y el segundo de *Pseudo-Anacarsis V* (cf. Malherbe, pp. 144-145 y 42-43). Sabemos por ejemplo que *Pseudo-Anacarsis V* era conocido ya al menos en 45 a. e. v., pues Cicerón lo cita por extenso en las *Tusculanae Disputationes V*, 90 (cf. King, pp. 516-517).

[A Hanno] A mí, un manto escita me sirve de vestido, la piel de mis plantas por zapatos, la tierra entera como albergue, la leche, el queso y la carne son mi alimento favorito, el hambre la principal maldición que pesa sobre mí (*Pseudo-Anacarsis V*; cf. Malherbe, pp. 42-43).

Esta carta apócrifa afirma que «Anacarsis, príncipe escita [que] visitó Grecia a comienzos del siglo VI a. C. en busca de la sabiduría, y que repre-

senta el prototipo de “salvaje noble” ... cuya imaginación es seducida por la civilización griega» (cf. Malherbe, p. 6), era cínico. Por consiguiente, ya en época precristiana era evidente que el cinismo comportaba no sólo una postura teórica en el terreno filosófico, sino también una actitud práctica por lo que al vestido, la alimentación y la residencia se refiere. Esta pobreza programática y externa es la que hizo al cinismo tan reconocible a primera vista y tan popular.

Según dice Leif Vaage,

afirmar que el cinismo grecorromano constituía principalmente un modo de vida, es afirmar que la principal característica de los cínicos grecorromanos era su modo de vida. Dicho modo de vida se puede resumir en breves palabras. El uniforme de los cínicos es, por lo general, el manto, la alforja y el bastón. Habitualmente su vida consistía en recorrer el mundo con los pies descalzos como unos indigentes, en dormir en el duro suelo de las termas o de cualquier otro edificio público, y en seguir una dieta a base de agua y verduras. Por lo general podía vérselos en las plazas públicas. Eran mendigos (1987, pp. 374-375).

Seguramente cabría añadir que llevaban el cabello y la barba sin cortar. Estamos evidentemente ante un simbolismo deliberadamente antisocial, y esta vestimenta anticultural constituía para los cínicos no tanto un uniforme reglamentario, cuanto una pura manifestación de anticonvencionalismo. Lo que pretendían, como subraya Vaage, era la «autosuficiencia ..., liberarse del sistema de deseos que, en su opinión, tenía dominada a la cultura grecorromana», y practicar «la franqueza ... y el descaro» como una forma de «crítica implícita o explícita de los valores típicos de la civilización grecorromana» (1987, pp. 375-380).

Examinemos, por ejemplo, cuál era el código de antivestimenta que tenían, según lo exponen una y otra vez las cartas apócrifas de Diógenes, «el profeta de la indiferencia», especialmente en I-XXIX, que constituyen «una primitiva colección ... datable en el siglo I a. C. o incluso antes» (Malherbe, p. 17).

[A Hicetas] No te aflijas, padre, porque me llamen perro ni porque me ponga un manto doble y tosco, porque lleve una alforja a mis espaldas y un bastón en la mano ... y no viva, como vivo, con arreglo a la opinión popular, sino con arreglo a la naturaleza, en libertad, bajo el imperio de Zeus ...

[A Apolexis] He abandonado casi todo lo que hacía pesado a mi alforja, pues he aprendido que como plato basta una hogaza de pan abierta, y el hueco de la mano como copa ...

[A Antípatro] Me he enterado de que dices que nada tiene de insólito que lleve un doble manto raído y una alforja. Pues bien, admito que nada tiene de extraordinario, pero ambas cosas son buenas si son fruto de una decisión consciente ...

[A Anaxilao] Recientemente he llegado a reconocer en mí a Agamenón, pues mi bastón me sirve de cetro y mi doble manto raído es mi manto real, y, para variar, mi alforja de cuero es mi escudo ...

[A Agésilao] Para vivir basta el contenido de una alforja ...

[A Crates] Recuerda que te induje a llevar esa vida de pobreza ... Piensa que tu manto raído es una piel de león, tu bastón una maza, y tu alforja el cielo y la tierra, de donde extraes tu alimento. Ojalá así anide en ti el espíritu de Heracles, más fuerte que las alternativas de la fortuna (*Pseudo-Diógenes* VII, XIII, XV, XIX, XXII, XXVI; cf. Malherbe, pp. 98-119).

En la tradición cínica, pues, el manto, la alforja y el bastón constituían una terna casi oficial. El ir descalzo es una característica que no sólo encontramos en el salvaje escita Anacarsis, sino también, en el lado estoico de la combinación «estoico-cínica», en Musonio Rufo.

Es preferible llevar un chiton que necesitar dos, y es preferible no llevar ninguno, sino tan sólo un manto, a llevar uno. Asimismo ir descalzo es mejor que llevar sandalias, si se resiste, pues llevar sandalias es casi como estar atado; en cambio, ir descalzo da a los pies una gran libertad y gracia, si se está acostumbrado (Musonio Rufo, *Frg.* XIX; cf. Lutz, pp. 122-123).

Estos argumentos son, desde el punto de vista de la urbanidad, pragmáticos y, desde el punto de vista estoico, moderados, pero el resultado en cualquier caso es siempre el mismo: ir descalzo. Una costumbre semejante se menciona en las cartas atribuidas a Sócrates, colección de siete epístolas que, como indica Malherbe, probablemente «proceden del siglo I o incluso antes» (p. 27).

He elegido vivir en la pobreza ... rehúso voluntariamente los regalos no sólo de mis amigos vivos, sino también de los que han muerto y me dejan algo en herencia ... Estoy satisfecho de tener la comida más sencilla y de llevar el mismo atuendo en invierno y en verano, y de no llevar ningún calzado (*Pseudo-Sócrates* VI; cf. Malherbe, pp. 232-233).

Poco importa que hablemos de manto, alforja y bastón, o de pies descalzos y cabellera larga, pues lo significativo no es que todos los cínicos tuvieran exactamente el mismo aspecto externo, sino que todos ellos tuvieran un aspecto lo suficientemente distinto de lo que eran los cánones sociales de la época para ser reconocidos como individuos decididamente diferente.

La pobreza deliberada y anticultural del cínico no sólo significaba llevar una vida de mendigo, sino también una vida itinerante, y probablemente fuera este rasgo en particular lo que venía a destacar el uso del bastón. El propio Diógenes fue invitado por un oráculo divino a elevar su pobreza nómada al rango de filosofía, y lo mismo cabe decir de Dión de Prusa, llamado Crisóstomo, «el del pico de oro», natural de Bitinia y discípulo de Musonio Rufo. Dión vivió entre c. 40 y al menos 112 e. v. y, al ser desterrado de Roma y Bitinia por Domiciano en 82 e. v., dedicó sus 14 años de exilio a una misión filosófica perfectamente premeditada. Como dice Walter Liefeld, «a donde quiera que fuera, llevaba el mensaje de un reinado ideal opuesto al

dominio del emperador» (1967, p. 52). De nuevo podemos vislumbrar en sus *Discursos* cuál era su aspecto.

Uno que lleva el cabello despeinado y el vestido bien ceñido, sin nadie que lo acompañe en su vagar, un hombre que se hace blanco de todas las miradas y reproches ... Soy bien consciente de que la gente suele dar el nombre de cínico a quienes van vestidos como yo; y de que ..., para empezar, consideran que no están en su sano juicio, sino que son una caterva de locos miserables ... Llevo el pelo largo ... [soy] un individuo vestido con manto, pero sin túnica, con la melena suelta y la barba descuidada (Dión Crisóstomo, *Discursos* 33.14; 34.2; 35.2; 72.3; cf. Cohoon y Crosby, III. 284-285, 336-339, 390-391; V. 176-177).

En otras palabras, Dión se convirtió en un típico —o incluso arquetípico— predicador errante, según el estilo clásico de los cínicos, pero, citando de nuevo a Walter Liefeld,

el mensaje de los cínicos no tenía por objeto obtener la aprobación de las clases mejor situadas del mundo romano. Ofendían la *gravitas* romana, exacerbaban los ánimos de las clases humildes, y se oponían abiertamente a los gobernantes que no vivían con arreglo al ideal cínico-estoico de rey. Esta actividad política suya no sólo acarreó la persecución para ellos, sino también la sospecha para todos los predicadores errantes en general (p. 162).

Y se nos suscita así el problema de la clase.

EN EL EJÉRCITO DEL CAN

En su tesis dedicada a estudiar el ideal de apóstol activo de san Pablo, Ronald Hock concluye que

las discusiones en torno a los medios de vida de los filósofos se remontan al enfrentamiento entre Sócrates y los sofistas en torno a la conveniencia de cobrar dinero por impartir sus enseñanzas ... Pues bien, en el siglo I d. C. ... las opciones eran cobrar dinero (la solución preferida por los estoicos y aristotélicos), mendigar (solución preferida por los cínicos), y exigir contribuciones anuales (sistema desarrollado por los epicúreos). No obstante, estas prácticas convencionales tenían hasta cierto punto sus opositores y eran objeto de múltiples debates. Por ejemplo, dentro de la escuela cínica algunos filósofos se negaban a pedir limosna para vivir y defendían una alternativa distinta, a saber la de trabajar para ganarse la vida (1974, p. 84).

Quedémonos con estas dos últimas opciones, esto es, la de mendigar y la de trabajar, y tengamos presentes dos cosas.

Cuando menos teórica e ideológicamente, si no práctica y empíricamente, la mendicidad de los cínicos se diferenciaba de la de los simples mendigos en lo siguiente (según la colección precristiana de cartas apócrifas de Diógenes mencionadas anteriormente):

[A Metrocles] Sé osado no sólo en lo tocante a tu vestido, a tu nombre y a tu modo de vida ..., sino también a la hora de pedir a la gente para tu sustento, pues nada tiene de vergonzoso ... Es perfectamente justo pedir, si no se trata de algo gratuito o peor de lo que das a cambio, sino de la salvación de todos; es decir, solicitar de los demás cosas acordes con la naturaleza, y solicitarlas pensando que estás haciendo lo mismo que Heracles, el hijo de Zeus, y que eres capaz de dar a cambio algo mucho mejor de lo que recibes ... Sócrates solía decir que los sabios no piden, sino que exigen su merecido, pues a ellos todo les pertenece, lo mismo que a los dioses. Y llegaba a esta conclusión partiendo de las siguientes premisas: los dioses son los dueños de todo, las propiedades de los amigos son comunes, y el sabio es amigo de los dioses. Por consiguiente, cuando pides limosna, estás pidiendo lo que es tuyo.

[A Crates] Pide pan incluso a las estatuas de la plaza en cuanto llegues a ella. En cierto sentido, hacerlo es bueno, pues encontrarás personas más insensibles que las propias estatuas (*Pseudo Diógenes* X, XI; cf. Malherbe, pp. 102-105).

Ahora bien, si cabía hacer una defensa de la mendicidad, también el trabajo requería su apología, pues, como vimos en el capítulo anterior y Ronald Hock se encarga de subrayar, «es indudable que los griegos en general, y sus filósofos en particular, despreciaban el trabajo» (1974, p. 22). Ello implica, pues, que para un filósofo el trabajo manual, lo mismo que el pedir limosna, suponía realizar premeditadamente una actividad contracultural, un rechazo deliberado de la jerarquía de los valores sociales. El ejemplo clásico nos lo proporciona de nuevo Musonio Rufo, quien, en el *Frg.* XI, sitúa la escuela ideal de filosofía no ya en la ciudad, sino en el campo, y, por si fuera poco, en torno a la figura de un sabio que ejerce «un trabajo manual, como cualquier campesino» (cf. Lutz, pp. 82-83). Así, pues, en una sociedad como la romana, el ejercicio de la mendicidad y el ejercicio del trabajo de los cínicos requerían su correspondiente defensa, si bien la primera de estas actividades planteaba un problema que no suscitaba la segunda, a saber: el de la sinceridad y la integridad.

Luciano, cuya vida se prolonga de 120 a 180 e. v. aproximadamente, era natural de Samosata, en la cuenca alta del Éufrates. Sus obras, caracterizadas por su espíritu ingenioso e irreverente, y en particular sus diálogos satíricos, no tenían la intención, como dice la introducción de la edición Loeb, «de reformar ni de zaherir a la sociedad, sino simplemente de entretenerla» (Harmon *et al.*, I.viii). Es evidente que Luciano admiraba a los cínicos, como queda de manifiesto en su relato de la vida de Demonacte, filósofo del siglo II e. v.

No ... falseaba, sin embargo, los detalles de su vida a fin de sorprender y atraer las miradas de quienes encontraba a su paso, sino que vivía y comía igual que cualquier otro hombre, como una persona normal, y no estaba en absoluto poseído de vanidad en sus relaciones privadas y públicas (Luciano, *Vida de Demonacte* V; cf. Harmon *et al.*, I.146-147).

En resumidas cuentas, tenía poco de lo que hacía cínicos a los cínicos, es decir, precisamente las manifestaciones externas que forzosamente debía

ver todo el mundo, pues era imposible que pasaran desapercibidas. Es asimismo evidente que para Luciano el polo opuesto de Demonacte era Peregrino Proteo. Era este personaje un predicador errante, cristiano primero en Palestina, donde se convirtió y fue excomulgado, y cínico después, y como tal «llevaba una larga cabellera, vestía un sucio manto, iba provisto de una alforja y tenía un bastón ... en la mano», según se nos cuenta en *La muerte de Peregrino* 15 (cf. Harmon *et al.*, V.16-17). Por último, tras ser desterrado de Roma, anunció en las Olimpíadas del año 161 e. v. que se inmolaría públicamente en los Juegos de 165 e. v. Peregrino afirmaba —admite Luciano— que se suicidaba de aquella forma tan dramática «por el bien de los hombres, sus congéneres, para enseñarles a despreciar la muerte y a ser fuertes en los sufrimientos» (cf. V.26-27). Luciano, sin embargo, rechaza con suma coherencia, e incluso con vehemencia, todas sus alegaciones, motivos e intenciones. «Nunca tuvo su mirada puesta en la verdad, sino que siempre habló y actuó para la fama y el aplauso del vulgo, hasta el punto de tirarse al fuego» (cf. V.46-49). Naturalmente, Luciano desconocía por completo la integridad del carácter de Peregrino o la sinceridad de sus motivos. Como dice Luke Johnson en su estudio de los tópicos y convenciones del género polémico en la Antigüedad, independientemente de quien fuera el adversario, éste era siempre «amante de los placeres, del dinero y de la gloria» (p. 432). Así queda subrayado por el hecho de que un contemporáneo de Luciano, Aulo Gelio, que vivió entre 123 y 169 e. v. aproximadamente, recoja el siguiente detalle:

Quando estuve en Atenas, conocí a un filósofo llamado Peregrino, apodado después Proteo, hombre de suma dignidad y entereza, que vivía en una cabaña situada a las afueras de la ciudad. Y tras visitarlo varias veces, le oí decir muchas cosas que en verdad eran reconfortantes y nobles (Aulo Gelio, *Noches áticas* XII, 11; cf. Rolfe, II.392-393).

Tanto en el caso de Peregrino, que no era santo de su devoción, como en el de los cínicos, que tampoco lo eran, hay que tener sumo cuidado con Luciano, y los análisis que hace de sus motivaciones prácticamente sólo debemos considerarlos un ejemplo más de descalificación retórica del adversario.

A Luciano no le gustaban los cínicos, y cuanto más cínicos fueran, más antipatía le inspiraban. En su obra titulada *Subasta de vidas*, Zeus, con la ayuda de Hermes, realiza una subasta en la que las filosofías personalizadas y los presuntos compradores hablan entre sí. El siguiente fragmento corresponde a la sección del cínico en venta:

En primer lugar, cogiéndote y quitándote la molicie y encerrándote conmigo en la indigencia, te pondré una capa corta, y, después, te obligaré a pasar fatigas y penalidades, durmiendo en el suelo, bebiendo agua y llenando tu estómago de aquello que la suerte te depare. En segundo lugar, tus bienes, si es que

los tienes, si me haces caso, los arrojarás al mar; te desentenderás de boda, hijos y patria, y todo eso serán para ti fruslerías; abandonando la casa paterna, vivirás en una fosa o en un torreón solitario, o, incluso en un tonel [como Diógenes]. Que tu bolsa esté llena de altramuces y de libros escritos por el dorso. De esa manera podrás decir que eres más feliz que el gran rey. Y si alguien te torturase o te azotase, piensa que no te está causando ningún dolor ... Los rasgos que más te conviene adquirir son estos: es útil ser intrépido y andar y censurar por igual a todos, reyes y ciudadanos de a pie. Así, todos se fijarán en ti y te tendrán por un auténtico hombre. Que tu acento sea extranjero y tu voz hueca y sin modulación, parecida a la de un perro; la cara estirada y el paso adecuado a tu porte, y en todas las facciones un aire feroz y agresivo. Queden desterrados el decoro, la cortesía, la moderación, y arráncate del rostro por completo el sonrojo. Frecuenta los lugares más poblados de hombres y, en ellos, desea estar solo sin compañía, sin acercarte a amigo o a desconocido, pues ello supone abdicar de todo tu imperio [de libertad]. Atévete a hacer a la vista de todos cuanto los demás no osarían hacer en secreto; elige las formas más rebuscadas de satisfacer tus apetitos; y por último, si ese es tu gusto, cómete un pulpo o una sepia cruda, y muérete. Tal es la bienaventurada vida que te auguramos ...

Pero oye, tú, es muy fácil y está al alcance de todos el buscar ese tipo de vida. No te hará falta educación, ni doctrinas, ni charlas, sino que ese camino es para ti un atajo hacia la fama. Y aunque seas un ciudadano de a pie, zapatero, o vendedor de salazones, o carpintero o cambista, no habrá nada que te impida ser admirado por los demás, con tal que tengas la desvergüenza y la osadía necesarias, y aprendas a vituperar a la gente como es debido (Luciano, *Subasta de vidas* 9-11; cf. Harmon *et al.*, II.466-471).

El comprador se lleva el lote del cínico por dos óbolos, pues «en caso de apuro, siempre podría hacer de marinero o de jardinero». He citado este texto en su integridad porque, pese a los rasgos caricaturescos que a todas luces posee, probablemente constituye la descripción más completa y más justa de lo que era popularmente el cinismo que se nos ha conservado. Me gustaría centrar la atención, no obstante, en la última de las pullas que lanza Luciano, cuando dice que el cinismo está al alcance incluso de cualquier trabajador manual analfabeto.

En otro diálogo burlesco, Luciano equipara la supuesta falta de sinceridad de Peregrino y la de los cínicos de baja estofa. Una personificación de la filosofía acude a protestar ante Zeus y Apolo. Acusa a los cínicos de lo siguiente:

Son una clase de personas abominables, por lo general esclavos y asalariados de tres al cuarto ... o aprendices de oficios semejantes ... como curtidores, albañiles, bataneros, cardadores ... Sus oficios, sin embargo, les proporcionaban poco, y con mucho esfuerzo difícilmente podían darles lo imprescindible. Para algunos la esclavitud resultaba dura y, como es en realidad, insoportable ... Por ello recurrieron a la socorrida Desesperación, llamaron además en su ayuda a la Audacia, la Estupidez y la Desvergüenza, que son sus principales colaboradoras, se ejercitaron en nuevos insultos, para tenerlos siempre a mano y en su

boca, y provistos de este único refrendo, componen su figura y se disfrazan muy bien para parecerse a mí misma ... No hace falta mucha ceremonia para ponerse el manto, colgarse la alforja, llevar el bastón en la mano e insultar a todo el mundo (Luciano, *Los fugitivos* 12-14; cf. Harmon *et al.*, V. 68-71).

De seguir así las cosas, advierte la Filosofía, «todos los hombres que están en los talleres ... dejarán abandonados sus oficios», y los trabajos manuales serán cambiados por la mendicidad y el libertinaje, so capa de cinismo, enrolándose todos sus cultivadores «en el ejército del Can».

Una vez más, como ocurría con el cinismo de baja estofa o en el caso de Peregrino, admito la descripción de los hechos que hace Luciano, pero no su análisis de los motivos. Tanto entonces como ahora había actividades y operaciones de la clase baja cuya integridad y sinceridad distaban mucho de ser ideales. Pero lo mismo cabría decir, tanto entonces como ahora, de las actividades de las elites y las aristocracias. Cuando, por ejemplo, Donald Dudley analiza el cinismo del siglo II e. v., sigue a Luciano y admite «el influjo ejercido en esa corriente por una gran cantidad de charlatanes» (p. 144). Pero el reproche que se hace al cinismo de ser una especie de «filosofía del proletariado» (p. 147), no implica que pongan también en entredicho las motivaciones de Dión Crisóstomo, quien tras 14 años de destierro y de una vida miserable y vagabunda, «abandonó la vida errante de los cínicos para hacerse amigo de Trajano, y convertirse en un personaje influyente en los asuntos de su provincia natal, Bitinia, en una especie de intermediario extraoficial, pero sumamente influyente, entre el gobierno romano y los estados griegos en general» (p. 148).

Lo que yo digo no es que Dión fuera poco sincero, ni más ni menos de lo que pudiera serlo Séneca en su tiempo. Pero entonces tampoco tendría por qué serlo Peregrino. Y los cínicos de clase humilde no eran ni más ni menos sinceros que los cínicos de clase alta. Ahora bien, cuando los miembros de las clases bajas adoptaron el cinismo, tuvieron que cargar con una doble descalificación por parte de la clase alta culta, una la de practicar la filosofía que practicaban, y otra la de pertenecer a la clase a la que pertenecían.

Segunda parte

LA MEDIACIÓN PUESTA EN ENTREDICHO

... el gran Dios, al que no modelaron manos humanas igual que a los pétreos ídolos sin voz. Pues no tiene casa, ni una piedra erigida como templo, es mudo y sin dientes, azote que produce innumerables males a los hombres, pero al cual no es posible ver desde la tierra ni medir con ojos mortales, pues no fue modelado por mano humana.

Oráculos sibilinos IV, 6-11, c. del año 100 e. v.
(cf. *OTP* I, 384)

¿Qué ocurre cuando la estructura de la sociedad es tal que una de sus partes se siente tan excluida sistemáticamente de toda participación en los medios de redención que no puede «seguir» en esa situación, que no puede alcanzar la salvación? Llegados a este punto, lo que cabe esperar es que se descubra alguna estrategia que desbloquee el acceso al poder. La naturaleza de las estrategias adoptadas dependerá del tipo de sociedad y de las formas que asuma el sentimiento de privación. La revolución política, las cruzadas, la brujería y el milenarismo son algunas de las posibilidades. Si se dan movimientos y actividades milenaristas, éstos se desarrollarán según unos modelos específicos.

SHELDON R. ISENBERG (p. 28)

La íntima relación que existe entre el templo y el sectarismo se pone también de manifiesto en el hecho de que los estadios más importantes del desarrollo del sectarismo judío coinciden con los momentos más importantes de la historia del segundo templo. Las sectas aparecen ya en estado larvario durante el período persa, cuando el templo, recién construido, intentaba imponer su legitimidad; y aparecen ya plenamente desarrolladas en el siglo II a. e. v., tras la profanación del templo por Epífanes y su consiguiente purificación a manos de los Macabeos. Las sectas desaparecerían después de 70 e. v., por cuanto la destrucción del templo supuso la eliminación de uno de los principales centros del sectarismo ... En el judaísmo antiguo, la alienación sectaria, independientemente de cuáles fueran sus orígenes, se expresó por lo general a través de polémicas dirigidas contra las instituciones centrales de la sociedad (y particularmente contra el templo), los representantes de la autoridad (y particularmente los sacerdotes), y sus prácticas religiosas (y particularmente la pureza, el sábado y la legislación matrimonial). El «punto fuerte» del sectarismo no era la teología, sino la práctica (de la religión).

SHAYE J. D. COHEN (1987, pp. 132 y 168)

Capítulo V

ARISTÓCRATA E HISTORIADOR

Flavio Josefo, o José ben Matías, ... constituye a todas luces la principal fuente de la historia del pueblo judío durante el siglo I e. v.

HAROLD W. ATTRIDGE (*CRINT* 2.2.185)

Josefo acaso resulte tanto menos fidedigno desde el punto de vista histórico cuanto más activo fuera el papel que desempeñara en los acontecimientos que relata.

DAVID M. RHOADS (p. 15)

Josefo ... puede inventarse cosas, exagerarlas, hacer excesivo hincapié en ellas, distorsionarlas, eliminarlas, y simplificarlas; pero, de vez en cuando, también dice la verdad. A menudo, sin embargo, no es posible determinar cuándo hace una cosa y cuándo otra.

SHAYE J. D. COHEN (1979, p. 181)

Presentamos a continuación un texto de comienzos del siglo II e. v., en el que su autor, Publio Cornelio Tácito, senador, cónsul, gobernador de provincia, orador e historiador, siempre prudente y siempre aristocrático, nos describe sencillamente cómo fueron los primeros sesenta años de las relaciones entre judíos y romanos:

El primero de los romanos que sometió a los judíos fue Gneo Pompeyo, que penetró en su templo en virtud de su derecho de vencedor [en 63 a. e. v.]. Desde entonces se supo que dentro no había imagen de dios alguno, que era un santuario vacío, y que el recinto secreto no contenía nada. Las murallas de Jerusalén fueron derruidas, pero el templo se conservó. Luego, en nuestras guerras civiles, después de que esas provincias fueron a parar a manos de Mar-

co Antonio, el rey de los partos Pácoro se apoderó de Judea, pero fue muerto por Publio Ventidio y se obligó a los partos a retirarse al otro lado del Éufrates; a los judíos los sometió Gayo Sosio [40-37 a. e. v.]. El reino que Antonio le había dado a Herodes se lo incrementó Augusto tras su victoria. Después de la muerte de Herodes, ... aquel pueblo ya sometido lo rigieron, dividido en tres reinos, los hijos de Herodes [4 a. e. v.] (Tácito, *Historias* V, 9; cf. Moore y Jackson, II.190-191).

Estos tres hijos de Herodes, a ninguno de los cuales se digna nombrar Tácito, eran Herodes Arquelao, etnarca de Idumea, Judea y Samaria, de 4 a. e. v. a 6 e. v., año en que Roma, tras desterrarlo a la Galia, asumió directamente el gobierno de sus territorios al mando de un prefecto; Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea de 4 a. e. v. a 39 e. v., fecha en que Roma, tras desterrarlo también a la Galia, entregó sus territorios a otro príncipe Herodiano, Agripa I; y, por último, Herodes Filipo, tetrarca de los territorios situados al norte y al noreste del mar de Galilea desde 4 a. e. v. a 33 o 34 e. v., fecha en la que, tras casi cuarenta años de pacífico reinado sobre sus súbditos, en su mayoría no judíos, consiguió morir sin sufrir el destierro en la Galia. Una vez desaparecida de Palestina la primera generación de príncipes herodianos, y tras un breve período de cuatro años (41-44 e. v.) en el que Herodes Agripa I fue nombrado rey de todos los territorios que pertenecieran a su abuelo, los procuradores romanos, con el respaldo de sus fuerzas auxiliares, tomaron a su cargo el gobierno directo de toda Palestina, sin descartarse en ningún momento la posibilidad de una intervención legal y militar por parte del legado de Siria, que tenía a su mando varias legiones del ejército romano.

ENTRE NOSOTROS SE HONRA AL MENOS LA VERDAD DE LA HISTORIA

El historiador judío Flavio Josefo, perteneciente a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, nació en 37 e. v. Tras hacer su aparición en Roma para defender ante Nerón a ciertos sacerdotes, colegas suyos, en 64 e. v., regresó a Palestina para convertirse en «general» de la rebelión judía de Galilea, y finalmente rendirse a Vespasiano en 67 e. v. Habiendo vaticinado que su vencedor acabaría convirtiéndose en emperador de Roma, fue puesto en libertad cuando su profecía se cumplió en 69 e. v. Asistió al asedio y la caída de Jerusalén al lado de Tito, para quien realizaba las funciones de intérprete, y al fin regresó a Roma, bajo la protección de la nueva dinastía de los Flavios, inaugurada por Vespasiano, emperador de 69 a 79, a quien heredó Tito (79-81), y por último Domiciano, que reinó de 81 a 96 e. v. Su muerte debió tener lugar en las postrimerías del siglo I. Por consiguiente, al menos por lo que respecta a la primera guerra judía, Josefo fue protagonista de los hechos y testigo ocular tanto desde el bando judío como desde el romano. A pesar de todo, como dan a entender las citas que encabezan el presente capítulo, nunca puede darse por segura la exactitud de sus informaciones. ¿Cómo, pues,

hemos de leer a Josefo, cuya relación de los hechos oscila entre la paráfrasis completamente acrítica y el agnosticismo más corrosivo?

La primera obra que escribió fue la *Guerra de los judíos*, algunos fragmentos de la cual fueron presentados ya a Vespasiano entre 75 y 79 e. v., aunque los seis primeros libros fueron publicados en época de Tito, entre 79 y 81 e. v., y el séptimo fue añadido en tiempos de Domiciano, probablemente en los primeros años de su reinado. Más tarde aparecieron las *Antigüedades de los judíos*, obra mucho más larga que la anterior, pero no tan bien escrita, dividida en veinte libros, cuya primera edición completa data de 93-94 e. v. Su *Autobiografía*, especie de breve apéndice de esta última obra, quizá formara parte de la primera edición o tal vez fuera añadida en una versión revisada publicada probablemente antes de 96 e. v. Por último escribió *Contra Apión* o *Sobre la antigüedad de los judíos*, obra dividida en dos libros, posterior a las *Antigüedades* y publicada probablemente en tiempos del nuevo emperador, Nerva, entre 96 y 98 e. v.

Los dos grandes problemas que suscita la utilización de Josefo como historiador se ponen de manifiesto en el orden elegido por el autor para tratar los temas de sus obras. Ante todo debemos destacar lo que Shaye Cohen denomina «la evolución del historiador, que pasa de defensor de Roma a nacionalista religioso» (1979, p. 240). Nadie hubiera podido predecir a la vista de su primera obra cuál iba a ser la dirección que tomaría la segunda, y menos aún la cuarta.

La *Guerra de los judíos*, de cuyo prólogo hemos tomado los títulos que encabezan las dos primeras secciones de este capítulo, fue escrita bajo el patrocinio del emperador, que suministró a su autor una pensión y una vivienda palaciega, y su principal objeto era defender la actuación de Roma, y sobre todo el incendio del Templo y la destrucción de Jerusalén al término de la guerra de 66-74 e. v. Ningún miembro de la aristocracia de ambos bandos es culpable de nada en absoluto. En el campo romano, Tito destaca por su heroísmo marcial, equiparable tan sólo a su ecuanimidad y compasión, y para subrayar su postura se le adjudican tres grandes discursos (cf. *Guerra de los judíos*, III, 472-484; VI, 34-53; VI, 328-350). Asimismo, en el campo judío, el herodiano Agripa II y los sumos sacerdotes Anano y Jesús intentan detener la guerra y salvar la ciudad, poniéndose un discurso en labios de cada uno (cf. *Guerra de los judíos*, II, 345-407; IV, 162-192; IV, 239-269). Teniendo en cuenta que, según el esquema historiográfico típico de la Antigüedad, los discursos son creación exclusiva del historiador, estos seis resultan particularmente ilustrativos por cuanto nos permiten ver con toda claridad la tendenciosidad que en otros pasajes aparece encubierta. De este modo se nos hace evidente a todas luces el papel desempeñado por Josefo como defensor del imperialismo romano y de la aristocracia hebrea. Y lo mismo cabe decir del siguiente pasaje, donde, tras una larga digresión acerca del ejército romano (cf. *BJ* III, 70-107), Josefo concluye: «He querido tratar todo esto por extenso, no por alabar a los romanos, sino por consolación de los vencidos, y para espantar a los que desean novedades y revueltas» (Josefo, *BJ* III, 108-109).

Compárese este fragmento con la serie de decretos romanos en defensa de los derechos y las prácticas de los judíos que aparecen en *Antigüedades de los judíos*, XVI, 160-173, a cuyo término se incluye el siguiente comentario:

Pues bien, si he citado todos estos decretos, ha sido porque esta relación de nuestra historia va dirigida fundamentalmente a los griegos, y pretendo demostrarles así que anteriormente fuimos siempre tratados con el mayor respeto y nuestros gobernantes nunca nos impidieron practicar ninguna de nuestras costumbres ancestrales, sino que, por el contrario, contamos con su colaboración a la hora de conservar nuestra religión y nuestra forma de honrar a Dios (Josefo, *AJ XVI*, 174).

Finalmente, su última obra, *Contra Apión*, constituye una vehemente polémica no ya contra las calumnias antijudías de un contemporáneo suyo, el grecoegipcio Apión, sino también contra los anteriores ataques de época helenística. Se trata asimismo de una tremenda apología de las experiencias y tradiciones judías, que alcanza una sorprendente virulencia en sus últimos capítulos.

Por lo cual, yo me atrevería a decir que nosotros hemos iniciado a otros pueblos en muchas y muy bellas ideas. ¿Qué hay más hermoso que la piedad inviolable? ¿Qué es más justo que obedecer a las leyes? O ¿qué es más útil que estar de acuerdo unos con otros sin desunirse nunca en la desgracia y sin provocar discusiones en la prosperidad por exceso de orgullo? ¿Qué es mejor que despreciar la muerte en el combate, y en la paz dedicarse a las artes y a la agricultura y creer que Dios extiende su mirada y su autoridad en todo y por todas partes? (Josefo, *Contra Apión II*, 293-294).

La cuestión no está en que Josefo fuera prorromano y se volviera antirromano, o en que fuera antijudío y luego se hiciera projudío. A su manera, siempre fue prorromano y projudío a un tiempo, sin que su actitud cambiara en ningún momento. Pero lo que sí es cierto es que *empezó siendo defensor de los romanos ante los judíos, y acabó como defensor de los judíos ante los romanos*. Por consiguiente, al leer sus obras, hemos de estar siempre atentos y examinar cuidadosamente en qué punto de esta línea de cambio o de evolución se sitúa cada obra en concreto. Teniendo en cuenta que siempre hemos de contar con sutiles omisiones, adiciones y alteraciones, con delicados énfasis, matizaciones y equilibrios, serán precisamente esas variaciones las que deberemos evaluar utilizando como medida esa progresión específica del autor.

El segundo gran problema que se nos plantea no es, en realidad, sino una faceta del primero, pero afecta principalmente a sus tres primeras obras. La *Guerra de los judíos* no se limita a describir el período que va de 66 a 74 e. v., sino que contiene además un prólogo en el que se repasa la época anterior, exactamente los años comprendidos entre 175 a. e. v. y 66 e. v. De modo que, cuando en su siguiente obra, las *Antigüedades de los judíos*, se describe el período que va desde la creación del mundo al estallido de la guerra en 66 e. v.,

comprobamos que algunos de los hechos relatados en la obra anterior vuelven a serlo en ésta; esta primera superposición de relatos corresponde a *BJ I*, 31-II, 279, y a *AJ XII*, 237-XX, 258, esto es a los años comprendidos entre 175 a. e. v. y 66 e. v.

Tenemos, sin embargo, otra superposición de relatos. Justo de Tiberíades es otro historiador judío cuyas motivaciones e intenciones durante aquellos años de guerra probablemente fueran tan ambiguas y ambivalentes como las de Josefo. Pues bien, este autor escribió un virulento ataque contra Josefo, seguramente poco después de que se produjera la muerte de Agripa II en los primeros años de la última década del siglo I. Según la versión de esta obra, la actuación de Josefo en Galilea durante los años 66-67 e. v. habría sido la de un tirano venal y cruel, que incitó a otros a efectuar una rebelión contra su voluntad, siendo el principal responsable de la insurrección de Tiberíades contra Roma. Según parece, Justo habría pretendido en esta obra devolver a su ciudad natal de Tiberíades el predominio local de que había gozado y que había perdido en beneficio de Séforis durante los años cincuenta. De hecho, quizá fuera precisamente eso lo que esperara conseguir durante la guerra, esto es, la destrucción de Séforis y la exaltación de Tiberíades. Sea como fuere, el caso es que Josefo respondió inmediatamente al ataque escribiendo su *Autobiografía*, apología de su persona en la que, aparte de unos cuantos detalles autobiográficos situados en los primeros y en los últimos capítulos, se ocupa fundamentalmente del período en el que fue «general» de la rebelión de Galilea. Y como ya había hablado de este asunto en su primera obra, se produce una segunda superposición de relatos que afecta a *BJ II*, 430-III, 114, y *Autobiografía* 20-411, esto es, a los años 66 y 67 e. v.

El estudio detallado de estas dos coincidencias, que afectaría una a los años 175 a. e. v.-66 e. v., y otra a los años 66-67 e. v., no viene a confirmar en modo alguno la objetividad histórica de Josefo. En realidad, es precisamente el análisis de esos pasajes el que llevó a Shaye Cohen a expresar el juicio completamente negativo que le merece este autor y que hemos citado al comienzo del presente capítulo. Su estudio, sin embargo, aporta dos conclusiones que resultan un poco más alentadoras y nos indican cómo podemos interpretar a Josefo dando la vuelta a sus palabras.

Cuando Josefo realiza esas segundas versiones de su relato, no siempre se limita a revisar lo que había escrito en la primera; por el contrario, casi siempre se remonta a las fuentes básicas empleadas la primera vez y las vuelve a copiar con un nuevo propósito. Veamos cómo se produce esa superposición de los relatos de acuerdo con la metodología de Josefo, para lo cual nos remitimos al perspicaz estudio realizado por Shaye Cohen. En primer lugar, lo que cuenta de la dinastía de los Asmoneos durante los años 142 a 37 a. e. v. en *AJ XIII*, 225-XIV, 491, constituye ante todo una revisión directa de lo que cuenta *BJ I*, 51-357. Mas tarde, sin embargo, al narrar el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. e. v.) en *AJ XV-XVII*, no se limita simplemente a revisar lo que ya había contado en *BJ I*, 358-II, 117, sino que copia una versión de su fuente primigenia. A continuación, en la relación

que hace de los años que van de la muerte de Herodes en 4 a. e. v. al comienzo de la guerra en 66 e. v. sigue casi siempre este segundo método. En *AJ XVIII*, 1-XX, 251 no se limita de nuevo a revisar *BJ II*, 118-276, sino que utiliza diversas fuentes, una de las cuales habría sido empleada ya en la primera versión. Nótese, sin embargo, que la breve sección dedicada a Gesio Floro, el último procurador que hubo antes de la guerra, de 64 a 66 e. v., es *intercalada directamente en AJ XX*, 252-257 tal como aparecía en *BJ II*, 277-279. Por último, *Autobiografía* 20-411, donde se narra la actuación de Josefo como general de Galilea en 66 y 67 e. v., constituye una vez más no ya una revisión de *BJ II*, 430-III, 114, sino una nueva versión de su fuente original. Esa fuente no tendría por qué haber sido necesariamente otra obra, sino un mero *hypomnema* o borrador cronológico de los hechos, como el que prepararía cualquier historiador helenístico mínimamente competente antes de ponerse a escribir directamente la obra. También cabe la posibilidad, por supuesto, de que ese *hypomnema* personal previamente preparado sea la fuente común utilizada para el relato de los hechos que van de 4 a. e. v. a 66 e. v. en *BJ II*, 118-276 y *AJ XVIII*, 1-XX, 251 (Cohen, 1979, pp. 51-66). Parece bastante complicado, pero el resultado es claro. Cuando en Josefo leemos dos versiones de un mismo hecho, pongamos por ejemplo los primeros años del siglo I e. v., que son los que fundamentalmente nos interesan en esta obra, no cabe elegir una de ellas al azar, ni mucho menos fundir las dos en una única versión de compromiso. Por el contrario, cada una de ellas debe ser interpretada críticamente como una versión distinta de una misma fuente primigenia, ya sea ese borrador personal del propio Josefo o la obra de otro autor, manipulada apologética y temáticamente de acuerdo con la evolución básica de Josefo, que lo hace pasar de defensor de Roma ante el judaísmo en la *Guerra de los judíos*, a defensor del judaísmo ante Roma en las *Antigüedades de los judíos*.

El perspicaz estudio de Josefo que realiza Shaye Cohen conlleva una segunda conclusión importante. Tras citar la opinión de otro historiador, según el cual «Tucídides era un historiador tan singularmente objetivo que él mismo nos proporciona suficientes materiales para poderle refutar», concluye que «Josefo nos proporciona datos suficientes para poder refutar su propia relación de los hechos», añadiendo que ello «es un indicio de su falta de cuidado e incompetencia, y no de su escrupulosidad y objetividad» (1979, p. 181). Sin olvidar, por supuesto, que Josefo no era Tucídides, por mucho que, al relatarnos en el siglo I e. v. la derrota de su pueblo en la desastrosa guerra movida contra los romanos, el historiador judío probablemente estuviera mirando por el raballo del ojo al historiador ateniense que nos relata en el siglo V a. e. v. la derrota de su pueblo en la desastrosa guerra movida contra los espartanos. Lo que a nosotros nos interesa, en cualquier caso, es que con más o menos objetividad o subjetividad, con más o menos escrupulosidad o descuido, Josefo nos suministra los suficientes datos para interpretarlo crítica y coherentemente incluso en contra suya. A partir de ahora, por consiguiente, me libraré muy mucho de emplear esa síntesis parafrástica con que

los eruditos han maltratado tan a menudo a Josefo, y, siempre que disponga de textos paralelos, me dedicaré, en cambio, a citar las dos versiones de sus obras, interpretando las diferencias que pueden ser significativas y basando mis conclusiones en dicho análisis.

NO CALLARÉ MIS MISERIAS Y DESDICHAS

Así pues, no pienso rechazar a Josefo tachándolo de adulador de la dinastía Flavia, ni voy a entresacar los párrafos que me convengan poniendo al mismo tiempo en duda cuanto dice. Tampoco voy a rechazarlo tachándolo de traidor a los judíos. Compárense, por ejemplo, las dos afirmaciones que hacía ante las murallas de Jerusalén:

Y ... los romanos que, cada vez que sufrían una derrota, pensaban que era porque yo les traicionaba, y presentaban continuas quejas a los emperadores, pidiendo que se me castigara por traicionarles también [a ellos] (Josefo, *Autobiografía* 416).

Porque no quiera Dios que viva yo jamás tan cautivo que me haya de olvidar de mi linaje y de las leyes de mi patria (Josefo, *BJ VI*, 107).

El original griego pone un revelador «también» en la acusación de los soldados romanos, lo cual indica que creían a Josefo dispuesto a traicionarlos como ya había traicionado a su pueblo (Cohen, 1979, p. 228, n. 98). Sea como fuere, no obstante, sus palabras dan la sensación de ser, por una vez, justas y exactas.

Lo que se necesita, pues, es una lectura de Josefo coherente y crítica a la vez. Esa lectura, como hemos visto en la sección anterior, debe siempre tener presente cuál es su método y cuáles sus motivaciones, ponderando debidamente los cambios y la evolución que comporta cada fragmento. Debe asimismo tener presentes su parcialidad y sus prejuicios, y el hecho de que, como él mismo reconoce en la frase de la *Guerra de los judíos* que hemos puesto como encabezamiento de esta sección, «no puedo ocultar mis sentimientos personales». Esos prejuicios afectan fundamentalmente a dos categorías, a saber: la religioso-política —como todo el mundo subraya— y la socioeconómica, detalle que merece mucha más atención de la que ha recibido hasta la fecha.

Dios ahora está en Roma

Los prejuicios o presupuestos religioso-políticos de Josefo no pueden ser más obvios, y proceden directamente de la tradición bíblica de la historiografía profética. En el caso de los romanos, como antes ocurriera con los egip-

cios o los asirios, los babilonios o los persas, los griegos o los sirios, todo lo que les pase a los judíos y al todopoderoso imperio de turno se interpreta como un designio punitivo y esotérico de Dios (*CRINT 2 2 203-206*)

En primer lugar, con respecto al Imperio Romano en general y a la dinastía Flavia en particular, la posición teológica de Josefo es absolutamente clara, coherente, y se repite como un *leitmotiv* a lo largo de toda la *Guerra de los judíos*. Basten unas cuantas muestras

Sufren la mudanza de las cosas y adoran a aquellos a los cuales la fortuna se paso y tanto favorece [es decir, a los romanos] Pues no hay otra ayuda ni socorro sino el de Dios, mas a éste también lo tienen los romanos, porque, sin ayuda particular suya, imposible seria que imperio tal y tan grande permaneciera y se conservase

Porque Dios aún no habia ordenado el estado de la república [Nerón envió a Vespasiano a Palestina]

Y viendo la mayor parte de las cosas inclinadas a su parte, [Vespasiano] comenzó a pensar que no había recibido la administración del imperio sin providencia de Dios

Tito estando aún con su padre [Vespasiano en Alejandria] a quien Dios poco antes había concedido el imperio

Antes la fortuna de todas partes se les ha pasado [a los romanos], y el Dios que regia en todas las naciones el imperio, ahora, si lo miráis, hallareis que esta en Italia

Vuestra lucha no es sólo contra los romanos, sino también contra Dios [pues] Dios mismo apartó los ojos de esta ciudad y los puso en estos contra los cuales vosotros ahora guerreáis (Josefo, *BJ* II, 360, 391, III, 6, IV, 622, V, 2, 367, 378, 412)

Nótese que, aunque siguiendo el gusto grecorromano se nos hable de «hado», «destino», o «fortuna», en quien está pensando siempre Josefo es en el Dios judío

En segundo lugar, respecto a los judíos en general y a los revolucionarios en particular, las conclusiones extraídas de los anteriores presupuestos son igualmente claras, coherentes y repetitivas

Pero no quiso Dios en su cólera que la guerra se acabara tan presto [es decir, el día de la derrota de Cestio, en noviembre de 66 e v]

Pero, cierto, por voluntad de Dios, que deseaba la vida de Juan [de Giscala y no permitió su captura] para la destrucción de Jerusalén

[Imaginaron] que Anano [el anterior sumo sacerdote] no faltaba en lugar alguno, antes todas las horas del día estaba con las guardias y se recataba mucho, lo cual había sido verdad todas las otras noches, pero aquélla se había reposado, no por pereza ni por negligencia suya, sino por morir él y las guardias también todas, según estaba en su hado ordenado

Y pensaría, cierto, que Dios quiso quitar la vida a estos dos defensores que tanto amaban a su ciudad, queriendo que, como sucia y contaminada, pereciese con fuego, y con incendio grande fuesen limpiadas las cosas santas y sagradas de ella (Josefo, *BJ* II, 539, IV, 104, 297, 323)

No sólo había concedido Dios el imperio a los romanos, sino que también había decretado la destrucción de Jerusalén precisamente por las fechorías cometidas por los revolucionarios

Por último, y por lo que se refiere al papel desempeñado en todo esto por el propio Josefo, vemos cómo confluyen las dos tendencias. Los romanos son los babilonios, Tito es Nabucodonosor, Josefo, naturalmente, es Jeremías, y el Segundo Templo caerá el mismo día que se perdió el primero casi setecientos años antes. Una vez más los textos hablan por sí solos

[Josefo ora al Señor] Pues te pareció a Tí, criador de todas las cosas, echar a tierra y deshacer el estado y casa de los judíos, pasándose la fortuna del todo y por todo a los romanos, y has elegido a mí para que diga lo que ha de acontecer, yo me sujeto de voluntad propia a los romanos, y quiero vivir y pongote, Señor, por testigo que quiero parecer delante de ellos, no como traidor, sino como ministro tuyo

Porque habiendo el rey de Babilonia puesto cerco a la ciudad, quiso el rey Sedecias pelear con él contra el consejo y predicación de Jeremías, por lo cual fue preso, y la ciudad toda y el templo fueron destruidos. Pues mirad cuánto era mas justo y moderado aquel rey que no son vuestros capitanes, y cuanto era más pacífico aquel pueblo que no sois todos vosotros. Pues ni el rey ni el pueblo lo mataron [a Jeremías]. Pero vosotros andais buscandome a mí que trabajo por persuadirlos de lo que os es tan saludable

El templo por juicio de Dios ya antes era condenado a fuego mucho tiempo hacía y había ya pasado y corrido mucho tiempo, y estaba ya presente el día determinado para ello, que era el decimo día del mes de Loos en el día mismo fue también, antes, quemado por el rey de Babilonia

Maravillaranse también al ver y saber el orden y verdad de los tiempos, porque fue quemado ahora el mismo día y el mismo mes que los babilonios antiguamente lo quemaron (Josefo, *BJ* III, 351-354, V, 391-393, VI, 250, 268)

Esos prejuicios religioso-políticos respecto a los romanos, los judíos, y la propia persona de Josefo, resultan bastante claros y coherentes, sobre todo en la *Guerra de los judíos*, y ya hace tiempo que fueron subrayados por los especialistas. Los presupuestos socioeconómicos de Josefo, en cambio, deberían ser igualmente destacados, aunque rara vez lo han sido

Tiranos con sus bandas de merodeadores

Los prejuicios socioeconómicos de Josefo son, sin embargo, importantísimos, pues, como dice David Rhoads al estudiar el momento del estallido de la situación revolucionaria que se prolongó desde el año 6 al 74 e v, «la guerra no sólo era una rebelión nacional contra Roma, sino también una guerra de clases entre los judíos» (p. 178). Lo mismo viene a decir, aunque en un tono más pacato, Shaye Cohen: «El hecho de que el conflicto constituyera también una guerra civil entre las clases altas y las clases humildes no implica que la clase humilde fuera la única que tuviera agravios económicos»

(1979, p. 189, n. 19). Y en otro momento vuelve a decir: «En buena parte, la gran rebelión de 66-70 d. C. fue, sobre todo en sus fases iniciales, una contienda civil entre judíos, entre ricos y pobres, entre la clase alta y la clase baja, entre la población urbana y la rústica» (1988, p. 222). En realidad lo fue en todas sus fases, desde el comienzo hasta el momento mismo de su amarga conclusión. «Lo significativo en este sentido —según dice Tessa Rajak— es que Josefo, aunque durante un breve período luchara en el bando de los judíos rebeldes, no se identificaba más con los sectores oprimidos y desposeídos del pueblo judío de lo que en cualquier otro país parecen haberse identificado las clases altas con los sectores oprimidos de su pueblo» (p. 85).

En una serie de libros y artículos interesantísimos aparecidos durante la última década, Richard Horsley ha planteado el problema de las realidades socioeconómicas que, pese a quedar ensombrecidas por la retórica de Josefo, resultan perfectamente perceptibles por detrás de esa fachada. Según este autor, Josefo se muestra en general «tendencioso e incluso hostil para con el pueblo llano ... [sus] obras están al servicio del autor, muestran claras tendencias prorromanas, constituyen una defensa de la elite del pueblo judío, y a todas luces son antirrevolucionarias, y, por supuesto, contrarias al campesinado» (Horsley y Hanson, pp. XIX-XX). Y especificando más, «es un testigo hostil que desprecia a los líderes y movimientos populares [de Galilea], a los cuales intentó controlar en su calidad de representante del gobierno de Jerusalén» (Horsley, 1988, p. 183). Así pues, al leer a Josefo, es preciso tener en cuenta no sólo que sus presupuestos religioso-políticos hacen que se muestre en contra de la rebelión en general, sino además que sus presupuestos socioeconómicos hacen que se muestre particularmente hostil hacia la participación de las clases humildes en dicho proceso, y mucho más hacia su protagonismo.

Lo que más me interesa, a este respecto, no es tanto la situación social existente en tiempos de la primera guerra de los judíos, a finales de la sexta década del siglo I e. v., cuanto la situación social existente durante las primeras décadas del siglo. Las valiosísimas obras de Horsley, sin embargo, me han persuadido de que el marco histórico en el que mejor cabe situar a Jesús debe de ser el que viene determinado por toda la trayectoria de disturbios sociales protagonizados por los campesinos, perceptibles ya un siglo antes de que culminaran por vez primera en la terrible rebelión contra Roma. Durante el resto del presente capítulo, pues, y siguiendo las directrices de Horsley, intentaré desenredar la maraña de tendencias que se dieron en los disturbios sociales del siglo I y sus diferencias sociológicas, prestando especial atención a los testimonios que hablan de las protestas y reacciones populares, de las clases humildes, o del campesinado, y sobre todo intentaré leer a Josefo dando la vuelta a sus palabras y contra él mismo. No obstante, antes de comenzar, es preciso echar un vistazo no ya a la perspectiva de un aristócrata judío como Josefo, sino a la de un aristócrata romano como Tácito.

«SUB TIBERIO QUIES»

Al hablar de las relaciones mantenidas por la Roma imperial con los judíos de Palestina que condujeron a la primera rebelión de estos últimos, Tácito selecciona tan sólo algunos incidentes. Se recogen cuatro en total, tres en las *Historias* y uno en los *Anales*.

Después de la muerte de Herodes, y sin esperar para nada las órdenes del César, un tal Simón había usurpado el título de rey. Fue castigado por Quintilio Varo, que gobernaba Siria, y a aquel pueblo ya sometido lo rigieron, dividido en tres reinos, los hijos de Herodes [4 a. e. v.]. Bajo Tiberio hubo calma [14-37 e. v.]. Luego, cuando Gayo César les ordenó que pusieran en el templo una estatua suya, prefirieron tomar las armas; pero esta revuelta la resolvió la muerte del César [40-41 e. v.]. Claudio, cuando ya los reyes habían muerto o estaban reducidos a casi nada, encargó [de nuevo] la provincia de Judea a los caballeros romanos y a sus propios libertos [44 e. v.]; uno de ellos, Antonio Félix [52-60 e. v.], ejerció con su carácter servil un poder regio ... Sin embargo, la paciencia de los judíos duró hasta el procurador Gesio Floro [64-66 e. v.]. En su tiempo comenzó la guerra (Tácito, *Historias* V, 9-10; cf. Moore y Jackson, II.190-193).

Entre tanto Félix, con remedios intempestivos, provocaba al delito, rivalizando con él en lo peor Ventidio Cumano ... pero luego, al crecer el mal, hicieron intervenir a sus ejércitos y se produjeron muertes entre los soldados; hubiera ardido en guerra la provincia de no haber acudido Cuadrato, gobernador de Siria (Tácito, *Anales* XII, 54; cf. Moore y Jackson, III.394-395).

Los cinco últimos gobernadores de Palestina fueron Ventidio Cumano (48-52), Antonio Félix (52-60), Porcio Festo (60-62), Lucceyo Albino (62-64), y Gesio Floro (64-66). De momento, pasaré por alto los problemas que plantea el segundo pasaje de Tácito con su ordenación de los mandatos de Félix y Cumano, y destacaré dos aspectos importantes que aparecen en ambos textos.

Al especificar los motivos que provocaron la guerra de los judíos, Tácito subraya únicamente la mala actuación de los procuradores romanos inmediatamente anteriores al estallido del conflicto en el verano de 66 e. v. Acusa directamente a Félix y a Floro, aunque luego esa acusación se hace extensiva a Cumano. En otras palabras, Tácito está dispuesto a echar la culpa de la guerra a los romanos, y no a los judíos. Evidentemente, estos «romanos» no incluyen a sus compañeros del *orden senatorial*, pues la única responsable de enviar a individuos del *orden ecuestre* e incluso a un *liberto*, como en el caso de Félix, al gobierno de Palestina era la política seguida por el emperador. Efectivamente, para remediar los problemas palestinos ha de recurrirse una y otra vez a la intervención del legado de Siria, funcionario de rango *senatorial*. No obstante, y aun reconociendo la parcialidad de Tácito en este sentido, hemos de admitir que una de las causas de la primera guerra de los judíos fue

el mal gobierno de los procuradores, cuyos orígenes se remontarían al menos al año 48 e. v.

A continuación tenemos el famoso párrafo relativo a los años 14-37 e. v., «bajo Tiberio hubo calma». Pero ¿cuánto de calma tenía esa calma? Veamos qué es lo que hace Tácito en estos textos. Su relato sigue la serie de los emperadores, pero se interesa sólo por las revueltas que requirieron *la intervención directa del legado romano de Siria, cuya fuerza residía en las tres —posteriormente cuatro— legiones del ejército del Éufrates que estaban a su mando*. Los gobernadores romanos de Palestina, que sólo disponían de tropas auxiliares, ni siquiera son mencionados, excepto en esas situaciones concretas. En otras palabras, Tácito recoge únicamente las pequeñas revueltas que condujeron al estallido de la guerra propiamente dicha.

En primer lugar, durante el reinado de Augusto, en 4 a. e. v., Quintilio Varo hubo de intervenir desde Siria en las revueltas que se produjeron a la muerte de Herodes, y la ferocidad de su actuación se basó en la presencia de tres legiones más las tropas auxiliares. Más tarde, durante el reinado de Calígula, en 41 e. v., en el transcurso de lo que Tácito denomina la revuelta contra la amenaza del emperador de profanar el Templo, hubo de intervenir desde Siria Petronio con dos legiones. Después, en 54 e. v., ya en tiempos de Claudio, la rebelión de los judíos contra la venalidad del procurador Cumanu requirió la intervención desde Siria de Ummidio Cuadrato. Y, por último, en tiempos de Nerón, en 66 e. v., los desaguisados del gobernador Floro provocaron una rebelión generalizada, la derrota de Cestio Galo, que había acudido desde Siria con una legión, y el estallido de la guerra. Así pues, cuando al referirse al período que va de Augusto a Calígula, Tácito dice «sub Tiberio quies», lo que quiere decir es que durante el reinado de Tiberio no se produjo en Palestina ninguna revuelta que *requiriera la intervención del legado de Siria y sus legiones*. La palabra «calma» significa que los gobernadores de Palestina pudieron solventar ellos solos sus problemas, incluidos los que ellos mismos pudieran haber creado, y que, por consiguiente, esos asuntos no tienen interés para la historia de Roma o, cuando menos, para Tácito. Lo cual no equivale exactamente a decir que durante el reinado de Tiberio los acontecimientos se desarrollaron pacíficamente o que entre 14 y 37 e. v. no hubo en Palestina malestar social, circunstancia que valdrá la pena tener presente a lo largo de toda esta obra. Recuérdense por otra parte las connotaciones de la frase «sin novedad en el frente occidental».

Capítulo VI

VISIONARIO Y MAESTRO

El apocalipticismo de Oriente Próximo y el mundo mediterráneo es, sin duda alguna, el más elaborado desde el punto de vista literario ... Sin embargo, si ampliamos nuestro horizonte, en las culturas de ambas Américas, de África y Oceanía podemos descubrir curiosísimos fenómenos análogos que difícilmente cabría explicar haciendo referencia a relaciones históricas primitivas con las zonas arriba mencionadas, o a cualquier tipo de difusión ... La revitalización en un momento dado de los materiales míticos y su reinterpretación a partir de la situación existente en la época constituye un rasgo recurrente de esos movimientos.

TORD OLSSON (cf. Hellholm, pp. 28-29)

En las actas del Coloquio Internacional sobre Apocalipticismo celebrado en Uppsala en agosto de 1979, Tord Olsson sugería que

teniendo en cuenta los datos que nos proporcionan la antropología social y el estudio comparado de las religiones, podemos observar que, por regla general, ciertas cosmogonías apocalípticas se materializan en situaciones de crisis o de conflicto, reales o imaginarias, o en el contexto del temor que dichas situaciones provocan. Hay determinadas situaciones que afloran cuando toda la organización social, incluido el acceso al poder central, se ve afectada por una disminución de la comunicación dentro del sistema, que supone un grave riesgo para la integración cultural de un determinado grupo. Esa disminución constituye, sin duda alguna, el factor desencadenante del proceso de cambio en virtud del cual un grupo se ve obligado a recluirse en un nicho organizativo o cultural. Muy distinto es el caso que se produce cuando la integridad cultural de una comunidad o de un grupo se ve expuesta a influencias externas, por ejemplo a raíz de una guerra, a causa del colonialismo, o a consecuencia de la propaganda política o religiosa (Hellholm, pp. 30-31).

Esta propuesta intercultural comporta tres aspectos muy importantes. El apocalipticismo constituye en primer lugar una manera de reaccionar ante los graves ataques a que se ve sometida la integridad cultural, una posible respuesta ante una amenaza de carácter religioso-político y socioeconómico a un tiempo. En segundo lugar, puede responder a un peligro real o a un peligro simplemente imaginario; lo importante es la manera en que se percibe. Y, por último, debemos hacer otra puntualización. Puede ser de carácter interno o externo, según se trate de la reacción de un grupo que en otro tiempo había tenido poder o status, y que ahora se ve marginado y despojado dentro de una sociedad en proceso de cambio, o bien se trate de la reacción de toda una sociedad colonizada en el marco de una situación imperialista.

En el campo más vasto de la antropología comparativa, el apocalipticismo suele denominarse milenarismo.

Para el purista —comentaba Sylvia Thrupp en la presentación de comunicaciones del congreso sobre movimientos religiosos revolucionarios celebrado en 1960— sólo cabe hablar de milenarismo propiamente dicho en relación con el período fijo de mil años que encontramos en la tradición judeocristiana. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, este término puede aplicarse en sentido figurado a toda concepción basada en la llegada de una futura edad perfecta, o en la obtención de una tierra perfecta. La idea puede variar según el modo en que se inserte el tiempo en el esquema del cosmos. La edad perfecta puede llegar en virtud de una regeneración, haciendo retroceder al tiempo hasta alcanzar su estado primitivo, hasta recuperar la armonía propia de los albores del mundo. Pero la edad perfecta puede caracterizarse igualmente por esa misma frescura primigenia y, sin embargo, llegar con el paso del tiempo. Durará entonces un período de tiempo fijo, variable, o indeterminado, según los casos, cabiendo incluso la posibilidad de que constituya una de las etapas de un ciclo de edades. O también puede ser una edad de duración infinita, sin una conclusión predeterminada (Thrupp, p. 12).

Norman Cohn, en una ponencia dedicada al milenarismo medieval que presentó en esa misma conferencia, define el milenarismo como

todo movimiento religioso inspirado en la fantasía de una salvación que debe ser *a)* colectiva, en el sentido de que disfrutarán de ella todos los creyentes en bloque; *b)* terrenal, en el sentido de que se realizará en la tierra y no en un más allá celestial; *c)* inminente, en el sentido de que se producirá pronto y de forma repentina; *d)* total, en el sentido de que consiste en una completa transformación de la vida sobre la tierra, de suerte que lo que se obtenga no sea una simple mejoría del presente, sino la perfección absoluta; *e)* obra de instancias consideradas conscientemente superiores (Thrupp, p. 31).

El apocalipticismo antihelenístico debe entenderse, pues, dentro de este amplio marco de milenarismo antropológico, pues, como señala Samuel Eddy, «recurrir a la profecía constituye una reacción universal propia del hombre maltratado» (p. 335). En su estudio de la reacción que tuvo el

Oriente Próximo ante el imperialismo griego, Eddy llega a la conclusión de que

aunque el grado de antihelenismo pudiera variar en los diversos países, cuando se organizaba una oposición, las formas que ésta adoptaba eran, por lo general, análogas. Tanto Egipto, como Persia o Judea profetizaron la caída del régimen griego, y los tres países se opusieron a él con las armas en la mano en su afán de hacer realidad su sueño ... La resistencia religiosa respondía fundamentalmente a tres motivos ... relacionados entre sí. En primer lugar, se intentaba recuperar el gobierno nacional como un fin en sí mismo. En segundo lugar, se intentaba recuperar el gobierno nacional como medio de acabar con la distorsión social y la explotación económica. Y en tercer lugar, se intentaba recuperar el gobierno nacional para proteger la ley y la religión (pp. 324 y 330).

Eddy habla asimismo de «cuatro formas fundamentales de resistencia: la pasiva, la militante, la mesiánica y la proselitista» (p. 335). La resistencia pasiva se dio en todas las culturas disidentes y suponía la vuelta a las leyendas arcaicas relativas a los héroes más antiguos de cada una de ellas. De la resistencia militante tenemos noticias sobre todo en Palestina y Egipto, pero posiblemente se diera también en Persia. Fue siempre acompañada de la resistencia mesiánica, que invocaba la intervención de un ser divino encargado de expulsar a los griegos del país y de restaurar en él no sólo la normalidad nacional, sino también una fertilidad y una paz idílicas. La resistencia proselitista se dio únicamente en Persia y Palestina, y todo su afán era persuadir o incluso forzar a los no creyentes a convertirse a la fe en la victoria mesiánica. Pero lo más interesante es que Eddy propone elevar este tipo de reacciones al rango de modelos interculturales.

Estos cuatro tipos de resistencia constituían una forma perfectamente normal y humana de reaccionar ante el dominio ejercido por una cultura extraña que amenaza con destruir o modificar la antigua ... La reacción de los indios americanos, por ejemplo, ante el imperialismo americano fue la misma. Los indios padecieron la pérdida de su independencia, graves apuros económicos, y la destrucción de su propio ordenamiento social, y entre ellos se dieron épocas de renacimiento nacionalista en que, de forma pasiva, se defendía la fe de los indios en la cultura india; emprendieron con un alto espíritu militante guerras de religión como las que encabezaron el Profeta y Tecumseh; creyeron en movimientos mesiánicos que destacaban la necesidad de seguir unos férreos criterios de moralidad, como los que se dieron en la zona noroccidental del Pacífico; e incluso empezaron a hacer proselitismo entre ellos, como muestran el shakerismo indio o el culto del peyote (p. 340).

Estos cuatro tipos de reacción religioso-política ante la tremenda seducción de la nueva cultura, la aplastante superioridad militar, la brutal explotación económica, y la inapelable discriminación social tienen ya carácter intercultural y transtemporal, aunque sea de forma relativa y rudimentaria.

Pero deberían tenerlo de forma absoluta y programática, ampliándose hasta los siete que vimos en el extraordinario estudio sociológico que hacía Bryan Wilson de los movimientos religiosos de protesta entre los pueblos tribales y del Tercer Mundo. Así, por ejemplo, los comentarios finales que este autor hace a las respuestas *revolucionistas* o milenaristas ante el colonialismo tienen suma importancia de cara a la comprensión benévola de ese tipo de reacción. La extensión de la cita no viene sino a subrayar su importancia.

El milenarismo siempre promete una transformación social y, aunque siempre esté equivocado, no por ello deja de crear nuevas esperanzas plenamente conscientes de que se produzca un cambio social. A veces incita a las personas a empezar a realizar el milenio. La nueva época no llega, pero el trabajo, la organización y la ética renovadora (o renovada) que comporta tienen unas consecuencias decisivas. Se crea el marco en el que establecer un nuevo ordenamiento ... surge una nueva concepción de la organización económica de la colectividad: se vislumbra el horizonte de un futuro distinto. Se capta la idea de un cambio social. Las divinidades que hasta el momento habían sancionado la costumbre, de repente se convierten en iniciadoras del cambio (aunque ese cambio sea de hecho una restauración). Cuando el hombre alcanza la noción de que los antepasados o los espíritus son los iniciadores del cambio, sufre una transformación radical de su conciencia. Y pese a su incapacidad intrínseca de realizar el cambio prometido, esa transformación se halla acaso más enraizada en el milenarismo que en cualquier otro fenómeno histórico (pp. 494-495).

Así pues, el estudio del apocalipticismo judío que realizamos en este capítulo implica la existencia de tres niveles en el marco histórico en el que debemos inscribirlo. Un macronivel, correspondiente al estudio intercultural del milenarismo entendido como reacción específica ante determinadas formas y circunstancias de colonialismo religioso-político. Un mesonivel, en el que se situaría el ambiente histórico general creado por el rechazo milenarista al imperialismo cultural que se dio en Oriente durante la época helenística. El micronivel viene constituido por todo el espectro de actitudes inclusivas y exclusivas en el marco del cual el judaísmo y el paganismo reaccionaron uno frente al otro durante el período grecorromano. Sin olvidar en ningún momento que el apocalipticismo anticolonial de los judíos nunca constituyó, ni entonces ni después, un fenómeno aislado, y que, por otra parte, no todos los judíos, ni siquiera incluso una mayoría de ellos, admitían ese sueño milenarista o simpatizaban con él.

EL ADVENIMIENTO DEL QUINTO REINO

Como se recordará, según la estratificación de la sociedad agraria establecida por Gerhard Lenski, escribas y maestros pertenecen no a la clase de los *gobernantes*, sino a la de los *subalterna*. Su fuerza, basada, según los casos, en la más alta erudición o bien en el simple conocimiento de la

lectura y la escritura, radicaba en su capacidad burocrática, organizativa y pedagógica. Su debilidad estaba en que dependían por completo de la clase de los gobernantes. En cualquier caso, su condición de expertos en la más antigua tradición escrita los hacía, por regla general, conservadores y fieles al sistema, a menos, eso sí, que dicha tradición llevara en su seno una antigua corriente de crítica social e igualitarismo. Nótese, por ejemplo, las duras invectivas de carácter socioeconómico en contra de la clase de los gobernantes que aparecen en el *Libro de la epístola de Enoc*, en *1 Enoc* 91-107, correspondiente a los inicios del siglo II a. e. v. (cf. *OTP* II.72-88).

Sin embargo, lo que aconteció a partir de los años sesenta del siglo II a. e. v. fue muy distinto de lo que anunciaban las excelsas visiones de consumación milenarista que tuvieron lugar en aquella dramática década. La edad del piadoso no se acercó ni con mucho «a los mil años», como se imaginaba en *Jubileos* 23,27. «El demonio» no «tuvo fin», ni «la aflicción ... desapareció con él», como prometía el *Testamento de Moisés* 10,1. No se dio «un reino eterno al pueblo de los santos del Altísimo», ni le sirvieron y obedecieron «todos los señoríos», como se asegura en Dan 7,27. Y, por último, todas las ovejas, todas las bestias y todos los pájaros no se unieron por fin haciendo que el Señor se regocijara «con grande regocijo porque todos se habían vuelto mansos y habían vuelto a su casa», como gradualmente preveía el Apocalipsis de los Animales que aparece en *1 Enoc* 90,33 (cf. *OTP* II.102; I.931; I.71). Lo que ocurrió en la práctica es que primero llegaron los Macabeos y luego los romanos. Y de esa forma, siguieron escribiéndose y leyéndose una y otra vez visiones apocalípticas, sueños milenaristas, y toda suerte de esperanzas transcendentales.

Su rey será el Señor Mesías

Se han conservado dieciocho salmos de carácter más pedagógico que litúrgico, conocidos en conjunto por el nombre de *Salmos de Salomón*, procedentes de un círculo de judíos cultos que floreció a mediados del siglo I a. e. v. Su autoría se atribuye falsamente a Salomón, el hijo de David, aunque tres de ellos, los salmos 2, 8 y 17, hacen ciertas alusiones que permiten su datación. Especialmente ilustrativa es la referencia a Pompeyo Magno, quien, tras ser invitado a actuar como mediador en la disputa surgida entre los príncipes Asmoneos Judas Aristóbulo II y Juan Hircano II, acabó derrotando al primero al cabo de tres meses de asedio del Templo en el otoño del año 63 a. e. v., y restableciendo en el poder al segundo, aunque imponiéndole un tributo y arrebatándole el título de rey. En general, pues, cabe datar estos salmos en el período comprendido entre 63 y 48 a. e. v. o poco más tarde. Han sido atribuidos a círculos fariseos o incluso esenios, pero resulta más conveniente adjudicárselos a algún círculo indeterminado de escribas de tendencias claramente didácticas.

En cualquier caso, después de la miserable muerte de Pompeyo, Roma siguió rigiendo los destinos de Palestina, y sea cual sea el grupo que se halla tras estos salmos, lo cierto es que sus portavoces no muestran la menor intención de encabezar un levantamiento contra Roma. Aunque no tienen un carácter forzosamente pacifista, lo que sí son es realistas. La liberación debe venir de un caudillo que, pese a lo humano de su naturaleza y lo terrenal de su actuación, se halla rodeado de un aura de divinidad: no conoce el pecado, es virtuoso, y gracias únicamente a su palabra, sin apelar en ningún momento a la guerra, restaurará a Israel, debidamente purificado, para que gobierne a las naciones igualmente purificadas de la tierra.

Mira, Señor, y ensálzales a su rey,
al hijo de David, para que gobierne a Israel tu siervo,
en el tiempo que sólo tú conoces, oh Dios.
Y tendrá a las naciones de los gentiles sirviendo bajo su yugo ...
Y en sus días no reinará entre ellos la injusticia,
pues todos serán santos,
y su rey será el señor Mesías.
(Pues) no se apoyará en caballos, jinetes y arcos,
ni recogerá oro y plata para la guerra.
Ni sembrará en las multitudes la esperanza de un día de guerra ...
Golpeará la tierra con la palabra de sus labios para siempre.

(*Salmos de Salomón* 17,21; 29; 32-33; 35; cf. *OTP* II.667-668)

Nótese, de paso, que «de los dos epítetos mesiánicos que se le atribuyen, “Hijo de David” y “Señor Mesías”, el primero [es] la primera vez que se utiliza en toda la literatura judía, y el segundo es un *hápax*» (*OTP* II.646). Y este caudillo mesiánico no recurre a la violencia, ya sea la violencia propiamente dicha de la guerra convencional, o la violencia transcendental de la destrucción por medio de los ángeles. Lo terriblemente irónico del caso es que, del mismo modo que las esperanzas milenaristas expresadas en Dan 7-12 se cifraban en la intervención de los ángeles, pero fueron los Asmoneos quienes en realidad las llevaron a efecto, los *Salmos de Salomón* esperaban al Señor Mesías, al Hijo de David, y lo que obtuvieron fue al execrable Herodes, hijo de Antípatro. No obstante, tal vez sea más procedente sentir piedad que burlarse de estas visiones de un mundo perfecto, tan profundamente arraigadas en el corazón de los hombres, que reaparecen una y otra vez, siempre derrotadas y, sin embargo, siempre renacidas. En el mejor de los casos, contribuían a mantener viva la esperanza de una justicia perfecta en el marco de la cual pudieran cosecharse pequeños triunfos, al tiempo que lenta y dolorosamente iban aprendiéndose nuevos medios y métodos, nuevas tácticas y estrategias. Por el contrario, en el peor de los casos, inducían al pueblo a creer que ya no hacían ninguna falta esos mismos medios y métodos, esas tácticas y estrategias.

Nuestra sangre será vengada ante el Señor

Según la teoría expuesta por George Nickelsburg, el *Testamento de Moisés* fue escrito a finales de 167 a. e. v., aunque los capítulos 6 y 7 fueron añadidos mucho más tarde. El apocalipsis original proclamaba la esperanza milenarista en la caída del colonialismo sirio y de los judíos colaboracionistas. Posteriormente fue puesto al día para incluir los malos tiempos de las dinastías asmonea y herodiana, y para vituperar al colonialismo romano y a los judíos colaboracionistas antes de que se produjera la consumación escatológica prometida. La versión revisada data, con toda probabilidad, de «los primeros meses o los primeros años que siguieron a la muerte de Herodes» (Nickelsburg, 1981, p. 213), digamos, por ejemplo, de la primera década del siglo I e. v.

Los reyes poderosos [los Asmoneos] se levantarán sobre ellos, y serán llamados sacerdotes del Dios Altísimo. Cometerán grande impiedad en el sancta-sanctórum. Y los sucederá un rey lascivo [Herodes], que no será de familia sacerdotal ... Durante treinta y cuatro años [37-4 a. e. v.] impondrá sus dictados sobre ellos, como hicieran los egipcios ... Y engendrará herederos que reinarán después de él por un breve período de tiempo. A su muerte entrará en sus tierras un poderoso rey de occidente que los dominará; y se llevará cautivos e incendiará parte de su templo. Y crucificará a algunos de ellos en los alrededores de su ciudad (*Testamento de Moisés* 6,1-2; 6-9; cf. *OTP* II.930).

La última frase hace referencia a los levantamientos que se produjeron a la muerte de Herodes, y que, como veremos más adelante con mayor detalle, fueron sofocados por el legado de Siria, Quintilio Varo, y el procurador interino de Judea, su ministro de finanzas Sabino, que incendió parte del Templo de Jerusalén al intentar aplastar a los rebeldes. Una vez más, sin embargo, no se ve el menor rastro de violencia ni divina ni humana en la realización del sueño milenarista. No lo había en la versión primitiva de 167 a. e. v. y sigue sin haberlo en los añadidos efectuados en los albores de la nueva era.

El hijo del hombre, al que pertenece la justicia

Según Gén 5,24, «Enoc anduvo constantemente en la presencia de Dios, y desapareció [de la faz de la tierra], pues se lo llevó Dios [al cielo]». Esa apoteosis lo convirtió, como es natural, en fuente constante de descubrimientos y revelaciones ultraterrenales. La más antigua de las tres obras apócrifas que se le atribuyen es *I Enoc*, también llamada *Apocalipsis etíope de Enoc*, tratado en cinco libros que fueron escribiéndose entre el siglo III a. e. v. y las postrimerías del siglo I e. v.:

1. *Libro de los vigilantes* (1-36): siglo III a. e. v.
2. *Libro de las comparaciones* (37-71): comienzos del siglo I e. v.
3. *Libro de escritos de astronomía* (72-82): siglo III a. e. v.
4. *Libro de visiones oníricas* (83-90): 164-160 a. e. v.
5. *Libro de la epístola de Enoc* (91-107): comienzos del siglo II a. e. v.

El último texto que vamos a examinar ahora es el más tardío de estos escritos, a saber el *Libro de las comparaciones de Enoc*, conservado en *1 Enoc* 37-71. Su composición, incluidos los tres discursos apocalípticos de *1 Enoc* 38-44, 45-57, y 58-59, la conclusión original de 70, y otra conclusión de fecha posterior correspondiente a 71, podría datarse con toda probabilidad entre «aproximadamente el comienzo de la nueva era» (Nickelsburg, 1981, p. 223) y «comienzos o mediados del siglo I e. v.» (Collins, 1984a, p. 143).

La «visión de sabiduría» de Enoc no constituye un panorama de la historia futura, sino un viaje por los cielos del presente. La seguridad no viene dada por la inevitabilidad de los cambios históricos, con los imperios que sucesivamente surgen y caen, sino por la constancia del orden celeste, con el sol, la luna y las estrellas que se mueven con arreglo al ritmo que les ha sido adjudicado. Los encargados de dar alientos no son el tiempo y la historia, como en otras apocalipsis judías, sino el espacio y el cosmos, como hacen las dos más antiguas, a saber: *Libro de escritos de astronomía*, de *1 Enoc* 72-82, y el *Libro de los vigilantes*, de *1 Enoc* 1-36.

Volvemos, pues, al desequilibrio terrenal, originado por las discordias de los ángeles, y análogo a ellas. La guerra celeste y la terrenal no son sino dos facetas de una misma lucha cósmica entre el bien y el mal, y un día vendrá el juicio final a pedir cuentas a ambos. El resultado de ese juicio final ha sido ya previsto por Dios desde tiempos inmemoriales, desde el momento mismo en que se rebelaron los ángeles malvados, de suerte que, en el transcurso de su viaje por los cielos, Enoc puede contemplar su cumplimiento futuro. Lo que revela no es, pues, que va a haberlo, sino que ha visto que lo hay.

En los *Salmos de Salomón* 17-18 la consumación milenarista se centraba en un mismo personaje llamado Hijo de David o Señor Mesías. El *Testamento de Moisés* no se fijaba en nadie en particular, pero el *Libro de las comparaciones* vuelve a tener una figura central, concretamente la del Elegido. Se trata del encargado de efectuar el juicio final de Dios y, según George Nickelsburg, «combina los epítetos, atributos y funciones del hijo del hombre que aparece en Daniel 7, del Siervo del Señor del Deutero-Isaías, y del Mesías davídico. La expresión “hijo del hombre” no es ningún epíteto. Constituye una forma semítica de designar simplemente al “hombre”, y casi siempre aparece acompañada de algún determinante: “ese hijo del hombre”, o “el hijo del hombre que posee la justicia» (1981, p. 215). Esa figura humana es más que la personificación, o incluso el adalid del pueblo de Dios, es su equivalente mítico, su arquetipo celestial, su complemento eter-

no, su reflejo en los cielos. Vale la pena señalar que en los *Salmos de Salomón* el Hijo de David, el Señor Mesías, rige un mundo magníficamente pacífico e inclusivo, mientras que en el *Libro de las comparaciones* el Hijo del hombre, el Elegido, separa el bien y el mal en un mundo mucho más punitivo y exclusivo. Cabe incluso la posibilidad, por ejemplo, de que el grupo al que iba destinado el libro fuera de carácter sectario, incluso dentro del propio judaísmo.

El poder universal pasó al pueblo romano

Las visiones milenaristas del persa *Bahman Yasht* (cf. Eddy, pp. 343-349) y las judías de Dan 2 y 7 (cf. Collins, 1984a, pp. 21-26) preveían la sucesión de cuatro potencias mundiales, y en ambos casos el panorama apocalíptico de la historia pretérita se utiliza como profecía de la historia futura. Para el vidente persa esas cuatro potencias eran los imperios asirio, medo, persa y griego, que un día serían aniquilados por un quinto imperio que restablecería en el poder a Ahura Mazda, rey sapientísimo, y al pueblo persa. Para el profeta judío, los cuatro reinos eran los imperios babilónico, medo, persa y griego respectivamente, que un día serían aniquilados por un quinto imperio que restablecería en el poder a Yavé, a sus ángeles y al pueblo judío.

Ese quinto imperio llegó, pero no supuso el restablecimiento persa ni el judío, sino la colonización romana. Y Roma supo aprovechar en su propio beneficio, como propaganda política, esa misma sucesión de poderes. Hacia el año 30 e. v., Cayo Velejo Patérculo recoge el siguiente dato:

Emilio Sura dice en su libro sobre la cronología de Roma: «Los asirios fueron la primera raza que detentó el poder universal; luego lo hicieron los medos, tras ellos los persas, y después los macedonios. Posteriormente, con la derrota de los reyes Filipo y Antíoco, de origen macedónico, seguida poco después de la caída de Cartago, el poder universal pasó al pueblo romano» (Velejo Patérculo, *Historia de Roma* I, 6; cf. Shipley, pp. 14-15)

Emilio Sura debió escribir esas palabras en las primeras décadas del siglo II a. e. v., cuando la superioridad tecnológica en el campo de las armas pasaba de la falange macedonia a la legión romana.

A finales del siglo I e. v., un autor judío llegaba incluso a admitir, aunque sin gran entusiasmo, que Roma era ese quinto imperio. El *Cuarto oráculo sibilino*, profecía religioso-política dirigida contra los macedonios, obra probablemente no judía, datable acaso en el siglo III a. e. v., fue revisada posteriormente por un autor judío después de la destrucción del Templo por parte de los romanos en 70 e. v. Entre el primitivo oráculo relativo a los cuatro imperios que aparece en IV,49-101, y su consiguiente destrucción apocalíptica en IV,173-192, se interpoló con fecha posterior en IV,102-172 una descripción de la hegemonía romana.

Un caudillo de Roma vendrá a Siria que incendiará el Templo de Jerusalén con fuego, al tiempo que matará a muchos hombres y destruirá el gran país de los judíos con sus anchurosos caminos.

(*Oráculos sibilinos* IV,125-127; cf. *OTP* I.387)

En vez del quinto imperio que debía traer consigo la teocracia cósmica de Yavé y la vindicación del pueblo judío, el quinto imperio resultó ser simplemente el de los romanos, que venían a sustituir a los griegos. El juicio apocalíptico y la consumación milenarista eran una vez más pospuestos.

NO MÁS SEÑOR QUE DIOS

Entre este capítulo y el anterior se plantea un problema de importancia capital que debe ser solucionado urgentemente. Los textos de la época que se han conservado subrayan con toda claridad la importancia que las ideas apocalípticas tenían dentro del judaísmo, y, sin embargo, en Josefo apenas se ven restos de ese sueño milenarista. ¿Cómo explicar entonces tal discrepancia?

En realidad Josefo tenía unos motivos muy concretos y personales para no poner de relieve las creencias apocalípticas y las esperanzas mesiánicas del judaísmo. Había salvado la vida gracias a su predicción de 67 e. v., posteriormente confirmada por los hechos, en torno a la obtención del trono imperial por parte de Vespasiano. La profecía, sobre la cual habla Josefo en la *Guerra de los judíos* III, 399-402, también era conocida por los historiadores romanos Suetonio y Dión Casio (cf. Stern, 1976-1980, pp. 122 y 371). Pero hemos de añadir que la profecía en cuestión fue expresada como si se tratara del cumplimiento del mesianismo apocalíptico judío.

Pero lo que a ellos principalmente los movió a ser pertinaces y guerrear, [incluso después de haber sido incendiado el Templo] era una respuesta [oracular] dudosa, hallada también en los libros y escrituras sagradas, la cual decía: que había de ser en aquel tiempo, cuando un hombre nacido entre ellos había de tener imperio del orbe universo. Tomaron esto como propio, y muchos sabios se engañaban en declarar lo que esto significaba. Y esta profecía declaraba el imperio de Vespasiano, el cual fue elegido emperador estando en Judea (Josefo, *BJ* VI, 312-313).

La sorprendente aplicación del mesianismo judío, a Vespasiano salvó la vida a Josefo en Galilea. Resulta, pues, bastante inverosímil que este autor explicara claramente o pusiera de relieve la existencia de otras versiones de la realización del mensaje apocalíptico o mesiánico que no fueran la que hacía referencia a Vespasiano, u otras cronológicamente anteriores a ésta. Por consiguiente, deberemos leer el texto de Josefo dando la vuelta a sus palabras; tendremos que descubrir las ideas apocalípticas o mesiánicas ocultas tras lo que el autor nos cuenta. Mi teoría es que las revueltas que él adjudica

a la cuarta filosofía o a los sicarios son en realidad manifestaciones activas de apocalipticismo o mesianismo. En otras palabras, todo lo que hemos venido diciendo a lo largo de este capítulo y lo que diremos a partir de ahora se refiere al mismo mundo intelectual y social, a saber: el mundo de la rebelión de los *subalternos*, que abarcaría desde la labor literaria de los escribas al activismo político directo, desde la resistencia pasiva al terrorismo activo, o incluso desde el martirio a la militancia. Y su eslogan era: «No hay más Señor que Dios».

La cuarta escuela de filosofía

Herodes Arquelao sólo permaneció en su trono de etnarca de Idumea, Judea y Samaria desde la muerte de su padre, Herodes el Grande, acontecida en 4 a. e. v., hasta 6 e. v., fecha en que fue depuesto por los romanos, quienes tomaron directamente el control de su territorio a través de un gobernador perteneciente al orden ecuestre. El primero de estos *praefecti* fue Coponio, nombrado en el mismo año 6, al tiempo que P. Sulpicio Quirinio, de rango senatorial, era nombrado *legatus Augusti pro praetore* de Siria. Este cambio administrativo trajo consigo la realización de un nuevo censo o registro de las propiedades, para determinar los impuestos que correspondía pagar a las zonas de Palestina que acababan de ser absorbidas por el Imperio.

Estando éste en el gobierno [*sic.* Coponio], hubo un galileo, llamado por nombre Judas, el cual fue acusado de que se había rebelado, reprendiendo a sus naturales que soportaban pagar tributo a los romanos, y que sufrían por señor acepto a Dios los hombres mortales. Era éste cierto sofista [es decir, un maestro] por sí y de propia secta [es decir, fundador de una escuela propia de pensamiento] enteramente contraria a todas las otras; había entre los judíos tres géneros de filosofía: el uno seguían los fariseos, el otro los saduceos, y el tercero, que todos piensan ser el más aprobado, era el de los esenios (Josefo, *BJ* II, 117-118).

El comentario no puede ser más claro, y su finalidad apologética resulta evidente. Se alude a Judas el Galileo y su *secta* ideológicamente rebelde, ante todo y sobre todo para diferenciarla por completo de los subsiguientes *tres géneros de filosofía* judía, presentados primero en II, 119 en el orden fariseos, saduceos y esenios, pero reseñados después en un orden distinto: esenios —en II, 120-161—, fariseos —en II, 162-163, 166a—, y saduceos, en II, 164-165, 166b. Cabría concluir que estas tres modalidades, a las que Josefo, pensando en el público helenístico al que iba destinada su obra, compara deliberadamente con las corrientes filosóficas griegas —concretamente a los fariseos con los estoicos, a los saduceos con los epicúreos, y a los esenios con los pitagóricos—, no tenían nada de rebelde, peligroso o subversivo. Este rasgo queda subrayado por la extensión y preeminencia concedida a

los esenios, aunque Josefo afirma en II, 162 que los fariseos «gozaban de la posición de secta principal» frente a las otras dos. Judas y sus seguidores se hallan completamente al margen de la tríada oficial, y, desde luego, constituyen un mundo totalmente distinto del de los esenios, cuyo papel se pone deliberadamente de relieve, aunque, por lo demás, no se les dé mayor importancia. Cabría suponer, por consiguiente, que se trató de un mero fenómeno episódico del año 6 e. v.

Josefo vuelve a hablar en dos ocasiones de las tres filosofías o escuelas de pensamiento judías en su obra posterior, las *Antigüedades de los judíos*. En el primer caso, alude, por este orden, a fariseos, saduceos y esenios en XIII, 171, si bien después, al analizarlos por separado, habla de fariseos —XIII, 172a—, esenios —XIII, 172b—, y saduceos —XIII, 173—. La alusión aparece de forma totalmente espontánea, sin ninguna relación con el contexto; se sitúa en el marco histórico general correspondiente al año 140 a. e. v. aproximadamente; es absolutamente imparcial por lo que a la extensión adjudicada a cada grupo se refiere, y, por supuesto, no cabe incluir en ella a Judas el Galileo, que corresponde al año 6 e. v. La segunda mención, sin embargo, se halla en el lugar análogo al de la *Guerra de los judíos* II, 119-166, pero las diferencias a este respecto entre una y otra obra son sorprendentes. Mientras que en la *Guerra* a Judas se le dedican únicamente dos párrafos de un total de cincuenta, en las *Antigüedades* se le dedican diez de un total de veintidós. En vez de hacer alusión a él únicamente antes de hablar de las tres escuelas filosóficas oficiales, ahora aparece antes y después. Y en vez de ser una mera *secta*, ahora se le eleva a la categoría de *cuarta filosofía*. Se nos habla, pues, de Judas en XVIII, 4-10; luego se alude —XVIII, 11— a las tres filosofías antiguas, según el orden esenios, saduceos y fariseos, aunque al analizarlas por separado se habla de fariseos —XVIII, 12-15—, saduceos —XVIII, 16-17—, y esenios —XVIII, 18-22—; y, por último, vuelve a hablarse de Judas en XVIII, 23-25. Pues bien, estas dos secciones tan claramente enmarcadas en torno a la figura de Judas no sólo resultan bastante distintas de la alusión que a él se hacía en *BJ* II, 117-118, sino que además se diferencian bastante la una de la otra. Veamos la primera de ellas.

Pero cierto Judas, gaulanita de la ciudad de Gamala [situada en la ribera oriental del mar de Galilea], que había sabido ganarse el apoyo de un fariseo llamado Sadoc, se precipitó a la rebelión. Empezaron a decir que el censo comportaba una humillación manifiesta, equivalente al trato dispensado a los esclavos, e invitaban a su nación a luchar por la independencia. *Afirmaban que, en caso de ganar, los judíos habrían echado los cimientos de su prosperidad, mientras que, en caso de no obtener éxito, lograrían gran honra y nombradía debido a lo grandioso de su intento; y aseguraban que el cielo no dejaría de ayudarles hasta la consecución de su empresa, tanto más cuanto mayor firmeza de intenciones demostraran y mayor fuera la devoción de sus corazones, sin temer verter su sangre si así lo requerían las circunstancias.* Y como el pueblo, al escuchar sus prédicas, respondió favorablemente, sus osados planes hicieron muchos progresos, de suerte que aquellos dos individuos sembraron la

semilla de todos los males que asolaron la nación por encima de toda ponderación. Cuando se desencadena una guerra tan feroz que no hay quien la controle, y cuando se sacrifica a los amigos que habrían podido aliviar los sufrimientos, cuando grandes hordas de bandidos realizan toda suerte de desmanes y asesinan a hombres del más alto rango, da la impresión de que todo ello es en defensa del bien común, pero lo cierto es que, tras toda esa apariencia, lo que se oculta es el afán de lucro personal. Sembraron la semilla de la que surgieron la discordia entre las diversas facciones y las matanzas de conciudadanos ... Lo cual demuestra que toda novedad y reforma de las tradiciones ancestrales conduce directamente a la destrucción de la unidad del pueblo. En este caso, en efecto, Judas y Sadoc se entrometieron desgraciadamente constituyendo entre nosotros una cuarta escuela de filosofía ... plantando la semilla de las desventuras que posteriormente se cebaron en él [sc., el conjunto de los ciudadanos], y todo a causa de la novedad de esa filosofía desconocida (Josefo, *AJ* XVIII, 4-9; la cursiva es mía).

La extensión de la cita viene a poner de relieve su importancia, y, por mi parte, ya me he encargado yo de subrayar las motivaciones de carácter apocalíptico ocultas tras el velo de urbanidad helenística con que las cubre Josefo. Por una parte, vemos que ahora Judas no se limita a ser el dirigente de una secta aislada, sino de toda una cuarta filosofía o ideología, independientemente de que se trate de una filosofía nueva e intrusa. En cualquier caso, no estaría tan absolutamente alejada de las otras tres opciones cuando vemos que un fariseo participó en su gestación. Por otra parte, en cambio, Josefo viene a decir que esta nueva concepción fue la causante absoluta de todos los males que acontecerían al pueblo judío durante sesenta años sucesivos. Da la impresión de que se tratara de un programa ideológico perfectamente coherente, concertado y coordinado, que llevaría primero al rechazo del censo de 6 e. v. y después a la guerra contra Roma del año 66. Hemos de añadir simple y llanamente que todo esto no es más que una invención de Josefo, a la que, por otra parte, viene a contradecir la sucesiva relación de los hechos que el propio autor realiza. Seguramente tiene razón al afirmar que las propuestas de Judas constituían una novedad, pues, al fin y al cabo, el pueblo judío llevaba viviendo bajo la égida de diversos imperios desde hacía casi seiscientos años. Pero, evidentemente, Judas podría haberse remontado un milenio más atrás, hasta los tiempos de 2 Sam 24, cuando Dios envió una peste a Israel para castigar el censo efectuado por David, y afirmar que su filosofía era más antigua que cualquiera de las otras tres. Lo más significativo no es que fuera nueva o dejara de serlo, sino que constituyera o no la simiente de cuanto vino a continuación. Y en este sentido, la respuesta debe ser rotundamente negativa. Por lo que respecta a la cuarta filosofía de Judas y a los posteriores acontecimientos, la relación de causalidad propuesta por Josefo responde únicamente al plan de composición de su obra; su afirmación de que esa filosofía fue el origen de todos los males constituye una mera simplificación narrativa.

La verdad es que, después de esa primera mención a la cuarta filosofía y

de la responsabilidad que Josefo le imputa de los futuros males de la nación judía, a uno le quedan muy pocas ganas de seguir leyendo y ver cuál es el contenido y el tono de la última alusión a ella. Una vez más subrayo lo que, en mi opinión, constituye una deformación por parte de Josefo de la ideología milenarista de Judas y Sadoc.

En cuanto a la cuarta filosofía, Judas el Galileo se erigió en su cabecilla. Esta escuela coincide con los fariseos en todo, menos en su pasión por la libertad, que es prácticamente imposible de conseguir, pues están convencidos de que Dios es su único dueño y señor. *No les importa lo más mínimo dejarse matar de las formas más rebuscadas y permitir que la venganza recaiga sobre parientes y amigos, con tal de no llamar señor a un mortal, sea quien sea. Y como son muchos los que han sido testigos de la tenacidad de su resolución en tales circunstancias, no me extenderé más en este punto, pues no temo que alguien pueda considerar increíble lo que se cuenta de ellos. El peligro estriba más bien en que lo que se cuenta minimice la indiferencia con la que aceptan los mayores sufrimientos.* La locura que se apoderó posteriormente del pueblo comenzó cuando las crueldades e ilegalidades de Gesio Floro, que ocupaba el cargo de gobernador [64-66 e. v.] provocaron una desesperada rebelión contra los romanos (Josefo, *AJ XVIII*, 23-25; la cursiva es mía).

En esta ocasión la cuarta filosofía es descrita en un tono más halagüeño. Coincide absolutamente con la de los fariseos excepto en un punto, y sólo se la hace responsable de la discordia civil en fecha posterior, y en relación con las iniquidades cometidas por el procurador. La ambivalencia de las reacciones de Josefo ante la cuarta filosofía, tal como se manifiesta en estos dos textos, es en el fondo un reflejo de la que aparece al final de la *Guerra de los judíos*. En esta obra, tras vituperar la vida de los sicarios, acaba glorificando su muerte.

La última alusión a las grandes corrientes de pensamiento judías aparece en la *Autobiografía* de Josefo, que, pese a ser posterior a las *Antigüedades*, habla sólo de tres sectas, filosofías, o grupos ideológicos.

Cuando tenía alrededor de dieciséis años, quise tener experiencia personal de las sectas que hay en nuestro pueblo. Son tres: la primera la de los fariseos, la segunda la de los saduceos y la tercera la de los esenios, según he dicho en otras ocasiones; de este modo, pensaba yo, si conocía todas ellas podría escoger la mejor. Así, a fuerza de ser duro conmigo mismo y de soportar muchas cosas, pasé por las tres, y después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquéllas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Banno que vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, comía alimentos silvestres, se lavaba varias veces de día y de noche con agua fría para purificarse, y me hice su discípulo. Después de estar con él durante tres años, una vez cumplido mi propósito, regresé a la ciudad. A la edad de diecinueve años comencé a participar en la vida ciudadana conforme a los principios de la secta farisea, que es semejante a la que entre los griegos se denomina estoica (Josefo, *Autobiografía X-XII*).

Abstracción hecha del carácter típicamente helenístico de este proceso, así como de su insólita precocidad y rapidez, lo que encontramos son otra vez las tres filosofías tradicionales del judaísmo. Y, sin embargo, la mayor parte de esos tres años de aprendizaje los dedicó Josefo a una cuarta filosofía, cuyo nombre no se especifica, aunque sí se menciona el de la persona concreta que la practicaba. No podría culparse al lector antiguo que relacionara mentalmente las cuatro opciones de las que se habla en *Antigüedades XVIII*, 4-25 con las otras cuatro mencionadas en *Autobiografía* 10-12, y más teniendo en cuenta que esta obra constituye una especie de apéndice a la anterior. Y, efectivamente, una lectora moderna como Tessa Rajak se pregunta si «esa temporada pasada junto a Banno no le habría llevado a ponerse en contacto no ya con alguna comunidad religiosa dedicada a la búsqueda de la pureza, como la secta de Qumran, sino incluso con algún grupo de activistas políticos ... No obstante, de haberse dado algún tipo de ideas cuasirrevolucionarias entre los compañeros de Josefo en el desierto, éste sólo habría podido pensar que se trataba de una actitud rechazable» (pp. 38-39). En cualquier caso, a menos que esté haciendo gala del más puro oportunismo, cuando a finales de siglo afirma que había sido fariseo desde los años cincuenta, lo cierto es que semejante elección habría significado ante todo y sobre todo un rechazo absoluto a la opción de vida que suponía retirarse al desierto, con el peligroso trasfondo religioso-político que ello comportaba.

Pero volvamos a Judas el Galileo, cuyo apodo, dicho sea de paso, nos recuerda que no llevaba a cabo sus actividades en la región de la que era natal, sino que probablemente ejercía como maestro en Jerusalén. Josefo ni siquiera nos dice lo que fue de él, y lo único que sabemos, por una vaga mención de Act 5,37, es que no logró su propósito: «Después se levantó Judas el Galileo, en los días del empadronamiento, y arrastró al pueblo en pos de sí; mas pereciendo él también, cuantos le seguían se dispersaron». Sea como fuere, a pesar de lo que dice Josefo, o, mejor dicho, dando la vuelta a sus palabras cuando, a diferencia de lo afirmado en *BJ I*, 117-118, pondera en *AJ XVIII*, 4-10, 23-25 los efectos creativos de esta ideología, deberíamos llegar con David Rhoads a la conclusión de que «la rebelión de Judas el Galileo en Judea el año 6 e. v. fue relativamente insignificante e ineficaz» (p. 59). Era, seguramente, de inspiración milenarista, pues, como propone Richard Horsley, lo más probable es que tras el «lenguaje velado, helenístico» de las secciones que he subrayado de *AJ XVIII*, 5, 23, 24, se oculte el apocalíptismo judío (1979b, p. 443). Insinúa asimismo este autor que su ideología constituía una «resistencia no violenta, no revolucionaria» (1987, p. 89). Y probablemente también en esto tenga razón, al menos por lo que a la situación de 6 e. v. se refiere. Es posible que Judas propusiera una resistencia pasiva, y no una rebelión activa, aunque, como es natural, esa distinción tan sutil habría pasado completamente desapercibida para los romanos. Habría sido, pues, Josefo quien habría elevado sus ideas a la categoría de secta, e incluso de filosofía; quien habría pasado de una actividad no violenta a otra directamente violenta, y de un incidente pasajero a una situación duradera.

Los hijos de Judas el Galileo

Es posible que Judas el Galileo no fuera el impulsor de una secta o de una filosofía, ni tampoco de una revuelta o una rebelión en toda regla, pero lo que desde luego tenía era una ideología, y además formó una familia. Desde el año 6 al 41 e. v. Judea estuvo bajo el control directo de Roma, pero entre 41 y 44 pasó a manos de Herodes Agripa I al igual que el resto del país. A la muerte de éste, sin embargo, el país entero pasó a ser gobernado directamente por Roma. Los primeros prefectos, llamados ahora procuradores, fueron Cuspio Fado, en 44-46, y un judío apóstata, Tiberio Julio Alejandro, sobrino del filósofo Filón, en 46-48 e. v.

Claudio ... envió allá por procurador de todo a Cuspio Fado, y después de éste a Tiberio Alejandro, los cuales, no trocando nada de las costumbres que los judíos tenían, tuvieron muy pacíficas todas aquellas tierras (Josefo, *BJ* II, 220).

El sucesor de Fado fue Tiberio Alejandro ... el cual ... no seguía las costumbres de su pueblo ... Fue durante la administración de Tiberio Alejandro, cuando hubo en Judea la gran hambre ... Además de esto, Santiago y Simón, hijos de Judas el Galileo, fueron llevados a juicio y crucificados por orden de Alejandro. Éste era el Judas que, como ya dije, incitó al pueblo a rebelarse contra los romanos cuando Quirinio estaba realizando el padrón de Judea (Josefo, *AJ* XX, 100-102).

No sabemos nada más de estos Santiago y Simón, y Josefo no les atribuye, ni mucho menos, la continuación de las actividades de Judas, aparte de comentar que eran sus hijos. No sabemos si eran doctores de la ley ni cuál era la actividad concreta que desempeñaban, ni si la ejercían en Judea o en Galilea. Cabe suponer, no obstante, que lo que hacían era algo que los romanos podían considerar subversivo. Y de la misma forma que se habla del padre cuando los romanos pasan por primera vez a gobernar directamente Judea, oímos hablar de los hijos cuando los romanos pasan por primera vez a gobernar directamente todo el país. Así pues, lo único que cabe es preguntarse si entre Judas y sus hijos muertos en la cruz había una relación ideológica además de la puramente genealógica. Por otra parte, ¿seguirían siendo sus actividades de carácter no violento?

Puñales ocultos y rostros encubiertos

Aunque Josefo afirma que la ideología de Judas constituía la cuarta filosofía del judaísmo, nunca especifica su nombre, como hace con los fariseos, saduceos y esenios. Esporádicamente, sin embargo, entre 52 y 60 e. v., durante los años en que Félix ocupó el cargo de procurador, oímos hablar por

primera vez de un grupo al que Josefo denomina sicarios. ¿Qué relación tienen, si es que tienen alguna, con la ideología que proclamaba «no más señor que Dios»?

Y limpiadas aquellas tierras de esta basura de hombres [es decir, la de los bandidos sociales, que estudiaremos más adelante], levantábase luego otro género de ladrones dentro de Jerusalén; éstos se llamaban matadores o sicarios, porque en el medio de la ciudad, y a mediodía, solían hacer matanza de unos y otros. Mezclábanse, principalmente los días de fiesta, entre el pueblo, llevando encubiertas sus armas o puñales [*sicae* en latín], y con ellos mataban a sus enemigos; mezclándose entre los otros, ellos se quejaban también de aquella maldad, y con este engaño quedábanse sin que de ellos se pudiese sospechar algo, muriendo los otros. Fue muerto por éstos Jonatás, pontífice, y además de éste mataron cada día a muchos otros, y era mayor el miedo que los ciudadanos tenían, que no era el daño que recibían, porque todos aguardaban la muerte cada hora, no menos que si estuviesen en una campal batalla. Miraban de lejos todos los que se llegaban y no podían ni aun fiarse de sus mismos amigos, viendo que con tantas sospechas y miramientos, y poniendo tanta guarda en ello, no se podían guardar de la muerte, antes con todo esto eran muertos; tanta era la locura, atrevimiento y arte o astucia en esconderse (Josefo, *BJ* II, 254-257).

El relato no puede ser más claro. A mediados de los años cincuenta del siglo I e. v. surgió un nuevo tipo de malhechores, bandidos, o delincuentes. No eran bandoleros rurales, como los que estudiaremos más adelante, sino terroristas urbanos. Sus métodos delictivos no consistían en cometer robos a la luz del día en pleno campo, sino en asesinar dolosamente a las gentes en la ciudad. Sus tácticas nos resultan perfectamente reconocibles hoy día, debido a la experiencia que de ellas tenemos en la actualidad. Las fiestas no sólo les proporcionaban el mayor grado de anonimato, sino que también garantizaban la máxima publicidad a sus actos, pues en la Antigüedad la fiesta constituía el medio de comunicación por excelencia. Aunque indudablemente formaban un grupo poco numeroso, el terror que provocaron, como el propio Josefo reconoce, excedió con mucho las proporciones de los crímenes que realmente llegaron a cometer. Su primera víctima no fue Ananías, hijo de Nebedeo, sumo sacerdote entre 47 y 59 e. v., sino Jonatás, que había ocupado el cargo entre 36 y 37 e. v., y que probablemente era el miembro más poderoso que quedaba de la familia de Anano. La elección de la víctima no pudo ser más oportuna y mejor calculada.

«El terrorismo constituye el arma de los débiles», dice más o menos la frase hoy famosa de Brian Crozier —comenta Richard Horsley al comparar el terrorismo antiguo y el moderno—. Se adecua especialmente bien a la lucha de los pueblos colonizados contra la dominación extranjera, por cuanto los medios «normales» de coacción «legítima» les están vedados. El terror resulta particularmente tentador a los pequeños grupos de conspiradores que carecen de una base amplia entre la población. A menudo va dirigido principalmente

contra compatriotas que colaboran o, cuando menos, cooperan con los extranjeros (1979b, p. 439).

Así, pues, fue Jonatás, pontífice judío, y no Félix, el procurador romano, el primero en caer asesinado en la campaña de terror instaurada por los sicarios. La novedad estaba no en ocultar los puñales, sino en que permaneciera oculto el rostro del asesino. Josefo cuenta en *AJ XV*, 281 que «diez ciudadanos se unieron en una conspiración, conjurándose a arrostrar cualquier peligro y a ocultar puñales entre sus ropas» para asesinar a Herodes. Pero éste, que contaba con una policía secreta mejor que la de Julio César, actuó con toda rapidez y logró desbaratar sus propósitos.

La correspondiente relación que del fenómeno de los sicarios se hace en las *Antigüedades de los judíos* es, en cambio, totalmente distinta. Ahora no se dice en ningún momento que fueran una nueva especie de delincuentes y, aunque Jonatás es asesinado por unos individuos que llevaban puñales ocultos, el crimen pasa a ser obra del procurador Félix, que convierte a los bandidos rurales en asesinos urbanos.

Félix [decidió] sobornar al amigo más fiel de Jonatás, un jerosolimitano llamado Doras, prometiéndole una gran suma de dinero si introducía en la ciudad a unos malhechores que atacaran a Jonatás y le dieran muerte. Doras aceptó e ideó la siguiente estratagemata para que los bandidos lo asesinaran. Algunos de estos malhechores penetraron en la ciudad con la aparente intención de rendir culto a Dios. Ocultando los puñales entre sus ropas, se mezclaron con la multitud que rodeaba a Jonatás y lo mataron. Al quedar impune su crimen, los bandidos empezaron desde entonces a subir a la ciudad con absoluta impunidad cada vez que había alguna fiesta, y solían mezclarse con la multitud llevando las armas ocultas entre sus ropajes. De esa forma llegaron a matar a varias personas, a unos por ser enemigos suyos, y a otros porque así se lo pedían algunos individuos que compraban sus servicios. Los crímenes los cometieron en diversos lugares de la ciudad, pero en algunos casos llegaron a matar a gente en el propio templo, permitiéndose sacrificar a sus víctimas incluso allí, como si su acción no supusiera un sacrilegio. Esa es la razón, creo yo, de que hasta el propio Dios, harto de tanta impiedad, se apartara de nuestra ciudad, y de que, considerando que el templo ya no era una residencia lo suficientemente pura, hiciera que los romanos cayeran sobre nosotros y la ciudad fuera purificada por el fuego (Josefo, *AJ XX*, 163-166).

Seguramente lo mejor que podríamos decir de este texto es que se trata de una revisión absolutamente tendenciosa de la versión expuesta unos años antes en la *Guerra de los judíos*, y por lo tanto debemos interpretarlo con espíritu crítico. Corresponde a la mayor responsabilidad atribuida en *AJ* a los últimos procuradores romanos, considerados en esta obra mucho más culpables de lo sucedido que en *BJ*. En efecto, los sicarios habrían sido un invento de Félix, y habrían sido ellos quienes en realidad provocarían la destrucción del Templo. Habría sido Félix quien convirtiera a los bandidos rurales en terroristas urbanos para que mataran a Jonatás. Por consiguiente, me pare-

ce mejor basarnos en *BJ II*, 254-257 y no hacer ningún caso de la versión paralela de *AJ XX*, 163-166. A pesar de la confusión deliberada de Josefo, hemos de distinguir cuidadosamente a los sicarios de los bandidos: primero, por el lugar que elegían para sus actuaciones, la ciudad en vez del campo; segundo, por los métodos utilizados, asesinato en vez de robo; tercero, por los objetivos que perseguían, anonimato en vez de notoriedad; y finalmente, por sus resultados, terror en vez de temor; pero, sobre todo, por la clase social a la que pertenecían, escribas cultos y doctores de la ley de la clase de los subalternos, y no labradores y pastores incultos de la clase de los campesinos.

Pero ¿qué podemos decir de los sicarios durante la rebelión de los judíos contra Roma? En la medida en que podemos distinguir con precisión sus diversos momentos, la primera guerra de los judíos estalló de forma más o menos irreparable coincidiendo con una división de la aristocracia sacerdotal, con una escisión de la unidad operativa de la clase de los gobernantes. Eleazar, hijo de Ananías, sumo sacerdote de 47 a 59 e. v., fue nombrado en 66 e. v. capitán del Templo, cargo equivalente más o menos al de pontífice suplente. Convenció a los sacerdotes de rango inferior de que dejaran de efectuar los sacrificios que dos veces al día se realizaban en nombre del emperador y del pueblo de Roma. El motivo de este gesto, sin embargo, era mucho más profundo que los meros sentimientos antirromanos. En *BJ II*, 409-417, se afirma que se lanzó la siguiente proclama: «No aceptar ningún don o sacrificio de los extranjeros». De lo que se trataba era de purificar completamente el Templo prescindiendo de toda influencia o contacto pagano. La guerra civil estalló inmediatamente en Jerusalén: en un bando, encastillados en la parte alta de la ciudad, situada al oeste, estaban los que se oponían a la guerra, encabezados por los principales sacerdotes, y en el otro, atrincherados en el Templo y en la parte baja de la ciudad, situada al sur de aquél, estaban Eleazar y los que le apoyaban. La *Guerra de los judíos* dice que las espadas se mantuvieron en alto durante una semana.

Llegados a este punto propongo leer tres textos que según Josefo corresponden a sendos acontecimientos sucesivos, pero que, en mi opinión, deben hacer todos referencia a un mismo incidente.

(1) En este mismo tiempo, juntándose algunos de los que revolvían el pueblo y movían la guerra, entraron con fuerza y secretamente en una fortaleza que se llamaba Masada, y mataron a todos los romanos que hallaron dentro, y pusieron otra guardia de su gente.

(2) Al octavo día ... viniendo después aquella festividad que se llama Xiloforia [Traslado de los Troncos], en la cual tienen por costumbre todos traer y juntar gran cantidad de leña en el templo, porque no falte jamás la materia para el fuego, el cual conviene que siempre esté ardiendo sin apagarse, [las fuerzas de Eleazar] no quisieron recibir a sus contrarios en aquella honra y culto, antes los desecharon con gran afrenta, y por medio del pueblo que no estaba armado, entraron con ímpetu muchos de aquellos matadores o sicarios, que así llaman a los ladrones que llevan en los senos los puñales escondidos,

y aunque hallaban gran resistencia, no dejaron de proseguir lo que habían comenzado.

(3) En esto había un hombre llamado Manahemo [Menahem], hijo de aquel Judas Galileo, sofista muy astuto [hábil maestro], que antes, siendo Quirinio gobernador, había injuriado y echado en el rostro a los judíos que después de Dios estaban sujetos a los romanos, y tomando consigo algunos de los nobles, caminó a Masada, adonde estaban todas las armas del rey Herodes, y derribando las puertas, armó con gran diligencia la gente del pueblo y algunos ladrones con ellos, y volvióse con todos así como con gente de su guarda a Jerusalén; y haciéndose principal de la revuelta, se aparejaba a cercarla y tomarla (Josefo *BJ* II, 408, 425, 433-434).

Si es lícito interpretar los dos primeros textos a la luz del tercero, y considerar que todos se refieren a un mismo acontecimiento, éste resulta perfectamente claro. Menahem, hijo o posiblemente nieto de Judas el Galileo, y, al igual que éste, maestro, dirigió el ataque de unos cuantos sicarios secuaces suyos contra Masada, la fortaleza herodiana bien provista de armas situada en la ribera suroccidental del mar Muerto. Tras armar a sus sicarios y a los campesinos de la zona, Menahem regresó a Jerusalén a la cabeza de sus tropas y, si mi interpretación de los textos de Josefo es correcta, lo hizo revestido con los arreos de una figura mesiánica. En un primer momento, y aunque fuera a la fuerza, se alió más o menos con Eleazar y, como éste, se enfrentó a la aristocracia que se oponía a la guerra. Pero evidentemente fue la llegada de estas nuevas tropas perfectamente pertrechadas lo que acabó con el punto muerto en que se hallaba la situación y permitió que prevaleciera la postura de Eleazar.

Éste, sin embargo, no tenía la menor intención de poner la rebelión en manos de Menahem, cuyos secuaces, mientras tanto, se habían apoderado de Ananías y de su hermano Ezequías y los habían matado.

Levantáronse entonces los compañeros de Eleazar, y habiendo hablado entre sí que a los que se habían rebelado contra los romanos por guardar su libertad, no convenía darla a un hombre privado y sufrirle por señor, el cual, aunque no les hacía fuerza, era más bajo que ellos, y si era menester que uno fuera el superior de todos, que cualquier otro convenía más que Manahemo. Habiendo acordado esto, arremeten contra él en el templo, adonde había él venido con muy gran fasto, para hacer su oración, vestido como rey, acompañado con todos sus partidarios muy armados [literalmente «zelotas»] ... Algunos huyeron a Masada, con los cuales fue Eleazar, hijo de Jairo, muy cercano de Manahemo en linaje, el cual también después fue tirano en Masada. Habiendo Manahemo huido hacia un lugar que se llama Oflas, y escondiéndose allí secretamente, prendiéronle y sacaron a lugar público y con muchos géneros de tormentos le mataron. Mataron también toda la gente principal de su parte y que vivía con él, y al principal favorecedor de su tiranía, llamado por nombre Absalón (Josefo *BJ* II, 442-448).

La desdeñosa frase «más bajo que ellos» puede ser de Eleazar o de Josefo, o quizá de ambos. En cualquier caso, sería una expresión propia de la cla-

se de los *gobnantes* para referirse no ya a la de los *campesinos*, sino a la de los *subalternos*. Los aristócratas no se consideran a sí mismos «superiores» a los campesinos, sino miembros de otro mundo. En cambio un sacerdote aristocrático podía verse en la necesidad de afirmar la propia superioridad frente a un simple doctor de la ley, frente a un simple advenedizo. Cabría señalar, por otra parte, la tendenciosidad de Josefo al relatar la suerte sufrida por Menahem, según pone de manifiesto no sólo el tono grandilocuente del pasaje, sino también el hecho, recogido en *Autobiografía* 21, de que él mismo se refugió «en el atrio interior del templo» hasta que «Menahem y los cabecillas de una banda de insurrectos» fueron ejecutados. La aristocracia, aunque fuera disidente y rebelde, volvía a quedar al frente de la guerra.

Los sicarios que sobrevivieron se retiraron a la base segura que tenían en Masada y dejaron de participar en una guerra que no tenían posibilidades de dirigir. Más tarde se hace alusión a ellos en unas cuantas ocasiones, por ejemplo en *BJ* IV, 399-400, cuando atacaron la plaza de Engaddi; en IV, 503-508 y 653, cuando Simón bar Gioras intentó sin éxito implicarlos otra vez en la guerra; y en VII, 409-419, cuando los que consiguieron escapar a Egipto y atacar a «ciertos judíos de alto rango», fueron entregados a los romanos por los propios judíos de Alejandría. Finalmente, tras negarse a prestar ayuda militar incluso durante los últimos días de Jerusalén, se quitaron la vida sin perdonar ni siquiera a sus familiares, atrincherados todavía en la fortaleza de Masada, poco antes de que en 73 o 74 e. v. se viera también ésta afectada por las operaciones de limpieza llevadas a cabo por Flavio Silva.

Resumiendo, ¿dónde está la continuidad, subrayada una y otra vez por Josefo en los textos anteriormente citados, entre las actividades de Judas el Galileo a comienzos del siglo I, y las de los sicarios a mediados de los años cincuenta y setenta del mismo siglo? Al narrar la suerte que estos últimos corrieron en Masada, Josefo vuelve a poner de relieve esta relación.

El nombre de la fortaleza era Masada, y el príncipe de los sicarios que la habían ocupado y la poseían era un hombre muy poderoso, llamado Eleazar, del linaje de Judas, el cual había antes persuadido a no pocos judíos, según dijimos, cuando Quirinio fue enviado a Judea, que no le obedeciesen; entonces estos sicarios se levantaron contra todos los que quisiesen obedecer a los romanos, y no los trataban de otra manera que si fueran enemigos, robando y destruyéndoles todos los bienes y poniéndoles fuego en sus casas. Porque decían que no diferían ellos de los extranjeros, pues les habían entregado su libertad, por la cual debían antes pelear muy bravamente, y habían mostrado desear más estar debajo de la servidumbre de los romanos. Esto, pues, era su excusa, y con ella cubrían su crueldad y avaricia, la cual después claramente se mostró por experiencia; porque ellos mismos fueron los que los animaron a rebelarse y emprendieron juntamente la guerra con los romanos. La causa que para ello tuvieron, después se les empeoró, cuando vieron claramente que la ocasión, por la cual decían haberse movido, y los achaques que daban, eran falsos, por lo cual trataban peor a todos los que justamente reprendían la maldad de ellos (Josefo, *BJ* VII, 252-258).

La curiosa ambigüedad de la expresión «entonces» permite deliberadamente poner en relación las actividades de los sicarios tanto con Eleazar, mencionado en primer lugar, como con Judas, del que se habla más tarde. Por consiguiente cabría pensar que los sicarios estuvieron activos durante casi 70 años. En mi opinión, se trata de una prueba más de la tendenciosidad de Josefo, y en el siguiente párrafo reinterpreto todos estos datos dando la vuelta a sus palabras.

Existe una continuidad *genealógica* entre Judas el Galileo, del año 6 e. v., Simón y Judas, de los años 46 y 48 e. v., y Menahem y Eleazar, de los años 66 y 73 e. v. Como cultivados doctores de la ley que eran, existe una continuidad *funcional* entre Judas y Menahem, y posiblemente quepa decir lo mismo de los demás. En lo tocante al principio que proclama «no más señor que Dios», existe una continuidad *ideológica* entre Judas, Eleazar y algunos de los sicarios que huyeron a Alejandría antes de la caída de Masada. En el discurso de Eleazar de *BJ* VII, 323 se habla de «no servir ni a los romanos ni a nadie, excepto a Dios», y en VII, 418-419, al ser entregados a los romanos por los judíos de Alejandría, los sicarios se niegan, incluso después de ser sometidos al tormento, «a llamar señor al César». Pese a lo que dice Josefo y más aún, dando la vuelta a sus palabras, no existe una continuidad *operativa* entre Judas y los sicarios. Con toda probabilidad Judas el Galileo defendía la resistencia pasiva. Sus hijos, Judas y Simón, quizá recurrieran ya a la violencia, pero es posible que no fuera así. Los sicarios sí que recurrieron a ella, y su estrategia era la clásica estrategia terrorista, pero sus actividades no comenzaron hasta mediados de los años cincuenta e. v. La ideología era en todo momento elitista y urbana, y correspondía al horizonte de los doctores de la ley cultos. A Josefo exclusivamente corresponde el intento deliberado de convertir a todos los insurgentes que no gozan de sus simpatías en una gran masa de bandidos, hasta el punto de confundir a David Rhoads, quien concluye que «los sicarios eran revolucionarios de clase humilde procedentes de las zonas rurales de Judea» (p. 121).

Ya hemos visto la ambigüedad de los dos comentarios que dedica Josefo a la cuarta filosofía en *AJ* XVIII, 4-10 y en XVIII, 23-25. Esa misma ambigüedad rodeaba a los sicarios cuando concluyó su *Guerra de los judíos*, pues, para entonces Josefo veía en ellos el último extremo de una línea de rebeldes surgida con la nueva ideología de la cuarta filosofía en 6 e. v. Josefo se muestra, pues, tremendamente ambiguo con los sicarios. La antipatía que le inspiraban sus actividades mientras estaban vivos se convierte en admiración por su muerte en Masada y en Alejandría. Pero naturalmente de esa forma podía concluir su obra no ya con el triunfo de los Flavios en Roma, como hace en *BJ* VII, 116-162, sino con la heroica muerte de los sicarios en Masada y Alejandría, como se cuenta en VII, 275-419 (cf. Rajak, pp. 220-221). Al final, como suele ocurrir a todos los terroristas, los sicarios perdieron una causa y dejaron tras de sí una leyenda.

Capítulo VII

CAMPESINO Y MANIFESTANTE

Cuando a un pueblo colonizado se le niega el derecho a decidir cuál debe ser su forma de vivir, puede darse el caso de que se aferre aún más a las tradiciones culturales o religiosas que le son propias. Sus tradiciones y ritos religiosos adquieren cada vez mayor importancia, al convertirse en la única dimensión de su vida que aún puede controlar. En su intento por conservar una mínima apariencia de dignidad, los pueblos colonizados suelen aferrarse aún más a las tradiciones, ordenamientos y ritos religiosos que los caracterizan, por considerarlos símbolo de la libertad y autodeterminación de que gozaban en el pasado. Y de ese modo se vuelven más sensibles ante todo lo que pueda suponer una violación de dichos símbolos.

RICHARD A. HORSLEY (1987, p. 128)

La obra de la que hemos extraído el anterior fragmento dice que en las situaciones coloniales e imperiales se produce una «espiral de violencia». Su autor distingue un primer estadio de *injusticia*, determinada precisamente por la violencia estructural del colonialismo y la violencia institucional del imperialismo. Posteriormente se produce la reacción de *protesta y resistencia* por parte de los indígenas, reacción en la que se incluirían acciones de secesión pasiva, como huelgas y manifestaciones, y también acciones directas de bandolerismo y terrorismo. El tercer estadio sería el de la *represión*, que iría asimismo desde la mera intimidación mediante el acoso y la persecución, hasta el encarcelamiento y la desaparición de las personas, la tortura y la muerte. Por último estaría la *rebelión*, que se produciría cuando los estadios anteriormente aludidos alcanzaran unos niveles insoportables (pp. 24-26).

Esa espiral de violencia afecta, por lo demás, no ya a la pequeña *minoría* constituida por las clases altas, sino a la inmensa mayoría de la *gente*

corriente, formada por las llamadas clases humildes. A partir de este capítulo, y hasta el final de la segunda parte de la presente obra, centraremos nuestra atención en esta mayoría, basándonos principalmente en los escritos de Richard Horsley, quien, a lo largo de la pasada década ha venido elaborando una tipología sumamente convincente de los movimientos populares que se dieron en la Palestina romana del siglo I. Citaré dos frases suyas que servirán de guía programática para el resto de nuestro libro.

Dos de los acontecimientos —afirma— que tuvieron lugar en la Palestina judía a mediados del siglo I e. v. resultaron enormemente significativos para toda la historia posterior: la vida y la muerte de Jesús de Nazaret y la gran rebelión judía de 66-70 ... En ambos acontecimientos el campesinado judío constituyó la fuerza dinámica, la fuente original de los cambios históricos y de sus ramificaciones ... Y, sin embargo, hasta hace muy poco, la noción dominante en el mundo moderno occidental era que la gente sencilla había tenido un papel muy escaso en el drama de la historia. Incluso cuando se era consciente de la existencia del campesinado, la idea habitual era sencillamente que los campesinos eran una gente enormemente conservadora, acostumbrada a seguir a todo trance sus modos de vida tradicionales y a «vegetar contra la marcha de los tiempos» (Horsley y Hanson, pp. XI-XII).

Y en otro momento, comenta más escuetamente: «Prácticamente la gente corriente sólo ha escrito alguna página de las fuentes literarias de la historia cuando ha creado alguna inquietud a la elite» (Horsley, 1988, p. 83). Y sin embargo, por importante que sea la Gran Tradición de la aristocracia para sí misma o incluso para la Pequeña Tradición de los campesinos, es esta última la que constituye el marco más directo, inmediato y primordial en el que ha de inscribirse a un labrador o artesano rústico como Jesús de Nazaret. Así pues, nos olvidaremos deliberadamente de la sociedad elitista que hemos analizado en el último capítulo, y a partir de ahora estudiaremos la sociedad campesina.

VEGETANDO CONTRA LA MARCHA DE LOS TIEMPOS

La definición clásica de la sociedad campesina es la que realizó A. L. Kroeber en la monumental obra de antropología que publicó en 1948.

La población campesina —decía— es definitivamente rural, pese a vivir en contacto con ciudades-mercado; forma un segmento de clase de una población mayor, en la que habitualmente también caben centros urbanos, y en ocasiones incluso capitales metropolitanas. Constituye una sociedad parcial con su correspondiente cultura parcial. Le faltan el aislamiento, la autonomía política y la autarquía de las poblaciones tribales; pero sus unidades locales conservan en gran parte su antigua identidad, su sentido de la integración, y el apego al suelo y a los cultos (p. 284).

Los términos «sociedad parcial» y «cultura parcial» indican que el campesinado, al constituir uno de los grandes tipos en que se divide la sociedad, se define no tanto por su naturaleza rural o por su tipo de ocupación, cuanto por su estructura y relaciones. Una definición bifronte parecida es la que aparece en cierto texto clásico de Robert Redfield, quien allá por 1956 decía: «Estamos ante la población rural de las viejas civilizaciones, esa población rural que controla y cultiva sus tierras para sobrevivir y por seguir un modo de vida tradicional, pero cuya mirada se halla en todo momento puesta en la nobleza o en la población urbana, en esa gente caracterizada por tener unos modos de vida semejantes a los suyos, pero más civilizados» (p. 31).

Ambas definiciones resultan relativamente benignas, muy lejos, desde luego, de la clase de los *campesinos* que vimos en la tipología de los estados e imperios agrarios realizada por Lenski. No obstante, a mediados de los años sesenta encontramos otras dos definiciones que expresan con mucha mayor claridad qué es lo que significa para los campesinos formar «parte de» otras entidades mayores, tales como una ciudad preindustrial o un imperio agrario, o «hallarse influidos por la gente bien o la población urbana». Nótese, por ejemplo, cómo en la definición de Foster, originaria de 1967, se pasa casi sin darnos cuenta de hablar de participación a hablar de explotación:

Si el criterio fundamental para definir una sociedad campesina es de índole estructural —esto es, si se basa en la relación entre la aldea y la ciudad (o el estado)—, es evidente que será en dichos vínculos donde se encontrarán los principales puntos de interés. Esos vínculos pueden ser de diferente tipo, social, económico, religioso, jurídico, histórico, o emocional. En cualquier caso, a nuestro juicio, el denominador común de todos ellos es que los campesinos apenas controlan las condiciones por las que se ven gobernadas sus vidas ... Los campesinos no sólo son pobres, como se ha dicho ya en más de una ocasión, sino que además son relativamente impotentes (Potter *et al.*, p. 8).

No obstante, sólo en la monografía de Eric Wolf, publicada en 1966, el mismo año que vio la luz la tipología de Lenski, quedan debidamente subrayadas las connotaciones de explotación que comportan los términos «sociedad parcial» y «cultura parcial» de Kroeber.

En las sociedades primitivas, los excedentes se intercambian directamente entre los distintos grupos o entre los diversos integrantes de un mismo grupo; los campesinos, sin embargo, son siempre labradores rurales cuyos excedentes se los lleva un grupo dominante de dirigentes, que utilizan una buena parte de ellos para asegurar su nivel de vida, y otra para distribuirla a otros grupos de la sociedad que no se dedican a la agricultura, pero que deben ser alimentados por los bienes y servicios específicos que reportan ... Sólo cuando un labrador se integra en una sociedad dotada de estado —es decir, cuando el labrador se ve sometido a las exigencias y sanciones de los ostentadores del poder que no pertenecen a su estrato social—, podemos hablar propiamente de campesinado (pp. 3-4 y 11).

Así pues, tanto para Lenski como para Wolf, el campesinado se define por la existencia de un poder ajeno, llámese ciudad, estado o imperio, que se apodera de su excedente agrícola.

Si todavía se le pasaba a alguien mínimamente por la imaginación que semejante tipo de relación pudiera tener algo de bueno, cambiará inmediatamente de idea al conocer el ejemplo que aporta Wolf. Se trata de «una granja de unas dieciséis hectáreas en Mecklemburgo, en la parte septentrional de Alemania, durante los siglos XIV o XV» (p. 5). Su *rendimiento* anual asciende en total a unas 10.200 libras de grano. De esa cifra, hay que reservar inmediatamente 3.400 libras para *simiente* de la próxima cosecha y otras 2.800 para *alimento* de los cuatro caballos. De las 4.000 libras restantes, 2.700 se pagan en concepto de *renta* al propietario. Al final, pues, quedarían únicamente 1.300 libras de grano para el consumo de toda la familia, «lo que supondría una ración diaria de 1.600 calorías per cápita» (p. 9). Teniendo en cuenta que el mínimo de calorías diarias que se deben ingerir oscila entre las 2.000 y las 3.000, la familia se vería obligada a aumentar por otros medios la ingestión de calorías necesarias.

George Dalton, especialista en antropología económica, llega a la conclusión de que «si alguien intenta hacer una generalización válida a un tiempo para todos los campesinos, pasados y presentes, de Europa, Asia, Latinoamérica, el Caribe y Oriente Medio, se verá por fuerza confinado a la definición de Kroeber» (p. 404). Él, sin embargo, se la salta tranquilamente cuando afirma que «los campesinos de todos los tiempos y lugares son individuos estructuralmente inferiores. En el caso del campesinado tradicional, su inferioridad se halla estructurada legalmente y se ve reforzada a través de su condición de dependencia por lo que a la ocupación de la tierra se refiere» (p. 406). Valdría, pues, la pena examinar cuál sería el comportamiento racional en un sistema de inferioridad estructurada al tiempo que se examinan las acusaciones que habitualmente se hacen a los campesinos, a saber las de ser desconfiados y recelosos, agresivos y competitivos, pasivos, tercos, y estúpidos. Dos ejemplos bastarán.

En un artículo merecidamente célebre de 1965, George Foster decía:

el modelo de orientación cognitiva que, en mi opinión, mejor explica el comportamiento campesino es la «imagen del bien escaso». Por «imagen del bien escaso» entiendo que el comportamiento de los campesinos se basa en buena parte en un modelo que indica que, en su opinión, el universo social, económico y natural —esto es, todo su entorno— se caracteriza por el hecho incontrovertible de que todas las cosas amables de la vida, la tierra, la riqueza, la salud, la amistad y el amor, la hombría y el honor, el respeto y el status, el poder y la influencia, la seguridad y el bienestar, *existen siempre en una cantidad limitada y son siempre escasas*, sin duda por lo que a ellos se refiere. Todas esas «cosas amables» no sólo existen en una cantidad limitada y finita, sino que además *nunca está directamente al alcance del campesino la posibilidad de incrementarlas hasta donde necesite* (Potter et al., p. 304).

Esta idea del bien escaso resulta perfectamente razonable cuando la ingestión de calorías que uno necesita se ve reducida al mínimo y el excedente que se le asigna a uno se ve elevado al máximo. O, como dice Eric Hobsbawm:

La estrategia habitual del campesinado tradicional es la pasividad. Tal actitud no deja de ser bastante eficaz, pues aprovecha los principales bienes con los que cuenta el campesino, a saber, su número y la imposibilidad de obligarle a hacer determinadas cosas durante mucho tiempo; además se aprovecha de una situación táctica que le favorece, y que se basa en el hecho de que lo que mejor le va al campesinado tradicional es que nada cambie. La organización colectiva de un campesinado tradicional, reforzada por la utilización funcional de su lentitud, imperturbabilidad y estupidez —real o fingida— puede llegar a constituir una fuerza tremenda (1973a, p. 13).

Llegados a este punto, conviene recordar una vez más la obra de James Scott. Y ello es así por cuanto en adelante vamos a basarnos en buena medida en narraciones literarias antiguas de las protestas, rebeliones y revueltas de los campesinos. Este tipo de acontecimientos los recogen las fuentes únicamente cuando ya han alcanzado una intensidad tal que los observadores de la minoría culta no tienen más remedio que percatarse de ellos. Pese a todo, lo que de modo tan persuasivo ha demostrado Scott a propósito de los campesinos malayos contemporáneos vale igualmente para los campesinos de la Antigüedad.

A lo largo prácticamente de toda la historia las clases subordinadas rara vez han podido permitirse el lujo de llevar a cabo unas actividades políticas claras y organizadas. O, mejor dicho, esas actividades podían resultarles peligrosas, cuando no suicidas ... Pese a la importancia que puedan revestir cuando se dan, las rebeliones —por no hablar de las revoluciones— campesinas son escasas y distantes unas de otras. La inmensa mayoría de ellas son aplastadas sin contemplaciones ... Por ello me pareció que era tanto más importante entender bien lo que podríamos denominar las formas *cotidianas* de resistencia campesina, la lucha prosaica pero constante que libran los campesinos con cuantos intentan obtener de ellos trabajo, alimentos, impuestos, rentas o intereses de cualquier tipo. Estas formas de lucha nunca llegan por lo general a convertirse en un verdadero desafío colectivo. Y pienso ahora en las armas que corrientemente tienen a su disposición los grupos relativamente carentes de poder: la roncería, el disimulo, la desertión, la falsa conformidad, los pequeños hurtos, la ignorancia fingida, la calumnia, los incendios provocados, el sabotaje, etc. Estas modalidades ... de lucha de clases ... requieren poca o nula coordinación o preparación; hacen uso de acuerdos tácitos y redes de actuación totalmente informales; a menudo representan tan sólo una forma de autodefensa individual; habitualmente evitan toda confrontación directa o simbólica con la autoridad ... El abandono de este tipo de estrategias en favor de otras acciones más quijotescas suele ser indicio de una enorme desesperación (1985, pp. xv-xvi; véase asimismo 1990).

Por otra parte, profundizando un poco más, como hacía el propio Scott en un artículo de fecha más antigua, «la pequeña tradición [del campesinado] no representa tan sólo una versión pueblerina de la gran tradición [de la nobleza]. Antes bien, la pequeña tradición a menudo constituye una “sociedad fantasma —un modelo de oposición estructural, estilística y normativa a la tradición político-religiosa de las minorías dirigentes”» (1977, p. 211). A lo largo de toda la segunda parte de nuestro libro, deberemos tener siempre presentes estos perspicaces análisis, pues, siempre que Josefo habla de la protesta de los campesinos, sean cuales sean los términos en los que lo haga, podemos tener la seguridad de que únicamente estamos viendo la punta del iceberg, sobre todo cuando esa punta del iceberg adquiere proporciones extremadamente graves. «Las clases subordinadas, y especialmente el campesinado —advierte por último Scott—, suelen ser más radicales a nivel ideológico que en su comportamiento, pues ese es el terreno en el que con más eficacia son reprimidas por el ejercicio cotidiano del poder» (1985, p. 331; cf. en general 304-350).

AMENAZA DE HUELGA AGRÍCOLA

Tenemos siete incidentes importantes que vale la pena estudiar, y, para facilitar el trabajo, en el Apéndice II damos un resumen de cada uno con las correspondientes citas. El primer ejemplo de este tipo de disturbios tuvo lugar en 4 a. e. v., a la muerte de Herodes el Grande, aunque antes de que su hijo Arquelao fuera a Roma a defender sus derechos hereditarios ante el César, quien acabó concediéndole el control de Idumea, Judea y Samaria.

[Arquelao] salió al templo ... y también él asentado en un alto tribunal, debajo de un dosel de oro, recibió al pueblo muy humanamente ... [y] prometió que no había de trabajar en otra cosa sino en hacer que no conociesen la falta de su padre, mostrándose mejor con todos en cuanto posible le fuese. Holgándose con estas palabras el pueblo, luego le comenzaron a tentar pidiéndole grandes dones: unos le pedían que disminuyese los tributos; otros que quitase algunos del todo [los aranceles sobre las ventas]; otros pedían, con grande instancia, que los librase de las prisiones. Concedálo todo Arquelao por ganar el favor del pueblo (Josefo, *BJ* II, 4 = *AJ* XVII, 204-205).

Las versiones de una y otra obra son tan parecidas, que no vale la pena citar las dos. Y, debido a la especial situación en que se hallaba Arquelao, las protestas y reclamaciones tuvieron éxito. No obstante, estas protestas populares acabaron en la matanza de la Pascua de 4 a. e. v.

De la época en que Poncio Pilato ostentó el cargo de procurador, esto es entre 26 y 36 e. v., tenemos noticias de dos incidentes distintos acontecidos en Judea y de otro acaecido en Samaria. Ahora sólo veremos los dos de Judea; el caso de los samaritanos, que ocasionó la destitución de Pilato, será analizado más adelante, al estudiar las profecías milenaristas.

El primer episodio es el famoso de las *Efigies de los estandartes*. Debió de producirse poco después del nombramiento de Pilato como procurador, en el invierno de 26-27 e. v. Por lo pronto añadiré que, en mi opinión, el incidente de los *Escudos sin imágenes*, recogido en la *Embajada a Gayo* 199-305 de Filón, es simplemente una versión distinta de este mismo acontecimiento. Las diferencias existentes entre el relato de Josefo y el de Filón son las que cabría esperar en dos versiones de un mismo hecho, sobre todo teniendo en cuenta el contexto retórico propio de Filón, quien contrapone el personaje del malvado Pilato y el del maravilloso Tiberio. Yo voy a seguir la versión de Josefo.

Siendo enviado Pilato por Tiberio a Judea, y habiendo tomado en su mando aquella región, una noche muy callada trajo las efigies de César que llaman estandartes y las metió dentro de Jerusalén. Y esto, tres días después, fue causa de gran revuelta en Jerusalén entre los judíos, porque los que esto vieron, fueron movidos con gran espanto y maravilla, como que ya sus leyes fueran con aquel hecho profanadas, porque no tenían por cosa lícita poner en la ciudad estatuas o imágenes de alguno (Josefo, *BJ* II, 169).

Entonces Pilato, procurador de Judea, tras retirar a sus tropas de Cesárea y conducir las a los cuarteles de invierno en Jerusalén, se atrevió a dar un paso que venía a subvertir las costumbres judías, pues introdujo en la ciudad los bustos [medallones en relieve] del César que iban en las insignias militares, pues nuestras leyes prohíben terminantemente la construcción de imágenes. Por eso todos los procuradores anteriores utilizaron insignias desprovistas de esos adornos al entrar en la ciudad. Pilato fue el primero en introducir imágenes en Jerusalén, y las erigió sin notificárselo al pueblo, pues entró en la ciudad de noche (Josefo, *AJ* XVIII, 55-56).

El populacho de Jerusalén se trasladó a Cesárea, acrecentando su número con los refuerzos de los campesinos que se les fueron uniendo por el camino, y suplicaron a Pilato que retirara aquellos emblemas que tanto herían su sensibilidad. El procurador se negó, y ellos «echáronse por tierra cerca de su casa, y estuvieron allí sin moverse cinco días y cinco noches continuas», dice *BJ* II, 171, mientras que la versión de *AJ* XVIII, 57 es mucho más lacónica, limitándose a decir que «no cesaron en sus súplicas». Para hacer acabar aquella huelga de brazos caídos, Pilato apostó a sus soldados en el estadio, hizo que los manifestantes acudieran a él con la excusa de concederles una audiencia, y, una vez reunidos allí, los amenazó con ordenar a sus tropas que los mataran a todos si no deponían su actitud. En vista de que el pueblo entero se mostraba unánimemente dispuesto a aceptar el martirio, Pilato se vio obligado a dar marcha atrás, so pena de provocar una matanza.

El segundo incidente es el del *Erario del templo*. No es posible datarlo con exactitud, pero Josefo lo hace coincidir prácticamente con el anterior episodio por mor de la composición literaria. Lo cierto es que las manifestaciones de Cesárea y Jerusalén constituyen un díptico dentro de la obra de

Josefo, y cabe preguntarse si la armonía literaria no habrá supuesto el desprecio por la exactitud de los detalles históricos.

Tienen los judíos un tesoro sagrado, al cual llaman córbona, y mandólo gastar [Pilato] en traer el agua, la que hizo venir de trescientos estadios lejos; por esto, el vulgo y todo el pueblo echaba quejas, de tal manera que, viniendo a Jerusalén Pilato y saliendo a su tribunal, le cercaron los judíos, pero él habíase ya para ello apercebido, porque había puesto soldados armados entre el pueblo, cubiertos con vestidos y disimulados; mandóles que no los hiriesen con sus espadas, pero que les diesen palos si intentaban algo (Josefo, *BJ* II, 175-176).

Gastó dinero del tesoro sagrado en la construcción de un acueducto que llevó el agua a Jerusalén, tomándola de un manantial situado a doscientos estadios ... Se reunieron millares de personas ... algunos incluso se pusieron a proferir insultos y ofensas como tan amiga es de hacer la plebe. Ordenó entonces que una muchedumbre de soldados se vistieran con los trajes que habitualmente llevan los judíos, y ocultar en ellos las mazas ... Éstos, sin embargo, se excedieron en su cometido y castigaron por igual a los alborotadores y a los que no habían hecho nada (Josefo, *AJ* XVIII, 60-62).

En la versión de *AJ*, el disfraz de los soldados no tiene mucho sentido. Cosa muy distinta ocurre en la de *BJ*, pues los soldados disfrazados se habían *infiltrado* en la multitud desde un principio. La lógica de esta táctica se basaría en la experiencia del propio Pilato. En el incidente de las *Efigies de los estandartes* había enfrentado sin más a sus soldados con la muchedumbre y, al encontrarse con una masa de gente dispuesta a sufrir el martirio, se había visto forzado a dar marcha atrás. En el caso del *Erario del templo* ideó una estratagema, de suerte que la muchedumbre se viera impelida a actuar violentamente o bien a huir en desbandada. Mi conclusión es, por tanto, que ambos acontecimientos se produjeron relativamente cerca uno del otro, poco después de que Pilato fuera nombrado procurador.

Las manifestaciones populares contra Pilato durante los años veinte y treinta se quedan en nada si las comparamos con la que se produjo entre 39 y 41 e. v. contra Gayo Calígula. «Esta protesta contra la decisión de Gayo de hacer erigir su propia estatua en el Templo de Jerusalén —según dice Richard Horsley— fue sin duda la mayor, la más clamorosa y la que mayor difusión alcanzó entre el pueblo de las que se produjeron en todo el período comprendido entre la imposición del gobierno directo de Roma y el estallido de la gran rebelión del año 66» (1987, p. 114). La historia de la *Estatua de Calígula* la conocemos no sólo por los textos paralelos de Josefo —*BJ* II, 185-203 y *AJ* XVIII, 261-309—, sino también por Filón, que nos la cuenta en su *Embajada a Gayo* 203-348. Los detalles van cobrando cuerpo a medida que comparamos las tres versiones.

Según los tres textos, Calígula decidió erigir una estatua suya como encarnación de Zeus en el Templo de Jerusalén, y ordenó a Petronio, el nuevo legado imperial de Siria, cumplir sus órdenes penetrando en Judea con

dos legiones. Estas tropas, que, en caso de estar completas, supondrían una fuerza de doce mil hombres, representaban la mitad del contingente acantonado en Antioquía para guardar la frontera oriental del Imperio. Esas mismas tropas fueron las que llevó Varo para sofocar la rebelión de Jerusalén y de toda Palestina en 4 a. e. v. Es evidente que Calígula contaba con encontrar resistencia, de modo que Petronio se dirigió inmediatamente hacia el sur y, ante la proximidad del invierno, acuarteló a sus tropas en Tolemaida, ciudad de la costa meridional de Fenicia, situada al oeste de Galilea (cf. Schürer-Vermes, I.397). A continuación encontramos una curiosa divergencia entre los relatos de Josefo y el de Filón.

Convocó también a las autoridades de los judíos, sacerdotes y magistrados ... Pues pensó que, si se los ganaba, podría utilizarlos para que convencieran al resto de la población, e impedir así un enfrentamiento abierto ... Sorprendidos por esas primeras razones, ... permanecieron con la vista clavada en el suelo, incapaces de articular palabra, pero después, mientras de sus ojos, como de un manantial, brotaba un mar de lágrimas, comenzaron a mesarse las barbas y los cabellos ... Mientras ellos prorrumpían en lamentos, los habitantes de la ciudad santa y también los del campo, al enterarse de lo que se acercaba, se congregaron como si respondieran a una misma llamada ... y se pusieron en marcha todos a una, dejando desiertas las ciudades, las aldeas y las casas, y rápidamente llegaron a Fenicia, donde casualmente se hallaba Petronio ... se dividieron en seis escuadrones, uno de ancianos, otro de jóvenes, y otro de muchachos, y, por otra parte, uno de ancianas, otro de mujeres jóvenes, y otro de doncellas (Filón, *Embajada a Gayo* 222-225).

En esta versión, aunque Petronio empieza por convocar a las autoridades, es la muchedumbre la que actúa. Aquéllas prorrumpen en lamentos, pero esta última, sin que en ningún momento se diga que fuera dirigida por el clero o la nobleza, se encamina de Jerusalén a Tolemaida reuniendo a su paso a grandes contingentes de campesinos. Según la vistosa retórica de Filón, «los judíos bajaron como una nube y ocuparon toda Fenicia» (226). Los varones pusieron de relieve que iban desarmados, que llevaban consigo a sus esposas y a sus hijos, y que siempre se habían mostrado leales a Roma y a Gayo. «Pero si aun así no logramos convencerte —dijeron—, nos entregaremos a la muerte, todo menos vivir y contemplar una calamidad peor que la muerte» (229-233). Como antes Pilato, Petronio se enfrentaba al dilema de cumplir sus órdenes y diezmar a una multitud dispuesta al martirio antes que tolerar la erección de la estatua de Calígula en el Templo, o escribir al emperador contándole no ya la verdad del desafío pacífico de los judíos, sino que

el trigo estaba ya maduro, lo mismo que los otros cereales, y temía que los judíos, desesperados ante el peligro en que veían sus ritos ancestrales, despreciando la vida destruyeran las tierras labrantías o incendiaran las cosechas en los campos, en la montaña y en el llano (Filón, *Embajada a Gayo* 249).

En Filón, Petronio habla primero con los dignatarios judíos que han acudido ante él a petición suya, y después lo hace con la multitud, que se ha presentado sin que nadie la llame. Es, sin embargo, ésta, y no las autoridades, la que lo convence de que no cumpla las órdenes de Calígula. En Josefo, en cambio, la muchedumbre dicta el rumbo de los acontecimientos, y sólo después de escucharla, se decide Petronio a convocar a las autoridades judías para que, de un modo u otro, actúen como mediadoras ante su propio pueblo.

Habiéndose juntado los judíos, sus hijos y mujeres en Tolemaida, suplicaban a Petronio, primero por las leyes de la patria, y después por el estado de reposo de todos ellos. Movido éste al ver tantos como se lo rogaban, dejó su ejército y las estatuas que traía en Tolemaida, y pasando a Galilea, convocó en Tiberíades todo el pueblo de los judíos y toda la gente noble (Josefo, *BJ* II, 192-193).

Millares de judíos acudieron ante Petronio en Tolemaida, pidiéndole que se abstuviera del uso de la fuerza y no les hiciera transgredir y violar sus leyes ancestrales ... Éste reunió a sus amigos y servidores y se dirigió a toda prisa a Tiberíades ... Como ocurriera anteriormente, millares de personas se enfrentaron a Petronio en Tiberíades (Josefo, *AJ* XVIII, 263, 269).

Los dos relatos de Josefo, tanto el más breve de *BJ* como el otro más largo de *AJ*, coinciden con Filón en que los hombres acudieron en compañía de toda su familia, y en que se mostraron dispuestos a sufrir el martirio ante las estatuas de Calígula y las legiones de Petronio. No cabe, pues, pensar que el tema del martirio voluntario de la muchedumbre sea un invento de Josefo para disculpar a la plebe de todo posible intento de resistencia armada al poderío de Roma. El detalle adquiere mayor importancia por cuanto arroja también alguna luz sobre los anteriores enfrentamientos del pueblo con Pilato. En el fondo, nos encontramos ante un mismo fenómeno, a saber, el rechazo masivo, sin armas y sin violencia, de toda posible colaboración, basado en la voluntad expresa de morir antes que ceder.

Sin embargo, tenemos también, por otra parte, el aspecto agrícola de estas manifestaciones, que, si bien se halla presente en los tres textos, comporta una diferencia fundamental entre unos y otros. En Filón, los acontecimientos tienen lugar en la época de la siega, y se expresa con toda claridad el miedo de que se incendie la cosecha de todo el año. En Josefo, los acontecimientos se sitúan en el período de la siembra, y lo que se temería, utilizando la terminología actual, sería una huelga que amenazara la obtención de la cosecha anual. A mi juicio, no se trata de dos acontecimientos distintos, sino simplemente de versiones diferentes de un mismo hecho, y, de las dos, la de Josefo me parece que es la mejor.

[Petronio] viendo que la fertilidad de aquella región se perdería, porque era el tiempo de sembrar, y había estado todo el pueblo casi ocioso cincuenta días en la ciudad, a la postre convocólos a todos (Josefo, *BJ* II, 200).

Aristóbulo, hermano del rey Agripa, junto con Helcias el Mayor y otros de los más poderosos miembros de esta casa, así como los principales de la ciudad, se presentaron ante Petronio, y viendo cuán profundos eran los sentimientos del pueblo, le pidieron que no lo impeliera a la desesperación y que escribiera a Gayo comunicándole su férrea oposición a la erección de la estatua, y que habían abandonado los campos para manifestar ante él su protesta, y ..., como las tierras estaban aún sin sembrar, lo único que se habría cosechado habrían sido bandidos, pues no sería posible hacer frente al tributo exigido ... Convocó entonces a los judíos, que llegaban por millares, en Tiberíades, [y tras dirigirles una alocución] clausuró la asamblea ... y solicitó a las autoridades que se ocuparan de las cuestiones agrícolas y que aplacaran al pueblo con una propaganda optimista (Josefo, *AJ*, XVIII, 273-274, 279, 284).

Así pues, Petronio cedió. Mientras tanto, en Roma, Agripa I, como hemos visto ya, convenció a Calígula para que abandonara el proyecto de la estatua, pero la carta en la que se daban instrucciones a Petronio para que obrara en consecuencia se cruzó con la que éste envió a Calígula comunicándole que no podía llevar su efigie a Jerusalén. Al recibir la noticia, Calígula respondió ordenando a Petronio que se suicidara, pero el legado salvó la vida gracias al asesinato del emperador a comienzos de 41 e. v.

Se trata de un incidente realmente extraordinario, no sólo por la profunda honestidad humana demostrada por Petronio o la falta de protagonismo de la aristocracia judía, sino sobre todo por el activismo cuidadosamente planeado de los campesinos. En primer lugar, acudieron ante el legado con sus familias, de suerte que resultaba evidente que no se trataba de una insurrección armada. En segundo lugar, permanecieron concentrados pacíficamente junto a Petronio durante cuarenta o cincuenta días, y probablemente pretendían seguir haciéndolo hasta que aquél se diera por vencido. En tercer lugar, se declararon dispuestos a morir como mártires antes que admitir la erección de la estatua en su Templo. Por último, como bien sabían los campesinos y como se encargó de hacer saber a Petronio la aristocracia terrateniente, no se realizó la siembra, pues todos los integrantes de la familia habían acudido a manifestar su protesta.

Téngase en cuenta, pues más adelante volveremos a hacer referencia a ello, que la aristocracia era consciente de que no sembrar los campos sólo podía traer consigo una cosecha de bandidos. De momento, sin embargo, me limitaré a subrayar el alto grado de conciencia política, de planificación estratégica y táctica, y de exclusivo control de la masa que exige lo que Richard Horsley ha denominado con toda razón una «huelga de campesinos, al menos en Galilea» (1986a, p. 39). Como demostración simbólica de que toda esta operación se basaba en la conciencia de los agricultores, en cuanto Petronio cedió,

Dios envió inmediatamente un fuerte chaparrón, que venía a contradecir las expectativas de todos, pues aquel día había amanecido claro y el cielo no había dado indicio alguno de que fuera a llover; lo cierto es que durante todo el año había reinado una sequía tan grande que nadie esperaba que lloviera ni sique-

ra cuando el cielo aparecía nublado (Josefo, *AJ*, XVIII, 285; texto sin analogía en *BJ*).

Indudablemente, a la larga, los campesinos no habrían podido salirse con la suya de no ser por la humanidad de Petronio, la intercesión de Agripa I y, sobre todo, el oportuno asesinato de Calígula. Pese a todo, y sin contar con la dirección de la clase de los *gobernantes*, organizaron y llevaron a cabo un plan magníficamente orquestado de resistencia pasiva. Dejaremos abierta la cuestión de si dicha operación contó exclusivamente con la dirección de la clase de los *campesinos*, o si tras ésta se hallaban los escribas y doctores de la ley de la clase de los *subalternos*.

A la muerte de Calígula subió al trono Claudio, que reinó entre 41 y 54 e. v. Durante este período, coincidente más o menos con el mandato de Cumano como gobernador de Palestina de 48 a 52 e. v., tenemos noticias de dos protestas populares de carácter pacífico. Un tercer caso, que acabó en rebelión abierta y provocó la intervención militar del legado de Siria por tercera vez en menos de medio siglo, lo estudiaremos detenidamente un poco más adelante.

El primer incidente tuvo que ver con las tropas romanas dispuestas, como era habitual, en el tejado de los atrios del Templo durante la fiesta de la Pascua, y se halla en el límite entre la protesta pacífica y la revuelta violenta.

Uno de los soldados, levantándose el vestido, se encorvó en actitud obscena, volviendo la espalda a los judíos, y dijo ciertas palabras en consonancia con su gesto (Josefo, *BJ* II, 224).

Un soldado descubrió sus vergüenzas y se las mostró a la muchedumbre (Josefo, *AJ* XX, 108).

La muchedumbre, encolerizada ante la magnitud de la blasfemia y la injuria, la emprendió a pedradas, según *BJ* II, 225, o a insultos, según *AJ* XX, 110, con el propio Cumano. Éste ordenó reforzar la fortaleza Antonia, que dominaba el Templo por el norte, y el pueblo, presa del pánico, huyó despavorido, pese a no ser atacado, siendo arrolladas numerosas personas en la aglomeración.

El segundo incidente guarda una estrecha relación con el anterior, tanto por la fecha en que se produjo como por el tema. Tuvo lugar en el transcurso de las represalias tomadas contra ciertas aldeas situadas a unos veinte kilómetros al noroeste de Jerusalén. Como este aspecto del incidente implica la presencia de bandidos, lo estudiaremos más detalladamente en un próximo capítulo. Lo que de momento nos interesa es la protesta popular que siguió a una acción muy concreta.

Un soldado encontró en una aldea un ejemplar de la Ley, y rompiendo el libro, lo arrojó al fuego. En ese instante los judíos se levantaron como si fue-

ra todo el país el que era pasto de las llamas. Y, como si su religión fuera un instrumento capaz de ponerlos a todos de acuerdo, en cuanto se tuvo conocimiento del hecho, acudieron todos a una a Cesárea a ver Cumano, y le rogaron que no dejara impune al autor de semejante ultraje a Dios y a su ley (Josefo, *BJ* II, 229-231).

Un soldado encontró un ejemplar de las leyes de Moisés guardado en una de aquellas aldeas y lo sacó donde todos pudieran verlo, haciéndolo pedazos al tiempo que profería toda suerte de blasfemias y denuestos. Cuando tuvieron noticia de ello, los judíos formaron una gran multitud y bajaron a Cesárea, donde se hallaba Cumano, pidiéndole que los vengara, no tanto a ellos, sino a Dios, cuyas leyes habían sido ultrajadas tan inicualemente. Pues, según dijeron, no habrían podido seguir viviendo después que sus leyes ancestrales habían sido ofendidas de aquella manera (Josefo, *AJ* XX, 115-116).

Esta última frase, presente únicamente en la versión de *AJ*, quizá quiera expresar tan sólo lo profundo de su dolor, pero es posible también que haga referencia a la táctica de la muchedumbre dispuesta a sufrir el martirio que vimos en los casos anteriores. Las dos versiones coinciden en que Cumano respondió ordenando la ejecución del soldado.

Por último, tenemos un incidente ocurrido en tiempos de Nerón, que ocupó el trono imperial entre 54 y 68 e. v., cuando la situación había llegado a tal extremo que no había lugar para las protestas de carácter pacífico. Probablemente se produjera durante la Pascua de 65 e. v., en tiempos de Floro, el último gobernador que hubo antes de que estallara la guerra.

Mientras Cestio Galo permaneció en Siria en el ejercicio de sus funciones, nadie se atrevió a enviarle ni siquiera una embajada quejándose de Floro; pero cuando visitó Jerusalén con motivo de la fiesta de los Ácimos, el pueblo se agolpó ante él, y una multitud de no menos de tres millones de personas le imploró que tuviera compasión de las calamidades que se habían abatido sobre la nación, y denunció públicamente a Floro de ser la ruina del país (Josefo, *BJ* II, 280).

Esta última protesta pacífica, cuyas cifras totalmente increíbles desde el punto de vista histórico demuestran con toda elocuencia lo desesperado de la situación, no obtuvo más que promesas. Pero era demasiado poco y además llegaba demasiado tarde.

Así pues, por lo que hemos visto en esta sección, disponemos de testimonios explícitos de siete protestas del pueblo: una ante Arquelao en contra del testamento de Herodes, en 4 a. e. v.; dos ante Pilato en contra de su actuación poco después de 26 e. v.; otra ante Petronio en contra de Calígula en 40-41 e. v.; otras dos ante Cumano en contra de determinados soldados romanos entre 48 y 52 e. v.; y por fin otra ante Galo en contra de Floro en 65 e. v. Únicamente la primera y la última tenían un contenido socioeconómico; todas las demás eran de carácter religioso-político. Pero para la gente humilde la

protesta religiosa quizá fuera la única forma de enfrentarse a la opresión social, económica o política. Lo cierto es que cabría aplicar a todas estas protestas de carácter pacífico lo que Jean-Pierre Lémonon dice del incidente de las *Efigies de los estandartes*: «La insistencia de Josefo en el respeto de los judíos por las tradiciones de sus antepasados oculta el carácter antirromano de la manifestación» (p. 152). En cualquier caso, todas estas manifestaciones fueron de carácter no violento, todas tenían objetivos muy concretos, y cuatro de ellas los lograron sin que se produjeran pérdidas humanas. Con Arquelao y Petronio, consiguieron su propósito; con Pilato y Cumano, una vez consiguieron su propósito y otra no en cada caso; con Galo y Floro ya era demasiado tarde.

Capítulo VIII

MAGO Y PROFETA

Los movimientos taumatúrgicos de nuevo cuño constituyen una reacción religiosa anormal —una reacción religiosa sectaria—, principalmente debido a la novedad que suponen sus procedimientos rituales y sus formas de organización. Se convierten en una protesta contra las prácticas religiosas tradicionales —también ellas de carácter taumatúrgico— por cuanto traen consigo nuevas medidas y —a menudo también— nuevas concepciones de los vínculos sociales diametralmente opuestas a las antiguas. En cuanto «protesta», esos movimientos nuevos constituyen una crítica en sordina de la insuficiencia de los procedimientos anteriores, no ya una condena articulada de los mismos. Su práctica, en cambio, basta a menudo para poner de manifiesto, cuando menos, un rechazo momentáneo de los procedimientos antiguos, y de las personas que detentan su control ... Las creencias taumatúrgicas no sólo constituyen la orientación religiosa originaria, sino que además son mucho más persistentes que el milenarismo. Los numerosos pequeños fallos de la magia resultan para los creyentes menos turbadores que el único, pero definitivo, fallo periódico de los milenarismos, y desde luego resultan mucho más fáciles de explicar.

BRYAN WILSON (pp. 192 y 492-493)

Entre los tipos de protesta religioso-política de los pueblos colonizados que realiza Bryan Wilson, aparecen no sólo profetas taumatúrgicos o mágicos, sino también profetas milenaristas o revolucionarios, o, lo que es lo mismo, pero dicho con palabras sencillas, aparecen tanto magos como profetas. Así pues, aunque lo que intentan cambiar los primeros cuanto antes son las penalidades del individuo, no las del grupo, sería absurdo considerarlos apolíticos o neutrales. Sean cuales sean sus intenciones personales o sus afirmaciones explícitas, sus actividades representan, por varios conductos, un desa-

fío absolutamente radical al sistema religioso-político establecido, ya sea autóctono o colonial.

Un indicio de la resistencia popular a la idea de que la ecuación recursos/necesidades es una ley eterna del cielo que ha sido trasplantada a la tierra según un rígido sistema de tiempos sagrados (el calendario) y espacios sagrados (los templos), probablemente sea —dice Gildas Hamel— la enorme importancia que se da a los hombres «santos» o «piadosos». Sus acciones, es decir, sus oraciones y milagros, tenían la particularidad de producirse «a destiempo», o al menos al margen de la manera convencional y establecida de relacionarse con Dios. Hacían gala de soberbia ante Dios —o los dioses—, al aceptar los peligros que podían amenazar su vida, o quizá lo que demostraban era su cordura, la que supone establecer una relación inmediata con los poderes divinos, a cambio del don de la lluvia, de una curación, o de cualquier otro beneficio material (p. 206).

Dos palabras sobre la terminología: el nombre que Wilson da a estos individuos es el de *taumaturgos*, aprovechando así la inocuidad que suele acompañar a las palabras y raíces poco usadas. Geza Vermes, a cuya obra tanto debe el presente capítulo, habla de hombres carismáticos o santos. También aquí la nomenclatura es bastante inofensiva, debido a lo general y vago de la misma. El término más corriente para denominar a las personas a las que uno y otro hacen referencia es el de *magos*, y, pese a los problemas que evidentemente ello pueda suscitar, este es el nombre que yo prefiero utilizar. El nombre de *magos* no lo empleamos como término peyorativo, sino para describir a la persona capaz de hacer presentes los poderes divinos *directamente a través de un milagro personal*, y no *indirectamente a través de un rito colectivo*. Pese a la línea extremadamente lábil de continuidad que une ambos conceptos, la magia hace presentes los poderes transcendentales de manera concreta, física, sensible y tangible, mientras que el rito los hace presentes de forma abstracta, ceremonial, litúrgica y simbólica. El engaño, el fraude y la trampa son indudablemente posibles en ambos casos, pero en el primero no son más inevitables o imprescindibles que en el segundo o en cualquier otra actividad, promesa o procedimiento de carácter religioso. La *magia*, al igual que el *mito*, es una palabra y una actividad que requiere ser rescatada del vocabulario burlesco. Nosotros utilizamos el término magia para definir en tono absolutamente neutral un fenómeno religioso auténtico, y los abusos de los que eventualmente pueda ser objeto no le restan más validez de la que puedan restarles a otras actividades semejantes. En cualquier caso, si el término «magos» resulta ofensivo, puede sustituirse sencillamente por *taumaturgo*, obrador de milagros, hombre carismático, santo, o por la palabra que a cada uno le guste más, pero téngase en cuenta que, en cualquier caso, estamos aludiendo exactamente a la misma actividad, esto es, a un acceso personal e individual, no colectivo e institucional, al monopolio de los poderes divinos o al control de éstos.

ELÍAS Y ELISEO

Hay una corriente muy especial de la tradición profética bíblica que combina de manera singular la profecía política oracular con la magia individual popular. Se trata de la saga de Elías y Eliseo, que data de 880-840 a. e. v., conservada en 1 Re 16-2 Re 10. Esta leyenda narra la sangrienta sustitución de la dinastía de Omri por la de Jehú, así como la sustitución igualmente sangrienta del culto de Baal por el de Yavé.

Este doble ciclo perfectamente integrado se caracteriza por ser una tradición septentrional, surgida poco después de que la monarquía unificada de David y Salomón se dividiera en las dos monarquías separadas de Judá al sur y de Israel al norte. Por otra parte, sobre todo el ciclo de Elías, pero también el de Eliseo, contiene resonancias deliberadas de las tradiciones del Éxodo que podrían ser interpretadas lo mismo como versiones antimosaicas, que paramosaicas, o ultramosaicas.

En primer lugar, por ejemplo, Elías se alimenta milagrosamente de «una torta cocida y una vasija de agua» de suerte que «levantóse, pues, comió y bebió y anduvo con la fuerza de aquella comida cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, Horeb». O sea, el viaje por el desierto, una comida milagrosa, y luego un encuentro con Dios en el monte Sinaí o, como lo llaman las tradiciones del norte, en el monte Horeb. Pero las semejanzas o antisejanzas continúan. Compárense los dos relatos en cada uno de los cuales un profeta habla con Dios en la cima del monte sagrado.

[En el caso de Dios y Moisés] Hubo truenos y relámpagos, y una densa nube sobre la montaña, y un muy fuerte sonido de trompetas ... todo el Sinaí humeaba, pues había descendido Yavé en medio de fuego, y subía el humo, como el humo de un horno, y todo el pueblo temblaba (Éx 19,16-19).

[En el caso de Dios y Elías] Y he aquí que va a pasar Yavé. Delante de él pasó un viento fuerte y poderoso que rompía los montes y quebraba las peñas; pero no estaba Yavé en el viento. Y vino tras el viento un terremoto, pero no estaba Yavé en el terremoto. Vino tras el terremoto un fuego, pero no estaba Yavé en el fuego. Tras el fuego vino un ligero y blando susurro (1 Re 19,11-12).

Pero el «ligero y blando susurro» de la voz de Dios en el caso de Elías, que constituye casi una caricatura deliberada del «fuerte sonido de trompetas» del caso de Moisés, trae en 1 Re 19,15-18 un terrible mensaje. Yavé le dice a Elías que unja a Jazael por rey de Siria, y a Jehú por rey de Israel, y a Eliseo como profeta en lugar suyo, «y al que escapare de la espada de Jazael lo matará Jehú; y al que escapare de la espada de Jehú lo matará Eliseo». Este primer imperativo sirve de nexo entre el ciclo de Elías y el de Eliseo, pues Elías hace a Eliseo discípulo suyo en 1 Re 19,19-21, y luego su sucesor en 2 Re 2,1-14. Y es Eliseo, no Elías, quien establece la primacía de Jazael sobre Siria y de Jehú sobre Israel en 2 Re 8,13 y 9,1-3.

En segundo lugar, el traspaso de poderes de Elías a Eliseo que aparece en 2 Re 2,1-14, tiene lugar a orillas del Jordán. Mientras que Moisés no llegó ni siquiera a entrar en la Tierra Prometida, siendo enterrado en Moab, Elías es arrebatado al cielo como Enoc. Pero previamente «tomó entonces Elías su manto, lo dobló y golpeó con él las aguas, que se partieron de un lado y del otro, pasando los dos a pie enjuto». Más tarde, cuando Eliseo ha heredado ya el manto y dos veces más poder que Elías, «tomó el manto de Elías ... y, golpeando con él las aguas ... se partieron éstas de un lado y del otro, pasando así Eliseo». Lo que Dios hizo para todo Israel por medio de Moisés en el mar Rojo en Éx 14-15 y por medio de Josué en el Jordán en Jos 3, lo hace ahora por medio de Elías y Eliseo, pero para ellos solos.

Por último Eliseo solo, en 2 Re 3,4-20 obtiene milagrosamente agua en el desierto de Edom para los reyes de Israel y Judá que marchan contra Mesa, rey de Moab.

Todos estos paralelismos o antiparalelismos con el Éxodo hacen de Elías-Eliseo el equivalente septentrional de las tradiciones de la liberación mosaica, que quizá en esta época se hallaban demasiado vinculadas con el sur, esto es con el Templo de Jerusalén. Fuera de eso, sin embargo, existen dos rasgos muy especiales de la tradición septentrional propiamente dicha.

En primer lugar está el problema de la lluvia. Según el estudio de Gildas Hamel, en Palestina «llueve únicamente durante la “temporada de lluvias”, es decir, de octubre a abril (principalmente en diciembre, enero y febrero), y nunca desde mediados de mayo hasta el mes de septiembre; a finales de febrero ya ha caído prácticamente el 75 por 100 del total de lluvia» (p. 209). En toda la cuenca mediterránea, pero especialmente en Palestina, el momento en que cae la lluvia, su cantidad y su calidad deben mantenerse en una delicada armonía. Los largos y abundantes chaparrones del mes de septiembre, por ejemplo, después de meses de aridez, pueden arrastrar consigo la capa superficial del suelo. No debe caer ni mucha ni poca lluvia; y no debe llover ni demasiado pronto ni demasiado tarde. Naturalmente, siempre cabía la eventualidad de que hubieran guerras o plagas, pero la lluvia era de capital importancia. La lluvia era la propia vida; el control de la lluvia suponía el control de la vida.

Cuando Salomón concluyó la construcción del Templo de Jerusalén, por ejemplo, pronunció la siguiente plegaria:

Quando se cierre el cielo y no llueva por haber ellos pecado contra ti, y te rueguen en este lugar, invocando tu nombre, convertidos del pecado por haberlos tú afligido, oye tú en los cielos, y perdona el pecado de tus siervos y de tu pueblo, Israel ... y dando las lluvias a su tierra, la que por heredad diste a tu pueblo (1 Re 8,35-36 = 2 Par 7,26-27).

Como el Templo representaba el vínculo entre el cielo y la tierra, era el lugar en el que podía obtenerse la lluvia como respuesta a la fidelidad o, cuando menos, al arrepentimiento. Pero después, en 1 Re 17,2, al comienzo de la saga de Elías-Eliseo, Elías exclama: «Vive Yavé, Dios de Israel, a quien

sirvo, que no habrá en estos años ni rocío ni lluvia sino por mi palabra». Y en 1 Re 18,41-45, demuestra el milagroso poder que tiene sobre la lluvia. Todo ello plantea implícitamente la siguiente cuestión: ¿Es Elías en el norte tan bueno como el Templo en el sur?

Y en segundo lugar están los milagros, no ya los milagros públicos y colectivos, como pueda ser el control de la lluvia, sino los milagros particulares e individuales, intercalados, al parecer, de forma deliberada en 1 Re 17-18 entre el comienzo y el final del relato de las lluvias inaugurales. Así pues, después de proclamar Elías el control que posee sobre la lluvia en 17,1, vemos en 17,2-7 cómo los cuervos lo alimentan en el desierto, cómo multiplica la comida y el aceite de la viuda pagana de Sarepta en 17,8-16, y cómo resucita al hijo de esta mujer en 17,17-24. Sólo después, en 18,1-46 concluye la historia de la lluvia. Dios ha concedido a Elías poder sobre la lluvia, sobre los alimentos y sobre la muerte, en otras palabras, sobre todos los ámbitos de la vida. Este último milagro lleva una curiosa nota añadida. La oración de Salomón con motivo de la inauguración del Templo pone de manifiesto que entre el pecado y la sequía no hay solución de continuidad, que el pecado produce la sequía y que ésta viene a ratificar el pecado. Pues bien, pasando del ámbito colectivo al personal, tampoco habría solución de continuidad entre el pecado y la enfermedad y la muerte. La afligida viuda dice a Elías en 1 Re 17,18: «¿Qué hay entre ti y mí, hombre de Dios? ¿Has venido por ventura a mi casa para traer a la memoria mis pecados y hacer morir a mi hijo?». Por consiguiente, ya fuera a través de la magia o del milagro, por medio de la oración o del rito, por medio de un profeta o del Templo, el control sobre la lluvia y la salud constituía asimismo el control sobre el pecado y el mal.

Según va avanzando la saga con Eliseo, los milagros se multiplican. De nuevo la conjunción de detalles marcadamente nacionales o incluso internacionales corre parejas con los detalles marcadamente personales o individuales. Aparte de los arroyos milagrosos del desierto de Edom comentados ya a propósito de 2 Re 3,4-20, tenemos la curación de Namán, jefe del ejército del rey de Siria, enfermo de lepra, en 2 Re 5,1-19a; la predicción de la derrota del ejército sirio en 2 Re 6-7, y la de que Jazael subirá al trono de Siria en 2 Re 8,7-15. Después, en el extremo opuesto de la serie, tenemos un conjunto de milagros de carácter algo más limitado. Eliseo sana las aguas contaminadas de Jericó en 2 Re 2,15-22; maldice a unos muchachos que se burlaban de él y hace que los maten dos osos que salen del bosque en 2 Re 2,23-25; sana un potaje contaminado en 2 Re 4,38-41; multiplica unos panes de cebada en 2 Re 4,42-44; y finalmente hace que un hierro flote sobre las aguas del Jordán en 6,1-7. Por último, en 2 Re 4 hay una serie de milagros que dan toda la impresión de ser variantes o desarrollos de la correspondiente serie de milagros de Elías en 1 Re 17. Eliseo multiplica el resto de aceite que tenía en su vasija una viuda pobre en 4,1-7; promete a una mujer distinguida y sin hijos cuyo marido era ya viejo que dará a luz un hijo en 4,8-17, y luego resucita a este mismo niño cuando muere en 4,18-37.

La saga de Elías y Eliseo instaure una tradición septentrional de profecías totalmente distinta a la del sur, mucho más conocida. Elías y Eliseo no sólo son profetas de palabra y de obra; lo que sucede más bien es que sus obras afectan no sólo al plano nacional e internacional, comunal o colectivo, sino también al plano particular, personal e individual. Y no sólo curan a los ricos, sino también a los pobres. Pero principalmente conjugan la magia y la profecía, y, como magos proféticos o profetas mágicos, continúan, desarrollan y amplían una conjunción de características presentes ya en el primitivo modelo mosaico.

MAGOS RABINIZADOS

Las relatos en torno a Elías y Eliseo y sus actividades de magos proféticos no tienen continuidad en la tradición de la Biblia hebrea. Y por razones obvias: el Templo, con sus sacerdotes a la cabeza, era el lugar en el que se perdonaban los pecados, se garantizaba la lluvia, y eran posibles las curaciones. Sin embargo, al menos durante los últimos siglos anteriores a la era vulgar y los primeros de ésta, tenemos testimonios de que la provocación milagrosa de lluvia y la curación milagrosa del cuerpo seguían siendo una tradición viva. Ahora bien, del mismo modo que a lo largo de estos últimos capítulos estoy interpretando a Josefo dando la vuelta a sus palabras, también ahora, y en la sección que viene a continuación, voy a interpretar el corpus de obras rabínicas dando la vuelta a sus palabras. Añadamos, por otra parte, que utilizamos la forma más sencilla de transcripción de los nombres y títulos hebreos, incluso cuando citamos obras de especialistas que utilizan otras formas más complejas.

Onías en el círculo

En 65 a. e. v., mientras la dinastía de los Asmoneos se precipitaba a su fin, víctima de la rivalidad de los pretendientes al trono, Hircano II, uno de los hijos de Alejandro Janeo, asedió a su hermano, Aristóbulo II en el Templo de Jerusalén. Josefo nos cuenta la siguiente historia protagonizada por Honi, o, como él lo llama, Onías.

Cierto individuo llamado Onías, justo y que había hallado gracia en Dios, en vista de que llevaba ya largo tiempo sin llover, elevó a Dios sus preces pidiendo que hiciera cesar la sequía. Y Dios escuchó sus plegarias y envió la lluvia. Al ver que la guerra se encarnizaba por momentos, Onías se escondió, pero fue hecho prisionero y conducido al campamento de los judíos, quienes le conminaron a maldecir a Aristóbulo y los demás rebeldes, de la misma manera que, con sus plegarias, había puesto fin a la sequía. Y, cuando, pese a sus múltiples excusas y negativas, fue forzado por la multitud, levantóse en medio

de la concurrencia y dijo: «Oh Dios, rey del universo, como estos hombres que están conmigo pertenecen a tu pueblo, y los sitiados son tus sacerdotes, te suplico que no escuches las plegarias de éstos contra aquéllos y que no cumplas lo que aquéllos te piden que hagas contra éstos». Y tras orar de esta manera, los malvados judíos que lo rodeaban lo lapidaron y le dieron muerte (Josefo, AJ XIV, 22-24).

Nótese que Josefo hace sobre todo hincapié en la oración, no en la magia de Onías, y que, naturalmente, se muestra a favor de que éste no lance ninguna maldición contra los sacerdotes asediados en el Templo. La negativa de Onías le costó la vida, pero lo que ahora me interesa destacar es sobre todo su capacidad de producir lluvia. Este detalle es el que nos trae a la memoria la tradición de Elías y Eliseo.

Ese primer milagro de Onías lo recoge con mayor detalle la *Misná*, el manual oficial de la ley rabínica elaborado en Palestina en torno al año 200 e. v. por Judas el Patriarca. Su nombre deriva de la palabra hebrea que significa «repetir», es decir, estudiar y transmitir una tradición, y esa misma raíz se emplea para designar a los «repetidores» que estudiaron y transmitieron la tradición durante los dos siglos anteriores, los *tannaim*. La obra consta de sesenta y tres tratados distribuidos en seis órdenes o divisiones, aunque las citas hacen siempre referencia a los tratados únicamente.

La historia que se cuenta en *Misná*, *Taanit* 3,8 podemos analizarla hoy día con una metodología extremadamente refinada, fruto de los estudios realizados por Adolf Büchler en 1922 (pp. 196-264), y los de Geza Vermes en 1973 (1981, pp. 69-72), y la interesante aplicación de los métodos de Jacob Neusner que llevó a cabo William Scott Green en 1979. Yo me baso sobre todo en los análisis de Green y, para empezar, citaré la brillante idea que tuvo al señalar que, como este es el único milagro obrado por los sabios de época antigua que recoge la *Misná* y como, por otra parte, «el judaísmo rabínico de la primera época concedía muy poco espacio al poder de obrar milagros» (p. 628), el texto requeriría un estudio estratigráfico muy cuidadoso para entender por qué se incluye en la obra.

Pero veamos el texto, en una versión ligeramente simplificada por mí de la forma alfabética en que lo presenta Green y con unas cuantas notas aclaratorias añadidas entre corchetes.

- A. Por cualquier desgracia, que quiera Dios que no afecte jamás a la comunidad, se suena con estrépito el sofar, a excepción de la lluvia excesiva [por si alguien se piensa que Dios, frente a lo que se afirma en Gén 9,8-17, pretende enviar un nuevo diluvio sobre la tierra].
- B. Ocurrió una vez que dijeron a Onías, el marcador de círculos, que orara para que descendiesen las lluvias.
- C. Les dijo que salieran y metieran dentro las estufas de Pascua para que no se deshicieran.
- D. Oró, pero no descendieron las lluvias.
- E. ¿Qué hizo? Trazó un círculo, se colocó en el centro.

F. Y dijo ante Él: «Señor del universo, tus hijos se han dirigido a mí por cuanto que yo soy como un hijo de casa ante Ti.

G. Juro por tu gran Nombre que no me moveré de aquí en tanto que no descendan las lluvias».

H. Comenzaron entonces a desprenderse unas gotas.

I. Exclamó: «No he pedido esto, sino la lluvia de las cisternas, de las fosas y de las grutas».

J. Comenzó luego a llover con furia.

K. Exclamó: «No es esto lo que pedí, sino lluvia de benevolencia, de bendición, de generosidad».

L. Descendieron las lluvias con moderación (pero continuamente),

M. de modo que los israelitas tuvieron que salir de Jerusalén al monte del templo a causa de la lluvia.

N. Se le acercaron y le dijeron: «Del mismo modo que oraste para que descendieran las lluvias, ora para que cesen».

O. Les dijo: «Id y ved si la piedra de los errantes ha desaparecido [sólo si hubiera llovido tanto, me atrevería a orar pidiendo que escampara]».

P. Simeón b. Setaj envió a decirle:

Q. «Si tú no fueras Onías, te impondría una excomunión. Pero ¿qué puedo hacer yo contigo? Tú te comportas con Dios como un importuno y Él cumple tu voluntad, como un niño que importuna a su padre y éste le satisface su deseo.

R. De ti dice la Escritura: “Alégrense, pues, tu padre y tu madre y gócese el que te engendró”» (Prov 23, 25).

(*Misná, Taanit* 3,8; Green, pp. 626-627)

Se pueden diferenciar, cuando menos, tres grandes estratos sucesivos en este texto. Posiblemente haya otros substratos, pero desde luego debemos establecer los tres grandes estratos aludidos.

En primer lugar tenemos el núcleo del texto, el estrato más antiguo, correspondiente a la tradición de Onías, incluido en C, E-L. Debió de haber sin duda una frase inicial, pero B es un añadido de época posterior, y ese primitivo exordio se habría perdido. En cualquier caso, e independientemente de los términos en que se expresara la petición del pueblo, C daba una respuesta absolutamente segura e incontrovertible: «Preparaos porque va a llover mucho». Y, dicho sea de paso, la precisión de la Pascua es importantísima, pues, como comenta Gildas Hamel, «el mes de Nisan (abril) era el mes en el que caían las últimas lluvias ... Las lluvias primaverales tenían una importancia capital, por cuanto provocaban la formación y el desarrollo de las espigas de trigo» (p. 213). En un principio, C habría ido seguido directamente por E-L, cuya construcción ternaria evita toda posible coincidencia y demuestra hasta qué punto era exacto el dominio que poseía Onías sobre la lluvia. Introduce asimismo una nota crucial en todo el conjunto, al comparar a Onías con el primogénito o heredero aparente de Dios, con el cual éste establece un tipo de interacción completamente distinto del que mantiene con sus demás hijos. Sin embargo, es el círculo mágico y el juramento de no

moverse del sitio lo que obliga a actuar a Dios, a menos que, sin lluvia, Onías se vea obligado a abandonar su sitio y por ende a cometer perjurio, con lo que Dios se convertiría en instrumento de su crimen. En otras palabras, lo primero que tenemos es lo que William Scott Green denomina «un antiguo rito mágico de los judíos» (p. 635).

Pero después nos encontramos con PQR, fragmento que constituye el primer paso del proceso de rabinización del mago. Probablemente la tradición de Onías fuera demasiado popular, hasta el punto de resultar imposible ignorarla, por lo que, pese al rechazo de los rabinos por todo lo que fueran milagros o magia, se llevó a cabo un primer intento de absorción añadiendo PQR al primitivo núcleo C, E-L. El subelemento que forman PQ supone una forma un tanto ambigua de admitir, aunque sea a regañadientes, el insólito acto realizado por Onías. Pero aunque Simeón ben Setaj, fariseo de aquella época considerado posteriormente por la tradición rabínica uno de sus predecesores, lo amenace con la excomunión, Onías acaba convirtiéndose en «miembro del colectivo de los fariseos y, por extensión, del grupo de los rabinos» (Green, p. 638). En cuanto al segundo subelemento, el texto de Prov 23,25, otorga a Onías la aprobación de las propias Escrituras. Me cuesta bastante trabajo creer que los rabinos se avinieran a admitir la tradición de Onías sin realizar algún tipo de cauterización como la que supondría PQR, de suerte que, a mi juicio, no hace falta pensar que PQR tuviera mayor sentido que el de mera medida profiláctica. El conjunto de los elementos C, E-L y PQR salva a Honi incluyéndolo en el fariseísmo y en la tradición de las Escrituras, pero para salvar sus actividades se requería algo más.

El tercer estrato corresponde al conjunto A-R en su totalidad. La frase inicial, A, nos presenta la discusión legal del asunto. Pero dicha discusión no se reanuda hasta llegar a MNO, donde se explica que, si bien es preciso orar para que llueva, no se debe pedir que deje de llover. Que estos párrafos que sirven de marco a la tradición de Onías no tenían originalmente nada que ver con ella, queda de manifiesto por una serie de indicios de carácter interno los unos, y de carácter externo los otros. Desde el punto de vista interno, Onías había obtenido que lloviera como es debido en E-L, y no había hecho que se produjeran los violentos temporales que presuponían MNO. Desde el punto de vista externo, por otro lado, la *Tosefta* o «suplemento» de la *Misná*, dividido como ésta en órdenes y tratados análogos, aunque contiene interpretaciones *baraita*, «externas», a los textos autorizados, conserva el mismo elemento MNO. Esta colección análoga de leyes rabínicas, publicada después que la *Misná*, probablemente a finales del siglo III e. v., contiene una versión independiente del elemento MNO.

A. Le dijeron a cierto hombre piadoso (*hasid*): «Reza y pide que llueva».

B. Éste oró y llovió.

C. Entonces le dijeron: «Igual que oraste pidiendo que lloviera, reza ahora y pide que deje de llover».

D. Él les respondió: «Ved si en Keren Ofel [cierta peña muy alta] hay un

hombre mojándose los pies en el torrente Cedrón. [Entonces] pediremos que escampe.

E. En verdad es cierto que el Omnipresente nunca volverá a lanzar un diluvio sobre el mundo,

F. Pues está escrito: *No habrá ya más un diluvio* (Gén 9,11)».

(*Tosefta, Taanit 2,13; Neusner, ad loc.*)

La oración y la ausencia de magia, y pedir que empiece la lluvia, pero no pedir que cese, constituye el ideal rabínico encarnado en los *hasidim*, observadores ultraprietistas de la ley, «personajes caracterizados en la literatura rabínica por su superioridad ética y la escrupulosidad de sus prácticas» (Green, p. 631).

Onías, sin embargo, no era *hasid*, y sus plegarias no eran piadosas, sino mágicas. La petición de que Onías eleve sus preces al Altísimo de B en la versión de la *Misná* corresponde al elemento A de la versión de la *Tosefta*, y aunque, remontándonos a la versión de Josefo, siempre cabe la posibilidad de que unos le pidieran que rezara y él les correspondiera con su magia, probablemente resulte más conveniente pensar que la frase original que daba comienzo al relato fuera sustituida posteriormente por B. No obstante, según la formulación de la *Misná*, la serenidad de C es considerada pura arrogancia, y la plegaria expresada en la primera mitad de D no es escuchada por Dios en la segunda mitad. Téngase en cuenta, con todo, que desde B a D y a MNO, la acción de Onías ha pasado a ser no ya magia, sino oración. Si en el segundo estrato cabía ver una admisión, aunque fuera ambigua, de sus actividades mágicas, en el tercer estrato esa magia se convierte completamente en oración.

Poseemos más noticias de Onías procedentes del *Talmud*, obra que contiene elementos de la *Misná* y los consiguientes *Gemara* o «añadidos», esto es, comentarios realizados por los *amoraim* u «oradores» de época posterior a la elaboración de la *Misná*. Existen dos versiones del *Talmud*, el *Yerushalmi*, llamado también *Talmud de Jerusalén* o de *Palestina*, compilado en Palestina a comienzos del siglo V e. v., en el que se comentan treinta y nueve de los sesenta y tres tratados de la *Misná*; y el *Babli* o *Talmud de Babilonia*, que fue compilado en esta ciudad entre los siglos V y VII e. v. Aunque esta obra sólo comenta treinta y seis tratados y medio de la *Misná*, su extensión es tres o cuatro veces mayor que la del *Talmud de Jerusalén*.

Ante todo, el proceso de adecuación completa del personaje de Onías al carácter rabínico se realiza en el *Talmud de Babilonia*, en *Taanit 23a*, que lo rabiniza de muy diversas maneras. Al mencionar el relato de la *Misná*, se comenta, a propósito del círculo, que supone el cumplimiento de la profecía de Hab 2,1: «Yo me estaré de pie en mi puesto de guardia, en pie permaneceré sobre la fortaleza»; en dos ocasiones se le llama «Rabbi»; en el tono propio de un rabino, afirma que se ha «hecho cargo de la tradición recibida»; y toma parte en los ritos sacrificiales del Templo con objeto de hacer cesar una lluvia excesiva. En otra ocasión, viene a cumplir las palabras de Job

22,28-30: «Decidirás una cosa y te saldrá bien, y sobre tus caminos brillará la luz. Pues Él humilla la altivez (de los soberbios), pero salva al que baja los ojos. Será libertado el inocente, y tú serás libertado por la pureza de tus manos». Pero lo mejor es que aparece meditando sobre el Salmo 126,1: «Cuando Yavé hizo volver a los cautivos de Sión, estábamos como quien sueña», de modo que «cuando fue a la Casa de los Estudios, fue capaz de explicar a los rabinos todas las dificultades». Merece la pena recordar asimismo que, al glosar el pasaje de la *Misná* en el que se afirma que Onías se comporta con Dios como un hijo petulante, la nueva versión corregida añade lo siguiente:

Así, pues, le dice: «Padre [Abba], báñame en agua caliente» [y le baña]; báñame en agua fría [y le baña]; dame nueces, almendras, melocotones y granadas, y se lo da todo» (*Talmud de Babilonia, Taanit 23a; cf. Epstein, ad locum*).

Esta es la primera vez en toda la literatura rabínica en que, para dirigirse a Dios se utiliza el término «Abba»; la segunda la veremos inmediatamente.

Por último, se habla de dos nietos de Onías que siguen la tradición de su abuelo de producir milagrosamente la lluvia, lo cual implica que la tradición llegaría hasta el siglo I e. v. Uno de los relatos trata del hijo de Onías, Abba Hilkiah. Cuando los doctores le piden que «ore para que llueva», realiza una serie de actos complicadísimos, sobre los cuales se dice después que son fruto de su virtud y no de sus poderes mágicos. Y, antes incluso de formularle su petición:

Le dijo a su esposa: «Sé que los doctores han venido a causa de la lluvia; subamos a la azotea y oremos. Quizá el Santo —bendito sea— tenga piedad y llueva, sin hacernos caso» (*Talmud de Babilonia, Taanit 23a; cf. Epstein, ad locum*).

La otra historia hace referencia al hijo de la hija de Onías, Hanan ha-Nehba, y de nuevo se niega rotundamente la existencia de poderes mágicos personales o individuales.

A. Hanan ha-Nehba fue el hijo de la hija de Onías el que trazó el círculo. En una ocasión en que el mundo andaba necesitado de lluvia, los rabinos enviaron a los muchachos de la escuela a buscarlo, y éstos, tirándole de los faldones de su vestido, le decían: «Padre, padre [Abba, Abba], concédenos la lluvia».

B. Tras lo cual intercedió ante el Santo —bendito sea— de esta guisa: «Señor del universo, hazlo por estos que no saben distinguir entre el Padre [Abba] que concede la lluvia y el padre [abba] que no la concede» (*Talmud de Babilonia, Taanit 23b; cf. Epstein, ad locum*).

La unión de A y B da toda la sensación de ser un medio más de apropiación rabínica de la figura del mago. En A no se habla en ningún momen-

to de orar, y se dirigen a Hanan exactamente igual que se dirijan a Onías en los estratos más antiguos de la tradición. Pero en B se diferencian explícitamente los poderes mágicos de Hanan y los poderes divinos de Dios. Es asimismo la segunda y última vez en toda la literatura rabínica que, para dirigirse a Dios, se emplea el término «Abba». Las dos únicas ocasiones en que se produce este hecho tienen que ver con el contexto de un hombre capaz de obrar milagros y de ejercer un dominio absoluto, como el que poseen los niños, sobre los poderes divinos.

Así, pues, Onías se metamorfoseó progresivamente en fariseo, *hasid* y rabino. Y si en tiempos de la *Misná* el mago se había convertido en un rabino como los demás, en tiempos del *Talmud de Babilonia* se había convertido en un rabino superior a todos los demás, en un «maestro de la ley rabínica, el mayor sabio de su generación» (Green, p. 646). Nótese, por supuesto, que ni a Onías ni a ninguno de sus nietos se les llama en estos textos explícitamente «Rabbi».

La persistencia de este mago rabinizado, Onías el marcador de círculos, tiene dos implicaciones a cual más importante. Probablemente no fuera más que un campesino, pero su magia se habría hecho demasiado popular y, cuando menos por la época en que murió, habría pasado ya a formar parte de la Gran Tradición. Como no era posible pasarlo por alto, habría habido que incluirlo en ella. Pero lo más importante es que «el poder de producir la lluvia, privilegio hasta entonces de los sacerdotes y del culto del Templo, pasó a formar parte de las funciones del rabino y de su Torá ... La inclusión en la *Misná* de la historia de un mago popular dotado del poder de producir lluvia y su transformación en rabino supondrían una especie de testimonio que avalaría la pretensión de que la nueva religión de los rabinos había supuesto la superación de la vieja religión de los sacerdotes» (Green, p. 641). Todo ello viene a poner de relieve el hecho de que tanto para los sacerdotes, como para los rabinos, o para cualquier forma institucionalizada de remediar los desastres de índole moral o natural, el individuo dotado de poderes mágicos, proféticos o carismáticos, plantea implícitamente un problema de validez, que fácilmente podía convertirse en todo un desafío ideológico a su legitimidad.

Janiná, hombre activo

A la hora de analizar la figura de Janiná ben Dosá, taumaturgo que, como Jesús de Nazaret, vivió antes de la destrucción del Segundo Templo durante el siglo I e. v., nos vemos de nuevo en la obligación de utilizar un riguroso método estratigráfico para estudiar los textos rabínicos. Me basaré ahora en la obra anterior de Geza Vermes (1981, pp. 72-80), que reunió los textos más importantes en una distribución particularmente útil (1972-1973a), y sobre todo en los exhaustivos estudios de Seán Freyne (1980b) y Baruch Bokser (1985). Asimismo aplicaré a las tradiciones en torno a la figura de Janiná los

principios y las conclusiones a las que llegaron las investigaciones de Bill Green en torno a las tradiciones de Onías. A la hora de esquematizar la trayectoria general seguida por dichas tradiciones, propongo la existencia de dos grandes motivaciones en los rabinos. La primera sería que *la magia debe convertirse en oración*, y la segunda que *el mago debe convertirse en rabino*. El mago sólo sobrevivirá y se incorporará al corpus rabínico en caso de que se cumplan estos dos presupuestos. Naturalmente a los magos de importancia menor se les puede pasar por alto tranquilamente.

Podemos ver cuáles son los parámetros del problema echando una ojeada a dos pasajes de la *Misná* que hacen referencia a Janiná.

Con la muerte de R. Janiná ben Dosá se acabaron los hombres activos (en el bien) [o: los hombres dotados de poderes, los hombres capaces de obrar milagros] (*Misná*, *Sotá* 9,15; cf. Danby, p. 306).

Se cuenta de R. Janiná ben Dosá que solía orar por los enfermos y decir: «Éste vivirá, éste morirá». Le dijeron: «¿Cómo lo sabes?». Les respondió: «Si mi oración es fluida en mi boca, sé que es aceptada; si no, sé que es rechazada» (*Misná*, *Berajot* 5,5; cf. Danby, p. 6).

Nótese que desde el primer momento en que se nos habla de él, se le llama rabino, si bien este hecho constituye tan sólo el rasgo más evidente del proceso de rabinización. «Pese a los intentos realizados para demostrar lo contrario —comenta Vermes—, es muy probable que Janiná no fuera rabino, es decir, un maestro profesional de doctrina religiosa» (1972-1973a, p. 62). «Parece muy poco probable —agrega Freyne— que Janiná actuara como rabino, en el sentido estricto de impulsor de la doctrina halájica, que es el sentido que tendría el término a partir de 70 e. v.» (1980b, p. 224). Por otra parte, Freyne tiene más razón que Vermes cuando afirma que «habría que diferenciar al “hombre activo” del *hasid*, y, por lo que a Janiná se refiere, se tendería a asimilar ambos papeles» (1980b, p. 238). Según dice Dennis Berman en el resumen de su tesis doctoral, «en efecto, las fuentes distinguen cuidadosamente entre los *hasidim* y los “hombres activos”». El hombre activo es el taumaturgo o mago, mientras que el «*hasid* es el hombre celoso en el cumplimiento y la observancia de los ritos, y escrupuloso en todo lo que se refiere a su conducta; es devoto en grado sumo y justo sin tacha ... constituye asimismo el ideal de vida activa, pero se distingue por su radicalismo, su fervor espiritual y su celo en la observancia de la ley» (pp. 17, 20). Llamar *hasid* a Janiná u Onías responde sencillamente al proceso de rabinización del personaje, y sería un hecho al que no deberían hacer caso los estudios actuales.

Así pues, según el primer texto de la *Misná*, se califica hiperbólicamente a Janiná del más grande entre los «hombres activos». Según Vermes, no sería, a diferencia de lo que pretenden Büchler y Safrai, «un asistente social o promotor del bienestar general (de lo cual, por otra parte, nuestras fuentes no dan testimonio alguno), sino, como se creyó durante mucho tiempo, el más famoso taumaturgo del judaísmo rabínico» (1972-1973a, p. 39).

El segundo texto de la *Misná*, sin embargo, subordina claramente la magia a la plegaria, al tiempo que subordina a Janiná al cielo. Citando una vez más a Vermes, «Janiná afirma humildemente que, si las palabras de su plegaria no le pertenecen, sino que son puestas en sus labios por Dios, surten efecto. Por otra parte, si carece de inspiración y no pronuncia palabras salutíferas, la curación no se produce, pues los cielos no lo quieren así» (1972-1973a, p. 30). Por mi parte, no estoy tan seguro como Vermes de la originalidad de esa atribución (1972-1973a, p. 49). Según *Tosefta, Berajot* 3,3, «R. Aqiba afirma que si la plegaria sale con fluidez de los labios del orante, es un buen augurio; pero si no, es un mal augurio» (Neusner, *ad locum*). A mi juicio, es más verosímil que se utilizara una sentencia de Rabi Aqiba para rabinizar a Janiná, que no que se adjudicara a Aqiba una sentencia de Janiná.

Esto es lo que marca la línea maestra de mi análisis: un hombre activo debe convertirse en hombre de oración; las curaciones deben estar subordinadas a los cielos según unas modalidades aceptables para la tradición rabínica. Pero como las tradiciones de Janiná son mucho más numerosas y variadas que las de Onías, resaltaré principalmente dos casos en los que poseemos diversas versiones de un mismo incidente, para los que cabe reconstruir de forma plausible un segmento al menos de la trayectoria seguida. Téngase en cuenta, no obstante, que para mí la secuencia viene determinada no ya por la sucesión cronológica de la trayectoria documental, sino por la sucesión de estadios de la trayectoria de rabinización.

La criatura que no está presente. El tema central de la primera rama de la tradición es la relación existente entre Janiná y un niño ausente que está en peligro. Esta es, siguiendo el principio heurístico establecido por mí, según el cual la magia se convierte en oración, la versión más antigua que podemos reconstruir, o lo que es lo mismo el primer estadio de la trayectoria de rabinización al que podemos acceder:

A. Enseñaron los rabíes: Cierta vez la hija del pocero [constructor de pozos para suministrar agua a los peregrinos que acudían a Jerusalén con motivo de las tres grandes fiestas] Nejoniiá se cayó en un pozo profundo. Fueron a decírselo al rabí Janiná ben Dosá. Durante la primera hora [el rabí] les dijo: Está segura. Durante la segunda hora, les dijo: Está segura. A la tercera hora les dijo: Ya salió.

B. Le preguntaron: ¿Quién te sacó? Respondió: Me enviaron [a salvarme] un carnero conducido por un anciano.

C. ¿Eres profeta? —preguntaron [al rabí Janiná b. Dosá]. No soy profeta —respondió— ni hijo de profeta. Pensé solamente: ¿Será posible que la tarea a la que se dedicó este hombre piadoso sea la desdicha de su hija?

D. Dijo el rabí Ajá: Sin embargo, el hijo murió de sed; [se cumplió lo que] dice [la Escritura]: y en su derredor cruje furiosa tempestad [Sal 50,3]. Esto enseña que el Santo —bendito sea— es minucioso hasta por un pelo con aquellos que lo rodean (*Talmud de Babilonia, Baba Kama* 50a = *Yebamot* 121b; cf. Epstein, *ad locum*).

Nótese que en A no se hace en ningún momento alusión a la plegaria. Por otra parte, no queda claro si lo que hace Janiná es salvar milagrosamente a la niña o anunciar milagrosamente que otras personas la han salvado por medios absolutamente normales. En cualquier caso, BCD constituyen sendos intentos de limitar el alcance del milagro. En B la criatura es salvada como en el caso de Abraham e Isaac en Gén 22, y no por Janiná, fenómeno que se encarga de subrayar la versión análoga del incidente conservada en *Yebamot* 121b, cuya única diferencia significativa consiste en que quien pregunta a la niña es el propio Janiná. En C si la criatura se salva es por evitar una incongruencia de la providencia, y no por la intervención de Janiná. Recordemos de paso que Nejoniiá probablemente sea el individuo llamado «constructor de zanjas» en *Misná, Sekalim* 5,1 (cf. Danby, p. 157). Por otra parte, Janiná, citando a Am 7,14 reconoce que no es profeta. Por último, en D la intervención del rabino babilónico amoraíta Ajá bar Jacob contribuye a quitar hierro a la tradición. Por si la salvación de la hija de Onías, en peligro de morir ahogada, es decir, por exceso de agua, pudiera significar una impugnación a la libertad absoluta de Dios, el rabino Ajá afirma que su hijo murió justamente de lo contrario, de sed, esto es, por falta de agua. Como es habitual, a Janiná se le llama, naturalmente, rabino.

Lo más sorprendente de todo este complejo de textos es que, para que la historia relatada en A resultara aceptable, hubo que añadirle los tres párrafos contrarios a la figura de Janiná que son BCD. Lo cierto, sin embargo, es que los tres son añadidos totalmente ajenos al núcleo de la historia, de suerte que aún resulta visible la composición original, sin que se haya producido ninguna manipulación que afecte a su estructura interna. Y resulta asimismo visible qué era lo que molestaba en ella a los rabinos, es decir, que en ningún momento se hiciera alusión a la oración, procedimiento que en ningún momento reclama nadie ni nadie se encarga de llevar a cabo.

El segundo estadio del desarrollo de la tradición de la criatura que no está presente sustituye a Nejoniiá por Iojanán ben Zacái, relacionando así a Janiná con el fundador y primer presidente de la academia rabínica de Jamniá o Yabneel. Nos pone asimismo en contacto con la situación política de Yabneel en el momento en que los rabinos se reagruparon en esta ciudad de la costa de Judea a raíz de la destrucción del Segundo Templo en 70 e. v.

A. Ocurrió cierta vez que cuando el rabí Janiná ben Dosá fue a estudiar la Torá con el rabí Iojanán ben Zacái, enfermó el hijo del rabí Iojanán ben Zacái. —Janiná, hijo mío —le dijo [el padre]—, ruega por él, para que viva. [El rabí Janiná] se puso la cabeza entre las rodillas y rogó por él, y [el enfermo] sanó.

B. Dijo el rabí Iojanán ben Zacái: A Ben Zacái no le habrían hecho caso, aunque se hubiese oprimido la cabeza con las rodillas un día entero.

C. —¿Janiná es más grande que tú? —le preguntó la mujer. —No —contestó—, pero él es como un sirviente [que tiene permiso para presentarse en todo momento] ante el rey, y yo soy como un príncipe [que tiene permiso para

presentarse sólo cuando lo citan] ante el rey (*Talmud de Babilonia, Berajot* 34b; cf. Epstein, *ad locum*).

En A se mantiene un perfecto equilibrio. Janiná es discípulo e «hijo» de Iojanán, pero, cuando éste se lo solicita, realiza un milagro. Y, como buen rabino, estudia la Torá y responde a la solicitud del maestro con sus plegarias. B, sin embargo, introduce una comparación malévola entre él y Iojanán, y C, por el contrario, introduce otra comparación malévola pero esta vez contra Janiná. Nótese de pasada que la postura que adopta Janiná recuerda a la que adopta Elías en el monte Carmelo en I Re 18,42: «Y se postró en tierra, poniendo el rostro entre las rodillas». A propósito, ¿era esto magia u oración?

Naturalmente este hecho no nos aporta ningún dato biográfico, ni por lo que se refiere a los estudios de Janiná con los rabinos ni por lo que se refiere al hijo de Iojanán, y sería una imprudencia extraer de este texto cualquier conclusión de índole cronológica o geográfica. El sentido del milagro de Iojanán es una paráfrasis de la historia de Nejoniiá, anterior a 70 e. v., en el ambiente reinante en Yabneel después de 70 e. v., donde era preciso armonizar la figura del mago con la del rabino. Pero una vez más el carácter ambiguo de Janiná queda subrayado por los textos BC, añadidos a A, donde el equilibrio entre unos y otros es exquisito.

El tercer estadio del desarrollo de las tradiciones de Janiná tiene dos subestadios, y su comparación también puede resultar sumamente instructiva. De nuevo nos vemos inmersos en la política rabínica, suponiendo, eso sí, que Rabban Gamaliel no sea Gamaliel I, anterior a 70 e. v., sino «Gamaliel II, el maestro que arrebató a Iojanán ben Zacái la presidencia de Yabneel, y que dominó los ambientes palestinos a finales del siglo I y comienzos del II» (Vermes, 1972-1973a, p. 59). Como sus seguidores se veían aún en la necesidad de apropiarse de Janiná, vuelven a contar deliberadamente la historia de Nejoniiá, aunque ahora es Gamaliel II quien sustituye a Iojanán ben Zacái. Veamos el primer estadio de esta apropiación.

Sucedió que el hijo de Rabban Gamaliel cayó enfermo, y éste envió a dos discípulos suyos a buscar a R. Janiná ben Dosá a su ciudad. Éste les dijo: «Esperad a que suba a la habitación del piso de arriba». Subió a la habitación del piso de arriba y luego bajó. Y les dijo: «Tengo la seguridad de que el hijo de Rabban Gamaliel se ha recuperado ya de su enfermedad». Ellos apuntaron (la hora). En ese mismo instante el niño pedía que le dieran de comer (*Talmud de Palestina, Berajot* 9d; cf. Vermes, 1972-1973a, p. 31).

Nótese ante todo que en este párrafo no se hace en ningún momento alusión a la oración, aunque, naturalmente cabría presumir que lo que hace Janiná en la habitación del piso de arriba es orar. Esa deficiencia, sin embargo, queda convenientemente subsanada por la relación que mantiene el texto con *Misná, Berajot* 5,5, donde, como vimos, la magia de Janiná quedaba debidamente rabinizada y convertida en oración controlada por Dios.

Si en este primer subestadio había algún tipo de deficiencia, queda perfectamente subsanada en el segundo subestadio de este tercer nivel del desarrollo de la tradición de la criatura que no está presente. Esta es la versión, dicho sea de paso, situada inmediatamente delante de la protagonizada por Iojanán en el *Talmud de Babilonia*.

A. Nuestros rabinos enseñan: en una ocasión el hijo de R. Gamaliel cayó enfermo. Su padre envió a dos doctores a casa de R. Janiná b. Dosá para pedirle que rezara por él. Cuando éste lo vio llegar, subió a una habitación situada en el piso de arriba y oró por él. Cuando bajó, les dijo: «Marchaos, la fiebre se le ha pasado»;

B. Ellos le dijeron: «¿Eres acaso un profeta?». Él respondió: «No soy profeta ni hijo de profeta, pero esto lo he aprendido de la tradición. Si mi oración es fluida en mi boca, sé que [el enfermo] es acepto; pero si no, sé que es rechazado».

C. Ellos se sentaron y apuntaron la hora exacta. Cuando llegaron a casa de R. Gamaliel, éste les dijo: «¡Por el servicio del Templo! No os habéis equivocado ni un minuto, sino que todo sucedió punto por punto como decís»; en ese mismo instante se le pasó la fiebre y pidió agua (*Talmud de Babilonia, Berajot* 34b; cf. Epstein, *ad locum*).

Compárense ante todo los párrafos AC con el subestadio del *Talmud de Palestina, Berajot* 9d. Aquí se solicita explícitamente la oración de Janiná, y también explícitamente la oración es pronunciada. Después, en B, el párrafo que habla de la oración que sale fluidamente de los labios del orante, presente también en *Misná, Berajot* 5,5, donde la oración de Janiná quedaba explícitamente sometida a la discreción de Dios, se interpola y sustituye al párrafo C («¿Acaso eres un profeta?»), que constituía un añadido de carácter externo de la historia original de Nejoniiá conservada en el *Talmud de Babilonia, Baba Kama* 50a. El mago queda así debidamente rabinizado y asociado con el gran rabino Gamaliel II.

La mordedura del lagarto. Antes de analizar la mordedura del lagarto, citaré un párrafo de la *Misná* que nada tiene que ver con Janiná. De lo que en realidad habla es de la concentración que debe tener un *hasid* devoto en el momento de la oración.

Los hombres piadosos de antaño [*hasidim*] acostumbraban a retardar una hora la oración [la Tefilá o Dieciocho Bendiciones] para disponer su corazón ante Dios. Incluso si el rey da el saludo (mientras se hace la oración) no se le ha de contestar. Incluso cuando una serpiente se haya enrollado en torno al propio pie, no se ha de interrumpir (su recitación) (*Misná, Berajot* 5,1; cf. Danby, p. 5).

Después, en un documento de época posterior, encontramos un fragmento de la tradición de Janiná en el que, pese a los evidentes intentos de asimi-

lación, aún es perceptible la historia original que dio pie al desarrollo de la tradición de la mordedura del lagarto.

A. Enseñaron los rabíes: Había una vez en cierto lugar un lagarto [*arvad*], que atacaba a la gente. Fueron a denunciarlo al rabí Janiná ben Dosá. —Muéstrenme la guarida —les dijo. Le mostraron la guarida, [el rabí] puso el talón [del pie] sobre el agujero, salió el lagarto, mordió [el talón] y murió.

B. [El rabí] se lo echó al hombro

C. y lo llevó a Beth ha-Midrash [la casa de estudio]. —¿Veis, hijos míos? —dijo—, no es el lagarto el que mata, sino los pecados.

D. En aquel momento dijeron: —¡Pobre del hombre que se encuentre con un lagarto! ¡Pero pobre del lagarto que se encuentre con el rabí Janiná ben Dosá! (*Talmud de Babilonia, Berajot* 33a; cf. Epstein, *ad locum*).

En primer lugar, como Baruch Bokser se encarga de subrayar, en AD «el problema no es tanto la concentración necesaria durante la oración, sino el peligro que corre la comunidad». «El relato ejemplifica un tipo de “historia de milagros”, conocido ya por la Biblia Hebrea, el Nuevo Testamento y otras obras. Dichas historias tienen tres elementos característicos: a) tenemos un problema sobre el cual se llama la atención de una persona capaz de prestar ayuda; b) esa persona da una respuesta “sobrehumana” o milagrosa; y c) el problema se soluciona milagrosamente» (pp. 69-70). Este tipo de relato suele acabar con algún comentario laudatorio por parte de las personas que se han visto salvadas. Por otro lado, la presencia de BC suscita dos problemas. Uno, como de nuevo señala Bokser, es que «se interpola una frase moralizante totalmente rutinaria ... [y] se interrumpe la secuencia» entre el milagro de A y la admiración expresada en D. Otra dificultad más sería es que «se destruye la línea argumental de una simple historia de milagros, pues, si el problema estaba causado por los pecados de los hombres, cualquiera habría podido salvar a la comunidad y Janiná —famoso por sus actos maravillosos— no habría sido necesario» (p. 70). Por consiguiente, yo conjeturo que BC es una interpolación rabínica de carácter moralizante que acaso haga referencia a Gén 3. Pero esta interpretación requiere una última consideración. El *arvad* o *havarbar* era un animal doblemente impuro, pues se incluye en la prohibición de Lev 11,29 y además, según la leyenda, era un híbrido de serpiente y lagarto. Por otra parte, el lagarto de Janiná estaba muerto, de modo que era impuro por partida triple. ¿Cómo iban a haber permitido los rabinos que llevara a su academia ese objeto tres veces impuro? Yo supongo que B formaba parte ya de la tradición original. En otras palabras, lo que hacía Janiná, en un gesto que no tendría nada de rabínico, era llevar a hombros la prueba de su victoria y el testimonio de su magia. Bien pudiera ser incluso que él mismo pronunciara las dos admoniciones, cuyo carácter aforístico las hacía tanto más memorables. Los rabinos, pues, al tener que vérselas con ABD, hicieron cuanto pudieron por insertar C, que probablemente lo único que habría conseguido era complicar aún más las cosas.

Así, pues, ABD supondría una magia tan poderosa que, para ser debidamente rabinizada, habría necesitado mucho más que la interpolación de C.

Tenemos un segundo estadio, mucho más afortunado, de la apropiación de la tradición de la mordedura del lagarto en los textos en los que, como en *Misná, Berajot* 5,1, se hace hincapié en la necesidad de la concentración por parte del orante, necesidad que es ejemplificada con una nueva adaptación de la historia de Janiná.

A. Estaba uno recitando la oración en un campamento o en una anchurosa calzada

B. y, fijaos, aunque se apartase para dejar paso a un asno, a un arriero o a un carretero, nunca interrumpiría [la recitación de su plegaria].

C. Cuentan de R. Janiná b. Dosá que una vez, cuando estaba recitando la oración, un lagarto venenoso [*arvad*] lo mordió, pero él no interrumpió [la recitación de sus oraciones].

D. Sus discípulos echaron a correr y encontraron al lagarto muerto en la boca de su madriguera.

E. Dijeron entonces: «¡Pobre del hombre mordido por un lagarto! ¡Pobre del lagarto que muerda a Ben Dosá!» (*Tosefta, Berajot* 3,20; cf. Neusner, *ad locum*)

En este segundo estadio son de destacar unos cuantos detalles. El lagarto sigue siendo un *arvad*, lo cual supone la existencia de un estrecho vínculo lingüístico con la historia del milagro original. La oración que recita Janiná es la *Tefilá*, es decir «la oración por excelencia, la “Shemoneh Esreh”, o “Dieciocho Bendiciones”» (Danby, p. 796). Janiná tiene discípulos como cualquier buen rabino. La muerte del lagarto en su madriguera y no inmediatamente después de morder a Janiná, quizá parezca extraña, pero al menos la impureza queda mitigada al no morir en contacto con el tobillo de Janiná. Además esta es la única ocasión en la que se le llama simplemente «Ben Dosá» y no, como de costumbre, «Rabí Janiná ben Dosá» (Vermes, 1972-1973a, p. 340).

El tercer estadio del desarrollo de esta tradición supone una relación aún más estrecha entre *Misná, Berajot* 5,1 y la historia de Janiná, pero también muestra una actitud mucho más crítica con la figura del propio Janiná. Citaré una versión simplificada de la traducción de Bokser, pero nótese que la palabra para designar al lagarto es ahora *havarbar* y no *arvad*.

A. Aunque una serpiente se le enrosque al tobillo, no debe interrumpir [= *Misná, Berajot* 5,1] ...

B-D. [Escorpiones (?), serpientes (?) no enroscadas a un miembro, sino reptando].

E. Según la doctrina, si uno está orando en un camino o en una calzada, podrá pasar por delante del asno y de la carreta mientras no interrumpa su *Tefilá* [cf. *Tosefta, Berajot* 3,20].

F. Decían respecto a R. Janiná ben Dosá que una vez se levantó y oró,

G. y que un *lagarto* se acercó y le mordió, pero él no interrumpió su *Tefilá*.

- H. Y fueron y hallaron al lagarto muerto en la boca de su madriguera.
 I. Y dijeron: «¡Ay del hombre al que muerda un lagarto! ¡Ay del lagarto que mordió a R. Janiná ben Dosá!».
 J. ¿Cuál es la naturaleza del lagarto?
 K. Cuando ataca a una persona, si ésta llega antes al agua, el lagarto muere. Pero si el lagarto llega antes al agua, la persona muere.
 L. Sus discípulos le dijeron: «Maestro, ¿no sentiste nada?».
 M. Él les respondió: «¡Malhaya mi suerte si, concentrado como tenía el corazón en la *tefilá*, sentí algo!».
 N. Y dijo R. Ishaq b. Eleazar: «El Santo —bendito sea— hizo brotar una fuente bajo las plantas de sus pies para que se cumpliera lo que está escrito: “satisface los deseos de los que le temen, oye sus clamores y los salva”» (Sal 145,19) (*Talmud de Palestina, Berajot* 9a; cf. Bokser, pp. 55-56).

El paso fundamental aquí está en la conjunción de A y F-I. Pero nótese que ahora, en H, no hay discípulos, mientras que en I se da el nombre completo y el título de Janiná. El añadido arameo de JK viene a amortiguar el impacto del milagro. Seguramente, como le hubiera pasado a cualquier otra persona, lo que debió ocurrir es que se mojó a tiempo. Lo que funcionó no fue ninguna magia especial, sino una práctica médica totalmente banal. El segundo añadido, el de LM, quizá tenga un carácter más neutro, limitándose a subrayar el tema de la concentración del orante. Aunque al mismo tiempo obvia toda idea de creencia en la magia o de fe en los milagros. Por último, N supone una ratificación de la medicina popular expresada en JK, poniendo al mismo tiempo de relieve que fue Dios quien se encargó de salvar a Janiná haciendo brotar milagrosamente el agua bajo sus pies.

Los procesos de regularización de la tradición de la criatura que no está presente y de la mordedura del lagarto tienen una serie de analogías evidentes. En ambos casos no se alude para nada al principio a la oración, mientras que en ambos es precisamente la oración lo que más de relieve se pone al final. Por otra parte, ambas tradiciones muestran tendencias contradictorias en el tratamiento de Janiná, fluctuando entre el descrédito y el rechazo de su magia, por una parte, y su asimilación y adecuación, por otra. Rabinizar a un mago no resulta una tarea ni fácil ni prudente.

De momento, habremos de contentarnos con estos dos casos, pues, aunque se nos cuentan alrededor de otros doce milagros de Janiná, entre ellos una serie de siete que exhalan un fuerte aroma a vida campesina y magia rústica, recogidos en el *Talmud de Babilonia, Taanit* 24b-25a, ninguno de ellos cuenta con más de un testimonio, con lo cual no es posible distinguir con claridad la trayectoria de rabinización seguida. Pongamos como conclusión de esta sección el primero de esta séptuple serie.

A. R. Janiná ben Dosá iba por un camino cuando empezó a llover. Exclamó entonces: «¡Señor del universo, el mundo entero se encuentra bien, pero Janiná está en un apuro!». La lluvia cesó de inmediato. Y cuando llegó a casa

exclamó: «¡Señor del universo, el mundo entero está en apuros y Janiná se encuentra bien!». E inmediatamente empezó a llover.

B. (Con respecto a este incidente) R. José comentaba: «¿De qué valían las oraciones del sumo sacerdote (el Día de la Expiación) comparadas con las de R. Janiná ben Dosá?» (*Talmud de Babilonia, Taanit* 24b, *Yomá* 53b; cf. Epstein, *ad locum*).

Evidentemente cabría interpretar A como una oración, pero es también innegable que sitúa a Janiná al mismo nivel que el resto del universo a los ojos de Dios. En cualquier caso, B se encarga de subrayar explícitamente la oración y, tras incluir debidamente a Janiná en el redil rabínico, no duda en ponerlo por encima del ya desaparecido Sumo Sacerdote. No obstante, la cuestión en B es la eterna cuestión que para la institución plantea todo carisma y para el rito colectivo la magia individual.

El mago como prototipo

En toda esta segunda parte del libro, tanto si hablamos de manifestaciones, como si lo hacemos de profetas, bandidos, mesías o revolucionarios, lo cierto es que contamos con suficientes ejemplos para convertir a todos ellos en prototipo de protagonista de clase humilde de la historia de la Palestina del siglo I. Onías y sus dos nietos y Janiná, en cambio, es decir, cuatro magos en dos siglos enteros —aun admitiendo como telón de fondo la tradición de Elías y Eliseo— no parece que supongan un testimonio demasiado contundente de la existencia de un prototipo muy duradero.

Geza Vermes ha defendido vehementemente la existencia de una tradición del «santo» o *hasid* en el seno del «judaísmo carismático»; en concreto, la de una tradición típicamente septentrional o galilea, procedente de Elías y Eliseo, en la que se incluirían no sólo Onías y Janiná, sino también Jesús de Nazaret (1981, pp. 58-82). A mi juicio, se trata de un marco de discusión perfectamente válido, pero, para emplearlo, creo que es preciso recortarlo un poquito. En primer lugar, el título de *hasid* no es el adecuado, pues la rigurosa y estricta observancia de la ley no parece que forme parte, ni mucho menos, de la identidad constitutiva de estos taumaturgos. Los calificativos de *hasid* o *rabbi* y la insistencia en la oración o en la observancia de la ley forman parte, en general, del proceso de rabinización necesario para incluir a estos magos, tan populares como famosos, en el corpus rabínico. Pero *estamos* ante un tipo de taumaturgo que actúa con plena y segura autoridad divina, sin que ésta se vea mediatizada ni dependa de las formas, ritos e instituciones normales a través de las cuales suelen actuar los poderes divinos. En segundo lugar, tenemos el problema de su origen mayormente septentrional o galileo. Desde luego tal es el caso de Elías y Eliseo, y, pese a la posición perfectamente neutralizada ya de que gozan en un complejo literario de orígenes meridionales, sigue notándose una tensión básica con la tradición mosaica y quizá también con el clero del Templo. Por otra parte, estos

otros taumaturgos de época tardía parecen mantener ciertos vínculos con la tradición de Elías y Eliseo: Onías produce lluvia utilizando un círculo, lo mismo que hacía Elías en dos milagros *distintos* realizados en el monte Carmelo: uno el de la lluvia en 1 Re 18,41-45, y otro el de la zanja circular que hizo en torno del altar en 18,30-38; en el *Talmud de Babilonia, Berajot* 34b Janiná ora con la cabeza entre las rodillas, lo mismo que Elías en 1 Re 18,42; y en el *Talmud de Babilonia, Taanit* 24b = *Yomá* 53b domina la lluvia, como otrora hicieran Elías y la familia de Onías. Yo preferiría, sin embargo, no restringir este desarrollo posterior de la tradición a unos orígenes estrictamente septentrionales, por cuanto los testimonios de Onías y Janiná son muy dudosos. Evidentemente, una vez que las creaciones, multiplicaciones o incluso las trivializaciones milagrosas de las historias de Elías y Eliseo pasaron a formar parte de la Gran Tradición, tuvo que resultar mucho más difícil erradicar la magia de la Pequeña Tradición, tanto en el norte como en el sur, o en cualquier otro punto del mundo judío. Por consiguiente, mi teoría es que la magia y la taumaturgia judía se hallaban muy difundidas a nivel popular y oral entre las clases humildes, y que los pocos casos que conocemos en detalle apuntan únicamente a las figuras más famosas y señeras, cuya adecuación y absorción se creyó necesaria para fortalecer la ascendencia rabínica. Los demás se perdieron irremisiblemente para la historia porque no despertaron la curiosidad de los escritores de las clases altas, ni les plantearon problemas o pusieron en tela de juicio sus valores, como hicieron, por ejemplo, los manifestantes y profetas, los bandidos, mesías y revolucionarios que pululan por esta segunda parte de mi libro.

En todo este asunto, el problema no está en el enfrentamiento entre Galilea y Jerusalén, sino en la dicotomía mucho más fundamental que plantean el mago, en cuanto poder personal e individual, y el sacerdote o rabino, en cuanto poder colectivo y ritual. Antes de la destrucción del Segundo Templo, los términos contrapuestos eran el mago y el Templo, mientras que después de 70 e. v., habrían pasado a ser el mago y el rabino. Y dicha oposición podía extenderse desde lo más implícito a lo más explícito. Podía ocurrir que un mago ni siquiera se percatase de la tensión existente, y que otros se dedicaran voluntariamente a proclamarla a los cuatro vientos. Pero, del mismo modo que luego veremos cómo los bandidos suponen un reto implícito a la *legitimidad* de los poderes políticos, también los magos suponían un reto implícito a la *legitimidad* de los poderes espirituales. Si los poderes de un mago son capaces de producir la lluvia, ¿qué falta hacen los poderes del clero del Templo o la academia rabínica?

LA CONSUMACIÓN DEL SUEÑO MILENARISTA

Richard Horsley distinguía en Josefo (1985, 1986c) tres tipos diferentes de profecía: la exegética, la oracular y la milenarista. De las dos primeras variedades, una es de carácter elitista y otra de carácter popular respectiva-

mente, pero ahora la que me interesa subrayar es la tercera. En cualquier caso, lo que quiero dejar bien claro es que en ningún momento debe pensarse que el apocalipticismo elitista y la profecía aristocrática son las únicas versiones de este género que existen, pues también se da la profecía apocalíptica campesina, la profecía popular en general.

«Me veo tentado —reconoce Jonathan Z. Smith— a definir el apocalipticismo como una *sabiduría carente de patrono de rango real*; y espero —añade— que esa definición ... contribuya al menos a poner en tela de juicio la “teoría lacrimosa” según la cual el apocalipticismo surge de una situación de persecución general, así como la reciente teoría popular, según la cual lo único que refleja son los intereses de la clase baja» (1975, p. 149). Esta formulación acarrea un serio problema. Smith tiene toda la razón al afirmar que todos los textos de Oriente Próximo que poseemos son de origen elitista. Todo el milenarismo culto o de los círculos de escribas de la Antigüedad es por fuerza de carácter minoritario y elitista. ¿Pero es que el Oriente Próximo no conoció en la Antigüedad más formas de apocalipticismo que esas? ¿Es que no hubo un milenarismo popular o inculto? La verdad es que, cuando menos, debemos postular la existencia de dos modalidades de sueño milenarista, a saber: una culta y otra inculta; una de palabras y otra de hechos; una de las clases elevadas y otra de las clases humildes; una de los escribas y otra de los campesinos. Y si postulamos estas dos modalidades, no tendremos más remedio que buscar su rastro; y si las buscamos, las hallaremos. En cualquier caso, vale la pena tener presente, por ejemplo, que los nativos del Pacífico meridional que un día abandonaron sus campos, y construyeron almacenes y pistas de aterrizaje en espera de la llegada del avión de aprovisionamiento, no son ni más ni menos religiosos o irracionales que los escribas del Próximo Oriente que tejieron aquellos poéticos tapices en los que se representaba un pasado de pura ficción y un futuro completamente nuevo, inventándose unos personajes perfectos que actúan en un mundo perfecto.

La profecía popular, especialmente en su faceta milenarista, supone un momento fascinante de transición entre las protestas pacíficas de los campesinos, como las que hemos visto en el capítulo anterior, y el bandidaje violento de esos mismos campesinos, que veremos en el próximo. Teóricamente, al menos, nada impide que una profecía milenarista tenga la capacidad de instigar una revolución armada o de mantener permanentemente viva la posibilidad de que un día llegue a realizarse. Los ejemplos que recoge Josefo, sin embargo, aunque dan la sensación de ser de carácter no violento a nivel humano, en la medida en que promueven o apelan, inician o crean una violencia transcendental contra los dominadores imperialistas, resultan también, en todo caso, tremendamente ambiguos, y a menudo acabaron produciendo una inmediata reacción violenta por parte de las autoridades coloniales.

El trasfondo propio de la profecía milenarista responde a todo lo que hemos venido diciendo acerca del milenarismo antropológico y al apocalipticismo judío. Pero lo que ahora me interesa no es el milenarismo de los escribas, propio de la *clase de los subalternos*, que todo lo que dio de sí fue

una serie de textos, sino el milenarismo popular, propio de la *clase de los campesinos*, que lo que dio de sí fueron acciones. El apocalípticismo era propio, naturalmente, de una y de otra clase, pero en cada caso de manera diversa. Y ni que decir tiene que no todos los subalternos ni todos los campesinos eran unos soñadores apocalípticos o unos visionarios milenaristas.

En su proyecto de «tipología de las formas sociales adoptadas por los diversos movimientos populares a comienzos de la época romana», Richard Horsley establece una clara distinción entre profetas milenaristas y reyes mesiánicos, y adjudica al primer grupo las siguientes características. En primer lugar, «no son figuras solitarias, como Amós o Jesús ben Hananiah ... ni tampoco son profetas a los que acompañen diversos discípulos, como a todas luces les ocurría a Juan el Bautista o a Jesús de Nazaret ... [sino que] son cabecillas de *movimientos* de una envergadura bastante considerable (formados por cientos o incluso miles de personas)». En segundo lugar, «no sólo anuncian la voluntad o la sentencia dictada por Dios, sino que también encabezan *actos* de liberación, como agentes de Dios que son». Y, por último, «esos actos de liberación se consideran actos nuevos, escatológicos, que *tipológicamente corresponden* o se asemejan a los grandes actos originales de liberación llevados a cabo por Moisés y Josué» (1985, p. 454 y n. 42). Y todo esto deberíamos interpretarlo en el marco general de la antropología cultural comparativa. Por ejemplo, en las conclusiones de su estudio en torno a la interacción de la magia y el milenarismo en las protestas religiosas de los pueblos colonizados, Bryan Wilson señala que «a menudo el milenarismo incipiente se halla también fuertemente contaminado de ideas mágicas ... Un desfile de nativos melanesios con rifles de mentirijillas al hombro no tiene por qué constituir un conato, ni siquiera un deseo de revolución» (p. 493). La lógica no sigue la línea «primero nos ejercitamos con palos, luego nos hacemos con rifles de verdad, y por último atacamos a los imperialistas», sino «los imperialistas detentan el poder y se pasan el día desfilando y haciendo instrucción, de suerte que, si nosotros también nos pasamos el día desfilando y haciendo instrucción, acabaremos haciéndonos con el poder». La antropología comparativa no debería nunca eclipsar lo que es la historicidad, pero las tradiciones y situaciones específicas tampoco deberían eclipsar lo que es la continuidad y pervivencia del ser humano. Lo que hacían los judíos era remontarse a sus viejas historias y a partir de ellas repetir las grandes acciones originales que cuenta el Éxodo, desde la esclavitud de Egipto a la llegada a la Tierra de Promisión. Del mismo modo, en otro mundo totalmente distinto y muchos siglos más tarde, los nativos melanesios, en su afán por emular o manipular a los colonizadores europeos, cuyos bienes llevados por los aviones de aprovisionamiento codiciaban, por considerarlos pruebas o indicios de un valor y una dignidad superiores, se dedicaron, como dice Peter Worsley, a «cultivar enormes jardines, y a construir almacenes, hangares, embarcaderos y pistas de aterrizaje para recibir los ansiados bienes que nunca habían de llegar» y a acaparar «astas de banderas, aparatos de radio, mástiles y escaleras mediante los cuales pudieran ponerse en contacto con

Dios y con sus antepasados; reflectores con los que poder ver a Dios; y libros, papel, y la propia Biblia, por considerar que todo ello eran símbolos y medios que permitían adquirir el secreto del avión de aprovisionamiento» (1968, pp. 247 y 251). Pero tanto cuando la imaginación popular intenta recuperar sus propias tradiciones para enfrentarse a las de los imperialistas, como cuando intenta apropiarse de las tradiciones de los mismísimos imperialistas, no estamos ante un tipo de reacciones o respuestas de las que se escriben con pluma sobre un papel, sino de las que se escriben con el propio cuerpo sobre la superficie de la tierra. Estamos ante una acción concreta, una representación concreta, una actuación concreta.

Además del de Juan el Bautista, tenemos que estudiar otros nueve casos de profetas milenaristas surgidos entre 30 y 73 e. v., y de nuevo los datos aparecen debidamente resumidos en el Apéndice II. De ellos, uno procede de Samaria, y todos los demás de Judea; unos tienen nombre y otros son anónimos; unos destacan a un individuo concreto y otros responden tan sólo a afirmaciones de tipo general. Añadamos de paso que Josefo sólo emplea términos despectivos para referirse a estos individuos, llamándolos embaucadores, magos, impostores, o falsos profetas.

El primer caso es el del profeta de Samaria, incidente que condujo a la destitución de Pilato de su cargo de prefecto en 36 e. v.

Cierto individuo, utilizando la astucia y el engaño con el solo propósito de halagar a la plebe, los unió [a los samaritanos] en poco tiempo, exhortándolos a congregarse en torno a él en el monte Guerizim, considerado, según su religión, sagrado. Les aseguró que, en cuanto llegaran, les mostraría los vasos sagrados allí enterrados por Moisés. Ellos, considerando que sus palabras eran convincentes, se presentaron armados. Se apostaron en una aldea llamada Tiratana y admitían entre sus filas a todos los que iban llegando, decididos a subir al monte en una gran multitud. Pero antes de que lograran ascender a la cumbre, Pilato les cortó el paso con un escuadrón de caballería y de hoplitas. Éstos, disponiéndose en orden de batalla, atacaron a los que se habían congregado en la aldea, matando a unos y haciendo huir en desbandada a otros. Hicieron muchos prisioneros, y Pilato mandó matar a los cabecillas y a los que gozaban de mayor influencia entre los fugitivos (Josefo, *AJ XVIII*, 85-87; no existe texto análogo en *BJ*).

Más tarde, según se cuenta en *XVIII*, 88-89, las autoridades de Samaria denunciaron las medidas tomadas por Pilato ante Vitelio, a la sazón legado de Siria, «pues, según dijeron, no se habían reunido en Tiratana para rebelarse contra Roma, sino para escapar de la vesania de Pilato». Vitelio dictó sentencia a su favor y envió a Pilato a Roma para que diera cuenta de su actuación ante Tiberio. La oportuna muerte del emperador salvó la vida del prefecto, aunque no su carrera. Según los protagonistas del hecho, sin embargo, sus actividades tenían principalmente un carácter mágico y milenarista, no marcial y militar.

No obstante, hay algo en el relato que no encaja, o, cuando menos, que fal-

ta. Si realmente la multitud iba «armada», cuesta trabajo entender qué tuvo de malo la actuación de Pilato desde el punto de vista romano; y resulta asimismo difícil de entender cómo lograrían las autoridades samaritanas convencer a Vitelio de que lo destituyera. Pero, si la multitud congregada en Tiratana no iba efectivamente armada y sus intenciones eran únicamente milenaristas y no militares, entonces sí que resultaría verosímil tomarla por un grupo de «refugiados» y la actuación de Pilato podría ser tachada en justicia de excesiva crueldad. Por consiguiente me inclino a dudar de la veracidad de Josefo cuando afirma que la multitud iba «armada», y son tres las razones que me inducen a ello. Una, como hemos visto, es la reacción de los samaritanos y de los propios romanos. Otra es que, como cabría esperar, los profetas milenaristas y sus seguidores deberían ir desarmados, pues esperarían que fueran los poderes divinos quienes se encargaran de solucionar un problema sociocultural imposible ya de ser solucionado por los hombres. No se trata tanto de que fuera un movimiento pacífico, cuanto de que la fuerza, el poder y la violencia que la ocasión requería habrían debido ser de carácter transcendental y no humano. El papel de estos individuos consistiría en ejecutar o volver a ejecutar el acto ritual evocado en el drama escatológico. Por último, hemos de tener presente que *AJ* ofrece una visión de los samaritanos mucho más despectiva que *BJ*, actitud que refleja el tópico absolutamente tendencioso, detectable únicamente en *AJ*, de que, como dice Shaye Cohen, «los samaritanos no son más que gentuza» (1979, p. 241). Más adelante veremos con más detalle este mismo motivo con respecto a la destitución de otro gobernador, Cumano, en 52 e. v.

En resumen, pues, no estoy muy convencido de que el profeta de Samaria y sus seguidores fueran armados. Lo que hicieron fue reunirse y subir al monte Guerizim para escapar de los romanos cuando éstos los atacaron, no congregarse en la cima del monte Guerizim para luego bajar y lanzarse sobre los romanos. Naturalmente es imposible saber qué habría ocurrido si en efecto hubieran encontrado en el monte los vasos enterrados por Moisés, y de esa forma se hubiera confirmado que su profeta era la reencarnación del patriarca.

El siguiente incidente ocurrió entre 44 y 46 e. v., en tiempos de Fado, el primer procurador de Palestina, cuando esta región quedó en su integridad bajo el control directo, inmediato y exclusivo de Roma. Tuvo que ver con un profeta cuyo nombre conocemos por Josefo y por el Nuevo Testamento, si bien los datos cronológicos que nos proporciona la primera de estas fuentes son mejores que los de la segunda. Como ocurre con el profeta de Samaria, el texto de Josefo se caracteriza por el tono despectivo empleado al aludir a este tipo de cabecillas.

Cierto impostor llamado Teudas convenció a la mayoría del populacho para que, cogiendo todas sus pertenencias, lo siguieran hasta el río Jordán. Era, según decía, profeta, y afirmaba que las aguas del río se abrirían por orden suya dejándoles pasar. Con estas razones logró engañar a muchos. Fado, sin embargo, no les dejó sacar utilidad de su locura, pues envió contra ellos un

destacamento de caballería, que cayó por sorpresa sobre la multitud matando a muchos y haciendo muchos prisioneros. El propio Teudas fue capturado, decapitado, y su cabeza trasladada más tarde a Jerusalén (Josefo, *AJ* XX, 97-98; no hay texto análogo en *BJ*).

Días pasados se levantó Teudas, diciendo que él era alguien, y se le allegaron como unos cuatrocientos hombres. Fue muerto, y todos cuantos le seguían se disolvieron, quedando reducidos a nada (Act 5,36).

La primigenia separación de las aguas del mar Rojo por orden de Moisés y la de las del río Jordán por orden de Josué supusieron respectivamente la liberación de Egipto y la salvación del desierto para entrar en la Tierra Prometida. Cabe suponer, por tanto, que el movimiento de Teudas tuviera por objeto la retirada a ese mismo desierto para preparar desde allí una nueva incursión en Palestina, ya fuera, en términos racionales y naturales, en forma de invasión militar, o bien, en términos mágicos y sobrenaturales, en forma de intervención divina. Pero, según dice el texto de Josefo, la multitud se llevó consigo sus pertenencias y, al parecer, esperaba la ayuda del más allá para cruzar el Jordán y adentrarse en el desierto. Si Palestina era ahora como un nuevo Egipto, la liberación prevista no sería una liberación *para salir del* desierto, sino una liberación *para adentrarse en él*. No obstante, aunque aquellas gentes abandonaran Palestina sin armas y de forma pacífica, posiblemente sin intención de regresar a ella para «reconquistarla», el abandono masivo de sus tierras por parte de los campesinos había de comportar sin duda graves consecuencias políticas. Bryan Wilson, por ejemplo, al estudiar «la reacción de las autoridades coloniales ante los nuevos movimientos de orientación básicamente taumatúrgica», señala que «esos movimientos, sobre todo cuando dan pie a acciones que alteran una situación rutinaria profundamente arraigada, pueden ser interpretados como manifestaciones políticas. El comportamiento religioso, sobre todo si es de carácter extático, espasmódico y general, y cuando conduce a la destrucción de las actividades normales (especialmente las laborales), es enseguida mal interpretado» (p. 366). En efecto, teniendo en cuenta que la abstención del trabajo normal constituía verosímelmente una de las estrategias milenaristas, es muy probable que las autoridades políticas no se equivocaran a la hora de interpretarla, ni mucho menos, sino que la entendieron debidamente. En semejantes circunstancias, la multitud no habría tenido posibilidad alguna de evitar una reacción brutal y sanguinaria, por mucho que fuera desarmada.

Durante el gobierno de Félix, de 52 a 60 e. v., Josefo nos habla de tres profetas milenaristas, y, en todos los casos tenemos dos versiones paralelas, que, como es habitual, debemos comparar críticamente.

La primera noticia tiene una importancia enorme y requiere ser estudiada con sumo cuidado. Ya he comentado antes que Josefo crea una primera confusión al identificar a los malhechores o bandidos con los sicarios, es decir, a los bandidos rurales con los terroristas urbanos. Ahora se produce

una segunda confusión, igualmente deliberada, pero esta vez afecta a los malhechores o bandidos y a los profetas o, como él dice, impostores y embaucadores. Es de todo punto imprescindible tener presente esta segunda confusión e intentar desenredarla debidamente, como vimos que ocurría con la primera, por cuanto una y otra han dado lugar a una larga herencia de errores académicos. Véase, por ejemplo, la serie general de protagonistas que aparecen en los textos paralelos de *BJ* II, 253-265 y *AJ* XX, 160-172:

- | | | | |
|---------------------------|-------------|---|--------------|
| (1) Malhechores/bandidos: | II, 253 | = | XX, 160-161 |
| (2) Sicarios/terroristas: | II, 254-257 | = | XX, 162-166 |
| (3) Impostores/profetas: | II, 258-263 | = | XX, 167-172a |
| (4) Malhechores/bandidos: | II, 264-265 | = | XX, 172b |

Lo que hace Josefo es mezclar a impostores/profetas con malhechores/bandidos primero en *AJ* XX, 160b-161, pero no en el texto paralelo de *BJ* II, 253b, y después, en *BJ* II, 264-265, pero no en el texto correspondiente de *AJ* XX, 172b. Incluimos los textos subrayando los elementos que permiten distinguir cómo funciona todo este proceso.

(1) De los malhechores a los que [Félix] crucificó, y de la gente humilde condenada por complicidad con ellos y castigada por mandato suyo, la cifra fue incalculable.

(2) El país [Judea] se vio de nuevo infestado de bandas de malhechores e impostores que engañaban al populacho. Sin embargo, no pasaba día sin que Félix capturara y ejecutara a muchos de estos *impostores* y bandidos (Josefo, *BJ* II, 253b = *AJ* XX, 160b-161).

(1) Juntándose algunos *impostores* y ladrones, ponían en gran trabajo y aflicción a muchos, proclamando la libertad y amenazando de muerte a los que quisiesen obedecer a los romanos, por apartar a aquellos que sufrían servidumbre voluntaria, aunque no quisiesen. Esparcidos, pues, por todos aquellos campos, robaban las casas de todos los principales, y además de esto, los mataban cruelmente, [y] ponían fuego a las aldeas.

(2) Y de nuevo los malhechores incitaban al pueblo a declarar la guerra a los romanos, diciendo que no debía obedecerlos nadie, y saqueaban e incendiaban las aldeas de quienes no se dejaban persuadir (Josefo, *BJ* II, 264b-265a = *AJ* XX, 172b).

El bandidaje social y la profecía milenarista pueden combinarse perfectamente, pues, como dice Eric Hobsbawm, «históricamente, el bandidaje social y el milenarismo —las formas más primitivas de reforma y revolución— han ido siempre de la mano» (1985, p. 29). Sin embargo, lo que tenemos en estos textos de Josefo no es ese maridaje efectivamente histórico, sino una mera yuxtaposición literaria y una confusión tendenciosa. Por consiguiente, mi intención es mantener escrupulosamente la separación entre la profecía milenarista y el bandidaje social, estudiando el primer fenómeno en este capítulo y el segundo en el próximo, *mientras* no contemos con un testimonio fehaciente de que se dieron conjuntamente.

La segunda alusión a profetas milenaristas durante la prefectura de Félix puede verse en la siguiente afirmación de carácter general en torno a ciertos profetas anónimos. De nuevo damos las versiones paralelas.

(1) Surgió otro grupo de malos hombres que tenían las manos más limpias, pero que con conceptos pestíferos y muy malos corrompieron el próspero estado y felicidad de toda la ciudad, no menos que hicieron aquellos matadores [los sicarios] y ladrones. Porque aquellos hombres, impostores y engañadores del pueblo, pretendiendo con sombra y nombre de religión hacer muchas novedades, hicieron que enloqueciese todo el vulgo y gente popular, porque se salían a los desiertos y soledades, prometiéndoles y haciéndoles creer que Dios les mostraba allí indicios y señales de la libertad que habían de tener. Envió contra éstos Félix, pareciendo que eran señales manifiestas de traición y rebelión, gente de a caballo y de a pie, todos muy armados, y mataron gran muchedumbre de judíos.

(2) Unos impostores y embusteros persuadieron al populacho para que los siguiera al desierto, pues decían que iban a mostrarles prodigios inequívocos y señales aparecidas conforme a la providencia de Dios. Fueron muchos los que se dejaron persuadir y acabaron pagando cara su locura, pues fueron conducidos ante Félix, quien los castigó (Josefo, *BJ* II, 258-260 = *AJ* XX, 167b-168).

Nótese, en primer lugar, el tono mordaz y peyorativo empleado. Y, sin embargo, se reconoce a todas luces que los profetas milenaristas tienen las «manos más limpias» que los sicarios, de los cuales el propio texto se encarga de diferenciarlos con toda claridad. En otras palabras, los profetas no eran en realidad rebeldes *violentos*. En segundo lugar, su situación en el desierto responde una vez más a la tipología mosaica heredada del Éxodo, y comporta la misma ambigüedad que veíamos en el caso de Teudas, donde la marcha de la población puede ser el simple abandono de Palestina o bien el paso previo para una futura «reconquista». Por último, hay dos expresiones que, sobre todo leídas a la luz de ese arquetipo mosaico, resultan sumamente interesantes (Barnett, pp. 682-683; Horsley 1985, p. 455). Una es la expresión «indicios/señales de liberación» de *BJ* II, 259, la misma que se emplea en *AJ* II, 327 para designar las plagas que Moisés hizo caer sobre Egipto antes del Éxodo. La otra es la expresión «designios de Dios/providencia» que aparece en *AJ* XX, 168, y que es la misma que se emplea en *AJ* II, 286 para designar el milagro que Moisés realiza utilizando su cayado contra los egipcios antes del Éxodo. Como vemos, pues, Josefo coloca a todos estos profetas en una misma línea que arrancarían de Moisés.

El tercero y último de los casos registrados durante el gobierno de Félix es el del Profeta Egipcio, calificativo que puede ser sencillamente un mote referido a su país de origen, o bien tener, como insinúa Horsley, un carácter «más simbólico, en el sentido de cabecilla arquetípico al estilo de Moisés o Josué» (1985, p. 458). Como en el caso de Teudas, también aquí contamos con una referencia neotestamentaria.

(1) Pero mayor daño causó a todos los judíos un hombre egipcio, falso profeta, porque viniendo para halagarlos, siendo un charlatán, queríase poner nombre de profeta, y juntó en el campo con él casi treinta y mil hombres, engañándolos con vanidades, y los condujo dando un rodeo desde el desierto donde estaban, al monte que se llama de los Olivos; trabajaba de venir de allí a Jerusalén, y echar la guarnición de los romanos y hacerse señor de todo el pueblo. Habíase juntado, para poner por obra esta maldad, mucha gente de guarda, pero viendo esto Félix proveyó en ello; y saliéndole con la gente romana muy armada y en orden, y ayudándole toda la otra muchedumbre de judíos, dióle la batalla. Huyó salvo el egipcio con algunos, y presos los otros, muchos fueron muertos o puestos en la cárcel, y los demás dispersándose regresaron a sus tierras.

(2) Llegó por entonces a Jerusalén un individuo procedente de Egipto que afirmaba ser profeta y aconsejaba a la gente popular acompañarlo hasta el monte llamado de los Olivos, situado frente a la ciudad a una distancia de cinco estadios. Pues afirmaba que quería mostrarles desde allí cómo caían las murallas de Jerusalén obedeciendo a su mandato, y prometía proporcionarles la entrada en la ciudad a través de ellas. Al tener Félix conocimiento de este hecho, ordenó a los soldados tomar sus armas, y efectuando una salida de Jerusalén con muchos hombres de a pie y de a caballo, acometió a los seguidores del egipcio, matando a cuatrocientos de ellos y capturando vivos a doscientos. El egipcio logró escapar en medio del fragor de la batalla y desapareció (Josefo, *BJ* II, 261-263 = *AJ* XX, 169-171).

(3) ¿No eres tú acaso el egipcio que hace algunos días promovió una sedición y llevó al desierto cuatro mil asesinos [sicarios]? (Act 21,38).

En los Hechos de los Apóstoles, Claudio Lisias, tribuno de las tropas acantonadas en Jerusalén durante el mandato de Félix, toma erróneamente a Pablo por el profeta egipcio prófugo. Nótese, por supuesto, aunque no es necesario hacer mucho caso del hecho, que Lucas identifica al egipcio con los sicarios.

Combinando los dos textos de Josefo, y abstracción hecha del habitual tono peyorativo de los mismos, podemos obtener la imagen más clara que cabe imaginar de un profeta milenarista del siglo I. En primer lugar —y ello quizá arroje alguna luz sobre los otros profetas del desierto aludidos— el egipcio saca a una muchedumbre de gente del «campo» y la conduce al «desierto», para después regresar a Jerusalén. Da la impresión de que estuviera representando la destrucción de Jericó a manos de Josué, de suerte que el «rodeo» probablemente signifique la vuelta a las murallas de la ciudad, que supuestamente había de dar lugar a su derrumbamiento. En segundo lugar, la cifra que da Lucas seguramente se acerca más a la verdad que la que da Josefo, según el cual el profeta egipcio llegó a Jerusalén con un «ejército» aproximadamente igual que el que el legado de Siria Cestio Galo llevaría más tarde contra los revoltosos en el otoño de 66 e. v. En cualquier caso, lo cierto es que se trataba de una muchedumbre enorme. Por último, el profeta tenía la intención de convertirse en «tirano», provisto de una buena «guar-

dia», según *BJ* II, 262, aunque no según *AJ* XX, 170. No debemos basarnos en este dato para suponer que este profeta milenarista fuera un pretendiente mesiánico, sino que hemos de considerarlo una muestra más de los prejuicios de Josefo contra los «tiranos judíos», como él mismo declara en el prólogo de *BJ* I, 10-11, pues según Shaye Cohen, uno de los «motivos» de esta obra era afirmar que «los cabecillas de la revolución ... eran unos tiranos perversos» (1979, pp. 240-241).

Durante el gobierno de Festo, entre 60 y 62 e. v., Josefo habla de un profeta anónimo, aunque los detalles que sobre él da parecen más bien un vago recuerdo de los ejemplos anteriores, y, al no existir una versión análoga en la *Guerra de los judíos*, cabe sospechar de su autenticidad.

También Festo envió un escuadrón de caballería e infantería contra las víctimas de cierto embaucador que les había prometido salvarse y librarse de sus desgracias, si le acompañaban al desierto. Las tropas enviadas por Festo acabaron con el impostor y sus acompañantes (Josefo, *AJ* XX, 188; no existe versión análoga en *BJ*).

De nuevo vemos el mismo vocabulario peyorativo, y de nuevo también vemos que *se dirigen* al desierto, sin especificar si se trata de un abandono definitivo del país o si estamos ante los preparativos de un regreso.

En julio o agosto de 70 e. v., cuando el Templo estaba ya prácticamente en llamas, apareció otro profeta anónimo.

[Los romanos] vinieron también contra un solo portal que quedaba entero, fuera del templo, adonde se habían recogido todas las mujeres y los muchachos y otra muchedumbre de la plebe, a la revuelta, hasta seis mil personas ... Los soldados, que ardían con la ira grande que tenían, pusieronle fuego [al pórtico]. De aquí sucedió que los unos murieron queriendo echarse de allí abajo, y otros fueron con el fuego quemados, de manera que, de número tan grande, ninguno se libró con vida. Causa de la muerte de éstos había sido un falso profeta, el cual había predicado el mismo día en la ciudad que Dios les mandaba subir al templo para darles señal y respuesta de su salud y liberación (Josefo, *BJ* VI, 283-285).

Aunque en esta ocasión se habla del Templo y no del desierto, volvemos a encontrar la expresión «señal de liberación», como ocurriera ya con los profetas de la época de Félix.

Inmediatamente después de esta noticia, Josefo pasa a lanzar una invectiva general contra esos profetas milenaristas, y a continuación procede a explicar las razones de su existencia.

Efectivamente en aquella época muchos profetas, sobornados por los tiranos, anunciaron al pueblo que esperasen el socorro de Dios y no tuviesen cuidado de guardarse y menos aún intentaran desertar ... De esa forma el pueblo humilde fue embaucado por charlatanes y presuntos mensajeros de la divinidad (Josefo, *BJ* VI, 286a, 288a).

A continuación los compara con los profetas exegéticos, cultos, «los sagrados escribas ... doctos», que interpretan correctamente los portentos que anuncian no ya la salvación, sino la destrucción de Jerusalén.

Por último, tenemos un ejemplo bastante problemático al término de la guerra en 73 e. v. Tras la caída de Masada y la apoteosis que Josefo hace de los sicarios, convirtiéndolos de sujetos de la historia en personajes de leyenda, cuando no puramente mitológicos, comenta que ciertos sicarios lograron escapar de Palestina y refugiarse en Alejandría. El relato de lo sucedido allí que da en *BJ VII*, 409-419 resulta a todas luces coherente con su ideología. Pero luego Josefo pasa a contar lo sucedido en Cirenaica, provincia situada a occidente de Egipto, en la costa del norte de África.

El atrevimiento y audacia de estos sicarios también había llegado por todos los lugares y villas que hay alrededor de Cirene, no menos que una enfermedad que todo lo inficiona: porque huyendo allá Jonatás, hombre muy malo, urdidor de oficio, persuadió a muchos de los desheredados que le esperasen, y llevólos por las soledades y desiertos, prometiéndoles el mostrarles señales e imágenes de las almas ... Catulo ... habiendo enviado gente de a pie y de a caballo, fácilmente, por estar los judíos desarmados, los prendieron, aunque la mayor parte murió peleando; pero presos algunos vivos, fueron presentados a Catulo (Josefo, *BJ VII*, 437-440).

Jonatás, desde luego, tiene más el aspecto de un profeta milenarista desprovisto de armas que el de un cabecilla terrorista armado. Una vez más, sospecho que Josefo está mezclando y confundiendo los términos. En *VII*, 441-450, el gobernador Catulo coge prisionero a Jonatás y le «exhorta» a acusar de complicidad a ciertos judíos ricos, no sólo de Cirene, sino también de Alejandría y Roma, entre ellos al propio Josefo. Por fin lleva a Roma «presos y encadenados a Jonatás y a todos los otros», pero Vespasiano, «a ruegos de Tito», se niega a dar crédito a sus acusaciones. Por último, Jonatás, «después de muy azotado, fue quemado vivo». En resumen, aunque la cosa no está muy clara, Jonatás era probablemente un profeta milenarista utilizado por Catulo para sus propios fines.

Capítulo IX

BANDIDO Y MESÍAS

Partióse de allí David y huyó a la caverna de Odulam. Al saberlo sus hermanos y toda la casa de su padre, bajaron a él, y todos los que estaban en aprieto, los endeudados y descontentos, se le unieron, llegando así a mandar a unos cuatrocientos hombres.

1 Sam 22,1-2

El bandidaje social ... constituye uno de los fenómenos sociales más universales de la historia, caracterizado además por su sorprendente uniformidad ..., cuando la sociedad se basa en la agricultura (incluidas las economías pastorales), y está compuesta en su mayoría por campesinos y trabajadores desprovistos de tierras, gobernados, oprimidos y explotados por otros, ya sean señores, ciudades, gobiernos, gente ilustrada o incluso bancos. Puede presentarse en una u otra de las tres modalidades siguientes: ... el bandido generoso ... el partisano primitivo o guerrillero ... y posiblemente el vengador terrorista.

ERIC J. HOBBSAWM (1985, p. 20)

Imaginemos esta tipología simplificada de la violencia. Los manifestantes y magos actúan en principio sin recurrir a ningún tipo de violencia contra las personas. Los profetas milenaristas evitan toda violencia humana, por cuanto sus actividades se basan en una violencia divina mucho más imponente y efectiva. Los presuntos mesías apelan a la violencia humana, sostenida por una violencia divina. Por último, las actividades de los bandidos se basan fundamentalmente sólo en la violencia humana. Hemos de tener presente siempre, sin embargo, que cualquiera de estas actitudes violentas constituye una reacción y no una iniciativa espontánea; se trata de un segundo estadio de la espiral de violencia. A medida que vamos viendo las distintas

trayectorias que siguieron los disturbios campesinos del siglo I, constantemente vamos y venimos del segundo estadio, *protesta y resistencia*, al cuarto estadio, *rebelión* abierta, hasta que es definitivamente éste el que acaba imponiéndose (cf. Horsley, 1987).

EL ROSTRO SIN AFEITES DEL IMPERIO AGRARIO

Toda esta sección se basa desde el punto de vista teórico en la provocativa obra del británico Eric Hobsbawm, especialista en historia social, que acuñó el término «bandidaje social» hace aproximadamente treinta años. Un capítulo del libro que publicó en 1959 titulado *Social Bandits and Primitive Rebels*, en el que estudia las formas arcaicas de la protesta social durante los siglos XIX y XX dio lugar a otra obra, *Bandits*, aparecida en 1969, si bien sus investigaciones continuaron hasta la edición posterior de 1985. El capítulo que dio lugar a toda la serie, «The Social Bandit», era completado por otro, «The City Mob», en el que Hobsbawm señalaba que «el revolucionarismo implícito de la “chusma” era primitivo; a su modo constituía el equivalente metropolitano del estadio de conciencia política que representaba en el campo el bandidaje social» (1965, p. 118).

Según Hobsbawm, lo que distingue al bandido social, por una parte, del simple ladrón y, por otra, del ladrón noble (bandido generoso), «es ser un delincuente campesino considerado criminal por el señor y por el estado, que, sin embargo, sigue formando parte de la sociedad campesina y es considerado por su pueblo un héroe, defensor, vengador, justiciero, fautor incluso de su liberación y, en cualquier caso, un hombre digno de admiración, de ser ayudado y apoyado» (1985, p. 17). Además, como citábamos en el párrafo que encabeza el presente capítulo, el bandidaje social «puede presentarse en una u otra de las tres modalidades siguientes: ... el bandido generoso o *Robin Hood*, el partisano primitivo o guerrillero que denominaré *haiduks*, y posiblemente el *vengador* terrorista» (1985, p. 20).

A nivel superficial cabría preguntarse si realmente existieron alguna vez los Robin Hood. ¿Realmente robaban a los ricos para dar de comer a los pobres? ¿O más bien, en el mejor de los casos, robaban simplemente a los ricos porque los pobres no tenían nada que valiera la pena ser robado, y luego se lo regalaban a los pobres porque eran amigos suyos, o bien porque de esa forma compraban la complicidad de su silencio y un status respetable? Vale la pena señalar, no obstante, que cuanto menos históricos fueran los Robin Hood, más míticos serían, es decir, más necesarios serían para los campesinos como personificación de la justicia restaurada o de la justa venganza.

A un nivel más profundo, tenemos la crítica realizada en 1972 por Anton Blok, en cuya tesis doctoral acerca de la mafia siciliana presentada en la Universidad de Amsterdam se afirma: «El estudio comparativo del bandidaje que realiza Hobsbawm pone excesivamente de relieve el elemento de protesta social y oscurece el significado que tienen los vínculos mantenidos por el

malhechor con los poderes institucionales» (p. 502). Cabe hacer tres comentarios a esta objeción. El primero tiene que ver con la clase. Blok afirma que «el aspecto de conflicto de clases representado por ciertas modalidades de bandidaje ha sido puesto de relieve de forma indebida. Más que verdaderos defensores de los pobres y los débiles, los malhechores aterrorizaban muy a menudo a aquellos de cuyas filas habían salido, contribuyendo así a suprimirlos» (p. 496). El segundo comentario tiene que ver con la protección. Los bandidos son campesinos que se aferran al fenómeno menos campesino que cabe imaginar, esto es, el poder. ¿Qué ocurre si los que poseen ya el poder deciden no combatir a esos advenedizos, sino reclutarlos, no suprimirlos, sino ganárselos, no destruirlos, sino utilizarlos? «La protección de los bandidos —dice Blok— puede abarcar desde el pequeño círculo de parientes y amigos hasta los políticos más poderosos, tanto a los que ostentan los cargos más elevados como a los de rango más inferior o local ... Cabe afirmar que, a menos que el malhechor cuente con protección política, su reinado está condenado a ser breve ... cuanto más éxito coseche como malhechor, más amplia será la protección de que goce» (p. 498). La combinación de estos dos aspectos nos lleva a un tercero relacionado con la rebelión. «Los bandidos no son un instrumento que convierte la anarquía y la rebelión de los campesinos ... en una acción continua y concertada a mayor escala ... por cuanto su lealtad no va dirigida primordialmente hacia los campesinos» (p. 499). Los bandidos no son campesinos con conciencia de clase que se rebelan como parte integrante, modelo o paradigma de una rebelión rural más amplia. Son campesinos que individualmente se niegan a someterse a su suerte, en el mejor de los casos una suerte de pobreza, pero en el peor de ellos, una suerte de miseria. Son campesinos que se hacen con un poder y ello los conduce a una tierra de nadie situada entre los que nunca lo tuvieron y los que ya lo poseen.

En respuesta directa a las objeciones de Blok, Hobsbawm repetía en 1972 que siempre había subrayado la *ambivalencia social* que suponían la economía y la política propias del bandidaje. «Lo fundamental de la situación social del bandido es su ambigüedad», decía citando un párrafo de la edición de 1969 de su libro.

Es un marginado y un rebelde, un pobre que se niega a acatar las leyes convencionales de la pobreza ... Este hecho lo acerca al pobre: acaba convirtiéndolo en uno de ellos. Lo cual lo sitúa en el polo apuesto a la jerarquía del poder, de la riqueza y la influencia: o sea, no es uno de ellos. Al mismo tiempo, el bandido se ve por fuerza arrastrado en la red de la riqueza y el poder, pues, a diferencia de los demás campesinos, consigue obtener riquezas y ejercer un poder. Es «uno de los nuestros» que en todo momento está a punto de asociarse con «los otros» (1985, pp. 87-88; 1972, p. 504).

Un año más tarde, en una obra miscelánea dedicada a los movimientos campesinos, la protesta rural y el cambio social, vuelve a insistir en lo mismo: «La ambigüedad social del bandidaje, sobre la cual he hecho ya hincapié en

este artículo, hace de los bandoleros un elemento incierto de los movimientos sociales que, tarde o temprano, se ven obligados a enfrentarse a la sociedad tradicional y a la estructura de riqueza y poder existente, de la que forman parte [o] a la que se ven arrastrados los bandidos más afortunados, por mucho que sus orígenes fueran populares» (1973b, pp. 156-157).

Así pues, siempre que a lo largo de esta obra utilicemos los términos *bandido*, *malhechor*, *ladrón*, *bandolero* o *delincuente*, tanto en los párrafos del autor, como en las citas de Josefo, a lo que estamos aludiendo es al bandidaje social de Hobsbawm. No obstante, a lo que se refiere el adjetivo *social* no es tanto a la gran generosidad que se les supone para con los campesinos, ni siquiera a la aprobación que puedan merecer de éstos, frente a la desaprobación de la aristocracia, características subrayadas por Hobsbawm en la definición que hacía del bandido en 1969 (1985, p. 17), cuanto a lo ambiguo de la situación que ocupan entre los impotentes y los poderosos, entre la clase de los campesinos y la de los gobernantes; rasgo que, pese a haber sido destacado principalmente por Blok, podemos ya reconocer en Hobsbawm en sus obras de 1969 (1985, pp. 87-88), 1972 (p. 504) y 1973 (1973b, pp. 156-157). En otras palabras, la ambigüedad social debe ser incluida en la definición de bandidaje social. Ese es precisamente el aspecto de clase que tiene, su aspecto social, y lo que hace de él un fenómeno importantísimo y fascinante.

Esa ambigüedad social del bandidaje, situado a medio camino de los poderosos y los que no tienen ningún poder, ha sido subrayada aún con más fuerza por Brent Shaw, que estudia su ambigüedad legal, a medio camino entre la violencia y el derecho, especialmente en el Imperio Romano. Las citas que encabezan el artículo vienen a precisar perfectamente el tono de la discusión. La primera es un párrafo de la *Ciudad de Dios* (IV, 4) de san Agustín: «Eliminad la justicia, ¿y qué son los estados sino meras bandas de malhechores a gran escala? ¿Y qué son las bandas de malhechores sino reinos en miniatura?». A la ambigüedad política se añade la ambigüedad religiosa, como demuestra la siguiente cita de Lc 23,33-43, donde Jesús es crucificado no entre dos ladrones, como habitualmente suele decirse, sino entre dos malhechores. En un mundo en el que dominaba la ley de la fuerza, ¿qué era Sila, cuando regresa a Roma en los años ochenta a. e. v. con los despojos de sus conquistas en Oriente, o treinta años más tarde César, cuando vuelve de sus matanzas en Occidente, sino dos malhechores con mayúsculas?

Para empezar, Shaw aborda el problema de la terminología. Los romanos reconocían, por supuesto, la forma de violencia armada denominada guerra y distinguían entre *bellum iustum*, que no es la «guerra justa», según se entiende el término con arreglo a la ética cristiana, sino la «verdadera guerra», es decir, la guerra entre estados soberanos, y *bellum servile*, esto es, «no una verdadera guerra», sino una guerra, pongamos por caso, contra un levantamiento de esclavos o un enemigo que no está debidamente civilizado. Cualquier otro tipo de violencia armada solían llamarlo «bandidaje», debido al «escasísimo desarrollo del marco legal en el que se inscribía todo uso

ilegítimo de la fuerza» (p. 21). Ahora bien, incluso cuando tomamos el vocablo en sentido estricto y lo interpretamos como «la forma específica de violencia que hoy día llamamos bandidismo», nos encontramos con «un fenómeno común a las sociedades que se constituyeron en imperio, sea cual sea la época que se investigue» (p. 8). Utilizando los testimonios de la epistolografía privada y la literatura pública, de las fórmulas de los epitafios y las cláusulas exculpatorias que aparecen en los contratos, Shaw llega a la conclusión de que el bandidaje era «endémico en las zonas rurales, y aparece no sólo en la Italia o la Judea del siglo I, sino también, aunque con diversos grados de intensidad, en todos los rincones del Imperio y durante todos sus períodos» (p. 10).

De momento, lo que podemos concluir es que, «fuera cual fuese su número en términos absolutos (probablemente pequeño), el bandido o malhechor constituía un fenómeno corriente en el Imperio Romano» (p. 24), aunque plantea un grave problema. Si su número era tan pequeño y si su presencia era tan general, ¿por qué fue tan violenta la reacción de Roma contra ellos? Los códigos de derecho romano, que, pese a ser compilaciones de fecha tardía, recogen la legislación de épocas anteriores, ponen de manifiesto, por ejemplo, que las penas y responsabilidades civiles establecidas con relación a los bandidos los sitúan totalmente al margen de los demás delincuentes. Por lo que a la responsabilidad civil se refiere, «es obligación de los particulares descubrir, acusar y delatar a los bandidos ante las autoridades locales. En el ejercicio de esta obligación, el individuo estaba autorizado a emplear la fuerza, a causar daños físicos o incluso a quitar la vida al criminal. Asimismo, en estos casos, el individuo no estaba sujeto a las leyes normales que castigaban la *iniuria* y el homicidio» (p. 19). En cuanto a las penas,

en ningún caso, añade la ley, ninguna de las deferencias de rigor tenidas habitualmente con los demás reos, como pudiera ser el respeto a las fiestas religiosas o públicas, eran de aplicación en estos delincuentes. En el tribunal del gobernador, lo que cabía esperar era un juicio sumarísimo y cruel ... La ley preveía el empleo de los medios más brutales a la hora de ejecutar la pena de muerte (los *summa supplicia*, como, por ejemplo, echarlos a las fieras, quemarlos vivos, o crucificarlos), considerados imprescindibles para «servir de ejemplo» ... El castigo de los bandidos suponía a todas luces una forma de ejecución pública y de terrorismo estatal (pp. 20-21).

El problema se hace cada vez más acuciante: ¿Por qué tanta violencia imperial precisamente contra los bandidos, sobre todo si no constituían una amenaza real de derrocamiento del Imperio?

La respuesta queda de manifiesto en algunos de los ejemplos aportados por Shaw. Veamos las carreras de tres personajes distintos en un lapso de tiempo de cuatrocientos años y en un marco espacial que abarca la totalidad del Imperio (p. 36). En primer lugar tenemos a Viriato, quien, en la Hispania de los años 140-130 a. e. v., pasó de pastor a cazador, y por fin a bandido y

general. En segundo lugar, veremos a Tacfarinas, que en los años veinte del siglo I e. v. pasó en el Norte de África de pastor a soldado y de ahí a bandido y general. Y por último tenemos a Maximino, en la Tracia de 230 e. v. aproximadamente, que de pastor pasó a bandido, de ahí a soldado y por fin a emperador. Este último caso, a todas luces tardío, efímero, cuya ambigüedad queda perfectamente simbolizada en el oxímoron de su nombre, nos proporciona la respuesta al problema con una claridad meridiana. ¿Qué era un bandido sino un emperador en ciernes? ¿Qué era un emperador sino un bandido asentado en el trono? Naturalmente, la fuerza quedaba justificada como ley, la violencia ratificada como justicia, pero la línea que une la violencia personalizada de las bandas de malhechores y la violencia institucionalizada de los ejércitos estatales era mucho más difícil de justificar en teoría que de mantener en la práctica. La ambigüedad social y jurídica del bandido llegaba a hacer caer al propio estado en la trampa de su ambivalencia. Y si lo consiguió una vez, fue porque siempre lo había conseguido y siempre lo conseguiría, hasta que el monopolio de la violencia que ostentaba el estado fuera, en la teoría y en la práctica, absoluto. Añadamos una última anécdota de las que recoge Shaw (p. 43), quizá verídica en cuanto hecho histórico, pero sin duda alguna cierta como representación del drama ideológico subyacente.

Cierto bandido llamado Claudio, que asolaba Judea y Siria, siendo por ello debidamente perseguido [por Severo], llegó un día hasta él en compañía de unos cuantos hombres a caballo, como si fuera un tribuno militar, lo saludó y lo besó; y ni fue descubierto entonces ni hecho prisionero después (Dión Casio, *Historia de Roma* LXXV; cf. Cary, IX.199).

Eso es todo; y aquí tenemos la imagen congelada para siempre en un cuadro perfecto. Septimio Severo, que en 195 e. v. intentaba afirmar la legitimidad o, cuando menos, la estabilidad del trono imperial del que acababa de apoderarse por la fuerza, recibe el beso, de igual a igual, de Claudio, el bandidero. ¿Pero cómo habla el bandido del emperador, la banda de malhechores del ejército de soldados?

En su estudio sobre los bandidos como enemigos del orden establecido por Roma, Ramsay MacMullen comenta que

las vidas y los hechos de los delincuentes despertaban, podríamos decir, una simpatía generalizada; y este sentimiento viene a demostrar que se estaba produciendo un relajamiento de la lealtad en el seno de la sociedad civilizada, en la cual ser pobre, ser rechazado, ganarse la vida de forma irregular en compañía de otros individuos arrojados también al extremo más ínfimo del mundo respetable; envidiar primero y a continuación odiar a aquel que posee algo, y al mismo tiempo admirar el estilo de vida del explotador; asociarse con él, protegerlo y finalmente ponerse a su altura, constituían los diferentes pasos que sucesivamente conducían a saltarse los límites de la legalidad (1966, p. 193).

A mi juicio, sin embargo, el análisis de Shaw es más agudo. El problema básico no es lo que MacMullen denomina el «relajamiento de la lealtad»,

sino lo que Shaw llama «la incapacidad del estado arcaico para definir adecuadamente el mandato de autoridad que se había asignado a sí mismo» (p. 32). ¿Y cómo iba a definir la diferencia existente, pongamos por caso, entre un soldado que en otro tiempo había sido un bandido, y un bandido que en otro tiempo había sido soldado, si no era demostrando que el emperador y el ejército poseían un monopolio de la violencia superior al del malhechor y su banda, un monopolio no sólo más grande desde el punto de vista práctico y cuantitativo, sino también más justo desde el punto de vista teórico y cualitativo.

Por consiguiente, resulta evidente no sólo que los bandidos son incorporados a todos los niveles de la violencia oficial del mundo romano, desde el soldado al emperador, sino también que poco a poco va intensificándose la inquina jurídica hacia el bandidaje como empresa de violencia.

Incluso desde la perspectiva técnico-jurídica del propio estado —comenta Shaw— *ese tipo de hombres no fueron considerados nunca unos delincuentes comunes*. Existía una definición específica para los bandidos que los situaba en una categoría a medio camino entre las personas incluidas en el radio de acción de la ley y el derecho (en sus aspectos tanto civil como criminal, cuyos confines, por lo demás, en buena medida se confundían), y los enemigos del estado. Eran, casi literalmente, los «fuera de la ley». Así pues, no eran sólo los campesinos oprimidos quienes se negaban a situarlos al mismo nivel que a los demás delincuentes. Tampoco el estado estaba dispuesto a admitir esa identificación. El propio derecho romano refleja en general esta idea. Niega al bandido todos los derechos jurídicos del ciudadano, incluso los concedidos al reo de un crimen ... Es decir, el bandido es una no persona (pp. 22-23).

O sea, que la ambigüedad socioeconómica que, según Hobsbawm, caracterizaba al bandido, la amplía Shaw a ambivalencia político-jurídica. Las conclusiones a las que llega su artículo dicen así:

Hemos demostrado que el bandidaje se generó en unas circunstancias históricas muy concretas, que requerían una estructura política determinada, a saber, la estatal, y, al mismo tiempo, el desarrollo imperfecto de dicha estructura. El bandidaje sólo puede darse en esas condiciones y no tiene necesariamente por qué tener relación alguna con el fenómeno de clase, que, si por una parte es previo a la aparición del bandidaje, por otra es innegable que perdura incluso cuando el bandidaje desaparece y deja de constituir una forma peculiar de violencia social. Es precisamente ese espacio, ese hueco que deja el dominio imperfecto o incompleto de los estados arcaicos, el que permite la existencia de esos grupos intersticiales de hombres que debemos definir en relación y en oposición al estado. Es justamente la existencia de ese hueco lo que permite definir a esos hombres como criminales fuera de la ley, malhechores o bandidos, diferentes de los delincuentes comunes (pp. 49-50).

Y ese espacio estructural no es, naturalmente, sólo práctico, sino también teórico, no sólo un hueco temporal en el equilibrio de la violencia, sino un

hueco permanente en la justificación de ésta. El bandidismo rural pone ante el imperio agrícola su rostro sin afeites, el fondo de su alma sin tapujos.

UN CAPITÁN DE BANDOLEROS AL MANDO DE MUCHA GENTE

La sección anterior desemboca directamente en ésta, que en todo momento debe tenerla presente. Repito una vez más que lo importante de la antropología social del bandidaje o bandolerismo no es la pureza de sus motivaciones contra los ricos, ni la magnanimidad demostrada para con los pobres, sino su tremenda ambigüedad en los terrenos social, económico, político y jurídico.

Tenemos que estudiar once casos, unos muy concretos, en los que aparecen capitanes de bandidos mencionados incluso por su nombre, y otros que apenas pasan de la simple alusión general. Para facilitar la comprobación de las referencias, como hicimos con las manifestaciones y los profetas, hemos resumido los datos relativos a los bandidos en el Apéndice II.

Las fronteras y cuevas de Galilea

La guerra civil de Palestina de los años 60-50 a. e. v. acabó siendo subsumida por la guerra civil de Roma de los primeros años cuarenta del siglo I a. e. v. «Como si de un escenario giratorio se tratara —dice George Nickelsburg con una curiosa imagen—, los protagonistas de la guerra civil judía reaparecen una y otra vez mezclando miserablemente su actuación con la de las grandes figuras de los últimos años de la República de Roma» (1981, p. 196). De los príncipes Asmoneos que habían provocado la guerra, el perdedor fue Judas Aristóbulo II, que desapareció de escena tras ser asesinado en 49 a. e. v.; de los generales romanos que habían provocado la guerra, por su parte, el perdedor fue Pompeyo, que también desapareció de escena tras ser asesinado en 48 a. e. v. Ello supuso la victoria de César en Roma, por un lado, y la de Juan Hircano II en Palestina, por otro. Pero ni una ni otra durarían mucho, por supuesto. Por lo que a César se refiere, sus asesinos esperaban ya entre bastidores prestos a intervenir, y en cuanto al último de los Asmoneos, los que aguardaban eran los primeros representantes de la dinastía Herodiana. Pero lo extraordinario de Antípatro y su hijo Herodes no fue que siempre apoyaran a los romanos, sino que, en el momento en que estos últimos se enzarzaron en luchas intestinas, siempre apoyaron al perdedor y acabaron poniéndose de parte del vencedor: así ocurrió primero con Pompeyo, luego con César, después con Casio, con Antonio, y por fin todo acabó como debía acabar con Octaviano Augusto.

El primer ejemplo significativo de bandidaje social durante el reinado de Herodes el Grande es el de los malhechores de la frontera de Galilea. En el marco de casi veinte años de guerra civil e inquietudes sociales, Antípatro,

primer ministro de Hircano II, nombró a su hijo Herodes gobernador de Galilea en 48 a. e. v. La escena estaba, pues, dispuesta para que en Galilea se produjera el choque, en cierto modo paradigmático, entre Herodes, que aún no se llamaba el Grande, y el cabecilla de una banda de malhechores llamado Ezequías (o Hezekiah), quien, según la interpretación de Mary Smallwood, llevaba haciendo incursiones «en el territorio otrora judío de la Decápolis a través de la frontera siria» (p. 44).

Habiendo preso al príncipe de los ladrones y salteadores, Ezequías, al cual halló robando con mucha gente en las tierras cercanas a Siria, lo mató a él y a muchos otros bandidos que le seguían (Josefo, *BJ* I, 204 = *AJ* XIV, 159).

Josefo, sin embargo, recoge dos reacciones en gran medida distintas ante ese acontecimiento por parte de las autoridades de Jerusalén.

El primer relato, el de *BJ* I, 208-215, nos presenta a Herodes acusado ante Hircano por «unos cuantos malvados de la corte» de haber matado a muchos hombres sin previo juicio «violando la ley judía». Herodes se presentó en Jerusalén con una fuerte escolta, pero fue absuelto por Hircano, por mandato del legado de Siria, Sexto César, quien posteriormente lo nombraría gobernador de Celesiria y Samaria. A raíz de este ascenso, su padre tuvo que persuadirle de que no intentara deponer a Hircano por la fuerza de las armas. El relato del enfrentamiento entre los viejos Asmoneos y los nuevos Herodianos no puede ser más claro: el débil Hircano crea el problema y el fuerte Sexto César lo solventa. Pero la versión paralela de los acontecimientos que ofrecen las *Antigüedades de los judíos* XIV, 163-184, contiene un elemento que no aparece en el anterior relato.

La cólera [de Hircano] se acrecentó aún más debido a la intervención de las madres de los que habían sido muertos por Herodes, pues se pasaban todo el día en el templo suplicando al pueblo que llevara a Herodes ante el sanedrín para ser juzgado por lo que había hecho (Josefo, *AJ* XIV, 168; no existe versión análoga en *BJ*).

¿Pero qué valor debemos conceder a estas afirmaciones? En alusión específica a XIV, 168, Shaye Cohen comenta que se trata de un pasaje «dramático», y concluye que «no podemos determinar si se trata de una invención de Josefo para la ocasión, o si encontró ya este dato en la fuente que utilizaba» (1979, p. 51). En otras palabras, esas madres pueden ser simplemente un invento de Josefo con objeto de elevar el tono melodramático y humano del juicio. De ser así, el texto no nos serviría para nada. La evidencia, sin embargo, indica que XIV, 168, así como XIV, 171-176 y XV, 3-4, corresponden a una segunda fuente sobre la ascensión al trono de Herodes que Josefo no conocía o por lo menos no utilizó en la composición de *BJ*. Así, pues, en la versión de *AJ*, la primera narración de los hechos, en la que todo el asunto se desarrolla en las esferas superiores del gobierno romano, se mezcla en *AJ* XIV, 168 con otra según la cual Herodes fue acusado por «las madres de los

que había asesinado» y, tras ser llevado ante el sanedrín, quedó absuelto por temor a las represalias, pese a la profecía de Samaías aludida en XIV, 171-176. En esta segunda fuente se subraya una y otra vez que el sanedrín, al que nunca se alude en *BJ I*, 204-215, era el lugar donde se celebra el juicio (cf. *AJ XIV*, 167-168, 170-172, 175, 177-180).

La apelación de las madres «al rey y al pueblo» para que se celebre un juicio ante el sanedrín encaja perfectamente con la imagen de Ezequías como bandido social que goza de apoyo popular y que encabeza un movimiento de campesinos trastornados por el reordenamiento de Palestina llevado a cabo por Pompeyo, y cuyo campo de acción estaba situado principalmente en una zona que éste había subordinado al control de Siria. A mi juicio, se trata de una explicación más convincente de dichos bandidos que la sugerencia de Mary Smallwood, según la cual «la base de la banda estaba constituida sin duda alguna por los restos del partido de Aristóbulo, que siempre había tenido mucha fuerza en Galilea» (p. 44). Seán Freyne ha publicado recientemente una teoría parecida, y así habla de las «serias repercusiones sociales, sobre todo entre la nobleza asmonea de Galilea, de cuyas filas cabe suponer que salió Ezequías, cuyas actividades como bandolero no habrían sido, por tanto, realizadas en favor de los campesinos galileos, sino que habrían constituido meros actos de represalia por la pérdida de sus propiedades y probablemente también de las de los demás nobles» (1988, p. 57). Aunque indudablemente los Asmoneos tendrían sobrados motivos para temer la exaltación de Herodes, resulta difícil imaginar que los que habían apoyado al príncipe asmoneo derrotado, Aristóbulo, apelaran contra Herodes en Jerusalén ante el príncipe asmoneo que había salido victorioso, Hircano. Lo cierto es, como señala Richard Horsley, que «Josefo, que constituye nuestra única fuente para todos estos acontecimientos, no dice nada que pueda dar a entender que Ezequías y sus amigos eran nobles asmoneos» (1988, p. 186).

El segundo caso importante de bandidaje social en tiempos de Herodes el Grande es el de los bandidos de las cuevas de Galilea. Este fenómeno tuvo lugar aproximadamente diez años después del de los bandidos de la frontera, en 37 a. e. v. En el ínterin, en 40 a. e. v., los partos habían invadido Palestina y derrocado a Hircano II, nombrando rey en su lugar a Antígono, hijo de Aristóbulo II. Como contrapunto, los romanos nombraron entonces rey a Herodes y lo enviaron a su país a apoderarse de su reino, si podía. Efectivamente pudo, pero tardó en conseguirlo casi tres años. En *BJ I*, 291, Josefo afirma que, «con pocas excepciones, toda Galilea se puso de su parte», o, en la versión paralela de *AJ XIV*, 395, que «toda Galilea, excepto unos pocos, se puso de su parte». Sin embargo, a continuación veremos que esas pocas excepciones constituyeron en realidad unos enemigos tremendos, como, por ejemplo, Séforis, que de nuevo apoyó a Antígono, como anteriormente había hecho con su padre Aristóbulo II.

Los objetivos de Herodes en Galilea eran dos, pero las versiones paralelas de *BJ I*, 303-313 y *AJ XIV*, 413-430, tienden a confundirlos un poco. Por lo que al primero de ellos se refiere, «se dedicó a reducir las plazas fuertes

que quedaban en Galilea y a expulsar a las guarniciones de Antígono» (*BJ I*, 303), y lo mismo dice en *AJ XIV*, 413. Pero los textos paralelos dicen a continuación:

Y habiendo llegado a Séforis, aunque con grandes nieves, tomó fácilmente la ciudad, puesta en huida la gente de guarda antes que él llegase determinó ir contra los ladrones que estaban en las cuevas que por allí había, los cuales hacían no menos daño a los que moraban en aquellas partes que si sufrieran entre ellos gran matanza y guerras. Y enviando delante tres compañías de a pie y una de a caballo al lugar llamado Arbela [aldea situada al noroeste del lago Tiberíades], en cuarenta días, con lo demás del ejército él fue con ellos. Pero los enemigos no temieron su venida, antes muy en orden le salieron al encuentro, confiados en la destreza de hombres de guerra y en la soberbia ferocidad que acostumbraban tener los ladrones ... Saliendo él entonces por la mano derecha, y rodeándolos a todos rápidamente ... refrenaba el ímpetu y fuerza de sus enemigos, hasta tanto que los de la vanguardia fallaron con la gran fuerza de la gente de Herodes, pero todavía los perseguía peleando siempre hasta el Jordán, y muerta la mayor parte de ellos, los que quedaban se salvaron pasando el río. De esta manera fue librada del miedo que tenía Galilea, porque algunos se habían recogido y quedado en las cuevas, por cuya causa se hubieron de detener algún tiempo (Josefo, *BJ I*, 304-307 = *AJ XIV*, 414-417).

En una primera lectura, cabe suponer que los malhechores bajaron de sus cuevas, destruyeron el ala izquierda de Herodes, pero acabaron siendo derrotados, quedándose sólo unos cuantos supervivientes en las cuevas. Según mi teoría, sin embargo, lo que sucede es que Josefo ha mezclado los dos objetivos que Herodes tenía en Galilea, a saber: llevar a cabo una primera acción contra las tropas leales a Antígono con todo su ejército, y luego efectuar una segunda acción contra los bandidos de las cuevas con unas fuerzas mucho menores. En otras palabras, Herodes envió unos efectivos poco numerosos contra los bandidos cerca de Arbela, y, al tiempo que en esto fracasaba, derrotaba personalmente a las fuerzas de Antígono. Es la interpretación de Josefo la que nos mezcla «la destreza de [unos] hombres de guerra [y] la soberbia ferocidad que acostumbraban tener los ladrones», como dice en *BJ I*, 305, texto del que no existe versión paralela en *AJ XIV*, 416. Más tarde, una vez derrotadas las tropas de Antígono y establecido el grueso de su ejército en los cuarteles de invierno, Herodes se aplicó directamente a la consecución de su segundo objetivo, poniéndose personalmente al cargo de las escaramuzas contra los bandidos. Nótese que en los dos relatos de este hecho de *BJ I*, 309-313 y *AJ XIV*, 421-430, no se dice en ningún momento que se tratara únicamente de los supervivientes de una derrota anterior. No existe ninguna diferencia significativa entre las dos versiones paralelas, si bien la segunda se explaya en detalles dramáticos y admite que «muchos» se rindieron, mientras que la primera afirma que «nadie» se rindió. Josefo oscila entre la admiración que le suscitan las nuevas tácticas de Herodes en su derrota de los bandidos, y los elogios que dedica a la nobleza demostrada por éstos a la

hora de la muerte. Vemos incluso a un anciano que mata a sus siete hijos y a su esposa para luego arrojar los cadáveres por un precipicio antes de despeñarse él mismo. ¿Sería muy cínico por mi parte traer a la memoria la tradición de Taxo o la leyenda de Masada? ¿O sería incluso más cínico recordar la experiencia del propio Josefo y sus opciones de rendición en las cuevas de Galilea?

Un último comentario, que enlaza con lo que decíamos anteriormente en torno a la posible vinculación de Ezequías con los nobles asmoneos: Seán Freyne pretende que los de las cuevas de Arbela eran nobles asmoneos y no bandidos rústicos, y dice que «podemos hablar de bandidaje social en la medida en que representa los últimos esfuerzos de una clase social moribunda por recuperar la posición de riqueza y status de la que gozaban en la vida de Palestina» (1988, p. 58). Sin embargo, en todo su relato, Josefo pone de manifiesto las constantes intenciones de los seguidores de Aristóbulo II y sus hijos Alejandro y Antígono, por derrotar en Galilea a su enemigo, también de estirpe asmonea, Hircano II, y a sus aliados herodianos. Así ocurrió con Alejandro en 57, con Aristóbulo y Antígono en 56, con Alejandro otra vez en 55, con Antígono en 42, y con Antígono ayudado por los partos en 40 a. e. v. Estos movimientos de rebelión partieron a todas luces de la nobleza asmonea, y, desde el punto de vista de la clase, se trataba de movimientos aristocráticos. Pero ello no significa que no contaran con apoyos populares o campesinos, sino simplemente que fue la nobleza quien se puso al mando de la rebelión y dictó la estrategia a seguir. Por otra parte, sin embargo, la mejor forma de interpretar a los bandidos de la frontera siria de 47 y a los de las cuevas de Arbela de 38 a. e. v., es pensar que se trataron de unos movimientos surgidos del propio campesinado, y no de la nobleza. Precisamente es el hecho de que sus cabecillas pertenecieran a las clases humildes lo que induce a Josefo a llamarlos bandidos o malhechores. Por último, están las dos revueltas de 38 a. e. v., a las que se hace vaga mención en *BJ I*, 315-316 = *AJ XIV*, 432-433, y en *BJ I*, 326, 329, 330 = *AJ XIV*, 450, 452, 453. Aunque podría sostenerse que también estas fueron operaciones de origen campesino, resulta más prudente, en vista de que Josefo no habla en ningún momento de bandidos, considerarlas los últimos focos de resistencia de los seguidores de Aristóbulo y sus hijos. Así, pues, a partir de esta fecha Herodes quedaba firmemente establecido en la opresión y la brutalidad de su poder.

Judea se hallaba infestada de bandidos

Desde los últimos treinta años del siglo I a. e. v. a los primeros treinta años de la nueva era, Josefo no habla en ningún momento de la existencia de bandidos. Por supuesto, es posible que los hubiera, pero de momento voy a centrarme únicamente en los casos de los que se hace mención explícita.

En 44 e. v., a la muerte de Herodes Agripa, toda Palestina fue unida bajo

la administración directa de Roma. A partir de esa fecha se hace referencia a diversos bandidos durante los mandatos de todos los prefectos, menos el de Tiberio Alejandro, entre 46 y 48 e. v. Y, como veremos, al menos uno de ellos actuó por aquellas fechas y, al parecer, llevaba ya bastante tiempo en activo.

El primer gobernador fue Cuspido Fado, entre 44 y 46 e. v. En *BJ II*, 220, Josefo se limita a decir que «Cuspido Fado ... no trocando nada de las costumbres que los judíos tenían, tuv[er]on muy pacíficas todas aquellas tierras». Pero en el otro libro añade:

Tolomeo, el capitán de los bandoleros, cuyos desmanes habían afectado principalmente a Idumea y a los árabes, fue llevado encadenado a su presencia y posteriormente ejecutado. A partir de entonces toda Judea quedó limpia de salteadores, gracias a la pródica atención de que hizo gala Fado (Josefo, *AJ XX*, 5; no existe versión análoga en *BJ II*, 220).

Tolomeo, o Ptolomeo, actuaba a mediados de los años cuarenta principalmente en las regiones fronterizas de Idumea y de los nabateos, lo mismo que hiciera Ezequías en la frontera de Siria a comienzos de los años cuarenta del siglo anterior, y el hecho de que su nombre haya perdurado me hace pensar que alcanzó cierta notoriedad o, cuando menos, que sus actividades duraron mucho tiempo.

Ventidio Cumano ocupó la prefectura de 48 a 52 e. v., y durante el breve lapso de tiempo que permaneció en el cargo se produjeron, como vimos en el capítulo anterior, dos casos de protestas populares relativamente pacíficas. Esa relativa tranquilidad se vio alterada por dos incidentes violentos, uno de los cuales, el segundo, alcanzó proporciones bastante graves. En el primero, relacionado con las actividades de cierto esclavo imperial, los textos paralelos de Josefo presentan algunas divergencias.

Además de esto [los desórdenes provocados por la falta de respeto al Templo demostrada por un soldado], hubo también otro ruido, el cual movieron los ladrones, porque cerca de Betorón, en el público camino, un tal Estéfano, esclavo de César, traía el ajuar de una casa y cierta ropa con él, y saliéndole los bandoleros en el camino se la robaron toda. Enviando después Cumano en pesquisa de ellos, mandó que le trajesen presos y muy atados los de aquellos lugares cercanos, acusándolos que no habían prendido a los ladrones [bandoleros] (Josefo, *BJ II*, 228-229).

Aún no había cesado aquel primer motivo de duelo, cuando otra calamidad vino a abatirse sobre ellos. En efecto, unos revolucionarios sediciosos asaltaron a Estéfano ... Cumano ... ordenó saquear las aldeas del contorno y que fueran conducidos a su presencia cargados de cadenas los personajes de más viso de la comarca, con objeto de tomar justa venganza de su osadía. Y tras el saqueo de las aldeas ... (Josefo, *AJ XX*, 113-115).

En la cita de la segunda versión, sólo he copiado los pasajes que contienen diferencias significativas. En primer lugar, las tres alusiones explícitas a

la intervención de «bandidos» en el primer texto se reducen a una sola, y además el tono es también distinto, pues aquí se les llama «revolucionarios sediciosos». En segundo lugar, en el texto de *AJ* se dice en dos ocasiones que las aldeas debían ser saqueadas, mientras que en *BJ* no se menciona para nada este hecho, aunque de esta forma, sin embargo, encajaría mejor la destrucción de uno de los volúmenes de la Torá a la que se alude en *AJ*. Por último, en esta obra son los «personajes de más viso», y no simplemente los «habitantes» de las aldeas, los que son conducidos a presencia de Cumano cargados de cadenas, castigo a todas luces también más humillante. Según mi teoría, todos esos cambios entre una y otra versión se deben al afán deliberado de Josefo de subrayar en las *Antigüedades* más que en la *Guerra* la responsabilidad de los malhechores judíos y de los gobernadores romanos en el fatal desenlace que condujo a la guerra: la de unos, por sus actividades revolucionarias, y la de otros, por su mala administración. En cualquier caso, la decisión de castigar a todos los habitantes de la aldea respondería a una estrategia dirigida evidentemente contra las bases locales del bandidaje social, táctica bien conocida de los romanos. «La ley presume —comenta Brent Shaw a propósito de las códigos de derecho romano compilados en fecha posterior— que la actuación de los bandidos no es posible si éstos no cuentan con una amplia red de gente que les apoye, y que el gobernador [de la provincia en cuestión] no podrá nunca acabar con ellos si no es asestando un serio revés a sus bases. Según reza literalmente la ley, “sin ellas los bandidos no pueden permanecer ocultos por mucho tiempo”» (pp. 14-16). Precisamente es ese apoyo de las masas campesinas el que, como ha señalado Eric Hobsbawm, se oculta tras el mito de la invisibilidad de los bandidos y también tras el hecho cierto de que la delación constituye el mejor medio para su captura (1985, pp. 50-51).

El siguiente incidente, acaecido probablemente en 51 e. v., alcanzó las proporciones de una verdadera guerra sin cuartel y acabó con el destierro de Cumano en 52 e. v. Los textos paralelos corresponden a *BJ* II, 232-246, y a *AJ* XX, 118-136, aunque para este caso contamos también con el testimonio de Tácito. La justa comprensión de qué fue lo que realmente sucedió requiere la solución de los tres problemas suscitados por las ramificaciones derivadas de este hecho.

El primero de esos problemas radica en que la relación de los hechos que hace Tácito en *Anales* XII, 54, por lo demás bastante breve, se contradice con las que da Josefo, mucho más extensas, en dos aspectos de capital importancia: «Tenía éste [Cumano] una parte de la provincia», dice en un momento Tácito, «dividida de manera que Ventidio gobernara a la nación de los galileos y Félix a los samaritanos»; y luego añade: «Hubiera ardidado en guerra la provincia de no haber acudido Cuadrato, gobernador de Siria» (cf. Moore y Jackson, III.394-395). A mi juicio, la primera observación es totalmente incorrecta y, según mi teoría, el error se explicaría por la confusión en una misma fecha de dos gobernadores sucesivos, Cumano y Félix, fruto del propio contexto de los *Anales*. Dicho contexto vendría determinado por la

infectiva lanzada contra Palante, liberto y secretario de finanzas del emperador Claudio, famoso por su cuantiosa fortuna y el poder de que gozaba, y blanco del odio y las calumnias de todos. En esa infectiva se incluye el ataque contra su hermano Félix, al que se acusa de haber ejercido durante el tiempo que ocupó el gobierno de Palestina «con su carácter servil un poder regio, con toda clase de crueldades y vicios» (Tácito, *Historias* V, 9; cf. Moore y Jackson, II.190-193). Al no disponer de detalles concretos acerca de la mala actuación de Félix en Palestina, Tácito se habría limitado a meterlo en un mismo saco con Cumano, de cuyas actividades evidentemente poseía un detallado conocimiento. En resumidas cuentas, la solución que propongo es eliminar del texto todo lo relativo a Félix, gobernador entre 52 y 60 e. v., y entender que se refiere únicamente a Cumano, gobernador entre 48 y 52 e. v. No cabe desechar completamente el texto, pues se muestra la corriente del enfrentamiento entre Galilea y Samaria, de la existencia de bandidos, de la intervención de Cuadrato, y de la destitución de Cumano. Por eso admito la exactitud de la segunda afirmación de Tácito, a saber, que «hubiera ardidado en guerra la provincia de no haber acudido Cuadrato, gobernador de Siria».

El segundo problema viene determinado por las serias diferencias existentes entre los dos textos de Josefo por lo que a los samaritanos se refiere, problema mencionado ya anteriormente al estudiar al profeta de Samaria y la destitución de un gobernador anterior, Poncio Pilato, en 36 e. v. Shaye Cohen ha demostrado que si en *BJ* «no hay rastro alguno de hostilidad hacia los samaritanos», *AJ* «tiene un carácter decididamente antisamaritano». Así, pues, si comparamos detalladamente *BJ* II, 232-246 y *AJ* XX, 118-136, vemos que se dan casi una docena de ejemplos concretos de este «cambio de actitud, de este paso decisivo de la neutralidad a la hostilidad» (1979, p. 149). Se trata casi de un ejemplo clásico de la tendenciosidad de Josefo. El objeto de todos estos cambios es convencer al lector de que «los samaritanos son una gentuza que siempre han causado problemas a los verdaderos judíos» (p. 241). Así, pues, estaríamos ante una faceta más de su nacionalismo religioso y de su talante farisaico, que van incrementándose a medida que pasamos de *BJ* a *AJ*.

El tercer problema viene constituido por otra importante serie de discrepancias entre los dos textos de Josefo, pero esta vez por lo que a los judíos se refiere. En *BJ* da la sensación de que el incidente fuera una incursión de carácter punitivo contra Samaria, pero en *AJ* parece más bien que fuera una revuelta contra Roma. Aun admitiendo, por supuesto, la ilegalidad de dicha incursión y, por tanto, en esa medida, su carácter indirectamente antirromano, ¿no empezaría, o mejor dicho, no acabaría convirtiéndose en una rebelión directa contra Roma, y no en una mera incursión contra Samaria? En su detallado estudio de la trayectoria seguida por la tendenciosidad de Josefo, Shaye Cohen ha demostrado que *BJ* «afirma que los responsables del estallido de la guerra fueron individuos aislados de uno y otro bando, si bien se atribuye una culpabilidad mayor a los bandidos judíos que a los procuradores romanos», pero que *AJ* «vuelve a repartir las culpas de forma más equi-

tativa entre judíos y romanos, diluyéndolas entre uno y otro grupo». En otras palabras, en la primera obra «no todos los judíos se rebelaron, sino sólo algunas pequeñas bandas de locos y fanáticos», mientras que en la segunda «fueron todos los judíos los que participaron en la revuelta, si bien se vieron obligados a ello por la necesidad» (1979, pp. 237, 240 y 241). Siguiendo esta misma línea de cambios, pues, la relación del incidente de Cumano que hace *BJ* pretende incluirlo en el panorama general de una incursión de represalias contra Samaria, haciendo caso omiso de muchos detalles que en realidad no encajarían en un incidente de esas características. Si Cumano impidió la citada incursión, ¿cómo es que se produjo ese aumento del bandidaje? Si Cuadrato acudió a Judea solamente para dictar una sentencia judicial, ¿qué sentido tiene la lentitud de su marcha y el largo itinerario de ésta —de Tiro a Cesárea, desde allí hasta Lidda y por fin de esta ciudad a Jerusalén—, y por qué unos personajes tan encumbrados iban a acabar siendo juzgados en Roma? La versión de *AJ*, por otra parte, parece más dispuesta a admitir que se trató de una rebelión contra Roma, y, en efecto, sólo una interpretación de este estilo da sentido a todo el proceso. Como de costumbre, Josefo proporciona testimonios más que suficientes para interpretar sus textos dando la vuelta a sus palabras.

El primer hecho aparece en *BJ* II, 232-233 y en *AJ* XX, 118-119. En *BJ* II, 232 afecta únicamente a «un galileo», pero en *AJ* XX, 118 su antisamaritanismo lo lleva a hablar de «los galileos», en plural. Un peregrino es asesinado por los samaritanos cuando atraviesa esta región camino de Jerusalén para celebrar una fiesta. Ambos textos coinciden en que los dirigentes judíos de Galilea acudieron inmediatamente ante Cumano pidiendo justicia. Sin embargo, hasta *BJ* II, 233 no se produce este hecho, pues «por este hecho, hubo luego junta de gran parte de los de Galilea para pelear con los samaritanos». En otras palabras, la guerra era sólo contra Samaria, no contra Roma. Pero luego, y sólo en *AJ* XX, 119, Cumano se desentendió del asunto y no intervino porque «fue sobornado por los samaritanos».

El segundo acto del drama se desarrolla en *BJ* II, 234-235 y *AJ* XX, 120-124. La noticia de lo ocurrido en la frontera entre Galilea y Samaria se difundió rápidamente por boca de los peregrinos galileos que acudían a Jerusalén con motivo de la fiesta.

Sabida esta muerte en Jerusalén, movióse todo el pueblo, y dejando la solemnidad del día de la fiesta, vino la gente popular contra Samaria sin capitán y sin querer consentir con príncipe alguno de los suyos que trabajaban por detenerlos. Los cabecillas de aquellos bandoleros y de todas aquellas revueltas eran un tal Eleazar, hijo de Dineo, y Alejandro, los cuales corriendo por los campos cercanos o vecinos a la región de Acrabatana, hicieron gran matanza, matando así a hombres como a mujeres y niños sin perdonar edad alguna, quemando también los lugares (Josefo, *BJ* II, 234-235).

Los galileos ... convencieron a la muchedumbre de los judíos de que recurrieran a las armas y afirmasen su libertad, pues, según decían, la esclavitud

ya era de por sí dolorosa, pero si además implicaba un trato inicuo, resultaba intolerable. Las autoridades intentaron apaciguarlos ... La muchedumbre, sin embargo, no les hizo caso, sino que se levantó en armas y solicitando la ayuda de Eleazar, hijo de Dineo, un bandolero que llevaba varios años viviendo en las montañas, incendió y saqueó algunas aldeas de los samaritanos (Josefo, *AJ* XX, 120-121; la cursiva es mía).

Nótese en primer lugar, y para ello ya me he encargado yo de subrayarlo, el alegato de los galileos en favor de la libertad, que desde el punto de vista literario, cuando no histórico, enlazaría con la «pasión por la libertad» de Judas el Galileo aludida en *AJ* XVIII, 23. Admito que sea un reconocimiento de que la rebelión contra Roma estaba ya para entonces en marcha, pero no admito la vinculación que hace Josefo de la rebelión con la cuarta filosofía. En segundo lugar, en los ulteriores acontecimientos, la dirección no estuvo en manos de los doctores de la ley, sino de los bandidos, lo cual vendría a subrayar el protagonismo de Eleazar, el capitán de los bandoleros. A Alejandro sólo se le alude en *BJ*; *AJ*, en cambio, se muestra deliberadamente reticente por lo que a la crueldad de los judíos se refiere. Este es el caso más claro de complicidad entre bandidaje y campesinado que hemos podido ver, y también es el caso más claro en que un capitán de malhechores se presenta como un enderezador de entuertos popular, cuando las autoridades oficiales no actúan como es debido. En 52 e. v., en tiempos de Cumano, estuvo a punto de estallar la primera guerra de los judíos, y casi estalló como un movimiento surgido desde la base, desde el campesinado, dirigido por un famoso capitán de bandoleros.

A medida que iba avanzando este segundo acto, Cumano atacó a los insurgentes apoyándose en las tropas auxiliares de las que disponía «y así prendió a muchos de aquellos que habían seguido a Eleazar, y mató a muchos más», según reza *BJ* II, 236, o bien «provocó una gran carnicería, pero capturó a muchos más vivos», según *AJ* XX, 122. Ambas versiones, pues, coinciden en afirmar que las autoridades de Jerusalén lograron convencer al resto de los insurgentes para que depusieran las armas y regresaran a sus hogares. A tenor de lo que dice Josefo, cabría suponer que Cumano venció. Sin embargo, la conclusión a la que se llega en *BJ* II, 238 es la siguiente: «Muchos había, en este mismo tiempo —pues suele comúnmente acaecer que el atrevimiento crece estando las cosas reposadas—, que se juntaban para robar [organizaban bandas de malhechores], y no dejaban región alguna sin robo y rapiña, y el que más atrevido era, éste se mostraba también en hacer violencia»; y en *AJ* XX, 124 afirma: «A partir de entonces toda Judea se vio infestada de bandas de malhechores». Así pues, ¿fue realmente Cumano el vencedor de la contienda? La verdad es que no consiguió capturar a Eleazar, que siguió actuando hasta que fue capturado, ya en tiempos de Félix, que gobernó de 52 a 60 e. v. Por otra parte, ¿a qué se debió el gran incremento del bandolerismo al que aluden los dos textos? ¿Derrotó totalmente Cumano la insurrección de Samaria, o simplemente lo único que hizo fue

dispersar el foco de la rebelión contra Roma y hacer que por todo el país surgieran partidas de guerrilleros?

El último acto se encuentra en *BJ* II, 239-246 y *AJ* XX, 125-136, y requirió la intervención de Cuadrato, que hubo de venir desde Siria. La cuestión básica estriba en discernir si se trasladó al sur para sofocar la rebelión, como dice Tácito, o para actuar de árbitro de la disputa, como pretende Josefo. Nótese, por ejemplo, el ritmo lento y pausado de su viaje desde Tiro a Cesárea, de allí a Lidda, y por fin a Jerusalén, movimientos que recuerdan más los de un general dispuesto a pacificar un país que los de un juez que viene a dirimir una disputa. Y nótese también las dos versiones distintas que da Josefo de la llegada de Cuadrato a Jerusalén.

Veníase de Lidda a Jerusalén; y hallándose que el pueblo celebraba la fiesta de los Ácimos sin ruido y sin perturbación alguna, volvióse a Antioquía (Josefo, *BJ* II, 244b).

Temiendo una nueva revuelta del pueblo judío, visitó la ciudad de Jerusalén, a la que halló en paz celebrando una de sus fiestas tradicionales. Y así, satisfecho de ver que no preparaban ninguna revuelta, los dejó celebrar su fiesta y volvióse a Antioquía (Josefo, *AJ* XX, 133).

En la primera versión no se hace alusión alguna a revueltas de ningún tipo, pero en la segunda sí que se alude a ellas, y por dos veces.

Finalmente, Cuadrato envió a Roma, para ser juzgados por el propio Claudio, a las máximas autoridades judías, a saber a Jonatán, que había sido pontífice en 36-37 e. v., a Ananías, que a la sazón ocupaba ese mismo cargo (47-59 e. v.), y al hijo de éste y pontífice suplente, Anano. Debían ir acompañados por las máximas autoridades de Samaria, y los altos cargos romanos implicados en el asunto, entre ellos el propio Cumano y un tribuno llamado Céler.

Tanto en *BJ* II, 245-246, como en *AJ* XX, 134-136, la conclusión de todo este asunto se sitúa en Roma. Claudio acabó siendo persuadido por Agripa II, seguramente también por su propia esposa, Agripina, y acaso también por Palante, a quien no se menciona directamente en ningún texto, pero cuyo hermano Félix fue nombrado procurador en sustitución de Cumano, y dictó sentencia a favor de los judíos, hizo ejecutar a algunos nobles samaritanos, desterró a Cumano, y entregó a Céler a los judíos, para que lo llevaran a Jerusalén, donde debía ser arrastrado por las calles y finalmente decapitado. Lo extraordinario de la sentencia hace pensar que, sin duda alguna, nos faltan muchos detalles por lo que a la parte romana del conflicto se refiere. No se dice en ningún momento qué fue lo que hizo el tribuno Céler —a quien no debe confundirse con el soldado raso que tan feo comportamiento tuvo en el Templo— para merecer aquel castigo.

Así pues, yo concluyo que en 52 e. v. se produjo una revuelta campesina generalizada, encabezada por los bandidos, aunque Josefo no hable de ella en *BJ*, y apenas la mencione en *AJ*. En cuanto al viaje de Cuadrato a Judea, se

trató, en mi opinión, de una auténtica campaña para sofocar la insurrección, como dice Tácito, y no de una gira con objeto de mediar en un litigio. En una palabra, en 52 e. v. estuvo a punto de estallar la primera guerra de los judíos, que habría sido protagonizada por campesinos y bandidos, no por la aristocracia y sus subalternos. Pero teniendo en cuenta que, según la mentalidad romana, estos últimos eran los encargados del mantenimiento del orden, el hecho de que fueran perdonados *quizá* signifique que obtuvieron el apoyo de Palante a cambio del nombramiento de su hermano Félix como procurador. *Quizá* también así se explique por qué en *AJ* XX, 162 se habla de las tensiones existentes entre Félix y Jonatán, aunque, como dice el texto en tono recatado, este último «había solicitado a César [Claudio] que enviara a Félix como procurador de Judea». Por supuesto todo esto no son más que conjeturas, pero sustentadas en las discrepancias que presentan los textos.

Fuera como fuese, y por las razones que fueran, lo cierto es que Félix fue gobernador de Palestina entre 52 y 60 e. v. Josefo habla en dos ocasiones de las actividades de los bandidos durante su mandato, y en ambas ocasiones una de las dos versiones paralelas de los hechos mezcla y confunde a *bandidos* y *profetas*. No obstante, como ya hemos visto, debemos pasar por alto las alusiones que hace a los profetas o, como él los llama, «charlatanes» y «embaucadores» en los dos textos paralelos citados a continuación. Una vez más subrayo los términos que merece la pena resaltar.

Félix prendió al príncipe de los ladrones Eleazar, el cual había robado todas aquellas tierras por espacio de veinte años, y prendió muchos otros con él y envióslos presos a Roma. Prendió también innumerable muchedumbre de ladrones y encubridores de hurtos, a los cuales todos crucificó (Josefo, *BJ* II, 253).

En Judea las cosas iban de mal en peor, pues el país de nuevo se vio infestado de bandas de malhechores y *charlatanes que embaucaban a la plebe*. Y no pasaba día sin que Félix capturara y ejecutara a muchos de esos *charlatanes* y malhechores. Asimismo, mediante un ardid, capturó vivo a Eleazar, hijo de Dineo, el cual había organizado una partida de malhechores; pues, dándole garantías de que no le haría ningún daño, consiguió que se presentara ante él. Pero a continuación lo cargó de cadenas y lo envió a Roma (Josefo, *AJ* XX, 160-161; la cursiva es mía).

En cada uno de estos textos se hace alusión a sendos motivos típicos del bandidaje social, a saber la complicidad existente entre campesinos y malhechores, y la captura del capitán de los ladrones mediante una estratagema. Da asimismo la impresión de que lo que hace Félix no es sino terminar con los problemas que había dejado tras de sí Cumano. El hecho de que Eleazar fuera enviado a Roma y no se le ejecutara directamente en Palestina, por ejemplo, vendría a subrayar la importancia de la insurrección acontecida en tiempos de Cumano y su continuación, en forma de bandidaje, ya durante el gobierno de Félix. Recuérdese asimismo lo que decíamos de los sacerdotes acusados por Félix y enviados a Roma para ser juzgados ante el emperador,

juicio en el que el propio Josefo, según *Autobiografía* 13, actuó como defensor. *Cabría explicar* el hecho como una secuela de las tendencias sediciosas presentes en los medios aristocráticos ya en tiempos de Cumano. Una última puntualización: sabemos por *AJ XX*, 121 que Eleazar «era un malhechor que durante muchos años había vivido en las montañas». Ahora bien, *BJ II*, 253 nos informa de que «había robado todas aquellas tierras por espacio de veinte años». Ello implica que la nueva oleada de bandidaje no comenzó con las actividades de Tolomeo en tiempos de Fado, esto es entre 44 y 46 e. v., sino que, por lo que se nos dice de Eleazar, se remontaría a los años treinta del siglo I, incluso al período en que fue gobernador Poncio Pilato (26-36 e. v.). Por consiguiente, aunque mi intención es subrayar las fechas concretas en las que tenemos constancia de la existencia del bandolerismo en Palestina, en ningún momento pretendo dar por supuesto que sólo existiera entonces.

El segundo par de textos paralelos muestra la misma combinación de malhechores/bandidos y charlatanes/profetos en una sola de las versiones. Téngase en cuenta que el contexto en el que se halla inscrita es una digresión en torno a esos «charlatanes».

Apaciguado ya este alboroto, no faltó otra llaga y apostema, como suele acontecer en el cuerpo que está muy enfermo. Juntándose algunos *charlatanes* y *ladrones*, ponían en gran trabajo y aflicción a muchos, proclamando la libertad [es decir, independencia] y amenazando a los que quisiesen obedecer a los romanos, por apartar aquellos que sufrían servidumbre voluntaria, aunque no quisiesen. Esparcidos, pues, por todas aquellas tierras, robaban las casas de todos los principales, y además de esto, los mataban cruelmente, ponían fuego a los lugares, de tal manera, que toda Judea estaba ya casi desesperada a causa de éstos. Crecía cada día más esta gente y desasosiego (Josefo, *BJ II*, 264-265; *la cursiva es mía*).

Y entonces los malhechores incitaron una vez más al pueblo a declarar la guerra a los romanos, diciendo que no los obedecieran. Incendiaron y saquearon también las aldeas de cuantos se negaban a seguir sus instrucciones (Josefo, *AJ XX*, 172b).

Estos dos textos demuestran con toda claridad que el bandidaje iba camino de convertirse en un movimiento revolucionario. Nótese que ahora en *BJ II*, 264 los llamamientos en defensa de la libertad o la independencia se sitúan en tiempos de Félix, como veíamos antes en *AJ XX*, 120 en tiempos de Cumano. Ya decía yo que la guerra estuvo a punto de estallar durante el gobierno de Cumano en 52 e. v. Cabría incluso decir que de hecho estalló en toda regla, aunque se mantuvo bajo control hasta 66 e. v. Nótese, por otra parte, que «la guerra», como denomina Josefo en ambos textos a estas actividades de los bandidos, iba dirigida por igual contra los romanos y contra los colaboracionistas judíos; y no tanto contra la subordinación al colonialismo por parte de la aristocracia, como contra la subordinación al colonialismo por parte de los campesinos.

Durante el gobierno de Festo, que ocupó el cargo entre 60 y 62 e. v., sólo se hace una afirmación de carácter general acerca de los bandidos. Los textos paralelos de *BJ II*, 254-257, y *AJ XX*, 163-166, los citamos ya en el capítulo VI bajo el epígrafe «Puñales ocultos y rostros encubiertos». Ya dijimos entonces que en la versión más tardía de los hechos, Josefo confunde a los sicarios de la ciudad con los bandoleros rurales, cosa que no sucede en el más antiguo de los dos textos. En realidad, se trata simplemente de una secuela de la confusión general de los diversos grupos rebeldes, de suerte que terroristas urbanos —«sicarios»—, bandidos del campo —«malhechores»—, y profetas —«charlatanes»— se confunden ahora en una masa indiferenciada de rebeldes.

No se hace mención alguna a las actividades de los bandoleros del campo durante el gobierno del siguiente procurador, Albino, que ocupó el cargo entre 62 y 64 e. v. Por lo que a estos años se refiere, Josefo se muestra particularmente interesado por las luchas sostenidas por las diferentes facciones existentes en Jerusalén. En 45 e. v. Claudio había concedido a los príncipes herodianos la facultad de nombrar a los pontífices. Ananías, hijo de Nebedeo, ocupó el cargo de sumo sacerdote de 48 a 59 e. v. Posteriormente, en cambio, entre 59 y 64 e. v., Herodes Agripa II nombró y depuso sucesivamente a cinco pontífices: Ismael, hijo de Fabi, en 59-61; José Cami, hijo de Simón, en 61-62; Anano, hijo de Anano, en 62; Jesús, hijo de Damneo, en 62-63; y por último Jesús, hijo de Gamaliel, en 63-64. El hecho de mantener a un mismo pontífice durante diez años y pasar a tener cinco durante prácticamente el mismo período de tiempo sin duda contribuyó a desestabilizar en buena medida el control de los sacerdotes sobre Jerusalén.

En *BJ II*, 274-276, Josefo se abstiene deliberadamente de explicar lo que significaban todas esas facciones que había en Jerusalén, colmándolas de reproches y críticas en tono peyorativo en vez de presentar un panorama exacto de la situación. «Cada uno, pues, de estos malvados —dice sin especificar a quién se refiere— actuaba como príncipe de los ladrones y como tirano.» Pero en *AJ*, obra en la que, como ha demostrado Shaye Cohen, el autor intenta repartir las responsabilidades de la guerra, llegando incluso a culpar a «los estratos más altos de la sociedad judía, incluidos los pontífices y la aristocracia» (1979, p. 156), vemos con bastante más claridad quiénes son esos «malvados». Las luchas entre las facciones rivales estallaron a finales del mandato de Félix y continuaron en tiempos de Albino, como dice en *AJ XX*, 180; y sus protagonistas, según *AJ XX*, 181 y *AJ XX*, 206-207 (¿acaso un doblete?), fueron los pontífices y los sacerdotes de rango inferior; o, como dice en *AJ XX*, 213, los pontífices en ejercicio y los depuestos; o, según *AJ XX*, 214, los sacerdotes y la aristocracia.

El último procurador fue Floro, cuyo mandato se prolongó de 64 a 66 e. v. Ya hemos visto, siguiendo a Eric Hobsbawm y Anton Blok, que los bandidos rurales a menudo sobornan a algunos miembros de las clases altas para contar con su protección o incluso con su connivencia. Por consiguiente, las palabras de Josefo que citamos a continuación no tienen por qué parecernos necesariamente increíbles. Aunque, eso sí, hasta cierto punto quizá sí lo sean.

[Floro] desnudaba y robaba todas las ciudades generalmente, dando *prácticamente* a todos licencia para robar en su región, con tal que de lo que robasen le diesen todos parte. Su avaricia, en fin, llevó la desolación a todas las ciudades, siendo causa que toda la región de Judea se desplomase de tal manera que muchos, dejando el asiento de su patria, se pasaban a vivir a provincias extrañas (Josefo, *BJ* II, 278b-279; la cursiva es mía).

[Floro] entró en connivencia con los malhechores. En efecto, casi todos ellos llevaban a cabo sus fechorías con la mayor desvergüenza, convencidos de que él los salvaría a cambio de la parte del botín que le entregaban ... Los pobres judíos, sin embargo, incapaces de seguir soportando el despojo a que los sometían los bandidos, se vieron obligados en su totalidad a abandonar su nación y a marchar al exilio, en la idea de que más les valía establecerse entre los gentiles. ¿Qué más podemos decir? Quien nos obligó a declarar la guerra a los romanos fue Floro, persuadidos de que más nos valía morir todos a una que poco a poco (Josefo, *AJ* XX, 255b-257).

En cualquier caso, aquí damos por terminada la comparación entre *AJ*, en la que destaca la actitud marcadamente crítica de Josefo hacia Floro, y *BJ*. Teniendo en cuenta la ideología antiimperialista del bandidaje rural en tiempos de Félix, resulta bastante poco verosímil que de pronto los mismos bandidos empezaran a colaborar de manera generalizada con Floro. Y, por supuesto, los únicos que habrían podido permitirse el lujo de emigrar habrían sido los miembros de la aristocracia, no los simples campesinos.

Un bandido, general de un ejército de bandidos

Josefo pasó cerca de seis meses en Galilea, desde el otoño del 66 al verano del 67 e. v., en los primeros momentos de la guerra contra Roma. Para el período anterior a la llegada de Vespasiano y Tito con sus legiones, en la primavera del 67 e. v., tenemos, como ya hemos dicho, una doble relación de los hechos, una en *BJ* II, 568-646, y otra en la *Autobiografía* 28-406, y naturalmente no nos limitaremos a ofrecer una paráfrasis sintética de los textos, sino un análisis crítico de los mismos.

Hacia septiembre de 66 e. v., Cestio Galo, legado de Siria, se trasladó a Palestina desde Antioquía con unas fuerzas cercanas a los treinta mil hombres; entre esas tropas destacaba la legión XII Fulminata, al completo. Sin embargo, al cabo de dos meses, tras levantar inexplicablemente el sitio de Jerusalén, hizo que su ejército se viera atrapado en el *qesfiladero* de Betorón, situado a pocos kilómetros al noroeste de la ciudad, sufriendo una clamorosa derrota. Mientras las autoridades de Jerusalén se hacían cargo precipitadamente de la administración del estado independiente recién constituido y se preparaban para enfrentarse a la inevitable respuesta de Roma, Josefo fue enviado a Galilea. Las dos versiones que da de su misión y de su llegada a Galilea ponen al descubierto los diferentes tipos de tendenciosidad que caracterizan a ambas obras. Veamos la primera relación de los hechos.

Para acaudillar a las fuerzas ... fueron nombrados ... Se confió ... a Josefo, hijo de Matías, el [gobierno] de la Galilea alta y baja, dándole, además, Gama-la, la plaza más fuerte del país ... Lo primero que hizo el hijo de Matías fue granjearse el afecto de los pueblos ... Escogió ... [a varios] para la administración de la provincia ... Hizo cerrar con murallas las plazas ... que suponía en mayor peligro ... Alistó para el servicio hasta cien mil galileos, los más aptos, recogiendo por todas partes las armas viejas que pudo haber a mano (Josefo, *BJ* II, 568-576).

El cuadro que nos presenta el texto, del que sólo hemos copiado una versión ligeramente reducida, nos muestra a Josefo controlando por completo las dos Galileas, dedicando un tiempo casi ilimitado a cuestiones de tipo jurídico y militar, a fortificar las ciudades y a instruir a los reclutas, y, sobre todo, a organizar su ejército «a imitación de los romanos». Lo cierto es que todas estas obras se llevaron a cabo en unos cuantos meses y, para colmo, en pleno invierno. No obstante, todo el relato se basa, como ha demostrado Shaye Cohen, no ya en la situación real existente en Galilea por aquel entonces, sino en la imagen ideal de un general romano (1979, pp. 91-97). Josefo se describe a sí mismo como a un digno adversario de Vespasiano, y a los galileos como a los dignos adversarios de los romanos.

Las tropas alistadas en Galilea proporcionaron a Josefo, según dice *BJ* II, 583, un ejército de «sesenta mil infantes y trescientos cincuenta de a caballo» listo para entrar en acción. Como ya hemos dicho, Josefo organizó e instruyó a su ejército «a imitación de los romanos». Después, en *BJ* III, 69, justo antes de comenzar la extensa digresión en la que canta las alabanzas del ejército romano (*BJ* III, 70-109), Josefo enumera las fuerzas reunidas en Tolemaida por Vespasiano y Tito con objeto de invadir Galilea en la primavera de 67 e. v. Dicho ejército, constituido fundamentalmente por las legiones V Macedónica, X Fretense y XV Apolinar, alcanzaba la cifra de «sesenta mil» soldados. En otras palabras, los generales de uno y otro bando son de la misma categoría; también son iguales sus fuerzas, y la instrucción de ambos ejércitos se realiza conforme a la disciplina del ejército romano. Además, según *BJ* III, 42-43, «siendo ambas [Galileas] tan grandes y rodeadas de tantas gentes extranjeras, siempre resistieron a todas las guerras y peligros; porque de su naturaleza son los galileos gente de guerra ... y nunca mostraron miedo ni faltaron jamás los hombres ... [y hasta] el menor lugar de todos pasa de quince mil vecinos». Así, pues, todo estaba listo para que diera comienzo la gran guerra de Galilea contra Roma, y para que los contendientes estuvieran en pie de igualdad. Sin embargo, he aquí lo que desgraciadamente ocurrió en la primera refriega.

Los compañeros de Josefo, que habían puesto su campo junto a una aldea llamada Garis, cerca de Séforis, cuando entendieron que la guerra se acercaba, y que ya los romanos estaban para dar con ellos, no sólo huyeron antes de llegar a tal caso, sino aun antes de ver a los enemigos (Josefo, *BJ* II, 129).

Así pues, dando la vuelta a lo que dice en la *Guerra de los judíos*, no tenemos más remedio que poner en tela de juicio esa primera visión imaginaria del gran ejército galileo de sesenta mil hombres y del propio Josefo como modelo de general romano moderno.

Si añadimos al análisis de todo esto la versión que de su mandato en Galilea da Josefo en su *Autobiografía*, empieza a quedarnos bastante más clara la situación existente a comienzos del invierno de 66 e. v.

Al ser derrotado Cestio [Galo] ..., las autoridades de Jerusalén ... como se enteraron de que no se había sublevado contra los romanos la totalidad de Galilea y una parte estaba aún tranquila ... me enviaron a mí y a otros sacerdotes, hombres de gran prestigio, Joazar y Judas, para persuadir a esos malvados de que abandonaran las armas y hacerles ver que es mejor reservárselas a los poderosos de la nación ...

Cuando dejé marchar a mis colegas desde Giscala a Jerusalén, me preocupé de hacer acopio de armas y de fortificar las ciudades. Mandé llamar a los bandidos más duros y, como vi que no iba a ser posible quitarles las armas, persuadí al pueblo de que se les concediera una soldada, pues era mejor —les decía yo— darles algo de dinero por propia iniciativa que exponer los bienes al pillaje. Tomé juramento a los bandidos de que sólo entrarían en el territorio si se les llamaba, o también en el caso de que no hubieran recibido su paga; los despedí con la orden de que no entraran en lucha ni con los romanos ni con sus vecinos; por encima de todo me interesaba que la Galilea estuviera en paz (Josefo, *Autobiografía*, 28-29; 77-78).

Por una parte, esta segunda versión, en la que Josefo es simplemente un miembro de una terna de sacerdotes enviados con la misión de mantener la paz en Galilea, es casi tan tendenciosa, aunque en sentido contrario, como la primera, en la que Josefo es el único general enviado con objeto de preparar a Galilea para la guerra. Por otro lado, nos permite vislumbrar cuál era la base de poder que Josefo logró montarse y también cuál era el estrato social del que sacó su pequeño grupo armado.

En realidad, Josefo nunca llegó a controlar la Alta Galilea, una de cuyas ciudades, Giscala, se mantuvo fiel a Juan, hijo de Leví. Y tampoco se puso de su parte ninguna de las ciudades de la Baja Galilea (Cohen, 1979, pp. 214-221). Séforis estaba a favor de Roma y en contra de Josefo; en Tiberíades, unos estaban a favor y otros en contra de Roma desde el punto de vista socioeconómico, e incluso entre los miembros de la facción antirromana Josefo constituía una preocupación secundaria. Gabara, situada en los confines de la Alta Galilea, se había puesto en contra de Roma, pero, estando como estaba a favor de Juan de Giscala, estaba también en contra de Josefo. La única población importante que estaba firmemente de su parte era Tariquea/Magdala, situada en la orilla suroccidental del mar de Galilea. Entonces, ¿cómo pudo poner en marcha el movimiento y durar los pocos meses que duró hasta la llegada de las legiones romanas?

Shaye Cohen nos da la siguiente explicación.

Josefo llegó a Galilea con el respaldo del gobierno revolucionario de Jerusalén, pero sin tropas ni dinero. Se encontró con un campesinado dispuesto a apoyarlo contra las ciudades, pero que era víctima de las fechorías de las bandas de malhechores. Siempre habría podido organizar a los campesinos para acabar con esos malhechores, pero ello —afirma— habría supuesto dejar al país a merced de la guerra civil (sin duda alguna muchos de los campesinos tenían parientes entre los bandidos), y además podría haber fracasado. Al fin y al cabo, los bandidos eran gente con experiencia, dedicados exclusivamente a luchar, sin posibilidad de regresar al campo para vivir de la agricultura. En vista del problema, Josefo planteó una solución brillantísima: convencer a los campesinos de que le suministraran los fondos necesarios para contratar a los bandidos como mercenarios a condición de que no hostigasen a los campesinos (1979, pp. 211-212).

Personalmente creo que esta interpretación topa con dos dificultades importantísimas, que no tienen que ver con la idea de que los bandidos son una especie de Robin Hood que nunca atacan a los pobres y que, por consiguiente, en ningún momento habrían podido representar una amenaza para los campesinos; ni tampoco tienen que ver con la idea de que todos los bandidos judíos eran ideológicamente unos revolucionarios antirromanos. Por la *Autobiografía* 104-111, sabemos, por ejemplo, de la existencia de «Jesús, jefe de la banda de la frontera de Tolemaida ... con su tropa de ochocientos hombres», a quien la ciudad prorromana de Séforis ofreció una gran suma de dinero para que matara a Josefo. Éste, con un subterfugio, logró capturarlo, pero le aseguró que «si él tenía el propósito de cambiar de actitud y serme fiel, le perdonaría ..., permitiéndole reunirse de nuevo con sus hombres». Lo que yo supongo es que Josefo echó por tierra el soborno de Séforis contratando los servicios de Jesús y su banda para que actuaran como mercenarios en su ejército.

El problema fundamental es que, incluso en caso de que los bandidos hubieran hecho víctimas de sus fechorías a los campesinos, indudablemente habrían puesto también en peligro, y en mucha mayor medida, los intereses de la clase de los propietarios. Probablemente, cuando de lo que se trata es de robar, se roba donde el botín es mayor. Y, del mismo modo, resulta mucho más fácil imaginar que la clase de los propietarios pagara a Josefo para que contratara los servicios de los bandidos, que no que lo hicieran los campesinos. En resumen y dicho de otro modo, Josefo impuso a la clase de los propietarios una especie de tributo, con el que sufragar su ejército mercenario de ex bandoleros. Nótese la deliberada vaguedad del relato citado anteriormente. Los bandidos cobran su sueldo de mercenarios y a continuación son despachados. ¿Pero de quién iban a ser mercenarios, sino del propio Josefo? Y, aunque no estoy de acuerdo con Cohen en lo tocante a la identidad de los que pagaron a los bandidos para que se convirtieran en soldados mercenarios, sí que reconozco con él que se trató de una jugada sumamente brillante por parte de Josefo. De esa forma logró controlar a los bandidos, al menos contra los judíos, se hizo con una mínima fuerza de cho-

que permanente, y sin duda consiguió poner de su parte a muchos miembros de la clase de los propietarios.

A la luz de esta interpretación, resulta también muy interesante dar marcha atrás y volver a leer ciertos detalles de la versión que da *BJ* del ejército galileo de Josefo. Inmediatamente después de narrar cómo instruyó a sus fuerzas en la disciplina militar de los romanos, el historiador comenta:

Que había de comprobar su disciplina militar aun antes de entrar en acción, observando si se abstendían de realizar sus habituales fechorías, robos, saqueos y rapiñas, y si dejaban de atropellar a sus compatriotas y de considerar una ventaja personal todo daño sufrido por sus íntimos ...

Así los iba instruyendo y aconsejando, y tenía ya voluntarios sesenta mil infantes y trescientos cincuenta de a caballo, además de unos cuatro mil quinientos mercenarios, en quienes mucho fiaba, con seiscientos soldados escogidos para su guardia. La manutención de esa gente, menos la de los mercenarios, corría a cuenta de las ciudades, que suministraban gustosas lo necesario (Josefo, *BJ* II, 581, 583, 584).

Dejamos de lado, una vez más, el reclutamiento de ese ejército enorme, tanto si representa una esperanza ideal o un ideal de ficción, formado y mantenido «gustosamente» por las ciudades. El único ejército real sería el de esos bandidos metidos a mercenarios y, de paso, a revolucionarios. Esos cuatro mil quinientos hombres, cuyas «habituales fechorías» requerían constantes discursos de rearme moral, serían los mercenarios «en quienes mucho fiaba» Josefo, aunque no se nos explica cómo se sufragaban sus gastos. Y me pregunto si de esos seiscientos soldados escogidos para su guardia no formarían acaso parte las fuerzas de aquel Jesús, bandido arrepentido, fiel ahora a Josefo. Sea como fuere, y dando la vuelta a lo que dice en la *Guerra de los judíos* y en la *Autobiografía*, cabe afirmar que el ejército galileo de Josefo estaba compuesto por unos cinco mil ex bandidos que, naturalmente, en cuanto se lo permitieran, volverían a confundirse con el campesinado del que procedían.

No obstante, y dejando a un lado a esos bandidos enrolados como mercenarios, ¿qué pasaba con el campesinado de Galilea en general? Si la base más inmediata del poder de que gozaba Josefo procedía de su habilidad como intermediario y del sabio manejo de los intereses de los bandidos y la nobleza local, lo cierto es que contaba con otra base de poder más amplia y difusa, procedente de su manipulación, igualmente brillante, de los intereses de la población rural y urbana. Y donde queda esto más patente es en el curioso empleo que hace Josefo del término «galileos».

Literalmente, el término «los galileos» puede ser, por supuesto, un simple gentilicio para designar a todos los que viven en una determinada área geográfica, pero Seán Freyne ha demostrado que la expresión tiene un significado especial en ciertos contextos relacionados con el mandato de Josefo en Galilea durante el invierno y la primavera de 66-67 e. v. Según este autor, nos encontramos ante «una restricción bastante definida de su significado

básico ... los “galileos” designa a la población rústica, por oposición a los habitantes de las ciudades grandes, y son los leales partidarios de Josefo, nacionalistas militantes, pero no esencialmente revolucionarios o subversivos ... agresivos, incluso militantes, sí, pero no revolucionarios» (1979-1980, p. 412). De momento voy a dejar de lado esta distinción entre la actitud militante y la revolucionaria, pero admito la interpretación que hace Freyne del término «galileos», en el contexto temporal que va de noviembre del 66 a mayo del 67, en el sentido de que mediante dicha expresión se hace referencia a los campesinos de Galilea. Shaye Cohen llega a unas conclusiones semejantes, y paso a citar sus palabras sin especificar las referencias concretas. «La principal fuerza de Josefo —dice— se basaba en los campesinos, los galileos.» Y añade: «Josefo es perfectamente claro y coherente por lo que a la identidad de esos galileos se refiere. Se trata de la población procedente del campo y las aldeas, no de las ciudades. Se distinguen de los habitantes de Séforis, Tiberíades y Gabara, es decir, de los ciudadanos de las tres poblaciones más importantes de Galilea, a los que nunca se llama *Galilaioi*» (1979, pp. 206-207).

Freyne y Cohen coinciden en otro rasgo importante de esos «galileos» del campo, a saber su odio a los centros urbanos. «La causa y la profundidad de la animosidad de los galileos contra las poblaciones grandes, especialmente Séforis y Tiberíades, y en menor medida también contra Gabara y Giscala, no pueden explicarse únicamente —según Freyne— por la postura prorromana de estas ciudades, pues, a excepción de Séforis, la actitud prorromana de todas ellas nunca fue explícita ni clara. Para explicar esta situación habría que recurrir a otros factores de orden interno presentes en Galilea» (1979-1980, p. 412). Por lo general, Josefo explica esa animadversión diciendo que esas ciudades estaban contra él o contra la guerra. Pero tenemos otros pasajes en los que podemos vislumbrar que esa animadversión era mucho más antigua.

Con este pretexto, los galileos, no queriendo dejar pasar la ocasión de satisfacer su odio (pues detestaban a esta ciudad [Séforis]), se lanzaron a exterminar a toda la población, incluidos los extranjeros.

Formaron gran alboroto acusando a Tiberíades de traidora y amiga del rey, y me pedían que les permitiera bajar para destruirla por completo, pues tenían tanto odio a los tiberienses como a los seforitas ...

Pues los galileos, resentidos por todo lo que él [¿ellos?] les había[n] hecho padecer antes de la guerra, estaban enemistados con los tiberienses (Josefo, *Autobiografía*, 375, 384, 392).

Lo que Freyne denomina «factores de orden interno presentes en Galilea» queda perfectamente explicado en el siguiente comentario de Shaye Cohen:

Séforis era, como antes había sido Tiberíades, la capital administrativa de Galilea; ello contribuiría a exacerbar los ánimos ... El odio [de los galileos] a

las ciudades suponía indudablemente también el odio a Roma, defensora del orden establecido; pero una cosa era atacar y saquear Séforis o Tiberíades, y otra muy distinta enfrentarse a las legiones imperiales. Los galileos estaban más que dispuestos a lo primero, pero tenían mucho miedo de lo segundo. No es de extrañar que su entusiasmo por la guerra disminuyera cuando llegaron los romanos (1979, p. 207).

Por último, será preciso echar una ojeada a la distinción anteriormente aludida que hacía Freyne, en el sentido de que el campesinado de Galilea se caracterizaba por su nacionalismo militante, pero no subversivo o revolucionario. Compárese, por ejemplo, lo distinto que fue el curso de la guerra en Judea y en Galilea. En Judea, la revuelta definitiva comenzó en el Templo, y fue capitaneada por un miembro de la aristocracia pontifical. Y también en esta región la guerra supuso una revolución social a gran escala enmarcada en una revolución política de mucha mayor envergadura. En Galilea, en cambio, las cosas fueron muy distintas. Para empezar, no fue allí donde comenzó la guerra, y, cuando en su camino hacia el sur en otoño del 66 e. v., Galo envió sus fuerzas a Galilea, sólo tenemos constancia de que se produjera una única batalla contra «los amigos de revueltas y de pillaje», en el transcurso de la cual «perdieron la vida más de dos mil», sin que hubiera «más signos de rebelión en Galilea», según dice Josefo en *BJ* II, 511-513. E incluso cuando otros miembros de la aristocracia sacerdotal intentaron extender la guerra a esta región por medio de Josefo, lo cierto es que la revolución política nunca triunfó en el país. Cuando Josefo llegó a Galilea, se encontró con el apoyo de los campesinos, al menos en teoría, y al menos, desde luego, hasta que hicieron su aparición las legiones romanas. Pero, como dice Shaye Cohen, «la población galilea no estaba en absoluto dispuesta a luchar contra Roma. Eran otras las cosas que le preocupaban y ... [nadie] era capaz de incitarla a emprender una guerra que no deseaba» (1979, p. 231). Pero si la revolución política nunca hizo grandes progresos en Galilea, quizá sí los hubiera hecho la revolución social, de no haber sido por Josefo.

El odio de los campesinos por los centros administrativos como Séforis y Tiberíades, o por Gabara, que probablemente era la capital de una toparquía, según Mary Smallwood (p. 184, n. 12), apunta a la existencia de una revolución social o, al menos, si es que este término supone un excesivo grado de conciencia de clase, a la existencia de una insurrección social. Quizá los campesinos galileos no fueran capaces de imaginar un nuevo orden social, pero lo que sin duda sí que eran capaces de imaginar era un mundo en el que ciertos centros administrativos fueran definitivamente arrasados. En el invierno de 66-67 e. v. estaban dispuestos a llevar a cabo una revolución social de los pobres contra los ricos, de los campesinos contra los nobles, del medio rural contra los centros urbanos. Josefo, que ya había realizado brillantemente su labor de intermediario entre las bandas de malhechores y la clase de los propietarios, realizó con el mismo éxito otra labor de mediación entre el medio rural y los centros urbanos. Pese a toda la afecta-

ción de que hace gala y el autobombo que se da, no cabe duda de que tiene razón cuando afirma que no se convirtió en tirano y que no provocó el estallido de la guerra civil en Galilea. De haberse prestado a capitanear a sus bandidos y a sus campesinos contra los grandes centros administrativos y los intereses de los propietarios, se habría encontrado en Galilea con lo que luego ocurriría en Judea, es decir, con una revolución social en lo que había empezado como una rebelión política. Por consiguiente, me inclino más bien a no admitir las conclusiones de Cohen, según el cual Josefo habría «fracasado» en Galilea (1979, p. 230). Es bien cierto, desde luego, que no organizó ninguna rebelión *política* en aquella región, y que precisamente ese era el mandato que tenía cuando fue enviado allí. Pero lo que sí consiguió fue evitar una revolución *social*. Naturalmente, siempre y cuando no pensemos que a los campesinos oprimidos les convenía hacer una matanza entre la aristocracia opresora mientras llegaban los romanos y luego hacer otra matanza con éstos, habremos de admitir que Josefo actuó muy bien. Al igual que en todos estos capítulos, también ahora deberemos mantener separados, aunque no sean separables, los diversos hilos del delicado entramado que componen revolución social y rebelión política.

Una cosa más. En *BJ* II, 587, Josefo dice que Juan de Giscala «era un ladrón muy grande», y en II, 593 afirma que era «capitán de una banda de ladrones». En la *Autobiografía* no se dice nunca que fuera bandolero ni ladrón, pero, desde luego, como ha observado Shaye Cohen, «uno de los principales temas [de *BJ*] ... es denigrar a Juan de Giscala» (1979, p. 90). Juan, hijo de Leví, no era, por supuesto, ningún capitán de bandoleros surgido de la clase de los campesinos. Evidentemente, es posible que acabara capitaneando una banda de malhechores en la Alta Galilea, pero también Josefo capitaneó a otra en la Baja Galilea. Lo cierto es que la animadversión de Josefo hacia Juan se debe en buena parte a que, en muchos sentidos, eran tal para cual. En realidad, según la estratificación social de Lenski, Juan pertenecía a la clase de los *mercaderes*, y era lo bastante importante para ser conocido por las autoridades de Jerusalén. En las versiones paralelas de *BJ* II, 590-592 y *Autobiografía* 71-75, por ejemplo, de lo que se nos habla, con el desdén y la arrogancia de un aristócrata, es de su astucia para los negocios. Por consiguiente, Juan de Giscala representa el único caso claro que tenemos de un miembro de la clase de los *mercaderes* que, como comenta David Rhoads, «pasó de tener una postura prorromana, a otra moderada, como el propio Josefo, y sólo después se convirtió en revolucionario» (p. 124).

Zelotas, como se denominaban a sí mismos

Según parece, los especialistas creen que desde 6 a 66 e. v. se dio un movimiento unificado de resistencia judía contra los romanos, que en el terreno teórico procedería de la cuarta filosofía de Judas el Galileo, y en la prácti-

ca se concretaría en un grupo organizado conocido por el nombre de zelotas. Esta concepción errónea resulta bastante comprensible, pues Josefo se tomó no pocas molestias en crearla. Pero, como ya hemos visto, es preciso distinguir claramente a los sicarios urbanos de los bandidos rurales, y, como veremos enseguida, basándonos en las obras de Morton Smith (1971), David Rhoads y Richard Horsley (1979b, 1986b), también es preciso relacionar a los zelotas no ya con el primero, sino con el segundo de esos fenómenos.

Los hablantes de lengua inglesa en particular están acostumbrados a distinguir entre lo que es un conservador y lo que son los Conservadores, o lo que es un demócrata y lo que son los Demócratas. Una y otra palabra en minúscula designan sendas actitudes personales, por lo demás muy concretas, mientras que en mayúscula designan sendos partidos políticos debidamente organizados. Al leer en griego a Josefo, debemos asimismo distinguir entre «un zelota» y los «Zelotas». Tanto en *AJ XX*, 47 como en *BJ II*, 444, 564, 651, aparecen distintos zelotas en singular, pero no son éstos los que nos interesan. Los que ahora me interesan son sobre todo los zelotas en cuanto grupo político organizado durante la guerra de los judíos con Roma, y también me interesa el continuo empleo de este término, que empezó cuando Anano comenzó a mover al pueblo contra

los zelotas ... este nombre habían tomado estos revoltosos de la ciudad como queriendo decirse celosos de la virtud y profesiones buenas y no partidarios del mal en sus formas más bajas y extravagantes (Josefo, *BJ IV*, 160-161).

Esta es la primera vez que aparece empleado con toda claridad el término «zelotas» para designar a una determinada facción debidamente organizada. Nótese que, como de costumbre, cuando la causa de los rebeldes está de capa caída, la retórica de Josefo se crece, y que a medida que baja la categoría social de los personajes, sube el tono de la invectiva literaria. Pero si nos remontamos un poco más atrás, vemos que Josefo ya habla de ellos en *IV*, 147-159, donde aparecen nombrando pontífice a un simple rústico, e incluso antes en *IV*, 139-146, donde son los responsables de la ejecución de unos nobles herodianos. Por eso, si leemos el pasaje que va de *IV*, 139 a *IV*, 161, podemos entender fácilmente por qué Anano (y Josefo) se muestra(n) tan indignado(s) contra ellos en el discurso que el historiador pone en boca de Anano en *IV*, 162-193. Sin embargo, tenemos que retroceder un poco más, hasta *IV*, 135-138, para ver con claridad quiénes eran y de dónde habían salido estos zelotas, aunque aún no se les dé este nombre:

Hasta que juntándose las diversas compañías de aquellos robos y los príncipes de latrocinios tan grandes, y haciendo todos juntos un escuadrón, entraron por fuerza en Jerusalén ... y algunos otros ladrones que entraron también procedentes de aquellos lugarejos y campos, juntándose con los que dentro [de Jerusalén] se hallaban, que eran más crueles, no dejaban de cometer toda maldad por cruel y grande que fuese (Josefo, *BJ IV*, 135, 138).

El trasfondo y la causa de todo este proceso queda perfectamente claro en el siguiente texto, que pone de manifiesto la política de «tierra quemada» y de «acoso y derribo», como se encarga de calificarla Richard Horsley (1986b, pp. 168-169). Las ciudades y las villas podían rendirse, pero ¿cómo iba a rendirse una aldea? Los aristócratas podían rendirse, pero ¿cómo iban a rendirse los campesinos?

Pero prohibiendo el invierno que ejecutase su propósito y determinación, [Vespasiano] ponía su gente por guarnición en los lugares y fuertes que había por allí sujetado; y poniendo ciertos regidores en las diversas poblaciones, decuriones en las aldeas y centuriones en las ciudades, trabajaba en restaurar muchas cosas de las que habían sido destruidas. Vínose a comienzos de la primavera acompañado de toda la gente que había traído de Cesárea a Antipátrida; y habiendo puesto orden en esta ciudad, deteniéndose en ella dos días, al tercero veníase para Dila y Jamnía, destruyendo y quemando toda la región que estaba alrededor ... y después de haberle dado fuego y quemado toda la región vecina y cercana de Idumea ... mató allí más de diez mil hombres y prendió casi mil; y sacando toda la otra gente que había, puso ... gran parte de sus soldados, los cuales iban destruyendo todos aquellos lugares y atacando todas aquellas montañas ... El pueblo de Hiericunte [Jericó] antes que los romanos viniesen se había recogido a una región montañosa, que estaba frente a Jerusalén, y fueron muertos muchos de los que quedaron rezagados (Josefo, *BJ IV*, 442-448).

Una vez conquistada Galilea por Tito, Vespasiano invadió Judea en el invierno de 67-68 e. v., y, posteriormente, en la primavera de 68, se apoderó de toda Judea y penetró hasta Idumea. Las únicas opciones que les quedaban a los campesinos eran la muerte, la esclavitud, la fuga o el bandidaje. En otras palabras, el avance de los romanos hizo que enormes contingentes de campesinos se vieran desplazados de sus tierras, pasaran a formar bandas de malhechores y luego, a medida que iba cerrándose el cerco, entraran en Jerusalén. Así nacieron los que Richard Horsley llama con toda razón «campesinos metidos a bandoleros y luego convertidos en zelotas» (1986b, p. 174), es decir, esa coalición de compañías de bandoleros que hicieron su aparición en Jerusalén por vez primera en el invierno de 67-68 e. v. «Las raíces de este partido —como dice Morton Smith— se hallaban principalmente en el campesinado judío, y el hecho de que lo primero que hicieron fue atacar a los aristócratas de la ciudad, hacerse con el control del Templo y elegir sumo sacerdote a un rústico como ellos, encaja perfectamente con la piedad propia de los campesinos» (1971, p. 17).

Así pues, con la coalición zelota instalada en Jerusalén, el bandidaje rural se hizo peligrosamente con la hegemonía de la revuelta. La rebelión política derivó en una auténtica revolución social. Y si bien es evidente que aquella fracasó, no está tan claro que ésta fracasara.

¿UN REY SIN DINASTÍA?

Los movimientos milenaristas no violentos capitaneados por profetas de origen campesino se basaban en la evocación popular de las historias de Moisés y Josué. Los movimientos militares violentos capitaneados por mesías de origen campesino, en cambio, se basaban en la evocación popular de las historias de Saúl y David. Aproximadamente durante doscientos años, desde Moisés a Samuel, el caudillaje de las tribus de Israel no fue cuestión de sucesión institucional o dinástica, sino que siguió unos cauces más personales y carismáticos. A propósito, siguiendo a Peter Worsley, entiendo por carisma «una determinada relación social, no un atributo de la personalidad individual o una cualidad mística», basada en un modelo de interacción según el cual «el caudillo tiene la obligación de ... tocar la fibra sensible de su público ... [actuando como] personalidad catalizadora ... [obligada a] convertir los sentimientos latentes de solidaridad en acciones rituales y políticas concretas» (1968, pp. XII y XVIII).

Más tarde, en torno al año 1000 a. e. v., los filisteos, provistos de armas de hierro, comenzaron a hacer incursiones en el territorio de Israel desde su base de operaciones en las llanuras meridionales cercanas a la costa. Estas incursiones fueron tomando cada vez un cariz más grave, hasta el punto de que obligaron a pensar en la conveniencia de dotar de una jefatura institucionalizada a los ejércitos unificados de las distintas tribus, o lo que es lo mismo en la necesidad de nombrar un rey. Ahora bien, teniendo en cuenta ese fondo de igualitarismo tribal, ¿habría sido acaso posible dotarse de una especie de rey carismático, de un monarca sin dinastía, cuya autoridad se basara en la elección, la aclamación y la aceptación del pueblo? ¿Habría sido acaso posible tener rey y al mismo tiempo no tenerlo, disponer de todos los beneficios y ninguna de las cargas de la monarquía? El enigmático y retorcido relato de la elección de Saúl como primer rey experimental de Israel pone de manifiesto las controversias que produjo esa propuesta y las ambigüedades que supuso su puesta en práctica. Por una parte, en 1 Sam 9,1-10,16 nos encontramos con un relato en sentido positivo, según el cual la idea de establecer la monarquía procede de Dios, lo mismo que la elección de Saúl, siendo el profeta Samuel el encargado de poner en práctica todo el proceso con enorme entusiasmo. Efectivamente, según dice en 10,1, «tomó Samuel una redoma de óleo, la vertió sobre la cabeza de Saúl y lo besó, diciendo: “Yavé te unge por príncipe de su heredad. Tú reinarás sobre el pueblo de Yavé y le salvarás de la mano de los enemigos que lo rodean. Ésto te será señal de que Yavé te ha ungido como jefe de su heredad”». Nótese, sin embargo, que esta relación de los hechos en sentido positivo utiliza únicamente el título de *príncipe* o caudillo guerrero, no el de rey. Por otra parte, 1 Sam 8,1-22; 10,17-27; 12,1-25, ofrecen el reverso de la medalla, y nos presentan un relato en sentido negativo, dentro del cual se enmarcaría el anterior. Ahora es del pueblo de quien parte la idea de nombrar *rey*, y tanto Dios como Samuel la

consideran un rechazo de la hegemonía de Yavé. Ambos la aceptan a regañadientes y la ponen en práctica con las siguientes salvedades:

Samuel hizo que se acercasen todas las tribus de Israel, y fue sacada la tribu de Benjamín. Hizo acercarse a la tribu de Benjamín por familias, y salió la familia de Hammatri; e hizo acercar a la familia de Hammatri, por varones, y fue elegido [por sorteo] Saúl, hijo de Quis ... Entonces expuso Samuel al pueblo el derecho real y lo escribió en un libro que depositó ante Yavé (1 Sam 10,20-21a, 25).

El sorteo es, sin duda alguna, el modo más adecuado de elección en una teocracia, pues deja en las manos de Dios el control absoluto del proceso y además excluye por completo toda concepción jerárquica humana. Además, abstracción hecha de la veracidad histórica de la elección, lo cierto es que este relato pone de manifiesto el modelo ideológico de igualitarismo radical y control teocrático. La relación de los hechos que ofrece el libro sagrado recuerda más bien el establecimiento de una monarquía constitucional, no absoluta. Así, pues, en los orígenes de la monarquía judía había un factor claramente antimonárquico y quizá incluso irracional, a saber, la idea del rey carismático no dinástico, que lleva implícita la posibilidad de que no sean los genes, sino la suerte, la que determine la sucesión monárquica, quedando, por consiguiente, todo en manos de Dios. Y, aunque a veces la historia y la teoría resulten un tanto peregrinas, basta leer 1 Sam 11 para entender qué fue lo que sucedió en realidad. En este pasaje da la sensación de que fue la derrota de los amonitas a manos de Saúl lo que indujo al pueblo a proclamarlo rey, a fin de que dirigiera la guerra contra los filisteos. Si el sorteo es el expediente propio de la teocracia, la aclamación es el expediente propio de la democracia, y, desde luego, en ninguno de los dos sistemas tiene cabida el concepto de dinastía.

Estos mismos elementos vuelven a aparecer en el paso de la corona de Saúl a David, aunque se añade un elemento nuevo particularmente importante. Según el ideal de la teoría carismática, habría llegado un momento en el que Saúl debería haberse retirado dando paso a David. Pero Saúl se negó a admitir esta transición no dinástica y David se vio en la coyuntura de tener que dedicarse al bandolerismo.

Partióse de allí David y huyó a la caverna de Odulam. Al saberlo sus hermanos y toda la casa de su padre, bajaron a él, y todos los que estaban en aprieto, los endeudados y descontentos, se le unieron, llegando así a mandar a unos cuatrocientos hombres (1 Sam 22,1-2).

Así pues, David, el rey ideal, era un rey no dinástico, nombrado por aclamación popular, que se sirvió del bandidaje para alcanzar el trono. El modelo davídico relacionaba estrechamente los conceptos de bandolero y rey. Por consiguiente, «la tradición popular israelita de la monarquía», aunque posteriormente quedara eclipsada casi por completo debido al auge de la literatura

bíblica, comportaba, según dice Richard Horsley, «tres rasgos principales: la monarquía se establecía por elección *popular* o *unción*; venía *condicionada* por el mantenimiento por parte del rey de una determinada política; y, por último, la unción de un nuevo rey suponía por lo general un acto *revolucionario*» (1984, p. 477).

Durante el período que ahora nos interesa, sólo en dos ocasiones aparecieron pretendientes de corte mesiánico; una de ellas corresponde al período inmediatamente posterior a la muerte de Herodes el Grande, en 4 a. e. v.; la otra, al período de la guerra contra los romanos de 66-70 e. v. En total se dieron cinco casos, pero sólo en uno de ellos, el de Manahemo, el caudillo de los sicarios, el pretendiente no pertenecía a la clase de los *campesinos*, sino a la de los *subalternos*. (Para facilitar su manejo, los datos han sido convenientemente resumidos en el Apéndice II.)

Cualquiera podía erigirse en rey

A la muerte de Herodes, estalló una revuelta general en toda Palestina, cuya importancia pone de manifiesto el hecho mismo de que Varo, el legado de Siria, tuviera que utilizar tres legiones y numerosas tropas auxiliares para sofocarla. Haremos caso omiso de la rebelión de corte aristocrático de los miembros de la familia de Herodes (cf. las versiones paralelas de *BJ* II, 78 y *AJ* XVII, 298), y de las revueltas de carácter étnico protagonizadas por los veteranos idumeos de Herodes contra las tropas judías (cf. las versiones paralelas de *BJ* II, 55b y *AJ* XVII, 269-270). Ni una ni otras tienen nada de extraño, y, desde luego, para sofocarlas no habría hecho falta un esfuerzo tan grande por parte de los romanos. Haré sólo hincapié en los pretendientes de corte mesiánico, todos los cuales eran, como dice Richard Horsley, «de origen humilde» (1984, p. 484), y cuya aparición prácticamente en todas las regiones del país, en Galilea, Perea y Judea, indica la difusión que llegó a alcanzar la revuelta, que concluyó con un saldo de dos mil crucifixiones. Es precisamente ese carácter mesiánico de la rebelión en el marco de las intrigas dinásticas herodianas lo que debemos entender como es debido.

Los tres pretendientes de corte mesiánico fueron Judas en Galilea, Simón en Perea, y Atronges en Judea. La relación de los hechos que hace Josefo parece poner de manifiesto que el propio autor se daba cuenta de que estaba ante un esquema ternario. En primer lugar, constatamos que en *BJ* II, 56-65 cada caso ocupa sucesivamente casi el doble de espacio que el anterior; lo mismo ocurre en *AJ* XVII, 271-284, pero esta versión dedica a todos los casos el doble de espacio del que dedica al primero de la serie. Da la sensación de que, a medida que se pasa de un personaje a otro, va aumentando deliberadamente la tensión del relato. En segundo lugar, en ambos libros, la relación de los hechos se ve precedida —en *BJ*— o seguida —en *AJ*— de la siguiente afirmación de carácter general:

(1) Había muchos ruidos y revueltas en este mismo tiempo por todo el país, y muchos con la ocasión del tiempo codiciaban el reino.

(2) Y así se vio Judea llena de bandidos, de suerte que cualquiera podía erigirse en rey sin más título que la complicidad de los rebeldes, y lanzarse sin freno a la destrucción de la comunidad, causando poco daño a los romanos y, desde luego, no a todos ellos, pero sumiendo, en cambio, en un baño de sangre a la inmensa mayoría de su pueblo (Josefo, *BJ* II, 55a = *AJ* XVII, 285).

Fijémonos en dos detalles, uno de poca importancia y otro de gran envergadura. La primera versión sirve de introducción al relato de la terna de pretendientes, y nos presenta el problema como si afectara en general a todo el «país». La segunda aparece como colofón al mismo relato, pero como inmediatamente antes se menciona a Atronges de Judea, la generalización queda restringida a esta región. El aspecto más importante, sin embargo, es que Josefo no habla en ningún momento de pretendientes de carácter mesiánico ni en Judea ni en ninguna otra parte. En ningún momento intenta explicar las tradiciones judías en torno a la monarquía popular en virtud de las cuales un capitán de ladrones o un malhechor procedente del medio rural podía llegar a pensar no ya en organizar una rebelión de campesinos, sino en obtener el poder real. El motivo es, por supuesto, evidente, y ya hemos visto cuál es. Para Josefo, las promesas mesiánicas y apocalípticas del judaísmo se veían perfectamente cumplidas en Vespasiano. Por consiguiente, resulta muy improbable que explicara con demasiada claridad o que subrayara con demasiada fuerza la existencia de otros cumplimientos de esas promesas mesiánicas anteriores al propio Vespasiano, sobre todo si tenían que ver con la clase baja de su país. Pero, del mismo modo que, como vimos antes, los profetas de carácter popular quedan ocultos tras los calificativos de *impostores*, *magos* o *embaucadores*, también ahora los reyes de carácter popular quedan ocultos tras vocablos tales como *diadema*, *corona* o *reino*. No obstante, es curioso constatar que los primeros reciben calificativos mucho más denigrantes que los segundos.

El primero de los tres pretendientes de carácter mesiánico cuyo nombre se especifica, es Judas, hijo del capitán de bandoleros Ezequías, ejecutado por Herodes el Grande, al cual no debemos confundir con el otro Judas, también galileo, fundador de la cuarta filosofía, cuya consigna era no hay más señor que Dios.

(1) En Séforis, ciudad de Galilea, estaba Judas ..., el cual juntando muchedumbre de gente, apresando a los que guardaban los arsenales del rey y armando a todos los que pudo reunir en su compañía, venía contra los otros que deseaban alzarse con el reino.

(2) Así pues, ese Judas, juntando una gran muchedumbre de hombres desesperados en la comarca de Séforis, ciudad de Galilea, atacó el palacio real y, tras apoderarse de todas las armas allí almacenadas, armó a todos y cada uno de los suyos, y escapó con todas las riquezas de las que se había apoderado. Y se convirtió en un auténtico terror para todo el mundo, pues se adueñaba y

se apropiaba de las pertenencias de todos los que se topaban con él en su afán de conseguir cada vez más riquezas y su celo por alcanzar la dignidad de rey, galardón que esperaba obtener no mediante la práctica de la virtud, sino mediante la superioridad que le confería su mal proceder (Josefo, *BJ* II, 56 = *AJ* XVII, 271-272).

Las diferencias entre una versión y otra son bastante interesantes. En primer lugar, como señala Richard Horsley, para aludir a Séforis dice en un caso «en [dentro de la ciudad de] Séforis», y en otro «en la comarca de Séforis» (1988, p. 192). De habérsenos conservado sólo la primera afirmación, cualquiera habría podido pensar que Judas era un rebelde urbano que empezó a actuar en Séforis. Pero la segunda versión aclara perfectamente que fue «en la comarca de» Séforis donde reclutó sus tropas, y que después atacó el arsenal real de la ciudad para volverse luego con sus hombres al campo, de donde en realidad procedía. Así, pues, aunque no se especifica cuál era la clase social a la que pertenecía, como ocurre con Simón o con Atronges, probablemente fuera un campesino que mandaba una banda de malhechores y que, envalentonado por sus primeros éxitos, se elevó a sí mismo a la categoría de pretendiente de corte mesiánico. En segundo lugar, en la primera versión no se alude en ningún momento al título de rey, sino que Judas da toda la impresión de ser un capitán de bandoleros que se enfrenta a sus rivales. En el segundo texto, en cambio, su papel tiene unos tintes sociales e incluso políticos mucho más claros. No sólo se apoderó de las armas almacenadas en Séforis, a la sazón capital de Galilea, sino también de muchas riquezas, y, dejando a un lado el tono peyorativo empleado por Josefo, lo cierto es que siguió atacando a los ricos. Por otra parte, hemos de suponer que para llevar a cabo lo que hizo, tuvo que contar con la complicidad de algunos de los habitantes de Séforis, pues, según *BJ* II, 68 y *AJ* XVII, 289, los romanos quemaron posteriormente la ciudad y esclavizaron a sus habitantes.

El segundo pretendiente de corte mesiánico, según las versiones paralelas de *BJ* II, 57-59 y *AJ* XVII, 273-277a, fue Simón, esclavo de Herodes, cuyas actividades se desarrollaron en Perea, región situada en Transjordania. También Tácito tuvo conocimiento de sus aspiraciones al trono, pues en sus *Historias* V, 9 dice: «Después de la muerte de Herodes, y sin esperar para nada las órdenes del César [en torno al testamento y la herencia de Herodes], un tal Simón había usurpado el título de rey» (cf. Moore y Jackson, II.190-191).

(1) De la otra parte del río estaba uno de los criados del rey [Herodes], llamado Simón, el cual, confiando en la gentileza de sus formas y en sus fuerzas, se puso una corona en la cabeza, y con los ladrones que él había reunido quemó el palacio real de Hiericunte [Jericó] y muchos otros edificios que había elegantes por allí, discurriendo por todas partes, y ganó en quemar todo esto fácilmente un gran tesoro. Hubiera éste quemado ciertamente todos los edificios y casas de noble aspecto que había por allí, si ... no sacaran contra él los arqueros y la gente de guerra.

(2) Simón ... hombre de aspecto gentil, que destacaba por el tamaño y la robustez de sus miembros y en el que se cifraban mayores expectativas ... Éste, pues, envalentonado por lo incierto de la situación, tuvo la osadía de ceñirse la corona y, juntando una muchedumbre de hombres, fue proclamado rey por la locura de su gente, aunque, por lo demás, él mismo estaba más convencido que nadie de merecerlo. Pegó entonces fuego al palacio real de Hiericunte [Jericó] y se quedó con todo el botín. Asimismo incendió y destruyó muchas otras mansiones reales por todo el país, permitiendo a sus cómplices quedarse con todo cuanto sus dueños habían dejado en ellas (Josefo, *BJ* II, 57-58 = *AJ* XVII, 273-274).

Las torcidas intenciones de Josefo lo llevan a calificar en tono peyorativo de «locura» al fervor popular mesiánico, del mismo modo que luego afirma —XVII, 276— que en la cruenta batalla final con los romanos, los rebeldes lucharon «con más osadía que pericia». Lo más significativo, sin embargo, es que tras la forma de describir a Simón se oculta la forma en que las Escrituras describen a Saúl, primer rey de Israel.

Quis ... tenía un hijo de nombre Saúl, todo un buen mozo. No había hijo de Israel más alto que él, y a todos les sacaba la cabeza ... y cuando estuvo en medio del pueblo sobresalta de entre todos, de los hombros arriba (1 Sam 9,2; 10,23).

Al igual que Saúl, Simón era muy alto y hermoso, características que personalizan la excelencia militar imprescindible en todo caudillo de corte carismático, y que denotan la diferencia existente entre la monarquía popular y la dinástica.

No obstante, antes de acabar el relato de Simón y pasar a hablar de Atronges, Josefo añade una curiosa nota apologética:

Tal fue la gran demencia que se apoderó del pueblo, por no tener un rey natural del país que se impusiera a la plebe por su virtud, y porque los extranjeros que habían venido a sofocar la rebelión eran un incentivo más para su ardor guerrero debido a su arrogancia y su codicia (Josefo, *AJ* XVII, 277b; no existe versión análoga en *BJ*).

Este comentario, que, como era de esperar, carece de versión paralela en la *Guerra de los judíos*, constituye una forma un tanto retorcida e indirecta de admitir que el pueblo abrigaba esperanzas mesiánicas. No se trataba, añade ahora el autor, de un mero advenedizo con pretensiones de convertirse en rey, sino de un pueblo que no tenía rey propio, que no tenía un monarca que se impusiera por su virtud.

El último de los pretendientes de corte mesiánico, y también el único que es objeto de particular atención por parte de Josefo, que le dedica varios párrafos en *BJ* II, 60-65 y en *AJ* XVII, 278-284, fue Atronges, que se levantó en Judea.

(1) Hubo un pastor llamado Atronges, que confiaba temerariamente alcanzar el reino, dándole alas para esto su fuerza y la confianza que en su ánimo tenía, el cual menospreciaba la muerte y también los ánimos valerosos, si tal nombre merecen, de cuatro hermanos que tenía, y su esfuerzo, de los cuales se servía como de cuatro capitanes y sátrapas, dando a cada uno su escuadrón y compañía de gente armada, y él, como rey, entendía de negocios más importantes, y entonces él también se coronó, pero sus incursiones y pillajes continuaron todavía durante largo tiempo.

(2) Hubo después un hombre llamado Atronges, que no sobresalía ni por la fama de sus antepasados ni por la superioridad de su virtud ni por la abundancia de su fortuna, sino que era un pastor, completamente desconocido de todos, aunque, eso sí, destacaba por su alta estatura y por la fuerza de sus brazos. Pues bien, este individuo tuvo la osadía de pensar en hacerse rey, convencido de que, si conseguía su propósito, podría disfrutar más a sus anchas de su escandalosa conducta; por lo demás, si moría, no le daba demasiada importancia al hecho de perder la vida en tales circunstancias. Tenía además cuatro hermanos, grandes como él y seguros de alcanzar siempre lo que se propusieran por la fuerza de sus brazos, que se consideraban un bastión invencible para la obtención del reino ... Atronges se ciñó la corona ... Permaneció largo tiempo en el poder, con el título de rey, sin que nadie le impidiera hacer lo que se le antojara (Josefo, *BJ* II, 60-62 = *AJ* XVII, 278-280a).

Dejando a un lado los detalles de las hazañas que realizó y, naturalmente, la retórica tendenciosa de Josefo, de nuevo encontramos un vínculo muy significativo de este personaje con Saúl y también con David. En I Sam 16,11, David es llamado a convertirse en rey mientras está «apacientando las ovejas», y en 17,20, lo primero que hace el día en que mata a Goliat es madrugar para «dejar las ovejas al cuidado de un pastor». Josefo se queda casi sin palabras ante la bajísima condición social de Atronges, pero es el modelo de David, el rey pastor, el que subyace tras la larga rebelión militar de Atronges y sus hermanos.

Un manto de púrpura en el templo

Dos de los cabecillas de la guerra de 66 a 73 e. v. fueron además pretendientes de corte mesiánico. Uno fue Manahemo (Menahem), hijo (¿o nieto?) de Judas el Galileo, doctor de la ley, como su padre, perteneciente a la clase de los *subalternos*, que pereció a manos de los aristócratas judíos rebeldes en los primeros momentos de la guerra. El otro fue Simón, hijo de Gioras, ejecutado oficialmente como principal cabecilla de la rebelión judía en el transcurso del triunfo celebrado en Roma al término de la guerra.

Ya hemos visto que Manahemo, tras armar a su tropa de sicarios con las armas capturadas en el arsenal de Masada, regresó a Jerusalén con la intención de romper el punto muerto en que se hallaban las relaciones mantenidas por Eleazar, aristócrata rebelde, y el gobierno aristocrático leal a Roma, encabezado por Ananías, padre del mismo Eleazar. La alianza entre unos y

otros, sin embargo, duraría poco. En cuanto Manahemo y sus secuaces derrotaron y mataron a Ananías, Eleazar se volvió contra ellos, mató a Manahemo, y obligó a los sicarios que aún quedaban vivos a retirarse a Masada.

En esto había un hombre llamado Manahemo [Menahem] ... y tomando consigo algunos de los nobles, caminó a Masada, adonde estaban todas las armas del rey Herodes, y derribando las puertas, armó con gran diligencia la gente del pueblo y algunos ladrones [bandidos] con ellos, y volvióse con todos, así como con gente de su guarda, a Jerusalén, cual si se tratara de un verdadero rey; y haciéndose principal de la revuelta, se aparejaba a cercarla y tomarla ... Habiendo acordado esto, arremeten contra él en el Templo, adonde había él venido con muy gran fasto, para hacer su oración, vestido como rey, acompañado con todos sus partidarios muy armados (Josefo, *BJ* II, 434, 444)

Manahemo regresó a Jerusalén no sólo con sus sicarios, la «gente del pueblo» que dice Josefo, sino además a la cabeza de una milicia campesina, los «ladrones» mencionados en el texto. De momento, sin embargo, lo que nos importa son las expresiones «cual si se tratara de un verdadero rey» y «vestido como un rey». Cabría objetar que de lo único que habla Josefo es de las aspiraciones a encabezar la revuelta, y no de ninguna pretensión de corte mesiánico a conseguir el trono. Pero el término peyorativo que suele utilizar para designar esas aspiraciones es el de tiranía, no el de monarquía. Esa es precisamente la expresión utilizada para referirse a Manahemo en II, 442, cuando dice que era «insufrible tirano», y en II, 448 afirma que también fue muerto cierto Absalomón, el principal favorecedor de «su tiranía». Por consiguiente, cuando Josefo utiliza el término «rey», debemos tomar muy en serio sus palabras, y pensar que la supremacía de Manahemo, aunque rápidamente abortada, respondía a un programa de corte mesiánico. Su carácter transcendentalista se vio indudablemente confirmado por el éxito al lograr tomar Masada, y posteriormente corroborado por sus éxitos iniciales en Jerusalén.

Admito, sin embargo, con Richard Horsley, que «mucho más serio e importante que el episodio de Manahemo fue el movimiento mesiánico centrado en la figura de Simón, hijo de Gioras, que acabó convirtiéndose en el principal jefe político-militar durante el asedio de la ciudad santa, y a quien los romanos reconocieron como general o jefe del estado de los enemigos» (1984, p. 488). Simón era natural de Gerasa, ciudad de la Decápolis, en Transjordania, y su apodo «hijo del prosélito», probablemente sea un indicio de sus orígenes humildes. La primera vez que tenemos noticias suyas es cuando Cestio Galo, el legado de Siria, hacía los preparativos para atacar a Jerusalén en octubre de 66 e. v. Tras una acometida «sin orden» a los romanos desde la ciudad, en la que éstos perdieron algunos hombres, el ataque fue «repelido», pero entonces, según *BJ* II, 521, Simón «atacó su retaguardia, mató a muchos, y les tomó buena parte de bagajes, que llevó a Jerusalén». Posteriormente, en la euforia provocada por la derrota final de Galo, los jefes militares de la revuelta, pertenecientes todos a la aristocracia, enviaron a

cierto Juan, hijo de Ananías, al «gobierno de la Gosnítica y Acrabatana», comarcas situadas al norte de Jerusalén, en el límite con Samaria. Sin embargo, pese a lo que se afirma en II, 568, en II, 652-654 y en IV, 503-507, comprobamos que quien realmente está al mando de Acrabatana es Simón. Había «juntado consigo muchos de los que amaban y procuraban novedades y revueltas y ... comenzó a robar y hacer hurtos, y no sólo se entraba por la violencia en las casas de gente rica y poderosa, sino que, además de robarlos, los azotaba muy cruelmente». Por una parte, vemos que la revolución política contra Roma se mezcla con una revolución social contra los ricos y poderosos. Pero, por otra, en vista de la «fuerza física y la audacia» de Simón, cabe presumir que su poder carismático estaba por encima de su poder oficial. En cualquier caso, mientras la aristocracia de Jerusalén mantuvo la hegemonía de la revolución, Simón no tuvo más remedio que refugiarse temporalmente en Masada junto con los sicarios, que por entonces también andaban de capa caída.

Un año más tarde, cuando los zelotas y sus aliados, los idumeos, acabaron con el gobierno aristocrático de los rebeldes de Jerusalén, Simón salió de Masada y empezó a organizar su movimiento. Los paralelismos con David son cada vez más numerosos.

Salióse hacia las montañas, y prometiendo con voz de pregón a sus esclavos la libertad y gran premio a los que eran libres, juntó consigo cuantos bellacos había en todas aquellas partes ... Y juntándosele siempre muchos en compañía, osaba bajarse a los lugares que estaban abajo, de tal manera, que las ciudades temían de él; muchos de los más poderosos estaban amedrentados al ver su fuerza, y cuán prósperamente le sucedían las cosas, y no era ya ejército de esclavos y ladrones [bandidos] solamente, mas aun muchos de los del pueblo le obedecían no menos que a un rey (Josefo, *BJ* IV, 508, 510).

La primera analogía está en la trayectoria bandido-general-rey, la misma que siguiera David siglos antes. La siguiente es tan importante o más que la primera. Cuando Simón invadió Idumea, según IV, 529, «acometiendo el primer fuerte, que era Hebrón, lo tomó de improviso». Josefo se encarga de subrayar que de esa forma se devolvía a la soberanía judía la antigua ciudad de Abraham. Pero lo más significativo es que Simón habría comenzado asimismo su marcha hacia Jerusalén desde Hebrón, igual que hiciera David, pues, como señala Otto Michel, Hebrón es «la ciudad de David» (p. 403).

Después de esto [*sc.*, tras la muerte de Saúl y Jonatán], consultó David a Yavé diciendo: «¿He de subir a alguna de las ciudades de Judá?». Y Yavé respondió: «Sube». Preguntó David: «¿A cuál de ellas subiré?». Y Yavé respondió: «A Hebrón». Subió, pues, allá David con sus dos mujeres ... Vinieron los hombres de Judá y ungieron allí a David rey de la casa de Judá ...

Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel a David, a Hebrón; y David hizo con ellos alianza en Hebrón ante Yavé y ungieron a David rey sobre todo Israel ... Reinó en Hebrón, sobre Judá, siete años y seis meses, y treinta y tres años en Jerusalén, sobre todo Israel y Judá (2 Sam 2,1-4; 5,3-5).

La tercera analogía viene determinada por la alusión a las esposas de David, que, como pone de manifiesto 2 Sam 3,2-5, tiene por objeto subrayar la continuidad dinástica. Por consiguiente, resulta sumamente significativa la constante alusión a la esposa de Simón: probablemente a ella se refiere la expresión de II, 653, que dice que cuando huyó de Acrabatana a Masada, iba en compañía de «muchos de los que le amaban»; y en la versión paralela de IV, 505 se especifica que los sicarios de Masada empezaron sospechando de él, y le mandaron quedarse en la fortaleza que estaba más abajo «con las mujeres que había consigo traído»; y, desde luego, en IV, 538 se afirma que los zelotas «raptaron la mujer de Simón, y muchos más de aquellos que le obedecían y estaban en su servicio». Aun admitiendo las exageraciones propias de Josefo, la reacción de Simón en IV, 539-544, parece algo más que la simple desesperación de un esposo.

Mayor importancia tiene, sin embargo, por cuanto se trata de un rasgo específico de Simón, la constante reiteración de la férrea disciplina que impuso a su entrada en Jerusalén. Este detalle quizá refleje sólo la excelencia de sus dotes de mando en el terreno militar, pero acaso también refleje la ideología propia de una guerra santa. En otras palabras, como dice David Rhoads, «precisamente esa “disciplina en la guerra” sería lo que distinguiría a Simón de los demás cabecillas revolucionarios, y lo que caracterizaría la conciencia mesiánica de sí mismo que pudiera tener» (p. 146). Quizá más que ningún otro tuviera *in mente* Simón no ya una revolución política o incluso social, sino una revolución ideológicamente santa.

Su última actuación quizá revista una importancia especial para entender cuál era el mesianismo de Simón. En *BJ* VII, 26-28, Josefo dice que Simón ocupó la parte alta de la ciudad durante el asedio de Jerusalén, pero que, cuando los romanos entraron en ella, tomando a los más fieles que tenía por amigos, provisiones para varios días, y «unos cuantos zapadores ... escondióse con todos ellos dentro de un albañal muy secreto», en la fía de poder escapar abriéndose camino por el subsuelo, pero pronto se les acabó la comida.

Entonces, pensando poder con algún engaño espantar a los romanos, vistióse con unas túnicas, o como blancas camisas, trabadas con sus hebillas, y con un manto largo de púrpura salió de allí debajo de tierra por la parte donde antes se levantara el Templo, y apareció delante de la gente de aquella manera; luego, al principio, los que lo vieron se espantaron mucho ... pero Simón ... mandó que llamasen delante al general (Josefo, *BJ* VII, 29-31).

El relato está lleno de contradicciones. Cuando intenta abrirse camino bajo tierra desde la parte alta de la ciudad, situada a poniente, excavó una vía en dirección a oriente, hacia el monte del Templo. Primero pretende escapar asustando a los romanos, pero cuando lo consigue, pide que le lleven ante el general. Y todo el tiempo con sus arreos de rey encima. Hay otra interpretación, un poco diferente, que también podría parecer plausible. Simón habría

excavado deliberadamente un camino subterráneo en dirección este con objeto de rendirse formalmente en el Templo, y pretendía hacerlo vestido con un manto de púrpura, en calidad de rey de los judíos. Sin duda alguna resulta muy significativo que, al final, Josefo quiera glorificar el suicidio deliberadamente calculado de los sicarios en la fortaleza de Masada, pero no el martirio igualmente deliberado de Simón como rey de los judíos. A Josefo la acción de los sicarios quizá le pareciera inocua, precisamente por su exotismo y su singularidad, convencido de que nunca podría convertirse en un modelo a imitar en circunstancias normales, pero es muy probable que pensara que la de Simón tenía demasiadas posibilidades de ser emulada en el futuro. En cualquier caso, como dice Otto Michel, quizá no todo el mundo esté dispuesto a compartir las opiniones de Josefo a este respecto (p. 408).

Basten de momento estos ejemplos de mesianismo aparecidos entre 4 a. e. v. y 70 e. v., pero permítasenos añadir dos breves notas. La segunda guerra de los judíos (115-117 e. v.) se desarrolló en Egipto, Cirenaica, Chipre, la Mesopotamia recién incorporada al Imperio Romano, y posiblemente también en Palestina. Su cabecilla en el Norte de África —zona en la que comenzaron las luchas y a partir de la cual se difundió la llama de la guerra a las demás regiones— fue cierto Lucuas, probablemente identificable con el Andreas que «recibió el título mesiánico de “rey”» (Smallwood, p. 397). Por último, entre 132 y 135 e. v., durante la tercera guerra de los judíos, cuyo escenario se limitó, como el de la primera, a Palestina, su instigador, Simón bar Cosiba fue apodado «Bar Cochba ... título mesiánico ... que le otorgó Akiba, uno de los principales rabinos, que lo reconoció como Mesías, aunque otro rabino más escéptico le hiciera la siguiente advertencia: “antes verás cómo te crece hierba en las mejillas, Akiba, que la llegada del hijo de David”» (Smallwood, p. 439).

Capítulo X

REBELDE Y REVOLUCIONARIO

Diseminados por el campo pueden verse ciertos animales salvajes, machos y hembras, oscuros, lívidos, y quemados por el sol, apegados a la tierra que cavan y revuelven una y otra vez, con una terquedad invencible. Sin embargo, poseen una voz que podría parecer humana, y cuando se incorporan, revelan rasgos humanos en sus rostros. En realidad son seres humanos ... Gracias a ellos los demás seres humanos no tienen que sembrar, labrar la tierra ni cosechar para vivir. Por eso no debe faltarles el pan que ellos mismos han sembrado.

JEAN DE LA BRUYÈRE (cf. Hobsbawm, 1973, p. 6)

Queremos que todos trabajen como nosotros. No debería seguir habiendo ricos y pobres. Todo el mundo debería tener pan suficiente, para ellos y para sus hijos. Deberíamos ser todos iguales. Yo tengo cinco criaturas y una casa con una sola habitación, en la que tenemos que comer, dormir y hacerlo todo, mientras que muchos *signori* disponen de diez o doce habitaciones, de palacios enteros ... Bastaría con poner todas las cosas en común y compartir con justicia la producción.

Declaraciones de una campesina anónima de Piana de Greci, provincia de Palermo, a un periodista del norte de Italia durante una revuelta de campesinos en 1893 (Hobsbawm, 1965, p. 183)

La lectura de los anteriores capítulos o, en su lugar, una simple ojeada al resumen contenido en el Apéndice II, habrá servido para poner de manifiesto que, dejando a un lado los casos no muy bien documentados de los magos, la trayectoria de las manifestaciones, profetas, bandidos, y mesías

llegó a su punto álgido a mediados de los años sesenta del siglo I e. v. Inmediatamente antes del estallido de la primera guerra judía y también en el transcurso de la misma, podemos encontrar en Jerusalén en primer lugar a los sicarios, pertenecientes a la clase de los *subalternos*, y luego a una plé-tora de manifestaciones, profetas, tanto de corte oracular como milenarista, bandidos y mesías, pertenecientes tanto a la clase de los *subalternos* como a la clase de los *campesinos*. Así, pues, el último paso que nos queda por dar es echar una ojeada a la guerra no tanto por sí misma, como por la luz que pueda arrojar sobre los distintos tipos de disturbios sociales que la precedieron y acabaron por precipitarla. Y para hacerlo me basaré en una serie de modelos históricos y sociológicos comparativos.

LA REBELIÓN DE LOS PUEBLOS NATIVOS CONTRA ROMA

Stephen Dyson es autor de un fascinante estudio comparativo de cinco rebeliones de pueblos nativos contra el Imperio Romano que tuvieron lugar más o menos durante los cien años que constituyen el principal objeto de interés de la segunda parte de este volumen. El primer caso, sucedido en 52-51 a. e. v., es el de la rebelión de los arvernos, al mando de Vercingetórix, que tras unificar a las diversas tribus galas, capitaneó una guerra de guerrillas contra Julio César. Pese a los éxitos obtenidos al principio, Vercingetórix acabó siendo capturado en Alesia, en Borgoña, y ejecutado en el triunfo de César de 46 a. e. v. El segundo ejemplo tuvo lugar en Dalmacia y Panonia, regiones situadas entre el Adriático y el Danubio, entre 6 y 9 e. v. Su primer cabecilla fue Batón, caudillo de los desiciates, y fueron necesarios «cuatro años, quince legiones con las correspondientes tropas auxiliares, y la pericia del mejor general romano [Tiberio] ... para que aquellos territorios volvieran a quedar bajo el control de Roma» (p. 250). Batón no fue ejecutado, sino simplemente relegado a Ravena. El tercer ejemplo se produjo en el año 9 e. v., justo cuando concluía la revuelta de Batón. P. Quintilio Varo, a quien vimos ya ordenar la crucifixión de dos mil insurgentes judíos en 4 a. e. v., cayó en la trampa que le tendió Arminio, de la tribu germánica de los queruscos, para hacerle salir de sus cuarteles de verano. Varo se vio encerrado con sus tres legiones en el bosque de Teutoburgo y hubo de quitarse la vida. Pasaron seis años hasta que Germánico, sobrino del nuevo emperador Tiberio, regresó a Germania para vengar la afrenta infligida al pueblo romano. Para evitar nuevos desastres y procurar obtener la victoria, hubo de llegar a un acuerdo con el enemigo, de suerte que, al final, Arminio sobrevivió hasta el año 19 e. v., cuando «fue acusado de querer hacerse rey, aspiración contraria a las ideas de sus compatriotas, y acabó siendo asesinado» (p. 255). En otras palabras, aunque la de Arminio fue la única de las cinco revueltas de pueblos nativos que cosechó algún triunfo —o acaso precisamente por eso mismo—, también fue la única cuyo cabecilla acabó asesinado por sus compatriotas. La cuarta rebelión fue la de Boudicca, reina de los icenos, pueblo

que habitaba en la zona oriental de Inglaterra, en 61 e. v. Por aquella época era este «uno de los pocos reinos tribales que quedaban en la Britania ocupada» por los romanos (p. 262). Tras perder una legión, el gobernador de la provincia, Gayo Suetonio Paulino, que a la sazón se hallaba en una expedición, regresó y derrotó a los icenos. Boudicca hubo de suicidarse y, aunque «la revuelta siguió adelante, acabó derrotada debido a la combinación de diversos factores, a saber, las acciones militares, la falta de pertrechos y la actitud menos rigurosa del nuevo general» (p. 263). La última de estas rebeliones, que debe ser considerada en el marco de la guerra civil de los años 69-70, fue la de Julio Civil, caudillo del pueblo germánico de los bátavos, que habitaba la cuenca baja del Rin. Pese a no recibir el apoyo de las tribus galas que esperaba, los éxitos cosechados en un primer momento por Civil fueron impresionantes. Pero, en cuanto Vespasiano se aseguró el control de Roma, el nuevo emperador envió a Petilio Cerial contra los insurgentes, y éste, utilizando sus notables dotes de militar y diplomático, obligó a Civil a negociar su rendición y su perdón.

Al comparar estos cinco casos de rebelión, Dyson subraya la «repetición de una serie de características que nos permiten afirmar que estamos ante un fenómeno social común, producto más o menos de las mismas causas, y que siguió una trayectoria básicamente igual», de suerte que es posible «establecer un modelo explicativo del conflicto». Según este autor, habría ocho de esas «características repetidas» o «rasgos principales» de las revueltas de los pueblos nativos contra Roma. En primer lugar, todas ellas se produjeron poco después de que se estableciera el control de Roma sobre los diversos territorios, pero antes de que las viejas estructuras sociales propias de cada país cambiaran por completo. En segundo lugar, todas ocurrieron en el momento en que se produjo una intensificación fiscal o administrativa del control ejercido por los romanos. En tercer lugar, todas ellas fueron encabezadas por caudillos nativos, que establecieron algún tipo de unidad tribal mayor del que existía habitualmente hasta entonces. En cuarto lugar, los principales cabecillas, e incluso los de segunda fila, «proceden casi siempre de la clase nativa más romanizada». En quinto lugar, los procesos de unificación se ven favorecidos, en algunos casos, por sistemas monárquicos pre-existentes o por otros modelos de alianza más recientes. En sexto lugar, todas las rebeliones cogieron a los romanos por sorpresa, cuando éstos pensaban que ya habían completado los diversos procesos de pacificación. En séptimo lugar, existe algún que otro testimonio de «tumultos psicorreligiosos masivos», como, por ejemplo, el sacrificio ritual de los centuriones y tribunos romanos capturados por Arminio, o las atrocidades cometidas contra las mujeres romanas o pertenecientes a las clases romanizadas durante la rebelión de Boudicca. En octavo lugar, aunque la duración de las revueltas fue muy variada, algunas, como la de Vercingetórix y la de Boudicca, continuaron incluso después de la derrota de sus primitivos caudillos carismáticos, y, por consiguiente, no cabe decir que dependieran exclusivamente de ellos (pp. 267-268).

Por último, aun admitiendo las numerosas similitudes que existen entre unas y otras, Dyson descubre una diferencia fundamental entre las rebeliones de otros pueblos nativos contra Roma y las revueltas de los pueblos nativos contra el imperialismo de los países europeos o americanos durante los siglos XIX y XX.

La principal diferencia afecta a la esfera del compromiso religioso. Este fenómeno refleja una honda diferencia en la naturaleza del proceso de aculturación. El nativo moderno se ve en la tesitura de tener que reaccionar no sólo ante una entidad superior desde el punto de vista político, militar, económico y social, sino también ante una religión organizada, sofisticada y con pretensiones misioneras ... Excepto en unos pocos casos, en los que los romanos se encontraron con ciertos ritos totalmente inadmisibles para su gusto, éstos nunca tuvieron el menor interés en atacar las religiones autóctonas, y de hecho lo que fomentaron fue el sincretismo religioso (p. 273).

Desde luego, no cabe duda alguna de que el componente religioso resulta mucho más evidente en la reacción de los nativos contemporáneos ante el colonialismo blanco y el imperialismo cristiano, por ejemplo, en los casos que veíamos anteriormente al comentar el estudio sociológico de los movimientos religiosos de protesta entre los pueblos tribales del Tercer Mundo que hace Bryan Wilson. Y, sin embargo, como pone de manifiesto el análisis del propio Dyson, las concomitancias y motivaciones religiosas «están del todo ausentes» en el caso de Batón, son «como mucho sutiles» en el de Vercingetórix, puede verse «algún elemento» de las mismas en el de Boudicca, fueron «aprovechadas» por Arminio, y tienen «una clara relación» con la rebelión de Civil (p. 271). Ello significa que estaban presentes en los tres últimos de los cinco casos estudiados. También convendría subrayar, por consiguiente, su presencia en aquellas situaciones de la Antigüedad en las que el colonialismo político-cultural no iba acompañado de ningún tipo de imperialismo religioso explícito.

UNA REVOLUCIÓN DENTRO DE OTRA

Resulta evidente, a primera vista, que la rebelión de los judíos de 66-73 e. v. no encaja exactamente en ese modelo de las revueltas de otras poblaciones autóctonas contra el Imperio Romano. A todas luces resulta en ella mucho más importante el contexto religioso, pero la diferencia fundamental estriba en quiénes fueron sus cabecillas. En los cinco casos estudiados por Dyson, éstos pertenecían a las clases elevadas y romanizadas de las sociedades tribales en cuestión. Y, aunque no cabe decir, ni mucho menos, que no hubiera divergencias en lo tocante a su liderazgo, lo cierto es que siempre se las arreglaron para obtener el grado de unanimidad suficiente para que su amenaza resultara sumamente peligrosa. Recordemos, por un momento, esa extraordinaria invectiva, de una mordacidad magnífica que aparece en *BJ*

VII, 262-270, cuando Josefo hace alusión a los cinco grupos distintos que existían dentro de Jerusalén, enzarzados en una guerra sin cuartel no sólo contra los romanos que los sitiaban, sino también unos contra otros dentro de los muros de la ciudad. El elenco de esos grupos sigue una escala progresiva de maldad, y serían específicamente los sicarios, Juan de Giscala, Simón, hijo de Gioras, los idumeos y, por último, los zelotas. Pero ¿por qué fue precisamente en la rebelión judía en la que la dirección del movimiento escapó, por una parte, al control de las clases altas romanizadas, y, por otra, por qué en su seno se produjeron unas rivalidades tan irreconciliables? El estudio de otros modelos, cuya amplitud de miras es mucho mayor tanto en lo espacial como en lo temporal, quizá contribuya a dar una respuesta satisfactoria a la cuestión.

En 1938, Crane Brinton publicó un estudio comparativo de las revoluciones inglesa, norteamericana, francesa y rusa, que comenzaron respectivamente en 1640, 1776, 1789 y 1917. Pese a que el título de la obra —*The Anatomy of Revolution*— es enormemente general, el autor advierte al comienzo del libro que «una sociología exhaustiva de las revoluciones debería tener en cuenta otros tipos de revolución, pero sobre todo estos tres: la revolución iniciada por elementos autoritarios, oligárquicos y conservadores—esto es, la revolución “derechista”—; la revolución territorial-nacionalista; y la revolución abortada» (p. 21); y, al final del libro, comenta otra vez: «Nuestras cuatro revoluciones constituyen únicamente un tipo de revolución, y no debemos pretender en ningún momento adjudicarles un valor general aplicable a todo tipo revoluciones» (p. 262). Pero aun admitiendo todas esas limitaciones, observamos una y otra vez que la revolución norteamericana no tiene tantas analogías con las otras tres como éstas tienen entre sí. Además, el empleo constante de las expresiones «extremistas» y «moderados» supone adoptar una terminología tan vaga que hace imposible la claridad de las comparaciones. Recientemente, sin embargo, y pese a las deficiencias aludidas, dos especialistas en los estudios bíblicos han aplicado la tipología de Brinton a la rebelión de los judíos contra el Imperio Romano. Cecil Roth en 1959 (p. 514) y Tessa Rajak en 1983 (pp. 126-143) han defendido que la guerra de los judíos sigue el esquema propuesto por Brinton, basado en cinco elementos. El primer estadio corresponde a la «*reforma económica*», que supone no tanto una revolución cuanto una reforma, y que tiene fundamentalmente un carácter económico y financiero. El siguiente paso corresponde a la *revolución política*, caracterizada sobre todo por la ausencia de reforma y el sorprendente éxito de ciertas acciones militares iniciales. A continuación viene el estadio de la *revolución social*, que exige un cambio de la sociedad mucho más profundo que las simples mejoras y sustituciones efectuadas en los estratos más altos. Aunque en el seno de la revolución política caben las disensiones internas más sangrientas, la revolución social es la que da paso al *reinado del terror*, que constituye el siguiente paso de la escala. Por último, y sobre todo como reacción a la anarquía que la suele preceder, está la *dictadura*, que pone el poder absoluto en manos de un solo individuo con objeto

de preservar la revolución o, mejor dicho, de impedir que la revolución política dé paso a la revolución social.

Resulta curioso observar lo bien que parece adaptarse la quintuple secuencia de Brinton a la guerra de los judíos, abstracción hecha de que también se adapte o no a las cuatro revoluciones modernas por él estudiadas. Lo cierto es que a lo que mejor parece adaptarse esa tipología es a una doble revolución, a toda revolución política en la cual se dé también una revolución social. Así, por ejemplo, cuando intenta descubrir un rastro del «reinado del terror y la virtud ... un rastro de revolución social en nuestra adorada revolución [sc. la norteamericana]», lo más que puede encontrar es algún caso de algún «tory incorregible» al que emplumó la multitud (p. 176). Por supuesto, se trata de un expediente sumamente desagradable, pero difícilmente podría compararse con los de Robespierre. Es, pues, en ese rasgo de la doble revolución en el que me gustaría hacer hincapié al estudiar la rebelión de los judíos, y sospecho, dicho sea de paso, que el libro de Brinton podría volverse a escribir teniendo como criterio fundamental los elementos «políticos» y «sociales» presentes en toda revolución, y no el que utiliza el autor, es decir, el de promotores «moderados» o «extremistas» de la revolución.

En 1950 apareció un libro escrito por un politólogo y un filósofo, en el que se distinguen tres tipos de revoluciones: la palaciega, la política y la social. Según sus autores, Harold Lasswell y Abraham Kaplan, una *revolución palaciega* consiste en «la sustitución de unos gobernantes por otros que, aun oponiéndose a la fórmula política anteriormente existente, la mantienen» (p. 270). Un ejemplo sería la sucesión de Calígula por Claudio. Para definir y comparar con éste a los otros dos tipos, nuestros autores señalan que

una *revolución política* constituye un cambio radical de régimen (o estructura de la autoridad); y una *revolución social* sería un cambio radical de las reglas (o estructura de control) ... En una revolución política, lo único que cambia es la estructura de la autoridad, sin que se modifique el sistema de reglas que la sustenta. Un ejemplo de esto sería la sustitución de una monarquía por una república manteniendo la misma clase dirigente y las mismas bases de reclutamiento de la élite. Un ejemplo sería la Revolución americana [nótese la mayúscula]. En la revolución social lo que se cambia son los sistemas de control, como ocurriría en la revolución rusa [nótese el empleo de la minúscula] (pp. 272-273).

Además, las revoluciones políticas se producen continuamente sin que de paso se dé una revolución social, mientras que las revoluciones sociales casi siempre implican una revolución política.

Tomemos, pues, la distinción que establecen Lasswell y Kaplan entre revolución política y revolución social y apliquémosla a la estratificación que hacía Lenski de las sociedades agrarias. La revolución política se produciría en el seno de las cinco clases altas que distinguía este autor, mientras que la revolución social se produciría a partir de las cuatro clases bajas de Lenski en contra de las otras cinco. El triunfo de una revolución social en una sociedad agraria significaría, por ejemplo, la asunción y el mantenimiento del

control del gobierno por parte de los esclavos o los campesinos. Thomas Carney afirma que «en realidad no hubo revoluciones en la Antigüedad ... En la Antigüedad el grado de politización de un campesino era, asimismo, de una categoría muy distinta del que tendría el campesino moderno. Lo cierto es que, al no existir en la Antigüedad un desarrollo de las ideologías, los campesinos y siervos de esta época permanecieron sumidos siempre en un estupor típicamente rural» (pp. 268-269). Dejando a un lado estas consideraciones, o incluso para contradecirlas, me dispongo ahora a concluir la catalogación que he emprendido en este capítulo de las diversas trayectorias seguidas por los disturbios protagonizados por los *subalternos* y, sobre todo, por los *campesinos* durante el siglo inmediatamente anterior al estallido de la guerra en 66 e. v., echando una última ojeada a la interacción ejercida por la revolución política y la revolución social con objeto de averiguar qué fue exactamente lo que hicieron los revolucionarios políticos y los revolucionarios sociales en medio de todo aquel ruido y toda aquella furia, en medio del terror, el espanto y la destrucción.

Al empezar la guerra, da la sensación de que el principal objetivo era llevar a cabo no una revolución, sino una reforma. Se trataría, en realidad, del estadio de *reforma económica*, en el transcurso del cual el pueblo, según dice *BJ II*, 403, insistía una y otra vez a Herodes Agripa II que «ellos no movían la guerra contra los romanos, sino solamente contra [el gobernador] Floro, por lo que de él habían padecido». El rey los persuadió de que pagaran el tributo debido, pero ellos se negaron rotundamente a cooperar con Floro, pese a estar a punto de ser destituido. La situación alcanzó pronto el segundo estadio, esto es, el de la *revolución política*, que vino acompañada de dos rotundos éxitos militares; el primero, recogido en *BJ II*, 449-456, fue la destrucción a traición de la cohorte romana acantonada en Jerusalén, y el segundo, relatado en *BJ II*, 540-555, fue la completa derrota de las legiones venidas de Siria al mando del legado Cestio Galo.

Pero incluso antes de que se produjeran estas victorias, hubo ya un conato de convertir la revolución política en *revolución social*. Recordemos que la rebelión comenzó oficialmente cuando, según cuenta *BJ II*, 409, Eleazar, sumo sacerdote en funciones e hijo del anterior pontífice, el influyentísimo Ananías, convenció al bajo clero de que dejara de efectuar los sacrificios que diariamente se ofrecían por Roma. Ello condujo, según *BJ II*, 422-424, a una semana de luchas constantes entre los dos bandos, el de Eleazar y sus hombres, que controlaban el Templo y la parte baja de la ciudad, situada a mediodía, y el de Ananías, que dominaba la parte alta, situada a poniente. De momento la partida entre los que apostaban por la rebelión y los que se mostraban en contra de ella quedó en tablas, pero, en cualquier caso, quienes controlaban una y otra facción pertenecían a la aristocracia sacerdotal.

Fue entonces cuando, como dicen *BJ II*, 408 y los textos que yo considero paralelos a este párrafo, *BJ II*, 425 y *BJ II*, 433-434, Manahemo, que había ganado cierta ascendencia entre la población rural y la categoría de un auténtico cabecilla de corte mesiánico a raíz de la captura de Masada, regre-

só a la ciudad con un séquito de sicarios y campesinos y contribuyó a romper el equilibrio en favor de Eleazar.

Por medio del pueblo que no estaba armado, muchos de aquellos sicarios ... pusieron fuego a la casa del pontífice Ananías, y en el palacio de Agripa y Berenice. Después de esto, prendieron también fuego a las arcas adonde estaban todas las escrituras de los deudores y acreedores, porque no quedase algo por donde se pudiese saber las deudas, por atraer a sí la muchedumbre de los deudores y para dar libre poder y facultad a los pobres de levantarse contra los ricos, y huyendo los guardas de las escrituras públicas, echaron fuego a las casas ... [Pocos días después] fue preso el pontífice Ananías, que estaba escondido en los albañales de la casa del rey, con su hermano Ezequías, y ambos fueron muertos por los ladrones [bandoleros] (Josefo, *BJ II*, 425-427, 441).

Los hechos quedan bastante claros, incluso pese a la relación típicamente tendenciosa de los mismos que hace Josefo. Manahemo intentó convertir la revolución política en una revolución social, pero enseguida fue asesinado por Eleazar, como vimos ya en *BJ II*, 442-448. Los cabecillas de la revolución política pertenecientes a la clase de los *gobernantes* lograron impedir que los líderes de la clase de los *subalternos* hicieran de ésta una revolución social. Los sicarios, reducidos a la mayor impotencia militar, se retiraron a Masada, tras cuyas inaccesibles murallas protagonizarían una apoteosis de proporciones mitológicas.

Una vez llegados a este punto, los miembros de la clase de los *gobernantes* respiraron de alivio, pues habían recuperado el control de la revolución; y, de hecho, ahora ese control era, si cabe, mayor. Probablemente eso fue lo que consiguió, cuando menos, el fantasma de la revolución social. Y hemos de suponer que, en efecto, se hicieron con el control de la situación porque, pese a las afirmaciones que en *BJ II*, 533 pone Josefo en boca de algunos integrantes de la aristocracia sacerdotal respecto a la conveniencia de abrir las puertas de la ciudad a Cestio Galo, lo cierto es que fue la minoría dirigente de las clases más altas la encargada de nombrar a los generales y de dirigir las operaciones bélicas después de la inexplicable retirada y posterior derrota de Galo. Según el esquema de Brinton, Manahemo y sus secueces no habrían sido capaces de pasar del segundo al tercer estadio, es decir, de convertir la revolución política en revolución social. No serían, pues, los sicarios, sino los zelotas los encargados de llevar a cabo esa transición.

Como hemos visto al estudiar el texto de *BJ IV*, 130-138, 441-451, 486-490, los zelotas eran una coalición de bandas de malhechores que se refugiaron en Jerusalén entre el invierno de 67 y la primavera de 68, a medida que la estrategia de tierra quemada seguida por Vespasiano fue cerrando inexorablemente el nudo en torno a la ciudad santa. En palabras de Richard Horsley, se trataba de unos «campesinos metidos a bandoleros y por fin convertidos en zelotas» (1986b, p. 174). Una vez dentro de los muros de la capital, formaron una estrecha alianza con los sacerdotes de rango inferior, el más importante de los cuales era Eleazar, hijo de Simón, relacionado proba-

blemente con Eleazar, hijo de Ananías, y con la decisión de no seguir realizando sacrificios para los romanos, y con toda seguridad, según afirma *BJ II*, 564-565, directamente implicado en la derrota de Cestio Galo. Y con los zelotas no sólo se produjo la revolución social, sino que llegó también el cuarto estadio del esquema de Brinton, a saber el reinado del terror.

Tenemos noticia de un incidente que resulta a todas luces paradigmático de su ideología, que propugnaba un igualitarismo teocrático, esto es, la igualdad de todas las personas, sin admitir más señor que Dios. Josefo lo recoge por partida doble, primero en forma abreviada en *BJ IV*, 147-151, y luego con más amplitud en *BJ IV*, 152-207. Tanto una versión como otra recogen el nombramiento de un nuevo pontífice por parte de los zelotas, el levantamiento del pueblo contra ellos al mando de Anano, sumo sacerdote en 62 e. v., y el confinamiento de las tropas de los zelotas en el interior del Templo. Como de costumbre, Josefo nos ofrece una clara relación de los hechos y una interpretación despectiva de las motivaciones y significación de todos estos sucesos.

Finalmente vino el pueblo a sujetarse tanto y a amedrentarse tanto, y vinieron éstos [los bandidos] a tanto ensoberbecerse, que estaba en mano de ellos la elección del pontífice. Dejando, pues, las familias, de cuyos sucesores habían sido *siempre* creados y elegidos los pontífices, hacían nuevos, que ni eran nobles ni eran tampoco conocidos, por tener compañeros de sus maldades ...

Mezclábase con estos males tan grandes otro engaño que movía a mayor dolor que todo lo hecho. Quisieron tentar el miedo que el pueblo tenía y probar sus fuerzas, y para hacer esto trabajaron en elegir pontífices por suertes, aunque, según arriba dijimos, fuese esta dignidad por sucesión y linaje. Para este engaño daban por argumento la antigua costumbre, diciendo que antiguamente se solía dar por suertes esta dignidad, pero a la verdad era solamente destruir la ley más firme y más recibida, por causa de aquellos que se tomaban licencia para poder señalar los magistrados y dar aquellos oficios a quien querían. Juntándose, pues, una de las tribus consagradas, la cual se llama Eniaquin, echaron suertes por quién sería pontífice; cayó casualmente la suerte en un hombre, por cuyo medio mostraron toda la maldad grande que en el corazón tenían; llamábase Fani, era hijo de Samuel, natural de un lugar llamado Aftia, el cual no solamente no era del linaje de los pontífices, sino que ni aun sabía qué cosa fuese ser pontífice, tan rústico y grosero era. Haciéndolo, pues, venir, a pesar suyo, de sus campos, hicieronle representar otro papel de lo que solía, no menos que suele hacerse en las farsas; y así vistiéndole con las vestiduras del pontífice, pronto trabajaron en mostrarle lo que debía hacer, y pensaban que era cosa de burlas y juego tan gran maldad. Todos los otros sacerdotes miraban de lejos, y viendo que se burlaban de la ley, apenas podían detener las lágrimas y gemían entre sí todos, por ver que la honra de sus sacerdotes y cosas sagradas fuese tan escarnecida y burlada (Josefo, *BJ IV*, 147-148, 153-157; la cursiva es mía).

Hablemos en primer lugar un poco del marco histórico. El sumo sacerdote había sido elegido siempre entre los miembros de la casa de Sadoc, al

menos desde los tiempos de Salomón hasta las primeras décadas del siglo II a. e. v. Los Asmoneos, sin embargo, acabaron asumiendo el pontificado, aunque no eran de la casa de Sadoc. Y desde Herodes hasta el estallido de la rebelión contra Roma, el sumo sacerdote fue elegido siempre entre los miembros de cuatro familias, ninguna de las cuales pertenecía al linaje legítimo de Sadoc (Jeremias, 1969, pp. 181-198). En otras palabras, eso es lo que significa el «siempre» que aparece en el texto de Josefo. En segundo lugar, hemos de fijarnos en lo que hicieron los zelotas. En primer lugar eligieron una de las tribus sagradas, la de Eniaquín, de la que no sabemos nada más, pero que debemos suponer que era del linaje de Sadoc. Por otra parte, el argumento de que la elección del sumo sacerdote por sorteo respondía a la «antigua costumbre» es totalmente correcto. Así era, al menos, como se determinaba el servicio semanal de las distintas familias sacerdotales según 1 Par 14,3-5, y así fue como, según hemos visto —cf. 1 Sam 10,21— fue elegido Saúl primer rey de Israel. Ese proceso respondía a la ideología propia del igualitarismo teocrático, aunque en este caso en concreto el sorteo se limitaba al linaje de los Sadocitas. La vigencia de esta tradición al comienzo de la nueva era queda de manifiesto, como ha señalado Richard Horsley, tanto entre los esenios de Qumran, cuyas *Ordenanzas de la comunidad* —cf. 1QS 5,3— dicen: «Échese a suertes ... todo lo relacionado con la Ley, la propiedad o la justicia», como entre los cristianos primitivos, entre los cuales, según Act 1,21-26, el sorteo habría sido la forma natural de sustituir a Judas en el colegio de los doce Apóstoles (1986b, p. 183). Así, pues, pese a la retórica tendenciosa de Josefo, la actuación de los zelotas fue perfectamente coherente y clara. Lo único que habrían hecho habría sido restaurar el antiguo linaje de Sadoc conforme a la elección teocrática por sorteo, y es de suponer que, naturalmente, ese sería el tipo de elección que pensaban imponer en el futuro. Por otra parte, el nuevo sumo sacerdote era probablemente algo más que un simple nuevo pontífice legítimo. Se trataba, al menos por lo que a los zelotas se refiere, de un nuevo gobierno legítimo de la ciudad y el campo. Y, en este contexto, resulta sumamente significativa la alianza de un sacerdote rebelde como Eleazar, hijo de Simón, y los zelotas. Eleazar debió de hacer de enlace entre los zelotas y la revolución que anteriormente se había producido entre las clases humildes de Jerusalén, por un lado, y, por otro, los círculos sacerdotales que se oponían a la aristocracia sacerdotal ilegítima que había venido gobernando durante casi doscientos años. No son de extrañar, por tanto, la violencia de la reacción de Anano ni la mordacidad del estilo de Josefo.

Pero hay otra acción de los zelotas que viene a subrayar cuál era su ideología, demostrando, de paso, que su revolución social se había convertido en verdadero *reinado del terror*. Se trata de las tres grandes purgas de la nobleza que llevaron a cabo (Horsley, 1986b, pp. 171-172).

La primera matanza, según dice *BJ IV*, 139-146, se produjo inmediatamente después de su entrada en la ciudad, antes incluso de que eligieran al nuevo pontífice. «Primero prendieron a Antipas, varón del linaje real [de

Herodes], ciudadano tan poderoso que le habían sido encomendados los tesoros públicos», y también a Levias y Sifas, «ambos de familia real, y más todos los que parecían ser más nobles que los otros». Todos ellos fueron ejecutados en la cárcel por Juan, hijo de Dorcas, y otros diez individuos, que los acusaron de conspirar para que la ciudad se rindiera a los romanos.

La segunda matanza aparece recogida en *BJ IV*, 315-344. Los zelotas y su revolución social, relegada en un principio al interior del Templo a consecuencia del contraataque de Anano y los aristócratas que encabezaban la revolución política, se vieron liberados de su reclusión por las tropas idumeas que entraron en Jerusalén precisamente con ese objeto. Las primeras víctimas de esta nueva alianza entre zelotas e idumeos fueron el propio Anano y Jesús, pontífices en 62 y 63-64 e. v. respectivamente, y principales adversarios de los zelotas.

Llegaron a mostrar su impía crueldad, hasta dejarlos sin sepultar, teniendo principalmente tanto cuidado los judíos de la sepultura, que aun los que por malhechores son crucificados suelen ser bajados de la cruz y sepultados antes de la puesta del sol (Josefo, *BJ IV*, 317).

Josefo lamenta su trágico final, «en tierra desnudos, echados a los perros y a las fieras», y, a modo de compensación, les dedica un largo elogio, sobre todo a Anano. Pero los estragos fueron aumentando dramáticamente. Sus víctimas fueron «todos los mancebos nobles que podían haber», que fueron detenidos y puestos «en la cárcel muy bien atados, confiando ganárselos» para su causa. Josefo afirma que todos ellos se negaron, y que, tras ser torturados, fueron finalmente ejecutados. «De esta manera murieron doce mil hombres de los nobles.» La última escena de esta segunda oleada de matanzas se centró en el espectacular proceso de cierto Zacarías, hijo de Baruc, «uno de los varones más eminentes ... y que además de todo esto era rico». Los zelotas «convocaron setenta varones del pueblo, los más honrados de todos, a manera de jueces», y acusaron a Zacarías de conspirar con los romanos. Inmediatamente después de ser absuelto por los jueces, fue asesinado.

La tercera purga se recoge en *BJ IV*, 353-365, y se produjo después que los idumeos abandonaran Jerusalén, probablemente convencidos de que la *revolución social* de los zelotas y su consiguiente *reinado del terror* resultaban contraproducentes. Antes de salir de la ciudad, sin embargo, liberaron a más de dos mil presos, que inmediatamente huyeron de la capital y fueron a engrosar las fuerzas que reunía en el campo Simón, hijo de Gioras. Por lo pronto, los zelotas ejecutaron a Nigro el Peraíta, uno de los héroes de los primeros momentos de la revolución, negándole también el derecho a ser sepultado. A continuación, Josefo generaliza y en *BJ IV*, 365 afirma: «Y no escaparon de ella [de la muerte] sino los que, o eran de condición muy humilde, o tenían muy pocos bienes». Fuera o no cierto que los aristócratas que habían encabezado la revolución política pretendían traicionarla a favor de los romanos, seguramente estaban bien dispuestos para

negociar con éstos la rendición y, a juzgar por lo ocurrido en otras rebeliones de poblaciones autóctonas, lo más probable es que el Imperio Romano no se hubiera negado a escuchar sus propuestas. Pero contra lo que sin duda alguna conspiraban era contra la *revolución social*. Por consiguiente, desde la perspectiva de los zelotas, cualquier miembro de las clases altas estaba por definición en contra de su revolución.

El último indicio de la ideología de los zelotas es su propio sistema de liderazgo interno. Aunque de vez en cuando se menciona a determinados miembros destacados de la facción zelota, en general Josefo suele utilizar la forma plural «los zelotas» para referirse a ellos y, consecuentemente, no señala a ningún individuo en particular como su principal cabecilla. Todo lo contrario ocurre, por ejemplo, con Juan de Giscala, que había entrado en Jerusalén con los supervivientes de la fracasada revuelta de Galilea, precisamente a la cabeza de los zelotas, y a quien siempre se alude como al principal cabecilla de esas fuerzas. Mantuvo siempre con los zelotas una alianza inestable, pero, en cualquier caso, el siguiente texto resulta sumamente significativo.

Pretendiendo Juan hacerse tirano, tenfase por afrentado, en no ser tenido en más que los otros, y juntándose con los peores que podía hallar, trabajaba en apartarse de aquellos con los cuales estaba: hacíase conocer y sentir en no obedecer a los pareceres y determinación de los otros, en mandar más soberbiamente lo que quería, demostrando con ello el poder absoluto al que aspiraba (Josefo, *BJ IV*, 389-390).

Pese al tono mordaz que lo caracteriza, la forma en que Josefo nos describe la ruptura de la coalición entre Juan de Giscala y los zelotas nos muestra claramente cuál era el tipo de liderazgo igualitario que caracterizaba a este movimiento.

Por último, el *reinado del terror* instaurado por los zelotas dio paso al quinto y último estadio del proceso revolucionario, el de la *dictadura*, cuando el sumo sacerdote Matías rogó a Simón, hijo de Gioras, que entrase en Jerusalén, según afirma *IV, 575*, «como para librar la ciudad de tantos agravios [de los zelotas], gritándole todos delante como a hombre que les traía la salud». ¿Qué es lo que hicieron los zelotas entre el invierno de 67-68 y la primavera del 69, cuando, en el respiro que les proporcionó el asesinato de Nerón en junio del 68, lograron adueñarse de la situación e instaurar su dominio sobre Jerusalén? Cecil Roth insinúa que, a nivel simbólico, las inscripciones grabadas en las monedas acuñadas durante el primer y el segundo año de la revolución, «Jerusalén la Santa» y «Libertad de Sión» respectivamente, demostrarían que los zelotas se habían hecho con el control de la ceca de Jerusalén, y reflejarían cuáles eran «las circunstancias en las que se produjo la segunda revolución, mucho más radical, en el invierno de 67/68, cuando el clero moderado que hasta entonces había dirigido los asuntos fue desplazado por un segundo movimiento revolucionario, de carácter jacobino,

y los zelotas ... pasaron a controlar la situación» (1962, pp. 41-42). ¿Pero qué es lo que hicieron?

Dicho en pocas palabras, lo que hicieron fue destruir por completo la hegemonía del proceso revolucionario que hasta entonces habían ostentado la aristocracia sacerdotal y la nobleza laica, de suerte que a partir de ese momento se hizo de todo punto imposible cualquier tipo de negociación con Roma. Con la llegada de los zelotas la rebelión *política* se convirtió en *revolución social*. Y con la llegada de Simón, hijo de Gioras, la revolución social se convirtió en una guerra santa de corte mesiánico. Las negociaciones sólo habrían sido posibles en el primer estadio, cuando la rebelión política podría haber sido malbaratada a cambio de una rendición. En Galilea, por ejemplo, según *BJ III*, 447-452, Vespasiano perdonó a la ciudad de Tiberíades cuando los rebeldes, al mando de Jesús, hijo de Safías o Safat, huyeron hacia al sur y se refugiaron en Tariquea, y «los más viejos y principales de la ciudad» le rogaron «que no pensase haber consentido toda la ciudad en la locura que algunos pocos habían cometido». Jesús había organizado no sólo una rebelión política, sino también una revolución social, pues, como dice la *Autobiografía* 66, Jesús era «el dirigente del partido de los marineros y de la gente sin recursos». La suerte corrida por Tiberíades podría haberse convertido en un modelo para la de Jerusalén, el Templo, y todo el pueblo, si los zelotas no hubieran arruinado toda posibilidad de negociación con Roma. Llegados a este punto, unos simples campesinos dirigidos por otro campesino enfrentaron a su pueblo y a su religión con un futuro totalmente imprevisible. No habría rendición, y, fuera de los muros del Templo destruido, surgiría un nuevo tipo de judaísmo.

TRAYECTORIA DE LOS DISTURBIOS CAMPESINOS

Aunque el protagonista de este libro es Jesús de Nazaret, campesino que murió en torno al año 30 e. v., lo cierto es que he dedicado una cantidad enorme de espacio a repasar los acontecimientos ocurridos mucho tiempo después de su muerte, entre 66 y 73 e. v. Mi intención era señalar los principales hitos en la trayectoria seguida por los alborotos y disturbios, y demostrar que la consumación final de todos ellos fue la revolución. Afirmo rotundamente que no creo ni por un momento que se produjera una insurrección coordinada y continua contra los romanos dirigida, pongamos por caso, a nivel ideológico, por la cuarta filosofía o por los sicarios, y, a nivel práctico, por los zelotas que durara todo un siglo. Se trataría de una simple y desafortunada invención académica basada en las malas informaciones suministradas por Josefo. Pero, desde luego, tampoco quiero decir que durante las décadas inmediatamente anteriores a la revuelta reinara una paz absoluta, como si nada de lo ocurrido entonces pudiera proporcionarnos ninguna información acerca de la época en que vivió Jesús. Esta idea se ve confirmada por las conclusiones extraídas del estudio sociológico e inter-

cultural de las revueltas políticas realizado por Ted Robert Gurr, obra extraordinaria (aunque tremendamente machista desde el punto de vista lingüístico). Y como prueba de ello valga la siguiente cita: «Un repaso de la historia de los distintos estados e imperios europeos, que abarcaría más de veinticuatro siglos [de 500 a. e. v. a 1925 e. v.], demostraría que por cada año de conflictos violentos habría por término medio tan sólo cuatro años de paz» (p. 3).

Gurr distingue tres tipos o niveles básicos de violencia política. El primero correspondería a los *disturbios*, definidos como movimientos «relativamente espontáneos, desorganizados ... caracterizados por una importante participación popular, que incluirían huelgas políticas violentas, asonadas, enfrentamientos políticos, y rebeliones perfectamente localizadas». El segundo tipo sería el de las *conspiraciones*, caracterizadas por un «alto grado de organización ...», un número limitado de participantes, y por incluir la perpetración de asesinatos políticos, terrorismo a pequeña escala, guerra de guerrillas a pequeña escala, golpes de estado y motines». Por último tendríamos las *guerras intestinas*, caracterizadas por un «alto grado de organización ... una gran participación popular, tener por objeto el derrocamiento de un régimen o la destrucción del estado, ir acompañadas de violencia generalizada, e incluir terrorismo y guerra de guerrillas a gran escala, guerras civiles, y revoluciones» (p. 11). Así, pues, utilizando esta terminología, cabría resumir el presente capítulo diciendo que Palestina pasó de un siglo de *disturbios*, a un primer período de *conspiraciones* a mediados de los años cincuenta con la actuación de los sicarios, para llegar en torno a 65 e. v. a una *guerra intestina*, en la que todas las clases se vieron implicadas en una rebelión abierta. Fijémonos sólo en el apartado *disturbios* populares, y echemos una vez más una ojeada a sus distintas variedades y trayectorias, a sus fechas y a la serie de manifestaciones, profetas, bandidos y mesías, que hemos recogido debidamente en el Apéndice II. No cabe duda de que habría otros ejemplos aparte de los que enumera Josefo, pero, de momento, prefiero hablar únicamente de los que tenemos explícitamente documentados por él. En primer lugar, podemos constatar que durante este período se produjeron episodios de todas clases, y así tendríamos ejemplos de bandidos desde 47 a. e. v., de manifestaciones y mesías desde 4 a. e. v., si bien los profetas no aparecerían hasta los años treinta del siglo I e. v. En segundo lugar, y por lo que al empleo o no empleo de la violencia se refiere, los once casos de bandidaje se ven contrarrestados por los diez casos de profetas, mientras que los cinco casos de mesías se ven prácticamente equilibrados con los siete casos de manifestaciones. Con todo esto no pretendo, ni mucho menos, decir que las cosas tuvieran que suceder por fuerza como sucedieron, como si los desórdenes de un tipo condujeran inexorablemente a otros de mayor nivel. Pero, por otra parte, si en 4 a. e. v. Varo hubiera entrado en Palestina procedente de Siria con unas fuerzas tan inadecuadas y una estrategia tan inepta como hizo Cestio en 65 e. v., quizá la primera guerra de los judíos hubiera estallado setenta años antes. Sea como fuere, el modelo de Gurr de disturbios, conspiración y guerra, nos

ayuda a comprender mejor que los acontecimientos de 66 e. v. arrojan su sombra trágica sobre los cien años inmediatamente anteriores.

Existe además otra forma de confrontar los disturbios campesinos de Palestina con el modelo intercultural de violencia política establecido por Gurr. El autor arranca del concepto de «privación relativa» o *sensación de privación*, esto es, de «la tensión que se produce entre lo que “debería ser” y lo que “es” la satisfacción de los valores colectivos, fenómeno que predispone a los hombres a la violencia» (p. 23). La expresión *debe ser* hace referencia a las expectativas de valor, esto es, a los bienes y condiciones que un determinado colectivo considera que le son debidos. La expresión *es* representa las potencialidades de valor, es decir, los bienes y condiciones que un determinado grupo considera que está en condiciones de obtener y mantener. Los vínculos de causalidad que existen entre la privación relativa y la violencia potencial se basan en la teoría de la agresión por frustración, según la cual, a partir de pruebas perfectamente empíricas, «existe una tendencia biológicamente ínsita en el hombre y en los animales a atacar al agente causante de sus frustraciones» (p. 33). Esas tensiones o discrepancias entre las expectativas y las potencialidades pueden producirse según tres modalidades o modelos distintos. Las dos primeras serían: «La *privación por decremento*, en la cual las expectativas de valor de un grupo permanecen relativamente constantes, pero éste tiene la sensación de que sus potencialidades de valor disminuyen; [y] la *privación por aspiración*, en la cual las potencialidades de valor permanecen relativamente estables, mientras que las expectativas aumentan o se intensifican» (p. 46). El tercer tipo, que en realidad es una modalidad especial del segundo, sería la *privación progresiva*, en la cual un previo aumento simultáneo y paralelo de las expectativas y potencialidades desarrolla una presunción de continuidad que se ve brutalmente frustrada cuando las potencialidades se estabilizan o empiezan a disminuir y las expectativas continúan aumentando. Y de ahí la revolución del aumento de expectativas. Por consiguiente, debemos preguntarnos cuál fue el tipo de privación que llevó a los judíos a organizar la revolución de 66 e. v.

Naturalmente cabe la posibilidad de que las diversas clases tuvieran diferentes tipos de sensación de privación. Resulta fácil imaginar una situación en la que, según la estratificación de Lenski, las clases altas tuvieran una privación progresiva, mientras que las clases bajas tuvieran una privación por decremento. Pero, de momento, limitaremos la cuestión a lo que sucedía en el mundo campesino. ¿Cuál de estos tres tipos de privación relativa fue el que condujo a la participación masiva del *campesinado* en la doble revolución política y social de 66 e. v.?

Una vez más resultan imprescindibles los tipos y trayectorias de los disturbios campesinos recogidos en el Apéndice II. ¿Acaso da muestras la revolución judía de que entre los campesinos se produjo una privación *progresiva* a gran escala? Ello habría significado un aumento paralelo de las expectativas y potencialidades durante los años inmediatamente anteriores, que habría desembocado en una grave discrepancia entre las expectativas aún en aumento

y el descenso de las potencialidades que se produjo en los años sesenta del siglo I e. v. La trayectoria seguida por los cuatro tipos distintos de movimientos campesinos que hemos estudiado hablaría más bien en contra de una interpretación semejante. Todos ellos indican más bien que desde hacía aproximadamente un siglo venían produciéndose constantes disturbios. ¿Se habría tratado entonces de un caso de privación *por aspiración*? ¿Habrían logrado acaso los profetas milenaristas acrecentar las expectativas de los campesinos, que, de no ser por ellos, habrían seguido satisfechos con su suerte, esto es, con seguir viviendo al mero nivel de subsistencia? Pero, por una parte, este tipo de profetas constituye únicamente uno de los cuatro tipos de movimientos populares que hemos establecido, y, por otra, el modelo intercultural de Gurr hace hincapié una y otra vez en que «para que los obreros y los campesinos empobrecidos ... puedan acceder a cualquier ideología revolucionaria, es preciso que tengan una conciencia subjetiva de su empobrecimiento» (p. 104); y en otra ocasión añade: «Sólo en la medida en que el hombre esté descontento ... será susceptible de cambiar de ideología» (p. 121); y dice también: «La susceptibilidad de las personas a este tipo de creencias está en función de la intensidad de su descontento» (p. 198), y por fin: «Los descontentos son mucho más susceptibles a adoptar nuevas ideas que quienes están satisfechos» (pp. 357-358).

De ese modo, la única explicación que cabe dar a los disturbios campesinos que desembocaron en la guerra de 66 e. v. es la privación *por decremento*, y precisamente esa es la explicación que mejor se corresponde con lo que cabría esperar del modelo de Gurr, pues «la privación por decremento probablemente es más habitual en las sociedades “tradicionales” y en los sectores tradicionales de las sociedades de transición» (p. 48). En otras palabras, los campesinos se veían precipitados a un nivel inferior al de la mera subsistencia, que para ellos había constituido siempre el tipo de vida normal. Recordemos, en cualquier caso, que estamos hablando en todo momento de privación relativa o sensación de privación. La vida de los campesinos de Palestina, al igual que la de todos los campesinos de época anterior y la de los que habrían de venir después de ellos, se hallaba tan cerca del mero nivel de subsistencia como permitían quienes ejercían el control sobre ellos. Esa era la vida que habían llevado bajo el dominio de los sucesivos imperios durante casi quinientos años, primero bajo la dominación persa, luego bajo los Ptolomeos, los Seléucidas, y finalmente bajo los romanos. Siempre habían tenido que pagar un doble impuesto, el que les exigía el imperio extranjero de turno y el que les exigía su propio Templo; la sequía y la hambruna se habían cebado siempre en ellos; y, sin embargo, nunca se sublevaron contra los persas, por ejemplo, ni contra los Ptolomeos. Se levantaron contra los Seléucidas, pero su sublevación se produjo a consecuencia de una extrema provocación de corte religioso-político, y siempre permanecieron bajo el mando y el control de los Asmoneos, familia sacerdotal, o probablemente más bien de origen aristocrático, perteneciente a la clase *gobernante* de su propio pueblo. Lo que ocurrió con los romanos fue algo totalmente distinto, que exige una

explicación concreta, sobre todo por cuanto, como dice Peter Brunt, «la sublevación de 66 iba dirigida casi tanto contra los terratenientes y los usuarios del país, como contra sus dominadores extranjeros» (p. 149). No podemos, por consiguiente, afirmar con un mínimo de honestidad social y política, que la sublevación de los campesinos se debiera al imperialismo de los romanos, ni a los elevados impuestos que éstos les exigían, o al hecho de que sus dominadores los mantenían al mero nivel de subsistencia. Para que se diera una *sensación* de privación, los campesinos tendrían que haberse visto precipitados a un nivel inferior al de la mera subsistencia, no ya al nivel de la pobreza, que para ellos habría sido el «normal», sino al de la indigencia y la miseria. Según la estratificación de Lenski, grandes contingentes de la clase de los *campesinos* se verían precipitados a las clases inferiores de los *impuros*, los *degradados* y los *despreciables*. Y ello nos plantea la última cuestión del presente capítulo, cuestión, por lo demás, que acaso constituya un asunto pendiente. Se trata de saber qué ocurrió precisamente bajo el imperialismo romano para que los campesinos judíos de Palestina se vieran precipitados a un nivel inferior al que era «normal» para ellos, esto es, el de la mera subsistencia, y, por ende, a esa privación relativa, a esa sensación de privación por decremento, hasta el punto de que se produjera una rebelión masiva del campesinado.

La mejor, y de hecho acaso la única, respuesta a esta cuestión es la que nos ofrece Martin Goodman. Este autor comienza por señalar que «es una temeridad afirmar que los impuestos exigidos por los romanos y por el Templo en aquella época supusieran un grado de opresión más alto que el de los sistemas tributarios de otras épocas, o que el de los impuestos exigidos en otras zonas del Imperio en ese mismo período, de suerte que éste no pudo ser el único factor que determinara la crisis económica». Por eso propone la idea de que «tanto los pequeños labradores por cuenta propia como los artesanos y toda la plebe urbana de Jerusalén fueron víctimas de un fuerte endeudamiento no sólo porque los terratenientes más ricos necesitaban invertir de forma rentable los ingresos procedentes de sus plusvalías, sino también porque los pobres necesitaban de esos préstamos para sobrevivir» (1982, pp. 418-419; véase asimismo 1987, pp. 56-58). Hemos de subrayar esta primera afirmación, porque realmente es muy importante. Recordemos, por ejemplo, lo que decía Gerhard Lenski, cuando afirmaba que los imperios agrarios se apropiaban de aproximadamente dos tercios del total de la producción de los campesinos en concepto de rentas, aranceles e impuestos de todo tipo (p. 267). Compárese esta afirmación con el exhaustivo estudio que hace Douglas Oakman de ese tipo de obligaciones en la Palestina del siglo I, que ascenderían como mínimo a «la mitad», y como máximo a «dos tercios» del total (1986, p. 72). Naturalmente, el problema no radica en que esos impuestos supusieran o no una explotación verdaderamente brutal. Por supuesto que se trataba de una explotación brutal, como lo había sido siempre, pero ¿es que era peor en tiempos de los romanos de lo que lo fuera en tiempos, pongamos por caso, de los Ptolomeos? ¿Qué tuvo de especial la situación de Roma que dio lu-

gar a la rebelión? Aunque las tesis de Goodman requieren ser investigadas más a fondo, se basarían en las siguientes consideraciones.

Para empezar, «sabemos que en la Palestina de Herodes —comenta Magen Broshi— se realizaron por lo menos veinte operaciones, cuya envergadura supuso un auténtico récord mundial para la época ... Es evidente que el país conoció una época de prosperidad sin precedentes bajo su reinado, y que cabía contar con una cantidad considerable de excedentes» (p. 31). Pero después, según dice Martin Goodman, aun en el caso de que

sus efectos hubieran sido beneficiosos ..., en la práctica fueron sólo unos pocos los que se beneficiaron, [concretamente] los ricos ..., pero ..., como esos aristócratas no sabían qué hacer con sus riquezas, al final los pobres no sólo no sacaron nada, sino que en muchos casos lo cierto es que salieron perdiendo. La economía judía carecía de empresas suficientes que le aseguraran un rendimiento adecuado en forma de capital invertido ... No tenemos muchos testimonios de la existencia de aristócratas ricos que invirtieran dinero en una nueva industria manufacturada o en el comercio internacional. Por el contrario, la riqueza se invertía en tierras o en préstamos (1982, pp. 419-421).

El primer tipo de inversión exprimía a los campesinos hasta el punto de hacerles perder sus propiedades y convertirlos en arrendatarios, jornaleros o incluso en esclavos. Pero lo realmente malo era el segundo tipo de inversión.

El préstamo de dinero entre judíos planteaba, sin embargo, dos graves problemas. En primer lugar estaba la prohibición bíblica de Éx 22,25 y Dt 23,20, de cobrar interés a otro judío. Naturalmente, siempre cabía no hacer caso de ella, pero, si se deseaba observar la ley, siempre había una manera de respetarla y obtener al mismo tiempo un significativo beneficio. De hecho, como afirma Victor Tcherikover, «los préstamos sin interés, sobre todo de grano, son más antiguos que la ley bíblica, y es muy probable que fueran habituales entre muchos otros pueblos agrícolas del antiguo Oriente ... Vale la pena señalar que en ocasiones los préstamos “sin interés” eran más onerosos para el deudor que los normales, pues, por lo general, se concedían por un período muy breve de tiempo, y el prestamista podía exigir la imposición al deudor de fuertes multas en caso de que la deuda no fuera resarcida en el plazo fijado» (Tcherikover *et al.*, I.35-36). En otras palabras, las multas por impago de la deuda en el plazo previsto podían resultar mucho más lucrativas que el beneficio que pudiera reportar el simple interés. Recordemos, por ejemplo, el préstamo-fianza que hacía Saraeus a Trifón en el capítulo I. Hablando de ese tipo de préstamos fiduciarios sin interés, Martin Goodman comenta: «Si el deudor devolvía el préstamo en el plazo fijado, el prestamista no perdía nada y ganaba, por el contrario, un amigo agradecido. Pero si la devolución se efectuaba fuera del plazo previsto, como acaso se suponía que iba a ocurrir, la multa impuesta, según la documentación judía hallada en el desierto, suponía un interés del 20 por 100» (Goodman, 1982, p. 423). En otras palabras, había un medio muy fácil y hasta lucrativo de obviar la prohibición bíblica de prestar dinero a interés a otro judío.

La segunda dificultad es igualmente importante y la forma de sortearla resulta incluso más significativa. Según la ley bíblica recogida en Dt 15,1-8, cada séptimo año se producía la remisión de todas las deudas, y en Dt 15,9-11 se advierte a los prestamistas que no nieguen un préstamo a nadie por el simple hecho de que está a punto de llegar un año sabático. Evidentemente, lo cierto es que, a medida que se acercara uno de estos años, los prestamistas se mostrarían cada vez más reacios a efectuar préstamos, y los deudores encontrarían cada vez más dificultades para obtenerlos. La solución era el *prosbul*, un documento que permitía a los tribunales de justicia el cobro de los préstamos pendientes incluso durante el año sabático. El argumento empleado para defender este expediente era que la ley bíblica prohibía a los *individuos* la exigencia del pago de una deuda durante un año sabático, pero que no decía nada al respecto de los *tribunales de justicia*. Lo más interesante es que la invención del *prosbul* se atribuye al gran rabino Hillel, cuya vida se habría prolongado aproximadamente desde mediados del siglo I a. e. v. a la primera década del siglo I e. v. Y, citando de nuevo a Martin Goodman, «independientemente de que Hillel tuviera de hecho que ver o no con la introducción del *prosbul*, tenemos un documento procedente del desierto de Judea ... que demuestra que dicha institución era utilizada —y probablemente contaba con el respaldo de los tribunales de justicia— a comienzos del reinado de Nerón» (1982, p. 422).

Sin embargo, teniendo en cuenta que el problema que suponían las restricciones impuestas a los créditos por la proximidad del año sabático existiría ya mucho antes de Hillel, ¿por qué fue él el encargado de darle solución o, por lo menos, ésta no llegó hasta entonces? Si los pobres pretendían tomar un préstamo y no podían, era problema suyo. Por el contrario, si los ricos querían prestar dinero y no podían, el problema también los afectaba a ellos. En otras palabras, habrían sido los ricos quienes más desearan la puesta en vigor del *prosbul*, y precisamente cuando más habrían querido que se pusiera en vigor habría sido en el momento en que habrían dispuesto de más dinero para invertir en préstamos. Indudablemente, también los pobres habrían deseado siempre disponer de algún medio para obtener préstamos cuando estuviera a punto de producirse un año sabático, pero sólo se habría introducido el cambio cuando los ricos tuvieron necesidad de él, a saber, en época de Hillel —y probablemente a instigación suya—, aproximadamente a finales del siglo I a. e. v.

La teoría de Goodman, pues, es que «la descomposición interna de la sociedad judía habría comenzado debido al desequilibrio provocado por el exceso de riqueza que se acumuló durante la Pax Romana en la ciudad santa de Jerusalén» (1982, p. 426). Sitúa deliberadamente el malestar económico en Jerusalén y Judea y no en «otras zonas más distantes de Palestina, como Galilea, [donde] no existía una difusión tan grande de la división entre las distintas clases económicas» (1982, pp. 417-418). Recordemos, sin embargo, algunos fenómenos comentados ya a propósito de la actuación de Josefo en Galilea. En primer lugar, el ejército de bandoleros dirigido por Josefo y el campesinado

rural que lo apoyaba estaban dispuestos a atacar los grandes centros urbanos de la región, como Séforis o Tiberíades, donde se cobraban los impuestos y se conservaban los archivos de las deudas. E incluso en Tiberíades, la línea divisoria entre los que estaban respectivamente a favor y en contra de la guerra correspondía básicamente a la que separaba a unas clases de otras. En segundo lugar, el principal logro de Josefo fue evitar que la rebelión política se convirtiera en una revolución social. En tercer lugar, el otro gran protagonista de los acontecimientos ocurridos en Galilea fue Juan de Giscala, quien, como miembro que era de la clase de los *comerciantes*, tenía la posibilidad, siempre que quisiera, de hablar con los ricos y ponerse del lado de los pobres. En Galilea no se dio ningún *reinado del terror* entre 66 y 67 e. v., como se dio en Judea y en Jerusalén entre 68 y 70 e. v. La razón de ello no fue tanto el distinto tipo de tensiones socioeconómicas existentes en una región y en otra, cuanto las actividades de Juan de Giscala y Josefo, a ninguno de los cuales interesaban ni una guerra social, como pretendían los zelotas, ni una guerra santa, como pretendía Simón, hijo de Gioras. Pero, naturalmente, por uno de esos terribles azares de la historia, fueron los zelotas de origen campesino los responsables de la destrucción de la aristocracia judía, los que imposibilitaron la rendición y el establecimiento de negociaciones, quienes causaron la destrucción del Templo de Jerusalén, y, por otro lado, los responsables de que surgiera un nuevo judaísmo, una criatura hermosísima nacida en medio del horror.

Tercera parte

UN REINO SIN INTERMEDIARIOS

Regresó entonces a su amada Galilea, y una vez más encontró a su Padre celestial en medio de las colinas verdes y de los transparentes manantiales ... y también en medio de las multitudes de mujeres y niños que, con la alegría en las almas y el canto de los ángeles en el corazón, aguardaban la salvación de Israel ... Los delicadísimos sentimientos hacia las mujeres que podemos observar en él no se contradecían con la dedicación exclusiva con que atendía a su misión ... No obstante, es posible que ellas lo amasen más a él que a su obra; sin duda alguna era más amado que amante. De ese modo, como suele ocurrir con los seres particularmente elevados, la ternura del corazón se convertía en él en una dulzura infinita, en una poesía vaga, y en un encanto universal.

ERNEST RENAN, *Vie de Jésus*, publicada en 1863
(cf. 1972, pp. 118 y 120)

No estaría mal que el verdadero Jesús histórico derrocara al Jesús moderno, que se levantara contra el espíritu moderno y enviara a la tierra no ya la paz, sino una espada. No fue ni un maestro ni un sofista. Fue un soberano imperioso. Precisamente porque lo era en lo más íntimo de su ser, podía afirmar que era el Hijo del hombre. Esta era tan sólo la manera condicionada por la época de afirmar que era un soberano revestido de autoridad. Los nombres mediante los cuales los hombres lo reconocían como tal, las expresiones Mesías, Hijo del Hombre o Hijo de Dios, se han convertido para nosotros en parábolas históricas. No es posible encontrar ni una palabra que exprese lo que Jesús significa para nosotros. Se presenta ante nosotros como un desconocido sin

nombre, como en otro tiempo, a orillas del lago, se presentara ante los que no lo conocieron. Y nos dice las mismas palabras que a ellos: «¡Sígueme!», y nos pone a realizar las tareas que tiene que llevar a cabo en estos tiempos nuestros. Imparte órdenes. Y a quienes le obedezcan, sean sabios o gente sencilla, se les revelará en las penalidades, los conflictos, los sufrimientos que hayan de pasar en su compañía, y, como si de un misterio inefable se tratara, su propia experiencia les enseñará quién es.

ALBERT SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, publicado en 1906 (cf. 1968, p. 403)

Jesús es para el pueblo judío *un gran maestro de moralidad y un artista de la parábola* ... No es en absoluto un código ético para los pueblos y el ordenamiento social de hoy día, de esta época en la que los hombres siguen intentando encontrar el camino que los conduzca a ese futuro del Mesías y de los profetas, al «reino del Todopoderoso» del que habla el Talmud, ideal que es de «este mundo» y que, poco a poco, con el paso de las generaciones, habrá de tomar forma en este mundo. Pero el código ético de Jesús tiene algo sublime, singular y original en su forma, sin parangón con ningún otro código ético hebreo; ni tampoco hay nada que se pueda comparar con el curioso arte de sus parábolas. La agudeza y la inteligencia de sus proverbios y de sus vigorosos epigramas contribuyen extraordinariamente a dar una expresión popular a estos ideales éticos. El día en que este código ético se vea despojado de su envoltura de milagros y misticismo, el Libro de Ética de Jesús llegará a convertirse en uno de los tesoros más selectos de la literatura israelita de todos los tiempos.

JOSEPH KLAUSNER, *Jesus von Nazareth*, publicado en 1922 (cf. 1925, pp. 411, 412 y 414)

Capítulo XI

JUAN Y JESÚS

Reina un silencio absoluto. Aparece el Bautista y exclama: «Arrepentíos, porque el Reino de los Cielos está cerca». Poco después llega Jesús, y, consciente de que es el hijo del hombre que ha de venir, coge en sus manos el timón del mundo para que efectúe esa última vuelta que pondrá fin a toda la historia vulgar. Mas como no obedece a su mandato, Él mismo se lanza al mundo. Éste entonces, por fin, se pone a girar, y en una de esas vueltas Lo aplasta. En vez de producir las condiciones escatológicas que esperaba, las ha destruido. La rueda sigue girando, y el cuerpo mutilado de aquel Hombre inmensamente grande, lo bastante fuerte para considerarse a sí mismo soberano espiritual de la humanidad y para obligar a la historia a plegarse a sus propósitos, sigue colgado de ella. Esa es su victoria y ese es su reino.

ALBERT SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus* (cf. 1968, pp. 370-371)

A comienzos del siglo xx, Albert Schweitzer publicó una obra maravillosamente escrita y argumentada, en la que acusaba a quienes un siglo y medio antes habían emprendido la búsqueda del Jesús histórico de haber creado la figura de un maestro de ética y moral para sustituir al profeta escatológico y apocalíptico original. En el contexto de aquella época, tras la oposición ética/escatología que ocupaba el primer plano, cabía ver otras, como por ejemplo la dicotomía liberal/conservador, natural/sobrenatural, razón/fe, historia/mito. Pero, dejando a un lado esas ramificaciones concretas y, desde luego, importantísimas, del debate de la Ilustración, lo cierto es que esa escisión de la figura de Jesús en maestro sapiencial, por una parte, y profeta escatológico de corte apocalíptico, por otra, podría remontarse hasta los primeros momentos de la tradición cristológica. Naturalmente debo subrayar que los dos términos de esa dicotomía establecida en el siglo I correspondían a la

esfera de la fe sobrenatural, y que su interpretación implicaba un determinado trasfondo mítico. Quiero subrayar asimismo que podemos ver cómo las dos concepciones de Jesús, la apocalíptica y la sapiencial, llegan a combinarse y a confundirse. Pero los puntos en que una y otra se contraponen hacen precisamente referencia a los dos modos distintos de abordar una situación presente de todo punto inaceptable. Por una parte, según el modo sapiencial, siempre es posible mirar atrás y remontarse a un Edén pretérito y perdido, pero, por otra, según el modo apocalíptico, siempre es posible mirar hacia adelante y esperar el advenimiento de un cielo por venir. Tenemos tres ejemplos datables en los años cincuenta del siglo I que nos permiten plantear el problema en sus justos términos.

A MEDIADOS DEL SIGLO I

El primer ejemplo podemos fecharlo con toda seguridad a comienzos de los años cincuenta y probablemente en el invierno de 53-54 e. v., cuando Pablo escribe desde Éfeso una epístola a los corintios con el fin de aplacar las graves disensiones internas que se daban en el seno de su iglesia. Según el análisis de esa crisis realizado por Helmut Koester

probablemente no andemos descaminados si calificamos de gnósticos o protognósticos a los opositores de Corinto (los «fuertes» de esa iglesia), si lo que intentamos designar con este término es la conciencia de sí mismos que tenían. Lo que no deberíamos pretender, sin embargo, es buscar una justificación teórica de sus ideas recurriendo a una doctrina comparable a la de los sistemas gnósticos del siglo II e. v. Los corintios se hallaban convencidos de estar en posesión de la sabiduría divina y atribuían su transmisión a los apóstoles que los habían iniciado en el cristianismo a través del bautismo ... Es también muy posible que utilizaran los dichos sapienciales de Jesús, pues en esta carta se citan las palabras de Jesús con más frecuencia que en ninguna otra de las epístolas paulinas ... Los misioneros, y de hecho el propio Jesús, se convirtieron así en mistagogos, y el bautismo en rito místico (1982, II.121-122).

Más adelante estudiaremos cinco ejemplos de esos «dichos sapienciales de Jesús», pero de momento baste con señalar que, a comienzos de los años cincuenta del siglo I, la interpretación sapiencial de la figura de Jesús que hacían los corintios se contraponía a la interpretación apocalíptica de Pablo. En 1 Cor 7,29 se dice: «El tiempo es corto», y en 7,31b: «Pasa la apariencia de este mundo».

En este primer ejemplo, pues, la carta de Pablo a los corintios venía a contraponer un Jesús futuro y apocalíptico —el de Pablo— a otro Jesús presente y sapiencial —el de los corintios. Stevan Davies ha demostrado que el *Evangelio de Tomás* «contiene una multiplicidad de *logia* presentados en forma de preguntas y respuestas, preguntas planteadas por los discípulos y respuestas de Jesús. Las preguntas versan principalmente sobre el final de los tiempos o sobre la naturaleza del propio Jesús. En ambos casos las pregun-

tas de los discípulos parecen reflejar su falta de comprensión» (p. 83). Cuestiones relativas al final de los tiempos aparecen en los complejos 285 *El principio y el fin* [1/1] y 8 *Cuándo y dónde* [1/5], pero «la respuesta de Jesús viene a decir que lo que buscan está ya presente, y que su error consiste en esperar que suceda en vez de intentar descubrirlo» (p. 83). Las preguntas en torno a la naturaleza de Jesús aparecen en 21 *La luz del mundo* [1/4], 37 *Trajes nuevos* [1/3], 296 *Por mis palabras* [1/1], 42 *Las Escrituras y Jesús* [1/3], y 53 *Conocer los tiempos* [1/3], pero «las respuestas, parece decir Jesús, están presentes y al alcance de su interlocutor» (p. 83). Baste un ejemplo de 8 *Cuándo y dónde* [1/5] para comprobar la tesis de Davies, pues contiene las tres versiones del mismo tema tradicional.

(1) Dijo Jesús: «Si quienes os dirigen os dicen: “Mirad, el Reino está en el cielo”, entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen que está en el mar, entonces os precederán los peces. Pero el Reino está dentro y fuera de vosotros».

(2) Le dijeron sus discípulos: «¿Qué día será el reposo de los difuntos y qué día vendrá el mundo nuevo?». Él les dijo: «Aquello que esperáis, ya ha llegado, aunque vosotros no lo conocéis».

(3) Le dijeron los discípulos: «¿Cuándo llegará el Reino?». Jesús contestó: «No vendrá cuando lo esperen. No se dirá: “Está aquí” o “Está allí”. El Reino del Padre está extendido sobre la tierra y los hombres no lo ven» (*Evangelio de Tomás*, 3,1; 51; 113).

Como ocurría con Pablo y los corintios, de nuevo nos encontramos ante dos visiones divergentes de la figura de Jesús entre los propios cristianos. Según el *Evangelio de Tomás*, los propios discípulos de Jesús personifican la perspectiva apocalíptica equivocada, y en 3,1 se llega incluso a ridiculizar a «quienes os dirigen» hacia un futuro apocalíptico y celestial.

Después de un ejemplo en que las ideas apocalípticas se oponen a las sapienciales —1 Cor—, y de otro en el que las ideas sapienciales se oponen a las apocalípticas —*Evangelio de Tomás*—, el tercer caso nos muestra en el *Evangelio de los dichos Q* la combinación de un estrato apocalíptico con otro anterior de corte sapiencial. Tras un profundo análisis de este documento, John Kloppenborg avanza la teoría de que su composición se basa principalmente en dos estratos, denominados 1Q y 2Q en el inventario de la tradición cristológica incluida en el Apéndice I. Dicha estratificación apunta a la existencia de dos estadios sucesivos en la vida de la comunidad: el primero, correspondiente a 1Q, denota que aunque ésta contaba con encontrar una oposición a su misión, se mantuvo siempre enormemente serena y esperanzada; el segundo, correspondiente a 2Q, tiene un carácter mucho más amenazador y vengativo, y reflejaría la conciencia del fracaso de esa misión. En el resumen que efectúa Kloppenborg podemos ver «una comunidad que predicaba una ética marcadamente alejada de los valores propios de la macrosociedad [de ahí provendría el estrato primario o sapiencial], y al mismo tiempo conocía el fracaso que cosechaban sus prédicas entre sus contempo-

ráneos [y de ahí vendría el estrato secundario o apocalíptico]» (1987, p. 325). Kloppenborg, sin embargo, no defiende que esos dos estratos constituyeran sendas interpretaciones *históricamente* sucesivas de la figura de Jesús. Simplemente los considera sucesivos desde el punto de vista de la composición en el desarrollo del *Evangelio de los dichos Q*.

Afirmar que los componentes sapienciales tuvieron un papel primordial en la formación de Q y que los oráculos y apotegmas proféticos del juicio que reflejan el conflicto de Jesús con «la presente generación» son secundarios no presupone nada por lo que se refiere a la procedencia histórica de la tradición a la que pueda pertenecer ninguno de los dichos. De hecho es posible e incluso muy probable que parte de ese material perteneciente a la segunda fase de la composición proceda del propio Jesús o que, cuando menos, sea muy antiguo, y que algunos de los elementos formativos sean, desde el punto de vista de la autenticidad o de la historia de la tradición, relativamente recientes (1987, pp. 244-245).

La combinación de estos tres estudios tan agudos, el de Koester en torno a 1 Cor, 1-4, el de Davies en torno al *Evangelio de Tomás*, y el de Kloppenborg en torno al *Evangelio de los dichos Q* (es decir, la combinación de estos tres documentos datables en los años cincuenta del siglo I), nos indica que las interpretaciones sapienciales y apocalípticas de la figura de Jesús estaban perfectamente desarrolladas y presentes al mismo tiempo en una época enormemente temprana. En otras palabras, da la sensación de que esas dos interpretaciones constituyen sendas visiones igualmente primitivas de Jesús. Y a lo largo de todo este capítulo no debemos olvidar en ningún momento esta idea. Sin embargo, hay otros dos puntos igualmente importantes, que también volverán a aparecer a lo largo del mismo.

El primero de ellos es que ni el apocalipticismo que propone Pablo ni aquel al que se contraponen el *Evangelio de Tomás* tienen nada que ver con Jesús como Hijo del Hombre, esto es como juez vengador en la línea de Dan 17,13. Pero, por otra parte, el apocalipticismo añadido en el segundo estrato del *Evangelio de los dichos Q* considera claramente a Jesús el Hijo del Hombre que ha de venir. Pero ya hablaremos de todo esto en profundidad más adelante. El otro punto, derivado de la estratificación del *Evangelio de los dichos Q* que realiza Kloppenborg, es que todas las sentencias que hablan de Juan el Bautista pertenecen al mismo segundo estrato que los *logia* de corte apocalíptico. En otras palabras, Juan y lo apocalíptico van unidos. Pero también de esto hablaremos en profundidad más adelante.

JUAN Y EL QUE HA DE VENIR

Hacia el año 30 e. v., Herodes Antipas, según dice Josefo, repudió a su primera esposa para casarse con Herodías, esposa de su hermanastro Herodes, y poco después fue derrotado por el padre de la repudiada, Aretas, rey de los nabateos.

Pero algunos judíos eran de la opinión de que la destrucción del ejército de Herodes había sido obra de Dios, en justa venganza por el castigo impuesto a Juan, apodado el Bautista. Pues, en efecto, Herodes había hecho matar a aquel hombre bueno que exhortaba a los judíos a llevar una vida virtuosa, practicando la justicia con sus semejantes y la piedad con Dios, y a entrar juntos en el bautismo. Pues, a su juicio, era esta una condición imprescindible para que el bautismo pudiera resultar aceptable a los ojos de Dios. No debían utilizarlo para obtener el perdón de los pecados cometidos, sino para santificar su cuerpo, por cuanto el alma debía estar ya purificada de antemano mediante el comportamiento justo. Y juntándose otros a las masas de sus seguidores, enardecidos en grado sumo por sus sermones, Herodes empezó a temer que una elocuencia de efectos tan persuasivos en las personas diera lugar a alguna sedición, pues parecía que todas sus acciones respondían a los consejos de aquél. Consideró, por tanto, oportuno que, antes que por su culpa se produjera alguna novedad, más valía anticiparse y librarse de él que esperar a que se produjera la sublevación y tener que arrepentirse de su imprevisión cuando se viera en dificultades. Así pues, Juan fue hecho prisionero por las sospechas de Herodes y encerrado en Maquerunte ... y fue ejecutado. Los judíos, sin embargo, consideraban que la destrucción del ejército de Herodes se había producido por voluntad de Dios, que había querido infligirle un castigo por la ejecución de aquél (Josefo, *AJ XVIII*, 116-119)

Se trata de un pasaje curiosísimo, por cuanto vemos que Josefo defiende inequívocamente a Juan de dos equívocos distintos.

En primer lugar, tenemos el aspecto ritual. Josefo subraya que, para Juan, el bautismo no era un rito mágico que permitiera conseguir el perdón de los pecados, sino un símbolo físico de una realidad espiritual perfectamente establecida de antemano, sin su intervención, y completamente al margen de él. En otras palabras, algo semejante a las constantes abluciones «de día y de noche con agua fría para purificarse» que, según la *Autobiografía 11*, practicaba Josefo cuando se retiró al desierto con Banus. Pero, naturalmente, de ser así, cabría preguntarse por qué el rito realizado por Juan le valió el sobrenombre de «el Bautista». La interpretación de Morton Smith seguramente es la más acertada:

En tiempos de Juan, el único sitio del país en el que los judíos podían ofrecer sacrificios legalmente era Jerusalén, y en la ciudad esos servicios eran muy costosos. Teniendo en cuenta estas circunstancias, la introducción de un rito nuevo, barato, accesible a todo el mundo, autorizado por Dios, y con capacidad para redimir toda clase de pecados, supuso un gran invento por parte de Juan. Sus llamadas de atención proclamando la inminente llegada del juicio no constituían ninguna novedad; los profetas llevaban ocho siglos anunciándola. La novedad estaba en afirmar que el individuo normal y corriente podía hacer algo con toda facilidad para prepararse para el catastrófico advenimiento del reino (1973b, p. 208).

En segundo lugar, tenemos la exclusión de toda posible mala interpretación de las actividades de Juan. Josefo no hace en ningún momento alusión a predicaciones de tono apocalíptico, y habla únicamente de las prácticas piadosas típicas de época helenística. Tampoco habla en ningún momento del desierto ni de las aguas del Jordán. No obstante, Juan tuvo que ser capturado en alguno de los territorios regidos por Herodes Antipas, es decir, en Galilea o en Perea, y, si tenemos en cuenta que fue encerrado en Maquerunte, fortaleza situada en el extremo meridional de esta última región, la hipótesis más plausible es que las actividades del Bautista se desarrollaran inicialmente junto a la ribera del Jordán correspondiente al desierto de Perea. En otras palabras, Josefo no dice nada del aspecto más explosivo que, desde el punto de vista político, tenía el rito de Juan: el pueblo se adentra en el desierto cruzando el río y es bautizado en las aguas del Jordán para regresar a la Tierra Prometida. Y ese aspecto lo sitúa peligrosamente cerca de ciertos profetas milenaristas, perfectamente conocidos por Josefo y a los que ya estudiamos en el capítulo VIII. En el período comprendido entre 44 y 62 e. v., esos profetas se remitían al desierto y al Jordán en su visión de la nueva conquista trascendental de la Tierra Prometida (cf. Apéndice II). Fueran cuales fuesen las intenciones de Juan, Herodes Antipas no estaba lo suficientemente loco como para no pensar que esa combinación de profeta y masas de gente, del desierto y el Jordán, podía resultar muy peligrosa.

«Cabe suponer —comenta Louis Feldman— que no existe necesariamente contradicción alguna entre Josefo y los Evangelios por lo que a los motivos de la ejecución de Juan se refiere: los autores cristianos prefieren destacar las acusaciones de tipo moral que hacía a Herodes, mientras que Josefo subraya los temores de índole política que suscitaba en él» (p. 675). Yo, sin embargo, prefiero creer que en 197 *Herodes decapita a Juan* [2/2], el extenso y pormenorizado relato de Mc 6,14-29 es creación exclusiva del evangelista, a través de la cual puede poner de relieve ciertas analogías entre la muerte de Juan y la de Jesús, sobre todo el hecho de que ambos fueron ejecutados a regañadientes por una autoridad civil a instancias de terceros. Naturalmente en este complejo ni Marcos ni el *Apócrifo de Santiago* 6,1-4 muestran el menor interés por las implicaciones políticas de la decapitación del Bautista. Pero esto nos hace pasar del Juan de Josefo al Juan de la tradición de Jesús.

De los dieciocho complejos que tratan de Juan en el inventario de la tradición cristológica recogido en el Apéndice III, sólo seis tienen atestiguación plural, o sea que se adecuan al equilibrio que en este sentido mantiene la totalidad del corpus a razón de dos tercios contra uno. Mi tesis se basa únicamente en esos seis complejos, a uno de los cuales ya hemos hecho alusión.

Juan bautiza a Jesús. El primero de esos complejos, y también el más importante, es por fuerza 58 *Juan bautiza a Jesús* [1/3]. Pertenece al primer estrato, tiene tres testimonios independientes, y comporta nueve textos distintos. Da asimismo pruebas de lo que, sin la menor sombra de cinismo, yo

denomino control de averías teológicas. Es evidente que a la tradición le cuesta trabajo aceptar la idea de que Juan bautiza a Jesús porque aparentemente ello supondría que Juan era superior y Jesús un pecador.

El texto más antiguo se conserva en el *Evangelio de los hebreos*, en el cual, según dice Ron Cameron, «la narración de la preexistencia de Jesús, de su advenimiento, bautismo y tentaciones corresponde a unos relatos mitológicos abreviados. Estos relatos presuponen la existencia del mito de la bajada de la Sabiduría divina, personificada definitivamente en un miembro de la especie humana, para revelarse y redimir a toda la humanidad. Dicho mito se hallaba muy difundido en el mundo grecorromano y además se encuentra tras muchas de las primeras formulaciones cristológicas de los cristianos» (1982, p. 84).

Y sucedió que, cuando hubo subido el Señor del agua, descendió toda la fuente del Espíritu Santo, descansó sobre Él, y le dijo: Hijo mío, a través de todos los profetas te estaba esperando para que vinieras y pudieras descansar en ti. Pues tú eres mi descanso, mi Hijo primogénito, que reinas por siempre (*Evangelio de los hebreos*, 2; NTA I.163-164; Cameron, 1982, p. 85).

Yo supongo que, para que lo de «cuando hubo subido del agua» tenga sentido, esta sección tuvo que ir precedida por algún relato del bautismo de Jesús, pero la fuerza de su exposición mitológica habría eliminado cualquier tipo de problemas respecto a la superioridad o inferioridad de Jesús y Juan.

Del mismo modo, por lo que a la segunda fuente se refiere, en Mc 1,9-11 podemos constatar que el autor está muy satisfecho de contar primero el bautismo de Jesús en 1,9 y de acabar el relato con la epifanía de 1,10-11. Pero la existencia de estas dos partes plantearía serios problemas —aun aportando ya su solución— a los textos dependientes del de Marcos: siempre cabía rechazar o negar el bautismo; o bien, siempre cabía destacar o subrayar la epifanía. Veamos cuál fue el proceso apologetico a través de los siguientes textos.

Aconteció, pues, cuando todo el pueblo se bautizaba, que bautizado Jesús y orando ... (Lc 3,21a).

Vino Jesús de Galilea al Jordán y se presentó a Juan para ser bautizado por él. Juan se oponía diciendo: Soy yo quien debe ser por ti bautizado, ¿y vienes tú a mí? Pero Jesús le respondió: Déjame hacer ahora, pues conviene que cumplamos toda justicia. Entonces Juan se lo permitió (Mt 3,13-15).

Habiéndose Juan echado a sus pies, le decía: Bautízame tú a mí, Señor, te lo ruego. Pero él se opuso diciendo: Deja, que es conveniente que así se cumplan todas las cosas (*Evangelio de los ebionitas*, 4; NTA I.157-158; Cameron, 1982, p. 105).

He aquí que la madre del Señor y sus hermanos le decían: Juan el Bautista bautiza en remisión de los pecados; vayamos [también nosotros] y seamos

bautizados por Él. Mas Él les dijo: ¿Qué pecados he cometido yo para que tenga que ir y ser bautizado? De no ser que esto que acabo de decir sea una ignorancia mía (*Evangelio de los nazarenos* 2; NTA I.146-147; Cameron, 1982, p. 99).

Y Juan dio testimonio diciendo: Yo he visto al Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre Él. Yo no le conocía: pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre Él, ese es el que bautiza en el Espíritu Santo. Y yo vi, y doy testimonio de que este es el hijo de Dios (Jn 1,32-34).

Nótese, para empezar, que el *Evangelio de los dichos Q*, mucho más interesado por la predicación de Juan que por su labor de Bautista, no hace, al parecer, mención alguna del bautismo de Jesús (Kloppenborg, 1988, p. 16). Lucas alude simplemente al bautismo de Jesús de forma un tanto precipitada para dar paso inmediatamente a su predicación y epifanía. Mateo y el *Evangelio de los ebionitas* sí que se enfrentan al problema y afirman que fue una imposición divina. El *Evangelio de los nazarenos* niega rotundamente que se produjera el bautismo. En cuanto a Juan, que probablemente depende de los sinópticos en todo lo relativo a las tradiciones del Bautista, no dice absolutamente nada del bautismo de Jesús en 1,19-34, pero, en cambio, subraya el testimonio del Bautista acerca de Jesús. Así, pues, con Juan el bautismo de Jesús ha desaparecido por completo, y lo único que queda es la revelación de su persona.

Por último, en las cartas de Ignacio de Antioquía tenemos dos pasajes, que constituyen casi una auténtica profesión de fe, en los que, según dice William Schoedel, «se enumeran los distintos casos de salvación del ministerio de Jesús» (p. 8).

Nuestro Señor ... es, con toda verdad, del linaje de David según la carne, hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan, para que fuera por Él cumplida toda justicia ... (Ignacio, *A los esmirnitas* I,1).

La verdad es que nuestro Dios Jesús, el Ungido, fue llevado por María en su seno conforme a la dispensación de Dios; del linaje, cierto, de David; por obra, empero, del Espíritu Santo. El cual nació y fue bautizado, a fin de purificar el agua con su pasión (Ignacio, *A los efesios* XVIII,2).

Estos textos nos ofrecen dos explicaciones distintas del consentimiento de Jesús a ser bautizado por Juan. La del primero tiene que depender de Mateo, pues utiliza el término «justicia», concepto sobre el que se hace especial hincapié con relación a Juan en Mt 3,14-15 y 21,32. Pero como, según se encarga de señalar Helmut Koester, no hay ningún otro indicio igualmente claro de que Ignacio hubiera leído a Mateo, convendría considerar que se trata de una dependencia indirecta, y que el credo utilizado por Ignacio se hallaba ya influenciado por las glosas apolegéticas de Mateo (1957, p. 59).

La explicación que proporciona el segundo texto, en palabras de William Schoedel, está «más cerca del mundo teológico propio de Ignacio» (p. 222). Pone mitológicamente en relación el bautismo y la pasión de Jesús en tanto en cuanto Cristo purifica el fondo de las aguas al ser bautizado y el fondo de la tierra al ser sepultado.

En cualquier caso, el primer grupo de textos deja una cosa bien clara. El bautismo de Jesús por Juan es uno de los detalles más seguros que conocemos de uno y otro. Pero para entender lo que significaba ese bautismo, tenemos que echar una ojeada a otro grupo de textos.

El mensaje de Juan. Ese segundo complejo es 115 *El mensaje de Juan* [1/2]. Si echamos una ojeada a los cinco textos que componen este conjunto tradicional, podemos ver cómo el mensaje de Juan anunciando el advenimiento de Dios se convierte poco a poco, pero cada vez con más fuerza, en testimonio del advenimiento de Jesús. El texto más antiguo procedería del *Evangelio de los dichos Q*, pero sin los preliminares (3,15-16a) ni la continuación (3,18) del relato que enmarcan la versión de Lucas.

Yo os bautizo en agua, pero llegando está otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de soltarle la correa de las sandalias; Él os bautizará en el Espíritu Santo y en fuego. En su mano tiene el bieldo para limpiar la era y almacenar el trigo en su granero, mientras la paja la quemará con fuego inextinguible (*Evangelio de los dichos Q*: Lc 3,16b-17 = Mt 3,11-12).

Esa definición de El que ha de venir corresponde a una visión de Dios como vengador apocalíptico, y sólo más tarde, cuando leemos 143 *Respuesta a Juan* [1/1], podemos pensar que El que ha de venir es Jesús. Así es como el sermón que Lucas pone en boca de Pablo —y que correspondería a la versión de Act 13,23-25— puede dar por supuesto que Jesús era la persona de la que hablaba Juan. Por otra parte, la versión independiente de Mc 1,7-8 no contiene, como las otras, la imagen apocalíptica del bieldo, pero, pese a esta ausencia, la inmediata llegada de Jesús en los versículos siguientes —1,9-11— parece indicar implícitamente que el mensaje de Juan es que Jesús es El que ha de venir. Por último, en Jn 1,24-31, la cosa queda perfectamente clara.

Yo bautizo en agua, pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis, que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia ... Al día siguiente vio venir a Jesús y dijo: He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Éste es aquel de quien yo dije: Detrás de mí viene uno que es antes de mí, porque era primero que yo. Yo no le conocía; mas para que Él fuese manifestado a Israel he venido yo, y bautizo en agua (Jn 1,26b-27, 29-31).

Tenemos aquí la perfecta consumación de todo el proceso. Lejos de necesitar ser bautizado para la remisión de sus pecados, es Jesús el que quita los

pecados del mundo. Y el mensaje del Bautista acerca de El que ha de venir es interpretado explícitamente por el propio Juan como una alusión a Jesús. Sin embargo, una lectura atenta de estos textos, dándoles en cierto modo la vuelta, es que el mensaje de Juan era un anuncio de la inminente intervención apocalíptica de Dios, y no se refería para nada a Jesús. El bautismo y el mensaje se complementaban como única vía para la obtención del perdón de los pecados antes de que se produjera la lluvia de fuego. A mi entender, los ecos religioso-políticos de esa situación son evidentes. El bautismo sólo requiere agua, no necesariamente la del Jordán, desde luego, pero, explícita o implícitamente, la realización de ese bautismo, fuera donde fuese, habría salpicado de forma muy negativa al culto del Templo. Ahora bien, su localización en el desierto de Transjordania y la utilización de agua del Jordán, precisamente la del Jordán, implícita o explícitamente, tendrían unas fuertes connotaciones de subversión política. Independientemente de cuáles fueran las intenciones de Juan, Herodes Antipas contaba con datos más que suficientes para actuar. El desierto, el Jordán y un profeta seguido de una muchedumbre constituían una mezcla demasiado explosiva que requería unas medidas preventivas inmediatas.

Salida al desierto. El tercer complejo, 51 *Salida al desierto* [1/3], resulta mucho más difícil de analizar tanto desde el punto de vista interno como desde el punto de vista externo. La versión del *Evangelio de los dichos Q* incluye las dos preguntas y la respuesta de Lc 7,24-26 = Mt 11,7-9, y el cumplimiento en la persona de Juan de la profecía de Mal 3,1 en Lc 7,27 = Mt 11,10. En cambio, la versión del *Evangelio de Tomás* 78, por una parte, nos presenta la doble pregunta con una respuesta distinta sin que se aluda al cumplimiento de la profecía de Malaquías, y, por otra, la versión de Mc 1,2-3 presenta el cumplimiento de la profecía pero no la doble pregunta ni la respuesta. Además, la versión de *Tomás* no menciona para nada el nombre de Juan. A mi juicio, en la versión del *Evangelio de los dichos Q* se ha producido la convergencia de dos elementos originariamente distintos, que aún pueden verse en su primitivo estado independiente en el *Evangelio de Tomás* 78 y en Mc 1,2-3 respectivamente:

- (a) Preguntas y respuesta referidas a Juan:
 - (1) *Ev. Tom.* 78
 - (2) 2Q: Lc 7,24-26 = Mt 11,7-9
- (b) Cumplimiento en Juan de Mal 3,1:
 - (1) 2Q: Lc 7,27 = Mt 11,10
 - (2) Mc 1,2-3

De momento sólo me interesa el primer elemento de esa tradición. En mi opinión la mejor versión es la del *Evangelio de los dichos Q* conservada en Lc 7,24-26 = Mt 11,7-9, que termina con la afirmación: «Sí, [un profeta.] yo os digo, y más que profeta». En la versión paralela del *Evangelio de Tomás*

78, el nombre de Juan ha sido omitido, de suerte que la respuesta puede tener un valor general, y el pasaje termina de manera negativa: «Pero no podrán conocer la verdad»; o sea, lo que viene a decir es que los ricos poseen la riqueza, pero no la verdad. No obstante, y aun admitiendo este punto, ¿qué es lo que dice Lc 7,24-26 = Mt 11,7-9 de Juan? ¿Y por qué se dice de esa forma? ¿Diría realmente Jesús una cosa así?

Desde el punto de vista formal, este *logion* se nos presenta como si se tratara de un diálogo implícito, y va dirigido a la multitud que presumiblemente simpatizaba con Juan. Desde el punto de vista del contenido, el dicho establece un contraste entre el desierto y el palacio, y entre los habitantes que corresponden, como cabría esperar, a uno y otro lugar. Pero, mientras que se especifica claramente que quien cabe esperar que viva en el desierto es un profeta, no se especifica en ningún momento si el que reside en el palacio es un rey o un cortesano, un soberano o un ministro. Se le describe metafóricamente como aquel que se pliega a los caprichos del viento, y va vestido literalmente con molicie, esto es, lleva ropas suntuosas. Pero, si esa es la interpretación correcta, ¿por qué el *logion* adopta esa forma? ¿Por qué se comparan y se contraponen precisamente el profeta que vive en el desierto y el «hombre» que habita en el palacio? La única respuesta que soy capaz de imaginar es que el dicho pretende comparar a Juan con Herodes Antipas, y que surgió de forma directa e inmediata a raíz de la crisis que produjo entre los seguidores de Juan su encarcelamiento y posterior decapitación. Da la impresión de que se trata de un intento por mantener la fe en la visión apocalíptica de Juan a pesar de haber sido ejecutado. Es —sigue siendo— no sólo un profeta más, sino el último profeta, el profeta de El que ha de venir. Admito que tanto el sentido como la creación del aforismo procede de Jesús. Y vendría a confirmar lo que ya sabemos, esto es, que, al consentir Jesús en ser bautizado por Juan, tenía que admitir de paso las esperanzas apocalípticas de éste, y reconocer en él al profeta de El que ha de venir. Pero esta conclusión depende también del testimonio del siguiente complejo.

Más grande que Juan. El cuarto complejo, 85 *Más grande que Juan* [1/2], resulta particularmente importante por cuanto en el *Evangelio de los dichos Q* no habría cabido esperar la conjunción o incluso la comparación de Juan y Jesús, al contrario de lo que ocurriría con el *Evangelio de Tomás*.

Dijo Jesús: «Desde Adán a Juan el Bautista, no hay entre los nacidos de mujeres, nadie tan superior a Juan el Bautista que sus ojos no deban humillarse [ante él]. Yo, sin embargo, os digo: Cualquiera de entre vosotros que se haga pequeño, conocerá el Reino y será superior a Juan» (*Evangelio de Tomás* 46).

En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que Juan el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él (*Evangelio de los dichos Q*: Lc 7,28 = Mt 11,11).

Si este *logion* hubiera aparecido sólo en el *Evangelio de los dichos Q*, no habría costado ningún trabajo desecharlo como mera creación suya, originada por la necesidad de equilibrar las tradiciones sapienciales de la figura de Jesús propias de 1Q con las tradiciones apocalípticas de la figura de Juan propias de 2Q. Pero aparece también en el *Evangelio de Tomás*, que no muestra particular interés por Juan, y menos todavía, según *Ev. Tom.* 52, por los profetas de Israel, y todavía mucho menos, como hemos visto, por las esperanzas y expectativas de corte apocalíptico en general. Por consiguiente, sería tan antiguo como el que más. Por otra parte, su formulación, pese a su carácter definitivamente polémico, no demuestra mucho interés por precisar los límites de la comunidad, sino que más bien parece centrarse en la paradójica y sorprendente yuxtaposición del más grande y el más pequeño. El futuro comienza no ya con Juan en el desierto, sino con el niño pequeño en el Reino.

En mi opinión, las dos afirmaciones que se hacen sobre Juan, esto es, la primera mitad de 51 *Salida al desierto* [1/3] y todo 85 *Más grande que Juan* [1/2], proceden del Jesús histórico, lo cual nos permite llegar solamente a una conclusión, a saber: que, entre la primera y la segunda de estas afirmaciones, Jesús cambió de opinión respecto a la misión y el mensaje de Juan. La idea de Juan, según la cual había que esperar al Dios apocalíptico, a El que ha de venir, en forma de pecador arrepentido, admitida en un principio por Jesús y defendida incluso durante la crisis surgida a raíz de la muerte de Juan, dejó de ser considerada oportuna. De lo que ahora se trataba era de estar o no en el Reino. «Jesús comenzó su vida pública —dice Paul Hollenbach— mostrando un serio apego hacia Juan, hacia su mensaje y su movimiento, pero ... pronto desarrolló su propio mensaje y movimiento específicos, totalmente distintos de los de Juan» (1982, p. 203).

EL HIJO APOCALÍPTICO DEL HOMBRE

Da la impresión de que cabría hacer una objeción importantísima a las conclusiones a las que llegamos en la sección anterior. ¿Es que no sabíamos, al menos por el brillante estudio de Albert Schweitzer publicado a principios de siglo, que Jesús predijo en varias ocasiones la llegada del Hijo del hombre, figura claramente apocalíptica y que con mucha probabilidad se refiere a él mismo? En otras palabras, Jesús era tan apocalíptico como Juan el Bautista. La cuestión es tan acuciante que no tenemos más remedio que formularla de inmediato: ¿Se refiere Jesús en algún momento a sí mismo o a algún otro personaje de primera línea como al Hijo del hombre que ha de venir? ¿Era el hombre que en otro tiempo predicara a las orillas del lago un visionario de corte apocalíptico?

Para empezar, debo decir unas cuantas palabras acerca de la terminología empleada. En un artículo recientemente publicado, Marcus Borg afirma que el término

escatológico ... incluye como elemento indispensable de su significado la idea de que el mundo se va a acabar, y esa idea comporta la expectativa de que se producirá el juicio final, la resurrección, y el amanecer de una nueva era. *El Jesús escatológico pensaba que todo esto era inminente*. Así pues, con el término «escatológico», no estoy haciendo referencia a un «final» en sentido metafórico, ya sea éste el de cambio dramático en la historia de Israel, o el de cambio radical en la sensibilidad del individuo que pudiéramos definir como acabamiento para dicho individuo del mundo (antiguo) (1986, p. 81, nota 1).

No obstante, según mi propia terminología, que me parece preferible a cualquier otra, y para ser precisos, así es como cabe definir al Jesús apocalíptico. Recorro a la palabra *escatología* por ser el término genérico o más amplio para designar una negación del mundo que abarcaría desde la escatología apocalíptica, tal como acabamos de definirla, las modalidades místicas o utópicas, y, por último, las posibilidades ascéticas, libertarias o anarquistas. En otras palabras, todo lo apocalíptico es escatológico, pero no toda escatología es apocalíptica. La ventaja de utilizar el término genérico o más amplio, y el más restringido o específico, es que nos permite entender mejor la posibilidad de pasar sin dificultad de uno a otro. Así pues, al estudiar todos estos textos que hablan de la llegada del Hijo del hombre, estoy hablando del Jesús apocalíptico y preguntándome si Jesús veía recortarse a ese personaje en el tenebroso guión del inminente fin del mundo. Y por fin del mundo entiendo que el apocalíptico esperaba que se produjera una intervención de Dios tan trascendentalmente obvia que sus propios adversarios o enemigos, sus opresores o perseguidores, se verían obligados a reconocerla y a convertirse o a darse por vencidos.

Un como hijo de hombre

Las cuatro visiones de Dan 7, 8, 9 y 10-12 tenían por objeto tranquilizar a los judíos devotos, víctimas de la persecución dirigida entre 167 y 164 a. e. v. por el monarca sirio Antíoco IV Epífanes, y persuadirles de que, lo mismo que habían pasado los babilonios, los medos, los persas y los griegos, también había de acabar rápidamente la embestida de los sirios. Y este es el juicio apocalíptico de la visión onírica que tiene Daniel en medio de la noche:

Estuve mirando hasta que fueron puestos tronos, y se sentó un anciano de muchos días, cuyas vestiduras eran blancas como la nieve, y los cabellos de su cabeza como lana blanca. Su trono llameaba como llamas de fuego, y las ruedas eran fuego ardiente ... El tribunal tomó asiento, y fueron abiertos los libros. Yo seguía mirando a la bestia [el imperialismo griego] a causa de las grandes arrogancias que hablaba su cuerno [Antíoco Epífanes], y la estuve mirando hasta que la mataron, y su cuerpo fue destrozado y arrojado al fuego para que se quemase ... Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi venir sobre las

nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fue presentado ante éste. Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá (Dan 7,9-14).

En la visión de Daniel, la expresión «un como hijo de hombre» claramente no es ningún epíteto. Simplemente viene a contraponerse a los tres imperios definidos como «[una especie de] león» el primero, «semejante a un oso» el segundo y «semejante a un leopardo» el tercero, es decir, como bestias salvajes procedentes de las caóticas profundidades del mar, mientras que esta otra figura sobrehumana es «como un ser humano» y procede de las alturas del cielo. En otras palabras, del mismo modo que en nuestra lengua la costumbre machista hace que se utilice el término *hombre* para designar a toda la especie humana, lo mismo ocurre en hebreo, sobre todo cuando se recurre al paralelismo poético, con las expresiones *hombre e hijo de hombre*, que se utilizan simplemente con el significado de «la especie humana». Podemos encontrar ejemplos de ello en Núm 23,19; Is 51,12; Jer 50,40; 51,43; Sal 80,17; 144,3. Veamos, a modo de ejemplo, el siguiente texto, citado en Heb 2,6:

¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes,
y el hijo del hombre para que de él te cuides?
(Sal 8,4)

Tras la visión descrita en Dan 7,2-14 viene su interpretación en 7,17-27, y así, en 7,18, se afirma: «Recibirán el reino los santos del Altísimo», y en 7,27: «Dándole el reino ... al pueblo de los santos del Altísimo». Por consiguiente, según dice John Collins, «las tres formulaciones de Dan 7,14, 18 y 27, según las cuales recibirán el reino “un como hijo de hombre”, “los santos del Altísimo” y “el pueblo de los santos del Altísimo”, representan tres niveles distintos de una realidad multidimensional» (1984a, p. 84). Y en esa realidad se sitúan jerárquicamente el arcángel Miguel, caudillo de los ejércitos celestiales, los propios ejércitos celestiales, y los judíos perseguidos, pero fieles a su religión. Repito, sin embargo, una vez más, que la expresión «uno como hijo de hombre» no es un epíteto aplicado a Miguel en cuanto personificación angélica de esa victoria apocalíptica. Se trata de una mera descripción: a diferencia de las criaturas bestiales procedentes del abismo, esta es una criatura de aspecto humano procedente de las alturas.

La naturaleza no epítetica de la expresión «hijo de hombre» en Dan 7,13 queda claramente subrayada en dos textos judíos del siglo I e. v. que utilizan y desarrollan esa visión.

El primer texto pertenece al *Libro de las comparaciones*, que, como vimos en el capítulo VI, aparece en *1 Enoc* 37-71, ocupando el segundo lugar de una antología dividida en cinco partes. Esta obra, que dataría de comienzos del siglo I, presenta tres parábolas en 38-44, 45-57, 58-69, y una

doble conclusión, una en 70 y otra en 71. He aquí la primera aparición de la figura del Hijo del hombre:

Allí vi a Aquel que es dueño del tiempo anterior al tiempo. Y su cabeza era blanca como la lana. Y con él había otro, cuyo rostro era como el de un ser humano ... Y pregunté ... a uno ... de los ángeles ...: ¿Quién es éste? ... Y me respondió diciéndome: Éste es el Hijo del hombre, al que pertenece la justicia, y con el que habita la justicia ... Este Hijo del hombre que has visto es Aquel que derribará a los reyes y a los poderosos de sus cómodos asientos, y a los fuertes de sus tronos (*1 Enoc* 46,1-4; *OTP* I.34).

Resulta sumamente significativo que, como subraya John Collins, «la forma en que es presentada la expresión “hijo del hombre” indica que no se trata de un epíteto muy conocido» (1980, p. 112). O, mejor dicho, que no se trata de ningún epíteto. Nótese, de hecho, que es la utilización de la mayúscula lo que en esta traducción hace que se convierta en epíteto lo que no es más que una mera referencia o una alusión. El texto comienza con una clara alusión —eso sí, implícita— a Dan 7,13, y así aquel «cuyo rostro era como el de un ser humano» se identifica con «este Hijo del hombre», y posteriormente va especificándose más de diversas maneras. Pero en ningún momento se supone que la expresión *Hijo del hombre* tenga otro significado o incluya otro contenido aparte de la alusión al texto de Dan 7,13. Así pues, tras esta primera aparición en *1 Enoc* 46,1-4, todos los empleos posteriores del «Hijo del hombre» se remitirán a este texto e implicarán su presencia. De hecho, por lo general la referencia se especifica siempre en la forma «Ese Hijo del hombre». En otras palabras, sólo puede haber un «Hijo del hombre» concreto, y siempre dependerá de Dan 7,13. Por otra parte, aquel a quien se llama Hijo del hombre tiene otros títulos, a saber «el Elegido» o «el Justo» (por ejemplo, en 53,6), y posiblemente se le identifique con el propio Enoc, que está en los cielos, en la segunda de las conclusiones del libro (71,14). Dicho en pocas palabras, Dan 7,13 es anterior al Hijo del hombre, y el Hijo del hombre no es anterior a Dan 7,13. Y, repitamos una vez más, que el término «epíteto» probablemente es una palabra demasiado fuerte.

Igualmente instructivo es el caso de otra obra apocalíptica judía, en esta ocasión datable a finales del siglo I e. v. Su autor, al que la ficción identifica con Esdras durante la cautividad de Babilonia del siglo VI a. e. v., tiene siete visiones del futuro. He aquí la sexta, la del Hombre procedente del mar:

Al cabo de siete días tuve un sueño nocturno, y he aquí que se levantó un viento procedente del mar y se produjo un gran oleaje. Y me quedé mirando y vi que el viento formaba una especie de figura de hombre que se levantaba del corazón del mar. Y miré y vi que ese hombre echaba a volar con las nubes del cielo; y cuando volvía el rostro para mirar, todas las cosas se echaban a temblar ante su mirada, y si alguna palabra salía de su boca, todo el que escuchaba su voz se derretía como la cera en contacto con el fuego (*4 Esdras* 13,1-4; *OTP* I.551)

En esta sexta visión y en la anterior, la visión del Águila, el texto de *4 Esdras* se basa en Dan 7, pero, como explícitamente se dice en 12,10-12, la interpretación de este autor es totalmente distinta de la de «vuestro hermano Daniel». El motivo es que, a diferencia de Daniel, el moderno autor tiene que incorporar el Imperio Romano a la serie de imperios, pero sobre todo, como apunta John Collins, que introduce una serie de «motivos asociados con el Mesías davídico, figura que no tiene ninguna relevancia en Daniel» (1984a, p. 166). Lo que a nosotros nos interesa ahora, en cualquier caso, es que de Dan 7,13 se puede pasar lo mismo a «el Hombre» de *4 Esdras* 13,3, que a «ese Hijo del hombre» de *1 Enoc* 46,2. Tanto una como otra expresión, *abstracción hecha de su relación con el texto de Daniel*, constituye un título absolutamente vago, si no totalmente vacío. Y cada una de ellas mantiene la relación con ese antecedente a través del uso del determinativo «ese», aplicado tanto a la figura con aspecto de hombre como al hijo del hombre, herederos ambos de Dan 7,13. De no ser así, sería como si nosotros empleáramos la expresión «el ser humano» sin mayor especificación.

Decir indirectamente «yo»

Si bien es evidente que la expresión «hijo de hombre» de los textos judíos citados anteriormente, basados todos ellos en Dan 7,13, no es de carácter epítetico, también es evidente que tiene ese carácter en los textos cristianos en los que Jesús habla del Hijo del hombre que ha de venir, del Hijo del hombre futuro o apocalíptico. De hecho, da la impresión de constituir la perífrasis que Jesús utiliza más a menudo para referirse a sí mismo. ¿Pero cómo se produjo exactamente ese paso tan extraño?

Una posibilidad sería que la expresión «hijo del hombre» fuese, en efecto, la perífrasis habitualmente utilizada en arameo para decir «yo» en tiempos de Jesús. Sería una forma indirecta y eufemística de designar al hablante. Por consiguiente, cuando Jesús decía «hijo del hombre» cualquiera habría entendido sin dificultad que estaba refiriéndose a sí mismo. Esta teoría es obra de Geza Vermes (1967; 1973b, pp. 163-168 y 188-191; 1978a; 1979b), pero Joseph Fitzmyer la niega rotundamente (1968; 1979a; 1979b). Ambos eruditos coinciden en afirmar que en tiempos de Jesús no existía ningún uso epítetico de la expresión Hijo del hombre. Reconocen asimismo que se empleaba en sentido genérico o indefinido, especialmente en frases paralelísticas, correspondiendo a *hombre*, esto es, una manera un tanto machista de designar a los seres humanos o a la humanidad. Significaría, pues, tanto «un individuo cualquiera, todo individuo», en sentido general, como «un individuo cualquiera, el que sea», en sentido indeterminado. Ya hemos visto un ejemplo de ese uso genérico en el paralelismo *hombre/hijo del hombre* de Sal 8,4, caso en el que ambas expresiones significan «la especie humana», esto es, la «humanidad» en general. Pero Vermes propone que, además de ese uso

genérico («cualquiera, todos») o indefinido («cualquiera, el que sea»), en tiempos de Jesús tendría otro uso eufemístico o perifrástico, esto es, sería una forma indirecta de designar al «yo» del hablante. Fitzmyer, por el contrario, afirma que ninguno de los ejemplos citados por Vermes pertenece a textos del siglo I, y, lo que es más significativo, que «muchos de los ejemplos del *Talmud de Palestina* y del *Génesis Rabbah* citados por Vermes y que, según él, significarían “yo”, podrían igualmente traducirse con toda facilidad por “el hombre” o “un hombre”, en sentido genérico o indefinido» (1979b, p. 153). En realidad, yo creo que es así como se podrían y, de hecho, se deberían interpretar todos los ejemplos que aporta Vermes (cf. 1967, pp. 320-328; 1973b, pp. 163-168). Ni siquiera me convence el único ejemplo que admite Fitzmyer de las traducciones al arameo de Gén 4,14. En el *Targum Neofiti 1*, Caín dice: «Me es imposible ocultarme», pero en el *Targum del Cairo B* dice: «Al hijo del hombre le resulta imposible ocultarse» (Fitzmyer, 1979b, p. 152). Esta segunda versión lo mismo podría tener carácter genérico que perifrástico. Sólo cabría hablar con seguridad de empleo perifrástico cuando no fuera posible el genérico, pues todo empleo genérico comporta implícitamente otro perifrástico. «Todo hombre» y «cualquier hombre» incluye al «yo», pero el «yo» no incluye ni a «cualquier hombre» ni a «todo hombre».

Detengámonos un poco en el examen del problema y pongamos un ejemplo extraído del inglés contemporáneo. En inglés americano, puede decirse «uno [*one*] siempre protege a los niños», en el sentido de que así es como se comportaría todo el mundo, cualquier persona, y, por tanto, también yo quedaría incluido en esa generalidad. En cambio, en inglés británico puede decirse «uno [*one*] toma siempre el Concorde», en el sentido de que eso es lo que hago yo, o, a lo sumo, todas las personas de buen gusto como yo. En el primer caso, mi «yo» se halla incluido en la expresión *uno*, pero en modo alguno se ve destacado. En el segundo caso, en cambio, mi «yo» es exclusivo desde el punto de vista personal o colectivo, y se ve enfáticamente destacado. En efecto, la única forma en que cabe asegurar el empleo perifrástico es excluir toda posibilidad de empleo genérico o indefinido. Por consiguiente, si Jesús hubiera utilizado la expresión «el hijo del hombre» en sentido genérico o indefinido, naturalmente se estaría incluyendo a sí mismo en ella, pero si la hubiera empleado en sentido perifrástico o eufemístico, se habría estado refiriendo exclusivamente a sí mismo. En los evangelios de nuestro Nuevo Testamento la expresión «Hijo del hombre» se ha convertido en un epíteto de Jesús y, por consiguiente, puesta en sus labios, constituye también una perífrasis para referirse a sí mismo. Pero ese es el final, no el comienzo del proceso. De momento, no disponemos de testimonios concluyentes ni en hebreo ni en arameo que nos permitan afirmar que la expresión «hijo del hombre» es una forma eufemística de decir «yo» en sentido enfático o exclusivo. Por consiguiente, cabe preguntarse con Fitzmyer si «a alguien se le habría ocurrido rastrear o buscar este uso [de dicha expresión], de no haber sido por los paralelismos del Nuevo Testamento» (1979b, p. 154).

Así pues, en resumen, cuando Jesús hablara del hijo del hombre, su auditorio no hubiera entendido la expresión ni como epíteto ni como perífrasis, sino en sentido genérico («todo el mundo») o en sentido indefinido («cualquiera»), según el uso normal que hubiera cabido esperar. Lo normal es que la gente pensara que se refería al ser humano, que sus afirmaciones afectaban a toda la humanidad. Una buena traducción no machista hubiera sido «el ser humano». La única alternativa sería que, por el contexto, se tratara de una alusión a Dan 7,13, de suerte que su auditorio entendiera que lo estaba identificando con ese «uno como hijo de hombre» (esto es, una criatura parecida a un ser humano) que aparece en la citada escena misteriosa y profética. Veamos ahora si esta segunda alternativa resulta convincente fijándonos en los textos concretos en los que Jesús habla del Hijo apocalíptico del hombre.

Venir sobre las nubes

El inventario de textos que hablan del Hijo apocalíptico del hombre comprende dieciocho complejos tradicionales, seis de los cuales tienen atestiguación plural (cf. Apéndice IV). Como de costumbre, mi estudio se centra sobre todo en estos últimos complejos. Pero nos encontramos con un problema muy especial. Por un lado, seis de los dieciocho complejos parecen ajustarse perfectamente a los porcentajes propios de la atestiguación en más de una fuente en el conjunto general de la tradición. Pero, por otro —y me gustaría subrayar todo lo posible el hecho—, no hay ni uno solo de estos seis complejos en los que el Hijo del hombre aparezca en más de una sola fuente. De hecho, si incluimos en el inventario no sólo los *logia* relativos al Hijo del hombre, sino también todos los demás, veremos que de los cuarenta complejos que forman el total sólo en uno se atestigua la presencia del Hijo del hombre en más de una fuente (cf. Apéndice IV). O lo que es lo mismo, mientras que el número total de dichos *apocalípticos* relativos al Hijo del hombre es de 18:6+12, y el de *todos* los dichos relativos al Hijo del hombre es 40:14+26, el verdadero número total correspondiente a la *expresión* Hijo del hombre es, respectivamente, de 18:0+18 y 40:1+39. Este sorprendente fenómeno tendrá una importancia capital para mi estudio.

El regreso apocalíptico de Jesús. El primer complejo que estudiaremos será 2 *El regreso apocalíptico de Jesús* [1/6], debido al número extraordinariamente elevado de testimonios que lo caracterizan. Nótese, sin embargo, que el epíteto Hijo del hombre procede únicamente de una sola fuente, Marcos.

En la primera fuente, parece que los cristianos convertidos por Pablo en Tesalónica se sentían un tanto desconcertados por el hecho de que algunos de ellos murieran antes de que se produjera el regreso triunfante de Jesús en la parusía. Pablo insiste, probablemente respondiendo a alguna voz profética enviada por el Señor, en que serán los muertos y no los vivos los primeros

en reunirse con el Cristo apocalíptico, lo cual, en cierto modo, supondría una situación ventajosa para ellos.

No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los que durmieron, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en Él. Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedemos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente, con estas palabras (1 Tes 4,13-18).

Nótese, ante todo y sobre todo, que el epíteto que Pablo adjudica a Jesús en su regreso es el de «el Señor», y ese mismo título se repite en cuatro ocasiones a lo largo del fragmento. Ni aquí ni en ninguna otra parte menciona nunca al «Hijo del hombre». En segundo lugar, la orden de Cristo, la voz del arcángel, y la trompeta de Dios, probablemente son tres modalidades distintas de designar el llamamiento a la consumación apocalíptica. Por último, está la pequeña frase «en las nubes», que probablemente tenga un antecedente bíblico en Dan 7,13.

La única concomitancia significativa entre 1 Tes 4,13-18 y Dan 7 es la alusión que en ambos textos se hace a las nubes: en este último «sobre las nubes» se refiere a «un como hijo de hombre», mientras que en la epístola de Pablo «en las nubes» se relaciona con «el Señor». Yo me inclino más bien a creer que esa relación no responde a la mera coincidencia de guión trascendental, pero hay dos factores que me detienen. Uno es la redundancia que supone la expresión de Pablo «en las nubes» y poco después la aparición de «en los aires». Si admitimos que el encuentro tiene lugar entre el cielo y la tierra, esto es, en los aires, ¿qué necesidad tenía Pablo de mencionar las nubes? Otro factor sería la importancia que tienen las «nubes» en otros textos, a los que no tardaremos en pasar revista, en los que a todas luces se establece deliberadamente un vínculo con Dan 7,13. Ello nos lleva a una conclusión ineludible. Si tras 1 Tes 4,13-18 se esconde Dan 7,13, no habría inconveniente en admitir que en el año 50 e. v. Pablo creyera que el regreso de Jesús significaba el cumplimiento de la profecía de Daniel, sin por ello tener que referirse a él como a «uno como hijo de hombre», sin calificarlo ni siquiera de Hijo del hombre. De ser este el único ejemplo de esta situación, cabría responder que lo único que hizo Pablo fue sustituir la expresión *Hijo del hombre* por *Señor*. Pero nos volveremos a encontrar con un caso parecido en *Didaché* XVI,6-8. Por consiguiente, lo que inicialmente fuese quizá más importante sería no ya una descripción o epíteto individual, sino el propio texto en su totalidad como forma de imaginar a Jesús, y no al propio Dios, como protagonista del juicio apocalíptico. Dicho de

otra manera, la importancia del *Hijo del hombre* se debe a Dan 7,13, y no al revés.

La cuestión se simplifica en gran medida si nos fijamos en la segunda fuente de 2 *El regreso apocalíptico de Jesús* [1/6]. Su antecedente es a todas luces Dan 7,13-14, y en ella la expresión el *Hijo del hombre* constituye un epíteto de Jesús.

Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su brillo, y las estrellas se caerán del cielo, y los poderes de los cielos se conmoverán. Entonces verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad. Y enviará a sus ángeles, y juntará a sus elegidos de los cuatro vientos, del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo (Mc 13,24-27 = Mt 24,29; 30c-31 = Lc 21,25-28).

Nótese asimismo que Mc 13,26 presenta exactamente la misma frase «en/sobre las nubes» que 1 Tes 4,17. En ambos textos, pues, en una situación cronológica relativamente clara e incluso con unos mismos antecedentes en Dan 7,13, el que regresa como juez apocalíptico es «el Señor» en el más antiguo y «el Hijo del hombre» en el más reciente. Este detalle deberá ser objeto de ulterior estudio, lo mismo que otro pequeño detalle: ¿Por qué Marcos utiliza el verbo «ver» refiriéndose al juez apocalíptico, y no lo hace Pablo?

Las dos siguientes fuentes de este complejo deberán ser estudiadas a la vez, por contar en su origen con una misma fuente. La versión de Mt 24 combina tres fuentes apocalípticas distintas: (1) Mt 24,1-25, 29 y 30b-36 procede de Mc 13; (2) Mt 24,26-28 y 37-51 procede de 2Q; (3) Mt 24,10-12, y 30a procede una fuente conocida también por *Didaché* XVI,3-8 (cf. Kloppenborg, 1979).

Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre en el cielo, y se lamentarán todas las tribus de la tierra (Mt 24,30a).

Y entonces aparecerán los signos de la verdad. Primeramente, el signo de la apertura del cielo; luego, el signo de la voz de la trompeta, y, en tercer lugar, la resurrección de los muertos. No de todos, sin embargo, sino como se dijo: Vendrá el Señor y todos los santos con él. Entonces verá el mundo al Señor que viene encima de las nubes del cielo (*Didaché* XVI,6-8).

Esa fuente común resulta mucho más visible en *Didaché* XVI,6-8 por cuanto Mt 24,30a queda absorbido en el conjunto de 24,29-31, dependiente por lo demás en su totalidad de Mc 13,24-27. Pero lo que de momento nos interesa es que *Didaché* XVI,6-8 habla del Señor como juez, lo mismo que 1 Tes, 4,13-18, mientras que Mt 24,30a habla del Hijo del hombre. Así pues, ¿cuál de los dos textos refleja mejor el epíteto utilizado en su fuente común? No queda muy claro por qué *Didaché* XVI,6-8 iba a haber cambiado el epíteto empleado en el original. Resultaría muy fácil, en cambio, que Mt 24,30a,

preámbulo del 24,30b, donde se menciona al Hijo del hombre tomado de Mc 13,26, lo hubiera cambiado, o incluso que se hubiera visto en la necesidad de hacerlo. En mi opinión, pues, una vez más el texto más antiguo hablaría del Señor como juez apocalíptico, pese a ser una secuela de Dan 7,13, mientras que el texto más reciente habría sustituido al «Señor» por «el Hijo del hombre».

Las dos últimas fuentes de 2 *El regreso apocalíptico de Jesús* [1/6] resultan sumamente instructivas para comprender lo ocurrido a lo largo de todo el proceso.

Uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado ... para que se cumpliese la Escritura: ... «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,34, 36, 37).

Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá, y cuantos le traspasaron; y se lamentarán todas las tribus de la tierra. Sí, amén.

... y en medio de los candeleros [vi] a uno semejante a un hijo de hombre, vestido de una túnica talar y ceñidos los pechos con un cinturón de oro ...

Miré y vi una nube blanca, y sentado sobre la nube a uno semejante a un hijo de hombre, con una corona de oro sobre su cabeza y una hoz en su mano (Ap 1,7, 13; 14,14).

Las dos primeras fuentes de Jn 19 y Ap 1,7 nos ayudan a entender por qué es tan importante el empleo del verbo «ver» en Mc 13,26 y *Didaché* XVI,8. Tras el primer grupo de textos, lo mismo que tras Mt 24,30a, se encuentra otro texto bíblico:

Y derramaré sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos a mí. Y a aquel a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito (Zac 12,10).

Según Juan, la promesa profética se ve cumplida en la crucifixión, y, según Ap 1,7, se ve cumplida, junto con Dan 7,13, en la parusía. Ambos textos presentan la misma forma verbal para decir «mirar» y «ver», la misma también que aparece en Mc 13,26 y *Didaché* XVI,8. En otras palabras, la combinación de Zac 12,10 y Dan 7,13, totalmente ausente de Jn 19,37, pero explícitamente presente en Ap 1,7, se halla también presente de manera implícita y residual siempre que se utiliza el verbo «ver» en la escena de la parusía. El primero en establecer un nexo entre la Pasión y la parusía habría sido Zac 12,10, y sólo a partir de este texto el tema de la parusía se desarrolló según las líneas trazadas por Dan 7,13.

Los últimos dos textos de Ap 1,13 y 14,14 demuestran explícitamente una utilización del texto de Dan 7,13 en la que Jesús es aún «uno semejante a un hijo de hombre», es decir, no ya el Hijo del hombre epíteto, sino que es identificado con la figura celeste de dicha visión apocalíptica.

Todo esto nos permite llegar a dos conclusiones de importancia capital.

Una es que toda esta rama de la tradición, lejos de proceder de labios de Jesús, no surgió sino a raíz de su crucifixión, como una meditación sobre Zac 12,10, pasando posteriormente a combinar esta profecía con Dan 7,13. Por último, el vestigio más claro que habría quedado de estos comienzos habría sido el mantenimiento del verbo «ver» en toda la escena del juicio apocalíptico. Otro sería el hecho de que, pese a contar con el antecedente común de Dan 7,13, algunas tradiciones de fecha particularmente temprana no se sintieron en la obligación de aplicar a Jesús el epíteto de Hijo del hombre, aunque otras sí lo hicieron. Así pues, por una parte, Pablo y *Didaché* XVI presuponen Dan 7,13, pero al pensar en el regreso de Jesús piensan en el del Señor, mientras que Ap 1,13 y 14,14 presuponen Dan 7,13, y al hablar del regreso de Jesús piensan en el «uno semejante a un hijo de hombre» mencionado por el profeta. Por otra parte, en cambio, el *Evangelio de los hebreos*, el *Evangelio de los dichos Q* y Marcos consideran a Jesús el Hijo del hombre epítetico. Dicha bifurcación resultaría muy difícil de explicar si hubiera sido el propio Jesús el primero en declararse el Hijo del hombre epítetico basándose en Dan 7,13.

Delante de los ángeles. El segundo complejo que estudiaremos es 28 *Delante de los ángeles* [1/4], y en él nos encontramos de nuevo con un problema parecido debido a la presencia o la ausencia en los textos del epíteto Hijo del hombre. De hecho, sólo aparece en Marcos.

Hace más de treinta años, Ernst Käsemann aisló dentro de las obras que componen el Nuevo Testamento lo que él denomina «sentencias de la ley sagrada». La forma expositiva de esas afirmaciones apocalípticas comportaba, por lo general, una amenaza y/o una promesa de que a una determinada actuación sobre la tierra correspondería otra de Dios en el día del Juicio final. La fuerza de la sentencia venía dada, desde el punto de vista retórico, por el empleo del mismo verbo en un contexto y otro, y, desde el punto de vista religioso, por la esperanza aún viva de que ese día estaba a punto de llegar. El protagonista apocalíptico es Dios, cuyo nombre se menciona unas veces de manera explícita, y otras, en cambio, se alude a él implícitamente mediante una forma pasiva o alguna maldición. Podemos ver los tres casos en una de las epístolas de Pablo.

Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo aniquilará ...
 Si alguno lo desconoce, será él desconocido ...
 Si alguno no ama al Señor, sea anatema ...
 (1 Cor 3,17a; 14,38; 16,22a)

En estos tres casos encontramos sendas amenazas negativas, y ninguna promesa positiva. Y ese mismo carácter negativo vuelve a aparecer en Gál 1,9 y Ap 22,18-19. Pero encontramos a la vez la forma negativa y la positiva en las sentencias apocalípticas modeladas según el esquema de 60 *Medida por medida* [1/3]; así ocurre en 118 *Juicio por juicio* [1/2], 370 *Miseri-*

cordia por misericordia [3/2], 382 *Dad y se os dará* [3/2], 441 *Condena por condena* [3/1], 481 *Acto por acto* [3/1], y 482 *Clemencia por clemencia* [3/1]. Pudiera parecer que las sentencias más originales debieran tener siempre carácter negativo, pero, en todo caso, convendría desdoblar cada versión en otras dos, una positiva y otra negativa. Así, por ejemplo, en 27 *Perdón por perdón* [1/4], la única versión positiva, que es la de Marcos, se desdobra en Mateo en otras dos, una positiva y otra negativa. En resumen, pues, las sentencias apocalípticas serían amenazas y/o promesas según fuera a ser respectivamente castigada o premiada por Dios en el cielo la actuación de los creyentes en la tierra. Y el poder de dicha sentencia vendría dado menos por la muerte del creyente que por la inminente llegada del último día. Es, por consiguiente, según este esquema más amplio por el que hemos de examinar los *logia* relativos al Hijo del hombre en 28 *Delante de los ángeles* [1/4]. Veamos, para empezar, las siguientes dos versiones.

(1) Yo os digo: A quien me confesare delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios. El que me negare delante de los hombres, será negado ante los ángeles de Dios.

(2) Pues a todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos; pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos (*Evangelio de los dichos Q*, 2Q: Lc 12,8-9 = Mt 10,32-33).

Se trata a todas luces de unas sentencias apocalípticas expresadas de forma equilibrada en positivo y en negativo. Hasta aquí, no hay nada que pueda llamar la atención. Sin embargo, hay dos grandes diferencias entre la versión de Lucas y la de Mateo. En la de Lucas, el sujeto de un verbo es el Hijo del hombre, y después tenemos un sujeto paciente propio de la voz pasiva; en Mateo, en cambio, en las dos ocasiones el sujeto es «yo», esto es, el propio Jesús. Por otra parte, a la expresión «delante de los hombres» del primer término, esto es, el de la vida en la tierra, le correspondería un «delante de...» en el cielo, y lo que nos encontramos es «delante de los ángeles de Dios», en Lucas, y «delante de mi Padre», en Mateo. ¿Qué es, pues, lo que decía originalmente el *Evangelio de los dichos Q*? He aquí la mejor respuesta que se me ocurre dar a la cuestión:

Todo el que me confesare delante de los hombres, será confesado delante de los ángeles de mi Padre. El que me negare delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de mi Padre (Reconstrucción del *Evangelio de los dichos Q* 12,8-9).

Así pues, el equilibrio original de formas pasivas en uno y otro término, fue sustituido por un equilibrio de formas activas en primera persona de singular en Mateo, y se convirtió en Lucas en el «Hijo del hombre» en un término, y una forma pasiva residual en otro. En otras palabras, es Lucas el primero que introduce al Hijo del hombre en este conjunto, y probablemente lo

hizo atendiendo a su otra fuente, la de Marcos que ya lo había introducido en su versión de este mismo aforismo.

(1) Porque si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles.

(2) Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras.

(3) Porque quien se avergonzare de mí y de mis palabras, de él se avergonzará el Hijo del hombre cuando venga en su gloria y en la del Padre y de los santos ángeles. (Mc 8,38 = Mt 16,27 = Lc 9,26)

Ahora bien, teniendo en cuenta que Marcos no depende del *Evangelio de los dichos Q*, ¿es posible que hubiera conservado una versión más original de este dicho, en la que el protagonista de todo el proceso fuera el Hijo del hombre? Sería totalmente inverosímil por dos motivos. En primer lugar, debido al esquema formal, pues el sujeto que cabría esperar sería o bien el propio Dios o bien un sujeto paciente de voz pasiva, lo mismo que en la versión reconstruida del *Evangelio de los dichos Q*. En segundo lugar, convendría que echáramos una ojeada a otras dos versiones procedentes de otros estratos más tardíos de la tradición.

El que venciere, ése se vestirá de vestiduras blancas, jamás borraré su nombre del libro de la vida y confesaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles (Ap 3,5).

Si sufrimos con Él, con Él reinaremos. Si le negamos, también Él nos negará (2 Tim 2,12).

El final de estos dos textos muestra respectivamente una versión positiva y otra negativa del aforismo, y en ambos casos el protagonista es Jesús, representado en una ocasión por la primera persona del singular y en otra por la tercera.

En resumen, y a modo de conclusión, pues, 28 *Delante de los ángeles* [1/4] pasó por tres estadios sucesivos. En el primero, se empleaba únicamente la voz pasiva, y la reconstrucción del *Evangelio de los dichos Q* nos permite suponer que se trataba de un aforismo doble. En el segundo estadio, se habría pasado de las formas verbales pasivas a las activas, siendo el sujeto de las mismas Jesús, unas veces representado por la primera persona del singular y otras por la tercera. Así se pone de manifiesto en la versión de Mt 10,32-33 del texto primitivo del *Evangelio de los dichos Q*, pero también en la versión sólo en negativo de 2 Tim 2,12b, y, sólo en positivo, en la versión de Ap 3,5c. El tercer estadio correspondería a la introducción del Hijo del hombre por parte de Marcos, que nos da únicamente la versión negativa del aforismo en 8,38, y de ahí habría pasado al primer término o versión positiva del texto del *Evangelio de los dichos Q* transmitido por Lc 12,8-9.

Todo ello, por tanto, nos aleja definitivamente del Jesús histórico; la forma de 28 *Delante de los ángeles* [1/4] es una sentencia apocalíptica originada en la iglesia primitiva; y la idea del Hijo del hombre sólo entró en ella debido a la intervención de Marcos. Y, evidentemente, Marcos suponía que el lector que hubiera seguido su texto hasta 8,38 habría podido entender perfectamente que el Hijo del hombre era el propio Jesús.

Conocer el peligro. El tercer complejo, 12 *Conocer el peligro* [1/4], constituye un ejemplo más del fenómeno analizado en los dos anteriores. Jesús sólo es el Hijo del hombre en una fuente, en esta oportunidad, en el *Evangelio de los dichos Q*.

Si el tema del *ladrón nocturno* constituye una metáfora bastante evidente del peligro que acecha, no puede decirse, ni mucho menos, lo mismo si se aplica al regreso apocalíptico de Jesús. Los orígenes de este extraño uso acaso puedan dilucidarse gracias a los siguientes textos:

(1) Por eso os digo: si el dueño de la casa sabe que viene el ladrón, vigilará antes de que llegue y no le dejará entrar en la casa de su Reino, ni llevarse sus cosas. Vosotros, pues, vigilad ante el mundo. Ceñíos vuestros lomos con gran poderío, para que los ladrones [los bandidos] no descubran el camino para llegar a vosotros, porque encontrarán la ganancia que vosotros esperáis.

(2) Dijo Jesús: «¡Bienaventurado el hombre que sabe [por dónde] entran los ladrones! Porque se levantará, cobrará [fuerza] y se ceñirá las caderas antes de que entren» (*Evangelio de Tomás* 21,3; 103).

Parece que se pasa de unos bandidos que invaden un país y de la importancia de saber *dónde* se producirá el ataque en 103, al simple ladrón que se introduce en una casa y a la importancia de saber *cuándo* llegará en 21,3 (cf. Crossan, 1983a, pp. 61-64). Da, pues, la impresión de que primero existió un aforismo semejante al recogido por *Ev. Tom.* 103, que, pasando por un estadio intermedio como el que refleja el texto de *Ev. Tom.* 21,3, acabó siendo aplicado a la figura de Jesús, como ocurre en el *Evangelio de los dichos Q*. Comparemos, pues, ahora esta última versión con las otras que integran el complejo.

Sabéis bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche (1 Tes 5,2).

Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay (2 Pe 3,10).

Vosotros sabéis bien que, si el amo de casa conociera a qué hora habría de venir el ladrón, velaría y no dejaría horadar su casa. Estad, pues, prontos, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre (*Evangelio de los dichos Q*, 2Q: Lc 12,39-40 = Mt 24,43-44).

Por tanto, acuérdate de lo que has recibido y has escuchado, y guárdalo y arrepíentete. Porque, si no velas, vendré como ladrón, y no sabrás la hora en que vendré a ti (Ap 3,3).

He aquí que vengo como ladrón; bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas (Ap 16,15).

En estos cinco textos procedentes de tres fuentes distintas vemos que el ladrón es «el Señor» en 1 Tes 5,2 y 2 Pe 3,10, texto este último seguramente basado en Pablo. En Ap 3,3 y 16,5 el ladrón es Jesús, que habla en primera persona. Y únicamente en el *Evangelio de los dichos Q* se identifica al ladrón con el Hijo del hombre. Concluyo, pues, que el motivo del Hijo del hombre como *ladrón* no dataría de los orígenes de esta rama de la tradición, sino que habría sido introducido en ella únicamente por mediación del estrato apocalíptico del *Evangelio de los dichos Q*.

Jesús se revela a Santiago. El cuarto complejo es 30 *Jesús se revela a Santiago* [1/3], en el que de nuevo el Hijo del hombre aparece únicamente en una fuente. He aquí las tres que lo componen.

Luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles (1 Cor 15,7).

Los discípulos dijeron a Jesús: «Sabemos que te marcharás lejos de nosotros, ¿quién será el mayor de nosotros?». Jesús les dijo: «Desde aquel sitio donde habéis llegado iréis a Santiago el justo, por quien fueron hechos cielo y tierra» (*Evangelio de Tomás*, 12).

Mas el Señor, después de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció. (Pues es de saber que éste había hecho voto de no comer pan desde aquella hora en que bebió el cáliz del Señor hasta tanto que le fuera dado verle resucitado de entre los muertos.) Y poco después: Traed, dijo el Señor, la mesa y el pan ... Tomó un poco de pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, diciéndole: Hermano mío, come tu pan, porque el Hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos (*Evangelio de los hebreos* 7)

Pese a lo dispar de los tres textos, yo considero que todos ellos apuntan a un mismo tema, a saber, el de la preeminencia de Santiago en algunas de las primeras ramas de la tradición. No obstante, lo que de momento nos interesa aquí es que la alusión al Hijo del hombre sólo se produce en una de las fuentes del complejo. Por lo demás, no podemos saber si el Hijo del hombre de este último texto es de carácter apocalíptico, terrenal, o si se hace referencia a su Pasión y Resurrección. En cualquier caso, probablemente es un aviso, como lo es el uso que de este tema hacen los textos de Juan, de que no conviene hacer demasiado hincapié en esas distinciones.

La señal pedida. El quinto complejo es 122 *La señal pedida* [1/2], y los dos textos que lo componen ponen de manifiesto el mismo fenómeno que

los complejos anteriormente citados: una fuente hace alusión al Hijo del hombre y otra no. Según el reciente estudio de John Kloppenborg (1987, pp. 128-134), los textos más antiguos de que disponemos serían los siguientes:

Esta generación es una generación mala; pide una señal, y no le será dada otra señal que la de Jonás (*Evangelio de los dichos Q*, 2Q: Lc 11,29b = Mt 12,39b/16,4).

¿Por qué esta generación pide una señal? En verdad os digo que no se le dará ninguna (Mc 8,12b).

En otro tiempo defendí la teoría de que Mc 8,12b era la versión más cercana al original de las dos (1973, p. 6). Hoy día, sin embargo, las tesis de Kloppenborg me han convencido, y pienso, como este autor, que, «al negar Marcos toda legitimación pública de la identidad de Jesús ante los extraños ... es posible que haya abreviado una tradición originalmente más extensa acerca de la señal de Jonás, y no haya dejado más que la cruda negación de toda señal» (1987, p. 129). Sin embargo, una vez admitido este punto, ¿no sería posible que el primitivo texto incluyera la segunda parte del versículo y que Marcos simplemente la hubiera omitido?

(1) Porque, como estuvo Jonás en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra.

(2) Porque como fue Jonás señal para los ninivitas, así también lo será el Hijo del hombre para esta generación (*Evangelio de los dichos Q*, 2Q: Mt 12,40 = Lc 11,30).

Para empezar, la primera versión es absolutamente creación de Mateo, pues, como señala Kloppenborg, «*Q* no hace en ningún momento referencia explícita a la resurrección» (1987, p. 132). Sería Lucas el que habría conservado la explicación que originalmente daba *Q*, en el sentido de que tanto en el caso de Jonás en el pasado como en el de Jesús, la única señal sería la propia predicación y anuncio del juicio. En segundo lugar, el argumento fundamental en favor de que habría sido el *Evangelio de los dichos Q* el que habría añadido esta glosa explicativa y no quien asumiera la totalidad de 2Q: Lc 11,29b-30 = Mt 12,39b-40 como un elemento concreto de la tradición, se basa en dos grandes investigaciones. Hace más de veinte años, Richard Edwards llamó la atención sobre una forma estilizada de discurso presente en el *Evangelio de los dichos Q* denominada por él «comparación escatológica» (1969; 1971). Se trataba del modo particular en que ese texto desarrollaba el tema de la esperanza en el Hijo del hombre. Para demostrarlo contamos con varios ejemplos, procedentes todos ellos únicamente de este texto, a saber: 174 *Así como el rayo* [1/1], 175 *Así como Noé* [1/1], y 176 *Así como Lot* [1/1]. En todos ellos se hace referencia a algún hecho de la naturaleza o de la historia bíblica como modelo de lo que hará el Hijo del hombre cuando en un

futuro inminente vuelva al mundo para vengarse. De este modo, también aquí, en 122 *La señal pedida* [1/2], la sección de 2Q: Lc 11,30 = Mt 12,40 podría titularse *Así como Jonás*. Edwards afirma que la comunidad de Q fue la que creó este tipo de *logion*, pero conviene más bien pensar no que es creación suya, sino simplemente una forma de utilizarlo peculiar de este grupo. Daryl Schmidt, por ejemplo, demuestra que la traducción de las Escrituras hebreas que hacen los Setenta —versión griega del Antiguo Testamento— posee una forma característica que él denomina «comparación profética». En este tipo de expresión, se hace referencia a algún hecho de la naturaleza o de la historia bíblica como modelo de lo que hará Dios cuando en un futuro inminente venga al mundo para vengarse. Veamos dos ejemplos.

Como rescata el pastor de las fauces del león un par de patas o la punta de una oreja, así escaparán los hijos de Israel, vosotros, los que estáis sentados en Ascalón en el ángulo de un diván, o en Damasco sobre un lecho (Am 3,12).

Así se apoderó mi mano de reinos de ídolos, más en número que los de Jerusalén y Samaria. ¿No podré hacer con Jerusalén y sus ídolos lo que hice con Samaria y los suyos? (Is 10,10-11).

Combinando las teorías de Edwards y las de Schmidt, pero utilizando mi propia terminología, yo creo que el *Evangelio de los dichos Q* adoptó la comparación profética y la convirtió en *comparación apocalíptica* con el fin de crear y desarrollar el tema del advenimiento de Jesús como Hijo del hombre vengador. «Así como» sucede este o el otro hecho en el mundo de la naturaleza o «así como» sucedió en el pasado bíblico, «así también» sucederá cuando regrese al mundo el Hijo del hombre. Una vez más, pues, aunque la Señal de Jonás es más antigua que el *Evangelio de los dichos Q* o el de Marcos, su interpretación del Hijo del hombre procedería únicamente del estrato apocalíptico de la primera de estas obras.

El tiempo desconocido. El sexto complejo, 188 *El tiempo desconocido* [2/4], en vez de la metáfora del ladrón que horada la casa de otra persona que veíamos en 12 *Conocer el peligro* [1/4], presenta la del amo que regresa a altas horas de la noche a su casa. Veamos los textos que lo componen:

Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo. Como el hombre que parte de viaje, al dejar su casa, encargó a sus siervos a cada uno su obra, y al portero le encargó que velase. Velad, pues, vosotros, porque no sabéis cuándo vendrá el amo de la casa, si por la tarde, si a medianoche, o al canto del gallo, o a la madrugada, no sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos. Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: Velad (Mc 13,33-37).

Velad, pues, porque no sabéis cuándo llegará vuestro Señor (Mt 24,42).

Velad, pues que no sabéis el día ni la hora (Mt 25,13).

Tened ceñidos vuestros lomos y encendidas las lámparas, y sed como hombres que esperan a su amo de vuelta de las bodas, para que, al llegar él y llamar, al instante le abran. Dichosos los siervos aquellos a quienes el amo hallare en vela; en verdad os digo que se ceñirá, y los sentará a la mesa, y se prestará a servirlos. Ya llegue a la segunda vigilia, ya a la tercera, si los encontrare así, dichosos ellos (Lc 12,35-38).

Estad atentos, no sea que se emboten vuestros corazones por la crápula, la embriaguez y las preocupaciones de la vida, y de repente venga sobre vosotros aquel día como un lazo; porque vendrá sobre todos los moradores de la tierra. Velad, pues, en todo tiempo y orad, para que podáis evitar todo esto que ha de venir y comparecer ante el Hijo del hombre (Lc 21,34-36).

Vigilad sobre vuestra vida; no se apaguen vuestras linternas ni se descifnan vuestros lomos, sino estad preparados, porque no sabéis la hora en que va a venir vuestro Señor (*Didaché*, XVI,1).

En primer lugar, lo más probable es que tras los textos de Mc 13,33-37 y Lc 12,35-38 se oculte una sola parábola, aunque en ambos casos la apóstrofe retórica en segunda persona se haya interpolado en el relato en tercera persona propio de la parábola. La imagen originaria, más alterada en Marcos que en Lucas, es la de los siervos que deben velar y estar preparados para abrir la puerta a su amo cuando éste vuelva de una fiesta a altas horas de la noche. La imagen no puede ser más apropiada, desde luego, pues la palabra griega que significa «amo» es la misma que significa «señor». Nótese sobre todo que *Didaché* XVI, que, a mi juicio, constituye una versión independiente y residual de dicha parábola, tiene por protagonista a «nuestro Señor». Lo que ahora nos interesa, sin embargo, es que ninguno de estos textos, excepto Lc 21,34-36, menciona en ningún momento al Hijo del hombre, y que la mejor manera de interpretar este texto es considerar que se trata de una creación exclusiva de Lucas en la que el autor desarrolla su propio final, en vez de utilizar el de Mc 13,33-37, una versión análoga del cual presentaba Lc 12,35-38. Nótese, por lo demás, que Lucas introduce aquí una tercera metáfora del regreso apocalíptico de Jesús, a saber, la del lazo. En definitiva, una vez más el Hijo del hombre hace su aparición en un complejo tradicional en un momento tardío, de hecho muy tardío, de su desarrollo.

Me detendré un instante para subrayar qué es lo que he venido haciendo hasta ahora, y al mismo tiempo para poner de relieve la metodología utilizada en mi argumentación. Sólo seis de los textos que hablan del Hijo apocalíptico del hombre poseen más de un testimonio. Sólo a través de esos seis textos es posible establecer una trayectoria comparativa y ver, por consiguiente, cuál fue el desarrollo seguido por la tradición. La conclusión no puede ser más sorprendente. No sería difícil imaginar un juicio apocalíptico en el que Jesús actuara como principal testigo de la acusación o incluso como fiscal. Pero toda la tradición nos lo presenta como juez apocalíptico, lo cual habría requerido una utilización muy temprana del texto de Dan 7,13, de

suerte que, del mismo modo que entonces un anciano de muchos días cedía el señorío y el imperio a aquel «un como hijo de hombre», así también ahora Dios cedería el puesto de juez apocalíptico a Jesús. *Pero lo extraordinario es que en estos seis complejos no he podido encontrar ni un solo caso en el que dos fuentes independientes la una de la otra conocieran la designación de Jesús como Hijo del hombre.*

Por último, tenemos, desde luego, otros doce complejos que hablan del Hijo apocalíptico del hombre y están atestiguados una sola vez. Desde el punto de vista metodológico, doy por supuesto que hemos de juzgarlos con arreglo a las conclusiones anteriormente expuestas y pensar que son fruto de la creatividad del *Evangelio de los dichos Q* o de la de Marcos independientemente, o bien que, caso de depender de alguno de ellos, proceden de Mateo o de Lucas. No obstante, si alguien desea basarlo todo en un texto atestiguado una sola vez, por ejemplo en 405 *Ciudades de Israel* [3/1] o 490 *Los cielos abiertos* [4/1], y considerar que se trata de un dicho auténtico de Jesús, tendrá la ventaja de que nadie podrá probar lo contrario, pero tendrá también la desventaja de que no podrá probar su teoría.

Hijo del hombre terrenal y celestial

Hasta aquí he defendido la teoría de que el epíteto «el Hijo del hombre» aplicado al juez apocalíptico no procede de Jesús, ni siquiera de la voz común de las primeras comunidades cristianas. Pese a las alusiones a Dan 7,13, dicho título no aparece en las alusiones apocalípticas de Pablo, en la fuente utilizada por *Didaché XVI*, ni en las teorías apocalípticas contra las que arremete el *Evangelio de Tomás*. No obstante, su entrada en la tradición se produjo en fecha muy temprana, como demuestra su presencia con carácter independiente en el *Evangelio de los dichos Q*, en el de los hebreos y en el de Marcos. La conclusión es que el regreso de Jesús podía perfectamente inscribirse en el guión apocalíptico de Dan 7,13 sin que a nadie le hiciera falta aplicarle el epíteto de «Hijo del hombre». Pero, entonces, ¿por qué apareció el epíteto «Hijo del hombre» en los círculos en que surgió? ¿Cómo fue que «el Hijo del hombre» pasó a ser en fecha tan temprana, con tanta facilidad e incluso con tanto vigor, un epíteto particular de Jesús en ciertas comunidades y tradiciones?

Yo tengo la teoría de que esas tradiciones tan tempranas manejaron, entre otros, ciertos textos en los que Jesús hablaba del «hijo del hombre» en sentido genérico o indefinido, y que habría sido el manejo de esos textos lo que habría facilitado el paso de Jesús de juez apocalíptico, según el modelo de Dan 7,13, a Hijo del hombre, siempre según este modelo.

Las raposas tienen cuevas. El complejo 101 *Las raposas tienen cuevas* [1/2] resulta particularmente importante por cuanto, como hemos dicho anteriormente, es el único de los cuarenta complejos que hablan del Hijo del

hombre en el que esta expresión aparece en dos fuentes independientes la una de la otra.

Dijo Jesús: «[Las zorras tienen] sus madrigueras y los pájaros [sus] nidos. El hijo del hombre no tiene sitio para reclinar su cabeza y reposar» (*Evangelio de Tomás* 86).

Siguiendo el camino, vino uno que le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas. Jesús le respondió: Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza (*Evangelio de los dichos Q*, 1Q: Lc 9,57-58 = Mt 8,19-20).

En esta segunda versión, la expresión «el Hijo del hombre», como indica el empleo de la mayúscula que hace el traductor, tiene a la vez carácter epítetico y perifrástico: se refiere al propio Jesús. Pero indica asimismo que el título se aplicaba también al Jesús terrenal del pasado, y no sólo al juez apocalíptico del futuro. El esquema dialéctico del texto proviene probablemente del lugar que ocupaba en el *Evangelio de los dichos Q*, donde lo más probable es que estuviera enclavado en el contexto de otros tres diálogos del mismo estilo (cf. Kloppenborg, 1988, p. 64). Nótese, por ejemplo, el ritmo estructural de las expresiones hombre/Jesús, Jesús/hombre/Jesús, hombre/Jesús, y el ritmo temático «Te seguiré ... Sígueme ... Te seguiré» en los tres diálogos de Lc 9,57-62.

La primera versión, en cambio, conserva el primitivo esquema del dicho de Jesús, sin insertarlo en ningún contexto dialógico. Y, lo que es más significativo, conserva también un dicho en el que la expresión «hijo del hombre» no tiene carácter epítetico ni perifrástico. No se refiere a Jesús, sino al «ser humano» en sentido genérico o indefinido. Podemos estar relativamente seguros de ello, pues, al tener el *Evangelio de Tomás*, como vimos anteriormente, un marcado carácter antiapocalíptico, el apocalipticismo no habría podido incluir el tema de Jesús como Hijo del hombre; de lo contrario, éste evangelio habría evitado utilizar este dicho o lo habría glosado de alguna manera. En otras palabras, el *Evangelio de Tomás* 86 utiliza la expresión «hijo del hombre» en el sentido de «ser humano», sin aludir a ningún tipo de temor o equívoco apocalíptico, del mismo modo que *Evangelio de Tomás* 106 utiliza la forma plural «hijos del hombre» en el sentido de «seres humanos» (cf. Koester 1989a, p. 43). El *logion* del *Evangelio de Tomás* 86 afirma —y, como tal afirmación, puede ser objeto de múltiples interpretaciones— que el ser humano, a diferencia de los cuadrúpedos o los pájaros, no tiene una morada fija en la tierra. Y, dicho sea de paso, no hacemos caso a las últimas palabras del dicho «y reposar», que, a la luz de otros dichos que hablan del descanso y el reposo, como, por ejemplo, *Evangelio de Tomás* 2, 50, 51, 60, constituyen uno de los grandes temas teológicos propios de este evangelio (cf. Vielhauer). Aparte de esta última glosa, el dicho se remontaría al propio Jesús, aunque, como hemos señalado, la interpretación definitiva de su significado requeriría disponer de un contexto más amplio. Su existencia, en

cualquier caso, significa que el *Evangelio de los dichos Q* poseía, cuando menos, un elemento tradicional en el que Jesús hablaba del «hijo del hombre», y que su combinación con el otro tema tradicional de Jesús en el papel de juez apocalíptico, según el modelo de Dan 7,13, habría facilitado la creación de dichos en los que Jesús hablaba de sí mismo como Hijo apocalíptico del hombre.

El Señor y el sábado. Una situación semejante es la que muestra en el evangelio de Marcos el complejo 220 *El Señor y el sábado* [2/1], pero téngase en cuenta que este texto sólo está atestiguado una vez. A lo largo de todo el libro, he venido despreciando este tipo de complejos, y, si ahora lo recojo, es simplemente a modo de trampa metodológica. Por consiguiente, sea cual sea su valor probatorio, éste dependerá por completo de la fuerza que puedan tener los casos anteriores y los sucesivos.

Y añadió: El sábado fue hecho a causa del hombre, y no el hombre por el sábado. Y dueño del sábado es el Hijo del hombre (Mc 2,27-28 = [!]*Mt* 12,8 = [!]*Lc* 6,5).

Por una parte, como subraya justamente el empleo de la mayúscula, en Mc 2,28, lo mismo que ocurría antes con 2,10, la expresión «el Hijo del hombre» es un epíteto del propio Jesús. Pero, por otra parte, teniendo en cuenta su relación con 2,27, resulta un tanto denigrante para la soberanía de Jesús, pues la consecuencia lógica del paso de 2,27 a 2,28 es que todo ser humano, y no sólo Jesús, es dueño del sábado. A mi juicio, *Mt* 12,8 y *Lc* 6,5 —y no olvidemos que sus autores fueron los primeros lectores atentos del texto de Marcos— se dieron cuenta del problema y le dieron una solución parecida, eliminando toda analogía con la versión de Mc 2,27. Esta teoría la he expuesto ya detalladamente en otra obra (1983a, pp. 78-85) y ahora me limito únicamente a repetir mis conclusiones. Resulta sumamente inverosímil que Marcos conociera un elemento tradicional parecido al texto de 2,27, y que luego le añadiera 2,28. Mucho más probable es que encontrara ya unidos los dos versículos y que, queriendo conservar el segundo, no tuviera inconveniente en admitir también el primero. La combinación de 2,27 y 2,28, sin embargo, sólo es explicable en un estadio en el que la expresión «el hijo del hombre» no fuera todavía un epíteto o una perífrasis para referirse a Jesús; o, lo que es lo mismo, en un estadio en el que se utilizara aún en su sentido genérico o indefinido habitual. En resumidas cuentas: el sábado fue hecho para los seres humanos, y no los seres humanos para el sábado; por consiguiente, el ser humano es señor incluso del sábado. La disciplina de mi método me impide utilizar testimonios únicos para intentar reconstruir la figura del Jesús histórico, de manera que, si ahora utilizo este texto, es únicamente como ejemplo de texto tradicional conocido por Marcos en el que Jesús utilizaba la expresión «el hijo del hombre», y ese hecho, junto con el tema igualmente tradicional de Jesús en el papel de juez apocalíptico según

la profecía de Dan 7,13, habría facilitado la creación de un dicho de Jesús en el que éste hablaría de sí mismo como Hijo apocalíptico del hombre.

Todos los pecados serán perdonados. Esta conversión que yo propongo de la expresión genérica «el hijo del hombre» en el epíteto «el Hijo del hombre» funcionó bastante bien en el *Evangelio de Tomás* 86, no quedó tan bien en Mc 2,27-28, y sería todo un desastre en un tercer ejemplo en el que, sin embargo, es posible ver qué fue lo que ocurrió con muchísima más claridad que en los otros dos casos. El complejo en cuestión es 23 *Todos los pecados serán perdonados* [1/4], cuyos principales textos presento según el orden que siguió su transmisión.

En verdad os digo que todo les será perdonado a los hijos de los hombres,* los pecados y aun las blasfemias que profieran; pero quien blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, es reo de eterno pecado (Mc 3,28-29).

No tentéis ni examinéis a ningún profeta que habla en espíritu, porque todo pecado será perdonado, mas este pecado no se perdonará (*Didaché* XI,7).

A quien dijere una palabra contra el Hijo del hombre, le será perdonado; pero al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado (*Evangelio de los dichos Q*, 2Q: *Lc* 12,10 = *Mt* 12,32).

Por eso os digo: Cualquier pecado o blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero (*Evangelio de los dichos Q* a partir de *Lc* 12,10 y Mc 3,28-29 = *Mt* 12,31-32).

Dijo Jesús: «A quien blasfeme del Padre, se le perdonará, y a quien blasfeme del Hijo se le perdonará. Pero a quien blasfeme del Espíritu Santo, no se le perdonará ni en el cielo ni en la tierra» (*Evangelio de Tomás* 44).

Yo supongo que la base de todo este complejo sería un dicho de Jesús más o menos parecido al de Mc 3,28, en el que se afirmara que a «los hijos de los hombres», esto es, a los hombres, les serían perdonados todos los pecados. En fecha muy temprana, esta afirmación se vería restringida debido a la exclusión de los pecados contra el Espíritu Santo, esto es, la negativa a creer en las obras o las palabras de quienes actuaban o hablaban en nombre de Dios. Mc 3,28-30 aplica este término a las acusaciones de connivencia con Satán que se dirigían a Jesús, y *Didaché* XI,7 lo utiliza para designar a

* La versión española de la *Sagrada Biblia* de Nacar-Colunga (BAC, Madrid, 1979), que es la que habitualmente utilizamos al citar los textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, dice: «Todo les será perdonado a los hombres», pero en esta ocasión preferimos seguir la del *Nuevo Testamento Trilingüe* (BAC, Madrid, 1988), que, aparte de traducir literalmente el texto griego, coincide con la versión inglesa en la que el autor de la presente obra basa sus argumentos. (*N. del t.*)

las críticas dirigidas a los profetas. Pero, si este último texto se limita a eliminar el semitismo «los hijos de los hombres» en el sentido de «los hombres», presente en el original, otros textos lo conservaron dando así lugar a una corriente enormemente grande de confusión teológica. Así la expresión genérica «los hijos de los hombres» se convirtió en el epíteto «el Hijo del hombre» del *Evangelio de los dichos Q* reflejado en Lc 12,10. Y Mateo mezcla una y otra fuente al traducir «los hijos de los hombres» de Mc 3,28 por «hombres» en Mt 12,31, admitiendo, sin embargo, la confusión con «el Hijo del hombre» que cometía el *Evangelio de los dichos Q*, según queda reflejado en Mt 12,32. El resultado de todo esto, explicable en cierto modo, es la distinción absolutamente desafortunada entre los pecados contra Jesús en su calidad de Hijo del hombre, que serían perdonables, y los pecados imperdonables de todo punto contra el Espíritu Santo. Y el *Evangelio de Tomás* 44 habría acabado de complicar la situación al convertir la frase en una fórmula trinitaria de pecados perdonables contra el Padre y el Hijo y pecados imperdonables contra el Espíritu Santo.

Así pues, la conclusión a la que yo llego es que el uso que hiciera Jesús de la expresión genérica el/los «hijo/s del hombre/los hombres» habría facilitado en buena medida su conversión en el epíteto «el Hijo del hombre» casi como designación favorita de su propia persona en el *Evangelio de los dichos Q* y en el de Marcos. Y todo este proceso habría dado lugar a tres complejos: uno con resultados aceptables, a saber, 101 *Las raposas tienen cuevas* [1/2]; otro con resultados inaceptables, a saber, 220 *El Señor y el sábado* [2/1]; y un tercero de consecuencias teológicas totalmente desastrosas, a saber, 23 *Todos los pecados serán perdonados* [1/4]. Es muy posible que a lo largo de todo este proceso muchos otros se perdieran por el camino.

Por último, una vez que el término amplió su radio de acción hasta ser aplicado no sólo a Jesús en su papel de Hijo terrenal del hombre que vivió en el pasado, sino también a Jesús en su papel de Hijo celestial del hombre que ha de venir en el futuro, pudieron producirse dos nuevos desarrollos. El primero habría sido la aplicación de la expresión puesta en labios de Jesús a otras situaciones terrenales (cf. Apéndice IV). Este fenómeno se produciría de manera bastante natural en el *Evangelio de los dichos Q* y en el de Marcos. En ambos casos, la utilización del término «el Hijo del hombre» es siempre de origen secundario. El evangelio de Marcos sería el origen de un segundo desarrollo, en realidad mucho más significativo, que por otra parte constituye uno de los principales aspectos de su teología, según la cual, para que el hombre fuera aceptado por Jesús en el momento de la futura consumación apocalíptica, era preciso que éste aceptara primero al Jesús humilde y oculto, al Jesús sufriente y rechazado por todos. Así, pues, fue Marcos y sólo Marcos el que creó la figura del Hijo del hombre protagonista de la Pasión y la Resurrección, y el que puso en labios de Jesús todos estos conceptos en el complejo 240 *Profecía de la Pasión y Resurrección* [2/1], aceptados y ampliados posteriormente por Mateo y Lucas (cf. Apéndice IV). Otro desarrollo habría sido el que supone el empleo del «Hijo del hombre» por

Juan, pues, aunque el término como tal quizá proceda de la tradición sinóptica, la importancia que suelen darle estas obras tiene un carácter muy peculiar (cf. Apéndice IV).

QUEJAS DE LOS NIÑOS Y DE LOS DISCÍPULOS

Ya he dicho que Juan el Bautista fue un profeta apocalíptico dedicado a preparar a sus seguidores para el inminente advenimiento de Dios en la persona de «El que ha de venir», y que Jesús, pese a admitir en un principio esta idea, acabó por cambiarla poco después de la ejecución de Juan. Empezó entonces a contraponer enfáticamente la figura del seguidor de Juan con la del hombre que forma parte del Reino. Nunca se refirió a sí mismo ni a ninguna otra persona como al Hijo apocalíptico del hombre, y cabría explicar la ruptura entre Juan y Jesús avanzando la hipótesis de que éste dejó de considerar aceptable el mensaje apocalíptico de Juan. Esta hipótesis requiere, naturalmente, su ulterior confirmación. De momento, el último argumento que voy a exponer es que la propia tradición establece una diferencia explícita entre Juan y Jesús.

El único complejo atestiguado en varias fuentes que nos queda por estudiar de los que componen el inventario del Bautista es 106 *Ayuno y bodas* [1/2], pero para ilustrar el problema será mejor echar una ojeada a sus dos fuentes.

Ellos [le] dijeron: «Ven, vamos a rezar y a ayunar». Jesús dijo: «¿Qué pecado he cometido o en qué me han obligado? Cuando el novio salga de la cámara nupcial, entonces que ayunen y recen» (*Evangelio de Tomás* 104).

Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Vienen, pues, y le dicen: ¿Por qué, ayunando los discípulos de Juan y los fariseos, tus discípulos no ayunan? Y Jesús les dijo: ¿Acaso pueden los compañeros del esposo ayunar mientras está con ellos el esposo? Mientras tienen con ellos al esposo no pueden ayunar. Pero días vendrán en que les arrebatarán al esposo; entonces ayunarán (Mc 2,18-20).

El problema radica en que el contraste entre Juan y Jesús, reflejado en la contraposición de los discípulos de uno y otro, sólo aparece en el segundo texto. En circunstancias normales, pues, mi metodología exigiría no tenerlo en cuenta en esta obra. Pero la dificultad estriba en que precisamente ese mismo contraste entre Juan y Jesús respecto al ascetismo vuelve a aparecer en el complejo 144 *La sabiduría justificada* [1/1], otro texto atestiguado en una sola fuente, aunque esta vez donde lo encontramos es en el *Evangelio de los dichos Q*.

¿A quién, pues, compararé yo a los hombres de esta generación y a quién son semejantes? Son semejantes a los muchachos que, sentados en la plaza,

invitan a los otros, diciendo: Os tocamos la flauta, y no danzasteis; os cantamos lamentaciones, y no llorasteis. Porque vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decíais: Tiene demonio. Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Es comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores. Y la sabiduría ha sido justificada por todos sus hijos (*Evangelio de los dichos Q*, 2Q: Lc 7,31-35 = Mt 11,16-19).

En otras palabras, tenemos un solo testimonio del contraste entre Juan y Jesús en 144 *La sabiduría justificada* [1/1] y en 106 *Ayuno y bodas* [1/2], pero no puedo despreciar estos complejos, por cuanto nos ofrecen un caso de doble atestiguación, no ya del mismo texto, pero sí del mismo tema.

De 106 *Ayuno y bodas* [1/2] sólo tomo la afirmación que los dos elementos que lo componen ponen en boca de Jesús, en el sentido de que el momento actual es un tiempo de alegría y fiesta, no ya de lamentaciones y ayuno. Es como si se tratara de unas bodas. De momento, no hago caso de la consecuencia que cabría inferir de Mc 2,20, en el sentido de que Jesús sería el novio al que pronto van a llevarse. En 144 *La sabiduría justificada*, doy por supuesto, lo mismo que John Kloppenborg, que «la identificación de Juan y Jesús con los muchachos que hacen la invitación, y la de “esta generación” con los que se niegan a aceptarla, parece la interpretación más natural, sobre todo teniendo en cuenta que el versículo 35 caracteriza a Juan y a Jesús como hijos de la sabiduría» (1987, p. 111). En este caso no se pone de relieve la superioridad de Jesús sobre Juan. La imparcialidad del quiasmo formado por tocar la flauta/cantar lamentaciones/ayunar/banquetear deja a uno y a otro al mismo nivel, aunque, naturalmente, la presencia del epíteto «el Hijo del hombre», con sus resonancias apocalípticas, destaca la posición de Jesús. Sea como sea, lo que a mí ahora me interesa es que tanto el *Evangelio de los dichos Q* como el de Marcos conocen una tradición que compara a Juan y a Jesús, concretamente en lo tocante al ascetismo del primero y a la prodigalidad del segundo. Mi traducción de este hecho, integrada en mi hipótesis de trabajo, es que Juan habría vivido un ascetismo apocalíptico, todo lo contrario de Jesús. Aunque, desde luego, decir que Jesús no fue un asceta apocalíptico tampoco nos dice qué es lo que fue.

COMENSALÍA ABIERTA

La acusación de que es objeto Juan en 144 *La sabiduría justificada* [1/1] es, por lo demás, la que habitualmente se utiliza para descalificar oficialmente a todo aquel que aspira al poder de forma no oficial, antes de ser oficialmente aniquilado. La misma acusación de hechicería se lanza posteriormente contra Jesús en 121 *La cuestión de Beelcebul* [1/2]. Lo sorprendente, sin embargo, es la acusación de que es objeto Jesús también en 144 *La sabiduría justificada* [1/1]. No la tengo, desde luego, más en cuenta que a la que se dirigía en ese mismo texto contra Juan, pero ¿en qué se basaba exactamente?

Conocemos cuáles eran las obras de Juan que podían ser tachadas de hechicería. Pero ¿cuáles eran las obras de Jesús que permitían acusarlo de glotonería, ebriedad y malas compañías?

Una posible respuesta podríamos hallarla en la parábola contenida en 95 *El banquete* [1/2]. Hace algunos años publiqué un estudio pormenorizado de este relato (1985, pp. 39-52), de modo que ahora me limitaré a exponer brevemente las conclusiones a las que llego en él. En el *Evangelio de Tomás* 64 la interpretación viene determinada por la situación contextual de las tres parábolas contenidas en *Ev. Tom.* 63-65, la adición del segundo invitado con objeto de que el número total de éstos pase de tres a cuatro y, por consiguiente, el número de las preocupaciones materiales pase de dos a tres, y sobre todo por el aforismo final de Jesús: «Los compradores y mercaderes no entrarán en las moradas de mi Padre». Los que pueden disfrutar del banquete son los célibes y los ascetas que han aceptado la negación del mundo, y no aquellos que se hallan atrapados en la maraña de la vida normal y corriente. En Lc 14,15-24 —texto que comporta cierto simbolismo deliberado—, son los «doctores de la ley y los fariseos», con los que come Jesús en 14,2, los que se niegan a asistir al banquete, siendo en primer lugar los parias de Israel y después los gentiles en general los que son admitidos en la cena. En 14,21, lo mismo que hiciera antes en 14,12-14, Lucas establece una cuádruple clasificación de esos parias, a saber: «Los pobres, tullidos, ciegos y cojos». Por último, Mateo 22,1-14, estableciendo deliberadamente una analogía con su versión de 46 *Los viñadores* [1/3] de 21,33-46, desarrolla todo un simbolismo según el cual, en primer lugar, la destrucción de Jerusalén del año 70 e. v. es presentada como un castigo por el rechazo de los judíos al cristianismo de Mateo, y, en segundo lugar, los propios cristianos son divididos en dos categorías que un día serán definitivamente discriminadas por Dios en el Juicio final.

Las tres versiones que se han conservado interpretan y adaptan la parábola a su propia situación particular por medio de conexiones contextuales y desarrollos intratextuales. No obstante, yo creo que en todas ellas podemos descubrir una trama estructural común. Se nos cuenta que cierto personaje da, probablemente sin previo aviso, un banquete; envía a su criado a invitar a sus amigos; a última hora descubre que todos ellos le presentan una excusa perfectamente válida y cortés, y entonces decide sustituir a estos invitados por los primeros extraños que encuentra por la calle. Yo destaco sobre todo una cosa, principalmente a la luz de la cuádruple analogía que aparece en Lc 14,12-14. Según este texto, cuando se dé una cena, no debes llamar «a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a los parientes, ni a los vecinos ricos», sino «a los pobres, a los tullidos, a los cojos y a los ciegos». En el siglo I, lo mismo que en el XX, siempre habría cabido celebrar un banquete para los parias de la sociedad. Semejante hecho resultaría comprensible incluso en el marco ideológico basado en los conceptos de honra y deshonor propio de la sociedad mediterránea, o, mejor dicho, quizá resultaría comprensible especialmente en este tipo de sociedad. Semejante invitación podría entenderse como

un acto de beneficencia deliberadamente ostentoso, aunque, sin duda alguna, si se repetía demasiado y se dirigía exclusivamente a ese tipo de personas, podía tener unas repercusiones sociales sumamente negativas. Sin embargo, el hecho de invitar a los parias de la sociedad a un banquete extraordinario es en el fondo un gesto menos radical, desde el punto de vista social, que el hecho de invitar al primer desconocido que se encuentre uno en la calle. Es precisamente ese «desconocido» el que niega la función social del banquete, concretamente, la función de establecer una jerarquización social en virtud de la cual uno come como quiere y con quien quiere. El rasgo más llamativo de la cena celebrada en esta parábola es la comensalía abierta y dejada al azar. En una situación semejante, cabría encontrarse con una mezcla absoluta de clases, sexos, rangos y grados. Precisamente en el desafío social que supone esta comensalía igualitaria radica la amenaza del panorama presentado por la parábola. Se trata de un cuento, desde luego, pero es un cuento que lanza su reto igualitario fundamentalmente al espejo mesocósmico de la sociedad, a la mesa entendida como lugar en el que los cuerpos se reúnen para comer. E inmediatamente esa comensalía abierta es objeto de una acusación, por lo demás casi previsible: Jesús es un comilón, un borrachuzo, amigo de publicanos y pecadores. En otras palabras, no establece las distinciones y discriminaciones que debería. No tiene vergüenza. Está deshonrado. Esa es precisamente la acusación de que es objeto Jesús en 113 *Comer con pecadores* [1/2].

Hay otros siete complejos que, a mi juicio, se englobarían en este ideal de comensalía abierta o igualitaria. Según proponía la parábola y demostraba la práctica, dicho fenómeno suponía una serie concreta de retos que la mesa, a nivel mesocósmico, dirigía a la sociedad, a nivel macrocósmico. Tenemos, ante todo, el complejo 19 *Lo que entra* [1/4], que niega todo valor a los tabúes alimentarios y a los ritos cibarios. Lo mismo cabe decir de 102 *Lo interior y lo exterior* [1/2]. Ambos complejos ponen de relieve que lo interior y lo que sale del interior es más importante que lo exterior y lo que entra procedente del exterior. No hay por qué suponer que las palabras de Jesús van dirigidas contra los ritos cibarios perfectamente desarrollados de la secta farisea. Una mesa abierta y un menú abierto supondrían el mismo tipo de ataque contra cualquier situación cultural, en la que las distinciones establecidas entre las diversas clases de alimentos y las diferentes clases de comensales reflejen las correspondientes distinciones, discriminaciones y jerarquías sociales. Por supuesto que supondrían también un ataque contra los fariseos, pero no se trataría de una ofensa infligida directamente a ellos. Por otra parte, que suponían un ataque contra éstos queda de manifiesto en otros dos complejos, procedentes asimismo del Jesús histórico. En 84 *Estorbar a los demás* [1/2], la versión que aparece en el *Evangelio de Tomás* 102 probablemente sea, como ya he intentado demostrar detalladamente en otra parte (1983a, pp. 29-36), la más original, incluyendo la maldición, el refrán del perro del hortelano, y la metáfora de la comida. Y, cuando establecemos la relación entre este texto y 124 *Honores y saludos* [1/2], queda patente la

analogía entre las normas alimentarias y las jerarquías sociales. La distinción y discriminación de alimentos y comensales comportaban la distinción y discriminación de asientos y saludos. De hecho, estamos ante tres niveles culturales metonímica y metafóricamente confundidos: el micronivel de la comida, el mesonivel de la mesa, y el macronivel de la propia sociedad. La subversión de cualquiera de ellos constituye un ataque deliberado contra los demás. Por último, complejos como 76 *La brizna y la viga* [1/2], 80 *La guía del ciego* [1/2], y 126 *Salar la sal* [1/2], presentan sentencias dichas por Jesús no ya a sus seguidores, sino contra funcionarios religioso-políticos como los escribas locales, los doctores de pueblo y fariseos de toda laya que abundaban en la Galilea del siglo I.

Un comentario más. Evidentemente, la primera generación de cristianos habría tenido la posibilidad de discutir si Jesús estaba a favor o en contra de las leyes rituales de los judíos. Probablemente su postura fuera, de hecho, ambigua. Basándome en los complejos que acabo de citar, mi teoría es que no se habría preocupado demasiado de ese tipo de leyes rituales, y que ni las habría acatado ni habría arremetido contra ellas. Simplemente las habría ignorado, aunque naturalmente sólo eso habría supuesto su subversión a un nivel mucho más fundamental. Posteriormente, sin embargo, algunos discípulos suyos habrían afirmado que el no arremeter contra ellas habría supuesto su acatamiento. Otros, en cambio, habrían afirmado que el hecho de no seguirlas significaba que se había opuesto a ellas. La comensalía abierta niega rotundamente la distinción y discriminación jerárquica de hombres y mujeres, pobres y ricos, gentiles y judíos. Y, de hecho, eso es lo que significa a un nivel que supondría un ataque a las leyes rituales de *cualquier* sociedad civilizada. Ese es precisamente el reto que supone.

Y otro comentario, aún más importante. ¿Supone todo esto una simple proyección anacrónica de cierto idealismo democrático contemporáneo a la actuación del Jesús histórico? Deseo poner particularmente de relieve, no sólo para este capítulo sino también para el resto del libro, que ese igualitarismo procede no sólo del judaísmo campesino, sino también, e incluso con más profundidad, de la propia sociedad campesina como tal.

La religión popular y la cultura de los campesinos en una sociedad compleja constituyen no sólo una variante sincretizada, domesticada y localizada de otros sistemas de pensamiento y de doctrina más vastos. Comportan de forma casi ineludible la simiente de un universo simbólico alternativo, universo que, a su vez, hace que el mundo social en el que vive el campesino sea todo menos ineludible. Todo este simbolismo radical sólo puede explicarse en buena parte como una reacción cultural ante la situación del campesinado en cuanto clase. De hecho, esta oposición simbólica representa en las sociedades agrarias preindustriales lo más aproximado que cabe imaginar a la conciencia de clase. Es como si los que se encuentran en la zona más baja del conjunto de la sociedad desarrollaran unas formas culturales que les prometen la dignidad, el respeto y el desahogo económico de los que carecen en el mundo real. Un

modelo real de explotación produce dialécticamente su propia imagen simbólica en el marco de la cultura popular (1977, p. 224).

La anterior cita está sacada de un interesantísimo estudio de James Scott en el que se señala cuál es la reacción común, desde Europa al sureste asiático, de la Pequeña Tradición ante disparates tan grandes de la Gran Tradición como el cristianismo, el budismo y el Islam, y en el que se defiende de forma harto persuasiva la teoría de que la cultura y la religión de los campesinos constituyen en realidad una anticultura, que pone coto a las elites religiosas y políticas que los oprimen. Se trata, de hecho, de una inversión reflexiva y reactiva del modelo de explotación común a todo el campesinado como tal.

La visión radical a la que me estoy refiriendo —continúa diciendo este autor— resulta curiosamente uniforme, pese a las enormes diferencias existentes entre las diversas culturas campesinas y las diversas grandes tradiciones de las cuales se nutren ... Aun a riesgo de expresar ideas excesivamente generales, afirmo que es posible definir algunos de los rasgos comunes de este simbolismo reflexivo. Casi siempre implica la creación de una sociedad o hermandad en la que no existen ni ricos ni pobres, en la que no se dan diferencias de categoría ni de status (excepto la división entre creyentes y no creyentes). Cuando se tiene la sensación de que las instituciones religiosas justifican las injusticias, la abolición de las diversas categorías y status puede suponer perfectamente la eliminación de la jerarquía religiosa en favor de nuevas comunidades de creyentes iguales entre sí. Es típica también, aunque no siempre se dé el caso, la obligación de compartir y mantener las propiedades en común. queda abolido, por ser considerado injusto, el cobro de impuestos, rentas o tributos de cualquier tipo. La utopía puede suponer también una naturaleza auto-complaciente y generosa, así como una naturaleza humana completamente nueva en la que desaparecerán la ambición, la envidia y el odio. Por otra parte, al mismo tiempo que la utopía terrenal constituye así una anticipación del futuro, a menudo se remonta a un Edén mítico del que la humanidad se ha visto privada (1977, pp. 225-226).

Capítulo XII

EL REINO Y LA SABIDURÍA

Se produciría una total inversión de las clases. El reino de Dios había sido hecho, en primer lugar, para los niños y los que son semejantes a ellos; en segundo lugar, para los desheredados del mundo, víctimas de esa arrogancia social que rechaza al hombre bueno, pero humilde; en tercer lugar, para los herejes y cismáticos, para los publicanos, los samaritanos, y los paganos de Tiro y Sidón. Una vigorosa parábola venía a explicar esta llamada al pueblo y la justificaba [cf. 95 *El banquete* (1/2)] ... Así, pues, la doctrina según la cual sólo los pobres ... se salvarán, según la cual el reino de los pobres está cerca, era la doctrina de Jesús ... No se trataba, sin embargo, de ninguna novedad. El movimiento democrático más exaltado que recuerda la humanidad —el único, por otra parte, que ha tenido éxito, pues es el único que se ha mantenido en la esfera del pensamiento puro— hacía ya tiempo que había turbado al pueblo judío ... La voz de los profetas, verdaderos tribunos y, en cierto modo, los más osados de ellos, había estado tronando incesantemente contra los grandes, y había establecido una estrecha relación entre las palabras «rico, impío, violento y perverso», por una parte, y las palabras «pobre, pacífico, humilde, piadoso», por otra.

ERNEST RENAN, *Vie de Jésus* (cf. 1972, pp. 194-196)

La comparación entre los dichos que tratan del Hijo del hombre y los que hacen referencia al Reino resulta bastante desconcertante, siempre y cuando, eso sí, se realice atendiendo a los criterios de estratigrafía y atestiguación. Si nos fijamos en los complejos que recojan estas expresiones al menos en un texto, el inventario general nos da las siguientes cifras: para el Hijo del hombre, 40: 14+26 (cf. Apéndice IV), y para el Reino, 77: 33+44 (cf. Apéndice V). Así, pues, es evidente, como demuestra la pura estadística-

ca, que la expresión «el Reino» es más frecuente y aparece en un número más elevado de *logia* con atestiguación plural. Existen, sin embargo, otras diferencias más concretas y también más significativas. El inventario de la expresión «el Hijo del hombre» con atribución plural arroja únicamente la cifra de 40: 1+39 (cf. Apéndice IV), mientras que la de la expresión «el Reino» es de 77: 12+65 (cf. Apéndice V). En otras palabras, hay doce dichos en los que la expresión «el Reino» aparece con atribución plural. Y de estos doce dichos, uno tiene atribución múltiple, dos atribución triple, y los nueve restantes, atribución doble (cf. Apéndice V). Esos doce complejos constituyen la base de mi interpretación del «Reino» anunciado por Jesús. Por último, mientras que el «Hijo del hombre» sólo aparece dos veces fuera de los evangelios canónicos, concretamente en 2 *El regreso apocalíptico de Jesús* [1/6] y 490 *Los cielos abiertos* [4/1], y en una sola ocasión fuera del Nuevo Testamento, concretamente en 386 *La fe opuesta a la vista* [3/2], la expresión «el Reino» aparece treinta veces en todo el Nuevo Testamento sin contar los evangelios, y, fuera del Nuevo Testamento, ocho veces en los Padres Apostólicos (cf. Apéndice V). Concluyo, por consiguiente, que la expresión «el Reino» se halla más profundamente arraigada en la tradición cristiana que «el Hijo del hombre».

Un breve comentario por lo que a la terminología se refiere. Personalmente, no me satisface demasiado la palabra *reino*. No sólo es androcéntrica —al menos eso da a entender su tendencia histórica—, sino también de carácter fundamentalmente local, o al menos esa es la manera más fácil de interpretarla. A lo que en realidad estamos haciendo referencia es al poder y al dominio, a un estado más que a un lugar, o, si se prefiere, a un lugar que sólo es tal en virtud de un estado. Y, para no utilizar una ambigüedad por otra, estado significa un modo de vida o una manera de ser, no una nación o un imperio. La cuestión fundamental es: ¿Cómo ejerce su dominio el poder humano y cómo, por oposición, ejerce su dominio el poder divino? El reino de Dios es la gente que vive bajo el dominio de Dios, y esto, como ideal, supone trascender el dominio del hombre y emitir un juicio sobre él. El tema de la discusión no son los reyes, sino los dirigentes, no es el reino, sino el poder; no es un lugar, sino el estado.

EL REINO DE UNOS DON NADIES

El primer complejo que examinaremos, aunque sólo sea por disciplina metodológica, es 20 *El Reino y los niños* [1/4] debido a lo curioso de su cuádruple atestiguación independiente (1983b). Y al mismo tiempo examinaremos otros dichos que tratan del Reino, 43 *Bienaventurados los pobres* [1/3], y 199 *El Reino y los ricos* [1/2].

El Reino y los niños. La primera fuente presenta una doble combinación de elementos; en primer lugar, la del escenario y las palabras que com-

porta, y, en segundo lugar, la combinación de niños reales y niños en sentido metafórico. En otras palabras, se trata de una situación en la que aparecen unos niños de carne y hueso y que provoca el aforismo sobre el Reino pronunciado por Jesús.

Jesús vio mamar a unos niños y dijo a sus discípulos: «Estos pequeños que toman la leche se parecen a los que entran en el reino» (*Evangelio de Tomás* 22,1-2).

En esta versión, sin embargo, vemos que las palabras de Jesús van seguidas de una glosa —la examinaremos en detalle más adelante al estudiar 13 *De los dos uno* [1/4]—, que interpreta el significado de esa enigmática comparación del Reino con los niños mediante una serie de sentencias todavía más enigmáticas.

Ellos [los discípulos] le dijeron: «Siendo niños, ¿entraremos en el reino?». Jesús les dijo: «Cuando hagáis de los dos uno y cuando hagáis la parte interior como la exterior y la parte superior como la inferior, de modo que hagáis uno solo al varón y a la hembra, y el varón no sea varón ni la hembra hembra, y cuando hagáis ojos en vez de un ojo y una mano en vez de una mano y un pie en vez de un pie y una imagen en vez de una imagen, entonces entraréis [en el reino]» (*Evangelio de Tomás* 22,3-4).

Recordemos que el *Evangelio de Tomás* se burlaba de la idea de tener que buscar en el futuro la salvación apocalíptica. Y que, por el contrario, abogaba por la necesidad de mirar hacia el pasado, no sólo hacia los tiempos paradisiacos anteriores al pecado de Adán y Eva, sino hacia una época incluso más primitiva, anterior a su división en dos seres distintos. Su vista se fijaba no ya en un Adán masculino, sino en un Adán andrógino, a imagen y semejanza de su Creador, que no es ni hombre ni mujer. Y era en el bautismo, precisamente en la forma primitiva del bautismo, en la que el iniciado, desnudo de todo ropaje, dando la vuelta al relato de Gén 1-3, se despojaba de «los vestidos de su vergüenza» (Smith, 1965-1966) que habían sido asignados a la humanidad caída, y asumía «la imagen del andrógino» (cf. Meeks). Esta teología, que constituye la idea básica y unificadora del *Evangelio de Tomás*, se deja ver no sólo en *Ev. Tom.* 22,1-4, sino también en 21,1-2 y 37,1-2, y en general en todos los dichos —como por ejemplo 4,2; 11,2; 16; 23; 49; 75, o 106— que hablan de ser uno o de convertirse en uno, uno solo o un solitario (cf. Klijn).

La regeneración bautismal suponía la destrucción de la dualidad, concretamente la de la dualidad formada por el alma interior y el cuerpo exterior, la imagen celestial, andrógina, de Dios, y la correspondiente imagen terrenal, dividida en dos; pero en el *Evangelio de Tomás*, supondría, sobre todo, la destrucción de la dualidad formada por el varón y la hembra, de manera que la diferenciación sexual quedaba negada por el celibato ascéti-

co. Este fenómeno se ajustaba, por lo demás, perfectamente al ascetismo general propio de los Evangelios, al aislamiento y a la negación del mundo que, en dichos como los recogidos en el *Evangelio de Tomás* 6,1+14, o 27, ponía en ridículo al ascetismo judío habitual, y abogaba por un abandono mucho más radical, absoluto y cósmico del mundo. Teniendo en cuenta estos antecedentes, resulta bastante obvio cuál es la razón de que se elija la figura del niño para representar metafóricamente a los que entran en el Reino. Al niño se le considera un ser asexual, presexual o absolutamente asexual desde el punto de vista operativo, de manera que en el *Evangelio de Tomás* constituye una imagen sumamente adecuada del cristiano ideal, o sea, del cristiano entregado al celibato ascético. Un reino de niños es un reino de célibes.

La segunda fuente de 20 *El Reino y los niños* es Mc 10,13-16, que posteriormente ejercería su influencia sobre los otros dos evangelios sinópticos, aunque Mt 19,13-15 omite las palabras de Mc 10,15, y Lc 18,15-17 no recoge el texto de Mc 10,16. De nuevo nos encontramos con la interacción del escenario y el dicho, de los niños en sentido literal y los niños en sentido metafórico.

[13] Presentáronle unos niños para que los tocara, pero los discípulos los reprendían. [14] Viéndolo Jesús, se enojó y les dijo: Dejad que los niños vengan a mí y no los estorbéis, porque de los tales es el reino de Dios. [15] En verdad os digo: quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él. [16] Y abrazándolos los bendijo imponiéndoles las manos (Mc 10,13-16).

Nótese que en 10,13, 14 y 16 aparece la forma plural «niños», mientras que en 10,15 se dice «un niño» en singular; que cada segmento, 10,13+14+16 y 10,15, podría aparecer por separado, y, por último, que su presencia en 10,14 y en 10,15 supone una pequeña redundancia. Mi teoría es, pues, la que he avanzado ya de manera pormenorizada en otro lugar, a saber, la de que Mc 10,13-16 es creación del autor con el fin de establecer deliberadamente un paralelismo con 9,36-39, aunque, eso sí, utilizando en 10,15 un elemento tradicional ya existente (1983b, pp. 84-87). Lo que Marcos entiende por un reino de niños debemos verlo en el contexto de ese paralelismo, sobre todo teniendo en cuenta el doble rechazo a las pretensiones de primacía de los discípulos en el Reino y a sus deseos de regular el acceso al mismo. El «niño» de Mc 9,36 y el de 10,15 constituyen sendas metáforas relacionadas deliberadamente una con otra, como indica el hecho de que en ambos casos Jesús lo «abrazó». Según Mc 9,33-36 y 10,13-16, ser un niño significa ser «el último de todos y servidor de todos». El reino de los niños es el reino de los humildes.

La tercera fuente es Mt 18,3, que constituye una versión independiente del dicho (cf. Lindars, 1980-1981). La presencia del aforismo en 18,3 explica por qué en 19,13-15 Mateo sólo admite la versión de Mc 10,13+14+16, y omite todo paralelismo con Mc 10,15.

En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús diciendo: ¿Quién será el más grande en el reino de los cielos? Él, llamando a sí a un niño, le puso en medio de ellos y dijo: En verdad os digo, si no os volviereis y os hicieris como niños, no entraréis en el reino de los cielos. Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos, ése será el más grande en el reino de los cielos (Mt 18,1-4).

Una vez más, sin embargo, el contexto inmediato en que se encuentra el fragmento pone en evidencia cuál es su significado. El reino de los niños es el reino de los humildes.

La cuarta y última fuente es tan interesante como todas las demás, y requiere igualmente una interpretación contextual y composicional. La palabra «maestro» es mencionada en dos ocasiones, como enmarcando irónicamente el diálogo de Jesús y Nicodemo, y, como señalaremos más adelante, el fragmento se estructura en torno a tres diálogos [A, B, C], en los que las intervenciones de Nicodemo van siendo cada vez más breves, mientras que las de Jesús van siendo cada vez más largas.

[A1] Había un fariseo de nombre Nicodemo, principal entre los judíos, que vino de noche a Jesús y le dijo: Rabí, sabemos que has venido como maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si Dios no está con él. [A2] Respondió Jesús y le dijo: En verdad te digo que quien no naciere de nuevo no podrá entrar en el reino de Dios. [B1] Díjole Nicodemo: ¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar por segunda vez en el seno de su madre y volver a nacer? [B2] Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos. Lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu. No te maravilles de que te he dicho: Es preciso nacer de nuevo. El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo nacido del Espíritu. [C1] Respondió Nicodemo y dijo: ¿Cómo puede ser eso? Jesús respondió y dijo: ¿Eres maestro de Israel y no sabes esto? (Jn 3,1-10).

El diálogo sigue su propio desarrollo, dejando atrás toda referencia al niño de carne y hueso. Los niños recién nacidos son como los hombres recién bautizados, como los nacidos del agua y del Espíritu. El reino de los niños es el reino de los bautizados.

Así, pues, tenemos tres interpretaciones distintas, creadas a partir de los respectivos contextos, de la correlación establecida por Jesús entre el Reino y los niños. Admito la posibilidad de que dicha correlación sea histórica, pero considero que las tres interpretaciones constituyen sendas explicaciones distintas de su yuxtaposición, por lo demás bastante sorprendente. ¿Qué es, sin embargo, lo que habría pensado de los niños un campesino galileo corriente y moliente? ¿El significado inmediato de la expresión «ser como niños» habría sido «ser humilde», «ser inocente», «ser nuevo» o «ser crédulo»? Remontémonos a los fragmentos de papiros citados en el capítulo I de

la presente obra y pensemos por un momento en todos esos recién nacidos, a menudo niñas, pero también varones, que eran abandonados por sus padres y eran recogidos de los basureros para ser criados como esclavos. Los escritores paganos, como señala Menahem Stern, se muestran bastante sorprendidos por el hecho de que los padres judíos no practicaran ese tipo de potencial infanticidio (1976-1984, I.33, II.41), pero, en cualquier caso, ser niño equivalía a no ser nadie, con la posibilidad de convertirse en alguien absolutamente dependiente de los criterios de sus padres y de la posición ostentada por éstos en la propia comunidad. A mi juicio, este es el núcleo de la cuestión, y todas las demás alusiones e interpretaciones ulteriores se englobarían en esta sorprendente metáfora central. Después vendría el reino de los humildes, de los célibes o los bautizados, pero en primera instancia, el reino de los niños es el reino de unos don nadies. Y si, como subraya acertadamente Wendy Cotter en su estudio de 144 *La sabiduría justificada* [1/1] refiriéndose a las antiguas sociedades mediterráneas basadas en los conceptos de honra y deshonra (1989, p. 70), «para un adulto es insultante ser comparado con un niño», ¿qué significa anunciar un Reino solamente para aquellos que sean como niños? Lo cierto es que responder que sería el Reino de unos don nadie parece una interpretación tan insostenible de todo punto que necesita verse corroborada por otros dos dichos relativos al Reino que confirman la realidad de este reto.

Bienaventurados los pobres. Cuesta trabajo imaginar un dicho más radical en principio que 43 *Bienaventurados los pobres* [1/3], relegado más tarde a los confines más inocuos de la normalidad, cuando no de la pura banalidad.

Bienaventurados los pobres [*hēkē*], porque vuestro es el reino de los cielos (*Evangelio de Tomás* 54).

Bienaventurados los pobres [*ptōchoí*], porque vuestro es el reino de Dios (*Evangelio de los dichos Q*, 1Q: Lc 6,20).

Bienaventurados los pobres [*ptōchoí*] de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos (*Evangelio de los dichos Q*, 1Q: Mt 5,3).

¿No escogió Dios a los pobres [*ptōchoús*] según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino que tiene prometido a los que le aman? (Sant 2,5).

El problema fundamental no es precisamente la glosa «de espíritu» que añade Mateo al adjetivo «pobres», aunque sin duda alguna contribuye a distraer la atención e induce a interpretar la palabra no como pobreza material, sino como pobreza espiritual, no como pobreza económica, sino religiosa. Pero aun despreciando este hecho por considerarlo un añadido de Mateo, la propia palabra *pobre* plantea un problema bastante grave. Ante todo, pues,

unas breves palabras sobre el vocabulario, especialmente sobre el vocablo *ptōchós*, que nosotros traducimos por pobre.

El texto clásico, en este sentido, pertenece al *Pluto* de Aristófanes, última de las obras del gran comediógrafo ateniense, estrenada probablemente en 388 a. e. v. El argumento de la comedia es que, al ser los malvados ricos y los virtuosos pobres, el dios de la riqueza, Pluto, debe de estar ciego y requeriría ser curado milagrosamente en el templo de Asclepio. La escena que nos interesa nos presenta a Crémillo enumerando las ventajas de Pluto —la Riqueza— frente a Penía —la Pobreza—, personificada también en una diosa.

CRÉMILLO: ¿Qué cosa buena puedes darnos tú, como no sean quemaduras en los baños, y turbas de chiquillos y viejecitas hambrientas, y nubes infinitas de chinches, pulgas y piojos, que pululando con molesto zumbido sobre nuestra cabeza, nos despiertan gritando: «Tendrás hambre, pero levántate». Y además, por vestido, unos jirones; por lecho, un jergón de junco plagado de chinches, enemigas del sueño; por colcha, una estera podrida; por almohada, una piedra grande; por pan, raíces de malva; por pasteles, hojas de rábanos secos; por escabel, la tapa de una tinaja rota; por artesa, las costillas de una cuba, y para eso rajada. ¿No quedan perfectamente enumerados los bienes que proporcionas a los hombres?

LA POBREZA: No has descrito mi vida, sino la de los mendigos [*ptōchôn*].

CRÉMILLO: La pobreza [*penían*] y la mendicidad [*ptōcheían*] son hermanas carnales.

LA POBREZA: Para vosotros, que tenéis por iguales a Dionisio [tirano de Siracusa] y a Trasíbulo [que derrocó a los tiranos de Atenas]; pero mi vida no es ni será nunca así. La vida del mendigo [*ptōchoû*] que acabas de pintar consiste en vivir sin poseer nada; la del pobre [*pénētos*], en vivir con economía, en trabajar, en no tener nada superfluo ni carecer de lo necesario (Aristófanes, *Pluto*, 535-554; cf. Rogers, III.412-415).

Crémilo describe lo que es la Mendicidad —*Ptōcheía*— y a sus seguidores, mientras que la Pobreza —*Penía*— se describe a sí misma y a los que la padecen contraponiéndose enfáticamente a la anterior. Veamos tres comentarios —cuya extensión cada vez mayor viene a subrayar su importancia también gradualmente mayor— que vienen a destacar las implicaciones de esa contraposición de la Pobreza y la Mendicidad.

El primer comentario a este texto está sacado del libro de Arthur Hands en torno a la caridad y las ayudas sociales en la antigua Grecia y en Roma.

Los vocablos griegos y latinos que suelen traducirse por «pobre» casi nunca implican pobreza absoluta o miseria. Se aplicaban en particular a la inmensa mayoría de la población de cualquier ciudad-estado, a todos aquellos que, al no poder contar con los ingresos producidos por una hacienda lo suficientemente grande, carecían del tiempo libre y la independencia consideradas esenciales en la vida de un noble. En muchos casos, esos individuos poseían sus propias parcelas que explotaban personalmente, aunque a veces pudieran contar con la ayuda de jornaleros o esclavos ... Ese tipo de lenguaje corresponde,

naturalmente, a los miembros de la clase alta, a la que pertenece la práctica totalidad de los autores clásicos conservados. El tono que emplean suele ser despectivo, aunque si a quien se refiere el hablante es al pequeño propietario rústico, la cosa puede cambiar, pues se idealizaba e incluso se envidiaba el status del pequeño propietario ... Por el contrario, los términos que designan la miseria absoluta —o incluso la vida en general de la clase de los labradores que no poseían tierras— raramente comportan idealización alguna. Eso es lo que ocurría con el término griego *ptōchós*, vocablo que alude al que está encogido, y por lo tanto designa al «mendigo» (pp. 62-63).

En su estudio de la economía de la Antigüedad, sir Moses Finley da muestras de un refinamiento lingüístico semejante.

Los vocablos griegos *plōútos* y *penía*, traducidos por regla general «riqueza» y «pobreza» respectivamente, tenían de hecho un matiz distinto, que [Thorstein] Veblen [en su obra titulada *The Theory of the Leisure Class*] llama «la distinción existente entre explotación y trabajo» [1934, p. 15]. El *plōúsios* era un hombre lo bastante rico para vivir —podríamos decir— decentemente de sus rentas, cosa que no podía hacer el *penēs*. Éste no tenía por qué carecer necesariamente de propiedades, ni siquiera ser pobre en toda la extensión de la palabra. Podía poseer una finca o esclavos, y podía también tener unos centenares de dracmas guardadas en la caja fuerte, pero estaba obligado a ganarse la vida. En resumen, *Penía* significaba la necesidad de trabajar, mientras que el indigente, el hombre carente en absoluto de recursos, se llamaba por lo general *ptōchós*, «mendigo», no *penēs* (p. 41).

El último comentario está sacado de la tesis doctoral de Gildas Hamel, que estudia la pobreza y la caridad en Palestina durante los primeros siglos de la dominación romana.

Aunque el *penēs* fuera lo contrario del *plōúsios* ... lo cierto es que también estaba en el mismo lado de la barrera. Tanto los *plōúsioi* como los *penētes* definían sus respectivas identidades por contraste, mientras que el *ptōchós* se hallaba al margen, y todo el mundo lo reconocía como tal. El pobre y el rico formaban parte del mismo mundo, y ambos estaban situados en una misma escala, por mucho que fuera móvil, pero el mendigo ni siquiera tenía esa posibilidad. El *ptōchós* era un individuo que había perdido a la mayoría, cuando no a la totalidad de su familia y de sus vínculos sociales. A menudo era un vagabundo, y por lo tanto un forastero para el resto de la población, incapaz de exigir durante demasiado tiempo la contribución de una comunidad a la que poco o nada podía aportar ... para el mundo grecorromano el *ptōchós* constituía una realidad chocante. Podemos comprobar que se trataba de una dificultad real por el hecho mismo de que muchos autores griegos cristianos intentan excluir de los Evangelios la palabra *ptōchós*, y de armonizar el contenido de las Bienaventuranzas con su propia idea de la sociedad. Una de las soluciones propuestas fue espiritualizar el significado de *ptōchós* de diversas maneras. La otra fue reconvertirlo en *penēs*, adjudicándole unos valores presentes ya, aunque no desarrollados, en la sociedad helenística (pp. 8 y 39).

Es evidente a qué vienen todas estas citas, tanto la de Aristófanes como la de los comentaristas actuales. El comediógrafo de época clásica creó una diosa llamada Pobreza, personificación divina de los pobres decentes y trabajadores, y, por lo tanto, por oposición a la indolencia de los ricos ociosos, pero en ningún momento creó ninguna diosa llamada Mendicidad, no hizo ninguna apoteosis de la Miseria. Eso fue, sin embargo, lo que hizo Jesús. Paradójicamente Jesús habla no de un Reino de los Pobres, sino de un Reino de los Menesterosos. Así lo pone de manifiesto la versión griega del *Evangelio de los dichos Q* que está detrás de las de Lc 6,20 y Mt 5,3, donde se afirma que los bienaventurados no son los pobres o *penētes*, sino los menesterosos o *ptōchoí*. Igualmente lo pone de manifiesto la versión copta del *Evangelio de Tomás* 54, que utiliza el adjetivo *hēkē*. No existe ningún fragmento análogo en griego, pero sí disponemos de la correspondiente versión griega de la copta de *Ev. Tom.* 3 y 29. En ambos casos se habla de la «pobreza», en el sentido negativo de pobreza espiritual, denominada *ptōcheía* en griego y expresada en copto mediante la formación abstracta *mnt-heke* (Emmel, pp. 276 y 289). Podemos, por tanto, tener la completa seguridad de que el traductor copto encontró en el texto griego correspondiente a *Ev. Tom.* 54 la palabra *ptōchoí*, lo mismo que les ocurrió a Lucas y a Mateo con el *Evangelio de los dichos Q*. Podemos asimismo tener la seguridad de que, a diferencia de Mateo, *Tomás* no pensaba que se refería a la pobreza espiritual, pues para éste la pobreza material era riqueza espiritual. Del mismo modo, las invectivas que se lanzan contra los ricos en Sant 1,9-11 y 5,1-6 ponen de manifiesto que debemos tomar muy en serio y en sentido literal a los menesterosos de los que se habla en 2,5.

Las bienaventuranzas de Jesús declaraban benditos no a los pobres, sino a los menesterosos, no a la pobreza, sino a la mendicidad. Recordemos, por un momento, los tipos de estratificación de las sociedades agrarias establecidos por Gerhard Lenski, que estudiamos en la primera parte de la presente obra. Según esta tipología, Jesús habría hablado de un Reino no ya para la clase de los Campesinos o la de los Artesanos, sino para la de los Impuros, los Degradados o los Despreciables.

Esta versión se ve reforzada al examinar otras tres bienaventuranzas, todas ellas procedentes del propio Jesús. Se trata de los complejos 59 *Bienaventurados los tristes* [1/3], esto es, los que lloran o los que gimen, y 96 *Bienaventurados los que pasan hambre* [1/2], que prácticamente son sinónimos de 43 *Bienaventurados los pobres* [1/3] y, por lo demás, no añaden ningún elemento particularmente nuevo al radicalismo de su mensaje. La cuarta bienaventuranza, sin embargo, 48 *Bienaventurados los perseguidos* [1/3], requiere mayor comentario. Si entendemos que dicha bienaventuranza constituye una «descripción muy gráfica de la persecución sufrida por los predicadores cristianos que hablaban en nombre de su Señor celestial», deberíamos considerarla un desarrollo tardío, y no un dicho original de Jesús; sobre todo

la manera en que está formulada constituye un intento de fijar los límites del grupo definiendo ya sea de forma negativa a los «integrantes del grupo» a par-

tir del rechazo de que son objeto por los «no integrantes del grupo», o bien de forma positiva por su adhesión a una determinada confesión o *lógos*, o apelando a una explicación trascendental de dicha pertenencia (elección o pre-determinación). Resulta difícil pensar que el Jesús histórico utilizase un «lenguaje limitativo» tan fuerte, pues parece que su atractivo se basaba precisamente en el rechazo o la eliminación de ese tipo de lenguaje (Kloppenborg, 1986, pp. 36 y 49).

Sin embargo, basta echar una ojeada a las tres fuentes independientes de esta bienaventuranza para comprobar la gravedad del problema y probablemente para poner en tela de juicio la conveniencia de utilizar el concepto de *persecución* en este título. En primer lugar, 1 Pe no habla en ningún momento de persecución, sino sólo de padecimiento —en 3,14a—, y de ultrajes en 4,14. En segundo lugar, quizá también en el *Evangelio de los dichos Q* faltara toda alusión a la persecución: Lc 6,22 dice: «Bienaventurados seréis cuando, aborreciéndoo los hombres, os excomulguen, y maldigan, y proscriban vuestro nombre como malo»; Mt 5,11 dice: «Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal». Pero Mt 5,10 ya había creado otra bienaventuranza antes de dar la versión de *Q*, de modo que siempre cabe la posibilidad de que la idea de persecución fuera en 5,11 un añadido de Mateo, y que Lc 6,22b reflejara mejor la versión de *Q*. En tercer lugar, la idea de *persecución* está presente sin ningún género de dudas en el *Evangelio de Tomás* 68, donde se dice: «Bienaventurados sois cuando os odien y os persigan ... donde os han perseguido», y en 69,1 se afirma: «Bienaventurados quienes son perseguidos [en su corazón]». En resumen, da la impresión de que estamos ante una serie de verbos que indican desprecio, insulto y rechazo social, y que poco a poco van dando paso a otra expresión mucho más grave como «perseguir». A mi juicio, lo que habría dicho Jesús, basándose sin duda alguna en su propia experiencia, habría sido más o menos: «Bienaventurados los que son ultrajados y rechazados», mientras que las primitivas comunidades cristianas, basándose seguramente en su propia situación cada vez más peligrosa, lo habrían convertido en: «Bienaventurados los perseguidos». Como dice John Kloppenborg, comparando la aceptación del ultraje social que demuestran las bienaventuranzas con la experiencia análoga de los cínicos, «quienes dijieran “bienaventurados los pobres” no tardarían en ser blanco del odio y los insultos de la gente» (1986, p. 51).

El Reino y los ricos. La segunda de las dos grandes sentencias referidas al Reino, gracias a las cuales llego a la conclusión de que la correlación establecida por Jesús entre el Reino y los niños implica que se trata del Reino de unos don nadie, es 199 *El Reino y los ricos* [2/2]. Consta de dos textos independientes (Koester, 1957, pp. 244-246), pero nótese que se trata del único dicho relativo al Reino procedente del segundo estrato con atestiguación plural.

Mirando en torno suyo, dijo Jesús a los discípulos: ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen hacienda! Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuán difícil es entrar en el reino de los cielos! Es más fácil a un camello pasar por el hondón de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios. Más aún se pasmaron, y decían entre sí: Entonces, ¿quién puede salvarse? Fijando en ellos Jesús su mirada, dijo: A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible (Mc 10,23-27).

Los ricos, por su parte, con dificultad también se juntan con los siervos de Dios, por miedo de que se les pida algo. Ahora bien, estos tales difícilmente entrarán en el Reino de Dios (*El Pastor de Hermas, Comparación IX, 20,2b-3*).

La triple afirmación de esa dificultad que efectúa Marcos, así como la doble referencia al asombro de los discípulos, quedan amortiguadas en las versiones secundarias de Mt 19,23-26 y Lc 18,24-27, en las que sólo se afirma dos veces lo difícil que es entrar en el Reino, mientras que sólo una vez se hace referencia al asombro de los discípulos.

Lo más importante, sin embargo, es que, pese a la oposición frontal a los ricos que demuestra este complejo, no es, ni de lejos, tan radical como 43 *Bienaventurados los pobres* [1/2]. Fijándonos únicamente en él, el complejo 199 *El Reino y los ricos* [2/2] podría interpretarse como una manifestación en contra de los ricos y a favor de los pobres, pero no necesariamente a favor de los menesterosos. Sus implicaciones sólo se ponen plenamente de manifiesto cuando lo relacionamos con 20 *El Reino y los niños* [1/4] y también con 43 *Bienaventurados los pobres* [1/2], es decir, bienaventurados los menesterosos, los mendigos y los vagabundos. Y, naturalmente, dicha interpretación requiere una comprobación constante a medida que va progresando el análisis.

En realidad, la doble atestiguación sólo afecta a la dificultad de los ricos para entrar en el Reino, pero no a la metáfora del camello propiamente dicha. Me pregunto, sin embargo, si Hermas no conocería la versión completa del aforismo, pues, al estar trabajando ya con la metáfora del rico incapaz de caminar entre las zarzas y los cardos de una tercera montaña alegórica, no habría podido recoger la versión completa del aforismo, so pena de mezclar dos metáforas. Naturalmente se trata de una mera conjetura. El aforismo del camello, sin embargo, tiene el mérito de poseer un carácter humorístico. Tanto si procede de Jesús como si es obra de Marcos, pone de manifiesto cierta falta de mordacidad y saña contra los ricos. La idea de que el rico entre en el Reino no sólo es imposible, sino más bien ridícula, tan ridícula como el hecho de que un camello pase por el ojo de una aguja. No obstante, según mi método, para admitir que ese rasgo de humor negro procede de Jesús deberíamos contar con más de un testimonio.

Hay otros cinco complejos que darían muestra de este mismo tipo de crítica contra los ricos. El complejo 94 *El rico hacendado* [1/2], sobre todo si

no hacemos caso del comentario incluido en Lc 12,21, no supone en ningún momento que el hacendado haya actuado mal. Se trata simplemente de un hombre rico con los problemas de organización propios de su status. Pero la riqueza no impide la llegada inesperada de la muerte. El complejo 99 *El tesoro en los cielos* [1/2] tiene esas mismas características, pero a lo largo de la transmisión la sentencia ha ido evolucionando y modificándose en gran medida. Refiriéndose a la versión del *Evangelio de los dichos Q*, John Kloppenborg afirma que «en el fondo, existen diversas analogías parciales de esta admonición evangélica en las exhortaciones judías contemporáneas que invitaban a reunir tesoros celestiales mediante la realización de buenas obras (sobre todo mediante la limosna), si bien el rechazo a la adquisición de bienes terrenales es un tanto singular» (1987, p. 221). Este comentario viene a indicarnos cuál habría sido la trayectoria seguida por este dicho. Yo me figuro que la primitiva sentencia de Jesús en contra de los bienes terrenales tendría la siguiente formulación negativa: «No acumuléis tesoros, pues [desde dentro] la polilla siempre puede roer la bolsa en que los guardéis, y [desde fuera] puede llegar un ladrón que los robe». El dicho se habría transformado y adoptado una formulación positiva en la versión del *Evangelio de Tomás* 76,2; por otra parte, habría evolucionado y asumido una forma alternativamente negativa y positiva refiriéndose primero al plano terrenal y luego al plano celestial en la versión del *Evangelio de los dichos Q* recogida en Mt 6,19-20; y finalmente se habría convertido en una exhortación a la limosna en la versión del *Evangelio de los dichos Q* que da Lc 12,33. El complejo 86 *Servir a dos señores* [1/2] viene a decir lo mismo, pero sin mencionar a la polilla ni al ladrón. El complejo 103 *Dar sin recibir recompensa* [1/2] presenta una exposición mucho más radical del mismo tema. No sólo se debe dar sin interés, sino que no se debe reclamar lo que se ha dado. Aunque quien así hiciera no tardaría en verse en la miseria. Desde luego. Por último tenemos las paradojas contenidas en 31 *Los primeros y los últimos* [1/3] y en 40 *Tener y recibir* [1/3], que apuntan en la misma dirección, y aluden al momento en que el rico y poderoso pasará a ser pobre e impotente. Y viceversa.

UN REINO DE INDESEABLES

La lista básica de los doce complejos con atestiguación plural que presentan la expresión «el Reino» comporta cinco parábolas y, en conjunto, constituye una extrañísima constelación de metáforas. Una vez más empezaré por el complejo que mayor número de testimonios ofrece y a partir de él iré elaborando mis tesis.

El grano de mostaza. La parábola 35 *El grano de mostaza* [1/3] es la única de todo el corpus de parábolas atribuidas a Jesús que cuenta con tres testimonios independientes. Pasamos a ofrecer esas tres fuentes, teniendo en

cuenta que la versión del *Evangelio de los dichos Q* está representada principalmente por Lucas.

Dijeron los discípulos a Jesús: «Dinos a qué se parece el Reino de los cielos». Él les dijo: «Se parece a un grano de mostaza, la menor de todas las semillas, pero que, al caer en tierra preparada, produce un gran arbusto, abrigo para los pájaros del cielo» (*Evangelio de Tomás* 20).

Decía, pues: ¿A qué es semejante el reino de Dios y a qué lo compararé? Es semejante a un grano de mostaza que uno toma y arroja en su huerto, y crece y se convierte en un árbol, y las aves del cielo anidan en sus ramas (*Evangelio de los dichos Q*, ¿1 o 2Q?: Lc 13,18-19 = Mt 13,31-32).

Decía: ¿A qué asemejaremos el reino de Dios o de dónde tomaremos parábola? Es semejante al grano de mostaza, que cuando se siembra en la tierra es la más pequeña de todas las semillas de la tierra; pero sembrado, crece y se hace más grande que todas las hortalizas, y echa ramas tan grandes, que a su sombra pueden abrigarse las aves del cielo (Mc 4,30-32 = Mt 13,31-32).

Los efectos de la tradición sobre esta parábola supusieron su transformación con arreglo a tres vectores convergentes. En primer lugar, se destacó la contraposición establecida originalmente entre la pequeñez del grano de mostaza y el gran tamaño de la planta que lo produce, de suerte que lo que viene a destacarse es el paso de la pequeñez a la grandeza, como sucede en la versión un tanto ampulosa de Marcos. En segundo lugar, la planta o arbusto de la mostaza se convierte en un árbol, como ocurre en el *Evangelio de los dichos Q*. Y por último, al aludir a los pájaros que construyen en él su nido, se establecieron una serie de conexiones con los textos bíblicos que ensalzan a la providencia divina, como por ejemplo Sal 104,12, o destacan la magnificencia del cedro del Líbano como símbolo del reino indistintamente terrenal o celestial, como hacen Dan 4,10-12 y Ez 31,3, 6. Probablemente, la analogía más cercana que encontramos entre esta parábola y los textos que hablan a un tiempo de árboles y pájaros que construyen sus nidos en ellos, corresponde al siguiente:

Así dice el Señor, Yavé: También yo tomaré del cogollo del cedro elevado, y del principal de sus renuevos cortaré un tallo, y lo plantaré sobre el monte alto y sublime, en el monte alto de Israel lo plantaré, y echaré ramas y dará fruto, y se convertirá en magnífico cedro, y se acogerán a él las aves de toda pluma, que habitarán a la sombra de sus ramas, y conocerán todos los árboles de la selva que yo soy Yavé, que humillé al árbol sublime y levanté al árbol bajo, sequé el árbol verde e hice reverdecer el árbol seco. Yo, Yavé, he hablado y yo lo cumpliré (Ez 17,22-24).

Esta alegoría del cedro imagina que el pequeño Israel es el gran árbol apocalíptico, y viene a subrayar precisamente el problema señalado en la

parábola de Jesús. «Esa es, precisamente, la clave de la cuestión», decía yo hace ya unos veinte años en otra obra mía.

Si de lo que se trataba era de buscar una imagen del advenimiento apocalíptico de Jesús, la tradición contaba ya con el poderoso cedro del Líbano. Si lo que se necesitaba era una imagen del crecimiento paulatino, también la tradición contaba con la figura del retoño de cedro plantado en lo alto de una montaña. El grano de mostaza sólo puede crecer en un arbusto y éste, por grande que llegue a ser, difícilmente podría compararse con un cedro del Líbano. Si una parábola empieza con un grano de mostaza no puede acabar con un árbol, y menos aún con el gran árbol apocalíptico, a menos, naturalmente, que su único objeto sea burlarse de forma bastante torpe de toda la tradición apocalíptica en general (1973, p. 48).

Estoy completamente de acuerdo con Brandon Scott, autor del mejor estudio de las parábolas publicado recientemente, quien piensa que esta historieta «pone en cuestión y satiriza las esperanzas del advenimiento del reino mediante el símbolo del cedro o del árbol apocalíptico» (p. 386).

Admitiendo, pues, que la parábola original no hacía ninguna alusión *positiva* al árbol apocalíptico, y que, según parece, tampoco fue incluida en el subsiguiente proceso de transmisión, la cuestión está en saber en qué consiste la comparación entre el Reino y la planta de la mostaza.

La *Historia natural* de Plinio el Viejo (23-79 e. v.) dice de la planta de la mostaza lo siguiente:

La mostaza ... con su sabor picante y sus fogosos efectos, es enormemente beneficiosa para la salud. Puede crecer silvestre, aunque mejora mucho al ser cultivada; en cambio, una vez sembrada en un terreno, resulta muy difícil hacerla desaparecer de él, pues su semilla germina tan pronto como es plantada (Plinio el Viejo, *Historia natural* XIX, 170-171; cf. Rackham *et al.*, V.528-529).

En otras palabras, se establece una distinción entre la mostaza silvestre y la cultivada, pero inmediatamente se añade que, si se la siembra deliberadamente con objeto de aprovechar sus propiedades medicinales o culinarias, puede convertirse en un constante peligro capaz de acabar con todo el huerto. Y, aparte de las variedades cultivadas, como pueden ser la *brassica nigra* o la *sinapis alba*, está también, como señala Douglas Oakman, la mostaza silvestre, *sinapis arvensis*, «cuyos brotes se han encontrado desde tiempo inmemorial entre las malas hierbas que infestan los campos de grano» (1986, p. 124). Así, pues, la mostaza puede ser, en su variedad cultivada, peligrosa para el huerto, pero en su variedad silvestre, puede ser mortal para los campos de grano. Lo curioso no es, pues, que empiece siendo un pequeño grano y se convierta en un arbusto de gran tamaño, sino que ese tamaño no es precisamente ninguna ventaja ni para la horticultura ni para la agricultura.

De las tres versiones independientes que poseemos de la parábola de Jesús, sólo la del *Evangelio de los dichos Q* hace referencia a la variedad cul-

tivada, a la mostaza que se planta deliberadamente en un campo, según Mateo, o en un huerto, según Lucas. El *Evangelio de Tomás* y el de Marcos parecen sobrentender una mostaza que se planta sola, brota, y crece lo suficiente para dar sombra a los pájaros del cielo. Según el método que vengo empleando, prefiero no presumir que el huerto del que habla Lucas estaba en la versión original, aunque de ser así, como señala Brandon Scott, iría contra uno de los preceptos de la *Misná*, que aproximadamente en 200 e. v. afirma, precisamente por la tendencia que tiene esta planta a mezclarse con otras, que no debe sembrarse nunca en los huertos, sino sólo en los campos más extensos, donde ella sola pueda segregarse de las demás plantas (pp. 374, 380). Desde el punto de vista metodológico, prefiero no tener en cuenta ni a Lucas ni a la *Misná* y concluir que la imagen fundamental de la parábola es la de la mostaza en general, tanto si se trata de la variedad cultivada, relativamente peligrosa, como si se alude a la variedad silvestre, absolutamente peligrosa, porque es una de las malas hierbas. Como atinadamente señala Douglas Oakman, «cuesta trabajo no recordar que Jesús compara deliberadamente el poder de Dios con la cizaña». Y, sin duda alguna, está perfectamente en lo cierto cuando afirma que los campesinos que escucharan decir a Jesús que la planta de mostaza atrae a las aves, pensarían inmediatamente, como en 34 *El sembrador* [1/3], «que los pájaros son los enemigos naturales de la siembra» (1986, p. 127).

En otras palabras, la cuestión no es que la mostaza empieza siendo un grano de pequeñez proverbial que se convierte luego en un arbusto de más de metro y medio de altura, sino que se trata de una planta que suele crecer donde no debe, que tiende a criarse de forma totalmente incontrolada, y que suele atraer a los pájaros a los campos de cultivo, donde precisamente no son nunca bien recibidos. Pues bien, a eso es a lo que se parecería, según Jesús, el Reino: no ya al poderoso cedro del Líbano ni a la cizaña común, sino a un arbusto de sabor picante con una peligrosa capacidad de propagación. Algo, en definitiva, deseable únicamente en pequeñas dosis, o, cuando menos, de forma controlada ... caso de que se pueda controlar.

La cizaña. En la versión de Mt 13,24-30, la parábola de 90 *La cizaña* [1/2] es objeto de una detallada explicación alegórica en 13,36-43a, y, una vez leída esa interpretación, resulta prácticamente imposible verla desde otra perspectiva que no sea la de la exégesis de Mateo. Cabría pensar que tanto la parábola como su interpretación son, sin ningún género de dudas, creación exclusiva del evangelista, si no fuera porque poseemos también el siguiente texto:

Dijo Jesús: El Reino del Padre se parece a un hombre que tiene [buena] semilla. Su enemigo vino de noche y sembró cizaña entre la buena semilla. El hombre no les dejó [a sus servidores] arrancar la cizaña, indicándoles: «No sea que salgáis para arrancar la cizaña y también arranquéis con ella el trigo. En el día de la cosecha, aparecerán las cizañas. Serán arrancadas y quemadas» (*Evangelio de Tomás* 57).

Este evangelio no da, por supuesto, ninguna interpretación de la parábola, pero su contenido viene a ser básicamente el mismo que el de Mateo. Lo cierto es que parece necesario conjeturar, cuando menos, alguna alusión a las intenciones de los servidores, como ocurre en Mateo, para que la versión del *Evangelio de Tomás* tenga plenamente sentido. Por consiguiente, es preciso excluir, si es posible, la interpretación de Mateo en su totalidad e intentar estudiar la parábola por sí sola y completamente al margen de aquélla.

La mala hierba en cuestión se llama específicamente *zizania* tanto en Mateo como en *Tomás*, y, según Douglas Oakman, debería identificarse con el «*Lolium temulentum*, una hierba dañina común en todo el Oriente Medio. La semilla de esta planta anual contiene un fuerte veneno. Por consiguiente, no es muy prudente segar la cizaña junto con el trigo, pues la mezcla de los granos tóxicos de la cizaña con los del trigo podría ser perjudicial para la calidad de éste, y suponer de paso un grave riesgo para la salud de la persona que ingiriera esa harina adulterada. La cizaña no se cría por encima de los tres mil metros de altura. Es una de las típicas malas hierbas que infestan los mejores campos de trigo. En los años de lluvias abundantes puede llegar a crecer tanto o más que el propio cereal. Los años de sequía, en cambio, favorecen al trigo» (1986, p. 116). Plinio el Viejo resulta una vez más enormemente instructivo:

Hay una hierba blanca, parecida al mijo itálico, que crece sola en todos los campos y resulta asimismo fatal para el ganado. En cuanto a la cizaña, los cardos, abrojos y el lampazo, yo no incluiría estas plantas, como tampoco a las zarzas, entre las plagas de los cereales, sino que consideraría más bien a todas ellas una mera enfermedad del terreno (Plinio el Viejo, *Historia Natural* XVIII, 153; cf. Rackham *et al.*, V.284-285).

En un primer estudio que hice de esta parábola, llegué a la conclusión de que su finalidad era alabar la prudencia del labrador al tener que elegir entre dos males (1973, pp. 64 y 85). Pero los argumentos de Oakman me parecen ahora perfectamente persuasivos, lo mismo que su teoría de que lo que en realidad pretendía Jesús era hacer reír a su público a expensas del labrador rico de su historia. Al ser la cizaña un problema perfectamente natural, sólo en caso de que se hubiera propagado en exceso en un determinado campo, se habría precisado una explicación, que, por lo demás, habría debido formar parte de la propia estructura narrativa de la parábola y no limitarse a recurrir a la paranoia del labrador, que la achaca a las asechanzas de su enemigo. Así, pues, el buen hombre no sabe qué hacer. «Escardar el campo cuando ya ha brotado el trigo podría resultar peligroso, pues cabría la posibilidad de arrancar el cereal junto con la cizaña —comenta Oakman—, pero también cabe afirmar que sería un mal menor» (1986, p. 118). Pues bien, según Jesús, a eso es a lo que se parece el Reino. Desde el punto de vista de los hacendados, dueños de buenos campos de trigo y de numerosos criados, se trata de una mala hierba. Y no hay manera de deshacerse de ella. Así, pues, la cizaña y la mostaza constituyen sendas imágenes del Reino, vistas, probable-

mente con una pizca de humorismo, desde la perspectiva de los pobres labradores desprovistos de tierras.

El fermento. La tercera imagen es igual o peor que la anterior. La parábola de 104 *El fermento* [1/2] hace alusión a la levadura, la mujer, y el acto de ocultar una cosa, tres elementos cargados de connotaciones negativas en el marco social en el que deberían incluirse.

[Dijo] Jesús: El Reino del Padre se parece a una mujer que tomó un poco de fermento [lo metió] en la masa e hizo panes grandes (*Evangelio de Tomás* 96,1).

De nuevo dijo: ¿A qué compararé el reino de Dios? Es semejante al fermento que una mujer toma y echa [literalmente: *enékrypsen*, «oculta»] en tres medidas de harina hasta que fermenta toda (*Evangelio de los dichos Q*, ¿1 o 2Q?: Lc 13, 20-21 = Mt 13,33).

El argumento fundamental es que «en el mundo antiguo, el fermento era —según Brandon Scott— un símbolo de la corrupción moral, pues se producía metiendo un trozo de pan en un lugar húmedo y oscuro hasta que saliera moho. El pan se pudre y se descompone ... la levadura moderna ... es un producto domesticado». Además, «en Israel se equiparaba el fermento con la cotidianidad no sagrada, y al pan ácimo con lo santo, lo sagrado, el banquete» (p. 324). Una vez más, nos encontramos ante una imagen del Reino absolutamente chocante y provocativa. Y la cosa se complica por cuanto, siempre según Brandon Scott, «en el judaísmo, lo mismo que en otras culturas mediterráneas, la mujer, en cuanto estructura simbólica, se asociaba a lo inmundo, lo religiosamente impuro. El varón, por el contrario, era el símbolo de la pureza». Para colmo, «el uso en sentido figurado del verbo “ocultar” para designar la mezcla del fermento con la harina no está atestiguado en ninguna otra ocasión ni en griego ni en hebreo» (p. 326). A las imágenes de la mostaza y la cizaña viene, pues, a sumarse una nueva triple imagen insólita del Reino, la de la mujer que esconde el fermento en la masa del pan. Estamos ante una situación perfectamente natural, normal, incluso necesaria, pero que resultaba problemática para la sociedad.

La perla. La cuarta imagen corresponde a 98 *La perla* [1/2]. En el *Evangelio de Tomás* 76,1 el mercader «vendió la mercancía» para comprar la perla, mientras que en Mt 13,45-46, «vende todo cuanto tiene y la compra».

Dijo Jesús: «El Reino del Padre se parece a un mercader que tenía una mercancía y encontró una perla. El mercader fue sabio, vendió la mercancía y compró la perla sola» (*Evangelio de Tomás* 76,1).

Es también semejante el reino de los cielos a un mercader que busca perlas preciosas, y hallando una de gran precio, va, vende todo cuanto tiene y la compra (Mt 13,45-46).

De las dos versiones, la primera parece en cierto modo preferible, pues la lectura de Mateo «vende todo cuanto tiene» quizá se haya infiltrado en el texto a imitación de la parábola inmediatamente anterior, 108 *El tesoro* [1/2], que recoge Mt 13,44, donde dice también: «vende cuanto tiene». Aunque, por otra parte, el hecho resultaría también bastante insólito. ¿Pero qué iba a hacer el mercader con la perla? Su oficio consistiría en comprar y vender mercancías con la esperanza de obtener algún beneficio de cada transacción. Pero aquí vemos que se queda con la perla, que, a diferencia del tesoro de la parábola que examinaremos inmediatamente, resulta totalmente inútil para el mercader, a no ser que piense venderla. Lo cierto es que se queda en posesión de una prenda de valor incalculable y a la vez inútil. Y esa es de nuevo la imagen desconcertante del Reino.

El tesoro. La parábola 108 *El tesoro* [1/2] se nos ha conservado en dos versiones distintas, y cada una de ellas contiene, aunque de manera diversa, alguna imagen anómala del Reino.

Dijo Jesús: «El Reino se parece a un hombre que tenía en su campo un tesoro [oculto] sin saberlo. [Después] de su muerte lo dejó a [su hijo. El] hijo, no sabiéndolo, tomó el campo y lo vendió. Vino el comprador y, al ararlo, [descubrió] el tesoro y comenzó a poner dinero a interés, a los que quiso» (*Evangelio de Tomás* 109).

Es semejante el reino de los cielos a un tesoro escondido en un campo, que quien lo encuentra lo oculta y, lleno de alegría, va, vende cuanto tiene y compra aquel campo (Mt 13,44).

En una obra publicada hace ya algunos años (1979, p. 106), aducía yo que la versión de Mateo era la original, y que la de *Tomás* había sido alterada para adaptarse a otra antigua historia judía que trataba del descubrimiento de un tesoro oculto. Charles Hedrick, en cambio, defiende la prioridad de la versión de *Tomás*. Pues bien, últimamente Brandon Scott ha lanzado la hipótesis de que ambas versiones constituirían sendas variaciones de un mismo tema original (p. 395).

Yo diría que teóricamente la de Mateo es más original, pero, metodológicamente, una y otra son tan diferentes que no podría utilizarlas para demostrar la doble atestiguación de la parábola. Vale la pena señalar con Scott, sin embargo, que «las dos parábolas del tesoro atribuidas a Jesús implican que la actitud del que lo descubre es motivo de escándalo, pues incurre en impiedad; y eso sería lo más importante» (p. 393). En la versión de Mateo el descubridor del tesoro recurre al hurto para obtenerlo, y en la de *Tomás* utiliza el dinero encontrado para hacer préstamos a interés. A diferencia de la perla, la historia del tesoro nos presenta una vez más una imagen un tanto chocante del Reino, para obtener el cual es preciso realizar una serie de acciones socialmente inaceptables y moralmente reprobables dentro de aquellas coordenadas.

UN REINO DE AQUÍ Y AHORA

Como ya he dicho, admito la autenticidad de 85 *Más grande que Juan* [1/2] y reconozco que procede originalmente de Jesús, y, al mismo tiempo, afirmo que es un indicio de la escisión entre los mensajes de Juan y Jesús. El complejo de sentencias 8 *Cuándo y dónde* [1/5] especifica con más detalle cuál era exactamente la diferencia entre la visión del Reino que tenía Jesús y la visión apocalíptica de «El que ha de venir» que tenía Juan.

Cuándo y dónde. Aunque disponemos de cinco versiones independientes de este aforismo, sólo en dos fuentes se hace alusión al Reino, de modo que será en ellas en las que centraré mi análisis. Tanto Mc 13,21-23 = Mt 24,23-25 y 2Q: Lc 17,23 = Mt 24,26 afirman, respectivamente, que la futura parusía de Cristo o del Hijo del hombre no irá precedida de signos premonitorios, pues tales indicios sólo los dan los falsos Cristos y los falsos profetas, o bien, según la otra fuente, porque su advenimiento será tan subitáneo que, cual sucede con el relámpago, no cabe ningún aviso. En estas fuentes, el aforismo no se refiere al Reino, sino a la parusía. Pero veamos las versiones más significativas:

Le dijeron los discípulos: «¿Cuándo llegará el Reino?». <Jesús contestó:> «No vendrá cuando lo esperen. No se dirá: “está aquí” o “está allí” El Reino del Padre está extendido sobre la tierra y los hombres no lo ven» (*Evangelio de Tomás* 113).

Preguntado por los fariseos acerca de cuándo llegaría el reino de Dios, respondióles y dijo: No viene el reino de Dios ostensiblemente. Ni podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está dentro de vosotros (Lc 17,20-21).

Nótese, ante todo, que ambas versiones adoptan la forma de respuesta en tono correctivo. Las señales del futuro advenimiento del Reino no son falsas por ser incorrectas o llegar demasiado tarde, sino porque el Reino ya está aquí. A mi juicio, el carácter polémico de este aforismo procede del propio Jesús. Ese carácter polémico se ve intensificado en otras dos versiones derivadas, la primera de las cuales sigue mencionando específicamente al Reino, mientras que la segunda utiliza dos sinónimos de esta palabra al aludir a la esperanza apocalíptica de su advenimiento, a saber: «el reposo de los difuntos» y «el mundo nuevo».

(1) Dijo Jesús: «Si quienes os dirigen os dicen: “mirad, el Reino está en el cielo”, entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen que está en el mar, entonces os precederán los peces. Pero el Reino está dentro y fuera de vosotros».

(2) Le dijeron sus discípulos: «¿Qué día será el reposo de los difuntos y qué día vendrá el mundo nuevo?». Él les dijo: «Aquellos que esperáis, ya ha llegado, aunque vosotros no lo conocéis» (*Evangelio de Tomás* 3,1; 51).

Emparentada con *Ev. Tom.* 51 está la versión fragmentaria del *Diálogo del Salvador* 16. A propósito: Nótese que este fragmento no se incluye en la *Fuente del diálogo* en que se basa todo este texto, y en la que aparece la mayor parte de estos fragmentos (Pagels y Koester; Emmel *et al.*, pp. 2 y 8).

Y [os] desvelaré lo [que] buscáis [y] tanto investigáis. [Mirad,] está en vuestro interior (*Diálogo del Salvador* 16; Emmel *et al.*, p. 57, con la posible reconstrucción del texto).

Lo que hace falta, pues, no es descubrir el Reino en el futuro, sino reconocer el Reino en el presente. Para Jesús, un Reino de mendigos y cizañas es un Reino de aquí y de ahora.

UN REINO DE DIOS

El rasgo más sorprendente de la expresión «el Reino» que utiliza Jesús es la enorme diversidad de las fuentes que la atestiguan. Por ejemplo, los sintagmas «el Reino», «el reino de Dios», y «el reino de los cielos», aparecen en los tres elementos que componen 85 *Más grande que Juan* [1/2], mientras que las expresiones «el reino de Dios», «su [de Cristo] Reino», y «el reino de mi Padre» aparecen en el texto de 2 *Clemente* XII,1-16 que constituye uno de los elementos de 13 *De los dos uno* [1/3]. ¿Tenemos algún indicio de cuál pudiera haber sido la expresión más original?

Al menos desde el punto de vista de la atestiguación, cabe extraer algunas conclusiones (cf. Apéndice V). La forma «el Reino» a secas no aparece nunca en dos fuentes. Tampoco aparece nunca en dos fuentes la forma «el reino de los cielos». La expresión «el reino de mi Padre» aparecería en dos fuentes, siempre y cuando consideremos que la forma «Padre [nuestro] ... venga [a nosotros] tu Reino» perteneciente a 120 *El Padrenuestro* [1/3] es lo mismo que «el reino de mi Padre». Por otra parte, en cambio, la forma «el reino de Dios» presenta dos casos seguros y otros dos posibles de doble atestiguación. Los casos seguros pertenecen a 20 *El Reino y los niños* [1/4] y a 199 *El Reino y los ricos* [2/2]. Los posibles serían 35 *El grano de mostaza* [1/3], si, como parece verosímil, Lc 13,18-19 representa mejor que Mt 13,31-32 el texto original del *Evangelio de los dichos Q*, y 8 *Cuándo y dónde* [1/5] si, como parece probable, la reconstrucción más correcta de la línea nº 15 de P. Oxi. 654 es «el rei[no de Dios]», la misma que aparece en las líneas 7-8 de P. Oxi. 1. Estas dos expresiones encontradas en los fragmentos griegos del *Evangelio de Tomás* fueron, según Harold Attridge (pp. 100-101, 114, 118), «deliberadamente borradas» en la traducción copta del libro, cf. *Ev. Tom.* 3 y 27. Por consiguiente, si hemos de remontar a Jesús una única forma concreta de la expresión «el Reino», ésta sería con toda verosimilitud «el reino de Dios». ¿Pero en qué marco habría situado su público esa expresión? ¿A qué pensarían sus oyentes que se refería Jesús al emplearla? En general,

podemos conjeturar dos contextos en los que situarla, a saber, que se refiriera al reino apocalíptico de Dios o bien al reino sapiencial de Dios.

El reino apocalíptico de Dios

Aunque la expresión «reino de Dios» no aparece en la literatura apocalíptica judía como forma claramente establecida ni antes de la época de Jesús ni durante aquellos años, es indudable que en ella se ponen de relieve la figura de Dios como rey y el futuro advenimiento de un reino de justicia y santidad, de suerte que la expresión resulta perfectamente comprensible en un contexto apocalíptico. Recordemos, por ejemplo, las tres obras mencionadas al comienzo del capítulo VI, que podrían datar con mucha verosimilitud del período comprendido entre 50 a. e. v. y 50 e. v., o lo que es lo mismo, serían más o menos contemporáneas de Jesús.

Los *Salmos de Salomón*, compilados después de 48 a. e. v., cuando el cadáver de Pompeyo yacía insepulto en una playa de Egipto, «constituyen uno de los testimonios más detallados de cuáles eran las esperanzas mesiánicas existentes en la época inmediatamente anterior a la era cristiana»; de hecho, «los *Salmos de Salomón* contienen más ideas acerca del Mesías que ninguna otra de las obras judías que se han conservado ... En ella se identifica al Mesías con el hijo de David que ha de venir a instaurar el reino eterno de Dios» (*OTP* II.643).

El reino de nuestro Dios se halla para siempre sobre las naciones que serán juzgadas. Señor, tú elegiste a David para que fuera rey de Israel, y le juraste que su reino y todos sus descendientes no decaerían ante tus ojos ... Míralos, Señor, y ensalza a su rey, al hijo de David, para que rija a tu siervo, Israel, el día que tú sabes, oh Dios ... y su rey será el Señor Mesías (*Salmos de Salomón* 17,3-4, 21, 32; *OTP* II.665-667).

Este reino eterno es de corte apocalíptico, aunque no en el sentido de destrucción de la tierra y evacuación a los cielos de los elegidos, sino más bien una especie de cielo en la tierra en el que el Mesías reinará sobre judíos y gentiles con un poder de carácter trascendental y espiritual.

El *Testamento de Moisés*, como sabemos, data de época de los Asmoneos, pero se adaptó a los tiempos de Herodes gracias a la adición de los capítulos VII y VIII. En esta obra, sin embargo, el reino apocalíptico es de carácter mucho más ultraterrenal, y no implica la intercesión de ningún Mesías.

Entonces su reino se mostrará por toda la creación ...
Pues el que está en los cielos se levantará de su trono real ...
Y Dios te elevará [a ti, Israel] a las alturas.
Sí, te asentará firmemente en el cielo donde moran las estrellas.
Y tú los mirarás desde lo alto, sí, verás a tus enemigos sobre la tierra.
(*Testamento de Moisés* 10,1, 3, 9; *OTP* I.931-932)

Según esta versión, da la impresión de que la tierra ha sido abandonada y dejada para los réprobos, mientras que los justos han sido elevados a la inmortalidad.

El tercero de estos tres documentos apocalípticos aproximadamente contemporáneos de Jesús es el *Libro de las semejanzas* de *1 Enoc* 37-71. En esta obra no se utiliza en ningún momento el término «reino (de Dios)», y sólo en un pasaje se llama a Dios «rey».

En esos tiempos los gobernadores y reyes que posean la tierra suplicarán que les conceda un respiro y los libre por un instante de los ángeles del castigo en cuyas manos han sido puestos. Y se postrarán ante el Señor de los espíritus y lo adorarán, confesando ante él todos sus pecados. Bendecirán y glorificarán al Señor de los espíritus diciendo: «Bendito es el Señor de los espíritus, el Señor de los reyes, el Señor de los soberanos, y el Amo de los ricos, el Señor de la gloria y el Señor de la sabiduría ... Ahora hemos conocido que hemos de glorificar al Señor de los reyes, a aquel que impera sobre todos los reyes» (*1 Enoc* 63,1-4; *OTP* I.44).

Por otra parte, sin embargo, cabría decir que los términos «rey» y «reino» son demasiado débiles para designar la soberanía y el dominio final del Señor de los espíritus sobre los imperios arrepentidos de este mundo.

Naturalmente tenemos también al personaje celestial nombrado por Dios para actuar como juez apocalíptico. Recibe numerosos nombres y epítetos: en 48,10 y en 52,4 es «el Mesías»; en 38,2 «el Justo»; en 53,6 «el Justo y el Elegido», pero los más frecuentes son «el Elegido» y «el Hijo del hombre», tal como se decía en Dan 7,13-14. Así, por ejemplo, tenemos:

Él [el Señor de los espíritus] situó al Elegido en el trono de la gloria; y ha de juzgar todas las obras de los santos en el cielo, pesando en la balanza sus acciones ...

Quedarán aterrorizados y abatidos; y serán presa del dolor cuando vean al Hijo del hombre sentado en el trono de su gloria. [Estos] reyes, gobernantes, y todos los hacendados intentarán bendecir, glorificar y ensalzar a aquel que reina sobre todas las cosas desde un principio, a aquel que ha sido ocultado (*1 Enoc* 61,8; 62,6-7; *OTP* I.43).

Una vez más, sobre todo si tenemos en cuenta el texto de Dan 7,13-14, carece realmente de importancia el hecho de que no se utilice la expresión «el reino de Dios»: de lo que se trata es del dominio final, definitivo y absoluto del Señor de los espíritus y de ese Hijo del hombre sobre un mundo escarmentado y arrepentido.

Recordemos, sin embargo, el problema aludido al comienzo del capítulo VI de este libro, justo inmediatamente después de citar por vez primera las obras que ahora estamos analizando. Josefo atribuía nada más y nada menos que a Vespasiano todos los rasgos de la tradición mesiánica y apocalíptica del judaísmo, por la sencilla razón de que fue nombrado emperador estando

en tierra judía. De ahí que sus obras apenas digan nada de las reivindicaciones mesiánicas y de las esperanzas apocalípticas de los judíos, ya fueran de carácter individual o colectivo. Y nos referimos tanto a las elites de la clase de los *subalternos* —por ejemplo a la cuarta filosofía y a los sicarios—, como, con mayor motivo, a los activistas de la clase de los *campesinos*, por ejemplo a los profetas milenaristas y a los reyes de corte mesiánico (cf. Apéndice II). En otras palabras, resulta imposible saber si alguno de estos grupos de la clase baja o incluso los dos llegaron a utilizar o a admitir la expresión «el reino de Dios» u otra parecida para designar sus actividades. No obstante, y teniendo en cuenta la reticencia deliberada de Josefo a este respecto, hemos de dejar abierta, cuando menos, la posibilidad de que tanto los escribas en la Gran Tradición como los *campesinos* en la Pequeña Tradición hubieran concebido el reino de Dios de una manera básicamente igual.

La principal conclusión que cabe extraer de todo esto es que en tiempos de Jesús era perfectamente posible entender la expresión «el reino de Dios» en sentido apocalíptico. Y, por lo que sabemos, así cabe afirmarlo tanto de la Gran Tradición como de la Pequeña Tradición, tanto de la clase de los *subalternos* como de la de los *campesinos*, tanto de los activistas letrados como de los analfabetos. Por otra parte, su significado específico podía ser bastante general o incluso totalmente vago, admitiendo, por ejemplo, la existencia o no de una rebelión armada, la presencia o no de un Mesías, y la existencia o no de una destrucción cósmica. Lo que, en todo caso, habría comportado siempre es una actuación en el futuro de un poder divino trascendente, en virtud de la cual, tras la destrucción del mal y de todos los imperios paganos, sería instaurado el reino de la justicia y una soberanía de la santidad en la cual viviría la humanidad eternamente.

El reino sapiencial de Dios

No obstante, afirmar que la frase «el reino de Dios» podía entenderse perfectamente como una expresión de carácter apocalíptico significa que debe afirmarse igualmente que también se la podía interpretar como una frase sapiencial. En el pensamiento judío de la época, el reino de Dios podía representar tanto un reino moral del presente como un reino apocalíptico del futuro, y el primero de estos dos sentidos podía comportar una crítica tan severa de los abusos reales y el mal gobierno imperial como la del segundo.

Según aduce vigorosamente Burton Mack, «el debate en torno a la *basileía* ('reino', 'reinado') durante el período grecorromano no se limitaba a los círculos apocalípticos judíos, ni, en realidad, a los que representaban intereses específicamente judíos».

La *basileía* constituye un argumento habitual con una significación muy vasta en toda la cultura helenística ... durante el período posterior a la muerte de Alejandro ... las críticas pasaron a centrarse en el poder y los privilegios, y

también en los derechos y los deberes de quienes los detentaban ... *Basileía* era lo que tenían los reyes y soberanos: supremacía, majestad, dominio, poder, imperio ... [y] los modelos abstractos construidos con objeto de imaginar los problemas prácticos inherentes a las estructuras políticas de la sociedad podían utilizarse también a la hora de reflexionar sobre las cuestiones básicas del *ethos* de la sociedad en general ... La palabra 'rey' ya no tenía por qué hacer referencia al rey concreto de una determinada ciudad o reino. La palabra 'rey' pasó a ser una representación abstracta del *ánthropos* (el 'ser humano') al 'más alto' nivel imaginable de dotes, proezas, excelencia ética, o ideal mítico (1987, pp. 11-12).

Una vez más, unas cuantas palabras sobre la terminología. En todo el libro he mantenido la traducción «reino» de la palabra griega *basileía* por la sencilla razón de que así lo hace también la mayoría de los textos que cito. Pero de lo que ahora estamos hablando no es del reino concebido como un lugar, este, o aquel o el de más allá, sino de un gobierno concebido como estado, ya sea activo o pasivo. Hablando en plata, el problema radica en el poder: a saber, en quién es el que manda, y en cómo se debería mandar.

Los tres textos contemporáneos de Jesús que aludían al reino apocalíptico de Dios podrían complementarse con otros tres textos de la misma época que apuntan más bien a un reino sapiencial de Dios. De hecho, citando una vez más a Burton Mack, «los tres ejemplos de la expresión *basileía toû theoû* ["reino de Dios"] que existen fuera de los textos del cristianismo primitivo pertenecen a la literatura helenística judía» (1987, p. 14; 1988, p. 73, nota 16). Aunque más adelante restringiremos esta afirmación, sirva, de momento, para poner en guardia a todo aquel que pretenda establecer una correlación exclusivista entre los conceptos «reino» y «apocalipsis».

La primera fuente es el filósofo Filón de Alejandría, que vivió aproximadamente entre 10 a. e. v. y 45 e. v. A la hora de dar un breve repaso a su voluminosa obra, podríamos empezar por la afirmación de que Dios es el rey del universo.

¿De quién es el anillo, la prenda de la fe, el sello del universo, la idea arquetípica según la cual fue formado y acuñado todo lo que antes no tenía forma o calidad? ¿De quién es la cuerda, esto es, el orden mundial, la cadena del destino, la correspondencia y secuencia de todas las cosas, con su cadena siempre ininterrumpida? ¿De quién es el bastón firmemente plantado, inmovible, inflexible? La admonición, el escarmiento, el cetro, la majestad, ¿de quién son? ¿Acaso no pertenecen únicamente a Dios? (Filón, *Sobre el cambio de nombres* 135-136; cf. Colson *et al.*, V.210-213).

Pues el alma del que ama a Dios en verdad subirá de la tierra a los cielos y volará hacia lo alto, deseosa de ocupar su lugar entre sus filas, y participar en el ordenado desfile del sol y la luna y la sacrosanta y armoniosa hueste de los astros, capitaneada y dirigida por el Dios cuyo reinado nadie puede discutir o usurpar, ese reinado en virtud del cual todo está justamente gobernado (Filón, *Las leyes especiales* I.207; cf. Colson *et al.*, VII.216-217).

El siguiente paso es la afirmación igualmente enfática de Filón en el sentido de que los sabios pertenecen a la familia de Dios y son los únicos que merecen ser llamados reyes. Así, por ejemplo, Adán o Abraham ejemplifican este rango real de la sabiduría.

El primer hombre fue sabio, con una sabiduría aprendida por boca de la propia Sabiduría, pues fue creado por manos divinas; fue además rey, pues es propio de un soberano conceder títulos a sus subordinados [y Adán dio nombre a todos los animales] (Filón, *Sobre la Creación* 148; cf. Colson *et al.*, I.116-117).

El Sabio que posee [virtudes] es rey, un rey nombrado no por los hombres, sino por la naturaleza, electora infalible, incorruptible, la única que es libre [como Abraham] ... Y así establecieron para los estudiantes de filosofía la doctrina que afirma que sólo el Sabio es soberano y rey, y la virtud la única ley y la única majestad dotada de la máxima autoridad (Filón, *Sobre los sueños* II, 243-244; cf. Colson *et al.*, V.552-553).

Otros reinos se establecen entre los hombres por medio de guerras, campañas e innumerables males que los que ambicionan el poder se infligen mutuamente matándose unos a otros, con fuerzas de a pie y de a caballo y con naves armadas para la discordia. Pero el reino del Sabio [como Abraham] adviene por don de Dios, y el hombre virtuoso que lo recibe no hace daño a nadie, y sólo proporciona la obtención y el disfrute de cosas buenas a todos sus súbditos, para los cuales es heraldo de la paz y del orden (Filón, *Sobre Abraham* 261; cf. Colson *et al.*, VI.126-129).

Naturalmente, late tras estas palabras una crítica sorda, pero perfectamente audible, de todo lo que es la realeza humana. Por una parte, la sabiduría y la bondad confieren al que las posee un imperio de libertad superior a todos los imperios de la fuerza, una realeza natural e innata superior a cualquier soberanía política adquirida.

Cuando [Quéreas, hombre cultivado,] habitaba en Alejandría, incurrió en el enojo de Ptolomeo, quien lo amenazó en términos en modo alguno suaves. Considerando Quéreas que su libertad natural no era ni un ápice inferior a la realeza del otro replicó [parafraseando un verso de la *Iliada*, I, 180-181]: «Sobre tu Egipto impera, pues ni de ti me importa nada, ni se me da un ardite de tu enojo». Pues las almas nobles, cuyo brillo no puede ofuscar el ansia de fortuna, tienen algo de reyes, que les impele a competir en pie de igualdad con personas de la más alta dignidad y a contraponer la libertad de palabra a la soberbia (Filón, *Todo hombre bueno es libre* 125-126; cf. Colson *et al.*, IX.82-83).

Por otra parte, el único reino válido en el terreno político es aquel que se amolda al reino de Dios. Aquí es donde únicamente aparece la expresión «reino de Dios», en un pasaje en el que un monarca humano reflexiona acerca de las leyes que está elaborando para sus súbditos.

Otros reyes portan en su mano mazas a modo de cetro, pero el mío es el libro de la Consecuencia de la Ley, y de él me glorío y me enorgullezco, pues no tiene rival, y es una enseña de mi señorío que nadie puede impugnar, formado a imagen y semejanza de su modelo, la majestad [real] de Dios (Filón, *Las leyes especiales* IV, 135-136; cf. Colson *et al.*, VIII.110-111).

Así, pues, para Filón el sabio y el virtuoso participan ya del reino o la majestad de Dios, y sólo una potencia política dotada de leyes hechas como las de Dios merecería el nombre de reino.

La segunda fuente es también una obra judía, el libro de la *Sabiduría de Salomón*, escrito con toda verosimilitud durante el reinado del emperador Calígula, entre 37 y 41 e. v. (Nickelsburg, 1981, p. 184; Collins, 1983, p. 182). En ella aparecen dos textos clave. El primero va dirigido contra los reyes de la tierra.

Porque el poder os fue dado por el Señor,
y la soberanía por el Altísimo,
que examinará vuestras obras y escudriñará vuestros pensamientos.
Porque siendo ministros de su reino no juzgasteis rectamente ...
Pues su principio [de la sabiduría] es el deseo sincérrimo de la instrucción,
y procurar la disciplina es ya amarla.
Este amor es la guarda de sus preceptos;
la observancia de las leyes asegura la incorrupción.
Y la incorrupción nos acerca a Dios.
Por tanto, el deseo de la sabiduría conduce al reino.

(Sab 6,3-4, 17-20)

El auténtico poder duradero no es el que ejercen en la actualidad los reyes de la tierra, sino aquel que recibirán si se someten al poder de la sabiduría. Son reyes que no poseen el verdadero reino. Jacob, en cambio, poseyó el verdadero reino, aunque nunca fue rey.

Libró [la Sabiduría] al justo que huía de la ira fraterna,
le condujo por caminos rectos,
le mostró el reino de Dios.

(Sab 10,10)

El reino de Dios es el reino de la Sabiduría eternamente presente, accesible, por una parte, a todo aquel que atiende a su llamada, y, por otra, capaz de deparar un castigo ultraterreno a todos los malvados que gobiernan el mundo.

El tercer ejemplo está sacado de las *Sentencias de Sexto*, obra que no es judeo-helenística, aunque su doctrina moral es intensamente ascética, mostrando un destacado interés por la sexualidad. Habrían sido sin duda alguna estos rasgos los que habrían interesado a los responsables de reunir y enterrar los manuscritos de Nag Hammadi, entre los cuales se encuentra una versión de las *Sentencias de Sexto* 157-180 y 307-397 (cf. Wisse).

Según Henry Chadwick,

las evidencias externas suministran dos respuestas radicalmente distintas a la cuestión de la autoría de la colección. Según una de ellas, se trataría de una colección cristiana, mientras que, según otra, se trataría de una compilación de inspiración puramente pagana sin el menor rastro de rasgos cristianos. Las evidencias internas, en cambio, vienen a demostrar que esas dos teorías son una exageración que distorsiona la verdad. Y la verdad es simplemente que un compilador cristiano se encargó de editar, someter a una cuidadosa revisión y modificar una colección pagana ya existente ... sobre todo de origen pitagórico. Por un lado, su contenido muestra una cristianización de las máximas paganas; pero, por otro, su forma demuestra también una «paganización» de las máximas cristianas (1959, p. 138).

Los dichos o *Sentencias de Sexto* constituyen, pues, una colección de 451 aforismos que, tras una mínima cristianización en buena medida implícita, se convirtió en un «*best seller* ... que durante varios siglos contó con un público bastante amplio de lectores cristianos en cuatro lenguas, desde Britania a Mesopotamia» (1959, p. ix). «El único tema de estas máximas, presente una y otra vez en todas ellas con una gran variedad de formas, es cómo conseguir la perfección moral y espiritual», y a aquel que es capaz de alcanzar esta meta, «se le concede una libertad divina ... de suerte que, al ponerse por completo en manos del poder de Dios, tiene la facultad de ejercer a su vez un poder sobre el mundo y el resto de sus congéneres ... Él y sólo él se halla en posesión de la verdadera libertad, que supone la trascendencia de todo su entorno» (1959, pp. 97-98).

Todo lo que honres te dominará.

Honra lo mejor, para ser dominado por lo mejor.

Si eres gobernado por lo mejor, tú también gobernarás lo que quieras.

El conocimiento y la imitación de Dios constituye la mejor manera de honrarle ...

El hombre sabio representa a Dios ante la humanidad.

De todas sus obras, aquella de la que más orgulloso está Dios es el hombre prudente.

Cerca como está de Dios, nadie hay más libre que el hombre sabio.

Todo lo que Dios posee pertenece también al hombre prudente.

El hombre sabio participa del reino de Dios.

(*Sentencias de Sexto* 41-44 y 307-311;
cf. Edwards y Wild, pp. 20-21 y 50-51)

Aunque cabe la posibilidad de que la palabra «reino» sea una interpolación del editor cristiano —de hecho este es el único pasaje de toda la colección en que aparece—, Chadwick no incluye este verso en «la categoría de máximas que sólo podrían ser obra de un autor cristiano» (1959, p. 139). Y nótese, por lo demás, que los términos «hombre sabio», «hombre prudente» y «Dios» aparecen en todos y cada uno de los versos.

De lo único que podemos estar seguros en lo tocante a la fecha en que se

realizó la colección pagana es de que se hallaba al alcance de los cristianos cultos como muy tarde en el siglo II. Pero lo más curioso de este aforismo es que en el verso 311 se afirma que la perfección ética en la vida y la sabiduría moral une al hombre con Dios y le permite participar en el reino de Dios. Por consiguiente, incluso para un hombre sabio pagano —y más aún para un judío o para un cristiano— el reino de Dios podía ser un concepto ético o sapiencial lo mismo que apocalíptico.

Tipos de reino

Ahora es posible, a la vez que necesario, imaginar cuatro tipos básicos de «reino de Dios», según el uso que esta expresión tenía entre los judíos contemporáneos de Jesús. Para establecerlos es preciso combinar la distinción temática entre reino sapiencial y reino apocalíptico con la distinción basada en el criterio de clase entre subalternos y campesinos. Y para ello debemos definir los términos «apocalíptico» y «sapiencial» como dos tipos distintos de concepción. Aunque podían combinarse uno con otro, y de hecho a menudo lo eran, nosotros vamos a considerarlos dos conceptos antitéticos, o en modo alguno compatibles.

El Reino apocalíptico es un reino futuro producto de la todopoderosa intervención de Dios que vendrá a la tierra, assolada por la injusticia y la opresión, con objeto de restablecer la justicia y la paz. Lo más que pueden hacer los creyentes es preparar su llegada, implorarla, rogar para que se produzca o contribuir a ello, pero su realización queda exclusivamente en manos de Dios. Y aunque los detalles de la misma resultan un tanto vagos, su consumación será perfectamente visible y tangible para todos, creyentes y no creyentes, aunque la suerte que les está deparada a unos y a otros sea muy distinta.

El Reino sapiencial mira al presente, no al futuro, y postula cómo podría ser la vida aquí y ahora, en el marco de un reino divino siempre accesible. Se entra en ese Reino a través de la sabiduría o la bondad, por medio de la virtud, la justicia o la libertad. Constituye un estilo de vida para el presente, no una esperanza de vida para el futuro. Se trata, por consiguiente, de un reino de carácter ético, aunque debemos insistir una vez más en que por la misma regla de tres podría ser de carácter escatológico, caso de ser un reino apocalíptico. La ética que propone supondría, por ejemplo, poner en tela de juicio las raíces mismas de la moralidad actual. Sería un grave error pensar que, según la terminología que vengo empleando, un reino sapiencial de Dios supondría una negación del mundo menos absoluta que la de un reino apocalíptico.

Sin embargo, ya establecimos una distinción entre lo que yo denomino apocalipsis *proclamadas*, escritas por los subalternos rebeldes, y apocalipsis *hechas realidad*, protagonizadas por profetas milenaristas e incluso probablemente por pretendientes al trono de corte mesiánico. Las elites de escri-

bas escribían porque eso era lo que sabían hacer, y los líderes campesinos, por su parte, se echaban al monte porque eso era también lo que sabían hacer. Por lo que a mí respecta, no presumo en modo alguno que una opción sea mejor que otra: la Gran Tradición escribe y proclama; la Pequeña Tradición se echa al monte y actúa. Aunque eso sí, de estas dos actividades la primera es un poquito menos arriesgada que la segunda. En cualquier caso, sea como fuere, estos dos tipos de visión milenarista se corresponderían con los dos tipos de sueño sapiencial.

Sabemos perfectamente cómo imaginaba la Gran Tradición que era el reino de Dios como modo ideal de existencia humana aquí y ahora. Resulta perfectamente claro en Filón, por ejemplo. Pero nos falta aún un aspecto de esta cuádruple tipología. ¿Qué representaba para los campesinos el reino sapiencial de Dios? ¿Cómo se imaginaban que sería esa eventualidad desde la Pequeña Tradición? Mi teoría es que, al interrelacionar los conceptos apocalíptico y sapiencial, por una parte, y escribas y campesinos, por otra, nos vemos obligados a situar a Jesús en la intersección de los conceptos sapiencial y campesino. El Reino que describen sus parábolas, ese Reino de aquí y de ahora, ese Reino de don nadie y menesterosos, de granos de mostaza, cizañas, y fermentos, es precisamente un Reino hecho realidad, y no simplemente proclamado. Esta es, al menos, la hipótesis que tendremos que comprobar en el próximo capítulo. Aunque primero deberemos analizar los dos de esos doce complejos con atestiguación plural que tratan del reino de Dios que aún no hemos examinado.

DEL REINO A LA LITURGIA

Los complejos 120 *El Padrenuestro* [1/3] y 13 *De los dos uno* [1/4] son los únicos de los doce complejos con atestiguación plural relativos al reino de Dios que no atribuyo al Jesús histórico. Lo cual requiere una explicación y una justificación muy cuidadosas. Ambos complejos tienen que ver con la actividad ritual, y ello quizá indique que ésta es el origen de todos los materiales primitivos y atestiguados más de una vez que, pese a su status, no se remontan al propio Jesús.

El Padrenuestro. Probablemente sean tres y no dos las versiones independientes de 120 *El Padrenuestro* [1/2]. Una es la de Lc 11,2-4, en la que aparece una invocación al «Padre» seguida de cinco peticiones. Probablemente se trate de la versión del *Evangelio de los dichos Q*, aunque la situación introductoria (cf. 11,1) pertenece al propio Lucas (Kloppenborg, 1987, pp. 205-206; 1988, p. 84).

Acaeció que, hallándose Él orando en cierto lugar, así que acabó, le dijo uno de los discípulos: Señor, enséñanos a orar, como también Juan enseñaba a sus discípulos. Él les dijo: Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nom-

bre; venga tu reino; danos cada día el pan cotidiano; y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe, y no nos pongas en tentación (1Q: Lc 11,1-4 = [!]Mt 6,9-13).

Una segunda versión es la de Mt 6,9-13, pero aquí la invocación dice: «Padre nuestro, que estás en los cielos», y a continuación se encadenan siete peticiones. Las dos peticiones nuevas son: «Hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra», y «Mas líbranos del mal». Resulta bastante poco verosímil que Mateo recogiera literalmente la versión encontrada en el *Evangelio de los dichos Q*, y lo más probable es que la sustituyera por la forma del Padrenuestro utilizada en su comunidad. Dicha posibilidad se ve confirmada por la tercera versión, la de *Didaché* VIII,2b, que presenta, como Mateo, siete peticiones, en vez de cinco. La invocación inicial es, sin embargo, «Padre nuestro que estás en el cielo», de suerte que el empleo del singular por el plural indicaría con toda verosimilitud que se trataría de una redacción independiente de la versión conocida por Mateo (Koester, 1957, pp. 203-209).

¿Pero tanto una como otra versión del Padrenuestro proceden realmente del Jesús histórico? Según dice Joseph Fitzmyer, por una parte, «se trata de una oración enteramente judía, pues prácticamente todas y cada una de sus palabras podría pronunciarlas un judío devoto ... si bien muchas de las oraciones judías a las que se recurre para realizar esta comparación ... datan de muchos siglos después del Nuevo Testamento». Y, por otra parte, «Gál 4,6 y Rom 8,15, que conservan una tradición muy antigua que atribuiría al Espíritu la inspiración del Padrenuestro, no sólo incluyen la versión aramea del vocativo, 'abbā', sino que reflejan un recuerdo de cuál era el modo en que el propio Jesús invocaba a Dios, utilizando un término exclusivamente suyo, y, por lo demás, completamente desconocido a la tradición palestina precristiana» (1981-1985, pp. 900 y 898). Además, según mi opinión, las peticiones se adecuan perfectamente a una oración en la que se pide un Reino sapiencial o radicalmente ético como el que vimos en los otros complejos con doble atestiguación. Y resultan tanto más adecuadas si interpretamos lo del pan «cotidiano» en sentido literal, es decir, como un pan ni más ni menos material que el que se necesita para la subsistencia diaria. En cuanto al mutuo perdón de las deudas, debemos interpretarlo precisamente como la condonación de las deudas monetarias. «El pan y las deudas eran sencillamente», como dice John Kloppenborg, «los problemas más inmediatos a los que había de hacer frente el campesino galileo, el jornalero y el habitante de las ciudades que no formaba parte de ninguna elite. El beneficio más evidente que proporcionaba el reino de Dios era el alivio de estas dos cargas» (1990, p. 192). La petición del perdón de las deudas resulta particularmente significativa, pues tanto 27 *Perdón por perdón* [1/4], como 60 *Medida por medida* [1/3], y 118 *Juicio por juicio* [1/2], reflejan la fuerte interacción que se produce entre la forma que tienen de tratarse mutuamente las personas y la forma que tiene Dios de tratarlas a ellas. La idea es incluso más radical que la que se deriva de 33 *La regla de oro* [1/3]. Estos tres aforismos vienen

a decir que nos comportemos con los demás como Dios se comporta con nosotros, y que Dios se comporta con nosotros como nosotros nos comportamos con los demás. No se trata, sin embargo, de una cuestión de sucesión y causalidad, esto es, «comportémonos de una determinada manera para que Dios, a su vez, se comporte igual con nosotros», sino de una cuestión de simultaneidad y reciprocidad, esto es, «nosotros nos comportamos y Dios se comporta». Dios perdona nuestras deudas, esto es, las ofrendas debidas o los castigos que merecen nuestros pecados, y nosotros perdonamos a nuestro prójimo sus deudas, esto es, el pago de las mismas o los castigos previstos por el impago de los préstamos.

No obstante, aunque es evidente que el Padrenuestro constituye un compendio muy antiguo de los temas que mayor preocupación suscitaban en tiempos de Jesús, yo no creo que enseñara nunca a sus discípulos una oración tan bien coordinada. Y tampoco creo que se trate de una recopilación de una serie de minioraciones distintas. Si hubiera sido una oración especial, específica y enfáticamente enseñada por Jesús a sus discípulos, habría cabido esperar, pienso yo, una atestiguación más numerosa de la misma, así como una versión más uniforme de su contenido. Además, y quizá esto sea lo más importante, da la sensación de que el establecimiento de una oración semejante representa el punto en el que un determinado grupo empieza a distinguirse e incluso a separarse de una comunidad religiosa más amplia; y yo no creo que en vida de Jesús se llegara nunca a semejante punto. Repito, sin embargo, que el Padrenuestro no tiene nada de apocalíptico, y que, a menos que se le dé una redacción demasiado exclusivamente espiritual, constituye un bonito resumen de los temas en los que más hincapié hacía la visión que Jesús tenía del reino de Dios.

Contrapongamos esta oración tan compleja con otro aforismo que tiene el mismo argumento y que procede del propio Jesús. La sentencia que con mayor número de testimonios cuenta en mi inventario es 4 *Pedid, buscad, llamad* [1/6]. Pero, aparte quizá de su estructura ternaria, constituye casi un tópico de carácter proverbial. Desde luego no puedo creer, a la luz de esa multiplicidad de fuentes, que la propia tradición sea la que pusiera en boca del Jesús histórico un simple refrán. A mi juicio se trata, sobre todo por su primitiva formulación ternaria, de una serena afirmación del acceso absoluto e inmediato a Dios que proclama el movimiento dirigido por Jesús. Más tarde ese triple imperativo se quebraría, y sus diversos elementos seguirían cada uno un camino distinto, por un lado «buscad», por otro «pedid», y por otro «llamad», expresión que, al ser menos flexible, habría acabado por desaparecer (Crossan, 1988b; Koester, 1980b, pp. 238-244).

La parábola contenida en 34 *El sembrador* [1/3] comporta una imagen igualmente obvia y tópica. Cualquier campesino habría podido reconocer el balance de pérdidas y ganancias —concretamente tres o, lo que es lo mismo, varias— que comporta el proceso normal de siembra. En cualquier caso, su sereno mensaje de ganancia final, o incluso de diversas formas de ganancia, pese a las eventuales pérdidas, expone en forma narrativa el mis-

mo mensaje de éxito asegurado. La raíz de esa seguridad queda perfectamente clara en 82 *Contra las preocupaciones* [1/2], donde los cuidados que Dios prodiga a las aves y flores de la naturaleza se supone que deberían eliminar las preocupaciones de los humanos por su alimento y su vestido. Como señala F. Gerald Downing, resulta sorprendente la analogía que podemos establecer entre este complejo y las admoniciones estoico-cínicas (1988, pp. 70-71). La serenidad y seguridad que Jesús transmitió a sus discípulos derivaría del conocimiento de los misterios ocultos del pasado o el presente, pero ese conocimiento vendría de la observación del ritmo de la naturaleza, del aquí y el ahora.

De los dos uno. El complejo 13 *De los dos uno* [1/4] ya lo abordamos al analizar el complejo 20 *El Reino y los niños* [1/4]. Aparte de la del *Evangelio de Tomás* 22,3-4, existen otras tres versiones independientes.

(1a) Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús (Gál 3,27-28).

(1b) Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu (1 Cor 12,13).

(1c) Despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador, en quien no hay griego, ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos (Col 3,9b-11).

(2) Preguntando Salomé cuándo llegarían a realizarse aquellas cosas de que había hablado, dijo el Señor: Cuando holléis la vestidura del rubor y cuando los dos vengan a ser una sola cosa, y el varón, juntamente con la hembra, no sea ni varón ni hembra (*Evangelio de los egipcios* 5b; *NTA* II.168; cf. Cameron, 1982, p. 52).

(3) Preguntado, en efecto, el Señor mismo por alguien sobre cuándo vendría su reino, contestó: Cuando el dos sea uno, y lo de fuera como lo de dentro, y lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino. Ahora bien, el dos es uno cuando hablamos unos con otros verdad, y en dos cuerpos hay sin fingimiento una sola alma. Y lo otro de «lo de fuera como lo de dentro» significa: al alma llama lo de dentro y al cuerpo lo de fuera. Así, pues, al modo que tu cuerpo se manifiesta, así tu alma hágase manifiesta en las buenas obras. Lo de: «Lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino», quiere decir: que un hermano viendo a una hermana no piense sobre ella nada referente a la hembra; ni la hermana viendo al hermano piense acerca de él nada referente al varón. Cuando vosotros, pues —dice el Señor— hicieris esto, vendrá el reino de mi Padre (2 *Clem* XII,2-6).

En primer lugar, la situación bautismal de esta recapitulación edénica se pone claramente de relieve en la tradición paulina, pero, como vimos ya con respecto al *Evangelio de Tomás*, lo cierto es que se halla implícita también en los demás textos. En segundo lugar, nos encontramos con la formulación ternaria de Gál 3,27-28 y sus tres contraposiciones sociorreligiosas, aunque sólo las dos primeras vuelven a aparecer en la Primera Epístola a los corintios, la única auténticamente paulina, y en otra epístola, esta vez pseudopaulina, Col 3,9b-11. Una formulación muy distinta, aunque también ternaria, es la que encontramos en el *Evangelio de los egipcios* 5b y en 2 *Clem* XII,2-6. Por último, apuntemos que doy por bueno el interesante estudio de estos textos que efectúa Dennis Ronald MacDonald en la tesis doctoral que presentó en la Universidad de Harvard en 1978.

La versión más original de este dicho quizá sea la formulación ternaria, ejemplificada de manera diversa en el *Evangelio de los egipcios* 5b o en 2 *Clem* XII,2-6, y luego ampliamente desarrollada en el *Evangelio de Tomás* 22,3-4. Pero originalmente, esa tríada indicaba no una triple discriminación, sino tres maneras distintas de decir una misma cosa. No obstante, fuera cual fuese la formulación exacta y el número de oposiciones establecidas, lo cierto es que todas ellas tenían por objeto localizar en el celibato y en la negación ascética de la sexualidad la regeneración bautismal y la reproducción cósmica. En Gál 3,27-28, sin embargo, Pablo parafrasea deliberadamente este texto, y nos encontramos así con tres oposiciones distintas, la última de las cuales es la que se establece entre varón y hembra. Se conservan rastros lingüísticos de la manipulación del texto por él efectuada, como demostraría el hecho de que en las dos primeras oposiciones —las que se establecen entre judíos y griegos, por una parte, y esclavos y libres, por otra— aparecen sendas parejas estructuralmente equilibradas («no hay *x* ni *y*») y presentadas en una construcción quiástica (superior/inferior//inferior/superior). Por otro lado, lo que es más significativo, cuando en 1 Cor 12,13 repite Pablo los elementos de Gál 3,27-28, nos encontramos con una estructura distinta («ya *x* ya *y*») dentro de la misma construcción quiástica (superior/inferior//inferior/superior). Por último, estas son las dos únicas oposiciones que la epístola deuteropaulina Col 3,10-11 adopta y parafrasea de 1 Cor 12,13.

En otras palabras, Pablo muestra un mayor interés por la oposición existente entre judíos y griegos, por un lado, y libres y esclavos, por otro, que por la tercera de estas distinciones, la que se establece entre varón y hembra. Esta última dicotomía se introdujo en Gál 3,27-28 procedente de la tradición y posteriormente pasó también a la tradición paulina. Se produce así el choque entre dos ambigüedades tremendas, sobre todo si las ponemos en relación con el actual problema de la igualdad entre los sexos.

En primer lugar tenemos la ambigüedad de Pablo. En 1 Cor 11,2-16, basándose en una funesta interpretación de Gén 1-2, recalca que las mujeres corintias no deben presentarse en la iglesia si no es con la cabeza cubierta por el velo, pero a continuación incluye la refutación de sus propios argumentos cuando dice:

Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón.

Pero ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer en el Señor. Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios (1 Cor 11,8-9, 11-12).

No es de extrañar que se considere una interpolación la totalidad de 1 Cor 11,3-16 (Walker). Se trata de una operación quirúrgica demasiado drástica, aparte de que con ella no se elimina, ni mucho menos, la ambigüedad, que ahora se ve complicada por la interpolación y resulta, por ende, más inexplicable. Nótese, en primer lugar, que la secuencia quiástica hombre/mujer//mujer/hombre se repite tal cual por dos veces en 11,8-9, pero luego aparece al revés —mujer/hombre//hombre/mujer— en otras dos ocasiones en 11,11-12. En segundo lugar, recordemos la exquisita imparcialidad de las secuencias mujer/varón y varón/mujer en 1 Cor 7. La conclusión que yo extraigo de todo esto es que el sentido general que Pablo daba a la igualdad entre varón y mujer dentro del cristianismo se trastocó de mala manera debido a la participación de las mujeres de Corinto con la cabeza descubierta en la liturgia de la oración, probablemente de carácter extático, y a consecuencia de ello su postura se volvería tremendamente ambigua. Pero, cuando menos, se trataba de una postura ambigua. Más tarde, la tradición deuteropaulina eliminaría esa ambigüedad y establecería la estricta desigualdad entre hombre y mujer dentro del cristianismo.

Por lo que al ascetismo y al celibato se refiere, la ambigüedad es, a mi juicio, mucho más seria. El tema del andrógino original refleja, a primera vista, una curiosa igualdad recíproca. Pero muy a menudo, en la práctica e incluso a veces en la teoría, al imaginarse al andrógino, se piensa en un arquetipo original de varón. En semejante contexto, para alcanzar la igualdad la mujer estaba obligada a «convertirse en hombre». Y, de hecho, quizá esa fuera la formulación discriminatoria que se ocultara tras las mujeres sin velo de Corinto: las mujeres actuaban igual que los hombres. El ejemplo clásico de esta ambigüedad, que reduce la de Pablo a un mero juego de niños, queda de manifiesto en el siguiente texto:

Simón Pedro le[s] dijo: «María debe marcharse de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida». Dijo Jesús: «Mira, yo la traeré y la haré varón. Ella será espíritu viviente, similar a vosotros los varones. Porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos» (*Evangelio de Tomás* 114).

La trayectoria seguida en último término por estas ambigüedades desembocaría en la reafirmación y restauración de la supremacía del varón. Por una parte, seguramente fue una desgracia que Pablo no invirtiera el orden de la triple oposición que ofrece en Gál 3,27-28, y que prestara tanta atención a la diferencia de sexos como a las diferencias religiosas. Por otra parte, el celibato ascético, sobre todo en su vertiente gnóstica, ofrecía, en el mejor de los casos,

una igualdad a menudo machista, y, en el peor de los casos, una igualdad que denigraba al cuerpo humano en general, y al de la mujer en particular.

La primitiva negación bautismal de la diferenciación sexual y la consiguiente vida de celibato y ascetismo, presente a todas luces en el *Evangelio de Tomás* 22,3-4 y en el *Evangelio de los egipcios* 5b, pasó también a Gál 3,27-28 y, pese a su conservación en este texto, fue eliminada de 1 Cor 12,13 y de Col 3,10-11. Esa fue una de las estrategias; otra fue atribuirle un carácter moralizante, como hace 2 *Clem* XII,2-6. Fuera como fuese, lo cierto es que desapareció. ¿Pero procedía acaso de Jesús? Según Dennis MacDonald,

el origen exacto de este dicho se halla envuelto en la penumbra del pasado, aunque el *Evangelio de los egipcios*, 2 *Clem* y el *Evangelio de Tomás* se lo atribuyen a Jesús. La antropología y la especulación sobre el Génesis implican que el dicho sería ajeno a Jesús, y que, en cambio, se correspondería perfectamente con el judaísmo alejandrino —por ejemplo, con Filón— y los círculos cristianos de Corinto de la época en que Pablo escribió la Primera Epístola a los Corintios (53-54 e. v.). Tales ideas quizá llegaran a Corinto a través de Apolo, quien, como Filón, era un erudito judeohelenístico de la Biblia natural de Alejandría (pp. 127-128).

Yo también creo que este complejo no procede del Jesús histórico, pero pienso asimismo que se trata de una interpretación de un dicho que sí provendría de él. El Reino de don nadie e indeseables correspondiente al mundo de aquí y ahora que proclamaba Jesús seguramente tenía un carácter radicalmente igualitario y, en consecuencia, haría que las discriminaciones sexuales y sociales, políticas y religiosas resultaran de todo punto irrelevantes y anacrónicas. Las distintas comunidades cristianas probablemente centraran ese igualitarismo radical —y de hecho eso fue lo que ocurrió— en uno u otro tipo de discriminación, por ejemplo, la de Corinto la centraría en la distinción entre los géneros o los sexos, y Pablo se fijaría sobre todo en la discriminación según criterios religiosos o en los derivados de la condición libre o servil del individuo. Por último, esa costumbre a prestar atención a un solo punto revelaría por lo general las tendencias igualitarias aunque fuera en ese único terreno. Pero la radical ausencia de toda diferenciación social seguiría constituyendo una amenaza para toda suerte de especificaciones, interpretaciones y actualizaciones del Reino proclamado por Jesús.

CONTRA LA FAMILIA PATRIARCAL

¿Qué relación guarda ese absoluto igualitarismo social con la familia? ¿Existe alguna relación entre esa visión general del reino de Dios y los diversos complejos en los que Jesús habla en términos casi violentos de la familia?

Los relatos contenidos en 24 *Bendito el vientre* [1/4?] y 105 *La verdadera familia de Jesús* [1/2] se han transmitido en forma de diálogo, y no como aforismos.

Una mujer de entre la gente le dijo: «¡Bendito el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!». Él [le dijo]: «¡Benditos quienes han escuchado la palabra del Padre [Lucas dice: “de Dios”] y la han guardado de verdad!» (*Evangelio de Tomás* 79, 1-2).

Los discípulos le dijeron: «Tus hermanos y tu madre están afuera». Él les dijo: «Quienes ahí cumplen la voluntad de mi Padre [Marcos dice: “de Dios”], son mis hermanos y mi madre. Ellos son quienes entrarán en el reino de mi Padre» (*Evangelio de Tomás* 99).

Ambos textos hablan de «la palabra» y «la voluntad» de Dios, expresiones sinónimas del «reino» de Dios, ecuación que se hace explícita en la frase final que sólo recoge el *Evangelio de Tomás*. En el segundo complejo, 105 *La verdadera familia de Jesús* [1/2], Marcos, como corresponde a su actitud severamente crítica para con la familia de Jesús, hace que la escena resulte tanto más tensa al intercalar las afirmaciones de 3,22-30 en la escena narrada en 3,19b-21 y 3,31-35. Además, en 3,35 incluye entre los parientes enumerados también a la «hermana», relacionando así esta escena con las afirmaciones igualmente poco cariñosas de 6,3. Pero, dejando a un lado este añadido, tanto el *Evangelio de Tomás* 99 como Mc 3,31-35 coinciden en mencionar a «mis hermanos y mi madre», dos veces en el primer caso y en este mismo orden, y tres en el segundo, pero en esta ocasión se dice «mi madre y mis hermanos», aparte de concluir refiriéndose una vez más a «mi hermano [en singular] ... y mi madre». La coincidencia, en definitiva, está en que no se alude para nada al padre. Semejante omisión podría interpretarse de diversas maneras: o porque ese día José estaba ocupado y, por lo tanto, no podía estar presente, o porque para entonces ya había muerto, o porque el excluirle permitía proteger el nacimiento virginal de Jesús o hacer de Dios su verdadero Padre. Lo que yo subrayo, pues, es no tanto la exclusión del padre, cuanto la inclusión de la madre. Jesús afirma que quienes le siguen vienen a sustituir a su familia. Nótese, por ejemplo, que la versión secundaria de 2 *Clem* IX,11 habla únicamente de «mis hermanos», expresión mucho menos sorprendente que la de Marcos, «mi madre y mis hermanos». Y, sea cual sea la explicación que se dé a la ausencia explícita del padre de Jesús, lo cierto es que su nueva familia metafórica sigue sin tenerlo.

En 74 *La paz y la espada* [1/2] esta alternancia de la familia física y la espiritual afecta por completo a todos los miembros de la familia patriarcal.

¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión. Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres; se dividirán el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre, y la madre contra la hija, y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera, y la nuera contra la suegra (*Evangelio de los dichos Q*, 2Q: Lc 12,51-53 = Mt 10,34-36).

La familia imaginada en este texto está integrada por cinco miembros, a saber, el padre, la madre, el hijo, la hija y la mujer del hijo, y todos viven en

la misma casa. «Nótese —señala Bruce Malina— que no se alude en ningún momento al yerno, pues era la esposa la que se trasladaba a vivir a casa del marido, y no el marido el que pasaba a formar parte de la familia de la mujer» (1981, p. 101). Deseo subrayar inmediatamente que no se trata sólo de afirmar que Jesús traerá consigo la división de las familias, debido a que unos creerán en él y otros no. La división de la que aquí se habla supone un conflicto generacional, el enfrentamiento de los padres con los hijos, y viceversa. Lo que, sin embargo, no se nos dice es cuál de los dos grupos está a favor de Jesús. Y resulta imposible saber si son los padres los que están en contra de Jesús frente a los hijos, o al revés. En realidad, no se trata de que unos crean en él y otros no. Como en Miq 7,6, el ataque va dirigido contra la normalidad de la jerarquía familiar. La discordia no se plantea entre creyentes y no creyentes, sino entre las diversas generaciones que componen la familia, y además en ambas direcciones. Jesús partirá en dos la familia jerárquica o patriarcal, siguiendo el eje de la dominación y la subordinación. En segundo lugar, y el detalle es sumamente significativo, la división que se postula afecta directamente a los sexos. Este aspecto se pone especialmente de relieve en la versión del *Evangelio de Tomás* 16, donde se afirma, sí, que «de cinco que están en una casa, tres estarán contra dos y dos contra tres», pero después sólo se presenta un ejemplo de la situación, precisamente la del grupo dominante de los varones: «el padre contra el hijo y el hijo contra el padre». Ello oscurece el sentido de la sentencia, pues la división se produce *entre* las generaciones, pero además *con arreglo a* los sexos. Tanto hombres como mujeres pueden estar a favor o en contra de Jesús. Más tarde volveremos sobre este punto cuando examinemos a los misioneros de Jesús, pero ya queda perfectamente claro: ¿qué es de las mujeres si la familia patriarcal se parte por la mitad?

Algo semejante viene a decir el complejo 89 *Odiar a la propia familia* [1/2], aunque aquí al protagonista del dicho se le supone de género masculino. La oposición se plantea entre el individuo y «su padre y su madre ... sus hermanos y hermanas» en *Ev. Tom.* 55,1-2 entre el individuo y «su padre y su madre» en *Ev. Tom.* 101, entre el individuo y «el padre o la madre ..., el hijo o la hija» en *Q/Mt* 10,37, y, por último, entre el individuo y «su padre, su madre, su mujer, sus hijos, sus hermanos y sus hermanas» en *Q/Lc* 14,26. En otras palabras, sea cual sea el número de generaciones que se mencione, siempre se ponen en tela de juicio los dos géneros. Por tanto, me veo inclinado a interpretar 89 *Odiar a la propia familia* [1/2] a la luz de 74 *La paz y la espada* [1/2], y a pensar que, pese a aludirse únicamente al varón, en realidad se está haciendo referencia a los dos sexos. Por otro lado, Jesús se niega a tomar parte en la confrontación planteada en 97 *La disputa por la herencia* [1/2], en la que aparecen dos hijos que se disputan la herencia de su padre. Él no es un repartidor de esa especie.

Por último, tenemos 15 *Contra el divorcio* [1/4], dicho de Jesús particularmente bien atestiguado. La formulación de la ley del divorcio que aparece en Dt 24,1-4 es rigurosamente androcéntrica: «Si un hombre toma una

mujer y llega a ser su marido, ... escribirá el libelo de repudio, y poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa». Se trata del procedimiento a seguir por el marido que quiere divorciarse de su esposa, sin que en ningún momento se aluda a la esposa que desee divorciarse de su marido. Y no lo hace, porque la ley no permite el divorcio de la mujer. A diferencia de la legislación griega, romana, o egipcia, en tiempos de Jesús, la ley judía no permitía a la mujer iniciar los trámites del divorcio. Por otra parte, también el adulterio era androcéntrico. Era siempre una ofensa a la honra y a los derechos del varón. En este contexto cultural, los textos de 15 *Contra el divorcio* [1/4] resultan sorprendentemente anómalos. Y no porque 1 Cor 7,10-11 y Mc 10,10-12 —aunque no la versión paralela de Mt 19,9— hayan adaptado el dicho de Jesús a un ámbito grecorromano más amplio, prohibiendo, por tanto, absolutamente el divorcio, tanto el del marido como el de la mujer, sino porque, aunque el dicho de Jesús se sitúa directamente en la tradición androcéntrica de la Palestina judía, afirma:

(1) Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera, y el que se casa con la repudiada por el marido, comete adulterio (*Evangelio de los dichos Q*, 1 [¿o 2?]*Q*: Lc 16,18 = Mt 5,31-32).

(2) El que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera contra aquella (Mc 10,11).

(3) Si después de repudiar a su mujer se casare con otra, también él comete adulterio (*Pastor de Hermas, Mandamiento Cuarto*, 1,6b).

John Kloppenborg ha visto con toda claridad cuáles son las implicaciones del término adulterio en el contexto de una ideología androcéntrica o incluso falocrática típicamente mediterránea.

Al afirmar que el *varón* que repudia a su mujer y se vuelve a casar comete adulterio *contra ella* ..., Jesús da por supuesto que la honra no es (¿sólo?) *androcéntrica* —y uso este término únicamente de forma descriptiva, sin el menor tono peyorativo—, sino (también o igualmente) *ginecocéntrica*. La honra sigue considerándose un pseudobien, pero ahora pertenece a la mujer tanto como al varón. De manera que, al divorciarse de su mujer y volverse a casar, el marido le está «robando» su honra a aquella ... En la Palestina de la época de Jesús, donde no se permitía a las mujeres iniciar los trámites de divorcio, no era fácil guardar ... la dignidad de la mujer. Ese es el motivo de que Jesús utilice de forma tan sorprendente un término tan dramático como el de «adulterio». Y de esa manera resalta y sitúa en primer término la honra de la esposa, que debe ser protegida y respetada tanto como la del marido. Y además, la vulnerabilidad de la mujer es tan grande como la del varón (1990, p. 195).

No se trata de una oposición al divorcio. Para prohibir el divorcio sólo hace falta decir que el divorcio nunca es legal. Y eso es exactamente lo que vemos en el complejo 252 *Moisés y el divorcio* [2/1], de carácter mucho menos radi-

cal. Aquí el ataque va en realidad dirigido contra la «honra androcéntrica, cuyos efectos debilitadores trascendían en buena parte el hecho circunstancial del divorcio. Era también la base de la deshumanización de la mujer, de los niños y de los varones no dominantes» (1990, p. 196). Cuando leemos 74 *La paz o la espada* [1/2] en combinación con 15 *Contra el divorcio* [1/4], vemos que Jesús contrapone a los padres y a sus hijos, y a la esposa y a su marido, o, lo que es lo mismo, contrapone el Reino al Mediterráneo. Aunque no sólo al Mediterráneo.

Capítulo XIII

MAGIA Y BANQUETE

El verdadero visionario y místico ejerce únicamente una influencia sobre otros visionarios como él, y esa influencia es efímera. El hombre de sabiduría práctica, atento sólo a las cuestiones mundanas, afecta únicamente al cerebro sin tocar para nada al corazón; y en este mundo no se ha hecho ninguna cosa grande en la que el corazón, profundamente conmovido, no haya desempeñado su papel. Sólo donde la fe mística se conjuga con la prudencia práctica se produce un resultado fuerte y duradero. Y de esa naturaleza fue el influjo ejercido por Jesús de Nazaret sobre sus discípulos, y, a través de ellos, sobre las generaciones posteriores.

JOSEPH KLAUSNER, *Jesus von Nazareth* (cf. 1925, p. 411)

Llegados a este punto, vemos cómo confluyen en una sola línea cuatro grandes corrientes, y antes de seguir adelante me gustaría subrayar este hecho. La primera y también la más profunda de estas cuatro líneas deriva del estudio antropológico e intercultural de Bryan Wilson en el que establece sus siete tipos de movimientos de protesta entre los pueblos colonizados.

Los hombres buscan la salvación del mal, que es concebido de formas muy diversas: como ansiedad, como enfermedad, como sensación de inferioridad, como dolor, como miedo a la muerte, o como preocupación por el orden social. El objeto de su búsqueda puede ser la curación, la eliminación de los agentes causantes del mal, una determinada sensación de que el poder está al alcance de las manos, una mejora de status, el aumento del propio bienestar, la promesa de una vida ultraterrena, la reencarnación, la resurrección de los muertos, o bien la atención de la posteridad; la transformación del ordenamiento social (que incluiría la reinstauración de un antiguo orden social perdido, real o imaginario) ... En las diversas teodiceas que organizan las promesas más adecuadas para cada caso, o que definen cuáles son las acciones más apropiadas para

hacer frente a cada una de esas percepciones del mal, dos son los tipos de reacción que encontramos más a menudo entre los pueblos menos desarrollados: la taumatúrgica y la revolucionaria (p. 492).

Por otra parte, «la reacción taumatúrgica ... constituye un rasgo recurrente y hasta la fecha inagotable de la religión ... Aparece en todas las grandes tradiciones religiosas, y —con mayor vigor y mayores esperanzas de efectividad— en los movimientos que apoyan una reacción ante el mundo distinta o desviada. A menudo contrasta con la reacción revolucionaria» (p. 131). En la Segunda parte del presente volumen ya hemos dado un buen repaso a los *revolucionistas*, de modo que este capítulo lo dedicaremos sobre todo a los *taumaturgistas*, los que obran milagros, los magos.

La segunda línea procede de la contraposición aludida ya en la Primera parte del presente volumen entre los que podríamos denominar *yuppies* y *hippies* del siglo I e. v. Los primeros años del Imperio Romano supusieron una gran oportunidad de enriquecimiento para las personas, incluso para los libertos, como demuestra el personaje de ficción, aunque no por ello menos realista, de Trimalción, pero fueron también testigos del empobrecimiento deliberado y programático de otros personajes, como el también liberto Epiceto. El cinismo supuso un fenómeno decididamente contracultural, y sobre todo sus aspectos populares y espectaculares eran conocidos y reconocidos en todos los rincones del mundo grecorromano a los que llegó. El subtítulo que Gerald Downing pone a su libro publicado en 1988 —*Christ and the Cynics [Cristo y los Cínicos]*— es, por ejemplo, *Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition [Jesús y otros predicadores radicales en la tradición del siglo I]*.

La tercera línea procede de la situación por la que pasaba el campesinado de Palestina durante el siglo I, esbozada ya en la Segunda parte del presente volumen. Si comparamos la lista elaborada por Dick Horsley en la que incluye a manifestantes, profetas, bandidos y mesías de origen campesino durante los años comprendidos entre 40 a. e. v. y 70 e. v., con el análisis sociológico e intercultural de las revueltas políticas realizado por Ted Robert Gurr, que divide estas revueltas en tres estadios sucesivos, a saber, el *disturbio*, la *conspiración* y la *guerra intestina*, resulta evidente que en tiempos de Jesús, antes de Jesús y después de Jesús, el campesinado de Palestina se hallaba en un estado de *disturbio* político, término técnico que utiliza Gurr para designar los desórdenes políticos «relativamente espontáneos, desorganizados, ... caracterizados por una importante participación popular, que comportarían huelgas políticas de carácter violento, algaradas, enfrentamientos políticos, y actos aislados de rebelión» (p. 11).

La cuarta y última línea es la alusión que hace Jesús al reino de Dios, no como si se tratara de un acontecimiento apocalíptico que estuviera a punto de producirse en un futuro inmediato, sino refiriéndose a él como a un modo de vida propio del presente más actual. De momento, sin embargo, este desafío parece ser más una visión poética que un programa social. El próximo

paso que daremos irá encaminado a conjugar todas estas líneas y a intentar ver el Reino no ya como un sueño individual, sino como un plan colectivo. Mi teoría es que *la magia y la comida* o *el milagro y la mesa* nos proporcionan ese punto de unión y que precisamente ahí está el meollo del programa de Jesús. La intersección de la magia y la comida, del milagro y la mesa apunta directa y deliberadamente a la intersección de patrocinio y clientela, honra y deshonra, conceptos que constituían el núcleo de la sociedad mediterránea antigua. De no ser cierta esta teoría, tendría que volver a escribir todo el libro.

LA MAGIA COMO BANDIDAJE RELIGIOSO

Recordemos el rigor con el que Anton Blok criticaba el concepto introducido por Eric Hobsbawm de que el bandidaje social contenía un elemento a lo Robin Hood. Yo, por mi parte, afirmaba que Blok tenía razón en la superficie, pero que en el fondo estaba totalmente equivocado. Los bandidos raramente roban a los ricos y *después* entregan a los pobres el producto de sus rapiñas, pero más extraño aún es que roben a los ricos *para* dar a los pobres el producto de sus latrocinios. No obstante, la validez y perdurabilidad de la mística del bandido generoso a lo Robin Hood se basa firmemente en el hecho de que los bandoleros de este tipo arrebatan a los ricos el monopolio de la violencia y lo reparten entre los pobres, y, lo que es más significativo, arrancan a la violencia aristocrática y estructural la fina capa de moralidad que la cubre y bajo cuya protección actúa. Plantean abiertamente la siguiente cuestión: ¿cuál es la diferencia entre una banda de malhechores y un ejército, entre un bandido campesino dispuesto a todo y un empresario imperialista sentado en un trono?

Pues bien, yo ahora propongo la teoría de que la magia es a la religión lo que el bandidaje a la política. En efecto, del mismo modo que el bandidaje supone en última instancia un desafío a la legitimidad del poder político, así también la magia supone un desafío a la legitimidad del poder espiritual. Tanto en el mundo antiguo como en el actual, la magia y la religión se distinguen en virtud de definiciones políticas y prescriptivas, pero no, desde luego, en virtud de razones sustantivas, descriptivas o neutras. La religión es la magia oficial y reconocida; la magia es la religión no oficial y no reconocida. Dicho de forma más sencilla: «nosotros» practicamos la religión, mientras que «los otros» practican la magia. La cuestión no está en saber si los magos están a favor o en contra de la religión oficial. Aparte de cuáles puedan ser sus intenciones, su propia existencia constituye un desafío a la validez y exclusividad de aquélla. Así, por ejemplo, según hemos visto, los grandes magos judíos, como Onías el marcador de círculos o Janiná ben Dosá, tuvieron que ser cuidadosamente purificados por medio de la oración o el estudio antes de ser admitidos en la tradición rabínica, cada vez más poderosa.

La posición que ocupa la magia, en su calidad de religión subversiva, no oficial, no reconocida, y a menudo propia de las clases bajas, me ha induci-

do a utilizar deliberadamente en esta obra el término *magia* en vez de cualquier otro eufemismo. Elías y Eliseo, Onías y Janiná, fueron magos, lo mismo que Jesús de Nazaret. Resulta fascinante contemplar cómo los teólogos cristianos afirman que Jesús era un taumaturgo u obrador de milagros y no un mago, y después intentan definir cuál es la diferencia sustantiva que existe entre una y otra categoría. La tendenciosidad de los argumentos nos lleva a pensar que se hace ideológicamente necesario proteger la religión y sus milagros de la magia y sus efectos.

En la introducción a su impagable traducción de la colección de papiros en griego y en demótico por él mismo editada, en la que «se conserva una gran variedad de hechizos y fórmulas mágicas, de himnos y ritos ... desde el siglo II a. C. al siglo V d. C.», Hans Dieter Betz se pregunta en conclusión por qué «la magia ... desde tiempo inmemorial ... ha logrado sobrevivir a lo largo de la historia, pese a la incesante sucesión de grandes religiones, a las revoluciones científicas y tecnológicas, y a los triunfos de la medicina moderna». Para responder a su pregunta, recurre en ocho ocasiones a los términos «engaño» o «embeleco», una vez a los vocablos «fraude» y «embuste», y otra vez a los términos «cartón piedra ... capricho ... galimatías». No obstante, esas definiciones peyorativas se mezclan con frases como esta: «La magia es el arte que hace que quienes la practican se sientan mejor y no peor; que da a los inseguros la sensación de seguridad, a los desamparados la sensación de amparo, y a los desesperados, el consuelo de la esperanza». Y fijémonos sobre todo en la ambivalencia de estas frases finales:

Naturalmente, todo es puro embeleco. ¿Pero quién es capaz de soportar la cruda realidad, sobre todo cuando no hay medio material de evitarla? Tal es el motivo de que funcione y siga funcionando la magia, sea cuales sean las pruebas en su contra. Aquellos cuyas vidas dependen del engaño y el embeleco, y las personas que se los suministran han constituido una simbiosis verdaderamente indisoluble. Para quienes creen en ella, la magia hace que una vida totalmente insoportable resulte soportable, convirtiéndose de paso en una profesión provechosa para aquellos que la practican (1986, pp. XLI, XLVII-XLVIII).

¿Quién estaría dispuesto a decir exactamente lo mismo de los milagros de Jesús, pongamos por caso, en particular, y de las promesas de la religión, en general? Y quien no lo estuviera, ¿en qué se basaría?

El siguiente aspecto que quiero tocar es la comparación establecida por Howard Clark Kee entre medicina, milagro y magia en la época del Nuevo Testamento.

La medicina —afirma este autor— es un método de diagnosis de los males del hombre y una prescripción de los mismos basada en la combinación de una teoría y la observación del cuerpo humano, de sus funciones y sus disfunciones. El milagro implica postular que la curación puede llevarse a cabo apelando a los dioses, mediante su intervención, ya sea directamente o a través de un agente intermediario. La magia es una técnica gracias a la cual, por medio de

la palabra o del gesto, se consigue un determinado fin, que puede suponer la solución de los problemas de la persona que recurre a ella, o el daño del enemigo causante del problema (1986, p. 3).

En otras palabras, «si la técnica es eficaz y consigue superar esa fuerza hostil, la acción es mágica. Si se considera, en cambio, que es fruto de la intervención de un dios o una diosa, será un milagro. Y si, por el contrario, se la considera un medio que facilita las funciones naturales del cuerpo, se llamará medicina» (1986, p. 4). Esta definición parece bastante equilibrada y, desde luego, no responde a ninguna clase de prejuicios, aunque no estoy muy seguro de que permita establecer claramente cuál es la diferencia entre el milagro y la magia, a menos que se dé por supuesto que esta última actividad no tiene nada que ver con los dioses, y que la primera no tiene nada que ver con la técnica. Lo que, sin embargo, podemos constatar a medida que va avanzando el libro, es que la magia se define una y otra vez como un fenómeno de coerción o de explotación, si bien estos dos rasgos no aparecían en la definición inicial. Por ejemplo, en los capítulos dedicados al examen de los textos mágicos conservados en los papiros grecoegipcios, el autor habla de su carácter «coercitivo» o «perentorio», si bien admite que «algunos de esos papiros reflejan más bien una actitud suplicante, y no coercitiva o exigente», y lo cierto es que el último de los papiros por él examinados carece «totalmente de ... rasgos coercitivos». La conclusión que extrae del análisis de estos papiros es que

queda por completo desdibujada la línea divisoria que separa la religión de la magia, si bien esta última constituye el rasgo dominante en todos estos documentos, pues la finalidad de los encantamientos es forzar el cumplimiento de lo deseado mediante la repetición de las palabras o los gestos apropiados. Lo que se pretende no es saber cuál es la voluntad de la divinidad, sino influir en la voluntad de la divinidad para que lleve a cabo las exigencias del peticionario o para que acabe con las intenciones de los poderes maléficos (1986, pp. 107-112).

La distinción entre suplicar o implorar e imponer o explotar es indudablemente válida, ¿pero dónde están las pruebas de que el milagro religioso responde siempre a lo primero y el rito mágico a lo segundo?

El tercer y último ejemplo corresponde a la teoría de A. A. Barb, según la cual «la diferencia fundamental entre la magia y la religión sigue siendo la misma de siempre. Por un lado, tenemos al hombre religioso, que, humilde y sumiso, dirige a Dios sus plegarias; sin olvidarse nunca de añadir a sus súplicas la siguiente reserva: “mas hágase según tu voluntad”. Y por otro, tenemos al mago, que intenta forzar a los poderes sobrenaturales a realizar sus deseos y a librarle de lo que le atemoriza», y, de esa forma, contra los dictados de las elegantes hipótesis evolucionistas del siglo pasado, «la religión no deriva por evolución de la magia primitiva; por el contrario, es la magia la que deriva de la religión, que, al verse corrompida por la flaqueza del hombre, se degrada hasta convertirse en la llamada magia blanca —los griegos la deno-

minaban *theourgía*, ‘elaboración de las cosas divinas’—, para posteriormente ir perdiendo poco a poco su blancura e irse ensuciando progresivamente hasta acabar en magia negra, lo que los griegos llamaban *goeteía*, término que hacía referencia a la repetición de fórmulas de encantamiento» (p. 101). La clásica distinción entre pedir y reclamar, suplicar y exigir la actuación de los poderes sobrenaturales sigue siendo válida, pero ¿sirve para diferenciar la magia de la religión? En cualquier caso, esa distinción, cuando menos discutible, queda completamente eclipsada por el hecho de que a lo largo de todo el artículo, la autora utiliza constantemente la metáfora de las autoridades que deben proteger a su pueblo de la ingestión de un alimento echado a perder o envenenado, pese a su apariencia benéfica y saludable. Resulta fascinante comprobar el tono de sus invectivas: «El alimento echado a perder ... montón de basura ... inadecuado para el consumo humano ... veneno mortal ... montón de basura ... prácticamente podrido ... basura ... desperdicio en descomposición ... corrompido en descomposición» (pp. 101, 102, 107, 117 y 124). O la retórica empleada en el siguiente párrafo: «El envenenamiento de la comida suele ser obra de algún alimento importado de fuera y no de los productos de la tierra; pues bien, esa es la relación que continuamente vemos que existe entre la magia y los cultos importados de fuera» (p. 102). Y en otra ocasión afirma: «El papel del emperador romano, en su calidad de responsable de la salud pública en lo tocante a las cosas sobrenaturales, se hizo cada vez más difícil cuando el montón de basura medio descompuesta de las religiones moribundas, cuando no ya completamente difuntas, de todo el mundo se convirtió en una verdadera montaña de residuos sincretizados, al tiempo que empezaba a escasear el alimento sobrenatural en buen estado» (p. 104). Yo supongo que la autora adopta este tono tan mordaz porque sus argumentos carecen de la base teórica suficiente para sustentar la distinción que establece entre magia y religión. Pero, si se me permite utilizar la analogía empleada por la doctora Barb, si las autoridades religioso-políticas tienen derecho a proteger a su pueblo y a impedir que llegue a sus manos un pan medio podrido, también nosotros tenemos todo el derecho a examinar cuidadosamente quiénes son los que se arrogan esa función, al tiempo que intentan establecer el monopolio exclusivo de la fabricación del pan.

Siempre ha habido voces, sin embargo, que se han preguntado cómo es posible que, tanto en el pasado como en el presente, haya habido quien hable de «nuestro santo obrador de milagros frente al mago «de los otros», o de «nuestros milagros» frente a la magia «de los otros». Al comparar la magia helenística con la tradición sinóptica, John Hull admite que «la categoría de milagro, pese a constituir, por lo que vemos, en el mundo antiguo una forma indispensable de la expresión mitológica de la fe, era para el hombre antiguo muy difícil de separar de la categoría de magia. Para nosotros hoy día resulta imposible separar la magia del milagro sin alterar gravemente el elemento estrictamente milagroso del milagro» (p. 60). Por su parte, Morton Smith, comparando el uso en los primeros tiempos del Imperio Romano de las expresiones *hijo de dios*, *divino*, o *mago*, llega a la siguiente conclusión:

La diferencia existente entre estos personajes corresponde a su status y al éxito alcanzado en la sociedad ... Una vez cumplidos los requisitos impuestos por el status y el decoro social, el mismo individuo sería llamado habitualmente por sus admiradores [divino] o hijo de un dios, mientras que sus enemigos lo tildarían de mago. En este terreno, las tres expresiones hacen referencia a un único tipo social, y dicho tipo se caracteriza por las acciones ... que constituyen, en buena medida, la mayor parte de lo que los Evangelios cuentan de Jesús (1973b, pp. 228-229).

Al estudiar específicamente el problema que supone clasificar a la figura de Jesús a partir de los ataques que contra él dirige Celso y de la defensa emprendida por Orígenes, Eugene Gallagher concluye que en el mundo religioso del Helenismo

la calurosa alabanza de las virtudes taumaturgicas de un individuo se ve refutada por la atribución de sus resultados a la magia. Si los partidarios de un determinado personaje consideraban milagrosas las obras de éste, sus detractores pensaban que eran producto de la magia ... La clave para el establecimiento de un criterio, vendría dada no ya por la realización de determinadas acciones, sino por la valoración que se haga de las mismas. Un hecho que demuestra para unos la divinidad de un personaje, puede demostrar para otros la maléfica influencia del demonio. A la hora de establecer los criterios, la última palabra pertenece a la opinión, no a las acciones (pp. 32-33).

En otras palabras, la línea que va de la religión a la magia, o del hijo de un dios, el divino, el santo obrador de milagros, al mago, no tiene carácter descriptivo, sino prescriptivo, no está determinada por la diferenciación, sino por la aclamación. Y el criterio definitivo es de orden político, es decir, viene determinado por la aprobación o aceptación oficial de una actividad concreta, frente a su desaprobación o no aceptación. Harold Remus llega a unas conclusiones parecidas al estudiar los conflictos entre paganos y cristianos durante el siglo II. «Desde la perspectiva de la lengua, esos conflictos pueden considerarse una disputa puramente lingüística, de denominación: se afirma el carácter milagroso de los fenómenos extraordinarios que se dan en el propio grupo, y se niega ese calificativo a los que se dan en los grupos rivales. Se trata de un juicio sociológico, y nuestro estudio ha demostrado que los factores sociales y culturales desempeñan un papel fundamental en este tipo de conflictos, y deberían considerarse meros intentos de entenderlos» (pp. 182-183).

El estudio más fino e ilustrativo de la magia, atendiendo tanto a la teoría antropológica como a la historia de Grecia y Roma, es un extenso artículo de David Aune publicado en 1980. Empieza aludiendo a la «*communis opinio* cada vez más frecuente entre los modernos antropólogos, según la cual la vieja dicotomía entre magia y religión no sólo es equívoca, sino que, al considerar ambos conceptos como dos categorías estrictamente distintas, [resulta] de todo punto inutilizable» (p. 1.511). Tras repasar las teorías socioantropológicas acerca de las aberraciones y la costumbre de ponerle a todo su etiqueta,

concluye que «la magia se define como la forma de aberración religiosa según la cual se pretende alcanzar una serie de objetivos individuales o sociales a través de unos medios distintos de los que normalmente cuentan con la bendición de las instituciones religiosas dominantes». Pero entonces, a este primer criterio, añade un segundo: «los objetivos que se pretenden alcanzar en el contexto de la aberración religiosa son mágicos cuando se consiguen gracias a la intervención de poderes sobrenaturales, de suerte que los resultados están prácticamente garantizados de antemano» (p. 1.515). A mi juicio, lo más conveniente sería enterrar para siempre el discriminante de garantía. Por una parte, los magos no garantizan la devolución del dinero en caso de no funcionar a plena satisfacción, y si realizan afirmaciones excesivamente absolutas, es simplemente porque necesitan publicidad y propaganda, porque así lo exigen la competencia empresarial y su condición de individuos carentes de autoridad. Por otra parte, hay ritos religiosos, como por ejemplo el de la misa en la religión católica, que garantizan la transubstanciación eucarística, y a los que un observador hostil podría acusar de mágicos. Con el primer criterio hay bastante, sin que haga ninguna falta el segundo, y, de hecho, cuando Aune resume la situación, prescinde por completo de él.

(1) La magia y la religión se hallan tan estrechamente unidas que resulta prácticamente imposible considerarlas dos categorías socioculturales distintas. (2) El análisis estructural-funcional de los fenómenos mágico-religiosos impide adoptar una actitud negativa ante la magia. (3) La magia es un fenómeno que existe únicamente en el seno de determinadas tradiciones religiosas; la magia no es religión únicamente en la medida en que tampoco la especie es lo mismo que el género. Un determinado sistema mágico se encuadra en una estructura religiosa en el sentido de que comparte con ella el esquema fundamental de realidad religiosa propio de la religión en cuestión. (4) Da la sensación de que la magia constituye un rasgo tan universal de la religión como lo es de las sociedades humanas el comportamiento aberrante (p. 1.516).

Y, al concluir el artículo, vuelve a prescindir de él cuando comenta que ha utilizado el término *magia* «sin ninguna connotación peyorativa, refiriéndome sólo a los rasgos pragmáticos y religiosos aberrantes de la magia en su calidad de subestructura necesaria y omnipresente de los sistemas religiosos» (p. 1.557). La concepción de la religión como pretensión sin garantía y la noción de la magia como coerción con garantía implica una distinción que debería haber sido desechada hace ya mucho tiempo. La magia es ni más ni menos que lo que cualquier estructura socioreligiosa dominante denomina su sombra aberrante. En otras palabras, nos encontramos de nuevo con la vieja definición de Marcel Mauss formulada hace casi noventa años: «Rito mágico es todo rito que no desempeña un papel en cualquier culto organizado; se trata de un rito privado, secreto, misterioso, rayano ya en lo prohibido ... No pretendemos definir la magia a partir de la estructura de sus ritos, sino por las circunstancias en que dichos ritos se llevan a cabo, que a su vez determinan el lugar que ocupan en el conjunto de los hábitos sociales» (p. 24).

En conclusión, pues, vemos que, en primer lugar, hay aspectos de la magia que son malignos, inhumanos, patológicos y dañinos. Pero también los hay en la religión, y en ambos casos es preciso identificarlos y denunciarlos. Es asimismo indudable que, en ambos terrenos, pueden darse fraudes, embelecadores y charlatanes, que, también en ambos terrenos, es preciso identificar y denunciar. Pero tales hechos no restan validez ni a uno ni a otro fenómeno, igual que la existencia de los curanderos no resta validez a los médicos. En segundo lugar, se puede discutir —e indudablemente así debería hacerse— la eficacia y la utilidad tanto de la magia como de la religión, estableciendo las consiguientes diferencias entre los resultados directos de una y otra, como puedan ser las curaciones, el alivio de los males, o la rehabilitación de un lisiado, y sus resultados indirectos, tales como la esperanza o el consuelo, pero, eso sí, siempre los de una y los de otra. En tercer lugar, puede haber trápala y filfa no sólo en los actos rituales, sino también en las teorías filosóficas, en las afirmaciones ideológicas, y en los sistemas teológicos. En otras palabras, por emplear la terminología de Betz, el embeleco puede afectar no sólo a las masas analfabetas, sino también a las elites cultas, y en ambos casos se tratará pura y simplemente de embeleco. Por último, es muy posible que Jesús, en su faceta de mago popular del siglo I, en la línea tradicional de un Elías, pongamos por caso, o de un Eliseo, fuera totalmente distinto de los magos profesionales que tenían a su disposición papiros mágicos como los que hemos mencionado anteriormente, pero eso es algo, desde luego, que deberemos demostrar mediante la comparación de las actuaciones de unos y otros, no simplemente presumiendo cuáles pudieran ser sus motivaciones. En resumidas cuentas, la religión y la magia, el milagro religioso y el efecto mágico, no son en modo alguno fenómenos básicamente distintos. Siempre cabe establecer la diferencia entre unos y otros y, desde luego, así debe hacerse, pero esa diferencia debe realizarse dentro del conjunto magia/religión, y no entre la magia y la religión. Lo principal, en todo caso, es que la distinción dogmática que supone afirmar que lo que *nosotros* practicamos es la religión y lo que practican los *otros* es magia, debe en todo momento ser tenida por lo que es, sencillamente, la confirmación política de lo que se considera sancionado y oficial, frente a lo que no está sancionado y no es oficial.

¿EXISTIÓ UN EVANGELIO DE LOS MILAGROS?

En los milagros de Jesús hay algo muy raro; no ya en su realización, sino en su atestiguación. Para poner de relieve el problema basta una simple comparación. Al presentar su teoría de «las fuentes de los evangelios», Helmut Koester habla de tres elementos distintos: las colecciones de dichos, las colecciones de historias milagrosas y el relato de la Pasión (1982, II.48). El primero de estos elementos se basaría en un texto conservado, el *Evangelio de Tomás*, y otro reconstruido, la *Fuente de los dichos Q*. El segundo resul-

ta mucho más difícil de justificar. No tenemos un Evangelio de los milagros textual del mismo modo que disponemos de un Evangelio de los dichos. Además, mientras que en algún caso llegamos a tener hasta seis testimonios independientes en el primer estrato de los dichos, en el caso de los milagros nunca pasamos de los dos testimonios. Y cuando llegamos a los tres es ya en el segundo estrato (cf. Apéndice VI). Cabría, pues, casi concluir que los milagros pasan a formar parte de la tradición no precisamente en fecha temprana, sino más bien tardía, como confirmación creativa, y no como dato original. En mi opinión, sin embargo, semejante conclusión es totalmente errónea. La mejor explicación es justamente la contraria. Los milagros habrían sido eliminados de la tradición en fecha muy temprana con objeto de purificarla, y, cuando se conservaron, habrían sido objeto de una cuidadosa interpretación (cf. Hull). La demostración definitiva de semejante aserto exigiría un estudio de los cuatro evangelios canónicos más exhaustivo del que podemos realizar aquí, pero al menos se verá sustentada por los milagros que nos disponemos a examinar. En resumen, yo sostengo que, en su calidad de mago y taumaturgo, Jesús constituyó un fenómeno muy problemático y discutido no sólo para sus adversarios, sino también para sus seguidores.

Según la mayor parte de los estudios realizados, en Jn 1-11 hay siete milagros (cf. Mack, 1988, p. 221). Se trata de 349 *La conversión del agua en vino* [2/1], 119 *Curación de un niño sin estar presente* [1/2], 127 *La enfermedad y el pecado* [1/2], 3 *Los panes y los peces* [1/2], 128 *Jesús camina sobre las aguas* [1/2], 129 *Curación de un ciego* [1/2], y 130 *Resurrección de un muerto* [1/2]. Se ha afirmado también que estos milagros llegaron a conocimiento de Juan a través de una fuente secuencial, fundamentalmente a causa de la deliberada semejanza que existe entre los dos primeros casos arriba mencionados. Las concomitancias de uno y otro aparecen ya en el comienzo. Las palabras «Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea», de Jn 2,1, se parecen bastante al preámbulo del siguiente milagro, en Jn 4,43, 46: «Pasados dos días, se partió de allí para Galilea ... Llegó, pues, otra vez a Caná de Galilea, donde había convertido el agua en vino». Y lo mismo cabe decir del final. La frase «Este que fue el principio de los milagros hízolo Jesús en Caná de Galilea» de Jn 2,11 es casi idéntica a Jn 4,54: «Este fue el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea». Así pues, según James Robinson, «donde con más claridad resulta perceptible la fuente de los milagros es en Jn 2,1-12a (las bodas de Caná), cuyo texto sigue directamente Jn 4,46b-54a (la curación del hijo de un funcionario de Cafarnaúm)» (cf. Robinson y Koester, p. 242). Yo, sin embargo, reconozco que, cuando un autor comienza un relato, suelo fijarme más en la redacción que en la tradición, esto es, en la versión del autor que tengo ante mis ojos más que en la fuente original. Por ejemplo, al acabar de contar el milagro de 190 *Pescadores de hombres* [2/3], en Jn, 21,14 se afirma: «Esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitado de entre los muertos». Pero esa referencia tácita a Jn 20,19-23 y 26-29 indica no ya la existencia de una terna origi-

nal de apariciones, sino más bien un añadido de Jn 21 al ciclo ya cerrado de Jn 20.

Yo sospecho, pues, que algo parecido es lo que ha ocurrido con este grupo de siete milagros. La cuidadosa referencia numérica aludida que sólo se da en los dos primeros milagros de la serie, no sirve tanto para probar la existencia de una fuente original que relacionara los siete milagros entre sí, cuanto para demostrar que 349 *La conversión del agua en vino* [2/1] y 119 *Curación de un niño sin estar presente* [1/2] son un añadido al comienzo de una primitiva fuente que tenía sólo cinco milagros. Y estoy convencido de la existencia de esa quintuple serie por el hecho de que tanto la tradición de Marcos como la de Juan presentan esos milagros en el mismo orden:

127	<i>La enfermedad y el pecado</i> [1/2]	Mc 2,1-12	Jn 5,1-18
3	<i>Los panes y los peces</i> [1/6]	Mc 6,33-44	Jn 6,1-15
128	<i>Jesús camina sobre las aguas</i> [1/2]	Mc 6,45-52	Jn 6,16-21
129	<i>Curación de un ciego</i> [1/2]	Mc 8,22-26	Jn 9,1-7
130	<i>Resurrección de un muerto</i> [1/2]	<i>Mc secreto</i> 1v20-2r11a	Jn 11,1-57

Naturalmente, esa igualdad en el orden podría ser una mera coincidencia, pero, al menos hipotéticamente, me baso en ella para afirmar que estamos ante la única prueba de la existencia de colecciones primitivas de milagros semejantes a las colecciones igualmente primitivas, pero más seguras, de dichos o *logia*. De momento, resulta demasiado arriesgado especular con la eventualidad de que se hubiera hecho una compilación de dichas colecciones, a partir de la cual se formara un Evangelio de los milagros.

Me abstengo deliberadamente de utilizar otro argumento en defensa de esa quintuple serie de milagros. En dos artículos sumamente agudos, Paul Achtemeier afirma que el texto de Mc 4,35-8,26, tal como ha llegado a nuestras manos, ha absorbido y reestructurado dos series de cinco milagros, y no una sola. Damos ahora el orden que seguían originalmente, respetado rigurosamente por Marcos, aunque en cada grupo el evangelista realiza un cambio fundamental. Combina las curaciones de dos mujeres en un solo tema—cf. 229 *Curación de dos mujeres* [2/1]—, y adelanta 129 *Curación de un ciego* [1/2]:

128	<i>Jesús camina sobre las aguas</i> [1/2] versión de Mc 4,35-41	128	<i>Jesús camina sobre las aguas</i> [1/2] versión de Mc 6,45-52
228	<i>El poseso de Gerasa</i> [2/1] Mc 5,1-20	129	<i>Curación de un ciego</i> [1/2] Mc 8,22-26
229	<i>Curación de dos mujeres</i> [2/1] versión de Mc 5,21-24a, 35-43	237	<i>Curación de una niña sin estar presente</i> [2/1] Mc 7,24-30
229	<i>Curación de dos mujeres</i> [2/1] versión de Mc 5,24b-34	238	<i>Curación de un sordomudo</i> [2/1] Mc 7,31-37
3	<i>Los panes y los peces</i> [1/6] versión de Mc 6,33-44	3	<i>Los panes y los peces</i> [1/6] versión de Mc 8,1-10

En ambos grupos, un milagro realizado en el mar va seguido de tres curaciones, divididas en un exorcismo y dos curaciones propiamente dichas, y las dos series acaban con un milagro relacionado con la comida. Se trata de una teoría muy interesante, sobre todo si relacionamos con Moisés los milagros que encabezan y finalizan ambos grupos, y con Elías y Eliseo los otros tres. Ello, sin embargo, entraña un problema muy grave. Es más verosímil que lo que tengamos en Mc 4,35-8,26 sea un doblete, producto deliberado de la creatividad del autor, por una parte de 3 *Los panes y los peces* [1/6], de suerte que el milagro de Mc 6,33-44 se repetiría en 8,1-10, y por otra de 128 *Jesús camina sobre las aguas* [1/2], de manera que el milagro de Mc 6,45-52 se repetiría en 4,35-41. Por lo que a la terminología y la fraseología se refiere, los dobletes constituyen, desde luego, un recurso típico de Marcos (cf. Neiryneck, 1970; 1982, pp. 83-142), y, en lo tocante a la composición y los contenidos teológicos, las dos veces que Jesús camina sobre las aguas y las dos veces que multiplica los panes y los peces conducen al clímax de 8,14-21, donde se afirma la incapacidad de comprensión de los apóstoles, que, en efecto, resultan así doblemente culpables y su fallo doblemente inexcusable. El pan que trae Jesús es más que suficiente para judíos y gentiles juntos (cf. Kelber, pp. 45-65). Por consiguiente, prefiero considerar esos relatos paralelos no ya la prueba flagrante de la repetición de unos datos, sino un doblete deliberadamente creado por Marcos.

En resumen, pues, en nuestras fuentes sólo resulta clara la existencia de una colección de milagros que sea plausible, y esa es precisamente la fuente común que se esconde tras los textos de Marcos y Juan, hecho que se pone sobre todo de manifiesto en el grupo de cinco milagros. Indudablemente es muy posible que existieran otros grupos de milagros semejantes, pero necesitamos muchas más pruebas para postular con ciertos visos de verosimilitud la existencia de un Evangelio de los milagros semejante a los Evangelios de los dichos ya claramente establecidos. Aunque bien pudiera ser que datara de fecha muy temprana, siendo enseguida eliminado de la tradición.

POSEÍDO POR EL IMPERIALISMO DEMONÍACO

Haciendo gala de una maravillosa intuición, la antropóloga británica Mary Douglas ha avanzado la teoría de que el cuerpo físico constituye un microcosmos del cuerpo social, de suerte que existiría una dialéctica entre lo personal y lo social, lo individual y lo colectivo, por lo que a los tabúes y los límites que se pueden transgredir se refiere; en definitiva, con respecto a lo que es admisible, permisible o, simplemente, tolerable. «El cuerpo humano es algo que todos tenemos en común. Lo único que varía de un individuo a otro es la condición social. Los símbolos que se basan en el cuerpo humano se utilizan para expresar experiencias sociales distintas» (p. vii). Al comentar esta idea, Sheldon Isenberg y Dennis Owen señalan que

es la sociedad, manifestándose por lo general a través de los padres, de los otros congéneres o quizá incluso a través de la escuela, la que le muestra, la que le enseña al individuo lo que es su cuerpo. Nuestra actitud ante nuestro cuerpo procede de la imagen que la sociedad tiene de sí misma. De esa forma, si logramos saber cómo entiende una persona el funcionamiento de ese sistema tan complejo llamado cuerpo, su organización, su disposición espacial y sus necesidades prioritarias, podremos conjeturar con bastante precisión cuál es en general el conocimiento que la sociedad tiene de sí misma; por ejemplo, cómo percibe su propio funcionamiento, su organización, sus estructuras de poder, y su cosmología (p. 3).

Y, naturalmente, al revés.

Pues bien, pensemos en la posesión demoníaca. Refiriéndose al *Libro de las comparaciones/Parábolas de Enoc* en *1 Enoc* 37-71, obra que George Nickelsburg data «aproximadamente en los albores de la era cristiana», este autor dice que «por una parte está Dios, su séquito celestial, los agentes encargados de efectuar su juicio ... y el pueblo de Dios ... Por otra, el príncipe de los demonios, Azazel, sus ángeles, los reyes y los poderosos ... [que] corresponderían a los generales, gobernadores, triunviros y monarcas romanos, cuyas actividades en Judea están perfectamente documentadas en las fuentes. El autor de la obra quizá tuviera también *in mente* a los últimos príncipes Asmoneos y a los representantes de la dinastía Herodiana» (1981, pp. 215 y 223). Así, pues, para este representante de la Gran Tradición el imperialismo romano significaba que, en el plano social, el pueblo de Dios se hallaba poseído por los demonios. Nótese, dicho sea de paso, las connotaciones hasta cierto punto esquizofrénicas que comporta la posesión demoníaca: supone la existencia de un poder a todas luces mayor que el de uno mismo, a todas luces instalado «dentro» de uno mismo, si bien la persona reconoce que se trata de un poder maligno, que, por lo tanto, elimina toda posible connivencia o cooperación con él. Y, sin embargo, en cierto modo, es probable que esa misma persona sienta envidia de ese poder o, cuando menos, desee tenerlo, aunque sólo sea para acabar con él. Pero si la teoría de Mary Douglas está en lo cierto, ¿cómo se mostraría todo esto en la Pequeña Tradición? ¿Qué aspecto ofrecería esa posesión social a nivel individual, a nivel del cuerpo físico?

Para empezar, presentaré dos ejemplos, uno antiguo y otro moderno. El antiguo corresponde a 228 *El poseso de Gerasa* [2/1], aunque reconozco que hemos de tratarlo con cautela. Se trata de un texto del segundo estrato, cuenta con un solo testimonio, y, por lo general, serviría para ilustrar un panorama general, no una cuestión específica o de detalle. No pretendemos, pues, utilizarlo para hacer ningún tipo de afirmación en torno a la figura del Jesús histórico.

Llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos, y en cuanto salió de la barca vino a su encuentro, saliendo de entre los sepulcros, un hombre poseído de un espíritu impuro, que tenía su morada en los sepulcros y ni

aun con cadenas podía nadie sujetarle, pues muchas veces le habían puesto grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y quebrado los grillos, sin que nadie pudiera sujetarle. Continuamente noche y día iba entre los monumentos y por los montes gritando e hiriéndose con piedras. Viendo desde lejos a Jesús, corrió y se postró ante él; y gritando en alta voz, dijo: ¿Qué hay entre ti y mí, Jesús Hijo del Dios altísimo? Por Dios te conjuro que no me atormentes. Pues Él le decía: Sal, espíritu impuro, de ese hombre. Y le preguntó: ¿Cuál es tu nombre? Él dijo: Legión es mi nombre, porque somos muchos. Y le suplicaba insistentemente que no le echase fuera de aquella región. Como hubiera por allí en el monte una gran piara de puercos paciendo, le suplicaban aquéllos diciendo: Envíanos a los puercos para que entremos en ellos. Y se lo permitió, y los espíritus impuros salieron y entraron en los puercos, y la piara, en número de dos mil, se precipitó por un acantilado en el mar, y en él se ahogaron. Los porqueros huyeron y difundieron la noticia por la ciudad y por los campos; y vinieron a ver lo que había sucedido. Llegándose a Jesús, contemplaban al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, el que había tenido toda una legión, y temieron. Los testigos les referían el suceso del endemoniado y de los puercos. Pusiéronse a rogarle que se alejase de los contornos (Mc 5,1-17).

Naturalmente se trata de la curación de un individuo, pero, por otra parte, cuesta trabajo no hacer caso del simbolismo implícito en ella. El demonio es a la vez uno y muchos; su nombre es Legión, símbolo y realidad del poder de Roma; pasa a los puercos, y, finalmente, es arrojado al mar. En otras palabras, estamos ante un breve resumen de lo que sería el sueño de cualquier judío revolucionario. Y queda abierta la cuestión de si se ruega al exorcista que se vaya porque la curación de un endemoniado no vale el precio de una piara de cerdos, o si es porque el pueblo se da perfecta cuenta de las implicaciones políticas de su acción.

La dialéctica política que se entabla en 228 *El poseso de Gerasa* [2/1] entre el individuo poseído y la sociedad poseída, entre el microcosmos y el macrocosmos demoníaco, se ve confirmada por el segundo ejemplo que he escogido, esta vez de época contemporánea. Según Barry Reynolds, entre las tribus Lunda-Luvale del pueblo de los barotsé, originario de la zona septentrional de lo que en otro tiempo fuera Rhodesia, existían unas dolencias tradicionales llamadas *mahamba*, producidas por «la posesión del individuo por parte de los espíritus de los antepasados». Pero se desarrolló también una curiosa versión moderna de esta enfermedad, llamada *bindele*, causada «por la posesión del individuo por parte de otros espíritus [que] podría pensarse que reflejan el conflicto existente entre la sociedad de la víctima y la del grupo representado por los espíritus. Se cree que los que padecen *bindele* —palabra que significa “europeo” en lengua luvale— están poseídos por el espíritu de un europeo» (p. 133). Según se afirma incluso en esta obra, en 1944 un exorcista llamado Rice Kamanga, y posteriormente rebautizado Ghana I, fundó una iglesia dedicada a la curación del *bindele*, «proceso particularmente largo que podía llevar de uno a cinco meses» (p. 135). A mi juicio, pues, el demonio *Legión* es en la Palestina colonial romana lo que el *bindele* en la Rhodesia colonial europea.

Ioan Lewis ha llamado la atención sobre la estrecha relación existente entre posesión demoníaca y opresión, tanto si se trata de la dominación sexual y familiar del hombre sobre la mujer, como si es la dominación racial e imperialista de un pueblo sobre otro. En el primer caso, «los cultos femeninos de posesión ... constituyen ... movimientos de protesta apenas encubiertos, dirigidos contra el sexo dominante ... De esa forma, en su función social primordial, la posesión periférica se convierte a todas luces en una estrategia de agresión indirecta» (pp. 31 y 32). En el segundo caso, «las sociedades en las que se conservan cultos centrales de posesión demoníaca son, por lo general, las que están compuestas por unidades sociales fluidas y de pequeño tamaño, expuestas a unas condiciones físicas especialmente severas, o comunidades conquistadas que padecen el yugo de una opresión extranjera» (p. 35). Lewis denomina a esos grupos que cultivan la posesión demoníaca «estrategias indirectas de resarcimiento» o «cultos de protesta», o incluso «rebeliones rituales» (pp. 88 y 127). En el conjunto intercultural de ejemplos aportados por Lewis vemos aparecer una y otra vez tres grandes ambigüedades. En primer lugar, tenemos el caso de los chamanes, curanderos curados, individuos de sexo masculino o femenino que, tras hacerse con el dominio de los espíritus o divinidades que los poseen, llegan a congregarse en torno a su persona a un grupo de posesos a cuyos demonios son también capaces de dominar. En segundo lugar, están los ejemplos en los que los espíritus que se apoderan de la persona aspiran a obtener o incluso llegan a exigir los signos y prendas propios de las fuerzas opresoras. La mujer poseída pretende hacerse con los arreos del varón; el esclavo pretende poseer el látigo de su señor. Por último, nos encontramos con la «paradójica situación del chamán, a quien se considera capaz de causar los males que él mismo ha aprendido a curar por propia experiencia» (p. 201). Se trata, naturalmente, de la revancha del opresor ante una provocación excesiva.

Da la impresión de que la irritación producida entre los miembros más destacados del sistema de manipulación por todo lo que entraña la posesión demoníaca, hace presa principalmente en aquellas personas que, al asumir un papel favorable, activo y, sobre todo, militante, más expuestas se hallan, de hecho, al peligro de saltarse los límites de la tolerancia. Esos abanderados de los grupos de mujeres levantiscas o varones deprimidos que, al encargarse de diagnosticar y tratar a sus congéneres afectados de posesión demoníaca, lo único que hacen es perpetuar el sistema, constituyen los agentes más peligrosos de la disensión y la subversión en potencia. De ahí los intentos de controlarlos mediante acusaciones de hechicería, que parecen únicamente dirigidas a desacreditarlos y a hacerles perder su status de respetabilidad (p. 122).

Este panorama general de la situación parece verse confirmado por los estudios contemporáneos de este tipo de casuística. Al analizar el caso de una mujer de la zona occidental de Ceilán llamada Alice Nona, Gananath Obeyesekere dice:

Las palabras «represión», «proyección» «depresión», o «disminución de la autoestima», son términos abstractos que contribuyen a explicar ciertos procesos psicológicos; la expresión demonológica, en cambio, cosifica y antropomorfiza esos procesos, y los pone en relación con un ámbito más amplio, a saber el de la cosmovisión religiosa de las personas. Las experiencias inaccesibles del paciente salen a la superficie y se vuelven más reales desde el punto de vista existencial tanto para el paciente como para la cultura en general. En el mundo occidental contemporáneo, la enfermedad mental a menudo es considerada un tipo de patología especial; aquí, en cambio, se convierte en una expresión cultural inteligible para todo el público. La expresión comprensible para todo el público facilita la comunicación entre el paciente, el especialista en ritos, la familia y la comunidad en general (p. 104).

Más o menos en la misma línea, al analizar cuatro casos ocurridos en Trinidad, Colleen Ward y Michael Beaubrun afirman que «la predisposición que suponen las costumbres, creencias, tradiciones y supersticiones culturales, combinada con ciertas situaciones de exacerbación emocional, constituye el principal factor que precipita la posesión demoníaca» (p. 207). Se trata de unas explicaciones interculturales sumamente interesantes de los cultos de posesión demoníaca en situaciones de depresión o de opresión, pero implican también un entorno en el cual la posesión demoníaca no es vista de forma totalmente negativa, esto es, un entorno en el cual pueden formarse y fomentarse cultos y grupos de posesión demoníaca. ¿Pero qué ocurre si la religión del propio individuo adopta una postura militante en contra de este tipo de opciones?

En 1921, por ejemplo, Traugott Konstantin Oesterreich, jefe del departamento de Filosofía de la Universidad de Tubinga, publicó una vasta e interesantísima colección de casos de posesión demoníaca «entre las razas primitivas, durante la Antigüedad, la Edad Media, y los tiempos modernos». Comenzaba por el caso del poseso de Gerasa, que empleaba casi como ejemplo arquetípico (p. 3). Erika Bourguignon, sin embargo, en un soberbio estudio intercultural de la posesión, señala que, si bien «Oesterreich ... llama la atención sobre las sorprendentes semejanzas que existen entre los relatos del Nuevo Testamento y los casos de posesión de los que tenemos noticia en época posterior, y ... sugiere que dicho parecido contribuye a aumentar la fiabilidad de los Evangelios ..., tal parecido se debe indudablemente en parte al hecho de que los casos de posesión de fecha más reciente fueron redactados de hecho siguiendo el modelo de aquéllos». Así, pues, «el fenómeno de la esquizofrenia o de la acción compulsiva, ante el cual la víctima se ve totalmente desamparada, aparece por primera vez en los casos judeocristianos de posesión demoníaca. De hecho, al repasar la bibliografía etnográfica correspondiente a cientos de sociedades, no encontramos ni un solo caso de dicho fenómeno. Antes bien, lo más probable es que encontremos una transformación total de la personalidad, la aparente sustitución de una personalidad por otra» (pp. 3 y 6). Ello significa, naturalmente, que los casos del Nuevo Testamento representan, tanto desde el punto de vista individual como desde el

punto de vista colectivo, una situación mucho más virulenta y un problema mucho más alarmante.

Recientemente, Paul Hollenbach, cuyos análisis se basan en el hecho de que «los fenómenos de la posesión demoníaca y el exorcismo se estudian e interpretan hoy día a través de las ciencias sociales como fenómenos comunes a todo el mundo a lo largo de casi toda la historia» (1981, p. 567), ha vuelto una vez más al ejemplo casi arquetípico del poseso de Gerasa. Tres son los principales argumentos que utiliza a la hora de evaluar los numerosos datos interculturales y transtemporales analizados. En primer lugar, al analizarlos desde un punto de vista sociopsicológico, comenta: «Para explicar el contexto determinante de la posesión demoníaca, a menudo se alude a situaciones de conflicto social como las que señalamos a continuación: los antagonismos de clase provocados por la explotación económica; los conflictos existentes entre las tradiciones cuando las más veneradas se ven erosionadas; la dominación cultural; y las revoluciones» (p. 573). Y para ilustrar sus afirmaciones utiliza la famosa obra titulada *The Wretched of the Earth*, estudio de Franz Fanon publicado en 1963 acerca de las enfermedades mentales durante la revolución de Argelia y la subsiguiente guerra contra Francia. Especialmente significativo es el siguiente comentario de Fanon: «El nativo es una persona oprimida cuyo sueño constante es convertirse en su perseguidor» (cf. Hollenbach, p. 573). Ante una escisión de la mente, unas personalidades divididas y unos sueños esquizoides como estos, no es de extrañar que «la situación de dominación y rebelión propia del colonialismo fomente la enfermedad mental en grandes contingentes de la población» (p. 575). En segundo lugar, tenemos el hecho de que «la enfermedad mental puede ser considerada una forma indirecta socialmente aceptable de protesta contra la opresión, o de evasión de la misma». Esa «salvación por medio de la posesión» constituye, desde luego, «una especie de “droga” para unas gentes que no veían otra forma de enfrentarse a las horrosas condiciones sociales y políticas en las que les tocaba vivir», y también «una modalidad que no supone en absoluto ninguna amenaza para la posición social de ... los poderosos opresores, el estado, la policía, el empresario, o el recaudador de impuestos» (p. 576). Por último, y este es el argumento que más directamente afecta a la acusación que se hace a Jesús de actuar en nombre de Beelcebul, como es evidente que los posesos son unos aberrados, resulta asimismo evidente que todos los aberrados deben ser unos posesos. Se establece así una «relación simbiótica» entre «la posesión entendida como protesta» del débil frente al fuerte y la posesión entendida como control del débil por el fuerte (p. 577). De ahí la absurda lógica del exorcista poseso.

Pues bien, a la hora de analizar los exorcismos de Jesús, debemos siempre tener presentes dos factores. Uno es la postura casi esquizoide de los pueblos colonizados, que, si se someten de grado al colonialismo, lo que hacen es labrarse su propia destrucción, y si, por el contrario, lo odian y lo desprecian, están admitiendo que existe algo más poderoso que ellos —y, por ende,

hasta cierto punto deseable—, que es odioso y despreciable. ¿Y qué pasa con ellos? El otro factor es que los exorcismos de los pueblos colonizados son a un tiempo un poco más y un poco menos que una revolución; de hecho son una revolución simbólica individual.

La cuestión de Beelcebul. Según mi metodología, sólo uno de los exorcismos de Jesús, 121 *La cuestión de Beelcebul* [1/2], puede ser considerado, y de hecho lo es, un caso concluyente. En Marcos, dicho episodio da paso a 81 *La casa del fuerte* [1/2], pero en el *Evangelio de los dichos Q* da paso primero a 150 *¿Por el poder de quién* [1/1] y luego a 81 *La casa del fuerte* [1/2]. Se ha discutido mucho si 81 *La casa del fuerte* [1/1] pertenecía realmente al *Evangelio de los dichos Q* o si simplemente se trata de una interpolación independiente de un texto original de Marcos incluida por Mateo y Lucas en sus versiones del *Evangelio de los dichos Q*. Yo me inclino más bien por esta última alternativa (cf. 1983a, p. 189), aunque hay otros, como señala John Kloppenborg (1988, p. 92), especialmente Philip Sellew (cf. p. 100), que prefieren la primera. En cualquier caso, ello no afectaría para nada al estudio que nos disponemos a realizar.

Existe únicamente una diferencia de bulto entre la versión de Marcos y la del *Evangelio de los dichos Q* por lo que a la cuestión de Beelcebul se refiere. En Mc 3,22-26 la acusación no se relaciona con la realización de ningún exorcismo en concreto, mientras que el relato de *Q/Lc* 11,14-15, 17-18 comienza con las siguientes palabras: «Estaba expulsando a un demonio mudo, y así que salió el demonio, habló el mudo». Deseoso de sacar dos milagros de una misma ocasión, Mateo, en cambio, comienza así su relato en *Q/Mt* 9,32-34: «Salidos aquéllos, le presentaron un hombre mudo endemoniado, y arrojado el demonio, habló el mudo». Pero, en cambio, *Q/Mt* 12,22-26 comienza con las siguientes palabras: «Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo, y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía». Mateo hace asimismo referencia a este incidente en 10,25b. Lo más probable, sin embargo, es que este elemento de la tradición empezara con una introducción más o menos parecida a las aludidas, y que Marcos la omitiera debido al paralelismo que estaba estableciendo por su cuenta en el conjunto de 3,21-35 entre la división de los miembros de una familia y la división existente entre las autoridades de Jerusalén.

Estaba expulsando a un demonio mudo, y así que salió el demonio, habló el mudo. Las muchedumbres se admiraron, pero algunos de ellos dijeron: Por el poder de Beelcebul, príncipe de los demonios, expulsa éste los demonios ... Pero Él, conociendo sus pensamientos, les dijo: Todo reino dividido contra sí mismo será devastado, y caerá casa sobre casa. Si, pues, Satanás se halla dividido contra sí mismo, ¿cómo se mantendrá su reino? (*Evangelio de los dichos Q* 2Q: Lc 11,14-15, 17-18a = Mt 9,32-34; 12,22-26).

El primer factor importante es que, en ambas fuentes, la acusación se expresa sorprendentemente casi en los mismos términos, y que comienza

aludiendo a Beelcebul y termina refiriéndose a Satanás. Como señala Joseph Fitzmyer, el primer nombre corresponde al de «un antiguo dios cananeo que significa “Baal, el Príncipe” o “Baal, el Excelso”» (1981-1985, p. 920). Pero ese epíteto tan singular procede, sin duda alguna, de labios de la Pequeña Tradición, de modo que estaríamos ante un ataque propio de un ambiente rural. Cuando el proceso de transmisión comenzó a alejarse de aquel medio original, el nombre de Beelcebul tuvo que ser parafraseado y sustituido por el de Satanás.

El segundo factor importante es la concomitancia establecida por Jesús entre el reino, la casa y Satanás. Aunque siempre cabría interpretar los dos primeros conceptos como un ejemplo fortuito y totalmente inocuo de cómo la división puede acarrear la destrucción, también podría pensarse que vienen a subrayar la dimensión sociopolítica del exorcismo. Según el comentario de Douglas Oakman, en la actualidad manda Satanás por medio de los reinos y las casas, por ejemplo, pongamos por caso, por medio de la casa de Herodes o por medio del reino de Roma (cf. 1988, p. 115). La asociación de conceptos es bastante sutil, indirecta, y tácita, pero probablemente no tiene nada de fortuita ni de inocua.

Una última consideración. Cabe preguntarse cómo es que los adversarios de Jesús se exponen a recibir una respuesta tan contundente. ¿Cómo puede ocurrírsele a nadie que una persona poseída por los demonios expulse a los demonios? Una posible respuesta sería la que vimos que daba Ioan Lewis, cuando afirmaba que los miembros de los círculos dominantes reaccionarían a la desesperada ante las actividades exorcistas de los chamanes acusándolos de hechicería, esto es, de provocar precisamente el mal que pretenden curar. Otra posible respuesta sería la que se desprende del estudio sobre la enfermedad que realiza George Peter Murdock, utilizando un muestreo estadísticamente válido de las diferentes culturas del planeta. El autor distingue entre *afección*, «concepto que haría referencia ante todo a los fenómenos contagiosos producidos por una bacteria o por un virus», y *mal*, concepto que «abarcaría todo deterioro de la salud lo suficientemente serio como para producir preocupación, ya sea debido a una enfermedad contagiosa, a una disfunción psicósomática, a una deficiencia orgánica, a un ataque agresivo, o a un supuesto accidente o interferencia de índole sobrenatural» (p. 6). Murdock reconoce que «en todos los sistemas de creencias de los distintos pueblos de la Tierra, las causas de carácter sobrenatural del mal tienen mucho más peso que las causas naturales» (p. 26), pero nunca se pregunta a qué es debido ese hecho, contentándose con afirmar que «la magia es una técnica ilusoria, mientras que la ciencia constituye el componente más admirable del entorno ideacional del hombre» (p. 53). Sea como sea, entre las causas sobrenaturales del mal incluye «la *agresión de un espíritu* ..., la acción directa de carácter hostil, arbitrario o punitivo de un ser sobrenatural maligno o enfadado» (p. 20), que sería un fenómeno «cuasiuniversal ... que recibiría la calificación de importante (esto es, predominante o significativo) ... principalmente en ... la cuenca mediterránea» (pp. 73-74). No obstante, existe otra

explicación distinta, la *hechicería*, que «es prácticamente universal en toda la cuenca mediterránea, pero sorprendentemente rara en las demás partes del mundo» (p. 21), de suerte que «hay motivos más que suficientes para afirmar que la cuenca mediterránea constituye un área cultural, uno de cuyos rasgos más característicos y más firmemente arraigados es la creencia en que la hechicería puede causar un mal» (p. 58). Estas dos explicaciones, una de alcance cuasiuniversal y la otra de alcance marcadamente regional aplicarían simultáneamente al incidente de Beelcebul. El enfermo está poseído y, por consiguiente, es víctima de la agresión de un espíritu. Jesús se encarga de curarlo, ¿y cuál es la mejor forma de denigrar su acción? Pues diciendo que es un hechicero, que también él está poseído o que posee un espíritu maligno (cf. Malina y Neyrey). Por desgracia, sin embargo, no se puede tener a la vez un espíritu de dos maneras distintas para una misma contingencia.

EL HECHO Y EL PROCESO DEL MILAGRO

La tradición milagrosa de los Evangelios contiene —según el documentadísimo sumario de David Aune— el relato de seis exorcismos, diecisiete curaciones, y ocho casos de los denominados milagros naturales. Le sigue en importancia la descripción general del programa de actividades milagrosas de Jesús, la mención de los milagros realizados por sus discípulos, la referencia a los milagros específicos aludidos, pero no narrados, y diversos actos de Jesús en el transcurso de los cuales da la impresión de que utiliza poderes sobrenaturales. Por último tenemos lo que parecen restos de acusaciones dirigidas a Jesús en el sentido de que practicaba la magia (pp. 1.523-1.524; véanse asimismo Theissen, 1983, y Kee, 1983).

El inventario que yo hago de los milagros de Jesús contiene treinta y dos artículos, nueve de los cuales poseen más de un testimonio (cf. Apéndice VI). De todo el conjunto voy a centrarme sólo en nueve, uno de los cuales es 121 *La cuestión de Beelcebul* [1/2], que ya hemos analizado. Otros tres se incluyen habitualmente entre los llamados milagros naturales, y no entre las curaciones. Se trata de 3 *Los panes y los peces* [1/6], 128 *Jesús camina sobre las aguas* [1/2], y 190 *Pescador de hombres* [2/3]. David Aune afirma que la mayoría de los milagros naturales son «enteramente creación de la Iglesia primitiva» (p. 1.538). Mi opinión coincide con la suya, pero semejante afirmación requiere aún más explicaciones, que no daré hasta el último capítulo del presente libro, donde se examinará en detalle la cuestión de los milagros naturales y la autoridad apostólica. Tenemos, pues, todavía cinco milagros que pasamos a analizar a continuación.

Me preocupan especialmente dos procesos visibles en todo ese conjunto, uno que seguiría la trayectoria que va del hecho al proceso y otro que iría en dirección contraria, esto es, del proceso al hecho. Por *hecho* entiendo la curación efectiva e histórica de un individuo aquejado de algún mal en un

momento determinado. Y por *proceso* entiendo un fenómeno sociorreligioso más vasto, simbolizado por y en ese mismo acontecimiento en concreto. Pero del mismo modo que el hecho puede dar lugar al proceso, también el proceso puede dar lugar al hecho.

Nada de sorprendente tiene todo esto. La interacción simbólica básica que postulaba Mary Douglas al establecer el paralelismo entre el cuerpo y la sociedad, implica que en el milagro corporal está siempre latente un simbolismo social, y que el milagro corporal tiene siempre un significado social. Resulta fácil, y en realidad es inevitable, seguir las dos direcciones, esto es, la que va del cuerpo a la sociedad o del hecho al proceso, y la que va de la sociedad al cuerpo, esto es, del proceso al hecho. Y es muy posible no saber en ocasiones a ciencia cierta en qué dirección se va. No existe el milagro sin más. No existe el milagro privado.

Del hecho al proceso

Bajo el epígrafe *Del hecho al proceso* estudiaré tres milagros de los nueve que tienen atestiguación múltiple: 110 *Curación de un leproso* [1/2], 127 *La enfermedad y el pecado* [1/2], y 129 *Curación de un ciego* [1/2].

Curación de un leproso. Es muy posible que la historia contenida en 110 *Curación de un leproso* [1/2] posea un solo testimonio, y, de ser así, metodológicamente debería ser excluida de nuestro estudio. Hace unos años sugería que el evangelio de Marcos «quizá ... se base» en el *Evangelio Egerton* (1985, p. 75), mientras que Frans Neiryck replicaba, en cambio, que el *Evangelio Egerton* «es postsinóptico, y su autor probablemente conocía de alguna manera los tres evangelios sinópticos, y casi con toda seguridad el de Lucas» (1985, p. 159; véase asimismo 1989, pp. 161-167). Sea como sea, se trataría de un solo testimonio. Probablemente resulte de todo punto imposible verificar o rebatir la teoría de si Marcos conocía o no el *Evangelio Egerton*, hecho que, por lo demás, tampoco tiene el menor interés, de modo que no tengo ningún inconveniente en retirar mi propuesta. Pero sigo completamente convencido de que el *Evangelio Egerton* no conocía los evangelios canónicos. En otras palabras, Marcos (y Juan) no conocía(n) el *Evangelio Egerton* propiamente dicho, sino solamente las tradiciones que éste contiene. Provisionalmente, pues, digamos que la curación del leproso aparece en dos fuentes independientes, a saber en el *Evangelio Egerton* y en el de Marcos.

Y he aquí que un leproso se [le] acerca y dice: «Maestro Jesús, al ir de camino con unos leprosos y comer [juntamente con ellos] en la posada, he contraído yo también la le[pra]. Si, pues, tú lo [quieres], quedaré purificado (de ella)». Entonces el Señor [le dijo]: «Quiero. Sé limpio». Y [al instante] se apartó de él la lep[ra]. Y el Señor le dijo: «Ponte en camino (ahora mismo) y mués-

trate a los [sacerdotes] ... y ofrece [por tu purifi]cación [lo que Moisés] orde[nó] y no pe]ques más ...» (*Evangelio Egerton* 1r35-47 [P. Eger 2 + P. Köln 255]; cf. Bell y Skeat 1935a, pp. 10-11; 1935b, p. 30 + Gronewald, p. 140; NTA I.96-97; Cameron, 1982, p. 74; Neiryck, 1989, pp. 163-164; Daniels, p. 25).

Viene a Él un leproso, que suplicante y de rodillas le dice: Si quieres, puedes limpiarme. Enternecido, extendió la mano, le tocó y dijo: Quiero, sé limpio. Y al instante desapareció la lepra y quedó limpio. Y amonestándole severamente, le despidió, diciéndole: Mira, no digas nada a nadie; sino vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que Moisés ordenó en testimonio para ellos. Pero él, después de partir, comenzó a pregonar a voces y a divulgar el suceso, de manera que Jesús ya no podía entrar públicamente en una ciudad, sino que se quedaba fuera, en lugares desiertos, y allí venían a él de todas partes (Mc 1,40-45 = Mt 8,1-4 = Lc 5,12-16).

Ambos textos coinciden en dos puntos de capital importancia. Ante todo tenemos las formulaciones de la petición y de la réplica, con las habituales expresiones «Si quieres» y «Quiero», respectivamente. ¿Pero qué es exactamente lo que este hecho añade a la petición directa de curación y su inmediato cumplimiento? Según parece, viene a subrayar la curiosa ambigüedad entre el hecho de «declarar limpio» y el de «quedar limpio (curado)». Ello sitúa el poder y la autoridad de Jesús en pie de igualdad o incluso por encima de la del propio Templo. No se trata simplemente de una petición de curación y su consiguiente cumplimiento. Si quiere, Jesús puede curar y declarar curado. Sin embargo, al final nos encontramos, por el contrario, con la curiosa orden de sometimiento a las reglamentaciones legales del Templo en materia de pureza. En Lev 13-14 se empieza por afirmar: «Cuando tenga uno en su carne alguna mancha escamosa, o un conjunto de ellas, o una mancha blanca, brillante, y se presente así en la piel de su carne la plaga de la lepra, será llevado a Arón, sacerdote, o a uno de sus hijos, sacerdotes. El sacerdote examinará ...». A continuación, en las instrucciones de Jesús al leproso se alude exclusivamente al «sacerdote», pero, como resulta evidente por esa primera frase, siempre cabía enviar a la persona curada ante «el sacerdote», como sucede en Mc 1,44a (aunque nótese que en 1,44b se habla de «ellos») o «los sacerdotes», como dice el *Evangelio Egerton*. Por consiguiente, Jesús se muestra escrupulosamente obediente por lo que a las normas de pureza de la lepra se refiere, siguiendo la regulación de Dt 24,8-9. Estos dos puntos derivarían de la fuente común que estuviera al alcance del autor del *Evangelio Egerton* y de Marcos, pero evidentemente están en franca contradicción uno con otro. Jesús es y no es a la vez un concienzudo y obediente cumplidor de las normas de pureza del Levítico. ¿Y eso cómo se explica?

Según mi teoría, el proceso habría seguido cuatro estadios. La *historia original* de la curación del leproso contendría únicamente el primero de los puntos comentados, y precisamente presentaría a Jesús como autoridad alternativa a la del Templo en materia de curaciones y purificaciones. Posteriormente, esa historia, que reflejaría de alguna forma los casos recogidos en

Núm 12,1-15 y 2 Re 5,14 en los que Moisés y Eliseo respectivamente aparecen en contacto con la lepra, habría seguido dos direcciones opuestas.

Habría sido ya la versión de la *fente común* la que habría invertido y rectificado convenientemente la imagen de Jesús como alternativa o negación de la normativa mosaica en lo tocante a la purificación, añadiendo al final la recomendación de presentarse ante el sacerdote y mantenerse fiel a la legalidad. Los dos textos que ahora poseemos nos permiten ver cómo esa *fente común* sigue dos trayectorias opuestas. El *Evangelio Egerton* continúa e intensifica la visión de Jesús como maestro escrupuloso cumplidor de la ley. La confesión autobiográfica del leproso con que se abre el pasaje nos lo muestra como un individuo que desconoce o desobedece la normativa legal sobre la pureza. Y la admonición final de Jesús, cuando le dice «No peques más» —frase que encontramos también en Jn 5,14 y 8,11—, indica que Jesús no comulga con ese tipo de «pecados». Marcos, por otro lado, continúa e intensifica la idea fundamental de la *historia original*, pasando por alto la *fente común* o incluso contradiciéndola. En esta versión, el leproso se muestra profundamente respetuoso con Jesús, éste toca efectivamente con la mano al leproso, y limita el alcance del cumplimiento de las normas relativas a la pureza al añadir las palabras «en testimonio para (contra) ellos», esto es, para los sacerdotes, que suponen un auténtico desafío. O lo que es lo mismo, esas palabras vienen a decir: «Demuéstrales quién soy yo y lo que soy capaz de hacer». Para Marcos, pues, Jesús es precisamente un judío que *no* cumple escrupulosamente la ley.

Tres escolios a este tipo de análisis. La afirmación de que Jesús llega a «tocar» efectivamente al leproso podría ser exclusivamente creación de Marcos, un añadido propio a la historia original relatada en la fuente común. También podría haber formado parte de la historia original relatada en la fuente común y quizá fuera ese detalle el que luego exigiera el añadido de la recomendación final exhortando al cumplimiento de la normativa legal, a costa de ser «mal interpretado» y considerado poco escrupuloso con las normas de purificación. El *Evangelio Egerton*, pues, lo habría omitido y Marcos, en cambio, lo habría conservado. Según dice David Aune, «mientras que las técnicas curativas y exorcísticas de Jesús no siguen un modelo rígido o invariable, cabe al menos hacer dos generalizaciones respecto a ellas: 1) Jesús nunca toca a los posesos; la técnica empleada para curar a los enfermos y tullidos tiene, en cambio, como característica precisamente la imposición de las manos. 2) El uso particular que hace Jesús del imperativo autoritario constituye quizá la técnica más característica para llevar a cabo tanto sus exorcismos como sus curaciones» (p. 1.529). Sin embargo, «en las tradiciones helenísticas, la imposición de manos como rito curativo es utilizada en los mitos y leyendas por los dioses, y raramente lo es por los humanos capaces de obrar milagros» (p. 1.533). Así pues, si la imposición de manos constituía una técnica mágica característica de Jesús, ¿qué habría pasado cuando tuviera que habérselas con un leproso? Naturalmente lo habría tocado y, de paso, habría demostrado su falta de respeto o de interés por las nor-

mas de pureza. Dejo, pues, abierta al menos la posibilidad de que el detalle de Jesús tocando al leproso fuera de carácter tradicional y no fruto de la redacción de Marcos. En segundo lugar, ese acto de «tocar» al leproso habría requerido en Mc 1,41 la presencia de un «lleno de cólera» en vez de «enterrecido», y quizá habría provocado el añadido culto de 1,43 «Y amonestándole severamente, le despidió», o quizá mejor «Y enojado con él, lo apartó de sí». No hay evidencia textual alguna que permita suponer que las palabras de 1,43 no fueran escritas por Marcos, pero, desde luego, no aparecen en las versiones paralelas de Mt 8,3 y de Lc 5,13, y, por otra parte, de haber sido escritas por Marcos, nadie ha sabido explicar claramente qué objeto tienen.

La enfermedad y el pecado. Las curaciones relatadas en Mc 2,1-12 y Jn 5,1-7, 14 pueden ser consideradas dos hechos totalmente distintos (cf Brown, 1966-1970, I.209). Pese a las diferencias existentes por lo que a la localización geográfica y a otros detalles se refiere, yo prefiero pensar que tras 127 *La enfermedad y el pecado* [1/2] se oculta un mismo hecho tradicional. Las semejanzas innegables entre uno y otro relato son, en mi opinión, las siguientes: la dolencia de la que está aquejado el enfermo; la mención del hecho de que el pobre paralítico tiene o no tiene quien lo lleve; la orden de Jesús de que el impedido se levante, tome su camilla, y ande; y, por último, lo más importante, la relación establecida entre enfermedad y pecado. Este último rasgo es fundamental en Mc 2,5-9, e irrelevante y residual en Jn 5,14, pero, como supone una contradicción a la teología de Juan expresada en 9,1-3, yo supongo que sería herencia de la tradición, y no creación de nuevo cuño.

En primer lugar, tenemos la terrible ironía que supone establecer una relación entre enfermedad y pecado, especialmente en la Palestina del siglo I. Los elevados impuestos provocarían la desnutrición física y la incapacitación histórica de los más pobres. Pero las autoridades religioso-políticas, al no poder echar la culpa de la situación a lo excesivo del sistema tributario, se veían obligadas a achacar sus enfermedades al comportamiento de los propios enfermos, afirmando que eran sus pecados los que tenían la culpa de todos sus males. Y, en último término, la curación de las enfermedades producidas por el pecado estaba, naturalmente, en el Templo. Lo cual suponía nuevas cargas fiscales, y cerrar por completo el ciclo de victimización. Así pues, cuando Juan el Bautista por medio de un rito mágico, o Jesús por medio de un toque mágico, curaban las enfermedades, implícitamente estaban perdonando o declarando inexistentes los pecados del enfermo. Su actitud suponía no ya un desafío al monopolio terapéutico de los médicos, sino al monopolio religioso de los sacerdotes. Sus actos eran subversivos desde el punto de vista religioso-político.

En la versión de Marcos, el paralítico tiene quien lo acerque hasta Jesús, para lo cual sus cuatro acompañantes se ven obligados a inventar una estrategia y descolgar al enfermo en su camilla por una abertura del terrado.

Viendo Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: Hijo, tus pecados te son perdonados. Estaban sentados allí algunos escribas, que pensaban entre sí: ¿Cómo habla así éste? Blasfema. ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios? Y luego, conociéndolo Jesús, con su espíritu, que así discurrían en su interior, les dice: ¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y vete? (Mc 2,5-9 = Mt 9,2b-5 = Lc 5,20-23).

El desafío, pues, queda bien patente. Las autoridades caen en la trampa de su propia teología. Si la enfermedad es un castigo divino por los pecados cometidos, el que cure las enfermedades perdonará también los pecados y demostrará sus poderes divinos.

La versión de Juan es bastante diferente, sólo que esta vez el paralítico no tiene quien lo acerque a la fuente de la curación. Pero en 5,14 nos encontramos con una frase absolutamente inexplicable: «Después de esto le encontró Jesús en el templo, y le dijo: Mira que has sido curado, no vuelvas a pecar, no te suceda algo peor». A Juan no le interesa lo más mínimo el tema del pecado y su consiguiente perdón. Por el contrario, en 5,9b-18 lo único que hace es destacar el hecho de que Jesús dice al paralítico que lleve su camilla pese a ser sábado «haciéndose», de ese modo, «igual a Dios». El tema del sábado constituye una novedad absoluta, que no aparece ni en Mc 2,1-12 ni en Jn 5,1-9a, 14. Pero lo de «hacerse igual a Dios» se halla ya presente, de manera implícita, en la acusación de blasfemia recogida en Mc 2,7.

En otras palabras, yo creo que, ya en la fuente común en la que se basaran tanto Marcos como Juan, la transmisión siguió la trayectoria que va del hecho al proceso, esto es, de la curación de la enfermedad al perdón de los pecados, esto es, al planteamiento de cuestiones relativas al poder divino. Al principio, sin embargo, era el paralítico.

Curación de un ciego. Como ocurría con el milagro anterior, quizá también en las versiones de Mc 8,22-26 y Jn 9,1-7 de 129 *Curación de un ciego* [1/2] estemos ante dos hechos completamente distintos (cf. Brown, 1966-1970, p. 370). Una vez más, pero ahora con más prudencia aún, si cabe, creo que se trata de dos versiones independientes basadas en una misma fuente, sobre todo debido a la relación establecida entre la ceguera y la saliva.

El relato de Marcos no les pareció admisible ni a Mateo ni a Lucas. Estos dos autores se negaron también a aceptar 238 *Curación de un sordomudo* [2/1]. Teniendo en cuenta que ambos milagros mencionan, en Mc 7,33 y 8,23 respectivamente, el hecho de que Jesús utiliza su saliva para realizar la curación, da la impresión de que precisamente habría sido ese detalle lo que habría motivado el rechazo de los otros dos evangelistas. Morton Smith comenta que la utilización de la saliva sirve de ejemplo para demostrar que «las historias de milagros recogidas en los Evangelios presentan muchos de los rasgos secundarios de los procedimientos mágicos» (1973b, p. 223), y David Aune la coloca entre las «técnicas ... empleadas por los magos judíos y grecorromanos» (p. 1.537).

Llegaron a Betsaida, y le llevaron un ciego, rogándole que le tocara. Tomando al ciego de la mano, le sacó fuera de la aldea, y, poniendo saliva en sus ojos e imponiéndole las manos, le preguntó: ¿Ves algo? Mirando él, dijo: Veo hombres, algo así como árboles que andan. De nuevo le puso las manos sobre los ojos, y al mirar se sintió restablecido, viendo todo claramente de lejos. Y le envió a su casa diciéndole: Cuidado con entrar en la aldea (Mc 8,22-26).

Los rasgos mágicos de todo este proceso se ponen de manifiesto, entre otras cosas, por el carácter íntimo, particular de la curación, realizada «fuera de la aldea». Las palabras finales, en que recomienda al ciego que no vuelva a la aldea, quizá se deban exclusivamente a Marcos, y constituyan una nueva recomendación de sigilo ante la eventualidad de que los milagros de Jesús pudieran ser mal interpretados. Pero el preámbulo y la salida del pueblo sin duda formarían parte del relato original, y vendrían a subrayar la naturaleza peligrosamente anómala de la curación mágica.

Juan se las ve y se las desea para hacer un uso correcto de este milagro. Tiene un carácter casi demasiado físico, pese al desarrollo espiritual simbólico que le da en el drama general de Jn 9,8-41. En este caso, Juan se muestra incapaz primero de ofrecer el relato tradicional, y después de adjuntarle el comentario que pretende hacer de todo ello una mera señal. Se interrumpe una y otra vez a sí mismo, como para asegurarse de que no perdemos el espíritu con la saliva.

Pasando, vio a un hombre ciego de nacimiento, y sus discípulos le preguntaron, diciendo: Rabí, ¿quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego? Contestó Jesús: Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios. Es preciso que yo haga las obras del que me envió mientras es de día; venida la noche, ya nadie puede trabajar. Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo. Diciendo esto, escupió en el suelo, hizo con saliva un poco de lodo y untó con lodo los ojos, y le dijo: Vete y lávate en la piscina de Siloé —que quiere decir Enviado—. Fue, pues, se lavó y volvió con vista (Jn 9,1-7).

El subrayado viene a destacar que el significado simbólico del milagro se da, en forma sumaria, antes incluso de que se lleve a cabo la curación. Antes incluso de la saliva, Jesús es el Enviado. Y después de la saliva, es Siloé/Enviado el que realiza la curación. Una vez más, y de manera brillantísima, un hecho físico realizado para un solo individuo se convierte en todo un proceso espiritual para todo el mundo. Pero, de nuevo, al principio era la saliva.

Del proceso al hecho

Bajo el epígrafe «Del proceso al hecho» analizaré dos casos pertenecientes al grupo de nueve milagros con atestiguación plural, a saber 119 *Curación de un niño sin estar presente* [1/2] y 130 *Resurrección de un muerto* [1/2].

Ambos ejemplos podríamos incluirlos en el grupo anterior y pensar que siguen la trayectoria del hecho al proceso, pero es que, en realidad, siguen la dirección contraria, esto es, la que va del proceso al hecho.

Curación de un niño sin estar presente. El relato de 119 *Curación de un niño sin estar presente* [1/2] aparece en Jn 4,46b-53 y en el *Evangelio de los dichos Q*, en Lc 7,1-2[3-5]6-10 y en Mt 8,5-10, 13. Por lo que a la última obra se refiere, el texto de Lc 7,3-5 probablemente sea creación del autor, y Mt 8,11-12 quizá sea un material aprovechado por el evangelista procedente de otro contexto y colocado en el actual (cf. Kloppenborg, 1988, p. 50). A propósito, recuérdese el milagro a distancia realizado por Janiná ben Dosá, por lo demás bastante similar a éste, que estudiamos en el capítulo VIII de la presente obra.

Había allí un cortesano cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaúm. Oyendo que llegaba Jesús de Judea a Galilea, salió a su encuentro y le rogó que bajase y curase a su hijo, que estaba para morir. Jesús le dijo: Si no viereis señales y prodigios, no creéis. Díjole el cortesano: Señor, baja antes que mi hijo muera. Jesús le dijo: Vete, tu hijo vive. Creyó el hombre en la palabra que le dijo Jesús y se fue. Ya bajaba él, cuando le salieron al encuentro sus siervos, diciéndole: Tu hijo vive. Preguntóles entonces la hora en que se había puesto mejor, y le dijeron: Ayer, a la hora séptima, le dejó la fiebre. Conoció, pues, el padre que aquella misma era la hora en que Jesús le dijo: Tu hijo vive, y creyó él y toda su casa (Jn 4,46b-53).

Entrando en Cafarnaúm, se le acercó un centurión, suplicándole y diciéndole: Señor, mi siervo yace en casa paralítico, atrocemente atormentado. Él le dijo: Yo iré y le curaré. Y respondiendo el centurión: Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo; di sólo una palabra y mi siervo será curado. Porque yo soy un subordinado, pero bajo mí tengo soldados, y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi esclavo: Haz esto, y lo hace. Oyéndole Jesús, se maravilló y dijo a los que le seguían: En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe ... Y dijo Jesús al centurión: Ve, hágase contigo según has creído. Y en aquella hora quedó curado el siervo (*Evangelio de los dichos Q*: Mt 8,5-10, 13 = Lc 7,1-2, 6b-10).

Evidentemente tras estos dos relatos se encuentra una fuente común, pues la palabra griega *pais*, «muchacho, niño», puede querer decir «hijo», como en Juan, o «siervo», como en el *Evangelio de los dichos Q*.

Pero, en realidad, ambos relatos han desarrollado la historia siguiendo dos direcciones totalmente opuestas; a partir de un mismo hecho se ha bifurcado en dos procesos distintos. En Juan, no se afirma en ningún momento que el padre del niño sea gentil, de suerte que presumiblemente sería un funcionario judío de Herodes Antipas. Habla directamente con Jesús, sin necesidad de intermediarios. Pero, al igual que los judíos de Jerusalén que aparecen en Jn 2,23-25, o los judíos de Galilea mencionados en Jn 4,44-45, es blanco de las críticas de Jesús, quien le reprocha que sólo cree en «señales y

prodigios». Según el uso que la expresión tiene en Juan, el cortesano sería todo un símbolo del tipo de fe que no se debe tener, esto es, la fe en los milagros concebidos como prodigios, no como señales. Justamente el simbolismo opuesto es el que ofrece el *Evangelio de los dichos Q*. En esta versión, tras la extraordinaria afirmación «Señor, yo no soy digno», Jesús le elogia por ser el hombre con más fe de todo Israel. Se pone así de relieve el hecho de que este evangelio va dirigido a los gentiles, al menos con objeto de reprochar a los judíos el haberse negado a creer (Kloppenborg, 1987, pp. 117-121).

Así pues, en primer lugar, se nos cuenta el milagro con dos fines totalmente distintos, por un lado, como encarnación de una fe inadecuada, y, por otro, como encarnación de una fe extraordinaria. Pero podemos constatar también un segundo proceso, esta vez relativo a los judíos y a los gentiles. Juan, que critica la mala interpretación de los milagros que hacen los judíos, no dice en ningún momento que el cortesano sea gentil y, por consiguiente, permite que lo consideremos un típico judío de Galilea. En el *Evangelio de los dichos Q* se pone explícitamente de manifiesto su condición de gentil, y se utiliza su figura para ejemplificar la aceptación de Jesús por parte de los gentiles, frente a la negativa de los judíos a hacerlo. Pero Lucas lleva más lejos este proceso.

En Juan y en *Q/Mateo*, el solicitante logra hablar directamente con Jesús, y éste le responde. Pero en Lc 7,3-6a interviene un doble filtro, de suerte que el solicitante y Jesús no llegan nunca a hablar directamente.

Éste, oyendo hablar de Jesús, envió a Él algunos ancianos de los judíos, rogándole que viniese a salvar a su siervo. Llegados éstos a Jesús, le rogaban con instancia, diciéndole: Merece que le hagas esto, porque ama a nuestro pueblo y él mismo nos ha edificado la sinagoga. Jesús echó a andar con ellos. Ya no estaba lejos de la casa, cuando el centurión envió algunos amigos, que le dijeron: Señor, ... no soy digno ... (Lc 7,3-6a).

En esta ocasión, Mt 8,5-10, 13 debe de ser la versión original del *Evangelio de los dichos Q*, mientras que Lc 7,3-6a sería una redacción exclusivamente propia del evangelista (Fitzmyer, 1981-1985, pp. 648-649). Esta interpolación hace, por una parte, que Jesús y el creyente gentil no lleguen nunca a establecer contacto directo, y, por otra, los gentiles temerosos de Dios de los Hechos de los Apóstoles y sobre todo el centurión de Act 10,1-11,18 hacen su aparición antes de lo debido. En otras palabras, Lucas interpola una figura simbólica a modo de preparación de lo que será la expresión más genuina de su idea de la misión entre los gentiles.

Una última cuestión: 119 *Curación de un niño sin estar presente* [1/2] y 237 *Curación de una niña sin estar presente* [2/1] son los dos únicos milagros que realiza Jesús para los gentiles, y ambos los efectúa a distancia. Y, aunque el detalle no sea exclusivo de estos dos casos, son realizados para unos niños, no para sus padres. Cuesta trabajo no pensar que ambos milagros, solicitados en un caso por el padre para su hijo y en otro por la madre para su hija, no constituyen una defensa programática de la futura misión

entre los gentiles, una iniciación anticipada de Jesús de ese mismo proceso. Resulta bastante verosímil, a mi juicio, que ambos casos no impliquen una trayectoria del hecho al proceso, sino justamente al revés, del proceso al hecho. Las primeras comunidades cristianas proyectaron simbólicamente en la vida de Jesús su propia actividad.

Resurrección de un muerto. El *Evangelio secreto de Marcos* es conocido únicamente por las citas conservadas en una carta de Clemente de Alejandría (c. 150-215 e. v.) a cierto Teodoro, por lo demás desconocido. Dicha carta es conocida únicamente por un fragmento incluido en las tres últimas páginas de una colección de epístolas de Ignacio de Antioquía compiladas en el siglo xvii, y copiado a mediados del siglo xviii en el monasterio ortodoxo griego de Mar Saba, situado a medio camino entre Belén y el mar Muerto. Y dicha copia la conocemos tan sólo a través de las fotografías tomadas por su descubridor, el profesor Morton Smith, de la Universidad de Columbia, en 1958 (1973b, pp. 445-453).

Los dos pasajes citados por Clemente son 130 *Resurrección de un muerto* [1/2] y 255 *La familia del resucitado* [2/1]. El problema fundamental está en saber si dichos pasajes son una ampliación del *Evangelio secreto* a partir del texto canónico de Marcos, como aduce Clemente, o si estamos ante una versión resumida del texto canónico de Marcos a partir del *Evangelio secreto*, como sostienen algunos especialistas contemporáneos (cf. Koester, 1983; Schenke, 1984). En otras palabras, ¿cuál es la primera edición de Marcos, el *Evangelio secreto* o el evangelio canónico? He aquí el primero de esos pasajes, que es el que de momento nos interesa.

Y llegaron a Betania. Había allí una mujer, cuyo hermano había muerto. Y, llegándose a Jesús, se postró ante Él y le dijo: Hijo de David, ten misericordia de mí. Pero los discípulos la apartaron. Y Jesús, encolerizado, salió con ella al huerto, donde estaba el monumento, y al punto se escuchó un gran grito procedente de éste. Acercándose Jesús, removió la piedra de la entrada del monumento. Y al punto, entrando donde estaba el joven, extendió su mano y lo resucitó, tomándole la mano. Levantando la vista, el joven lo amó y comenzó a suplicar que lo dejaran estar con él. Y saliendo del monumento, entraron en la casa del joven, pues era rico. Pasados seis días, Jesús le dijo lo que tenía que hacer y por la noche el joven se vino a él, llevando un vestido de lino sobre su cuerpo desnudo. Y se quedó con él aquella noche, pues Jesús le enseñó el misterio del reino de Dios. Y después, levantándose, volvió a la otra orilla del Jordán (*Evangelio secreto de Marcos* 1v20-2r11a; cf., Smith, 1973b, pp. 445-453; Cameron, 1982, pp. 70-71).

Ya he explicado en otro lugar con bastante detalle cuál es mi postura respecto a este pasaje (1985, pp. 89-121; 1988a, pp. 283-284), de suerte que pido disculpas a los lectores por presentar ahora tan sólo los puntos clave de mi interpretación. En primer lugar, yo afirmo que el evangelio canónico de Marcos es una versión censurada del *Marcos secreto*, de suerte que 130

Resurrección de un muerto [1/2] habría estado presente en la primera edición de Marcos, la que Clemente denomina *Marcos secreto*. En segundo lugar, probablemente se empleara ese texto durante el rito nudista del bautismo que caracterizaba a su comunidad, de ahí que algunos fieles le dieran una interpretación erótica. En otras palabras, los carpocratianos de los que había oído hablar Clemente no eran los únicos ni los primeros cristianos que interpretaban ese tipo de bautismo en clave homosexual. De hecho, los carpocratianos están muy próximos en el tiempo y en el espacio de la composición del evangelio de Marcos. En tercer lugar, y por esa misma razón, el relato que estamos analizando habría sido eliminado por completo de la segunda edición de esta obra, la versión que denominamos el Marcos canónico. En cuarto lugar, a mi juicio, ese proceso se produjo en muy poco tiempo, hasta el punto de que ambas ediciones podrían haber sido realizadas por el propio Marcos. En quinto lugar, la censura no sólo eliminó el relato, sino que además lo desmembró, de suerte que la resurrección milagrosa se convirtió en el relato narrado en Mc 16,1-8, integrado en 275 *El sepulcro vacío* [2/1], mientras que la iniciación nocturna derivó en Mc 14,51-52, episodio integrado en 130 *Resurrección de un muerto* [1/2]. Dicha desmembración pone de manifiesto la estrategia seguida por la censura, consistente en hacer que la historia pareciera un pastiche, y no un fragmento escindido del Marcos canónico. En sexto lugar, las tres «versiones» siguieron vivas, de suerte que, al menos en la Alejandría del año 200 e. v. aproximadamente, corrían un *Marcos secreto*, un Marcos canónico y un Marcos erótico. En séptimo y último lugar, el Marcos secreto debió de desempeñar un papel importantísimo en la liturgia del bautismo, pues, de lo contrario, la solución más sencilla habría sido destruirlo por completo.

La importancia de todo esto para el bautismo se basa en dos elementos. A diferencia de Juan, Jesús no bautizaba, sino que curaba. La tradición, por tanto, no contiene relatos que cuenten casos de bautismos realizados por Jesús, susceptibles de ser utilizados en la liturgia bautismal. Pero siempre pudo utilizarse o crearse alguna historia acerca de alguna resurrección milagrosa o física para simbolizar la resurrección bautismal o espiritual. Según la práctica seguida por la Iglesia, pues, el neófito escucharía ese relato y lo reviviría en su propia carne durante los preparativos del bautismo celebrados en el transcurso de la noche y después durante el acto del bautismo, totalmente desnudo, celebrado al amanecer. El significado que tenía «el misterio del Reino de Dios» era el renacimiento bautismal entendido como una vuelta al momento en el que el individuo se quitaba los ropajes de la vergüenza de Gén 3, para levantarse a través de las aguas del caos de Gén 1 como una criatura completamente nueva. La expresión «pasados seis días» no responde a la vida histórica de Jesús, sino a la manera de celebrar el bautismo en Alejandría, pues, como señala Thomas Talley, «un rasgo peculiar de la tradición copta es que identifica el día del bautismo, el sexto día de la sexta semana, con la tradición, según la cual ése había sido el día en que Jesús había bautizado a sus discípulos» (p. 44).

Un último comentario. Para tener una perspectiva mejor de la homosexualidad sagrada que comportaría el erotismo bautismal, quizá resulte útil ponerla en relación con una noticia que nos proporciona Luciano de Samosata. Téngase en cuenta que, como dijimos al hablar del caso de Peregrino Proteo, la invectiva satírica, tanto en sus aspectos más triviales, como en los más sangrientos, constituía la forma peculiar de Luciano de tratar a todo aquel que no era de su gusto. Veamos ahora cómo el autor adopta esa actitud ante la figura de Alejandro, sacerdote de Asclepio en la ciudad de Abonotico, la moderna Inebolu, situada en la costa meridional del mar Negro. Entre 150 y 170 e. v., Alejandro estableció en esa ciudad un culto a Asclepio centrado en la encarnación del dios en una serpiente con cabeza humana llamada Glicón, de carácter más oracular que curativo.

Aunque, previamente, iba diciendo a todos que se abstuvieran de contacto carnal con los mancebos, porque era algo impío, él, por su parte, llevó a cabo el siguiente apaño. Ordenó a las ciudades pónticas y paflagonias que le enviaran sacristanes para un período de tres años que entonarían himnos al dios; sabía que, previamente examinados y seleccionados, le serían enviados los más nobles y más guapos y que más destacaran por su belleza. Enclaustrándolos, los utilizaba como si los hubiera comprado con dinero, acostándose con ellos y actuando con ellos de forma ultrajante. Y había creado una ley, según la cual nadie por encima de los dieciocho años le saludaría con la boca ni se despediría con un beso; antes bien, extendiendo la mano a los demás, besaba sólo a los hermosos a los que amaba, que eran llamados «los niños del beso» (Luciano, *Alejandro o el falso profeta* 41; cf. Harmon *et al.*, IV.227-228).

Como puede apreciarse, la acusación va dirigida no tanto contra el carácter homosexual de las relaciones mantenidas por Alejandro con sus subalternos, cuanto contra la hipocresía de sus recomendaciones. Pero, aunque consideremos que todas estas críticas responden únicamente a un mero recurso retórico, todo el pasaje tiene aspecto de aludir a la homosexualidad sagrada, en la cual los poderes divinos emanarían físicamente de Alejandro y de él pasarían a sus protegidos, y posteriormente, cuando éstos regresaran a sus casas, a sus ciudades de origen. Lo mágico y lo místico, lo físico y lo erótico se funden en esa intimidad entre el maestro y el discípulo propia de la iniciación. Tal es el marco en el que debe entenderse la interpretación erótica del rito del bautismo, que, por lo demás, quizá fuera la que ya predominara en Corinto a comienzos de los años cincuenta del siglo I; cabe preguntarse dónde debe colocarse la línea divisoria que separa lo místico de lo físico en las siguientes palabras de Pablo:

Esto, hermanos, os lo digo porque he sabido por los de Cloe que hay entre vosotros discordias, y cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. ¿Está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre? Doy gracias a Dios de no haber bautizado a ninguno de vosotros, si no es a Crispo y a Gayo, para que nadie pueda decir que habéis sido bautizados en mi nombre. También bau-

ticé a la casa de Estéfana; mas fuera de éstos no sé de ningún otro. Que no me envié Cristo a bautizar, sino a evangelizar, y no con sabia dialéctica, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo (I Cor 1,11-17).

Jesús no se dedicaba a bautizar y, en cualquier caso, el bautismo nudista no tenía por qué tener forzosamente carácter erótico. Este tipo de bautismo se halla, por ejemplo, implícito en el *Evangelio de Tomás*, texto que pone de relieve el celibato ascético como ideal cristiano. Pero, desde luego, resultaría muy fácil, pero que muy fácil, interpretarlo como un rito iniciático en la línea de la sexualidad sagrada o incluso de la intimidad homosexual. Tal interpretación es la que habría provocado la drástica desmembración textual de 130 *Resurrección de un muerto* [1/2] que trajo consigo el paso dado por el evangelio de Marcos, de su primera edición, la del *Marcos secreto*, a la segunda, probablemente inmediata en el tiempo, o versión canónica.

En el *Marcos secreto*, el proceso condujo al hecho. El proceso espiritual y bautismal llevó a la creación de un hecho físico y milagroso. Y yo diría que cabe postular esa misma trayectoria en la versión de la historia que aparece en Jn 11. Pero el hecho consiste ahora en el don de la vida eterna obtenido por mediación de Jesús.

Dijo, pues, Marta a Jesús: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano; pero sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo otorgará. Díjole Jesús: Resucitará tu hermano. Marta le dijo: Sé que resucitará en la resurrección, en el último día. Díjole Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees tú esto? Díjole ella. Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo (Jn 11,21-27).

Lo más probable es, a todas luces, que la de Juan sea una versión muy alterada de la historia que veíamos en el *Marcos secreto*, aunque no es preciso postular una relación directa entre ambas obras. Yo supongo que 130 *Resurrección de un muerto* [1/2] constituía simplemente el último milagro de la colección de éstos empleada independientemente por Marcos y Juan. El primero habría añadido todo lo relativo a la iniciación nocturna; y el segundo habría añadido el diálogo acerca de la vida eterna. Lo que en realidad estaban haciendo los dos era especificar algo que estaba ya latente en el relato: Jesús resucita a los muertos y los devuelve a la vida. El proceso espiritual permanente se encarna en el hecho físico singular.

DEL MILAGRO A LA MESA

Jesús era un exorcista y un curandero. A mi juicio, los relatos de 121 *La cuestión de Beelcebul* [1/2], 110 *Curación de un leproso* [1/2], 127 *La enfermedad y el pecado* [1/2], y 129 *Curación de un ciego* [1/2] son no sólo típicamente, sino también realmente históricos. La visión del Reino que tenía

Jesús no sería más que un sueño extático sin repercusiones sociales inmediatas, si no fuera por esos exorcismos y curaciones. Precisamente a eso es a lo que se parecía el Reino en el terreno de la realidad política. Pero ninguno de esos milagros avalados por más de un testimonio establece ninguna concomitancia entre el Reino y la curación. A continuación estudiaremos esas concomitancias en un marco que pone claramente de manifiesto su función social programática.

Por lo pronto analizaremos dos complejos con atestiguación plural pertenecientes al primer estrato, a saber 1 *La misión y el mensaje* [1/7] y 50 *La mies es mucha* [1/3]. Por si la elevada cifra de fuentes —nada menos que siete—, que avalan al primero de esos complejos, pudiera inducir a equívocos, hemos de subrayar que el núcleo del argumento, esto es, la conjunción de magia y comida, del milagro y la mesa, de compasión y comensalía, aparece en tres fuentes independientes:

Si vais a cualquier tierra y, al marchar por las regiones, os reciben, comed lo que os pongan delante y sanad los enfermos de entre ellos (*Evangelio de Tomás* 14,2).

Después de esto, designó Jesús a otros setenta [y dos] y los envió de dos en dos, delante de sí, a toda ciudad y lugar adonde Él había de venir, y les dijo: La mies es mucha y los obreros pocos; rogad, pues, al amo mande obreros a su mies ... No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias, y a nadie saludéis por el camino. En cualquier casa que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa. Si hubiere allí un hijo de la paz, descansará sobre él vuestra paz; si no, se volverá a vosotros. Permaneced en esa casa y comed y bebed lo que os sirvieren, porque el obrero es digno de su salario. No vayáis de casa en casa. En cualquiera ciudad donde entréis y os recibieren, comed lo que os fuere servido y curad a los enfermos que en ella hubiere, y decidles: El reino de Dios está cerca de vosotros. En cualquiera ciudad donde entréis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: Hasta el polvo que de vuestra ciudad se nos pegó a los pies os lo sacudimos, pero sabed que el reino de Dios está cerca (*Evangelio de los dichos Q*, 1Q: Lc 10,(1), 4-11 = Mt 10,7, 10b, 12-14).

Llamando a sí a los doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y los encargó que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevaran dos túnicas. Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar, y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. Partidos, predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban (Mc 6,7-13 = Mt 10,1, 8-10a, 11 = Lc 9,1-6).

La fugaz alusión del *Evangelio de Tomás* 14,2 resulta sumamente significativa, pues esta obra no muestra en ningún otro momento el menor interés por las curaciones. La versión del *Evangelio de los dichos Q* queda sobre todo bien reflejada en Lc 10,(1), 4-11. La tercera versión, la de Mc 6,7-13,

fue luego copiada en Lc 9,1-6, de suerte que este último evangelio contiene dos versiones del «discurso de la misión». Mateo, por otra parte, combina dos fuentes, la de Q y la de Marcos, alternándolas en pequeñas unidades, de suerte que Mt 10,1, 7-14 presenta una sola versión mixta del «discurso de la misión» (Kloppenborg, 1988, p. 72). Estos tres textos constituyen la base de la argumentación y, según mi teoría, son los pasajes en los que con mayor claridad puede verse el núcleo del movimiento encabezado por Jesús.

La misión

Utilizo deliberadamente el término *misión*. Estamos ante algo más que un simple estilo de vida, por mucho que sea un estilo de vida que presuponga un determinado mensaje o que lo lleve aparejado. Por otra parte, sin embargo, deberíamos tener mucho cuidado y no adjudicar a este concepto toda la parafernalia de la misión paulina, por no hablar de las implicaciones que tendría la ulterior evangelización cristiana.

¿Pero quién exactamente es enviado a esa misión? Lo más probable es que la respuesta directa a la pregunta planteada en el *Evangelio de Tomás* 6,1 no esté en 6,2-4, sino en *Ev. Tom.* 14,1-3:

(1) Le interrogaron sus discípulos: «a) ¿Quieres que ayunemos? b) ¿Cómo rezaremos? c) ¿Cómo dar limosna? d) ¿Qué observar en materia de alimentos?».

(2) Jesús dijo: «a) Si ayunáis, os reconocéis un pecado. b) Si rezáis, os condenarán. c) Si dais limosna, dañaréis vuestro espíritu. d) Si vais a cualquier tierra y, al marchar por las regiones, os reciben, comed lo que os pongan delante y sanad los enfermos de entre ellos. No os manchará lo que entra en vuestra boca, sino lo que sale de vuestra boca eso os manchará» (*Evangelio de Tomás* 6,1 + 14,1-3).

Si esta cuádruple correlación está realmente bien establecida, los consejos contenidos en 14,2 irían dirigidos a «sus discípulos». Pero esto no nos lleva muy lejos. En el contexto actual, 14,2 no se refiere, desde luego, a la misión, sino a la dieta.

El *Evangelio de los dichos Q*, en el estado en el que se ha conservado, resulta todavía menos útil. Q/Lc 10,1 es creación de Lucas (Kloppenborg, 1988, p. 72; Fitzmyer, 1981-1985, p. 842), y Mt 10,1 deriva de Mc 6,7. En otras palabras, no tenemos ni idea de a quién iban dirigidas esas instrucciones en el *Evangelio de los dichos Q*.

En Mc 6,7, y directamente a partir de ahí en Mt 10,1 = Lc 9,1, e indirectamente en Lc 22,35, los misioneros son los Doce. Pero semejante afirmación sólo está atestiguada una vez, y, por lo tanto, según la metodología de la presente obra, no haré uso de ella. Así, pues, como dice Jirair Tashjian, «no tenemos pruebas concluyentes de que para Q los Doce tuvieran la menor

significación» (p. 188), de suerte que ni siquiera podemos postular que las palabras iniciales del discurso de la misión contenido en esa fuente tuvieran originalmente ese sentido, pero que después fueran eliminadas.

En resumen, pues, los misioneros sólo pueden identificarse en términos muy generales con los seguidores o discípulos de Jesús. No deberían en modo alguno identificarse con los Setenta (y dos) de Lucas o con los Doce de Marcos. Yo ni siquiera presumo que se produjera un envío concreto, especial o único de misioneros. La «misión» quizá constituyera un fenómeno más o menos típico para todos aquellos que desearan participar de manera especialmente activa en el movimiento de Jesús. Por otra parte, tampoco cabe imaginar que en los confines de la Baja Galilea se emprendieran viajes demasiado largos. Como se encarga de recordarnos Andrew Overman, «en la Baja Galilea no hay ni un solo lugar que diste de otro más de un día de marcha, como mucho» (p. 165). No me extrañaría —aunque, de momento, mi idea no es más que una pura conjetura— que en principio lo que tuviéramos ante nosotros fuera sobre todo una serie de *curanderos curados*. ¿Era eso lo que pretendía conseguir Jesús de las personas a las que curaba y que estaban dispuestas a unirse a su movimiento? ¿Los enviaba acaso al mundo para que hicieran otro tanto? Y, por último, ¿nos ayudaría a responder a estas cuestiones la antropología cultural de los movimientos taumaturgicos?

Tenemos todavía un problema residual, pequeño, sí, pero quizá enormemente significativo. En Mc 6,7 «los doce» son enviados «de dos en dos», detalle que no se incluye en las versiones secundarias de Mt 10,1 y de Lc 9,1. Sí que aparece, en cambio, en Lc 10,1, aunque la expresión griega utilizada en uno y otro texto es ligeramente distinta. Teniendo en cuenta el marcado carácter de paráfrasis que tiene Lc 10,1, parece muy poco verosímil que el *Evangelio de los dichos Q* contuviera ese elemento. Más prudente parece suponer que Lc 10,1 es simplemente una refacción de Mc 6,7. Y el texto de Marcos podría explicarse fácilmente aludiendo a la costumbre de viajar de dos en dos «típica de la tradición rabínica posterior» (Fitzmyer, 1981-1985, p. 846), basada probablemente en el requisito del Dt 19,15 y de Núm 35,30 de contar siempre con dos testigos. No obstante, el adjetivo «posterior» aplicado a esa tradición rabínica supone una restricción importantísima, pues, «al no haber testimonios de la existencia de rabinos itinerantes antes de la destrucción del Templo» (cf. Liefeld, p. 119), tampoco habría habido en los tiempos en que Marcos escribiera su obra, esto es, en los años inmediatamente posteriores al 70 e. v., la costumbre de viajar de dos en dos propia de los rabinos. En cualquier caso, y sean cuales sean el origen y la explicación que se le atribuya, si el texto de Mc 6,7 fuera el único testimonio independiente de la locución «de dos en dos», mi metodología exigiría pasarla por alto.

Lo que me hace vacilar, sin embargo, es la afirmación que hace Pablo en 1 Cor 9,14, que constituye otro testimonio independiente del tema de la misión.

¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una mujer hermana [*adelphén gynaika*], igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas? (1 Cor 9,5).

La traducción inglesa [*Do we not have the right to be accompanied by a wife?*: «¿No tenemos derecho a que nos acompañe una esposa?»] simplifica el problema al transformarlo en una mera cuestión de apoyo al misionero y a su esposa, al convertir sencillamente en «esposa» a la «mujer hermana» del original.* ¿Pero está realmente hablando Pablo de esposas de verdad, de mujeres casadas? Y, de ser así, ¿qué podemos pensar que les ocurriría en tal caso a sus hijos? Mi teoría es que la expresión «mujer hermana» significa exactamente eso: una mujer misionera que acompaña en sus peregrinaciones al misionero de sexo masculino como si, a los ojos del mundo, fuera su esposa. Evidentemente, la función de esa estrategia sería proporcionar la mejor protección imaginable desde el punto de vista social a una misionera que viaja en un mundo dominado por el poder y la violencia del varón. ¿Habría sido entonces ésa la principal finalidad que tuviera originalmente la costumbre de viajar «de dos en dos», esto es, la de admitir la posibilidad de que hubiera misioneras de sexo femenino, sin que ello supusiera menoscabo alguno para su integridad? Me doy perfectamente cuenta de que semejante hipótesis está condenada a la provisionalidad más absoluta. Pero también estoy convencido de que debemos plantearla aunque sólo sea por dos razones. En primer lugar, la expresión «mujer hermana» de Pablo requiere una interpretación más adecuada que simplemente la de «esposa (cristiana)».** En segundo lugar, si, como sugeríamos anteriormente, Jesús abogaba por una comensalía *abierta*, ello habría supuesto la admisión tanto de hombres como de mujeres. Por consiguiente, si entre los misioneros se incluía a las mujeres, ¿qué efecto habría tenido este hecho en el contexto de una sociedad campesina como la galilea? A mi juicio, las mujeres nunca habrían podido salir solas de casa, de modo que la relación «esposa hermana» habría sido no sólo la mejor forma, sino también la única de que lo hicieran. Si el resto de la sociedad se hubiera enterado de lo que en realidad había, el calificativo que habría merecido la mujer que actuara de esa forma habría sido el de *puta*, que era el que habitualmente se aplicaba a las mujeres que se saltaban las convenciones

* La traducción española de la *Sagrada Biblia* de Nacar-Colunga dice «¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una hermana ?». En la versión española del Nuevo Testamento Trilingüe, publicado también en la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1988), leemos la traducción literal que incluimos aquí «¿Acaso no tenemos derecho a traer con nosotros una mujer hermana ?», que conserva la ambigüedad que tiene el uso del término *giné*, «mujer, hembra, esposa», en el original griego. En la versión alemana de la *Hausbibel* publicada por la editorial Herder (Friburgo de Brisgovia, 1980) leemos «Haben wir nicht das Recht, eine glaubige Frau mitzunehmen ?», sin especificar tampoco si la «mujer» debe entenderse en sentido general o en el sentido de «esposa» (*N del t*).

** Tal es el sentido que tendría la traducción alemana *glaubige Frau*, «mujer creyente», y en el fondo quizá también la española del Nuevo Testamento Trilingüe (*N del t*).

sociales imperantes o escapaban del control normal de la sociedad. De esa forma, por tanto, Jesús habría estado en tratos con «putas».

El complejo 50 *La mies es mucha* [1/3] no nos presta demasiada ayuda a la hora de identificar con exactitud a los misioneros.

(1) Dijo Jesús: «La mies es de verdad mucha, pero los obreros pocos. Pedid al Señor que envíe obreros a la mies» (*Evangelio de Tomás* 73).

(2) Y les dijo: «La mies es mucha y los obreros pocos; rogad, pues, al amo mande obreros a su mies» (*Evangelio de los dichos Q, 1Q: Lc 10,2 = Mt 9,37-38*).

(3) ¿No decís vosotros: «Aún cuatro meses y llegará la mies»? Pues bien, yo os digo: alzad vuestros ojos y contemplad los campos, que ya están blancos para la siega (Jn 4,35).

Aunque la tercera versión no responda al mismo elemento de la tradición, la coincidencia entre las dos primeras fuentes resulta bastante sorprendente. No veo razón alguna para pensar que todo ello no sea una referencia a la misma misión a la que alude 1 *La misión y el mensaje* [1/7]. Y tampoco doy por supuesto que esa misión se diera sólo una vez durante toda la vida de Jesús. Mucho más verosímil parecería que lo que se ocultara tras estos dos complejos fuera un procedimiento habitual en el movimiento protagonizado por Jesús.

En cualquier caso, yo entiendo el éxito obtenido por Jesús y sus misioneros en el marco de lo que Arthur Kleinman y Liliang Sung denominan «la investigación intercultural de la curación indígena» en el terreno de la antropología médica (p. 7). Al igual que, como vimos, hacía Murdock, estos autores distinguen entre

afección [entendida como] toda disfunción de carácter primario de los procesos biológicos y psicológicos ... y mal [entendido como] la reacción psicosocial y cultural de carácter secundario ante la afección, por ejemplo la manera de reaccionar ante su afección por parte del propio enfermo, su familia, y todo el entramado social. Idealmente, tanto la afección como el mal deberían ser objeto de tratamiento clínico. Hasta hace unas cuantas décadas, cuando empezó a aumentar estrepitosamente la capacidad de los médicos de controlar las enfermedades, éstos se habían preocupado por tratar tanto las afecciones como los males. En la actualidad, sin embargo, los modernos profesionales de la salud tienden a tratar las afecciones, pero no los males; por lo general, en cambio, los sistemas indígenas de curación tienden a tratar los males, pero no las afecciones (p. 8).

En otras palabras, cuando se tiene una afección, más vale acudir al médico y al dispensario, pero cuando se tiene un mal, más vale acudir al chamán y al santuario. La teoría de estos autores se basa en el estudio de unos veinticinco chamanes activos en los medios rural y urbano del Taiwan contemporáneo, y de unos quinientos pacientes tratados por ellos, a partir de análisis preliminares y seguimientos de los diversos casos.

Basándonos en el material presentado, llegamos a la conclusión, acaso sorprendente, de que, en la mayoría de los casos, los médicos locales tienen que prestar sus servicios para tratar principalmente tres tipos de dolencias: 1) afecciones agudas, de poco alcance (que remiten de forma natural); 2) afecciones crónicas, que no suponen peligro de muerte, en las cuales el tratamiento del mal constituye un componente más importante del tratamiento que la pura terapia biomédica de la afección; y 3) manifestaciones somáticas de carácter secundario (somatizaciones) de dolencias psicológicas de menor importancia y problemas interpersonales. El tratamiento de la afección desempeña un papel bastante pequeño en la terapia de estas dolencias ... El corolario igualmente sorprendente de esta teoría es que, en la mayoría de los casos, las modernas terapias clínicas realizadas por profesionales no logran *por fuerza* curar [porque] los médicos están acostumbrados a ignorar sistemáticamente el mal. Ello supone una grave distorsión del trabajo clínico realizado de cara a la capacitación de los médicos. Da buenos resultados en la aplicación de la tecnología biomédica al control de las afecciones —función clínica menos corriente, pero fundamental—, mientras que fracasa en el tratamiento psicosocial y cultural del mal, que constituye una función clínica mucho más habitual (p. 24).

Por supuesto, cabe siempre la posibilidad de que, en una afección como pueda ser el cáncer, el chamán actúe en sustitución del médico, o que la intervención de éste se posponga a la del primero, y el enfermo muera. Pero, por otra parte, en el caso de un cáncer en fase terminal, cuando el médico ya no tiene nada que hacer, será otra vez el chamán el que se haga cargo del enfermo.

Podría incluso resultar aconsejable, como propone un reciente estudio de antropología médica realizado por Allan Young, ampliar esa doble distinción entre *afección* y *mal*, a una triple diferenciación entre *afección*, que se referiría a las «patologías y anormalidades orgánicas», *mal*, que afectaría al «modo en que la afección y la enfermedad entran en la conciencia del individuo», y *enfermedad*, que se referiría al «proceso en virtud del cual se otorga un significado socialmente reconocible a ciertos signos biológicos o de comportamiento que pueden resultar preocupantes, sobre todo a los que son producidos por una afección» (p. 270). El mal personaliza la afección, y la enfermedad socializa ambos fenómenos. Aunque Young no propone ninguna expresión que englobe este triple proceso en su totalidad, esa expresión podría ser perfectamente *falta de salud*. Cabe suponer que la *falta de salud* se produce, como dice Peter Worsley en otro artículo publicado recientemente, «no en un marco biomecánico que distingue lo natural de lo sobrenatural, el mundo social del mundo de la naturaleza, y al individuo físico de su matriz social, sino en uno que precisamente postula la interdependencia que caracteriza a estos cuatro conceptos: naturaleza, esfera sobrenatural, sociedad y persona» (cf. 1982, p. 317). Tal es la situación que aún podemos observar en la mayor parte del mundo contemporáneo, y donde no es así, como, por ejemplo, ocurre con la medicina occidental supertecnificada, ello puede representar una grave limitación para el cuidado de la *salud*. En cualquier caso, yo sólo entiendo el éxito obtenido por las actividades curativas del

movimiento protagonizado por Jesús teniendo en cuenta el panorama que ofrece la antropología médica contemporánea y la forma que ésta tiene de entender la naturaleza personal, familiar, local y psicosocial de la falta de salud. Igual que ocurre hoy día, también entonces el individuo curado engrandecía en buena parte la realidad y la capacidad de los poderes de la persona que lo había curado. Pero tanto entonces como ahora ni el entusiasmo ni la exageración, ni la publicidad ni la propaganda, son capaces de destruir la base que sustenta ese éxito.

Indumentaria

En cuanto a la indumentaria y a los accesorios de rigor, el marco general en el que debemos inscribirlos corresponde al estilo de vida contracultural propio de los cínicos, analizado ya en el capítulo IV. Además F. Gerald Downing (1988, pp. 47-48) ha reunido una serie de textos paralelos acerca de los «demás predicadores radicales existentes en la tradición del siglo I», y Leif Vaage (1987, pp. 314-326) ha hecho lo mismo con otros textos que hablan del «talante y la ética de una inteligencia itinerante».

El *Evangelio de Tomás* 14,2 no dice nada respecto a la indumentaria y los accesorios de rigor. *Q/Lc* 10,4 presenta cuatro prohibiciones: no llevar bolsa, ni alforja, ni sandalias y no saludar a nadie. *Mc* 6,8-9 tiene cuatro prohibiciones —no llevar pan, ni alforja, ni dinero, ni dos túnicas—, y dos permisos: llevar bastón y sandalias. En la combinación de estas versiones que presenta Mateo y en la duplicación de las mismas que se conserva en Lucas, nos encontramos cinco prohibiciones y ninguna recomendación. *Mt* 10,9-10 prohíbe llevar dinero, alforja, dos túnicas, sandalias y bastón. Elimina la prohibición de llevar pan que veíamos en Marcos, probablemente porque va implícita en la de no llevar alforja. *Lc* 9,3 prohíbe llevar bastón, alforja, pan, dinero y dos túnicas. Pasa por alto el permiso de Marcos por lo que a las sandalias se refiere, para no entrar en contradicción con *Q*, que las prohíbe. En otras palabras, ambas versiones constituyen sencillamente sendos intentos de paliar las contradicciones existentes entre el *Evangelio de los dichos Q*, que sólo tiene recomendaciones negativas, y el de Marcos, que presenta algunas recomendaciones en sentido positivo. A propósito, doy por supuesto que la trayectoria que se sigue en este sentido iría de la prohibición absoluta y radical, al permiso general y normal. Me parece sumamente inverosímil que alguien se tomara la molestia de permitir llevar bastón y sandalias, a menos que previamente no lo hubiera prohibido otro. Por último, *Didaché* XI, 6 permite llevar pan, pero prohíbe llevar dinero: «Al salir el apóstol, nada lleve consigo, si no fuere pan, hasta nuevo alojamiento; si pide dinero, es un falso profeta».

En resumidas cuentas, pues, los textos citados anteriormente mencionan siete elementos: dinero/bolsa, sandalias, alforja, pan, bastón, dos túnicas y saludar a los transeúntes. Se observa una tendencia a mitigar algunas de esas

prohibiciones y convertirlas en permisos, por ejemplo en lo tocante a las sandalias, cuando pasamos del *Evangelio de los dichos Q* al de Marcos, o en lo tocante al pan, cuando pasamos de éste a la *Didaché*. Pero lo más importante es que los tres últimos de esos siete elementos están atestiguados únicamente en una sola fuente: el bastón y las dos túnicas sólo aparecen en Marcos, y el saludo a los transeúntes únicamente en *Q/Lucas*. Así, pues, centraré mi análisis en los cuatro primeros, mencionados en más de dos fuentes independientes: dinero/bolsa, sandalias, alforja, y pan. Y de inmediato llama la atención una curiosísima anomalía, precisamente cuando comparamos todo esto con el panorama general del cinismo grecorromano.

Por lo que a dinero/bolsa y sandalias se refiere, observamos que, como demuestran las analogías presentadas por Leif Vaage, «la prohibición del dinero corresponde a una característica primaria del estilo de vida de los cínicos, esto es, la pobreza»; y en cuanto al ir descalzo, «constituía un rasgo distintivo de su estilo de vida» (1987, pp. 318 y 321). Pues bien, en lo tocante a la alforja y al pan, nos encontramos justamente con la situación inversa. Doy por supuesto, dicho sea de paso, que no llevar alforja significa no llevar pan, esto es, no llevar comida para el camino. Y ese es el quid de la cuestión, pues, citando de nuevo a Leif Vaage, la bolsa o *pera* era «típicamente propia de los cínicos ... supuestamente constituía un indicio de su autosuficiencia. De esa forma venía a ponerse de relieve su negación de las formas convencionales de seguridad social» (1987, pp. 319-320). Su mundo lo llevaban atado a la cintura y no necesitaban más. Al igual que el bastón, la bolsa era un símbolo importantísimo de su estilo de vida contracultural. Pues bien, el *Evangelio de los dichos Q* y Marcos indican que en la indumentaria y los accesorios de rigor que ellos conocían estaba prohibido llevar alforja u otro tipo parecido de objeto. Mi teoría es que dicha prohibición se remontaría al propio Jesús, y deberíamos explicarla apelando al simbolismo funcional del movimiento social que fundara.

El lugar

Nótese que, en los tres textos clave citados anteriormente, el lugar exacto al que se dirigen los misioneros cambia de una versión a otra, e incluso dentro de un mismo texto.

El *Evangelio de Tomás* 14,2 es en cierto modo anómalo. Primero habla de «cualquier tierra», pero después, utilizando el grecismo *chora*, especifica y alude a las «regiones» o distritos rurales, esto es, al campo, no a las ciudades. En cuanto a Marcos, en 6,10 habla específicamente de una «casa», y luego, en 6,11, al establecer la antítesis entre ser recibido y no ser recibido, se refiere a «un lugar», pero, dado el contexto, es de suponer que está hablando al mismo nivel geográfico. *Q/Lucas*, en cambio, presenta una doble antítesis análoga entre ser recibido y no ser recibido, y así, en 10,5-7, se refiere a una «casa», y luego, en 10,8-11, habla de una ciudad, concretamen-

te de una *pólis*. Hasta hace poco pensé que estábamos ante dos ramas distintas de la tradición (cf. Crossan, 1986, pp. 53-54), pero ahora diría que reflejan una ampliación histórica de la labor misionera, que indicaría el paso de la casa a la ciudad. Ténganse en cuenta tres pequeños detalles. En primer lugar, en *Q/Lc* 10,8, cuando se dice «En cualquiera ciudad [*pólis*] donde entrareis ... comed lo que os fuere servido», se alude a una actividad que presupone que se hallan en una casa. En segundo lugar, en la versión mixta de Marcos y el *Evangelio de los dichos Q* que presenta Mateo, el evangelista se da cuenta de esa duplicidad, y por eso en 10,11-12a dice: «En cualquiera ciudad [*pólis*] o aldea en que entréis, informaos de quién hay en ella digno y quedaos allí hasta que partáis, y entrando en la casa, saludadla». Y más tarde, en 10,14 repite: «Saliendo de aquella casa o de aquella ciudad [*pólis*], sacudid el polvo de vuestros pies». En tercer lugar, Lucas, siguiendo a Marcos, aunque preparándose al mismo tiempo para utilizar la fuente *Q* en el siguiente capítulo, habla en 9,4 de entrar en una «casa», pero en 9,5 se refiere a salir de la «ciudad» [*pólis*]. En otras palabras, mientras que Marcos habla únicamente de una misión en el interior de la casa, esa misión en la casa se amplía a misión en las ciudades, y ambos estadios son perfectamente visibles simultáneamente en *Lc* 10,5-7 y 10,8-11. Ni que decir tiene que sacudirse el polvo de los pies desnudos resulta más efectivo a la puerta de una casa, que a la puerta de una ciudad que se ha negado a recibir al misionero.

Las tres fuentes presentan un delicado equilibrio antitético entre la actitud positiva y la negativa, entre la buena acogida y el rechazo. Ese equilibrio está implícito en la hipótesis planteada en el *Evangelio de Tomás* 14,2: «Si... os reciben ...»; está explícito en la alusión a la casa de *Mc* 6,10-11, y también queda perfectamente explícito en la alusión a la casa y a la ciudad del *Evangelio de los dichos Q*:

- | | | | |
|--------------------|----------------|-------------------------|----------------------|
| (1) Buena acogida: | <i>Mc</i> 6,10 | <i>Q/Lc</i> 10,5, 6a, 7 | <i>Q/Lc</i> 10,8-9 |
| (2) Rechazo: | <i>Mc</i> 6,11 | <i>Q/Lc</i> 10,6b | <i>Q/Lc</i> 10,10-11 |

En mi opinión, esas diferencias reflejan la expansión sistemática del lugar original donde se lleva a cabo la misión, que pasaría de la casa a la ciudad [*pólis*], y de ahí al país en general: «En cualquier casa/ciudad/país que entréis, comed lo que os pongan». Y esa es precisamente la trayectoria que sigue dicha expansión, pues es una casa la que sirve la comida, no una ciudad, y menos aún un país o una región o distrito rural. Ese proceso quizá empezara ya en Marcos, cuando alude a la «casa» y al «lugar», aunque esta última lectura no es textualmente segura del todo. Mi conclusión, por tanto, es que el único rasgo común al *Evangelio de los dichos Q* y al de Marcos, esto es, la alusión a la casa, es justamente el más original. Jesús envió en misión a sus mensajeros a las casas, no a las villas, ni a las ciudades, ni a los países.

Precisamente esa localización resulta tanto más significativa al compa-

rarla, por ejemplo, con la estrategia habitual seguida por los que Walter Liefeld denomina «predicadores itinerantes, en su faceta de figura social, en el Imperio Romano». Y menciona «fundamentalmente tres métodos ...: la predicación al aire libre ... la impartición de enseñanzas en el interior de una casa ... [y] la conversación con un individuo», citando como ejemplo el siguiente texto (pp. 183-184):

Algunos de esos [filósofos] no se presentan nunca en público y prefieren no aventurarse ni siquiera a hacerlo, probablemente por no estar seguros de poder mejorar a las gentes: otros ejercitan sus voces en las llamadas aulas, asegurándose previamente de que sus oyentes sean hombres de su misma cuerda y de buen trato. Pero en cuanto a los cínicos, como suele llamárseles ... estos cínicos, apostándose en las esquinas, en las grandes avenidas, o en los pórticos de los templos, pasan el platillo y abusan de la credulidad de los muchachos, de los marineros y de la gente de esa laya, ensartando chistes groseros con toda clase de chismorreos y el tipo de bromas de mal gusto que hacen las delicias de los mercados y plazas populares (Dión Crisóstomo, *Disertaciones* XXXII,8-9; cf. Cohoon y Crosby III.178-181).

Pero lo que encontramos tras cualquiera de esas opciones es siempre un paisaje urbano. Los filósofos y predicadores populares no tenían más remedio que dirigir sus pasos a las ciudades, y sobre todo a las plazas y mercados populares, o a las fiestas y lugares donde se reunía la multitud. Como queda de manifiesto en este texto y Liefeld se encarga de resaltar, «los cínicos evitaban frecuentar las áreas rurales, y preferían los públicos multitudinarios (y probablemente su apoyo), que sólo encontraban en las grandes ciudades» (p. 213).

Jesús, sin embargo, organiza una misión rural, no urbana. Llámese a esta actividad, si se prefiere, cinismo judío rural en vez de cinismo grecorromano urbano. Los lugares a los que está destinada explican, entre otras cosas, la ausencia de alforja. La misión se organiza de modo que no sea auto-suficiente, sino más bien dependiente, y de un modo muy peculiar, de la comensalía de aquellos a quienes tiene por objeto curar.

La comensalía

Aún seguimos analizando los tres textos citados anteriormente. Y lo que ahora nos interesa es la insistencia de las tres fuentes en afirmar que no se trata de limosna, sino de comensalía, de compartir la propia mesa. Los misioneros no llevan alforja porque no piden limosna, ni comida, ni ropa ni nada por el estilo. Vienen a compartir un mensaje y un Reino, y a cambio de eso reciben un sitio en la mesa y una casa. En eso radica, en mi opinión, la clave del movimiento creado originalmente por Jesús, en el igualitarismo compartido de los recursos espirituales y materiales. Me gustaría recalcar este hecho lo más posible, e insisto en que no podemos separar su materialidad y

su espiritualidad, su naturaleza fáctica y su simbolismo. La misión de la que estamos hablando no supone, como la de Pablo, una dramática irrupción en los centros urbanos situados a cientos de kilómetros de distancia a lo largo de las grandes rutas comerciales. Implica, en cambio, realizar el viaje más largo que cabría imaginar en el mundo grecorromano, e incluso quizá en cualquier mundo, a saber, el que supone para un extraño cruzar el umbral de la casa de un campesino.

Para entender lo que es un hogar compartido y una mesa común debemos tener en cuenta la antropología intercultural de la comida y la comensalía. Según dice Gillian Feeley-Harnik, «precisamente debido a la compleja interrelación de las categorías culturales, la comida es habitualmente una de las principales formas de marcar las diferencias entre los distintos grupos sociales» (p. 10). Y Lee Edward Klosinski, después de «reparar la bibliografía más significativa en el campo de la sociología y la antropología que ... se dedica a estudiar los alimentos y la comida», concluye que

compartir la comida es una transacción que implica una serie de obligaciones mutuas, y que inaugura un complejo interrelacionado de interdependencia y reciprocidad. Además, la capacidad que tiene la comida de simbolizar esas relaciones, así como de definir las líneas divisorias que separan a los distintos grupos, constituye una de sus particularidades más sobresalientes ... El intercambio de comida es fundamental en la interacción de los hombres. En él se halla implícita una serie de obligaciones consistentes en dar, recibir y corresponder. Esas transacciones presuponen que el individuo se amolda a los patrones de reciprocidad, interdependencia y obligación social. El intercambio de comida tiene además la facultad de funcionar como símbolo de la interacción humana. El acto de comer es un tipo de comportamiento que simboliza la existencia de unos sentimientos y una relación; concilia los diversos grados de status y poder, y supone la expresión de las líneas divisorias que marcan la identidad de un grupo (pp. 56-57 y 58).

No me cansaré de recalcarlo una y otra vez: la comensalía no es una limosna; y la limosna no es comensalía. Una limosna generosa puede incluso constituir el último refugio de la conciencia ante el terror de una comensalía abierta.

Pues bien, igual que los accesorios de rigor acabaron por liberalizarse, y del mismo modo que las casas acabaron por dar paso a las ciudades, también la comensalía acabó convirtiéndose en simple subvención. Y nos enfrentamos así a un concepto fundamental, pues, si la comensalía implica un modo de subvención previa, la subvención no implica previamente la existencia de comensalía.

El *Evangelio de los dichos Q* glosaba ya el mandato de Jesús en lo tocante a la comensalía en el *logion*, presumiblemente proverbial, que hallamos en Mt 10,10b: «El obrero es acreedor a su sustento», o en Lc 10,7b: «el obrero es digno de su salario». Yo me inclino a pensar, aunque sea de manera provisional, por los motivos que veremos más adelante, que la palabra utilizada en el *Evangelio de los dichos Q* era «sustento» [comida], y no «salario».

Otra evolución sumamente interesante es la que implican las palabras de

Pablo en 1 Cor 9,1-18. Como ha demostrado Ronald Hock, entre los filósofos populares del mundo grecorromano se había entablado un debate respecto a cuál era el modo de vida más apropiado para un maestro, a saber, cobrar por sus enseñanzas, mendigar, o trabajar. El propio Pablo, al igual que algunos cínicos, y pese al desprecio de que era habitualmente objeto la actividad laboral en el mundo grecorromano, rechazaba la posibilidad de vivir a costa de las comunidades por cuya conversión se esforzaba. «De hecho —concluye Hock—, cabría afirmar que, a través de su labor y su predicación, Pablo se encargó de poner en práctica lo que para los cínicos era sólo un ideal» (1974, p. 165). Y ese es el argumento que se expone en 1 Cor 1-18. En 9,4, Pablo se niega a admitir el «derecho a comer y beber» de que disfrutaban los otros apóstoles, pese a que, como dice en 9,14, «así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio: que vivan del Evangelio». Mi teoría es que con eso está haciendo referencia al proverbio interpretativo «el obrero es acreedor a su sustento», citado para aludir a la situación del propio Jesús. Pero de lo que disfrutaba Jesús era de la comensalía, no de las limosnas, salarios, emolumentos u honorarios de cualquier tipo, y Pablo, al rechazar estas últimas posibilidades de interpretación, estaba exponiendo una teoría que seguía la *tradición* emanada de Jesús, no al propio Jesús. La lógica de la misión originalmente emprendida por Jesús no iba en la línea de la caridad, sino en la de la comensalía. Y ello suponía una idea de comunidad igualitaria que Pablo entendió muy bien.

La *Didaché* XI-XIII nos muestra un desarrollo distinto, y también mucho más complejo, al tiempo que pone de manifiesto cómo esa comunidad acabó prefiriendo la residencia fija a la vida errante, y a los obispos y diáconos locales, en vez de los apóstoles, profetas y maestros ambulantes. Stephen Patterson se ha encargado en su tesis doctoral de rastrear esa evolución de la comunidad mediante un estudio estratigráfico de esos tres capítulos de la *Didaché* (pp. 249-259). El primer estrato, y también el más antiguo, correspondería a *Didaché* XI,4-12, que se ocupa de los apóstoles y profetas ambulantes. Ese tipo de vida presupone la hospitalidad y la comensalía, pero durante dos días a lo sumo. Los apóstoles, como vimos anteriormente, deben aceptar la hospitalidad, según XI,3, como máximo durante dos días, y en XI,6 se afirma que para el viaje de cada día sólo deben llevar consigo pan. Pero después, ese primer estrato quedaría subsumido en el conjunto de XI,1-XII,2a, que en XI,1-2 trata el problema de los maestros ambulantes, y de esa forma, resumiendo el contenido de XI,4-XII, comenta: «Respecto a apóstoles y profetas, obrad conforme a la doctrina del Evangelio». Llegamos al tercer estadio cuando XI,1-XII,2a se amplía con XII,2b-XIII,7, donde se trata el problema de los refugiados (¿procedentes de la Palestina romana?), obreros corrientes y molientes, pero también profetas y maestros, cuya pretensión es *asentarse* en la comunidad.

Todo profeta verdadero, que quiera morar de asiento entre vosotros, es digno de su sustento. Igualmente, el maestro verdadero merece también, como

el trabajador, su sustento. Así, pues, tomarás toda primicia de los productos del lagar y de la era, de los bueyes y de las ovejas ... Si amasares pan, toma las primicias ... cuando abrieras un cántaro de vino o de aceite, toma las primicias ... toma de tu plata y de tu vestido y de toda posesión las primicias ... y dadas conforme al mandamiento (*Didaché* XIII,1-7).

Sea cual sea la realidad que se oculte tras estas delirantes recomendaciones, son siempre los profetas y maestros con residencia fija, y no los itinerantes, los que deben beneficiarse de ellas. Quizá el cambio tan grande que supone pasar de la acogida recelosa mencionada en *Didaché* XI, a esa exuberante acogida reflejada en *Didaché* XIII se explique gracias a la estabilidad cada vez mayor alcanzada por la comunidad, basada ahora, como apunta Patterson, en una estructura dotada de una autoridad local con residencia fija (p. 258):

Elegíos, pues, inspectores [obispos] y ministros [diáconos] dignos del Señor, que sean hombres mansos, desinteresados, verdaderos y probados, porque también ellos os administran el ministerio de los profetas y maestros. No los despreciéis, pues, porque ellos son los honrados entre vosotros, juntamente con los profetas y los maestros (*Didaché* XV,1-2).

La morada fija logró suplantar a la vida errante, los obispos y diáconos a los profetas y maestros, y, utilizando las hábiles palabras de Patterson, hacía ya algún tiempo que «con la llegada del radical errante, el viejo mundo había pasado definitivamente y se había producido el advenimiento del Reino» (p. 11).

Por último, tenemos el caso de 1 Tim 5,18b, que incluye el proverbio citado como si se tratara de un texto de las Escrituras, aplicándolo a los ancianos [presbíteros] de la comunidad:

Los presbíteros que presiden bien, sean tenidos en doble honor, sobre todo los que trabajan en la predicación y en la enseñanza. Pues dice la Escritura: «No pondrás bozal al buey que trilla» y «Digno es el obrero de su salario» (1 Tim 5,17-18).

Pero de nuevo, fuera cual fuese la validez o incluso la necesidad de esos preceptos, la comensalía constituye un fenómeno mucho más específico que la subvención.

Nos encontramos, pues, al parecer, ante tres estadios en la línea que conduce de la comensalía al salario:

Comensalía: (1) *Ev. Tom.* 14,2; (2) *Q/Lc* 10,7; (3) *Mc* 6,10.

Sustento (proverbio): (1) 1 Cor 9,4; (2) *Q(?)*/Mt 10,10b; (3) *Did.* XIII,1; (4) *Diál. Salv.* 53b.

Salario (proverbio): (1) *Q(?)*/Lc 10,7b; (2) 1 Tim 5,18b.

La versión original copta del *Diálogo del Salvador* contiene un préstamo del griego, *trophé*, para designar el «sustento» (cf. Emmel *et al.*, p. 78),

y son esas tres menciones al sustento en la segunda de las tres series arriba mencionadas, y no la única en la tercera, las que me inducen a creer que el *Evangelio de los dichos Q* decía «sustento» y no «salario». No obstante, aunque la versión del proverbio que alude al sustento está más próxima a la comensalía que la que alude al salario, lo cierto es que facilitó el paso de la comensalía al salario, paso que sólo se produjo definitivamente en Lucas y la Primera Epístola a Timoteo.

Para Jesús, sin embargo, la comensalía no era una simple estrategia en la que sustentar la misión. El mismo efecto podría haberse conseguido por medio de la percepción de limosnas, salarios, o mediante el cobro de honorarios o emolumentos de cualquier tipo. Habría podido conseguirse sencillamente, por ejemplo, recurriendo a la mendicidad, al viejo modo de los cínicos. La comensalía era más bien una estrategia destinada a construir o reconstruir la comunidad campesina sobre unos principios radicalmente distintos de los conceptos de honra y deshonor, o patrocinio y clientela. Debía basarse en la participación igualitaria en el poder material y espiritual al nivel más popular imaginable. Por eso, la apariencia de la indumentaria y demás accesorios era tan importante como la aceptación de la casa y la mesa.

Curación

Los tres textos básicos coinciden en incluir la función curativa entre los objetivos de la misión, llegando incluso a utilizar el mismo verbo. La versión copta del *Evangelio de Tomás* utiliza una palabra griega, el verbo *therapeúo*, en el sentido de «curar a los enfermos», precisamente el mismo que empleaba *Q/Lc* 10,9. El relato de *Mc* 6,7b alude al «poder sobre los espíritus impuros», y en *Mc* 6,13 se afirma que «echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban». Aunque Marcos ha manipulado en buena parte la redacción de esos versículos, cambiando el relato de las curaciones mediante la sustitución de la segunda persona del imperativo por el estilo indirecto en tercera persona, su versión revisada mantiene el verbo «curar». Como ocurría con la alusión al empleo de la saliva para efectuar la curación en *Mc* 8,22-26, la utilización del óleo como instrumento curativo es omitida tanto en *Mt* 10,1 como en *Lc* 9,1, 6.

En los demás textos incluidos en el complejo 1 *La misión y el mensaje* [1/7] el tema de la curación no ocupa un puesto tan relevante, ni mucho menos. En 1 Cor 9,12, 14, 16, 18, Pablo no habla de curar a los enfermos, sino de predicar el Evangelio; el interés primordial de *Didaché* XIII parece ser el establecimiento del profeta en un sitio fijo; y 1 Tim 5,18 trata fundamentalmente de la predicación y la enseñanza de los presbíteros. Probablemente esos cambios fueran inevitables, pues, como dice Bryan Wilson al establecer los siete tipos de resistencia religiosa a la agresión imperialista, «a los movimientos taumatúrgicos, interesados como están fundamentalmente por el estado de pureza y gracia del individuo, les resulta muy difícil la labor

de organización, dirección y mantenimiento» (p. 91). Les cuesta mucho más trabajo conseguir «una organización estable de la secta semejante a la que podemos observar en los movimientos conversionista, revolucionista, o introversionista» (p. 100). Pero esa combinación de magia y mesa, de milagro y comida, con su peculiar forma de comunidad igualitaria de poderes espirituales y posesiones materiales, contribuyó, cuando menos, a echar los cimientos de lo que el futuro se encargaría de edificar.

El Reino

Estos tres textos coinciden en presentar el doble concepto de magia y comida, curación y sustento, compasión y comensalía, igualitarismo espiritual e igualitarismo material. Pero en cuanto al triple concepto comida, milagro, Reino, la cosa no es tan segura. El *Evangelio de Tomás* 14,2 no hace ninguna alusión al Reino. Sí que está explícitamente presente en el *Evangelio de los dichos Q*, donde se emplea el mismo verbo griego *éngiken*, traducido en Lc 10,9 «Está ya cerca de vosotros el reino de Dios», y en Mt 10,7 «Está cerca el reino de los cielos». Mc 6,12 dice únicamente: «Y partidos, predicaron que se arrepintiesen». Yo, sin embargo, creo que Mc 6,12 debe interpretarse a la luz del mensaje inicial de Jesús, cuyo contenido correspondería en forma sumaria a las palabras de Mc 1,14-15: «Después que Juan fue preso vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios. Y diciendo: Cumplido es el tiempo, el reino está cercano (*éngiken*); arrepentíos y creed en el Evangelio». Esta expresión, como indican la versión retocada de Mt 4,17 y la omisión de Lucas, es, a todas luces, una afirmación típica de Marcos. Su contenido teológico, claramente propio de Marcos, supone, como se ha encargado de demostrar Werner Kelber, que el Reino está ya presente, aquí y ahora, pero de un modo oculto y humilde, que requiere previamente el arrepentimiento para que su aceptación sea, cuando menos, posible (pp. 7-11). Así, pues, si leemos Mc 1,14-15 en relación con Mc 6,12, concluiremos que para Marcos el mensaje consiste en anunciar el evangelio de la presencia oculta del Reino, ante la cual no cabe más respuesta que la fe y el arrepentimiento. Mi teoría, por tanto, es que la fuente utilizada por Marcos para 6,6b-13 contenía ya el tema de la predicación de la presencia del Reino, pero que, al haberlo recogido ya de manera sumaria y programática en 1,14-15, lo repitió en forma mucho más lacónica en 6,12. Y hay otros dos detalles que avalan mi teoría. Tanto en Mc 1,15a como en *Q/Lc* 10,9(11b) = Mt 10,7 se utiliza exactamente la misma frase: «El reino de Dios está cercano (*éngiken*)». Además, cuando Lucas copia en 9,2, 6 a Mc 6,12, lo parafrasea diciendo: «[les envió] a predicar el reino de Dios» y «[Partieron ...] anunciando el Evangelio».

Un último comentario. La forma verbal empleada en griego, *éngiken*, es un perfecto, tiempo que en esa lengua «haría referencia habitualmente a una acción pasada que continúa teniendo efecto en el presente» (cf. Kelber,

p. 11). Así pues, en la medida en que esa forma verbal, común a Marcos y al *Evangelio de los dichos Q*, refleje el mensaje de Jesús, afirmaríase que el Reino está cerca, no en el sentido de una promesa de futuro cumplimiento, sino en el sentido de presencia efectiva, y que su poder se haría visible en la comunidad que supone compartir un milagro y compartir la mesa.

La vida errante

Ya desde comienzos de los años setenta, cuando aparecieron los innovadores estudios de Gerd Theissen, el radicalismo errante de Jesús y del movimiento que en él se originó ha constituido uno de los temas más discutidos y controvertidos. ¿Pero qué es lo que significa exactamente y cómo se compagina con todo lo que acabamos de ver en las secciones inmediatamente anteriores?

Radicalismo errante significa que la vida errante o incluso vagabunda de una persona forma parte integrante de su mensaje radical. Suponiendo, naturalmente, que la indumentaria y el mensaje tuvieran el mismo grado de radicalismo, ¿de qué forma exactamente podía ser radical llevar una vida errante? Si nadie más viviera yendo de un sitio a otro, la propia vida viajera resultaría ya un gesto radical. Pero, como hemos visto ya al comentar la tesis doctoral de Walter Liefeld, «el predicador errante» constituía «una figura social perfectamente conocida en todo el Imperio Romano». Por consiguiente, ¿constituye la vida errante una mera necesidad funcional de la actividad misionera, o tiene realmente un significado sociosimbólico radical? Si se responde que la vida errante o vagabunda equivale a proclamar que se carece de domicilio fijo, que se es un caminante sin residencia en un mundo completamente ajeno, yo replicaría que la mejor forma de proclamar un mensaje semejante sería quedarse en el lugar donde se es perfectamente conocido por todos, y vivir, pongamos por caso, en un tonel.

Yo tengo la teoría de que la vida errante propia del movimiento protagonizado por Jesús tiene carácter radical porque constituye la representación simbólica de un igualitarismo sin intermediarios. Ni Jesús ni sus seguidores se establecen en un sitio determinado para ponerse en manos de los intermediarios. Pero, en su calidad de curanderos, cabría esperar que se instalaran en un lugar, reunieran en torno a ellos a un grupo de seguidores, e hicieran que la gente acudiera a ellos. Por el contrario, lo que hacen es salir ellos en busca de la gente, viéndose obligados a comenzar de nuevo cada mañana.

Permítaseme hacer una pequeña trampa y poner un ejemplo que utilizo únicamente con afán de generalizar, como hice antes al utilizar indebidamente como ejemplo el complejo 228 *El poseso de Gerasa* [2/1]. Sólo en un texto, Mc 1,16-38, se habla de un primer día de las actividades de Jesús en Cafarnaúm, por lo que, metodológicamente, no debería utilizarlo, aparte de que dudo mucho que hubiera realmente un día así en la vida del Jesús histórico. Si lo cito es únicamente con la intención de poner un ejemplo con el

que ilustrar mi teoría del radicalismo errante entendido como igualitarismo sin intermediarios. En Mc 1,16-20 Jesús llama a Pedro y a los demás discípulos, y después, en 1,21-28, vemos cómo su poder deja boquiabiertos a todos los que estaban reunidos en la sinagoga. A continuación, va a casa de Pedro y cura a su suegra (1,29-31). Por último, una vez concluido el sábado, todos los enfermos y toda la ciudad en general se reúne a la puerta de la casa de Pedro. Cualquier mediterráneo entendería perfectamente lo que podría pasar o lo que ya estaba pasando. La casa de Pedro va a convertirse en un centro de mediación para acceder a las actividades curativas de Jesús, y Pedro, por su parte, pasará a ser el intermediario entre Jesús y los que solicitan su ayuda. Pues bien, ¿qué es lo que ocurre en realidad?

A la mañana, mucho antes de amanecer, se levantó, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba. Fue después Simón y los que con él estaban, y hallado, le dijeron: Todos andan en busca de ti. El les contestó: Vamos a otra parte, a las aldeas próximas, para predicar allí, pues para esto he salido (Mc 1,35-38).

En Lc 4,43 esta última afirmación queda en cierto modo devaluada al ser parafraseada de la siguiente manera: «Porque para esto he sido enviado». Pero si Marcos hubiera dado opción a Pedro a responder, sus palabras habrían sido, sin duda, que tenía mucho más sentido permanecer en Cafarnaúm, dejar que su palabra corriera de boca en boca entre los campesinos, y aguardar a que las muchedumbres vinieran a su casa. Dicha actitud habría tenido asimismo más sentido según la psicología de la curación y la antropología de la magia. Al fin y al cabo, eso era lo que había hecho Juan el Bautista. Pero lo único que dice Jesús es que ha «salido» de casa de Pedro. Toda esa jornada es una pura invención de Marcos para contraponer las figuras de Jesús y Pedro, y para poner de manifiesto la incompatibilidad, según su punto de vista, de las ideas que uno y otro tenían de la misión. Yo sólo atenderé a la oposición que se establece entre vida errante e intervención de intermediarios, y a la utilidad que ello pueda tener a la hora de ponderar lo que de radical tiene el radicalismo *itinerante*. A la luz de las anteriores secciones acerca de la misión, la vida errante es radical en la medida en que vaya unida a la curación de enfermos, a la magia y a la taumaturgia. La participación igualitaria en los dones materiales y espirituales, en el milagro y en la mesa, no debe situarse en un lugar fijo, pues, de ser así, se convertirá ineludiblemente en un fenómeno jerárquico más.

Para concluir, añadiré otros dos complejos que, en mi opinión, constituyen toda una afirmación de igualitarismo sin intermediarios procedente del Jesús histórico, y no fruto de la aversión que Marcos pudiera sentir por Pedro. En primer lugar tenemos el complejo 22 *El profeta en su tierra* [1/4], perfectamente atestiguado. ¿Cuál es exactamente el conflicto existente entre Jesús, su ciudad natal, Nazaret, y su familia, en particular sus hermanos? La respuesta más evidente sería que no creen en él y que, como reacción, Jesús los repudia a ellos en particular y a la familia patriarcal en general. Pero hay

una objeción igualmente obvia, y es que, poco después de su muerte, la familia de Jesús, y sobre todo Santiago, gozaría de una autoridad considerable dentro de la Iglesia primitiva. ¿Cómo es posible que Santiago, por ejemplo, pasara con tanta rapidez de la incredulidad a la primacía? Según mi teoría, el conflicto no sería cuestión de fe, sino de intervención o no intervención de intermediarios. Si Jesús hubiera sido un mago, un curandero o un taumaturgo famoso, en primer lugar su familia más próxima y en segundo lugar toda su aldea habrían abrigado la esperanza de beneficiarse y participar de la gestión de esa fama y esos dones. Cualquier campesino mediterráneo habría pensado que las actividades de Jesús habrían dado lugar a una oleada cada vez mayor de patrocinio y clientela que, a través de su familia y su aldea natal, se habría extendido por el resto del mundo. Pero, al volver la espalda a Nazaret y a su familia, lo que hacía Jesús era rechazar toda intervención de intermediarios, y ahí estaba la raíz de todo el problema, no en la mayor o menor fe en él. El complejo 22 *El profeta en su tierra* [1/4] responde sencillamente a la experiencia personal de Jesús de lo que veíamos aforísticamente en 74 *La paz o la espada* [1/2].

Esta actitud contraria a la intervención de intermediarios se ve por último confirmada por un complejo perfectamente atestiguado, 10 *Recibir al que me envió* [1/5]. Como se recordará, al analizar en el capítulo anterior la misión de los discípulos de Jesús, costaba bastante trabajo no interpretarla a la luz de las complejidades evolutivas de la ulterior misión entre los gentiles. Lo mismo ocurre con este otro complejo. En primer lugar, cabría pensar que presupone una teología muy avanzada de la preexistencia celestial de Jesús, antes de ser «enviado» a la tierra. Pero la palabra «enviado» no tiene por qué tener esas connotaciones. Recordemos, por ejemplo, la afirmación de Epicuro, refiriéndose a sí mismo, citada en el capítulo IV: «Mirad, Dios os ha enviado a un hombre para demostraros que es posible [la pobreza voluntaria]». En segundo lugar, cabría pensar que lo que hace este complejo es establecer una jerarquía entre los misioneros y Jesús, por un lado, y Jesús y Jesús/Dios por otro. Sin embargo, lejos de establecer una jerarquía de la misión, lo que realmente hacen estos textos es presentar de forma negativa a esos mediadores patronales y a toda intervención de intermediarios en general. Pero esto se pone únicamente de manifiesto cuando se conserva entera la estructura dual: los misioneros son respecto a Jesús lo que éste es respecto a Dios. Siempre es «El que me envió» el que es recibido. Ese énfasis que se pone en la figura de Dios y no en la del misionero queda desvirtuado si se conserva sólo la mitad del *logion*. Y de los diez textos procedentes de cinco fuentes distintas que componen el complejo, sólo cinco conservan esa estructura doble. Independientemente del nombre que se le dé, la secuencia misionero/Jesús// Jesús/Dios aparece en Lc 10,16 = Mt 10,40, basados en el *Evangelio de los dichos Q*; en Mc 9,36-37 y, por ende, en Lc 9,47-48a, pero no en Mt 18,2, 5; y en Jn 13,20. En la *Didaché* XI,4-5 y en Ignacio, *Carta a los efesios* VI,1, sin embargo, se habla sólo del misionero/Jesús, mientras que en Jn 5,23b y 12,44b aparece únicamente la secuencia Jesús/Dios. Hay otro ras-

go que viene a subrayar ese mismo cambio tan sutil que se produjo a lo largo de la transmisión. Tanto Mc 9,37, donde se afirma «quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe, sino al que me ha enviado», como Jn 12,44b —«El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado»—, comportan el empleo de una negación rotunda en la segunda mitad —Jesús/Dios— del dicho. Pero ni Mt 18,5 ni Lc 9,48 recogen esa negación al copiar el texto de Marcos. Y, por supuesto, ni Jn 5,23b ni Jn 13,20 contienen una negación análoga a la de Jn 12,44b. Quizá resultara demasiado fuerte. En resumen, mi teoría es que este dicho a dos vertientes, que posiblemente presentara incluso una doble negación —«no a vosotros, sino a mí, no a mí, sino a Dios»—, procede del Jesús histórico, y tenía por objeto seguir haciendo hincapié en la figura de Dios, y no en la del misionero ni en la del propio Jesús. Claro que después podría haber sido interpretado de muy distintas maneras, sobre todo cuando se rompió la estructura dual. Y, por otra parte, el complejo 61 *Discípulo y siervo* [1/3] probablemente proceda de un estadio posterior de la tradición, de una época en la que era preciso afirmar no ya que los discípulos eran ante Dios iguales a Jesús, sino que no eran superiores a Jesús, y que, por tanto, debían comportarse ante su status como Jesús se había comportado en vida.

EL MENSAJE DE UN SECRETO MANIFIESTO

Aunque a lo largo de la sección anterior he venido utilizando el término *misión* —y *misionero*— deliberadamente, lo he empleado en sentido lato, para referirme al modo en que vivió y actuó Jesús, así como el modo en que vivieron y actuaron sus seguidores. En otras palabras, yo supongo que la indumentaria y la vida errante, los milagros y la mesa, las curaciones y la comensalía, constituían sendos rasgos característicos no sólo de Jesús, sino también de sus misioneros, y no en una ocasión aislada, sino constantemente. Una «misión» significa, por consiguiente, mucho más que el envío ocasional de un grupo de personas. En esta última sección, pues, repasaremos una serie de complejos que hacen referencia a la situación propia de Jesús y también a la de sus discípulos; en otras palabras, estudiaremos unos complejos que hablan del movimiento como tal. Y me gustaría recalcar una vez más que el Jesús histórico tenía una visión ideal y un programa social.

El primer grupo de complejos se centra en la llaneza y claridad del mensaje. La enigmática exhortación que implica 9 *Quien tenga oídos* [1/5] debería interpretarse sencillamente de la siguiente manera: «Puesto que tenéis oídos, usadlos; lo que os digo no puede ser más claro y manifiesto; lo único que tenéis que hacer es escuchar. No se trata de algo críptico, oculto o misterioso; es algo evidente. Y ahí precisamente radica el problema, en que quizá es demasiado evidente. ¡Escuchad!». Eso es lo que significaría la frase en labios del Jesús histórico. Y más o menos viene a decir lo mismo el complejo 53 *Conocer los tiempos* [1/3?], aunque ahora es el sentido de la vista, y no

el del oído, el que se pone en cuestión. Lo que Jesús les manifiesta es tan evidente como las señales que muestra el cielo para anunciar el tiempo que se avecina. Cualquiera puede entenderlas, lo mismo que el mensaje de Jesús. Tan evidente es. La costumbre de utilizar una imagen corriente de la naturaleza y no un pasaje especial de las Escrituras se remontaría al propio Jesús, si bien el hincapié que hace el *Evangelio de Tomás* 91,2 en los mensajeros, y no en el mensaje, sería un desarrollo propio de esta obra, lo mismo que la insistencia que se hace en Mt 16,2-3 en la maldad de la situación presente.

Hay otros cuatro complejos que reflejan este mismo motivo, si bien podemos ver que en ellos va subrayándose cada vez más no ya el papel de Jesús, sino el de los discípulos, incluso el de los misioneros concebidos como curanderos curados. El complejo 21 *La luz del mundo* [1/4] oscila, según las fuentes, y unas veces es Jesús y otras el misionero el que es considerado luz del mundo. A mi juicio, el tono altisonante, casi extático de sus palabras, procedería originalmente de Jesús, y la frase iría aplicada a los misioneros y no a él. El complejo 36 *La lámpara y el clemén* [1/3] viene a decir lo mismo, pero la metáfora es aquí un poco más limitada y menos grandilocuente. Los complejos 78 *La ciudad en la cima de un monte* [1/2] y 79 *Proclamarlo a los cuatro vientos* [1/2] presentan la misma visión. Los misioneros traen un mensaje que no es ni privado ni clandestino, que no está escondido ni oculto, que no es secreto ni misterioso.

No es tan probable que los siguientes cinco complejos procedan del Jesús histórico, aunque en realidad amplían este tema general en el marco de un primitivo desarrollo sapiencial. El complejo 66 *Los sabios y la inteligencia* [1/2] señala ya la posibilidad absoluta de acceder a Dios frente a los que carecen de ella. Los complejos 45 *Padre e hijo* [1/3] y 52 *El yugo y la carga* [1/3] hacen, en cambio, hincapié en la propia figura de Jesús. El complejo 67 *Lo oculto desde el origen de los siglos* [1/2] pone de relieve la revelación en la actualidad de lo que estaba oculto desde la creación. El complejo 14 *El ojo, el oído, la mente* [1/4] resulta particularmente interesante por cuanto su atestiguación plural requiere una explicación exhaustiva, pero, como ha demostrado William Stroker, «se trataba originalmente de una tradición judía ... atribuida a Jesús en diversos círculos y en épocas muy distintas» (1970, pp. 278-279). De hecho, Helmut Koester ha avanzado una teoría muy convincente según la cual estos cinco complejos procederían en su totalidad de «una obra perdida de carácter sapiencial conocida por los corintios y utilizada por ellos en el contexto de su teología de la sabiduría», escrita «bajo la autoridad de alguna figura veterotestamentaria», y, siempre a juicio de este autor, «ese material procedente de una obra de tipo sapiencial, tras ser utilizado por algunos cristianos de tendencias gnósticas en tiempos de Pablo, fue incorporado a la tradición de los dichos de Jesús» (1980b, pp. 249-250). La serena afirmación de Jesús, en el sentido de que el acceso a Dios es completamente evidente e inmediato, siguió un desarrollo particular y acabó siendo interpretada como una sabiduría secreta y oculta desde la

eternidad, revelada ahora a las gentes sencillas y humildes. Lo mismo cabría decir, en mi opinión, del complejo 92 *Conocer los misterios* [1/2].

Parecido a los cinco anteriores es el caso del complejo 32 *Lo oculto será descubierto* [1/3], que subraya claramente las ambigüedades de los casos anteriormente citados. Cabría interpretarlo en clave apocalíptica, como ocurre en Mc 4,22, en el sentido de que lo que ahora está oculto será revelado en un futuro inminente, cuando todo sea consumado. También cabría interpretarlo en clave sapiencial, como ocurre en el *Evangelio de Tomás* 5,2 y 6,4, en el sentido de que lo que había permanecido oculto desde la eternidad es revelado ahora. Y, por último, cabría interpretarlo apelando al sentido común, como harían Jesús y quizá incluso *Q/Lc* 12,2, en el sentido de que el mensaje de Jesús es perfectamente claro y manifiesto para todo el mundo. Así es como yo lo interpreto y considero que procede del Jesús histórico.

Hay un segundo grupo de complejos que viene a poner de relieve el choque entre el mensaje del primitivo movimiento encabezado por Jesús y sus alternativas. Ese enfrentamiento aparece, naturalmente, en todos los estratos de la tradición en torno a la figura de Jesús, pero estos textos lo presentan en una serie de imágenes metafóricas muy generales. Los complejos 87 *Beber vino añejo* [1/2] y 88 *Remiendos y odres* [1/2], por ejemplo, hablan del enfrentamiento entre lo nuevo y lo viejo, pero son mucho menos concretos que los que critican a la familia patriarcal o a los ricos y poderosos. Y de esa forma se hizo posible utilizarlos de modo muy diverso a medida que fue progresando la transmisión. Pero originariamente utilizaban imágenes evidentes, cotidianas, que apelaban al sentido común, con el fin de subrayar las alternativas de carácter radical propuestas por Jesús.

El mismo tema del enfrentamiento y la elección, del desafío y la reacción ante el mismo, aparece en las parábolas de 71 *La red* [1/2], 75 *La mies* [1/2] y 107 *La oveja perdida* [1/2]. La primera de estas imágenes constituye, en el *Evangelio de Tomás* 8,1, un ejemplo perfectamente obvio de lo que significa realizar una elección justa. En Mt 13,47-50 constituye una alegoría perfecta del cristianismo según Mateo y de su consumación escatológica. La segunda imagen es interpretada de la misma manera, pero en sentido distinto, dado el marco contextual de cada uno, en el *Evangelio de Tomás* 21,4 y en Mc 4,26-29. No habría modo de ilustrar con mayor claridad el problema que supone determinar los materiales originales incluso dentro del primer estrato. Jesús utilizaría una imagen más o menos proverbial o parabólica, de carácter radical únicamente en su aplicación, es decir, que su visión, su mensaje o el desafío que éste pudiera suponer son tan evidentes, tan simples o tan inmediatos como una actividad humana cualquiera. Es tan evidente como la elección del pez más hermoso por parte de un pescador, o la del mejor momento para realizar la siega por parte del labrador. Pero la transmisión podría asimismo interpretar ese sentido común como todo un misterio sapiencial oculto desde los albores de la creación o como un secreto escatológico que habría de revelarse cuando se produjera la inminente consumación de los tiempos. Al igual que los cínicos, Jesús afirmaríase que su vida respondía sencillamente a la

sabiduría dictada por el sentido común, asequible para todo el que tuviera ojos para ver y oídos para escuchar. Lo mismo ocurriría con 107 *La oveja perdida* [1/2], pero aquí no es tan evidente su faceta de verdad de Perogrullo. ¿Realmente dejaría un buen pastor a sus noventa y nueve ovejas sin guardar para ir en busca de una que se hubiera perdido? Quizá fuera ese el problema previsto en el *Evangelio de Tomás* 107, según el cual la oveja perdida es «la más grande», y por eso en él el pastor afirma: «Te quiero más que a las noventa y nueve». La parábola original del Jesús histórico supondría simplemente sustituir lo evidente del radicalismo por el radicalismo de lo evidente. ¿Qué ocurriría si la oveja perdida fuera tan importante como las noventa y nueve restantes? ¿Qué ocurriría si alguien se negara a tomar una decisión según criterios jerárquicos? ¿Qué ocurriría, por ejemplo, si el reino de Dios fuera un reino de igualdad?

Finalmente, dentro de este último grupo se incluyen los complejos 46 *Los viñadores* [1/3] y 47 *La piedra que desecharon* [1/3]. Según mi teoría, ambos complejos habrían conocido dos desarrollos de carácter secundario antes de desembocar en las versiones más antiguas que se han conservado. En primer lugar *Los viñadores* narrarían originariamente la historia de un hijo, y no contendría referencia alguna a la figura del propio Jesús. En segundo lugar, es evidente la existencia de un segundo estadio en el que el hijo que protagonizaba la parábola se habría convertido en una figura alegórica del propio Jesús. Y esa evolución habría seguido posteriormente una u otra de las dos trayectorias siguientes. Por un lado, la historia conservaría un tono positivo, como en el *Pastor de Hermas. Comparación V.2,2-7*, donde los viñadores (= siervos) y el hijo del terrateniente heredan la viña; pero, por otra parte, si se incluía la muerte del hijo como alegoría de la Pasión de Jesús, habría sido preciso hacer algún tipo de referencia a la Resurrección. El realismo narrativo de la parábola no habría admitido semejante recurso, de modo que se añadió, a modo de colofón, *La piedra que desecharon*, solucionando así el problema de su aplicación alegórica y creando de paso otras dos imágenes distintas, una de Jesús como Hijo y otra de Jesús como Piedra. Los textos que se han conservado ponen de manifiesto esa primitiva combinación de temas en el segundo estadio a través de dos procesos distintos. En Mc 12,1-12 los dos temas se integran en uno solo por medio de la interrogación retórica contenida en 12,9a y la consiguiente respuesta de 12,9b dictaminando el castigo de los viñadores infieles. En el *Evangelio de Tomás* 65-66, sin embargo, ya fuera deliberadamente o por puro azar, el editor dividió esa primitiva combinación de temas en dos elementos totalmente distintos. De momento sólo me interesa el complejo 46 *Los viñadores* [1/3], que procede del propio Jesús, y no 47 *La piedra que desecharon* [1/3], que, como demuestra *Bern VI,4*, procede de los primeros tiempos de la Iglesia. ¿Pero qué habría significado semejante parábola para el propio Jesús?

En primer lugar, no es imposible, ni mucho menos, que Jesús hubiera pronunciado una parábola acerca de su propio destino, a modo de visión metafórica de su posible muerte. En vista de cómo había muerto Juan, y

teniendo en cuenta las actividades de Jesús, no sería preciso atribuir un valor trascendental a semejante profecía. Efectivamente, si a Jesús no se le hubiera pasado nunca semejante idea por la cabeza, lo único que habría demostrado habría sido un exceso de ingenuidad. A mi juicio, sin embargo, esta explicación resulta poco plausible, pues no veo en qué puede coincidir la lógica del relato con la situación del propio Jesús. Teniendo en cuenta la vida de Jesús, ¿cómo es posible que los viñadores fueran a *adueñarse de la viña* asesinandolo? Por otra parte, la historia resulta perfectamente comprensible si pensamos que iba dirigida a unos campesinos que sabían perfectamente lo que es un terrateniente absentista, y eran conscientes de sus propias ideas al respecto, de sus deseos, o incluso sus planes. Me inclino, por tanto, a interpretarlo, aunque sea de manera provisional, como uno de esos pasajes en los que la situación política asoma con más claridad a la superficie del texto. Suponiendo que la parábola acabara originalmente con la muerte del hijo, ¿cuál habría sido la reacción de aquel público de campesinos galileos? Quizá unos pensarán sencillamente que estaba muy bien hecho. Otros dirían que se lo tenía merecido. Otros se preguntarían qué haría entonces el padre. Otros pensarían que eso era lo que había que hacer con todos los terratenientes. Y otros, en fin, se habrían preguntado: Y los soldados, ¿qué?

El tercer grupo de complejos pone de manifiesto con más claridad que cualquiera de los anteriores la oposición, la hostilidad y el rechazo por parte de los demás, en una palabra, el peligro que suponía aceptar las ideas o la misión de Jesús. En las instrucciones impartidas para la realización de aquella primitiva misión estudiadas en la sección anterior, siempre se planteaba una doble posibilidad: si os reciben en una casa —se decía—, quedaos y sentaos a la mesa con sus habitantes; y si os rechazan, sacudíos el polvo de vuestros pies y marchaos. A propósito, en mi opinión el gesto de sacudirse el polvo de la planta de los pies desnudos no debe entenderse necesariamente como una maldición. «De hecho —como dice Leif Vaage—, si nos lo imaginamos literalmente, resulta un gesto bastante gracioso, cuando no completamente ridículo. Y quizá no deba descartarse ese componente humorístico» (1987, p. 342). En cambio, si pensamos que lo que la frase significa es: «Si os rechazan, no os importe», la reacción sería muy parecida a la respuesta que da Jesús en 55 *El César y Dios* [1/3]. Cuando sus interlocutores pretenden hacerle caer en la trampa y obligarle a afirmar el rechazo o la sumisión a los tributos impuestos por el César, Jesús se limita a señalar la efigie del emperador que figura en la moneda presentada por los tentadores y a pronunciar una frase que puede ser tan superficial o tan profunda como cada uno prefiera interpretarla. En todos estos documentos, sin embargo, no aparece, de momento, el menor rastro de invectiva contra ningún grupo ajeno al movimiento que se manifieste con claridad en contra suya, ni tampoco el menor rastro de disensiones internas en torno a las líneas divisorias o a los posicionamientos sectarios en el interior del grupo. Esa actitud «en contra suya» quizá esté ya presente, por ejemplo, en 54 *Perros y puercos* [1/3], y ello supondría que sería posterior al Jesús histórico. Pero tampoco se des-

miente que el mundo entero esté esperando ver un puerto de claridad y que se sienta sumamente feliz de tener noticias de la llegada de la luz. La imagen de 72 *Fuego a la tierra* [1/2] no parece muy neutral, desde luego. Los incendiarios no son siempre bien venidos, y las autoridades suelen encargarse de apagar los incendios. El complejo 81 *La casa del fuerte* [1/2] contiene un tipo de aviso semejante, pero nótese que presume más bien la dificultad, y no la imposibilidad, el peligro y no el fracaso absoluto. El complejo 38 *Serpientes y palomas* [1/3] quizá se incluyera originalmente en este marco, pero no cabe decir lo mismo de 62 *El Espíritu sometido a juicio* [1/3]. En este último caso, la promesa de que el Espíritu defenderá a los discípulos ante los magistrados y autoridades parece responder más bien a un desarrollo secundario a partir de algún enfrentamiento fortuito con los tribunales de justicia.

Por último, siempre en este tercer grupo, se incluyen los avisos contenidos en 63 *Salvar la vida* [1/3] y 44 *Tome su cruz* [1/3]. El aviso de crisis y de peligro queda explícitamente de manifiesto en el primero de estos dos complejos, pero fijémonos una vez más cómo pasamos de la tradición original al desarrollo secundario.

(1) El que busque guardar su vida, la perderá, y el que la perdiere, la conservará (*Evangelio de los dichos Q*, 1Q: Lc 17,33 = Mt 10,39).

(2) Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y el Evangelio, ése la salvará (Mc 8,35 = Mt 16,25 = Lc 9,24; la cursiva es mía).

(3) El que ama su alma, la pierde; pero el que aborrece su alma *en este mundo*, la guardará para la vida eterna (Jn 12,25; la cursiva es mía).

Las glosas de Marcos y Juan que he subrayado constituyen, como cabría esperar, un desarrollo secundario, pero la sentencia original, según se ha conservado en la versión del *Evangelio de los dichos Q*, se remontaría al propio Jesús. Ser rico significa ser pobre; y ser pobre significa ser rico. Perder la vida significa salvarla, y salvarla, perderla.

El complejo 44 *Tome su cruz* [1/3] podríamos rechazarlo casi inmediatamente y considerarlo una mera proyección de la Pasión y muerte de Jesús puesta posteriormente en sus labios proféticos. Tanto más se nos ratificaría esta opinión si el dicho se hubiera conservado únicamente en Mc 8,34, pero aparece también en el *Evangelio de Tomás* 55,2b y en el *Evangelio de los dichos Q*, en Lc 14,27 = Mt 10,38, y ninguna de estas dos fuentes dan la impresión de mostrar un interés excesivo por el hecho histórico de la crucifixión de Jesús. Por otra parte, tenemos el siguiente texto:

Si quieres ser crucificado, no tienes más que esperar. La cruz vendrá sola. Si parece razonable acatarla, y resulta oportuno, habrá que tomarla, y tu integridad se mantendrá incólume (Epicteto, *Disertaciones* II,2,20; cf. Oldfather I.228-231).

No hace falta, por tanto, considerar el dicho una proyección de la realidad histórica o una profecía con efectos retroactivos. Como dice Leif Vaage refiriéndose a Epicteto, Jesús estaría «comentando las (posibles) consecuencias que tendría el hecho de seguir determinada filosofía ... Es una imagen muy gráfica ... del coste que podía tener la adopción de un determinado estilo de vida ... El final que se nos presenta ... da la impresión de ser, desde luego, el que previsiblemente aguardaría a semejante reto social y a todo comportamiento escandaloso» (1989, p. 173) como los que hemos venido viendo a lo largo del presente capítulo.

Capítulo XIV

MUERTE Y SEPULTURA

Descansa ahora en tu gloria, noble iniciador. Tu obra ha concluido; tu divinidad ha quedado establecida. No temas ya que alguna grieta haga caer el edificio de tus esfuerzos. En adelante, inasequible al desaliento, contemplarás desde la altura de tu divina paz las infinitas consecuencias de tus actos. Por unas cuantas horas de sufrimiento, que ni siquiera afectó a tu grandiosa alma, compraste la inmortalidad más completa. El mundo te ensalzará durante milenios. Estandarte de nuestras contradicciones, serás el signo en torno al cual se librarán las más fieras batallas. Mil veces más vivo, mil veces más amado después de tu muerte de lo que lo fuiste mientras duró tu peregrinación por esta tierra, hasta tal punto serás piedra angular del género humano, que para arrancar tu nombre de este mundo habría que sacudirlo hasta sus cimientos. Los hombres no sabrán distinguir entre tú y Dios. Vencedor absoluto de la muerte, toma posesión de tu reino, hasta el cual te seguirán por la real senda que has trazado generaciones y generaciones de adoradores.

ERNEST RENAN, *Vie de Jésus* (cf. 1972, pp. 368-369)

En un soberbio artículo en torno a la «autobiografía de Tésalo, mago del siglo II», Jonathan Smith ha sugerido que «hacia el siglo II (a. C.)» se produjo en el mundo antiguo un cambio profundísimo. Los puntos focales de ese cambio fueron el Templo y el Mago.

En vez del lugar sagrado, el nuevo centro y principal medio de acceso a la divinidad será a partir de ahora el hombre divino, el mago, que funcionará, en buena medida, como un empresario sin despacho fijo, y que, también en buena medida, tendrá que ver con las «divinidades proteicas», de aspecto más o menos cambiante, cuya principal característica es la epifanía repentina y dra-

mática ... Resulta sumamente revelador que las Escrituras hebreas, en las dos grandes tradiciones que se han conservado, no concluyan, en ninguna de las redacciones de la Antigüedad tardía en que han llegado hasta nosotros, con el mismo pasaje. La colección judía concluye con la promesa de reconstrucción del Templo y restauración del culto que aparece en 2 Par 36,23. La colección cristiana, en cambio, concluye con la promesa del regreso de Elías, el mago, en Mal 4,5, promesa cumplida en la persona de Juan el Bautista, que reinterpreta el viejo rito de purificación a través del agua y lo convierte en un rito mágico de salvación. El Templo y el Mago constituían una de las antinomias características de la vida religiosa de los últimos siglos de la Antigüedad; los conflictos entre uno y otro determinaron en gran medida la creatividad y la vitalidad que caracterizan a esta época (1977, pp. 233, 238-239).

Pero, naturalmente, una vez que el Templo institucional fue reemplazado por el Mago institucional, este último recibiría otro nombre —rabí, sacerdote, monje—, y el papel del mago se haría así otra vez blanco de nuevos ataques alternativos o de una oposición subversiva.

En esta antinomia más general y más profunda se inscribiría no sólo Juan el Bautista, sino también Jesús. Juan representaba una alternativa al Templo, pero desde otro emplazamiento fijo, el desierto y el Jordán en vez de Sión y Jerusalén. Jesús, en cambio, como hemos visto, no tenía residencia fija, se trasladaba de un sitio a otro, e iba al encuentro de la gente, en vez de esperar a que la gente viniera a él. Este rasgo suponía un desafío más radical, si cabe, a la univocidad perfectamente localizada del Templo de Jerusalén, y esa vida errante reflejaba y simbolizaba el carácter igualitario del reto que venía a lanzar su protagonista. Así, pues, independientemente de lo que Jesús pensara, dijera, o hiciera respecto al Templo, desde el punto de vista funcional suponía un adversario, una alternativa y un sustituto para él. En el fondo, su relación con el Templo no se basa en este dicho, ni en el otro ni en el de más allá, ni en esta acción o aquella. La cuestión que ahora planteo, sin embargo, es aún más concreta, si bien, desde luego, presupone todo lo anteriormente dicho. En primer lugar, ¿tenemos pruebas de que Jesús dijera o hiciera realmente algo contra el Templo de Jerusalén? Y, en segundo lugar, ¿tenemos pruebas de que fueran sus palabras o sus hechos los que causaran su crucifixión y su muerte?

DESTRUIRÉ ESTA CASA

El complejo 49 *El Templo y Jesús* [1/3] resulta tremendamente complicado y controvertido. Los problemas empiezan ya con la primera versión:

Dijo Jesús: «Yo destruí (la) esta] casa y nadie podrá [reeditarla]» (*Evangelio de Tomás* 71).

Es evidente que en este dicho no se hace mención alguna al Templo, pero, como recientemente ha señalado Stephen Patterson,

la semejanza de su estructura con [la de otros textos incluidos en *El Templo y Jesús*] permite presumir que se trata de una versión de la llamada «palabra del templo» ... Resulta difícil saber si la ausencia de toda alusión al Templo en [*Evangelio de Tomás*] 71 constituye un rasgo secundario o un aspecto primario. Sospecho, sin embargo, que la frase final de Tomás «y nadie podrá reedificarla» es de carácter secundario, por contraposición a las alusiones a la reconstrucción del Templo que aparecen en las demás versiones. El hecho de que el Templo no se reconstruyera acabaría resultando incompatible con ese tipo de predicciones. Una forma de eliminar el problema sería hacer de todo una alegoría de la resurrección, como hace Jn 2,21; otra forma habría sido eliminar por completo esa predicción (como hace Tomás) (pp. 109-110).

Coincido plenamente con los dos primeros argumentos de este análisis, pero no con el tercero. Pese a sus ambigüedades, la mejor forma de interpretar la «casa» es pensar en una referencia originaria al Templo de Jerusalén, aunque el *Evangelio de Tomás* lo tome en otro sentido. En segundo lugar, el equilibrio estructural entre los términos destruir/reedificar es común a las tres fuentes del complejo y debemos tomarlo muy en serio. Yo, en cambio, doy la vuelta a la secuencia que presupone el análisis de Patterson. En mi opinión, el *Evangelio de Tomás* 71 es la versión más original que tenemos, y lo único que viene a decir enfáticamente es: «Destruiré esta casa tan por completo que será imposible reedificarla». La reconstrucción no refleja en principio ningún tipo de sustitución espiritual, sino que representa una manera de afirmar enfática y claramente, total y absolutamente, una cosa para siempre. No es que esta versión haya eliminado el detalle de la reedificación, aludiendo a ella de forma negativa, sino que son las otras versiones las que lo han introducido, al aludir a ella en forma positiva. Lo más significativo es, por tanto, el hecho de que el *Evangelio de Tomás*, que, por lo demás, no muestra el menor interés por el relato de la Pasión de Jesús, haya conservado este dicho. Pero esto supone un arma de doble filo, pues puede significar que estamos ante la verdadera tradición del Jesús histórico, pero también puede querer decir que su relación con la Pasión no está en este sentido al mismo nivel.

Los problemas continúan con la tradición de Marcos, incluidos no sólo los textos de 49 *El Templo y Jesús* [1/3], sino también la totalidad de Mc 13. Empezaremos precisamente por este capítulo, siguiendo el estudio que de él hace Werner Kelber (pp. 109-128). Marcos subraya que, si bien Jesús predice la destrucción física del Templo de Jerusalén en Mc 13,1-2, lo cierto es que nunca afirma que fuera a realizarla él mismo, esto es, que esa destrucción fuera a coincidir con su parusía. Lo que dijo, según Mc 13,24, es que entre la destrucción del Templo y su regreso mediaría un lapso de tiempo perfectamente claro, aunque no muy largo. En ese lapso de tiempo habría vivido la comunidad de Marcos, que había rechazado, por considerarlos falsos, a los profetas cristianos que, según Mc 13,5-8 y 21-23, habían proclamado el regreso de Jesucristo y la destrucción del Templo durante la primera guerra de los judíos de 66-70 e. v. En otras palabras, en 13,5-23 Marcos

distingue clara y deliberadamente todos los argumentos que conducen a la destrucción del Templo de los que conducen a la parusía de Jesús en 13,24-37. Y tanto unos como otros son puestos en boca de Jesús. Eso es, según Marcos, lo que realmente dijo Jesús.

Esa polémica distinción vuelve a aparecer en Mc 14,55-59 y en 15,29-32a. «Los príncipes de los sacerdotes, y todo el sanedrín» le acusan de haber dicho:

(1) Yo destruiré este templo, hecho por mano de hombre, y en tres días levantaré otro que no será hecho por manos humanas.

(2) Yo puedo destruir el templo de Dios y en tres días reedificarlo (Mc 14,58 = Mt 26,61).

En cuatro ocasiones Marcos subraya en 14,55, 56 y 59 que esa acusación era falsa: «Muchos testificaban falsamente contra Él, pero no eran acordes sus testimonios. Algunos se levantaron a testificar contra Él, ... Ni aún así, sobre esto era concorde su testimonio». Para Marcos, la oposición destrucción/reconstrucción del Templo equivale a la oposición destrucción/parusía, y lo de los «tres días» viene a significar «poco después». Mateo modifica todo esto y lo convierte en una mera afirmación general del poder divino, y Lucas omite por completo el pasaje. Pero, por lo que a Marcos se refiere, es absolutamente falso que Jesús profetizara en ningún momento que la caída del Templo y su advenimiento al final de los tiempos fueran a producirse simultáneamente. Por último, son únicamente los incrédulos los que, al pasar ante la cruz, se burlan de él diciendo:

¡Ah!, tú que destruías el templo de Dios y lo edificabas en tres días, sálvate bajando de la cruz (Mc 15,29b-30 = Mt 27,40-41).

No deberíamos creer —insiste Marcos una y otra vez— ni en los falsos testimonios ni en las burlas de los enemigos. Pero todas estas operaciones de «control de averías» que podemos observar en Mc 13-15 vienen sencillamente a subrayar el hecho de que algunos círculos cristianos creían, en primer lugar, que Jesús había dicho o hecho algo acerca de la destrucción del Templo y, en segundo lugar, su interpretación de esas afirmaciones consistía en poner en relación el asedio de Jerusalén en 70 e. v. con la parusía. ¿Pero de dónde pudieron sacar semejante idea?

La respuesta nos la proporciona Mc 11,15-19, texto denominado a menudo equivocadamente la «purificación del Templo». No se trata, ni mucho menos, de una purificación, sino de una destrucción simbólica. En primer lugar, y de manera general, ninguna de las operaciones de los cambistas ni las compraventas efectuadas en los atrios del Templo habrían tenido nada de malo. Nadie se dedicaba a robar o a estafar, ni contaminaba, por tanto, el recinto sagrado. Todas esas actividades constituían el aparato absolutamente imprescindible de la función fiscal y sacrificial propia del Templo. En segun-

do lugar, el propio Marcos es consciente de que Jesús no estaba simplemente purificando el Templo, sino destruyéndolo simbólicamente, pues tiene buen cuidado de colocar el episodio entre la maldición de la higuera estéril en Mc 11,12-14 y la higuera seca de Mc 11,20. Así pues, del mismo modo que es destruida la higuera improductiva, así también es destruido simbólicamente el Templo que no sirve para nada.

(A) Llegaron a Jerusalén y, entrando en el templo, se puso a expulsar a los que allí vendían y compraban, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas; no permitía que nadie transportase objeto alguno por el templo,

(B) y los enseñaba y decía: ¿No está escrito: Mi casa será casa de oración para todas las gentes? [= Is 56,7]. Pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones [= Jer 7,11] (Mc 11,15-16).

Nótese, en primer lugar, la combinación de palabras y hechos, de acción y comentario. Esa acción no supone, naturalmente, una destrucción física del Templo, sino un ataque simbólico deliberado. El Templo se «destruye» al «impedir» sus actividades fiscales, sacrificiales y litúrgicas. El comentario corresponde a dos pasajes del Antiguo Testamento, el primero de los cuales denomina en dos ocasiones al Templo «casa» de Dios. Las palabras utilizadas por la interpretación de Mc 11,17 quizá reflejen el propio interés del evangelista, pero, a la luz del *Evangelio de Tomás* 71, el empleo del término «casa» daría, cuando menos, qué pensar. No obstante, si comparamos las palabras de destrucción recogidas en el *Evangelio de Tomás* 71, con los hechos de destrucción recogidos en Mc 11,15-16, cabe preguntarse cuál es el desarrollo secundario, cuál fue el camino que siguió la tradición. ¿Pasó de la palabra al hecho o del hecho a la palabra? ¿Fue el hecho el que generó una palabra que viniera a resumirlo, o fue la palabra la que generó un hecho que viniera a simbolizarla?

El relato de Juan suscita aún más problemas, pero su contenido quizá contribuya también a responder a las cuestiones planteadas anteriormente.

(A) Encontró en el templo a los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas, y a los cambistas sentados; y haciendo de cuerdas un azote, los arrojó a todos del templo, con las ovejas y los bueyes; derramó el dinero de los cambistas y derribó las mesas; y a los que vendían palomas les dijo: Quitad de aquí todo eso

(B) y no hagáis de la casa de mi Padre casa de contratación.

Se acordaron sus discípulos que está escrito: «El celo de tu casa me consume [Sal 69,9]».

(C) Los judíos tomaron la palabra y le dijeron: ¿Qué señal das para obrar así? Respondió Jesús y dijo: Destruid este templo, y en tres días lo levantaré. Replicaron los judíos: Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días? Pero Él hablaba del templo de su cuerpo.

Cuando resucitó de entre los muertos, *se acordaron sus discípulos* de que

había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho (Jn 2,14-22; la cursiva es mía).

Estamos, sin duda alguna, ante un pasaje fascinante. Su importancia se pone de manifiesto por la repetición de la frase «Se acordaron sus discípulos» al final de cada uno de sus dos elementos. Esta glosa es un indicio, creo yo, de que esos dos elementos resultaban problemáticos, de que inicialmente no fueron entendidos ni el gesto ni las palabras de Jesús, o de que quizá fueran entendidos mal, defecto que habría de ser subsanado posteriormente aludiendo a una ulterior comprensión de los hechos.

Sin embargo, en primer lugar, está el hecho de que la palabra «casa» aparece en las tres fuentes independientes, en el *Evangelio de Tomás* 71, donde constituye el punto fundamental de interés, sin que se mencione en ningún momento que Jesús realizara algún tipo de acción, y también en Mc 11,17 (en dos ocasiones, citando a Is 56,7) y en Jn 2,16 (una citando las palabras textuales de Jesús y otra citando Sal 69,9). En estos dos últimos casos, su empleo supone una explicación subsidiaria de la acción llevada a cabo por Jesús. Mi conclusión, aunque provisional, es que dicha acción fue acompañada originalmente —es decir, en un momento anterior al menos a estas tres fuentes— de algún dicho en el que se aludía a la «casa».

En segundo lugar, la repetición de la frase «se acordaron sus discípulos» en Jn 2,17, 22 viene a llamar la atención sobre el hecho de que esta versión comporta, por una parte, una acción acompañada de un dicho acerca de la «casa» que requiere ser explicado apelando a la memoria de los discípulos, como se afirma en 2,14-17, y, por otra parte, un segundo dicho, recogido en 2,18-22, que también requiere ser explicado apelando a la memoria de los discípulos. Este segundo dicho es precisamente «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré». Y nótese el parecido que tiene con la frase de Mc 14,58 «Yo destruiré este templo, hecho por mano de hombre, y en tres días levantaré otro que no será hecho por manos humanas». Naturalmente, para Marcos se trata de una acusación falsa asociada a la destrucción efectiva del Templo y a la parusía de Jesús. Para Juan, no se trata de una profecía, ni verdadera ni falsa, sino un desaffo. No es algo que Jesús fuera a hacer con el Templo, sino con su propio cuerpo.

Tras todo este desarrollo secundario, yo diría que se oculta la siguiente trayectoria. El estrato más antiguo que podemos reconstruir implicaría la existencia de una acción que supondría la destrucción simbólica del Templo, como reflejan Mc 11,15-16 y Jn 2,14-16a, y de un dicho que anunciaría lo que iba a suceder: «Destruiré esta casa sin que sea posible reconstruirla», como dice el *Evangelio de Tomás* 71. Posteriormente, la tradición habría tendido a separar la acción del dicho siguiendo dos líneas de interpretación distintas. El dicho original sería sustituido por diversas referencias en forma afirmativa a las Escrituras, relacionadas con esa acción, cuya finalidad sería precisamente explicarla. Y el dicho original, separado ya de la acción, sería modificado de suerte que pudiera aplicarse a la parusía, como se niega a

admitir Marcos, o a la Resurrección, como hace Juan, en cuyo texto son visibles ambas tendencias.

Concluyo, pues, que existe una acción y un dicho paralelo a ella, relacionados ambos con la destrucción simbólica del Templo, que se remontaría al Jesús histórico, y que las referencias bíblicas o su relación con la destrucción efectiva del Templo, con la Resurrección o con la parusía constituyen una explicación ulterior de una acción considerada en un principio enigmática y que resultaría luego tanto más incomprensible cuando se produjera la destrucción efectiva del Templo en 70 e. v.

Estoy convencido de la veracidad de este análisis, pero de lo que no estoy tan seguro es de que esa acción o ese dicho condujeran directamente a la detención y posterior ejecución de Jesús. Es evidente que el *Evangelio de Tomás* 71 no establece ninguna relación entre un hecho y otro. Pero también es evidente que Marcos la establece desde el momento en que inmediatamente después —Mc 11,18— se afirma: «Llegó todo esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y buscaban cómo perderle; pero le temían, pues toda la muchedumbre estaba maravillada de su doctrina». Sin embargo, con Juan tenemos otro problema. Como es sabido, en Marcos, Jesús va a Jerusalén en una sola ocasión, al final de su vida. En Juan, en cambio, da la impresión de que esté en la ciudad casi en todos y cada uno de los capítulos de su evangelio. Pero lo que yo creo es que los episodios del *Evangelio de las señales*, que constituye la base de nuestro evangelio de Juan, se localizaban en Jerusalén, considerada centro de la oposición y lugar de la consumación, de suerte que muchos pasajes de la obra se desarrollan, efectivamente, «en Jerusalén». Sólo cuando la totalidad del pasaje fue interpretada como una composición narrativa sucesiva fue preciso establecer una correlación entre los escenarios de Galilea, Samaria, o Judea, y así ahora nos da la impresión general de que Jesús se pasa el tiempo yendo y viniendo constantemente a Jerusalén. Nada de esto, sin embargo, demuestra que la única subida a Jerusalén mencionada por Marcos tenga un carácter menos artificial o compositivo.

En otras palabras, no encuentro ninguna vinculación atestiguada en más de una fuente entre la destrucción simbólica del Templo y la ejecución de Jesús. No obstante, avanzaré una teoría provisional y acaso totalmente contraria a mi metodología. No estoy muy seguro de que los campesinos galileos pobres acudieran regularmente al Templo con motivo de las festividades. Me parece más bien bastante posible que Jesús fuera una sola vez a Jerusalén y que el igualitarismo espiritual y económico que predicaba en Galilea provocara un estallido de indignación ante el Templo, en su calidad de sede y símbolo de la mayor desigualdad, de los elementos de patrocinio y opresión existentes tanto a nivel político como a nivel religioso. La destrucción simbólica del Templo por parte de Jesús venía simplemente a actualizar lo que ya había venido diciendo en sus predicaciones, lo que ya había llevado a cabo con sus curaciones, y lo que ya había realizado en su misión de comensalía abierta.

Pero el ambiente cerrado del Templo, el polvorín en que se convertía durante la Pascua, especialmente en tiempos de Pilato, no tenía nada que ver con el ambiente de los campos de Galilea, incluso en tiempos de Herodes Antipas, y es de suponer que en la capital los soldados habrían actuado inmediatamente ante cualquier disturbio. La metodología seguida a lo largo de todo este volumen no nos permite fundamentar ninguna de estas razones, de modo que debemos mirarlas con suma cautela. Pero si no es así, nos vemos obligados a recurrir a muchas más conjeturas para responder a la cuestión de por qué la ejecución de Jesús se produjo entonces, por qué allí y por qué de aquella manera. En resumen, pues, la destrucción simbólica del Templo constituye, a mi juicio, únicamente la extensión lógica de la conjunción del milagro y la mesa, de la curación y la comensalía, abiertas a todo el mundo; creo, por tanto, que realmente se produjo esa destrucción simbólica y que, si cuando se produjo fue durante la Pascua, *pudo* perfectamente provocar la detención y la ejecución de Jesús.

HACED ESTO EN MEMORIA MÍA

Ya hemos visto dos casos, 120 *El Padrenuestro* [1/2] y 13 *De los dos uno* [1/4], que, pese a pertenecer al primer estrato y contar con una atestiguación plural, y constituir además una síntesis de principios y prácticas, temas y aspectos importantes del Jesús histórico, no proceden de él, sino de la creatividad litúrgica de las primeras comunidades cristianas. Vamos a ver ahora otro caso, 16 *La Cena y la Eucaristía* [1/4]. Para analizarlo es preciso dejar en suspenso dos mil años de teología eucarística y de iconografía de la Última Cena. Antes de que se produjeran estos desarrollos secundarios, yo propongo la existencia de cinco grandes estadios preliminares. Jn 6,51-58 representa, en realidad, un sexto estadio, pero ello nos llevaría demasiado lejos, y no hace falta forzar tanto los argumentos para demostrar que 16 *La Cena y la Eucaristía* [1/4] no procede del Jesús histórico.

El primer estadio corresponde a la antropología general de la comida y más concretamente a los hábitos históricos de la comensalía grecorromana.

La idea fundamental que podemos extraer de la antropología de la alimentación —según afirma Lee Edward Klosinski resumiendo su tesis doctoral presentada en 1988— es que la comida tiene la facultad de funcionar como objeto de transacciones humanas y de simbolizar las interacciones, relaciones y afinidades personales. El hecho de dar y recibir un plato de comida crea una serie de obligaciones. Supone la creación de modelos de mutualidad y reciprocidad. Define las relaciones y perfila las líneas divisorias que separan a unos grupos de otros ... En la Antigüedad grecorromana ... la comensalía daba una expresión concreta a las líneas divisorias que separan a unos grupos de otros, facilitaba la identificación social, y proporcionaba los medios para integrar los conceptos de status social y poder social (pp. 205-206).

Además, según la tesis doctoral de Dennis Smith, presentada en 1980, «la diferencia entre una comida celebrada en un domicilio particular, una reunión de filósofos, un sacrificio, un club o sociedad privada, o una asamblea cristiana, no estriba tanto en la forma adoptada en cada caso cuanto en la interpretación que se da a todas esas formalidades según el contexto en el que se celebre el banquete» (p. 2). Desde el punto de vista formal, todo banquete

constaba propiamente de dos partes, el *deîpnon* y el *sympósion* ... [La primera parte] consistiría en la ingestión de pan y diversas verduras, acompañadas de pescado o carne si se quería que la cena fuera especialmente rica. Se servían diversas variedades de pan, pues éste constituía la base de la dieta ... [en cuanto a la segunda parte] es evidente que, cuando menos, comportaba una libación ritual y la retirada de las mesas, gesto que marcaba la transición entre la parte del banquete dedicada a comer y la parte dedicada a beber (pp. 11-13).

Según este contexto, la sucesión de comida y bebida, de partición del pan y libación de vino antes de su ingestión, o, sencillamente, la sucesión de pan y vino viene a resumir y simbolizar la totalidad del proceso de un banquete formal grecorromano.

El segundo estadio corresponde a la comensalía *abierta*, es decir, según hemos puesto de relieve en el capítulo anterior, el igualitarismo social radical practicado por Jesús y sus seguidores y que cabía esperar que continuasen practicando aquellos en beneficio de los cuales realizaban sus curaciones de forma gratuita e itinerante. Evidentemente, en esas circunstancias, Jesús y el pequeño grupo de sus íntimos celebrarían una última cena, esto es, un banquete que, más tarde, esos compañeros recordarían retrospectivamente como el último que celebraron juntos. Y eso sería todo lo que habría ocurrido antes de la muerte de Jesús. No creo que se celebrara una cena especial conocida de antemano, convocada específicamente, o programada ritualmente como último y definitivo banquete. La base de esta teoría mía sería la consideración de *Didaché* IX-X según la trayectoria marcada por 16 *La Cena y la Eucaristía* [1/4].

El tercer estadio, pues, corresponde a la *Didaché* o *Doctrina de los Doce Apóstoles*, que constituye «el ordenamiento más antiguo de la iglesia cristiana, escrito —según Helmut Koester— en Siria a finales del siglo I e. v.» (1982, II.158). Pues bien, en *Didaché* IX-X encontramos dos celebraciones eucarísticas distintas, la primera de las cuales aparece mencionada en segundo lugar (cf. Riggs, p. 93). La existencia de esas dos liturgias originalmente distintas es evidente por la estructura dividida en cuatro partes que presentan los dos relatos, y por ciertos temas e incluso frases comunes a ambos. Para llamar la atención sobre esos rasgos comunes, subrayaré en las citas lo que me parezca necesario. Que *Didaché* X es anterior a *Didaché* IX resulta evidente por los epítetos empleados para designar a Jesús. En *Didaché* X es el Hijo (o el Siervo) de Dios, epíteto que se remontaría, según Joachim Jeremias, «a la

comunidad cristiana más antigua, la palestina», y que pervivió «en la Iglesia de los gentiles ... únicamente como fórmula litúrgica fija ligada a la oración eucarística, a la doxología y la confesión» (1967, p. 703). En *Didaché IX* sigue llamándose a Jesús Hijo (Siervo) de Dios en IX,2-3, pero en IX,4 es ya Jesucristo. A partir de ahora presentaré los dos rituales divididos en su estructura cuatripartita, poniendo siempre la versión de *Didaché X* antes de la de *Didaché IX*. Debo poner de relieve, sin embargo, que en ningún caso hay el menor rastro de que se trate de la cena pascual, de que estemos ante la Última Cena, ni de que esa celebración tenga nada que ver con la muerte de Jesús.

En ambos textos aparece un primer elemento común, a saber, un *mandamiento introductorio*:

- (1) Después de saciaros, daréis gracias así.
- (2) Respecto a la acción de gracias, daréis gracias de esta manera (*Didaché X,1; IX,1*).

El rito primitivo consistía en una simple oración de acción de gracias pronunciada *después* de la comida habitual. En la práctica instituida posteriormente la oración se halla integrada en las dos partes del banquete.

El segundo elemento común está en la *doble acción de gracias*. Nótese la dualidad «Te damos gracias ... A ti sea la gloria por los siglos». Subrayo estas frases y otros rasgos comunes a las dos versiones de la liturgia.

(1) *Te damos gracias, Padre santo,*
 por tu santo Nombre,
 que hiciste morar en nuestros corazones,
 y por el *conocimiento* y la fe y la inmortalidad
 que nos diste a conocer
 por medio de Jesús, tu siervo (= tu Hijo).
 A ti sea la gloria por los siglos.

Tú, Señor omnipotente,
 creaste todas las cosas por causa de tu nombre
 y diste a los hombres
 comida y bebida para su disfrute.
 Mas a nosotros nos hiciste gracia
 de comida y bebida espiritual
 y de vida eterna por tu siervo (= tu Hijo).
 Ante todo, *te damos gracias*
 porque eres poderoso.
 A ti sea la gloria por los siglos. *

(2) Primeramente, sobre el cáliz:
Te damos gracias, Padre nuestro,
 por la santa viña de David, tu siervo (= tu Hijo),
 la que nos diste a conocer
 por medio de Jesús, tu siervo (= tu Hijo).
 A ti sea la gloria por los siglos.
 Luego, sobre el fragmento:

Te damos gracias, Padre nuestro,
 por la vida y el *conocimiento*
 que nos manifestaste
 por medio de Jesús, tu siervo (= tu Hijo).
 A ti sea la gloria por los siglos.

(*Didaché X,2-4; IX,2-3; la cursiva es mía*)

Por una parte, el contenido de la versión más reciente ha sido extraído de la más antigua. Pero, por otra, y eso es precisamente lo más significativo, la doble acción de gracias que presenta la primera versión se refiere, ante todo, a dones espirituales como el conocimiento, la fe y la inmortalidad, y sólo en segundo lugar a dones materiales como la comida o la bebida. Pues bien, en la segunda versión se especifica más y la primera acción de gracias se refiere al cáliz, y la segunda a [los trozos de] pan. En la versión más antigua no se alude en ningún momento ni al pan ni al vino, ni tampoco al fragmento (de pan) ni al cáliz. Ahora bien, ¿por qué en la segunda versión aparecen mencionados primero el [cáliz de] vino y luego el [fragmento de] pan? Dada la estructura de la cena en el mundo grecorromano, el orden que habría cabido esperar habría sido primero el pan y luego el vino, pero lo cierto es que ese orden invertido vuelve a aparecer en 1 Cor 15 y 21 y también —aunque hay ciertos problemas textuales sabiamente analizados por Bruce Metzger (pp. 173-177)— en Lc 22,17-19a. Pero, como señala Aaron Milavec, «la *Didaché* presenta unas estructuras de oración análogas, tanto en lo retórico como por lo que al rito se refiere, a las de las oraciones judías más antiguas. Es muy significativo, por ejemplo, que tanto la *Didaché* como la *Misná* necesiten dos bendiciones distintas, una para el vino y otra para el pan, y en ambos casos la bendición del vino precede siempre a la del pan». Lo más probable, a la luz de algunas secciones de la *Misná* como *Berajot* 6,1 o 7,3, pero sobre todo 8,8, es que «durante el siglo I los hábitos locales estaban muy diversificados», de suerte que en el contexto judío y, a partir de él, en un contexto judeocristiano, habría sido igualmente posible que las bendiciones siguieran el orden cáliz/fragmento o fragmento/cáliz (pp. 112-113).

En cualquier caso, lo que ahora nos interesa es que *Didaché IX* demuestra la interpolación en el banquete de una Eucaristía o acción de gracias realizada al final del mismo, asociada con las dos partes que lo componían, independientemente del orden que siguiesen. No obstante, me gustaría subrayar una vez más que, tal como están las cosas, no existe la menor relación entre el banquete pascual, la Última Cena o la muerte de Jesús en general.

El tercer elemento común consiste en una *oración apocalíptica*, mucho más explícita, como podrá comprobarse, en la versión primitiva de *Didaché X* que en la posterior de *Didaché IX*.

(1) Acuérdate, Señor, de *tu Iglesia*,
 para librarla de todo mal
 y hacerla perfecta en tu amor,

y *reúnela* de los cuatro vientos,
santificada,
en el reino tuyo, que has preparado.
Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos.
Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David.
(2) Como este fragmento estaba disperso sobre los montes,
y reunido se hizo uno,
así sea *reunida tu Iglesia*,
de los confines de la tierra *en tu reino.*
Porque tuya es la gloria y el poder
por Jesucristo *eternamente.*

(*Didaché* X.5-6a; IX,4; la cursiva es mía)

En este caso es evidente que la versión más reciente ha insertado la frase «por Jesucristo» en el contexto de una doxología heredada de la versión más antigua. Jesús, el Hijo (= el Siervo) de Dios se ha convertido en Jesucristo. Pero más significativo aún es el hecho de que, aunque en *Didaché* IX el pan ha adquirido un carácter simbólico secundario, ese simbolismo aún no tiene nada que ver con la muerte de Jesús. Como una multitud de granos de trigo dispersos sobre los montes se juntan para dar un solo pan, así sea reunida también en el cielo la Iglesia de Dios.

El cuarto elemento común es la *advertencia de los merecimientos* requeridos. En la versión más antigua lleva implícitas una serie de sanciones apocalípticas, mientras que en la más reciente a lo que se alude es al bautismo.

(1) El que sea santo, que se acerque. El que no lo sea, que haga penitencia. Maranathá. Amén.

(2) Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra Acción de gracias (= Eucaristía), sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: No deis lo santo a los perros (*Didaché* X,6b; IX,5).

La versión más antigua dirige su mirada al interior de la comunidad y, pese a su elevada conciencia apocalíptica, ofrece siempre a los que no son santos la posibilidad del arrepentimiento. La más reciente, en cambio, dirige su mirada hacia el exterior, marca una línea divisoria basada en el bautismo, y reduce a los que quedan fuera de esa línea a la condición de perros. Ello confirma, por consiguiente, la teoría propuesta anteriormente, según la cual 54 *Los perros y los puercos* no procede del Jesús histórico.

Si me he extendido tanto analizando *Didaché* IX-X ha sido porque quiero poner de relieve dos puntos. En primer lugar, la oración de fecha más antigua, recogida en *Didaché* X, hace alusión a un banquete eucarístico sin ritualización del pan ni del cáliz [de]/vino ni, por supuesto, de ninguna otra cosa. La versión más reciente de *Didaché* IX sí que presenta, en cambio, una ritualización del cáliz y del fragmento, pero, ya a finales del siglo I e. v. había ciertos cristianos de Siria (¿meridional?) que celebraban una eucaristía del pan y el vino sin el menor rastro de banquete pascual, de Última Cena, o de

simbolismo de la Pasión basado directa o indirectamente en ella. No me cabe en la cabeza que este grupo tuviera conocimiento de todos estos elementos y se hubiera tomado la molestia de omitirlos. Lo único que puedo es presumir que, desde luego, no estaban a disposición de todo el mundo desde un principio, y que por tanto no eran una institución solemne, formal y definitiva del propio Jesús. Claro que *Didaché* IX-X representa ya una ritualización de la comensalía abierta de Jesús y sus seguidores. Semejante desarrollo no tendría necesariamente nada de malo, pero teniendo en cuenta sobre todo la evolución seguida por la *advertencia de los merecimientos* requeridos desde X,6b a IX,5, cuesta trabajo no percatarse de la pérdida que se ha producido: ahora los santos están sentados a la mesa, mientras que los perros no son dignos de que se les dé de comer.

El cuarto estadio del desarrollo eucarístico está representado por el empleo que hace Pablo en 1 Cor 10-11 de la tradición prepaulina. Pese a lo que pueda dar a entender el uso del término «estadio», mi teoría no pretende establecer que las comunidades de la *Didaché* y las prepaulinas respondan por fuerza a una trayectoria cronológica única y sucesiva, ni siquiera que éstas sean más antiguas y las otras más recientes. Lo único que digo es que la existencia de ambas hace que resulte tanto más inverosímil una Última Cena con el simbolismo de la Pasión instituida por Jesús el día antes de su muerte con el mandamiento de repetirla periódicamente. El propio Pablo hace gala de un claro sentido de la comensalía igualitaria, y censura a los corintios por no seguirla. Según dice Dennis Smith, «daría la impresión de que en Corinto se daba un triple cisma respecto a la manera de celebrar los ágapes: comer separadamente, comer diferentes cantidades de comida, y tomar asiento según criterios de rango y condición» (p. 194). Pero, por otra parte, Pablo ha recibido de la tradición la noticia de una cena eucarística en la que el pan y el vino simbolizan el cuerpo y la sangre del Señor.

Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, en la noche en que fue entregado [presumiblemente por Dios], tomó el pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía. Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: este es el cáliz de la Nueva Alianza en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que Él venga (1 Cor 11,23-26).

Nótese cómo, siguiendo correctamente los usos propios del convite formal, el vino hace su aparición «después de cenar». Sin embargo, como subraya Burton Mack, «la combinación en este texto de los términos cuerpo y sangre simbolizando la muerte constituye una clave importantísima. Únicamente tienen sentido si se integran en la tradición del pensamiento martiroológico. Por el contrario, la combinación habitual para aludir a la propia persona es la de cuerpo y alma; los términos que se conjugan cuando se quiere hacer referencia al cuerpo físico son carne y sangre, mientras que cuerpo y

sangre aparece en los textos martirologicos» (1988, p. 118). Cuando el pan y el vino se convierten en cuerpo y sangre, necesariamente se está anunciando «la muerte del Señor». Así, pues, según hemos visto, partiendo de la comensalía abierta existente en tiempos de Jesús, se pasa en segundo lugar a un convite eucarístico general, en el que se hace hincapié unas veces sí y otras no al pan y al (cáliz de) vino, y por fin, en tercer lugar, a la conmemoración, celebración y participación específica en la Pasión. Y esta especificación cronológicamente reciente se presenta como si fuera obra directa y explícita de Jesús, instituida, precisamente, la víspera de su muerte.

El quinto y último estadio corresponde a Mc 14,22-25, copiado en Mt 26,26-29 y Lc 22,15-19a, aunque la versión de Lc 22,19b-20 supone una refundición de este texto y el de 1 Cor 11,23-26 (cf. Mack 1988, pp. 300-301).

Mientras comían, tomó pan, y bendiciéndolo, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, este es mi cuerpo. Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó, y bebieron de él todos. Y les dijo: Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos. En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios (Mc 14,22-25).

Como en Pablo, el rito se relaciona aquí explícitamente con la Pasión de Jesús, tanto por la ocasión en la que se sitúa, es decir, en la Última Cena, como por el simbolismo del pan y el vino, del cuerpo y la sangre, pero, sobre todo, por la preponderancia que se da al término cáliz/sangre respecto del pan/cuerpo. Sin embargo, ahora se convierte además en la comida pascual, y, aunque da la impresión de que ya no tiene nada que ver con la tradición grecorromana del banquete formal, como demuestra el hecho de que ya no se mencione, como hacía Pablo, el cáliz de vino «después de cenar», la expresión «es derramada» se adecua al momento de la libación típica del banquete grecorromano con más exactitud que las empleadas por Pablo. Lo más sorprendente, sin embargo, es que Marcos no presenta el doble mandamiento de la repetición y la conmemoración, sino un simple y terminante «En verdad os digo», que comporta unos fuertes tintes apocalípticos. Con lo que realmente nos encontramos, en el caso de Marcos, es casi con una antiinstitucionalización o desinstitucionalización del banquete eucarístico, como han demostrado con toda claridad Burton Mack (1988, pp. 298-306) y su discípulo, Lee Edward Klosinski (pp. 193-213). Desde el punto de vista estructural, a nivel general, Mc 14,22-25 supone el punto culminante de la incapacidad de los discípulos a la hora de comprender el simbolismo del convite de Jesús. Según dice Klosinski, «Marcos ha dispuesto tres viajes de Jesús y sus discípulos en barco (4,35-41; 6,45-52, y 8,13-21), tres curaciones (7,31-37; 8,22-26, y 10,46-52) y las dos multiplicaciones de los panes y los peces más la última cena (6,3-44; 8,1-10; 14,17-26) en una triple estructura progresiva. Y una de las características de esta estructura es que el último elemento de cada serie supone el punto culminante de los dos anteriores» (pp. 207-208).

A un nivel más restringido, secuencialmente, Mc 14,22-25 se relaciona desde el punto de vista externo de una manera bastante brusca con la profecía inmediatamente anterior de la traición de Judas a través de una repetición triple: «Y recostados y comiendo ... uno que come conmigo ... Uno de los doce, el que moja conmigo en el plato». Y, desde el punto de vista interno, en 14,23 Marcos insiste en que «bebieron de él todos», como si asociara a todos los discípulos con el mismísimo traidor. Teniendo en cuenta estas claves, e interpretando Mc 14,21-25 en el contexto de la teología composicional, polémica y gradual de Marcos, llego a la conclusión de que lo que está haciendo el evangelista es oponerse a un rito eucarístico institucionalizado que no prevé que Jesús pueda sentarse a la mesa con gentiles (Kelber, pp. 45-65) y que, dentro de esa liturgia, pone de relieve la presencia de Jesús *ahora* contraponiéndola a su *pronta* venida. Y así se cierra, como si dijéramos, el círculo.

Marcos se ve cogido —afirma Klosinski resumiendo su tesis doctoral— entre dos maneras de entender la comensalía cristiana. Según una de ellas, la comensalía es una continuación del tipo de convite propio de los tiempos de Jesús del que se tenía memoria. La otra entiende la comensalía a partir de los elementos eucarísticos del culto de Cristo. Marcos utiliza el lenguaje propio del culto de Cristo, aunque subvirtiendo su primitivo significado (p. 203).

Un último punto. «En el mísero mundo mediterráneo, el reino de los cielos debía tener por fuerza algo que ver con la comida y la bebida», afirma Peter Brown. Pero añade:

Quizá uno de los cambios de mentalidad más profundos que trajo consigo la aparición del cristianismo en el mundo mediterráneo es la preeminencia otorgada a un determinado banquete (la Eucaristía), que, aunque cargado de asociaciones con los vínculos interpersonales propios de una determinada sociedad *humana*, se vio privado en fecha muy temprana de toda connotación de abundancia orgánica de carácter no humano. Anteriormente habría estado muy difundida cierta mentalidad según la cual quedaba fuera de toda duda la solidaridad de los miembros de toda comunidad estable con respecto a ciertos bienes escasos, como el alimento y las distracciones, y cuya finalidad era aprovechar los momentos de ocio y de hartazgo para incitar al sombrío mundo de la naturaleza a abandonar su habitual rigor (pp. 22-23).

Se hace necesario calcular muy cuidadosamente qué ganancias y qué pérdidas trajo consigo el paso del banquete auténticamente vivido por Jesús, caracterizado por su comensalía abierta, al banquete ritual caracterizado por la comensalía cristiana. Se hace asimismo imprescindible ponderar debidamente, como no se ha hecho hasta ahora, las diferencias de ritualización que se dan entre unas multitudes que tienen panes y peces, y unos discípulos que tienen pan y vino. Más adelante me referiré a ese primer punto, pero ahora me gustaría subrayar que el olor de las multitudes y, más aún, el olor de los peces nos obliga a permanecer firmemente en contacto con lo que son

la miseria del mundo mediterráneo y las necesidades de los hombres. La advertencia final de Brown resulta sumamente juiciosa.

Una iglesia cristiana, sustentada en buena parte por el patrocinio de individuos bien comidos y dirigida cada vez más a menudo por hombres austeros [como Orígenes, en el siglo III], la frugalidad de cuya dieta era fruto de una decisión propia y no de la necesidad, se vería en los siglos sucesivos cada vez más tentada a considerar a la sexualidad (instinto que a menudo comporta disponer de tiempo libre y el hábito de comer regularmente), y no a la gula y a la oscura sombra de la gula en un mundo caracterizado por la escasez de recursos y dominado por el hambre, el síntoma más permanente e inquietante de la fragilidad de la condición humana. Quizá haya llegado la hora de volver otra vez nuestra vista a los sueños de abundancia aparentemente absurdos del hombre mediterráneo durante la Antigüedad, y de descubrir, a través de las preocupaciones que lo caracterizan, una vía, cuando menos, hacia unos objetos de deseo más humanos y más lógicos (p. 24).

En memoria mía, sí, pero nada de comida de verdad, nada de comensalía abierta, nada de cestas llenas a rebosar para las multitudes.

LA PASIÓN COMO RELATO

Esto, dice el sentido común, traerá pocos problemas. Por distintas que sean las versiones de los dichos y milagros de Jesús que tanto complicaban el contenido de los capítulos precedentes, en el relato de la Pasión tenemos una historia coherente cuyas cuatro versiones pueden integrarse fácilmente en una única saga consecutiva. Los relatos evangélicos que preceden a la Pasión fueron elaborados a partir de elementos de la tradición cuyas formas y contenidos, escenarios e interpretaciones divergentes, vendrían a subrayar la artificialidad de los marcos narrativos en que se integran. No es ese el caso de los relatos de la Pasión. Sólo en este episodio la cuádruple saga evangélica nos muestra unos elementos narrativos claros. En el terreno de la pintura y la escultura, del teatro y el cine, de la cita explícita y la alusión implícita, y tanto para quienes lo aceptan como para quienes lo rechazan, ese relato ha pasado a constituir uno de los sedimentos más profundos de la imaginación occidental. El realismo narrativo ha sido equiparado con la exactitud histórica. ¿En qué otra parte —se pregunta el sentido común— cabría encontrar una mayor concordancia de secuencias y contenido, excepto, a lo sumo, cuando la coherencia del testigo ocular disminuye aquí por el afán de destacar un determinado detalle, o allá debido a algún pequeño lapsus de la memoria? No obstante, existen unos cuantos problemas que hablan de una dificultad más profunda y más básica oculta tras el armonioso paralelismo de los cuatro relatos de la Pasión que ofrecen Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

¿Profecía o historia?

Tres breves digresiones antes de seguir adelante. La primera nos lleva a fijarnos con un poco más detalle en los esenios de Qumran mencionados de pasada anteriormente. A medida que esa comunidad disidente encabezada, según la tipología establecida por Lenski, por ciertos miembros de la clase *sacerdotal*, meditaba sobre su historia pretérita y su destino futuro, iba armonizando tradición y presente. El objeto fundamental de sus actividades no era ni la apología ni la polémica de cara al exterior, aunque, naturalmente, podían ser empleadas con esa finalidad. Sus meditaciones respondían a una ideología y una forma de autocomprensión orientadas más bien hacia dentro, a un intento de justificar el presente y proyectar un futuro basado en el único fundamento posible, a saber, la reinterpretación del propio pasado, esto es de la tradición bíblica. Como pone de manifiesto la presentación más reciente de los documentos de Qumran ofrecida por Geza Vermes, son principalmente dos los métodos utilizados en esas exégesis correlativas. El autor cita «un primer grupo de escritos exegéticos [que] comentan determinados libros de las Escrituras», y presenta diecisiete ejemplos de este tipo. Pero además «existe otra colección en la que la exposición se basa en la combinación de textos diversos que pretenden explicarse mutuamente», si bien de este tipo sólo puede ofrecer seis ejemplos (1985, p. 66). Yo denomino a esos dos procesos respectivamente comentario *secuencial* y comentario *testimonial*.

El primer método, que es del que por ahora poseemos, con diferencia, más testimonios, consistía en tomar un texto bíblico versículo a versículo y aplicarlo a la historia de la colectividad. Esas *exégesis secuenciales* se llaman en hebreo *peshirim*, esto es, «interpretaciones». Un ejemplo sería la interpretación secuencial de Nah 2,11-3,1, de la cual paso a citar únicamente la parte correspondiente a 2,11b-12, elegida deliberadamente por lo insólito, hasta cierto punto, de sus referencias explícitas. Nótese que cada frase bíblica, presentada aquí en cursiva, va seguida en cada caso por la expresión «interpretado, se refiere a ...».

Adonde el león llevaba sus cachorros [y donde nadie puede disturbarlo] (cf. Nah 2,11b). [Interpretado, se refiere a Deme]trio, rey de Grecia, que pretendía, aconsejado por aquellos que aman las cosas muelles, entrar en Jerusalén. [Pero Dios no permitió poner a la ciudad] en manos de los reyes de Grecia, desde los tiempos de Antíoco hasta la llegada de los soberanos de los Kitim. Pero entonces éstos la hollarán con sus pies ...

Arrebatava el león lo necesario para sus cachorros, estrangulaba para sus leonas (Nah 2,12a). [Interpretado, se] refiere al león joven y fiero que ataca por medio de sus grandes hombres y por medio de los hombres de su consejo.

Estrangulaba para sus leonas y llenaba la caverna de presas, y su cubil de despojos (Nah 2,12ab). Interpretado, se refiere al león joven y fiero [que se

venga] de aquellos que aman las cosas muelles y estrangula a los hombres, [cosa que nadie hizo] antes en Israel (4QpNah 1 cf. Vermes 1968, pp. 231-232).

El hecho corresponde a la batalla de Siquem en 88 a. e. v., cuando el monarca Asmoneo Alejandro Janneo (103-76 a. e. v.), tras derrotar al soberano sirio Demetrio III Eucero (95-78 a. e. v.), se vengó cruelmente de los fariseos, «aquellos que aman las cosas muelles», que habían solicitado la intervención de aquél en su país. Esa terrible venganza habría consistido en la crucifixión masiva de sus adversarios, si restauramos la laguna de la última línea no como hace Vermes, sino como posteriormente ha propuesto Fitzmyer: «[como se hizo] antiguamente en Israel» (1978, p. 500). Nótese, de paso, que en las exégesis secuenciales resulta relativamente fácil diferenciar entre lo que es el texto bíblico y lo que es su desarrollo o aplicación histórica.

El segundo método, del cual tenemos muchos menos ejemplos, consiste en seleccionar versículos aislados de la Biblia que traten de un tema o hecho concreto extrayéndolos de diferentes libros de las Escrituras y/o de diferentes pasajes de un mismo libro, y en presentarlos uno detrás de otro o en forma de antología. Esas series de textos seleccionados suelen llamarse en latín *testimonia* o *florilegia*. Un ejemplo de ellos, incluido en los documentos de la cuarta cueva de Qumran, ha sido llamado *4Q Testimonia* por Allegro (1956) o *A Messianic Anthology* por Vermes (1968, pp. 247-249). Contiene una quintuple serie de textos pertenecientes a Dt 5,28-29; 18,18-19; Núm 24,15-17; Dt 33,8-11; y una versión ampliada de Jos 6,26. Comparando los *4Q Testimonia* y el *Papiro Robert*, antología del siglo IV e. v. procedente de El Fayyûm, en Egipto, Joseph Fitzmyer señala que ambos documentos

encadenan los textos sin utilizar fórmulas introductorias ni comentarios intercalares —y concluye que—, mientras las colecciones de *testimonia* incluidas en la literatura patrística pueden ser consideradas fruto de las actividades catequéticas y misioneras del cristianismo primitivo, *4Q Testimonia* ponen de manifiesto que la concatenación de textos de los diversos libros del Antiguo Testamento corresponde a un procedimiento literario precristiano, imitado quizá en los primeros estadios de la formación del Nuevo Testamento. Se parecen tanto a los conjuntos de citas elaborados por los autores neotestamentarios, que cuesta trabajo negar que esos *Testimonia* ejercieran su influjo sobre ciertas secciones del Nuevo Testamento (1957, pp. 531 y 534).

Más tarde, sin embargo, lo mismo que los *textos bíblicos secuenciales* dieron lugar a comentarios intercalares, también los *textos bíblicos testimoniales* dieron igualmente lugar a comentarios del mismo tipo. Quizá tengamos un ejemplo de ello en el documento titulado por Allegro *4Q Florilegium* (1958) y por Vermes *A Midrash on the Last Days* (1968, pp. 245-247; 1985, p. 80). La obra comporta una triple serie de citas de 2 Sam 7,10-14, Sal 1,1, y Sal 2,1, pero además se intercalan algunos comentarios y otros textos bíblicos citados literalmente. Veamos un pasaje particularmente interesante:

Explicación de por qué es *Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos* (Sal 1,1). Interpretado, este dicho [se refiere a] aquellos que se apartan del camino [del pueblo]; como está escrito en el libro del profeta Isaías a propósito de los últimos días, *Así me ha hablado [Yavé, mientras se apoderaba de mí su mano y me advertía que no siguiese el camino] de este pueblo* (Is 8,11). Son aquellos de quienes está escrito en el libro del profeta Ezequiel *Los levitas, [que se apartaron de mí cuando Israel se alejó de mí, yéndose tras] sus ídolos* (Ez 44,10). Son los hijos de Sadoc que [buscan su propio] consejo y siguen [sus inclinaciones] apartándose del consejo de la comunidad (*4Q Florilegium*; cf. Vermes 1968, pp. 246-247).

Los párrafos que hemos subrayado y las citas entre paréntesis nos ayudan a ver en el texto arriba citado dónde acaba el texto bíblico y dónde comienza el comentario, y, naturalmente, todavía nos ayudan más las alusiones concretas originales. Pero a medida que un texto se funde con otro y que los hechos aludidos se funden con las citas, se volverá cada vez difícil saber dónde empieza una cosa y dónde acaba otra. La profecía y la historia empezarían a entremezclarse, influyéndose e incluso creándose recíprocamente. Es evidente, por supuesto, que semejante actividad requiere una habilidad literaria, erudita y exegética sumamente refinada. Pero esa habilidad se remitiría para unos al Maestro de Justicia y sus esenios de Qumran, y para otros a Jesús de Nazaret y sus discípulos de Galilea.

La segunda digresión nos lleva a 139 *Las tres tentaciones de Jesús* [1/1], complejo cuya atestiguación única lo excluye desde el punto de vista metodológico y, por consiguiente, sólo lo utilizaremos con fines ilustrativos. La base de esas tres tentaciones es una contraposición entre magia y exégesis, entre actividad milagrosa y cita exegética. Jesús rechaza indirectamente la posibilidad de obrar milagros por considerarlos o bien un acto egoísta, como pudiera ser el hecho de convertir las piedras en pan cuando se tiene hambre, o bien una forma de tentar a Dios, como sería arrojarse desde el pináculo del Templo, o bien una complicidad con el demonio, como sería el hecho de ganar el mundo por obedecer a Satanás. Jesús vence al demonio e incluso a la cita que éste hace de Sal 91,11-12, citando en tres ocasiones al Deuteronomio, concretamente Dt 8,3, Dt 6,16 y Dt 6,13. Pero esa contraposición entre magia y exégesis supone también una diferencia de clases. Aunque, siguiendo la tipología de Lenski, la clase de los *campesinos* no sea la única capaz de apreciar el valor de la magia, sólo la clase de los *subalternos* tendría posibilidades de apreciar la exactitud erudita de esas citas exegéticas. La Pequeña Tradición permitiría a los campesinos el conocimiento de los temas generales y los principales puntos de la Gran Tradición, pero su ignorancia los excluiría por completo de ese duelo de citas que protagonizan aquí Satanás y Jesús. La búsqueda exacta y la cita literal suponen no sólo un alto grado de erudición, sino también una destreza exegética. Estamos ante un creyente de la clase de los subalternos que interpreta a un Jesús perteneciente a la clase de los campesinos.

La tercera digresión afecta a los complejos 26 *La inmaculada concepción*

de Jesús [1/4] y 7 De la casa de David [1/5], ambos muy bien atestiguados, aunque ninguno de ellos nos proporciona la menor información biográfica en torno al Jesús histórico.

Si comparamos los extensos relatos del nacimiento de Jesús que aparecen en Mt 1-2 y Lc 1-2, vemos que los únicos rasgos comunes entre uno y otro, aparte de los nombres de Jesús, María y José, son la inmaculada concepción y el nacimiento en Belén. Mateo relaciona ambos acontecimientos con sendas citas proféticas perfectamente explícitas. Juan sólo relaciona el segundo de esos acontecimientos y no exactamente con una cita, sino con una especie de resumen de profecías:

Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por el profeta que dice:

«He aquí que una virgen concebirá y parirá un hijo, y se le pondrá por nombre “Emmanuel”»,
que quiere decir «Dios con nosotros.

(Mt 1,22-23, citando a Is 7,14)

Ellos contestaron: En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta:

«Y tú, Belén, tierra de Judá,
de ninguna manera eres la menor
entre los clanes de Judá,
pues de ti saldrá un caudillo,
que apacentará a mi pueblo, Israel».

(Mt 2,5-6, citando a Miq 5,2)

Otros decían: Éste es el Mesías; pero otros replicaban: ¿Acaso el Mesías puede venir de Galilea? ¿No dice la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David, ha de venir el Mesías? (Jn 7,41-42).

Lucas, en cambio, no presenta ninguna de esas alusiones explícitas o más o menos generales. El uso que hace de Is 7,14 en 1,27, 31, según dice Barnabas Lindars, supone «una composición mucho más elaborada y alusiva» (1961, p. 214). Pero si nos fijamos en el nacimiento en Belén, podemos ver con toda claridad qué es lo que hace Lucas. Si, por una parte, el trasfondo profético queda casi completamente oscurecido, el proscenio histórico se pone perfectamente de relieve.

Aconteció, pues, en los días aquellos que salió un edicto de César Augusto para que se empadronase todo el mundo. Este empadronamiento primero tuvo lugar siendo Cirino gobernador de Siria. E iban todos a empadronarse, cada uno en su ciudad. José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y de la familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta. Estando allí, se cumplieron los días de su parto, y dio a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón (Lc 2,1-7).

Este relato parece una brillante explicación de por qué Jesús de Nazaret nació en Belén, a menos, naturalmente, que se tenga una mínima idea de historia de Roma y, por supuesto, también de burocracia romana (cf. Schürer-Vermes I.399-427). En primer lugar, nunca se realizó un censo general en tiempos de Augusto. En segundo lugar, el censo de Palestina fue llevado a cabo por el legado de Siria P. Sulpicio Quirinio* entre 6 y 7 e. v. Como se recordará por lo que decíamos en el capítulo VI, ese censo fue motivado por la adjudicación de los territorios de Arquelao a un prefecto romano. En tercer lugar, lo que es más importante, aunque Augusto hubiera ordenado la elaboración de un censo general del mundo romano, y aunque Quirinio se hubiera encargado de su gestión en los territorios de Arquelao, la costumbre romana consistía en computar a cada individuo en su lugar de residencia o de trabajo, y no en el de nacimiento o en el de procedencia. Y estos argumentos vienen dictados por algo más que el mero sentido común. El censo se realizaba con fines fiscales, y empadronar a la gente en su lugar de procedencia y no en su lugar de trabajo habría supuesto una auténtica pesadilla para la burocracia. Ello concuerda perfectamente con la documentación papi-rácea de Trifón el Joven, estudiada en el capítulo I, procedente del Egipto de época romana. Su hermano Thoönis fue empadronado cuando contaba sólo un año de edad junto con los demás miembros de la familia de Trifón el Viejo, en 11-12 e. v.; pero más tarde, en 44 e. v., se certifica legalmente que ha dejado de trabajar en la casa y que ha emigrado a otro lugar, para ser dado de baja del censo.

A Lucas, sin embargo, le interesa situar a Jesús en estrecha relación con los grandes acontecimientos de la «historia de Roma», esto es, el evangelista muestra un gran interés en la historización de la profecía, en parafrasear la alusión profética convirtiéndola en narración «histórica». Si los detalles no son correctos, o si hay que recurrir a argumentos retorcidos para comprobar su verosimilitud histórica o su plausibilidad administrativa, tanto mejor. Al fin y al cabo, tendremos que utilizar unos argumentos que relacionan las figuras de Augusto y Jesús, con lo cual, tanto entonces como ahora, Lucas se habría salido con la suya. Más adelante veremos exactamente este mismo proceso cuando el *Evangelio de la Cruz* intente escribir, partiendo de ciertas alusiones proféticas, un primer «relato histórico» de la Pasión de Jesús. Disimulad la profecía, contad el relato, e inventad la historia.

Bajo Poncio Pilato

Doy absolutamente por seguro que Jesús fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato. La seguridad del *hecho* de la crucifixión proviene no sólo de lo inverosímil que sería que los cristianos la hubieran inventado, sino también de la existencia de dos testimonios no cristianos de fecha antigua e inde-

* El mismo personaje que Cirino, según la transcripción del griego *Kyreniou*. (N. del t.)

pendientes uno de otro, a saber uno judío, datable en 93-94 e. v., y otro romano, datable entre 110 y 130 e. v.

El testimonio judío corresponde a la descripción de Jesús que aparece en AJ XVIII,63, que, a todas luces, está en la base de la fugaz alusión de AJ XX,200. Este *testimonium Flavianum* ha generado una bibliografía enorme, objeto recientemente de un soberbio comentario de Louis Feldman (pp. 679-703), y una intensa controversia, también objeto recientemente de una soberbia reseña escrita por John Meier. El problema radica en que el relato de Josefo es demasiado bueno para ser auténtico, demasiado confesional para ser imparcial, y demasiado cristiano para ser obra de un judío. Se trataría total o parcialmente de una interpolación de los copistas cristianos que nos han transmitido las obras de Josefo. Presentamos a continuación los dos textos de este autor; y nótese que el segundo parece presuponer, cuando menos, otro anterior más detallado.

(1) Apareció por aquel entonces Jesús, varón sabio, *si es que debe llamársele varón*. Pues realizaba obras asombrosas y era maestro de hombres que aceptaban con gusto la verdad, arrastrando tras de sí a muchos judíos, y también a mucha gente de estirpe griega. *Era el Ungido [Cristo, el Mesías]*. Y cuando Pilato lo condenó al suplicio de la cruz, tras ser acusado por los personajes más influyentes de nuestro pueblo, no dejaron de amarlo aquellos que ya antes lo amaban. *En efecto, se les apareció vivo otra vez al tercer día, pues estas y muchísimas otras maravillas habían dicho de él los profetas de Dios*. Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos, que de él ha recibido su nombre.

(2) Pues bien, como era de esa índole, Anano [el sumo pontífice] creyó que, muerto Festo y hallándose aún de camino Albino [en 62 e. v.], era la ocasión de reunir al sanedrín y de presentar ante él al hermano de Jesús llamado el Ungido [Cristo], cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros (Josefo, AJ XVIII,63; XX,200).

Las palabras en cursiva subrayada indican las interpolaciones que, de forma deliberada y sutil, vienen a cristianizar el «tono ecuaníme y neutro —o incluso deliberadamente ambiguo—» de la descripción original de Josefo.

Shlomo Pines, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, llamaba en 1971 la atención sobre una versión árabe de ese primer texto de Josefo, conservada en el *Kitab al'Unwan* o *Libro del Título*, historia universal escrita hacia mediados del siglo X por Agapio, obispo melquita de Hierápolis de Frigia, en Asia Menor.

De igual forma Josefo [Yusifus], el hebreo. Pues, según afirma en los tratados que escribió acerca del gobierno de los judíos, «Por aquel entonces hubo un varón sabio llamado Jesús. *Su conducta fue buena, y era famoso por su virtud [o: sus doctrinas/su saber era(n) excepcional(es)]*. Y muchos judíos y también muchas gentes de otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pilato lo condenó a morir en la cruz, mas los que se habían hecho discípulos suyos no abandonaron su condición. *Afirmaban que tres días después de ser crucificado,*

se les apareció vivo; quizá, por tanto, fuera el Mesías, respecto del cual los profetas cuentan maravillas» (Shlomo Pines, pp. 10-11 y 16; la cursiva es mía).

Cabe postular que, pese a la fe cristiana de los responsables de la transmisión y a las sucesivas traducciones del griego al sirio, y de esta lengua al árabe, siempre bajo los auspicios del cristianismo, este sería el texto original, sin interpolaciones, de Josefo. Nótese, sin embargo, las palabras que pongo en cursiva. Las palabras en cursiva que aparecen subrayadas pretenden indicar que estamos ante una simple versión resumida de las palabras de Josefo acerca de los dichos y hechos, de los milagros y enseñanzas de Jesús. Las palabras que aparecen en cursiva sin subrayar, en cambio, recogen dos de las tres cristianizaciones que veíamos en la versión oficial de Josefo, que poseemos hoy día. «Se nos abren, pues —concluye Pines— dos posibilidades: o la versión de Agapio es fruto de la censura cristiana aplicada al texto original en una forma menos radical que la que manifiesta la recensión de la vulgata, o bien no ha sido en absoluto víctima de la censura ... A mi juicio, la primera de estas dos hipótesis es la más verosímil, aunque no dispongo de ninguna razón concluyente. De momento nadie ha hecho suya esta conjetura» (p. 70). Nosotros, sin embargo, podemos ir más lejos. A diferencia del comentario de un copista, una buena interpolación requiere un proceso muy delicado. Si lo que se pretende es convertir la obra de un judío en el testimonio de Jesús dado por un judío, las expresiones del texto árabe «afirmaban», hablando de la Resurrección, y «quizá», al aludir al Mesías, constituyen una cristianización mejor, al ser menos directas, que las interpolaciones descaradamente confesionales de la versión griega. Y, por la misma regla de tres, la omisión de «los personajes más influyentes de nuestro pueblo» probablemente no sea un mero error de copista, sino una supresión por motivos ideológicos. Estoy de acuerdo, por tanto, con James Charlesworth, quien, con un entusiasmo quizá excesivo, admite que «en la recensión árabe podemos ver alguna que otra alteración cristiana [del texto], por mucho que éstas sean más sutiles que las de la versión griega» (1988, p. 96). En realidad, probablemente lo mejor sea relegar el texto árabe de Agapio a la categoría de simple escolio, como hace John Meier, quien añade el siguiente comentario: «Dudo mucho que este manuscrito árabe del siglo X conserve la forma original del *Testimonium*, sobre todo porque contiene frases que ... probablemente son desarrollos o variantes recientes del texto» (p. 89, n. 36). En otras palabras, nos quedamos con el texto griego de Josefo, aunque excluyendo las interpolaciones cristianas más descaradas. Pero todo este debate no debería restar importancia al comentario de Josefo. He aquí los rasgos que caracterizaban a Jesús y al cristianismo primitivo a ojos de un judío romano muy prudente, diplomático y cosmopolita a comienzos de la última década del siglo I: la combinación de milagros y enseñanzas, de judíos y griegos, de «los personajes más influyentes de nuestro pueblo» y Pilato, su crucifixión y su pervivencia.

El testimonio romano pertenece a Cornelio Tácito, quien, tras narrar

detalladamente la decadencia de los Flavios en sus *Historias*, describe la de los Julio-Claudios en los *Anales*. La primera de estas obras fue escrita durante la primera década del siglo II, mientras que la segunda dataría de los años veinte o incluso treinta de ese mismo siglo. Tras aludir a los rumores que culpaban a Nerón del desastroso incendio que asoló Roma en 64 e. v., Tácito dice:

En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad [sc. Roma], lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas (Tácito, *Anales* XV,44; cf. Moore y Jackson, IV.282-283).

Lo que quiero decir, pues, es que no cabe la menor duda del *hecho* de la crucifixión de Jesús bajo Poncio Pilato. La cuestión es saber cuál es la procedencia de esos detalles tan pormenorizados, de esos diálogos, asociaciones narrativas, de ese relato, en suma, casi periodístico de la Pasión de Jesús hora por hora. ¿El relato de la Pasión procede de la historia o de la profecía? ¿De la profetización de la historia o de la historización de la profecía? ¿De la aplicación de la profecía a una base histórica perfectamente detallada, o de la aplicación de una base histórica a una profecía perfectamente detallada? Y para recordar al lector cuál es la diferencia que existe entre la profecía y la historia, compárense estos dos textos acerca de la Pasión de Jesús:

(1) Pues a la verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras (1 Cor 15,3).

(2) Nuestro Señor ... De verdad, finalmente, fue clavado en carne [en la cruz: *palabras ausentes del original griego*] bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes (Ignacio de Antioquía, *A los esmirnitas* I,2).

En ambos casos Jesús murió por nosotros, pero en el primero su muerte se produjo según las Escrituras, y en el segundo por orden de Pilato y Herodes Antipas.

A partir de este punto, todos los argumentos que paso a exponer se basan en otro estudio mío, mucho más completo, en torno a los orígenes de los relatos de la Pasión y la Resurrección de Jesús (1988a). En primer lugar, en él aducía que los discípulos más cercanos a Jesús no conocían de la Pasión más que el hecho desnudo de la crucifixión, pues huyeron inmediatamente después de su prendimiento; decía asimismo que posteriormente no dispusieron de más testimonios en torno a los detalles de la Pasión, y que, en cualquier caso, a ellos les preocupaban otros asuntos más serios, como por ejem-

plo discernir si esa muerte venía a negar todo lo que Jesús había dicho y hecho durante su vida, y todo lo que ellos habían aceptado y creído. En segundo lugar, siempre según ese trabajo mío, lo que ocurrió más tarde *en una rama de la tradición sumamente culta y refinada* fue que se produjo un afanoso escrutinio de las Escrituras, semejante al que hicieron los esenios de Qumran. Se descubrieron así versículos e imágenes que podían ser aplicados al episodio de la Pasión considerada globalmente, pero, por supuesto, no a sus detalles específicos, pues en la memoria de los discípulos no existían tales detalles. En tercer lugar, todas esas asociaciones específicas con las Escrituras y esos cumplimientos de las profecías en la persona de Jesús podían organizarse de modo y manera que constituyeran una historia coherente y lineal. Pero para ello era preciso concebir o adoptar una forma, esquema, modelo o género globalizador. Por último, una vez elaborado ese relato, su historicidad podía ser mejorada por medio de precisiones verosímiles, y refinada por medio de detalles concretos. En otras palabras, la evolución de todo este proceso siguió principalmente las siguientes líneas. En primer lugar, la *Pasión histórica*, compuesta a base de unos conocimientos mínimos, era conocida sólo y exclusivamente en los términos generales que recogen, por ejemplo, Josefo o Tácito. En segundo lugar, la *Pasión profética*, compuesta a base de diversas alusiones bíblicas cuidadosamente seleccionadas, según podemos ver sobre todo en obras como la *Carta de Bernabé*, desarrollaba toda una serie de aplicaciones de los textos bíblicos a ese marco general en todas sus dimensiones. Y por último, esos diversos y elaborados ejercicios de manejo de textos acabaron por dar de sí un *relato de la Pasión* concebido como una única historia secuencial. Avanzaba asimismo en mi libro la teoría de que el relato de la Pasión constituye tan sólo una simple rama de la tradición, que arrancarían del *Evangelio de la Cruz*, integrado en la actualidad en el *Evangelio de Pedro*, y que posteriormente habría pasado al de Marcos, de éste a los de Mateo y Lucas, y, a partir de éstos, al de Juan. Por supuesto es posible hacer otras reconstrucciones, pero, a mi juicio, esta es la más sencilla para explicar todos los datos (cf. Apéndice VII).

El sacrificio de los machos cabríos

Para demostrar mi tesis, pediría al lector que se trasladara con la imaginación al primer Sábado Santo, *un día que duraría, pongamos por caso, cinco o diez años*. Se verá de pronto rodeado de unos seguidores de Jesús que de campesinos no tienen nada, que no muestran el menor interés por los milagros ni por recoger, conservar, o crear los dichos de Jesús, sino que, por el contrario, parecen preocupadísimos por escudriñar las Escrituras con objeto de entender su pasado, reafirmar su presente, y proyectar su futuro. ¿Y qué es lo que encuentran en ellas? ¿Qué es lo que hacen? Centraré mi atención en el complejo 131 *Jesús es objeto de burla* [1/2], por considerarlo un caso paradigmático de lo que supone ese intenso estudio exegético de las Escrituras.

La *Carta de Bernabé* constituye, según Helmut Koester,

una de las obras del cristianismo primitivo pertenecientes al género de la gnosis bíblica que mejor ejemplifican la interpretación alegórica del Antiguo Testamento ... Su método interpretativo se halla estrechamente emparentado con la Epístola a los hebreos, pero *Bernabé* intenta además alcanzar una comprensión bíblica del significado soteriológico de la muerte de Jesús, aunque, eso sí, ateniéndose en todo momento a las esperanzas apocalípticas ... *Bernabé* no utiliza nunca, ni tácita ni explícitamente, las obras del Nuevo Testamento, hecho que constituiría un buen indicio de la antigüedad de su composición, datable incluso antes del siglo I e. v ... Los materiales que vemos en *Bernabé* representan un estadio inicial del proceso continuado después por el *Evangelio de Pedro*, más tarde por el de Mateo, y completado al fin por Justino Mártir (1982, II:276-277).

Lo más interesante, sin embargo, es que *Bernabé* VII proporciona una base bíblica no sólo a la *Pasión de Jesús*, sino a la *Pasión y la parusía*, entendidas como un *desdoblamiento de temas emparentados y relacionados entre sí*. No constituye un mero caso de textos bíblicos interpretados como profecías de la Pasión de Jesús, sino de coordinación de dichos textos, entendidos como profecías de la trayectoria Pasión-parusía, esto es, la *Carta de Bernabé* sería un ejemplo de cómo los textos de la Pasión se proyectan hacia la futura consumación apocalíptica.

Rogaría al lector que, si dispone de una copia de *Bernabé* VII, leyera el capítulo entero varias veces, que olvidara por un momento el «conocimiento» de la Pasión que puedan haberle proporcionado los relatos pormenorizados de los evangelios canónicos, y que intente imaginarse a los primitivos cristianos que no sabían de ella más que lo que se cuenta en ese capítulo. Y, pese a ello, fueron capaces de escribir un capítulo entero y muchos otros del mismo estilo sobre dicho acontecimiento. Como no puedo citar el capítulo entero, creo que bastará con fijarnos en una sección solamente.

Atended a lo que mandó: *Tomad dos machos cabríos, hermosos e iguales, y ofrecedlos en sacrificio, y tome al uno el sacerdote en holocausto por los pecados.*

a) ¿Y qué harán del otro? Maldito —dice la Escritura— *es el otro*. Atended cómo se manifiesta aquí la figura de Jesús: *Y escupidle todos y pinchadle y poned en torno a su cabeza la lana purpúrea y de este modo sea arrojado al desierto. Y cumplido esto, el que lleva el macho cabrío lo conduce al desierto, le quita la lana y la coloca sobre un arbusto llamado zarza, cuyos frutos solemos comer cuando los hallamos en el campo. De ahí resulta que sólo los frutos de la zarza son dulces.*

b) Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto? Atended: *El uno puesto sobre el altar y el otro maldecido*. Y justamente el maldecido es el coronado; es que entonces, en aquel día, *le verán llevando el manto de púrpura sobre su carne* y dirán: «¿No es éste a quien nosotros un día crucificamos, después que le hubimos menospreciado, atravesado y escupido? Verdaderamente, éste era el que entonces decía ser el *Hijo* de Dios».

c) Porque, ¿cómo semejante a aquél? Para esto dijo ser *los machos cabríos semejantes, hermosos, iguales*, para que cuando *le vean* venir entonces, se espanten de la semejanza del macho cabrío. En conclusión, ahí tienes al macho cabrío, figura de Jesús, que tenía que sufrir.

d) ¿Y por qué motivo pone la lana en medio de las espinas? He ahí otra figura de Jesús puesta para la Iglesia; porque el que quiere coger la lana purpúrea, no tiene otro remedio que sufrir mucho por lo terrible que son las espinas, y tras la tribulación apoderarse de ella. «Así —dice el Señor—, los que quisieren verme y alcanzar mi reino, han de pasar por tribulaciones y sufrimientos antes de apoderarse de mí» (*Bernabé* VII,6-12; la cursiva es mía. Analizaré primero las palabras en cursiva subrayada, y luego las palabras en cursiva simple).

A mi juicio, en las cuatro cuestiones del texto es posible ver dos estratos diferentes y, en mi opinión, sucesivos, y para reflejarlos he utilizado diferente tipografía.

En primer lugar, tenemos un estrato correspondiente al profeta Zacarías, formado quizá a partir de dos substratos, uno correspondiente a Zac 12,10-14, y otro a Zac 3,1-5. Los dos aparecen reseñados en cursiva subrayada. El empleo de ese primer elemento, esto es Zac 12,10-14, era conocido ya por Mt 24,10-12, 30a, que es una fuente distinta de Mc 13,25-26 (cf. Kloppenborg 1979), y también por Jn 19,34-37.

(1) Y derramaré sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración, y *alzarán sus ojos* a mí. Y *aquel a quien traspasaron le llorarán* como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito. Habrá aquel día gran llanto en Jerusalén, como el llanto de Hadad-Rimón en el valle de Megiddó. Se lamentará la tierra, linaje [tribu] por linaje [tribu]; el linaje de la casa de David aparte, y sus mujeres aparte; el linaje de la casa de Natán aparte, y sus mujeres aparte; el linaje de la casa de Leví aparte, y sus mujeres aparte; el linaje de Semeí aparte, y sus mujeres aparte, y todos los otros linajes [*tribus*], cada uno aparte, y sus mujeres aparte (Zac 12,10-14).

(2) Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre en el cielo, y *se lamentarán todas las tribus de la tierra* (Mt 24,30a).

(3) Sino que uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado, y al instante salió sangre y agua. El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad para que vosotros creáis; porque esto sucedió para que se cumpliese la Escritura: «No romperéis ni uno de sus huesos». Y otra escritura dice también: «*Mirarán al que traspasaron*» (Jn 19,34-37).

Nótese que por medio de esta aplicación de la profecía se ha creado la dualidad «atravesar y mirar/lamentarse», es decir, el binomio formado por la Pasión y la parusía, relacionadas así irremisiblemente. Y esa combinación queda puesta de relieve y es desarrollada cuando el primer substrato, esto es, el correspondiente a Zac 12,10-14, se asocia al segundo, correspondiente

a Zac 3,1-5, texto referido originalmente a Josué (¡Jesús!), el primer sumo pontífice que hubo cuando acabó el cautiverio de Babilonia en 538 a. e. v. Josué se convertía así en prototipo evidente del binomio destrucción/liberación. La utilización de Zac 12,10 combinado con Zac 3,1-5 es conocida además, por otra parte, por Ap 1,7, pasaje tras el cual aparece la visión de Cristo de Ap 1,13.

(1) Porque estaba Josué vestido de vestiduras inmundas, y así en pie delante del ángel. Éste mandó, hablando a los que estaban delante de él: Quitadle las vestiduras inmundas y vestidle las vestiduras de ceremonia [en griego: *una túnica talar*], y poned sobre su cabeza una tiara pura. Ellos pusieron la tiara sobre su cabeza y le vistieron de las vestiduras de ceremonia, y el ángel de Yavé, puesto en pie, ... (Zac 3,3-5).

(2) Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá, y cuantos le traspasaron: y se lamentarán todas las tribus de la tierra. Sí, amén.

... y en medio de los candeleros [vi] a uno semejante a un hijo de hombre, vestido de *una túnica talar* y ceñidos los pechos con un cinturón de oro (Ap 1,7, 13).

La ventaja que tiene la profunda intertextualidad de esa combinación está en que la referencia a la Pasión (aquel al que traspasaron) y a la parusía (mirar/lamentarse) de Zac 12,10-14 se amplía con la referencia a la Pasión (despojo de las vestiduras) y a la parusía (la nueva túnica, la coronación) de Zac 3,1-5. Y nótese, de paso, que lo que se combina es el tema de la Pasión y el de la parusía, no el de la Pasión y la Resurrección. Y esa utilización de las profecías de la Pasión, que proporcionaban la combinación de temas como «aquel al que traspasaron», la túnica y la coronación, llegó a *Bernabé* perfectamente elaborada ya por la tradición.

La conjunción de este primer estrato, que llamaremos de Zacarías, con un segundo fue llevada a cabo por la tradición también antes de que lo aprovechara *Bernabé*. Los dos estadios por los que pasa Josué/Jesús, vestido primero con ropas inmundas y luego con una túnica real, y ceñida la frente por una corona, se asociaron con los dos machos cabríos del Día de la Expiación. En la cita de *Bernabé* VII ya he marcado en cursiva simple este segundo estrato. La conjunción de esos dos estratos era conocida asimismo por la versión totalmente independiente de Justino Mártir, datable aproximadamente a mediados del siglo II.

Y los *dos machos cabríos* que, según la orden recibida, debían ser ofrendados durante el ayuno, siendo uno apartado y maldito y el otro sacrificado, declaraban igualmente las dos apariciones de Jesús: la primera, cuando los ancianos y los sacerdotes de vuestro pueblo se apoderaron de Él y lo mataron, apartándolo y maldiciéndolo como víctima propiciatoria; y la segunda, pues en ese mismo lugar, en Jerusalén, *reconoceréis a aquel al que deshonrasteis* y que se ofrecía por todos los pecadores dispuestos a arrepentirse, y guardaba el ayu-

no de que habla Isaías, suavizaba los términos de los contratos abusivos, y guardaba los demás preceptos, enumerados también por él, que he dicho antes, como los guardan los que creen en Jesús. Y sabéis además que la ofrenda de los *dos machos cabríos*, que debían ser sacrificados durante el ayuno, no podía realizarse tampoco en otro sitio más que en Jerusalén (Justino Mártir, *Diálogo con Trifón* XL; ANF I.215).

Pero volviendo a *Bernabé* VII, lo más fascinante es que sus comentarios versículo a versículo, similares al estilo de los *pesherim* de los esenios de Qumran, no se basan en el rito general de Lev 16, sino en otro más concreto que prácticamente cabría considerar una pura invención de *Bernabé*, si no fuera porque lo conocemos por varias fugaces alusiones de la *Misná*, la Torá oral de los rabinos compilada a finales del siglo II e. v. Gracias a ellas sabemos que los dos machos cabríos debían ser iguales, que la lana purpúrea se ponía en la cabeza de la víctima propiciatoria, a la que iban insultando y escarneciendo mientras la conducían al desierto, y que, antes de matarla, ataban la lana de púrpura entre una roca y los cuernos de la víctima (Crossan, 1988a, pp. 118-119). Vemos, pues, que el autor de la carta combina el texto de Zacarías no ya con Lev 16, sino con la ritualización específica y detallada de lo que allí se prescribe, que probablemente conociera a través de alguna fuente textual.

La combinación de esos elementos requería efectuar algún que otro ejercicio pirotécnico y exegético para equiparar la túnica y la coronación de Josué con la «túnica» y la «coronación» del chivo expiatorio. Utilizando, con una admirable ingenuidad, la «lana roja en torno a su cabeza» en dos sentidos a la vez, se obtendría la «túnica de púrpura» a partir de la «lana roja» y la corona de «en torno a su cabeza». Así, pues, el chivo expiatorio se confundiría con Josué y Josué con Jesús en su parusía.

Un último comentario, por lo demás sumamente significativo. *Bernabé* VII,8 debe contener una confusión lingüística entre las palabras «loma rocosa» y «arbusto espinoso» (cf. Prigent, p. 105), pero, sea como sea, lo cierto es que el autor de la epístola concluye con un rito en el que aparece la lana purpúrea colocada en una zarza. Y eso —afirma— constituye

otra figura de Jesús puesta para la Iglesia; porque el que quiere coger la lana purpúrea no tiene otro remedio que sufrir mucho por lo terrible que son las espinas, y tras la tribulación apoderarse de ella. «Así —dice el Señor—, los que quisieren verme y alcanzar mi reino, han de pasar por tribulaciones y sufrimientos antes de apoderarse de mí» (*Bernabé* VII,11b).

Este último aforismo, 483 *Sólo pasando por sufrimientos* [3/1], no lo atribuye a Jesús nadie más. Quizá sea una traducción libre del tema o la idea contenidos en dichos como, por ejemplo, 44 *Tome su cruz* [1/3]. Sea como fuere, tener conocimiento de la historia de la coronación de espinas, y convertir esa corona de espinas en una corona colocada *entre* espinas habría supuesto, en mi opinión, una operación singularmente torpe e incluso retor-

cida. A continuación intentaré demostrar que, por el contrario, Jesús, cual corona colocada entre espinas, se convertiría en Jesús coronado de espinas, y que después, en su calidad de víctima propiciatoria rechazada, se convertiría en Jesús, rey del que todos se burlan.

Por muy brillante que consideremos la destreza de *Bernabé VII* a la hora de combinar textos bíblicos distintos, y por mucho que pensemos que esta obra viene a corroborar o incluso a demostrar que el destino de Jesús pasa por la Pasión y la parusía, a duras penas cabe calificar de buena toda esta historia y pensar que se trata de una buena secuencia narrativa, y mucho menos considerarla memoria histórica de nada. Compárese, por ejemplo, a modo de contraste, con la siguiente anécdota histórica. Filón cuenta cómo el populacho de Alejandría se burló de Agripa I cuando, tras ser nombrado rey de los judíos por Gayo Calígula, se dirigía a Judea pasando por Alejandría en agosto de 38 e. v.

Había un desequilibrado, llamado Carabas, cuya locura no era del tipo furioso y salvaje, que tan peligrosa resulta para los propios locos y para todo el que se les acerca, sino de ese otro estilo campechano y gracioso. Se pasaba el día y la noche desnudo por la calle, sin que le arredraran ni el frío ni el calor, haciéndose blanco de las burlas de los muchachos y la gente ociosa. Los sublevados arrastraron al pobre hombre al gimnasio y, colocándolo en un sitio elevado, donde todos pudieran verlo, pusieron sobre su cabeza una sábana de Biblos extendida a modo de tiara, y cubrieron el resto de su cuerpo con una estera a modo de manto real, mientras que otros, viendo un pedazo de papiro del país tirado en el arroyo, se lo pusieron en la mano a modo de cetro. Y después de aquella farsa en que se le hacía entrega de las insignias reales y se le vestía como a un rey, unos cuantos jóvenes llevando mazas al hombro, imitando a una tropa de lanceros, se situaron a uno y otro lado de él, como si fueran su guardia. Otros se le acercaban luego como si quisieran saludarlo, o como si se presentaran pidiendo justicia, o para consultarle cuestiones de política. A continuación se levantó entre la muchedumbre que lo rodeaba un griterío tremendo, que lo proclamaba «Marin», título que, según dicen, utilizan en Siria para decir «señor». Pues todo el mundo sabía que Agripa era sirio de nacimiento y poseía una gran parte de ese país, de la cual era rey (Filón, *Contra Flaco* 32-34, 36-39; cf. Colson, IX.320-325).

La burla de Carabas, vestido de rey, no supone que se le infligieran malos tratos físicos o que fuera torturado, sino que constituye una mera pantomima teatral con su trono, su corona, su manto real, su cetro, su guardia de corps, su reverencias y consultas, y, sobre todo, su proclamación como señor.

Supongamos por un momento que alguien toma una exégesis profética, como la que aparece en *Bernabé VII*, y un episodio histórico, como el del pobre Carabas, y que los funde en un solo texto. El resultado sería —resumiendo de nuevo mi estudio anteriormente citado (1988a, pp. 114-159)— un texto parecido al siguiente pasaje del *Evangelio de Pedro* III,6-9, cuya detallada estructura quiástica indica claramente dónde y cómo pretendía el autor situar los puntos más importantes:

(A) Y ellos, tomando al Señor, le daban empujones corriendo, y decían: «Arrastremos al “Hijo de Dios”, pues ha venido a caer en nuestras manos».

(B) Después le revistieron de púrpura

(C) y le hicieron sentar sobre el tribunal, diciendo: «Juzga con equidad, rey de Israel».

(B') Y uno de ellos trajo una corona de espinas y la colocó sobre la cabeza del Señor.

(A') Algunos de los circunstantes le escupían en el rostro, (mientras que) otros le daban bofetadas en las mejillas y otros le herían con una caña. Y había quienes le golpeaban diciendo: «Este es el homenaje que *rendimos al Hijo de Dios*».

(*Evangelio de Pedro* III,6-9)

A simple vista, no hay nada en esta descripción que suponga que estamos ante un simple relato periodístico de la flagelación histórica de Jesús. No se ve interrumpida por ninguna alusión directa y explícita a las palabras de los profetas del tipo: «Se cumplía así lo que dice el profeta ...». Quiero subrayar, sin embargo, que, si bien los reos eran azotados habitualmente antes de ser crucificados, en el proceso que hemos estudiado anteriormente no se concede ninguna importancia ni se otorga ninguna preeminencia a la flagelación. Por otra parte, sin embargo, todas y cada una de las líneas de este relato están plagadas de resonancias proféticas y de otras alusiones cuya presencia podría justificarse en otras obras de la primitiva literatura cristiana por medio de citas directas y explícitas. Además de la posible referencia a Sal 118,13 que aparece en A, tenemos en C otra mucho más segura a Is 58,2, y en A' una clarísima a Is 50,6-7 (escupir, abofetear/golpear, arañar/traspasar); están también presentes todas las alusiones a Zac 3,1-5 y Zac 12,10 que vimos anteriormente (la túnica, la coronación, y «aquel al que traspasaron»). Y hasta resulta evidente la atmósfera propia del chivo expiatorio en la frase «Le herían con una caña», detalle que no aparece en *Bernabé VII*.

Presento todo esto como un caso paradigmático de lo que fue la transición de la Pasión profética a la Pasión narrativa. La reflexión en torno a la Pasión comenzó con una serie de profecías aisladas —por ejemplo la de Is 50,6-7—, cada una de las cuales fue aplicada a la Pasión de Jesús en *general*. Fijémonos, por ejemplo, en las palabras «a quien nosotros un día crucificamos» de *Bernabé VII*,9. No es, vuelvo a repetir, que cada una de esas profecías fuera aplicada a un determinado detalle de la Pasión, pues aún no existían esos determinados detalles. Dichos pasajes proféticos fueron organizados además según unos tipos de aplicación que permitían la ampliación de la exégesis reflexiva. Recordemos, por ejemplo, la correlación establecida entre el sacrificio de la novilla roja y la muerte de Jesús en *Bernabé VIII*, donde se afirma —concretamente en VIII,2—: «El novillo es Jesús». Pero esas exégesis siguen haciendo hincapié únicamente en la Pasión. Además, posteriormente, las estructuras duales organizaron y desarrollaron esas profecías aisladas e intentaron destacar por igual la Pasión y la parusía, como ocurre, por ejemplo, con Zac 12,10-14 y Zac 3,1-5, o los detalles del rito de

los dos machos cabríos propio del Día de la Expiación. Ello suponía, naturalmente, la realización de una obra importantísima, que implicaba toda una trayectoria del pasado al futuro, pasando por el presente. Repito una vez más que ese proceso tenía en principio un carácter no sólo apologético y polémico, sino también creativo y fundacional. Por último, los relatos historizados fueron creados a partir de esos complejos proféticos, convirtiéndose en unas historias tan buenas desde el punto de vista narrativo que sus orígenes proféticos quedaron casi totalmente oscurecidos. En mi opinión, es muy posible que un episodio como el de *Evangelio de Pedro* III,6-9 surgiera antes incluso que el complejo de mayor extensión del cual forma parte hoy día. Y para ello me baso en la prioridad cronológica del caso de Carabas o, al menos, del modelo que tras él se oculta, y además en la refinada composición quiástica y epitética de todo el episodio. De cualquier forma, una vez que el tema de los malos tratos infligidos a Jesús fue relatado en el *Evangelio de Pedro* III,6-9, pasó a partir de él a la totalidad de la tradición canónica. A mi juicio, es perfectamente posible que, antes incluso de que se concluyera el relato de la Pasión, se hubiera dado ya, de forma totalmente independiente, ese primer paso que pretendía conducir de la profecía a la «historia», del Jesús de los dos machos cabríos del Día de la Expiación al Jesús concebido como rey burlado. Pero aún quedaba un largo camino que recorrer hasta disponer de una historia completa y detallada de la Pasión, de una dramatización de los acontecimientos paso a paso o, incluso, hora a hora.

Modelos de relato de la pasión

Al leer la diversidad de aplicaciones de profecías y correlaciones tipológicas que muestra la *Carta de Bernabé*, el lector se habrá percatado de lo difícil que ha sido siempre, tanto en el presente como en el pasado, hacer llegar esas exégesis propias de todo un profesional a cuantos no están interesados por los sofisticados ejercicios de detalle y erudición a que son sometidos los textos. ¿Pero qué modelo utilizar para organizarlos y hacer de ellos no ya una mera síntesis de exégesis diversas, sino todo un marco *narrativo*, un relato comprensible para todo aquel que lo oyera? Existía, sin embargo, un modelo que no sólo permitía que se produjera ese desarrollo, sino que prácticamente prevenía su uso.

A mediados del siglo I aproximadamente, otros grupos de cristianos, basándose no tanto en los modelos proféticos y litúrgicos, sino en los de carácter proverbial o sapiencial, se dedicaron a la compilación, el desarrollo y la creación de dichos de Jesús. Aún se conservan dos ejemplos de evangelios de este tipo creados por estas fechas, y tanto uno como otro muestran indicios de la existencia de dos estratos, cuando menos, en su formación. El *Evangelio de Tomás*, del cual se conservan tres fragmentos de papiros en griego procedentes de Oxirrinco y una versión completa en copto hallada entre los manuscritos de Nag Hammadi, «quizá muestre indicios», según

afirma Stephen Patterson, de ser una colección de dichos realizada antes de la muerte de Santiago en 62 e. v., posteriormente ampliada hasta alcanzar sus actuales dimensiones (p. 171). El *Evangelio de los dichos Q*, integrado en la actualidad en los de Mateo y Lucas, quizá fuera también objeto de una ampliación semejante, cuando en el primitivo estrato de carácter sapiencial se intercaló un elemento de carácter apocalíptico, que representaría el antes y el después del fracaso de su misión entre los judíos (Kloppenborg, 1987). Quizá quepa ver en él dos tradiciones palestinas de compilación de dichos de Jesús, a saber, una meridional o jerosolimitana, y otra septentrional o galilea, que posteriormente abandonarían el suelo natal y que darían lugar, en Siria, a otras dos ramas de esa gran tradición, a saber, una oriental, localizada en Edessa, y otra septentrional, localizada en Antioquía. Pero aparte de eso, lo que desde luego es evidente es que, hacia mediados del siglo I, hubo algunos cristianos primitivos dedicados a compilar los dichos de Jesús, entendidos como palabras de la sabiduría divina, y que a partir de ahí se pasaría a considerar a Jesús verdadera encarnación de la Sabiduría. No obstante, esto no nos ofrecería más que un simple modelo de interpretación sapiencial de la figura de Jesús, que no contribuiría demasiado a la creación de un marco narrativo en el que integrar la Pasión.

Existe además otro modelo, integrado también en la tradición sapiencial, al que podríamos llamar *narratológico* o basado en el relato, para distinguirlo del modelo *antológico* o basado en la compilación. Y su interrelación, es decir, las raíces sapienciales comunes al modelo *antológico* y al sapiencial, puede verse perfectamente en *Ahiqar*, «uno de los cuentos mejor conocidos y más difundidos en todo el mundo mediterráneo antiguo», que dataría de los siglos VII-VI a. e. v.

La obra está dividida en dos partes. La primera corresponde a la historia de Ahiqar, escriba y sabio consejero de los reyes asirios. El buen hombre, al llegar a una edad avanzada sin tener hijos varones para sucederlo, decide, haciendo una vez más gala de prudencia, adoptar a su sobrino Nadin y enseñarle toda su sabiduría. El joven recibe una esmerada educación y es presentado a Esarhaddon [681-669 a. e. v.], llegando, a su debido tiempo, a ocupar en la corte el puesto desempeñado por su tío. En vez de mostrarse agradecido con éste y comportarse consecuentemente con él, Nadin intenta desacreditarlo y consigue persuadir a Esarhaddon de que el anciano pretende destronarlo. Enfurecido, el rey ordena ejecutar a Ahiqar. Pero el oficial encargado de matarlo resulta ser un viejo amigo de Ahiqar, el cual en otro tiempo lo había salvado de la muerte. Entre los dos maquinan una estratagema para salvar al sabio, consistente en matar a un esclavo en su lugar. Como es natural, el plan tiene éxito, aunque la conclusión del relato se ha perdido. Probablemente contara el restablecimiento de Ahiqar en su puesto y el castigo de Nadin. La segunda parte contiene la sabiduría de Ahiqar, y consiste en una colección de aproximadamente cien aforismos, adivinanzas, fábulas, instrucciones y otros breves dichos de diverso tipo, dispuestos más o menos al azar ... Tratan una vasta serie de temas, como la disciplina familiar, el respeto a la persona del rey, la prudencia en el uso de la palabra, o el comportamiento justo, y muchos de esos dichos se

asemejan a otros proverbios que aparecen en la Biblia y que pertenecen a la sabiduría del Próximo Oriente antiguo (OTP II.479-480).

Sea cual sea la explicación que se dé al origen de las dos partes de *Ahiqar*, su yuxtaposición en fecha muy temprana proporcionó un doble modelo a las tradiciones sapienciales de época posterior incluidas en la tradición bíblica. Pero ese doble modelo se escindiría en dos, según las dos partes, posiblemente heterogéneas, que lo componen. Por un lado, como ha demostrado James Robinson, el modelo *antológico* pasaría, a través de colecciones judías como pueden ser el libro de los Proverbios o el del Eclesiastés, a compilaciones cristianas como el *Evangelio de los dichos Q* o el *Evangelio de Tomás* (Robinson y Koester, pp. 71-113). Por otro lado, como señala George Nickelsburg, el modelo *narratológico* habría pasado a través de historias como la de José, recogida en Gén 37-50, y la de los mártires de 2 Mac 7, a relatos cristianos de la Pasión como el del *Evangelio de Pedro* o el de Mc 14-15 (1972; 1980). Es esta última teoría la que ahora nos interesa.

En el estudio sobre las tradiciones de la Pasión que publiqué hace algunos años, sugería que el modelo *narratológico* de Nickelsburg implicaba en realidad dos submodelos sucesivos, y que, para entender su desarrollo, tanto en la tradición judía como en la del cristianismo primitivo, es preciso distinguir claramente uno de otro (1988a, pp. 297-334). Yo llamo a estos dos submodelos *La inocencia salvada* y *Vindicación del martirio*, y divido los ejemplos de Nickelsburg de la siguiente manera.

El tema o verdadero género de *La inocencia salvada* es el que encontramos precisamente en la historia de *Ahiqar*, auténtico arquetipo del que derivarían todas las demás. Comporta cinco motivos típicos. Tenemos una *situación* en la cual un personaje inocente, a menudo en la corte, es objeto de una *acusación* falsa, y posteriormente se dicta en contra suya una *condena* de muerte. Pero antes de que se ejecute real y efectivamente la sentencia, se produce una *liberación*, tras la cual el inocente logra la *restitución* del rango que ostentaba anteriormente o incluso su elevación a otro superior, mientras que los falsos acusadores reciben el merecido castigo. Tal es la estructura genérica de la historia de José, según Gén 37-50 o Sal 105,16-22; la de Tobías, según Tob 1,18-22; la de Daniel en el foso de los leones, según Dan 6, y la de los tres mancebos arrojados al horno encendido, según Dan 3; la de Ester, según el libro de su nombre; la de Susana, según los relatos suplementarios añadidos en la traducción griega del libro de Daniel, y por último la de los judíos de Egipto en *3 Macabeos*. Se trata de una rama muy larga de la tradición, que se prolongaría desde mediados del primer milenio a. e. v. a mediados del siglo I e. v. Pero en todos estos casos nos encontramos con *La inocencia salvada*, con la virtud librada del peligro inminente de muerte gracias a la intervención divina. Se trata verosímilmente de una tradición mucho más convincente para aquellas personas sujetas a la presión y la discriminación social, que para las que padecían una persecución sistemática y letal.

El tema de la *Vindicación del martirio* supone una corrección deliberada

de la visión, en el fondo optimista, propia de *La inocencia salvada*. Promete no ya la salvación de la muerte, sino la salvación después de la muerte; no la seguridad en este mundo terrenal presente, sino en el más allá, en el cielo. Y allí es también donde los enemigos malvados y los perseguidores injustos serán castigados. Tal es la suerte que corren la madre y los siete hijos de 2 Mac 7 y el Justo por excelencia de Sab 1-5. A pesar de que son inocentes, Dios no interviene para salvarlos de la muerte y castigar a sus acusadores y verdugos. La salvación y el castigo se producirán en el otro mundo y desde éste sólo pueden verse con los ojos de la fe.

La inocencia salvada

Basándome siempre en mi anterior libro (1988a, pp. 297-334), sugiero que el primer modelo que se utilizó para organizar todas esas aplicaciones de unas profecías previamente seleccionadas, y confeccionar el relato de la Pasión en general, fue el de *La inocencia salvada*. Pero ese proceso no sólo «historizó» la Pasión profética, sino que permitió la «historización» de *la Pasión y la Resurrección* en conjunto, de suerte que la Resurrección, que las primitivas profecías sobre la *Pasión* y la *parusía* daban naturalmente por supuesta, podía al fin formar parte de la historia y convertirse por derecho propio en punto de atención. Tal es el modelo utilizado para presentar el que yo denominé *Evangelio de la cruz*, el relato original de la Pasión que podemos vislumbrar tras los tres episodios estrechamente vinculados entre sí que componen el *Evangelio de Pedro*, obra por lo demás formada de numerosos estratos. Esos tres episodios son los siguientes:

- | | | |
|-----|-----------------------------------|---|
| (1) | La crucifixión y el entierro | en <i>Ev. Pe.</i> 1,1-2 y 2,5b-6,22 |
| (2) | El sepulcro y los guardianes | en <i>Ev. Pe.</i> 7,25 y 8,28-9,34 |
| (3) | Resurrección y confesión de Jesús | en <i>Ev. Pe.</i> 9,35-10,42 y 11,45-49 |

Estas tres escenas poseen una clara continuidad narrativa: Jesús es crucificado por el propio pueblo; pero los milagros que se producen a su muerte hacen que la gente se pregunte por su identidad; esto obliga a las autoridades a poner guardias ante el sepulcro; así, pues, habrá autoridades judías y soldados romanos que atestigüen la Resurrección; y de eso modo es posible la confesión de la verdadera naturaleza de Jesús por parte de las autoridades romanas, y el ocultamiento de la misma al pueblo por parte de las autoridades judías.

En primer lugar, el criterio organizador de todo el relato responde a la estructura quintuple del tema de *La inocencia salvada*:

- | | | |
|-----|-----------|---|
| (1) | Situación | presumiblemente contenida en el material perdido que precedería al comienzo de los fragmentos conservados en <i>Ev. Pe.</i> I,1 |
| (2) | Acusación | perdida también, aunque tendríamos un indicio residual de ella |

en los epítetos «rey de Israel» e «Hijo de Dios» que aparecen en *Ev. Pe.* III,6, 7b, 9

- (3) Condena malos tratos, crucifixión, los guardianes del sepulcro en *Ev. Pe.* I,1-2; II,5b-6, 22; VII,25; VIII,28-IX,34
- (4) Liberación Resurrección en presencia de sus enemigos en *Ev. Pe.* IX,35-X,42
- (5) Restitución el centurión y Pilato confiesan a Jesús verdadero Hijo de Dios en *Ev. Pe.* XII,45-49

Fundamental para esta teoría en general resulta que la Liberación y la Restitución se produzcan en presencia de los enemigos del acusado, y contra su voluntad. Piénsese, por ejemplo, en el episodio de Daniel en el foso de los leones, según Dan 6. Utilizando el modelo de *La inocencia salvada*, los enemigos de Jesús deben hallarse ante el sepulcro para verlo resucitar y deben admitir ante Pilato que, efectivamente, ha resucitado. La restitución se produce, evidentemente, cuando la autoridad oficial de Roma declara que Jesús es el Hijo de Dios. Se trata, dicho sea de paso, de un sorprendente acto de fe para estar a mediados del siglo I, y quizá resultara igualmente sorprendente a mediados del IV. A continuación quiero subrayar el hecho de que la Liberación de Jesús «de» las garras de la muerte se produce de una forma muy especial.

En segundo lugar, todas las alusiones proféticas se ven ahora soterradas bajo la superficie del relato. Si no se conocen de antemano los detalles de la Pasión según las profecías, resulta casi imposible reconocerlos. Por ejemplo:

- | | | |
|----------------------------------|--------------------------|-----------------------------|
| (1) Las autoridades en el juicio | de <i>Ev. Pe.</i> I,1 | según Sal 2,1 |
| (2) Malos tratos y tortura | de <i>Ev. Pe.</i> III,9 | según Is 50,6-7 y Zac 12,10 |
| (3) La muerte entre dos ladrones | de <i>Ev. Pe.</i> IV,10a | según Is 53,12 |
| (4) El silencio | de <i>Ev. Pe.</i> IV,10b | según Is 50,7;53,7 |
| (5) El sorteo de las vestiduras | de <i>Ev. Pe.</i> IV,12 | según Sal 22,18 |
| (6) La oscuridad a mediodía | de <i>Ev. Pe.</i> V,15 | según Am 8,9 |
| (7) Hiel y vinagre para la sed | de <i>Ev. Pe.</i> V,16 | según Sal 69,21 |
| (8) Jesús grita al morir | de <i>Ev. Pe.</i> V,19 | según Sal 22,1 |

El lector corriente, tanto entonces como ahora, pensaría que la inclusión de esas alusiones era completamente gratuita, si no fuera porque la cita explícita aparece en la *Pasión profética*, esa rama de la consumación profética que comenzó independientemente antes del período de formación de los evange-

lios canónicos, y que también posteriormente continuó de forma independiente (cf. Crossan, 1988a).

Por último, muchos aspectos de ese proceso de narrativización o historiación resultan sumamente hermosos e ingenuos, o incluso, posiblemente, tengan un deliberado carácter apologético y polémico. Doy por seguro que el cristianismo primitivo tenía un desconocimiento absoluto de la Pasión, aparte del hecho mismo de que se produjera. Y la lectura de Sal 2,1, por ejemplo, ayudaría un poco, pero no mucho, a imaginarse cómo habría sido el juicio. El autor o autores del *Evangelio de la cruz* escribió su obra desde un punto de vista sumamente favorable a la autoridad política romana y enormemente crítico, en cambio, respecto de las autoridades religiosas judías, a las que culpa, de hecho, de la ignorancia del pueblo judío de lo que en realidad estaba ocurriendo. Daba asimismo por supuesto que Herodes Antipas fue el responsable de la crucifixión, realizada a las afueras de Jerusalén, y que fue el pueblo, y no los soldados, el encargado de llevarla a cabo. En mi opinión, ambos supuestos son sumamente inverosímiles, pero quizá reflejen la perspectiva de un círculo cristiano galileo culto, localizado, pongamos por caso, en Séforis, a mediados del siglo I. Esa ciudad fue la capital de la Baja Galilea desde 57-55 a. e. v. hasta 19 e. v., cuando Herodes Antipas la trasladó a Tiberíades, recién construida por él y situada a orillas del lago del mismo nombre. Hacia 54, sin embargo, en tiempos del procurador romano Félix, Séforis recuperó su anterior status y durante la primera guerra de los judíos de 66 se mantuvo firmemente fiel a Roma, acuñando incluso en 67-68 monedas con el lema *Eirenópolis*, esto es «Ciudad de la Paz» (cf. Meyers *et al.*, 1986, p. 6). Esos cristianos seforitas habrían puesto de relieve el papel de Galilea, y no el de Jerusalén, y también el de los procuradores romanos, y no el de los reyes Herodianos. Y según ese criterio, habrían compuesto su historia, quizá ingenua desde el punto de vista político, o acaso más bien astuta y polémica.

El rescate de los infiernos

Anteriormente llamaba la atención sobre la diferencia obvia que existe entre los relatos típicos de *La inocencia salvada* y la aplicación de este modelo genérico al caso de Jesús que hace el *Evangelio de la cruz*. Aunque se evita en todo momento mencionar la palabra «muerte», lo cierto es que Jesús es, según el *Evangelio de Pedro* V,19b, «sublimado» al cielo. En realidad no fue desprendido de la cruz —es decir, antes de morir—, como los protagonistas de otros relatos de este mismo género. Naturalmente la muerte real formaba parte de la Pasión histórica, y era imposible negarla. Pero los seguidores de Jesús debieron de preguntarse qué sentido tenía esa especie de pseudomuerte, esa especie de fallecimiento irreal, si tarde o temprano iba a resucitar de entre los muertos. La primitiva respuesta a esa pregunta —en mi opinión, de fecha muy temprana— habría sido la contenida en 29 *Descendió a los infiernos* [1/5].

Según Jean Daniélou, «la bajada a los infiernos era un tema de capital importancia para el cristianismo judío» (I.233), y según Henry Chadwick, refiriéndose a los *Salmos de Salomón*, obra de finales del siglo I, «el rescate del Hades constituye el punto clave de todo proceso de redención» (1970, p. 268). El Seol, el Hades, o el Infierno, era el lugar en el que las almas de los santos y los justos, de todos los mártires y perseguidos judíos, aguardaban la liberación final que se les había prometido. Y allí es donde baja Jesús, al ser enterrado para liberar a *los que duermen*, que era el nombre con que se los designaba, en su triunfante Resurrección y Ascensión. Pero, por importante que fuera este hecho, el Nuevo Testamento no lo menciona en ningún momento (cf. Dalton, 1965), y sólo aparece en forma residual en la frase del credo apostólico: «Descendió a los infiernos». Son cuatro las razones de que este tema tan antiguo fuera sistemáticamente marginado. La primera es que se trata de un tema de un fuerte carácter judeocristiano, y el futuro no favorecería esa rama de la tradición. La segunda es que tiene además un fuerte carácter mítico, y que lleva asociados otros tres motivos, a saber: un *engaño*, gracias al cual se permite a los demonios crucificar a Jesús sin saber quién es; una *bajada*, que sería el verdadero motivo de la muerte y la sepultura de Jesús; y un *saqueo*, mediante el cual Jesús, en su condición de Hijo de Dios, abre las puertas del infierno y se libera a sí mismo y a todos los justos que lo habían precedido en él. La tercera es que, a medida que fue evolucionando el cristianismo, este tema empezó a plantearle una serie de problemas doctrinales muy graves, a saber: ¿Tenían los justos la obligación de arrepentirse? ¿Estaban bautizados? ¿Eran objeto de un trato especial? ¿Cómo se relacionaba su redención con la de los cristianos normales y corrientes? Por último —y a mi entender esta sería la razón más importante—, ¿cómo habría podido «manifestarse» Jesús, por una parte, en el mundo subterráneo a los espíritus para conducirlos directamente al cielo, y, por otra, en la tierra a los discípulos, de suerte que, entre la Resurrección y la Ascensión, tuvo tiempo de darles su misión oficial y la autoridad apostólica? Probablemente fuera este último problema el que condenara irremisiblemente a la marginalidad dentro del cristianismo al tema de la bajada a los infiernos, como puede verse con toda claridad en el siguiente texto, que viene a dar una solución casi desesperada al problema:

Estos apóstoles y maestros que predicaron el nombre del Hijo de Dios, habiendo muerto en la virtud y fe del Hijo de Dios, predicaron también a los que habían anteriormente muerto, y ellos les dieron el sello de la predicación [el bautismo] (*Pastor de Hermas, Comparación IX, 16,5*).

En otras palabras, la misión apostólica no sólo se aplica al futuro, sino también al pasado, y habrían sido los apóstoles, y no Jesús, los encargados de realizarla. Pero todo esto ocurrió después, cuando la mitología empezó a causar incomodidad a la doctrina. Para el *Evangelio de la cruz*, la historia era mucho más simple. En el *Evangelio de Pedro X,39-42*, Jesús abandona el

sepulcro en su triunfante Resurrección-Ascensión, y tras él, probablemente en una multitudinaria procesión en forma de cruz, van los santos. Dios dice o pregunta a Jesús si ha «predicado a los que duermen»; y serían ellos, y no Jesús, quienes responden afirmativamente. Más adelante, en el próximo capítulo, volveré a tratar esta escena, pero, de momento, baste señalar que es el rescate de los infiernos, el saqueo de las regiones demoníacas, el argumento que se utiliza para explicar por qué hubo de morir y ser enterrado Jesús, y, además — de acuerdo con el tema de *La inocencia salvada*—, librado «de la muerte» ante los propios ojos de sus enemigos.

Vindicación del martirio

Así, pues, el mayor logro del *Evangelio de la cruz* habría sido pasar de la *Pasión profética* a la *Pasión narrativa*, esto es, crear un relato coherente y secuencial a partir de una selección de alusiones proféticas y de supuestos cumplimientos de profecías. Supuso también que el centro de interés dejó de estar en el binomio Pasión/parusía para pasar al binomio Pasión/Resurrección-Ascensión. Tenía además la pretensión de describir lo indescriptible, es decir, la escena de Jesús ascendiendo a los cielos a la cabeza de los santos rescatados por él del infierno. El resultado de todo ello es que Jesús asciende y Roma se convierte.

El primer autor que utiliza y desarrolla la compilación que presupone el *Evangelio de la cruz* es, a mi entender, a juzgar por los textos que se nos han conservado, el propio evangelista Marcos. No dispongo de ninguna prueba concluyente de que Marcos contara para escribir su relato de la Pasión con más bases que esta fuente y su propia creatividad teológica. No obstante, pese a seguirla fielmente, efectuó tres cambios profundísimos. El primero y más fundamental de ellos consistió en sustituir el modelo global en el que se inscribía el relato, esto es, el de *La inocencia salvada*, y adoptar el de la *Vindicación del martirio*. No se produce milagro alguno *visible en este mundo* capaz de salvar a Jesús ni antes de su muerte, ni durante su muerte, ni después de su muerte. La victoria de la Resurrección no sólo se pondrá de manifiesto en la parusía —según se afirma en Mc 13,26 y Mc 14,62—, y no será sólo la victoria de Jesús crucificado, sino también la de sus seguidores perseguidos. En realidad, no se trata de una salvación de la muerte, sino de una salvación a través de la muerte, y no se produce en este mundo, sino en el otro, cuya llegada es inminente. Lo importante no es el milagro salvador, sino la muerte ejemplar. Así, pues, Marcos se ve obligado a negar por completo la resurrección visible de Jesús y la subsiguiente confesión de su divinidad que hacen los romanos, escenas ambas presentes en el *Evangelio de la cruz*. Y para ello, refleja ambos episodios en sendos pasajes anteriores de su evangelio. La Resurrección-Ascensión de Jesús en compañía de dos criaturas celestes se recoge en la escena de la Transfiguración (Mc 9,2-8), donde es acompañado por Elías y Moisés. Y el centurión, aunque no confiesa la

naturaleza divina de Jesús por haber sido testigo de su Resurrección, como ocurre en el *Evangelio de Pedro* XI,45, sí lo hace, según Mc 15,39, al ver «de qué manera expiraba».

El segundo gran cambio que efectúa Marcos consiste en la duplicación del proceso judicial de Jesús a partir del único juicio general, dividido en dos partes, que aparece en el *Evangelio de Pedro* I,1-2, basándose en Sal 2,1, con objeto de distinguir el juicio religioso, celebrado ante el sanedrín, del político, celebrado ante el procurador romano. Ello explica por qué la autoridad responsable de la sentencia pasa de ser Pilato a ser Herodes Antipas en los textos que componen 65 *Pilato y Antipas* [1/3] y otras tradiciones del cristianismo primitivo (cf. Crossan, 1988a, pp. 33-113). No creo —repito una vez más— que los seguidores de Jesús tuvieran el menor conocimiento de ese tipo de detalles, fuera de los que pudieran extraer de sus esperanzas en general o de textos proféticos como Sal 2,1. Y no se me ocurre cuál podría haber sido la instancia de la burocracia romana encargada de deshacerse de un campesino molesto como Jesús. Dudo incluso que el término «juicio», incluso si lo tomamos en su acepción más general, refleje con exactitud lo que fue ese proceso. A cualquier mentalidad cristiana, tanto en el presente como en el pasado, le costaría trabajo admitir la brutal falta de formalidad con la que probablemente fue juzgado y crucificado Jesús. No obstante, en cualquier caso, a Marcos le preocupaba mucho definir cuál debía ser el comportamiento de los cristianos ante la persecución, ya fuera de carácter político o de carácter religioso, según vemos en Mc 13,9, y en la Pasión de Jesús viene a presentar el modelo a seguir en ambos tipos de situación: Desde luego, yo creo que no cabe atribuir demasiada importancia a la creatividad de Marcos, pero, evidentemente, deberíamos otorgar a esos dos juicios el valor que les corresponde, esto es, el de dos consumadas ficciones de carácter teológico. Y desde luego también creo que no cabe exagerar y pensar que fueran terribles las consecuencias de trasladar los malos tratos y los improperios dirigidos contra Jesús de una situación original como la de *Bernabé* VII,8-9, en la que Jesús es equivalente al chivo expiatorio del Día de la Expiación, a otra, como la del *Evangelio de Pedro* II,5b-3,9, en la que aparece Jesús ante el pueblo, y por fin a otra, como la de Mc 14,65 y Mc 15,19, en la que Jesús es juzgado primero por Pilato y luego por Herodes. Se trata, a todas luces, de un ejemplo magnífico de ficción teológica, pero es innegable que supuso un precio terrible para el judaísmo.

El tercer cambio introducido por Marcos supuso una mejora de la «historización» efectuada por el *Evangelio de la cruz*. Herodes Antipas es eliminado por completo de la historia, y Poncio Pilato se convierte en el protagonista absoluto. Además, son los soldados, y no el pueblo, los que llevan a cabo la crucifixión. Ello, sin embargo, suscita otro problema, pues Marcos pretende hacer una doble jugada. El responsable de todo debe ser Pilato, pues, de lo contrario, el relato resultaría históricamente inverosímil; pero, por otra parte, debe ser inocente de la sentencia injusta dictada contra Jesús. La solución de Marcos consiste en inventar el incidente de Barrabás, recogido en Mc 15,6-15. No creo, ni mucho menos, que ese incidente existiera en rea-

lidad, ni que existiera o pudiera existir una amnistía con motivo de la Pascua, ni, por supuesto, que Pilato abandonara en esta ocasión su táctica habitual de controlar a la muchedumbre. Cuando, por ejemplo, Filón explica cuál es la deferencia que tienen los buenos gobernadores con los delincuentes condenados a la cruz con motivo de alguna festividad, menciona únicamente dos posibilidades: la posposición de la pena, pero en ningún caso su conmutación, o el permiso para que el crucificado sea enterrado por su familia.

Las autoridades que ejercen su gobierno como es debido, y que no pretenden honrar, sino que en efecto honran a sus benefactores, tienen por costumbre no ejecutar a ningún condenado hasta que hayan pasado los actos celebrados en honor de los cumpleaños de los miembros de la ilustre familia de Augusto ... Conozco casos en los que la víspera de una de esas festividades, los cuerpos de los crucificados han sido bajados de la cruz y entregados a sus familiares, por considerarse apropiado darles sepultura y concederles los ritos habituales. Pues se pensó que también los muertos deberían beneficiarse del cumpleaños del emperador, al paso que se mantenía la santidad de la fiesta. Flaco, en cambio, no permitió nunca bajar de la cruz a los cadáveres. Antes bien, ordenó la crucifixión de los reos, a quienes la ocasión ofrecía un breve respiro, que en modo alguno sería permanente, pues sólo comportaba un retraso del castigo, y no un perdón absoluto (Filón, *Contra Flaco* 81-84; cf. Colson IX.346-349).

En su invectiva contra Flaco, gobernador de Egipto, al que atribuye los pogromos antijudíos llevados a cabo el 31 de agosto de 38 e. v., día del cumpleaños de Gayo Calígula, a lo más que llega Filón es a un retraso en la ejecución de la sentencia, pero en ningún momento a su conmutación. En mi opinión, pues, es de todo punto imposible que Pilato o cualquier otro gobernador romano pudiera sacar de la cárcel con motivo de una fiesta a *ningún preso, sólo porque se lo pidiera la multitud*. La amnistía con motivo de la Pascua, sin embargo, constituye una solución estupenda, pues proporciona a Marcos un buen expediente para resumir simbólicamente los acontecimientos ocurridos durante las últimas décadas. Se pide al pueblo que escoja entre un bandido y Jesús. Y el pueblo escoge al bandido; es decir, prefiere la jefatura de un revolucionario violento, antes que la del pacífico Jesús, opción que conduciría, según Marcos, a la guerra contra Roma de 66 e. v. El incidente de Barrabás es verídico en cuanto que responde a un proceso real, si bien es cierto que nunca sucedió de hecho.

Una vez que Marcos dio el paso decisivo para sustituir el tema de *La inocencia salvada* por el de la *Vindicación del martirio* como modelo dominante del relato de la Pasión, los demás evangelistas se limitarían a seguir su ejemplo. No veo razón alguna para que debamos postular para Mateo, Lucas o Juan una tradición de la Pasión independiente de la que proporcionaban el *Evangelio de la cruz* y el de Marcos. Y desde luego es evidente que, fuera de algún que otro detalle tomado por cada uno de ellos del *Evangelio de la cruz*, los tres prefirieron seguir la versión de Marcos.

UN MIEMBRO DEL CONSEJO

Sabemos por Josefo que durante el siglo I e. v. fueron miles los judíos crucificados fuera de los muros de Jerusalén, desde los «dos mil» ejecutados por Varo en 4 a. e. v., según se afirma en *BJ* II,75, a los «quinientos o más diarios» ejecutados por Tito en 70 e. v., según sabemos por *BJ* V,450. No obstante, hasta la fecha sólo se ha descubierto en esta zona el esqueleto de un crucificado correspondiente no ya a este período, sino a toda la historia (cf. Haas; Naveh; Tzaferis; Yadin). Ese esqueleto hallado en la zona nor-oriental de Jerusalén en junio de 1968, pertenecería a un hombre de veinticuatro o veintiocho años, que en el momento de la muerte tenía los brazos atados a la cruz, los pies traspasados por clavos, y los huesos de las piernas intactos; en el momento de ser descubierto aún tenía un clavo en el pie derecho. Fue enterrado en un nicho de un sepulcro excavado en la roca, y posteriormente, tras la descomposición total de la carne, sus restos fueron introducidos en un osario (cf. Zias y Sekeles). Aparte del sepulcro, los osarios o cajitas utilizadas para guardar los huesos del difunto «constituían un lujo bastante caro, que ... no todas las familias judías podían permitirse» (Tzaferis, 1970, p. 30). En otras palabras, probablemente se trate de una excepción. Sin duda alguna la familia de aquel hombre poseía el dinero, el poder o las influencias necesarias si no para salvar la vida del desgraciado, al menos para recuperar su cuerpo y darle una sepultura digna. Recordemos las situaciones excepcionales con motivo de alguna festividad señalada, como la descrita en el texto de Filón anteriormente citado, en las que un gobernador podía permitir que los ajusticiados recibieran unas exequias como es debido.

Lo que probablemente ocurría habitualmente era que los soldados encargados de ejecutar la pena se quedaban vigilando hasta que el crucificado fallecía y eran ellos mismos quienes se encargaban de enterrarlo. La presencia de los guardias era necesaria para impedir toda intervención que supusiera salvar la vida del reo, asegurando de paso el efecto disuasorio producido en el público en general por aquel tipo tan horrible de muerte lenta. Josefo, por ejemplo, cuenta que, cuando cayó Jerusalén, logró descolgar de la cruz a tres allegados suyos que habían sido condenados, si bien después «dos de ellos murieron estando aún convalecientes, pero el tercero sobrevivió» (*Autobiografía* 421). En la mayoría de los casos, sin embargo, los familiares de las víctimas ordinarias estarían demasiado aterrorizados o carecerían del poder suficiente para acercarse al cuerpo del crucificado, incluso una vez muerto.

Todo ello debió de plantear un problema casi insoportable a los primitivos cristianos, como ponen de manifiesto los textos que componen *70 Entierro de Jesús* [1/2]. Si, como yo sostengo, los seguidores de Jesús huyeron cuando éste fue detenido, y no supieron más qué había sido de él, fuera de que había sido crucificado, lo horrible habría sido no sólo que el maestro hubiera sido ejecutado, sino que ni siquiera hubiera recibido una sepultura decente. Por otra parte, estaba la ley de Dt 21,22-23, según la cual

Cuando uno que cometió un crimen digno de muerte sea muerto colgado de un madero, su cadáver no quedará en el madero durante la noche, no dejarás de enterrarle el día mismo, porque el ahorcado es maldición de Dios, y no has de manchar la tierra que Yavé, tu Dios, te da en heredad (Dt 21,22-23).

La esperanza y la hipótesis que tácitamente podemos ver en el *Evangelio de la cruz* es que los mismos judíos que lo habían crucificado fueron quienes, movidos por la compasión, lo sepultaron. Falta por completo la descripción del entierro, pero en todo momento se da por supuesto que quienes ejecutaron a Jesús se ocuparon plenamente de su muerte, entierro y sepultura.

Era a la sazón mediodía, y la oscuridad se posesionó de toda la Judea. Ellos fueron presa de la agitación, temiendo no se les pusiera el sol —pues (Jesús) estaba aún vivo—, ya que les está prescrito que «el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado». Uno de ellos dijo entonces: «Dadle a beber hiel con vinagre». Y, haciendo la mezcla, le dieron el brebaje. Y cumplieron todo, colmando la medida de las iniquidades acumuladas sobre su cabeza ... Entonces sacaron los clavos de las manos del Señor y le tendieron en el suelo. Y la tierra entera se conmovió y sobrevino un pánico enorme. Luego brilló el sol, y se comprobó que era la hora de nona (*Evangelio de la cruz* según *Evangelio de Pedro* V,15-17; VI,21-22).

El complejo 11 *Escala de pecados* [1/4] es interpretado en este texto como un acto deliberado de envenenamiento de Jesús con objeto de precipitar su muerte y permitir que el entierro se celebre antes del anochecer. Después, no obstante —esperan tanto el autor como el lector—, Jesús recibirá, cuando menos, un entierro decente, aunque sea a manos de sus enemigos.

Según la trayectoria seguida por la tradición del santo entierro, después de esos inicios más bien sombríos, los encargados de realizar el entierro habrían sido, al parecer, en primer lugar los enemigos de Jesús, aunque posteriormente se adjudicaría ese papel a sus seguidores, pasando de un sepelio inicu y precipitado, a un embalsamamiento en toda regla y digno casi de un rey. El primer problema consistía en inventar una historia en la que Jesús fuera enterrado por sus amigos. Claro que, si esos amigos tenían poder, no podían ser sus amigos, y si eran sus amigos, no podían tener poder. Una vez más fue Marcos el que dio el paso decisivo. En Mc 15,43, el evangelista se inventa y lleva ante Pilato a cierto «José de Arimatea, ilustre consejero (del sanedrín), el cual también esperaba el reino de Dios, y se atrevió a presentarse a Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús». Se trata de una figura perfecta de medianero, perteneciente a la vez a la elite dirigente de los judíos, como pone de relieve el calificativo «ilustre», pero también directamente relacionado con Jesús, como demuestra el hecho de que «esperaba el reino». ¿Hace falta decir que, en mi opinión, el hecho de que Marcos especifique su nombre no da ni más ni menos credibilidad a su carácter de personaje histórico? Tanto Lucas como Mateo, sin embargo, ponen de manifiesto una cierta incoherencia ante este invento, sobre todo ante la circunstancia de que José esté

igualmente bien relacionado con un bando y con otro, ante el hecho de que fuera a la vez una «autoridad entre los judíos» y un «cristiano creyente». En Mt 27,57 la ambigüedad se salva subrayando las credenciales cristianas de José, a expensas de su carácter de consejero: «Llegada la tarde, vino un hombre rico de Arimatea, de nombre José, discípulo de Jesús». En Lc 23,50-51, la atención se centra sobre todo en la otra cara de la moneda, es decir, son sus credenciales judías, no las cristianas, las que se ponen de relieve: «Un varón de nombre José, que era miembro del consejo, hombre bueno y justo, que no había dado su asentimiento a la resolución y a los actos de aquéllos, originario de Arimatea, ciudad de Judea, que esperaba el reino de Dios». En 19,38, Juan resuelve el problema a su aire al referirse a «José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por temor de los judíos», aunque luego, en 19,39, añade: «Llegó Nicodemo, el mismo que había venido a Él de noche al principio, y trajo una mezcla de mirra y áloe, como unas cien libras». Jesús es embalsamado ahora como un rey, y en ningún momento se habla de una simple sábana de lino ni de un entierro precipitado. Por último, el *Evangelio de Pedro*, al intentar compaginar el *Evangelio de la cruz* con la tradición canónica (cf. Apéndice VII), es decir, al establecer una correlación entre el control de Herodes Antipas y el de Pilato, se inventó esta increíble solución:

Se encontraba allí a la sazón José, el amigo de Pilato y del Señor. Y sabiendo que iban a crucificarle, se llegó a Pilato en demanda del cuerpo del Señor para su sepultura. Pilato a su vez mandó recado a Herodes y le pidió el cuerpo (de Jesús). Y Herodes dijo: «Hermano Pilato: aun dado caso que nadie lo hubiera reclamado, nosotros mismos le hubiéramos dado sepultura, pues está echándose el sábado encima y está escrito en la ley que el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado» (*Evangelio de Pedro* II,2-5a).

José es aquí amigo de Pilato y de Jesús; nos toca ahora ir de Pilato a Herodes. Pero el único objeto de todos estos retoques era solucionar un problema sumamente simple, a saber: que *nadie sabía qué era lo que había sido del cuerpo de Jesús*. Y lo primero que se les ocurrió a sus seguidores que pudiera haber pasado fue que lo hubieran enterrado los propios judíos movidos por el respeto a la ley de Dt. 21,22-23. Y si en vez de ocuparnos de los enterradores, nos fijamos en el sepulcro, nos encontramos exactamente con el mismo fenómeno. En Mc 15,46 se trata de «un monumento que estaba cavado en la peña». En Mt 27,60 es el «propio sepulcro, del todo nuevo», de José de Arimatea. En Lc 23,53 es «un monumento cavado en la roca, donde ninguno había sido aún sepultado». En Jn 19,41 se trata de «un huerto, y en el huerto [había] un sepulcro nuevo, en el cual nadie aún había sido depositado». No obstante, por muchos controles de avería a los que lo sometamos, resulta imposible ocultar lo que precisamente tanta insistencia no hace sino subrayar. Por lo que al cuerpo de Jesús se refiere, aquella mañana del Domingo de Pascua, aquellos a quienes les importaba, no sabían

dónde estaba, y a los que lo sabían, no les importaba. ¿Por qué iban a recordar los soldados la muerte y el enterramiento de nadie? No obstante, en Mt 27,19 se señala, en una escena tomada probablemente del comienzo perdido del *Evangelio de la cruz*, que la esposa de Pilato había tenido malos sueños aquella noche. Naturalmente, nunca ocurrió nada parecido, pero no por eso deja de ser cierto. Era el momento ideal para que el Imperio Romano empezara a tener pesadillas.

Capítulo XV

RESURRECCIÓN Y AUTORIDAD

La gente temía que admitir las afirmaciones escatológicas supusiera borrar el significado de sus palabras para nuestra época. Y de ahí el afán febril por descubrir en ellas algún elemento que pudiera considerarse no condicionado por la escatología ... Pero en realidad, lo que de eterno tienen las palabras de Jesús se debe al hecho de que se basan en una cosmovisión escatológica, y que constituyen la expresión de una mentalidad para la cual el mundo contemporáneo, con sus circunstancias históricas y sociales, ha dejado de existir hace mucho. Son, por consiguiente, apropiadas para cualquier clase de mundo, pues en todos los mundos elevan al hombre que se atreve a aceptar su reto y no les vuelve la espalda o las retuerce hasta convertirlas en nada, por encima de su mundo y de su propio tiempo, haciéndolo interiormente libre, y quedando así dispuesto para ser, en su mundo y en su tiempo, un simple canal del poder de Jesús ... ¿Por qué no dar al espíritu del hombre individual la tarea que le ha sido encargada, a saber, la de abrirse paso a través de la negación del mundo que supone Jesús, la de discutir con él a cada paso el valor de los bienes materiales e intelectuales, conflicto que no admite tregua?

ALBERT SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*
(1968, p. 402)

Hasta el lector más ajeno a cuestiones tales como los conceptos de fuente o género, se da cuenta del tremendo cambio que supone pasar de los relatos de la Pasión y el Entierro a los que tratan de la Resurrección y las apariciones. O más concretamente, resulta muy sencillo reconstruir una única versión armonizada de otras narraciones previas hasta el episodio del hallazgo del sepulcro vacío, pero lo que es imposible es componer otra versión de los episodios posteriores. Admitiendo que todos esos relatos fueran fruto de un conjunto de reminiscencias diversas y de la memoria histórica, resulta curio-

so que se guardara un recuerdo tan exacto de lo ocurrido, casi hora tras hora, hasta la muerte y el entierro de Jesús, y, en cambio, nos encontremos con una total discrepancia en el relato de lo que, a mi juicio, habría sido mucho más importante, a saber el prodigioso regreso de Jesús desde el mundo de ultratumba para dar a sus discípulos el mandato ecuménico y la misión apostólica.

Sigo basando mi estudio en la explicación de todo el fenómeno expuesta en mi libro anterior (1988a, pp. 335-403). En él propongo la existencia de una sola rama de la tradición para todo lo relativo a las tradiciones de la Pasión y la Resurrección, rama que del *Evangelio de la cruz* habría pasado al de Marcos, de estos dos a los de Mateo y Lucas, y a partir de los cuatro, al de Juan. Pero aunque, en general, todas las versiones posteriores admitían el orden de los acontecimientos de la Pasión establecido por el *Evangelio de la cruz*, ninguna de ellas admitiría su relato de la Resurrección. Marcos lo habría rechazado porque su teología se basaba en el binomio Pasión/parusía. La Resurrección significaba únicamente la marcha de Jesús, y con ello se abría la puerta a su inminente regreso en medio de la gloria. Entre la Pasión y la parusía habría, por lo que a Jesús se refiere, un período de ausencia y no intervención, y, para la comunidad cristiana, un período de espera en la fe y de sufrimiento en la imitación del Señor. En este período no podía haber apariciones, y hablar de ellas después de la Pasión era toda una invitación a cometer —y cometerlo de hecho— el mismo error en que habían incurrido los falsos profetas y los falsos Cristos de Mc 13,5-6 y 13,21-22. Por el contrario, según hemos visto, las autoridades romanas habrían creído en Jesús, a juicio de Marcos, no ya a causa de sus apariciones después de la Resurrección, sino debido a su muerte ejemplar, y la Transfiguración, que, según Mc 9,9-10, es un anticipo no de la Resurrección, sino de la parusía, es una mera refacción de la aparición de Jesús resucitado narrada en el *Evangelio de la cruz*, trasladada a su vida terrenal. Mateo, en cambio, y como él Lucas e incluso Juan, sí que recogen apariciones de Jesús después de su Resurrección. ¿Por qué, entonces, ninguno de ellos admite la versión del *Evangelio de la cruz*, que combina la Resurrección, las apariciones y la Ascensión? Si no lo hacen, es, en mi opinión, no ya porque desapruében esas apariciones —en Jn 20,19-29 vemos incluso que Jesús resucitado se aparece sólo para afirmar que al buen cristiano no le hacen falta las apariciones (!)—, sino más bien porque resulta difícil compaginar la gloriosa revelación de Jesús a las almas de los justos con objeto de llevarlas al cielo, con su aparición a los apóstoles con el fin de enviarlos a predicar el evangelio. El resultado sería o bien que las apariciones de Jesús tengan lugar después, y no antes, de su Resurrección-Ascensión, o bien que las almas de los justos sigan esperando de cualquier manera mientras Jesús se aparece a los apóstoles. En otras palabras, el *Evangelio de la cruz* no ve ningún problema en afirmar sencillamente que Jesús resucitó y que Roma se convirtió; pero a otros cristianos les interesaba más destacar cómo se produjo todo ese proceso. ¿Quién lo dirigía, quiénes eran los responsables del mismo, y quién era el responsable de esos responsables?

EL BANQUETE Y EL MAR

Si estoy en lo cierto al afirmar que Marcos adelanta la aparición de Jesús y las dos criaturas celestiales del *Evangelio de la cruz* y la sitúa en el contexto de su vida terrenal, en el momento de lo que solemos llamar la Transfiguración, se nos plantea una cuestión obvia. ¿Se han adelantado de la misma manera otras apariciones o manifestaciones de Jesús resucitado? Según mi teoría, habría otros tres casos semejantes: 3 *Los panes y los peces* [1/6], 190 *Pescadores de hombres* [2/3], y 128 *Jesús camina sobre las aguas* [1/2]. Esta teoría presupone dos hipótesis indisolublemente unidas. La primera de ellas nos trae a la memoria el análisis que hacíamos anteriormente de los milagros de Jesús, y sugiere que estos tres complejos representan sendos casos de hechos generados por un proceso, no de procesos generados por un hecho. La segunda hipótesis trae a nuestra memoria la distinción establecida anteriormente entre milagros curativos y milagros naturales de Jesús. Yo propongo que todas esas historias de fecha tardía, incluidas las tres arriba mencionadas, no tenían originalmente por objeto, ni mucho menos, demostrar los poderes de Jesús sobre la naturaleza, sino afirmar más bien la primacía de algunos de sus miembros sobre la iglesia en general, y específicamente la de algunos dirigentes sobre otros. Nótese, por ejemplo, que si, por un lado, los discípulos suelen habitualmente representar en los milagros curativos una especie de coro en segundo plano, en los milagros de la naturaleza actúan, en cambio, como beneficiarios directos o mediadores activos.

Comenzaré por 1 Cor 15,1-11, porque este texto demuestra cómo en el invierno de 53-54 e. v. Pablo era ya capaz de resumir la aparición de Jesús resucitado:

Os doy a conocer, hermanos, el Evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvos si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano. Pues a la verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos permanecen todavía, y algunos durmieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles; y después de todos, como a un aborto, se apareció a mí. Porque yo soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no resultó vana, antes me he afanado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo. Pues tanto yo como ellos, esto predicamos y esto habéis creído (1 Cor 15,1-11).

En primer lugar, nótese la frase dos veces repetida «Según las Escrituras», que haría referencia a los textos bíblicos que, como hemos intentado

demostrar, habrían suministrado el modelo creativo de las tradiciones más antiguas en torno a la Pasión y la Resurrección. En segundo lugar, nótese con cuánto afán insiste Pablo en que él es un apóstol más. Aunque sea el último y el menor de ellos, es tan apóstol como el primero. Para Pablo, la revelación del propio Cristo constituye el factor determinante de la autoridad apostólica. No importa cuándo ni dónde se produzca. En ningún momento se habla, con respecto al mandato de esa misión, del antes o el después de ninguna Ascensión, del antes o el después de ningún período concreto definitivamente concluido. Da la impresión de que el apóstol puede ser llamado por Dios y por Cristo en cualquier momento y en cualquier lugar. Por último, nótese cuáles son los otros personajes, aparte de Pablo, a los que se aparece Cristo: Cefas o Simón Pedro; los Doce; los quinientos hermanos; Santiago; y todos los apóstoles.

El elemento más sorprendente de la lista es, como se ha señalado en más de una ocasión, el equilibrio casi análogo o competitivo establecido entre Cefas y los Doce, entre Santiago y todos los apóstoles. Parece también que la lista presenta tres tipos de protagonistas. Uno es la *comunidad general* —los quinientos hermanos—, a la que se alude simplemente por medio de una única cifra considerablemente elevada. Otro es el *grupo dirigente*, designado, según el *jefe específico* que lo encabece, como los Doce y Cefas, o como los Apóstoles y Santiago. Utilizaremos de ahora en adelante esas tres categorías, *comunidad general*, *grupo dirigente* y *jefe específico*, para analizar los complejos que tratan de milagros de la naturaleza no ya como simples manifestaciones del Señor Resucitado, sino de forma más concreta, como expresiones de la misión y el mandato, de la comunidad y la jefatura, del poder y la autoridad. Mi idea consiste en cruzar las susodichas categorías de *comunidad*, *grupo* y *jefe* con los complejos 3 *Los panes y los peces* [1/6], 190 *Pescadores de hombres* [2/3], y 128 *Jesús camina sobre las aguas* [1/2] para acabar exponiendo una teoría de la trayectoria seguida por las apariciones de carácter revelador, que lenta e inexorablemente habrían ido subrayando cada vez más primero el papel de la *comunidad*, luego el del *grupo* y por fin el del *jefe*.

Los panes y los peces. Ya expuse anteriormente la teoría de que, si el propio Jesús hubiera ritualizado un tipo de banquete en el que el pan y el vino se identificaban con su sangre y su cuerpo, resultaría muy difícil explicar por qué en los textos eucarísticos de *Didaché* IX-X no hay ningún rastro de esa simbolización o institucionalización. Por consiguiente, habría sido la comensalía abierta practicada durante su vida, y no la Última Cena inmediatamente anterior a su muerte la que estaría en la base de esa ritualización posterior. Este hecho se ve confirmado por las eucaristías de los panes y los peces que aparecen en la tradición más antigua. ¿Pues cómo habrían podido crearse si hubieran estado precedidas oficialmente por una simbolización del pan y el vino? No obstante, pese a la preeminencia alcanzada finalmente por la Eucaristía del pan y el vino, no podemos por menos que subrayar la importancia

que en fecha muy temprana tuvo la alternativa de los panes y los peces. Richard Hiery y Charles Kennedy, por ejemplo, han demostrado que «en las pinturas de las paredes de las primeras catacumbas cristianas de Roma, datables aproximadamente a finales del siglo II d. C., es típica la presencia de siete u once figuras masculinas —presumiblemente los apóstoles—, sentadas a la mesa, compartiendo dos peces y cinco hogazas de pan ... [y] a menudo aparecen también dos peces junto a cinco hogazas de pan en los primeros relieves e inscripciones funerarias cristianas» (pp. 21-23). Según estos autores, «es casi seguro ... que o bien para el propio Jesús o bien, en fecha muy temprana, probablemente ya para los cristianos judíos, el convite de los panes y los peces del que hablan los evangelios suponía una anticipación de la Eucaristía, cuando no una participación epifánica en la vida beata y la comensalía propia del Reino de Dios» (p. 45). Además, «no se conoce ningún caso de representación de escenas de la Última Cena en las manifestaciones artísticas de las catacumbas ni en los sarcófagos» (cf. Irwin, p. 25). Pues bien, en mi opinión, a la muerte de Jesús se habrían desarrollado dos tradiciones distintas —una la de los panes y los peces, y otra la del pan y el vino—, que habrían ritualizado simbólicamente la comensalía abierta practicada mientras vivió. Tal división posiblemente representara respectivamente un desarrollo propio del cristianismo judío y otro propio del cristianismo gentil. Cabría preguntarse, sin embargo, si los panes y los peces que se dan a la multitud hambrienta y las numerosas sobras recogidas suponen una ritualización mejor de la vida de Jesús que la del pan y el vino ofrecidos a los creyentes, en la que la abundancia resulta un dato totalmente irrelevante.

Lo que de momento nos interesa, sin embargo, es observar cómo los conceptos de *comunidad general*, *grupo dirigente* y *jefe específico* enlazan con la Eucaristía de 3 *Los panes y los peces* [1/6]. Y a partir de este momento no haré distinción alguna entre la Eucaristía de los panes y los peces antes de la muerte de Jesús y después de la muerte de Jesús. Existen dos versiones independientes de la primera, concretamente la de Mc 6,33-44 y Jn 6,1-15, y otras dos versiones independientes de la segunda, a saber, la de Lc 24,30-31, 42-43 y la de Jn 21,9, 12-13. Esas eucaristías de los panes y los peces y las correspondientes historias que pretenden institucionalizarlas serían muy anteriores a cualquier proyecto de redacción de un relato acerca de la vida de Jesús, y, por lo tanto, previas al trance de tener que decidir qué había ocurrido «antes» y «después» de su muerte.

En primer lugar, pues, examinaremos la Eucaristía de los panes y los peces de Jesús en relación con la *comunidad general*. Esta es la más difícil de las tres correlaciones, y está condenada en gran medida a quedarse en el terreno de lo puramente especulativo. Resulta, sin embargo, perfectamente comprensible desde el momento en que ha sido la más censurada. De lo que se trata es de la posibilidad de que existieran unas tradiciones muy antiguas acerca de un banquete de la Resurrección perfectamente ritualizado, a base de pan y pescado, en el que participan Jesús y la *comunidad* de creyentes en su totalidad, es decir, de la posibilidad de la presencia eucarística del Señor

Resucitado sin poner de relieve el papel del grupo dirigente en general ni el de ningún jefe en particular. Por un lado, están los quinientos hermanos de 1 Cor 15,6, distintos a todas luces de los grupos dirigentes y de los diferentes jefes de cada uno de ellos, aunque en ningún momento se hace alusión ni a los panes ni a los peces. Por otra parte, están los dos viajeros de Lc 24,13-35, que en el mejor de los casos podrían ser una mínima representación simbólica de la comunidad, pero que posiblemente se relacionaran originalmente con una Eucaristía de los panes y los peces. Este relato requiere un análisis mucho más detallado.

En Lc 24 la Eucaristía de los panes y los peces se divide en dos escenas. En la primera, Jesús se aparece a «dos de ellos» en el camino que va de Jerusalén a Emaús, siendo reconocido en el transcurso de una cena eucarística en la que sólo se hace mención del pan, en Lc 24,30. Pero luego, de regreso ya en Jerusalén, mientras están hablando con «los once y sus compañeros» —cf. Lc 24,33—, Jesús vuelve a aparecerse, y esta vez —cf. Lc 24,42-43— «le dieron un trozo de pez asado, y tomándolo, comió delante de ellos». Nótese, sin embargo, la estructura quíastica de la composición:

- (A) *Las Escrituras*: Y Él les dijo: ¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria? Y comenzando por Moisés y por todos los profetas, les fue declarando cuanto a él se refería en todas las Escrituras (24,25-27).
- (B) *El pan*: Puesto con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Se les abrieron los ojos y le reconocieron, y desapareció de su presencia (24,30-31).
- (C) *Simón Pedro*: En el mismo instante se levantaron, y volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los once y a sus compañeros, que les dijeron: El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón (24,33-34).
- (B') *El pez*: No creyendo aún ellos, en fuerza del gozo y de la admiración, les dijo: ¿Tenéis aquí algo que comer? Le dieron un trozo de pez asado, y tomándolo, comió delante de ellos (24,41-43).
- (A') *Las Escrituras*: Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí. Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos (24,44-46).

Por una parte, aunque con algún que otro retorcimiento sintáctico, esas tres apariciones están estructuradas de tal forma, que Simón Pedro ocupa una posición central, dejando hasta cierto punto al lector deliberadamente en la duda de si la aparición a éste no fue cronológicamente anterior a la de Emaús; por otra parte, en cambio, las otras dos apariciones, relacionadas entre sí por

la presencia en una del pan y en otra del pez, son protagonizadas respectivamente por «dos de ellos» y por «los once y sus compañeros», frase esta última que recuerda a la de 24,9, «los once y todos los demás». En otras palabras, no se especifica que el destinatario de esas apariciones fuera el *grupo dirigente*, sino más bien la *comunidad general*, incluida en ella el grupo primitivo de Jerusalén, cuyos miembros salían siempre de dos en dos. Incluso el mandato de predicación recogido en Lc 24,47-49 va dirigido a esa *comunidad general*, incluidos, naturalmente, los once apóstoles, pero no son ellos los únicos destinatarios.

En otras palabras, yo creo que Lucas dividió en dos secciones la Eucaristía de los panes y los peces, originariamente asociada con la *comunidad general*, y a partir de ella creó una Eucaristía de la presencia del Resucitado por medio del pan y una evidencia de la materialidad del Resucitado por medio del pez, asociadas aún ambas con la *comunidad en general*, según la entendía Lucas, esto es, con el grupo primitivo de Jerusalén, cuyos miembros salían a predicar de dos en dos. Que la Eucaristía del pan de Lc 24,13-35 es una expresión puramente lucana queda de manifiesto cuando leemos la definición de la Eucaristía entendida como «fracción del pan» que el mismo autor da en Act 2,42, 46; 20,7, 11; 27,35. Y que la evidencia del pez de Lc 24,36-43 es también una formulación puramente creada por este autor queda de manifiesto cuando constatamos su ausencia en las demás versiones de esta escena, tanto en la versión dependiente de Jn 20,19-21 como en la independiente de Ignacio, *Carta a los esmirniotas* III,2b-3, incluidas en 18 *Jesús se revela a los discípulos* [1/4]. Por supuesto después, al reescribir en forma sucinta este episodio en Act 1,1-26, la comida conjunta es recogida en 1,4, aunque ahora se hace mucho más hincapié en la presencia de los apóstoles, primero once en 1,2, y luego doce en 1,26, considerados como grupo dirigente. Efectivamente, nos encontramos en este texto con una clara jerarquía constituida por la *comunidad general* (1,14-15), el *grupo dirigente* (1,2, 26), y el *jefe específico* (1,15). No obstante, y aunque el pez asado se haya convertido en una demostración ingenuamente física de la realidad del Resucitado, por fuerza antes de Lc 13-43 tuvo que existir originalmente una Eucaristía de los panes y los peces, una cena en la que el Resucitado se presentara ante la *comunidad general* en su totalidad.

En segundo lugar, y con mucha más claridad, existe una Eucaristía de los panes y los peces protagonizada por Jesús, cuyos intermediarios más significativos son una *comunidad general*, y también un determinado *grupo dirigente*. Utilizaremos ahora otro elemento de los que integran el complejo 3 *Los panes y los peces* [1/6], a saber, la fuente común que se oculta tras las versiones de la multiplicación de los panes y los peces de Mc 6 y Jn 6. Pero veamos primero el doblete de este episodio que presenta el evangelio de Marcos, concretamente en Mc 6,33-44 y Mc 8,1-10. Frans Neiryck ha recogido y comentado ya detalladamente «los paralelismos que aparecen en el evangelio de Marcos» (1970; 1982, pp. 83-142), pero existen también elementos e incluso secciones enteras que muestran una especial preferencia por los

paralelismos, las expresiones equipolentes, y las dualidades. Pues bien, este es uno de esos episodios repetidos, y se trata de un doblete creado deliberadamente por el propio Marcos. Aunque Robert Fowler ha sugerido que Mc 8,1-10 es una versión heredada de la tradición y que Mc 6,33-44 es una creación de segunda mano, yo afirmo más bien que el proceso sería justamente el contrario. El milagro de Mc 6,33-44 llegó a este evangelista, lo mismo que a Jn 6,1-15, procedente de la quintuple *Fuente de los milagros* que vimos anteriormente. Más tarde Marcos escribiría 8,1-10 como un doblete o segunda versión, cuya presencia en 8,14-21 vendría a subrayar la acusación de falta de perspicacia de los discípulos y a destacar su error. Dejemos, por consiguiente, de momento este segundo milagro de los panes y los peces, por tratarse de un desarrollo secundario de Marcos. Lo que ahora nos interesa, en todo caso, es la trayectoria seguida tanto en Marcos como en Juan, que iría de Jesús a los discípulos y de éstos a la multitud o, según mi terminología, de Jesús al *grupo dirigente* y de éste a la *comunidad general*. El relato presenta cinco elementos principales: la *cuestión* es planteada por los discípulos en Mc 6,35, pero por Jesús en Jn 6,5; la *comida* es proporcionada por los discípulos en Mc 6,38, pero por «un muchacho» en Jn 6,9; la *preparación* de la escena es obra directamente de Jesús en Mc 6,39, pero de Jesús por medio de los discípulos en Jn 6,10; el *reparto* lo efectúa Jesús a través de los discípulos en Mc 6,41, pero Jesús directamente en Jn 6,11; y la *recogida* de las sobras es realizada por una anónima tercera persona del plural en Mc 6,43, pero por Jesús a través de los discípulos en Jn 6,12. El hecho de que no haya ni una sola coincidencia en uno y otro texto tiene como consecuencia que no podamos saber con seguridad cómo aparecía cada elemento en la fuente original común. Las coincidencias que presenta todo el proceso en general resultan, en cambio, sorprendentes. Por lo que a la acción se refiere, la trayectoria seguida por los cambios en ambas ramas de la tradición debió de ser la siguiente: primero la acción habría sido realizada *directamente por Jesús* y después *por Jesús a través de los discípulos*. La tradición de la Eucaristía de los panes y los peces destinada directamente a la *comunidad general* cambia de destinatario y se convierte en una Eucaristía dirigida a la *comunidad general* a través del *grupo dirigente*. Y quizá podamos ver algún rastro del protagonismo de ciertos *jefes específicos* en la alusión a Felipe y Andrés que aparece en Jn 6,7-8.

Por último, tenemos un caso de Eucaristía de los panes y los peces celebrada conjuntamente por Jesús y los discípulos, sin que en ningún momento se aluda a la *comunidad general*. Es decir, quien ahora aparece destacado es el *grupo dirigente*. Dicho caso se encuentra en Jn 21,9, 12-13, texto perteneciente al complejo 3 *Los panes y los peces* [1/6], que resulta bastante complicado debido a las concomitancias de carácter compositivo que presenta con Jn 21,1-8, texto incluido en 190 *Pescadores de hombres* [2/3]. Que originalmente no tenían nada que ver uno con otro queda patente en las dos palabras distintas utilizadas en el original griego para designar al pez: en Jn 21,1-8 se habla de *ichthys*, mientras que en 21,9, 12-13 se emplea *opsáron*.

El punto de sutura estaría localizado en 21,10-11, pues en 21,10 se utiliza *opsáron* y en 21,11 se dice, en cambio, *ichthys*. Podría tratarse de una mera coincidencia fortuita, si no fuera, por una parte, porque *ichthys* es la palabra utilizada para referirse al pez en Lc 5,1-11, que es el texto paralelo a Jn 21,1-8, y, por otra, porque *opsáron* es el término utilizado para designar al pez en la «multiplicación» eucarística de Jn 6,9, 11. Nótese, además, que en el versículo 11, fruto claramente del proceso de montaje, Pedro hace lo que en 21,8 llevan a cabo los discípulos en conjunto. Tal habría sido el proceso de montaje por medio del cual los distintos *jefes específicos* habrían llegado a ocupar el primer plano del relato.

En resumen, pues, la Eucaristía de los panes y los peces constituía originalmente una declaración explícita de que Jesús seguía estando presente, después de su Resurrección, en los banquetes rituales celebrados por la comunidad de creyentes. La comensalía abierta pervivió en forma de banquete ritualizado. Una vez escritos los evangelios narrativos, esa tradición fue situada, por un lado, antes de la Resurrección en la fuente común de Mc 6 y Jn 6, y, por otro, después de la Resurrección en Lc 24 y Jn 21. Bastante más interesante resulta, sin embargo, el tentador y fugaz panorama de la trayectoria seguida por la tradición de los panes y los peces que logramos vislumbrar en estos textos, trayectoria que iría de la *comunidad general*, al *grupo dirigente*, y, por fin, a los diversos *jefes específicos*.

Nos queda aún por ver un último argumento sumamente importante. Los banquetes rituales de los esenios de Qumran destacan simbólicamente no ya la comunidad igualitaria, sino el rango jerárquico. Ese grupo de sectarios encabezado por ciertos sacerdotes se retiró del Templo de Jerusalén a un «monasterio» situado en la costa noroccidental del mar Muerto, en la convicción de que el Templo había quedado contaminado cuando los soberanos Asmoneos, Jonatán y Simón, usurparon el pontificado entre 152 y 134 a. e. v. Presentamos a continuación dos textos descubiertos en la primera cueva (1Q), donde la secta ocultó su preciosa biblioteca durante la primera guerra de los judíos de 66-73 e. v. El primer ejemplo está sacado de la *Regla de la comunidad* o *Manual de disciplina*, y el segundo procede de un apéndice de esta última obra, por desgracia en estado sumamente fragmentario, titulado *Regla de la congregación* o *Regla mesiánica*. Ambos manuscritos datarían aproximadamente del año 100 a. e. v.

Y cuando la mesa esté dispuesta para comer, y el vino nuevo para beber, el sacerdote será el primero en extender la mano para bendecir las primicias del pan y del vino nuevo (1QS 6,4-5; cf. Vermes, 1968, p. 81).

Y [cuando] se reúnan para compartir la [me]sa, para comer y [beber] el vino nuevo, cuando la mesa común esté dispuesta para comer y se [escancie] el vino nuevo para beber, nadie extienda su mano sobre las primicias del pan y del vino antes que el sacerdote; pues [es él] quien bendecirá las primicias del pan y del vino, y quien [extenderá] primero su mano sobre el pan. Después, el Mesías de Israel extenderá su mano sobre el pan, [y] toda la congregación de la

comunidad [formulará] una bendición, [cada uno según] su dignidad (1QSa 2; cf. Vermes, 1968, p. 121).

Lo que se destaca aquí es la jerarquía, la precedencia, y el orden de dignidades. Muy distinto es el caso de la comensalía de Jesús. Los cuatro verbos clave de Mc 6,41 —«Él, *tomando* los cinco panes y los dos peces, ... *bendijo* y *partió* los panes y se los *entregó*» — reaparecen en la Última Cena de Mc 14,22. De la misma manera, los cuatro verbos de la Última Cena de Lc 22,19 —«*Tomando* el pan, *dio gracias*, lo *partió* y se lo *dio*» — reaparecen en Lc 24,30; y la formulación de Jn 6,11 —«Tomó entonces Jesús los panes y, dando gracias, dio a los que estaban recostados, e igualmente de los peces»—, integrada en el contexto eucarístico subrayado en 6,53-58, reaparece en Jn 21,13: «Tomó el pan y se lo dio, e igualmente el pez». Yo creo, por consiguiente, que, en fecha muy temprana, cuando las primeras comunidades ritualizaron el contenido de la comensalía abierta de Jesús, conservaron un rasgo muy importante al que todavía no hemos aludido. Recordemos lo que decíamos antes acerca de la antropología de la comida como patrón absolutamente decisivo del simbolismo del banquete de Jesús. Resumiendo los argumentos de Peter Farb y George Armelagos: «En todas las sociedades, desde las más simples a las más complejas, la comida constituye la forma primaria de iniciar y mantener las relaciones humanas ... Cuando los antropólogos descubren dónde, cuándo y con quién se come, prácticamente ya pueden deducir cuáles son las relaciones existentes entre los miembros de esa sociedad ... Saber qué es lo que come una persona, dónde, cuándo, cómo y con quién, equivale a conocer el carácter de su sociedad» (pp. 4 y 211). Dennis Smith, por ejemplo, refiriéndose a un contexto grecorromano, señala que «el comer recostado requería ser servido, y esa postura tendería a relacionarse así ... con una clase que disponía de criados», y comenta también que «a veces, el anfitrión subrayaba el status de los convidados sirviendo una comida o un vino de calidad inferior a aquellos a los que consideraba de rango inferior» (pp. 35 y 37). Por consiguiente, los verbos, *tomar*, *bendecir*, *partir*, y *dar* tendrían unas profundas connotaciones simbólicas, y quizá procedan del estadio inicial de comensalía abierta. Indican, ante todo, un proceso de *participación igualitaria* en virtud del cual el alimento, sea cual sea, se reparte a todos por igual. Pero indican también una cosa más importante. Los dos primeros verbos, *tomar* y *bendecir*, pero sobre todo el segundo de ellos, reflejan las acciones del amo; y los dos últimos, *partir* y *dar*, pero sobre todo el segundo, reflejan las acciones del criado. Jesús, que es el amo y el anfitrión, ejecuta, sin embargo, el papel del siervo, y todos los convidados comparten la misma comida, en pie de igualdad. Pero aún nos falta un paso que dar. Los primeros seguidores de Jesús quizá supieran, en su mayoría, lo que era ser servido a la mesa por esclavos, pero seguramente rara vez habrían sido servidos. Los varones, de entre esos discípulos, pensarían, según su experiencia, que las mujeres eran las encargadas de preparar y servir la comida a la familia. Jesús adopta, pues, no sólo el papel del servidor, sino también el de la

mujer. Esos cuatro verbos simbolizan no sólo la actuación del *huésped servil*, sino también de la *mujer huésped*. Lejos de recostarse en el lecho y dejarse servir, Jesús sirve la cena personalmente, como haría cualquier ama de casa, y a todos, incluido él mismo, les sirve la misma comida. Más tarde, por supuesto, y como correspondería, lo que habría ocurrido habría sido que, del mismo modo que la mujer sirve la comida y luego se convierte ella misma en alimento, también Jesús habría servido la comida en este mundo y se habría convertido en alimento en el más allá (cf. Bynum). Pero antes que anfitrión, Jesús fue anfitriona.

Jesús camina sobre las aguas. La tesis planteada en esta sección es que los milagros «de la naturaleza» efectuados por Jesús son en realidad artículos de fe acerca de la autoridad eclesiástica, aunque todos ellos tienen como trasfondo la victoria sobre la muerte obtenida por Jesús Resucitado, victoria que, por supuesto, constituye el máximo milagro «de la naturaleza». Si los que habían aceptado la autoridad de Jesús durante su vida en la tierra hubieran dejado de seguirle, de creer en él, y de sentir su presencia perpetua tras su crucifixión, se habría acabado todo. En eso *consiste* la Resurrección, en la perpetuidad de la presencia de Jesús en una comunidad que continúa viva según una modalidad radicalmente nueva y trascendental de existencia presente y futura. ¿Pero *cómo* expresar ese fenómeno? Y —lo que es más significativo en todo proceso humano que comporte un fundador muerto—, ¿qué jefatura debía tener esa comunidad, por voluntad de Jesús? ¿Cómo debía estructurarse en ella la autoridad? ¿Y quién debía ostentarla? Pero, en cualquier caso, ¿cómo expresar *ese* fenómeno?

Recordemos los diversos comentarios al respecto que hemos venido viendo a lo largo de los últimos capítulos. Tácito, decididamente contrario a los cristianos, habla con su típica mordacidad de esa «execrable superstición» que se habría propagado desde Judea hasta Roma. En una frase mucho más prudente y neutral, Josefo afirma que «no dejaron de amarlos aquellos que ya antes lo amaban ... Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos, que de él ha recibido su nombre». Pablo recurre a todo tipo de metáforas en 1 Cor 15 para explicar en qué consiste la existencia de Jesús Resucitado, pero subraya que «la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción». No obstante, en Lc 24,39 e Ignacio, *Carta a los esmirniotas* III,2b-3, sigue hablándose de gentes que tocan y ven a Jesús Resucitado, y de que siguen celebrando en su compañía banquetes en el sentido literal, no simbólico, del término, banquetes reales, no eucarísticos. Pero de nuevo Jn 20,24-29 —texto incluido en 386 *Una cosa es la fe, y otra la vista* [3/2]— inventa el incidente de la incredulidad de Tomás y hace casi toda una sátira del apego de éste a la realidad tangible: «Dichosos los que sin ver creyeron».

Acabamos de ver una forma de convertir esa fe y esa experiencia sensible en un puro relato en 3 *Los panes y los peces* [1/6]. Otro de esos relatos-artículo de fe es el que corresponde a 128 *Jesús camina sobre las aguas*

[1/2], pero, a diferencia del caso anterior, este episodio no aparece antes y después de la crucifixión. No obstante, la *Fuente de los milagros* común a Marcos y a Juan lo relacionaba ya con 3 *Los panes y los peces* [1/6]. Existen asimismo otros indicios residuales de que su función estaba originalmente relacionada con la Resurrección, por ejemplo cuando Marcos se contradice con los episodios relatados en 3 *Los panes y los peces* [1/6] y 190 *Pescadores de hombres* [2/3], situados ambos antes y después de la Resurrección en la sucesión de los hechos que presentan nuestros evangelios. En primer lugar, según Mc 6,48b, Jesús vino a los discípulos «hacia la cuarta vigilia», esto es, hacia el amanecer, lo mismo que en Jn 21,4 «llegada la mañana». Llega al término de una noche improductiva o incluso peligrosa. En segundo lugar, según Mc 6,49, «hizo ademán de pasar de largo», como dice también Lc 24,28-29. Los discípulos son los que tienen que hablar primero. Después, según Mc 6,50a, «creyendo que era un fantasma, comenzaron a dar gritos, porque ... estaban espantados», igual que dice Lc 24,37: «Aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu». Por último, Jesús los tranquiliza declarando «Soy yo», tanto en Mc 6,50b como en Lc 24,39.

El simbolismo original del relato queda más claro en Jn 6,16-21 que en Mc 6,45-52. En el primero, las figuras que se ponen de relieve son las de los discípulos. Éstos se han hecho a la mar sin Jesús y no pueden avanzar por tener el viento de cara, pero cuando «querían ellos tomarle en la barca, ... al instante se halló la barca en la ribera, adonde se dirigían». Ni siquiera es verdad, según me comentó de viva voz en cierta ocasión Julian Hills, de la Marquette University, que en esta historia Jesús camine *sobre* las aguas. La palabra utilizada en griego es *epí*, que se traduce «sobre el mar» en Jn 6,19, pero «junto al mar» en Jn 21,1. Así, pues, dejando a un lado la versión paralela de Mc 6,45-52, cabe pensar que lo que se dice en Jn 6,16-21 es que los discípulos se vieron obligados a navegar ciñéndose a la costa por llevar el viento de cara hasta que recogieron a Jesús a unos «veinticinco o treinta estadios» de donde habían zarpado. Mi intención no es restar valor al milagro, sino fijar la atención donde debe ser fijada, esto es, no en el poder que en general tiene Jesús, sino en la impotencia que específicamente caracteriza a sus discípulos cuando están sin él. En Marcos, en cambio, el punto de interés es otro, y lo que se pretende subrayar es el poder majestuoso de Jesús, y con ello, naturalmente, recalcar la falta de comprensión de los discípulos. Se trata claramente de un montaje textual de Marcos para expresar un concepto teológico, según el cual, como de costumbre, los discípulos son impotentes no sólo cuando están sin Jesús, sino incluso en su compañía. El argumento original, sin embargo, era no ya que Jesús era capaz de caminar sobre las aguas y calmar el mar embravecido, sino que era capaz de hacerlo y que en efecto lo hizo para ayudar a sus discípulos a llevar a cabo su misión. Y, naturalmente, ese paseo sobre las aguas constituía un bonito símbolo de su Resurrección, de su victoria sobre la muerte. Es Jesús Resucitado quien ayuda y de paso sanciona la autoridad de los discípulos.

La teología polémica propia de Marcos contribuye a dilucidar asimismo

la analogía existente entre este milagro de 6,45-52 y el anterior milagro marino de Jesús, recogido en Mc 4,35-41. Según mi teoría, del mismo modo que el evangelista desdobra el milagro de los panes y los peces y a partir de Mc 6,33-44 escribe 8,1-10, también habría desdoblado el milagro marino, y a partir de Mc 6,45-52 habría escrito 4,35-41. Se produce así una doble secuencia de episodios relacionados con el mar y el banquete, primero en 4,35-41 y 6,33-44, y luego en 6,45-51 y 8,1-10. Pero el sentido de ese desdoblamiento se pone claramente de manifiesto en el clímax alcanzado en la conversación acerca del mar y la comida recogida en 8,14-21. Los discípulos han pasado dos veces por una y otra experiencia, y siguen sin entender que sólo hay un pan con el que basta y sobra para judíos y gentiles a la vez e indistintamente (cf. Kelber, pp. 45-65).

Dos comentarios más para finalizar. Por lo pronto, salgamos momentáneamente del corpus de complejos utilizados a lo largo de la obra. La secuencia de episodios relacionados con el mar y el banquete, no ya con el banquete y el mar, aparece también en una sección de los *Oráculos sibilinos* cristianos, obra de fecha incierta (cf. *OTP* I.416) que, a mi juicio, es independiente de los evangelios canónicos:

Con una palabra hará amainar los vientos y calmará la mar
embravecida caminando sobre ella con pies pacíficos y confiados.
Y de cinco hogazas de pan y cinco peces del mar
dará de comer a cinco mil personas en el desierto,
y luego, recogiendo las sobras,
llenará doce canastos para esperanza de las gentes.
(*Oráculos sibilinos* VIII,273-278; *NTA* II.734; *OTP* I.424)

La secuencia que aquí aparece no sólo es primero el mar y luego el banquete, y no primero el banquete y luego el mar, sino que el milagro del mar incluye dos facetas, el viento y el oleaje, divididas posteriormente por Marcos en 6,45-52 (viento) y 4,35-41 (viento, oleaje). Por otra parte, la *Epistula Apostolorum*, obra que dataría de 160-170 e. v., pero claramente basada en los evangelios canónicos, presenta en *Epistula Apostolorum* 4-5 una extensa y cuidadosamente elaborada relación de los milagros de Jesús (cf. *NTA* I.193-194; Cameron, 1982, pp. 134-135). No obstante, da la sensación de que esa relación combina *historias* de milagros dependientes de los evangelios canónicos y *listas* de milagros independientes de los evangelios canónicos. Adaptando un poco el análisis originalmente efectuado por Julian Hills (1985, pp. 61-62; 1990a, p. 46; cf. asimismo 1990b), la estructura es la siguiente:

(1) Un solo milagro en detalle con un diálogo: el estudiante + «después» + un solo milagro en detalle sin diálogo y tres milagros sin detallar: Caná; muerto; cojo; mano.

(2) Un solo milagro en detalle con un diálogo: la hemorroisa + «después» + cuatro milagros sin detallar: sordo; ciego; exorcismo; leproso.

(3) Un solo milagro en detalle con un diálogo: Legión + «después» + un solo [?] milagro en detalle sin diálogo: el mar.

(4) Un solo milagro en detalle con diálogo: el denario + «después» + un solo milagro en detalle sin diálogo: los panes y los peces.

Yo pongo un signo de interrogación ante ese milagro del mar. ¿Se trata de un solo milagro o de dos? El texto reza así: «Después caminó sobre el mar, y los vientos que soplaban los hizo amainar y las olas se calmaron». Según la estructura general del pasaje, lo que cabría esperar en este apartado es un solo milagro. Y, a mi juicio, el autor, aunque *posiblemente* conociera el desdoblamiento de Marcos, nos la presenta como si se tratara de un solo milagro. Si, dejando de lado a Marcos, los milagros de Jesús en el mar hubieran sido originalmente uno solo, podría explicarse por qué las listas de milagros del cristianismo primitivo los tratan, según ha demostrado Julian Hills, como «piezas del mismo juego, en buena medida independientes de las correspondientes versiones del Nuevo Testamento, aunque con toda verosimilitud derivadas de ellas» (1985, p. 68; 1990a, p. 50). La interacción creativa de las *listas de milagros independientes de los evangelios canónicos* y de las *historias de milagros dependientes de los evangelios canónicos* requiere una investigación más a fondo (cf. Frankfurter; y también Hills, 1990b).

En segundo lugar, y en conclusión, parece muy posible que 128 *Jesús camina sobre las aguas* [1/2] se desarrollara a partir de 3 *Los panes y los peces* [1/6] como un desdoblamiento natural del mismo basado en el equilibrio y la sucesión de milagros relacionados con el mar y el banquete integrados en la tradición del Éxodo, como los que recoge en forma sucinta, por ejemplo, Sal 78,13, 21-29. De ser así, el orden banquete-mar que supuestamente habría presentado la *Fuente de los milagros* utilizada por Marcos y Juan, quizá fuera invertido por influencia de la situación ajena al Éxodo y la secuencia que aparece en Sal 107,4-9, 23-32.

Pescadores de hombres. El último de estos tres complejos es 190 *Pescadores de hombres* [2/3], y, lo mismo que 3 *Los panes y los peces* [1/6], pero a diferencia de 128 *Jesús camina sobre las aguas*, aparece independientemente «antes» y «después» de la crucifixión y la Resurrección. Según mi teoría, pues, se trataría originalmente de una sanción simbólica más de la autoridad apostólica, relacionada con la Resurrección. En ningún caso estaríamos ante una ilusión, una alucinación, una visión o una aparición. Los tres complejos constituyen una afirmación simbólica de la presencia perpetua de Jesús en la *comunidad general*, los diversos *grupos dirigentes* o los *jefes individuales* concretos y a veces incluso rivales.

Por lo que a 190 *Pescadores de hombres* [2/3] se refiere, la historia relatada por Marcos, carente prácticamente de elementos milagrosos, es copiada con bastante fidelidad por Mateo, y sustituida, en cambio, por una versión completamente distinta de carácter milagroso en el evangelio de Lucas:

Caminando a lo largo del mar de Galilea, vio a Simón y a Andrés, hermano de Simón, que echaban las redes en el mar, pues eran pescadores. Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. Al instante, dejando las redes, le siguieron. Y continuando un poco más allá, vio a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan, su hermano, que estaban también remendando sus redes en la barca, y los llamó. Ellos luego, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de Él (Mc 1,16-20 = Mt 4,18-22).

Agolpándose sobre Él la muchedumbre para oír la palabra de Dios, y hallándose junto al lago de Genesaret, vio dos barcas que estaban al borde del lago; los pescadores, que habían bajado de ellas, lavaban las redes. Subió, pues, a una de las barcas, que era la de Simón, y le rogó que se apartase un poco de tierra, y sentándose, desde la barca enseñaba a las muchedumbres. Así que cesó de hablar, dijo a Simón: Boga mar adentro y echad vuestras redes para la pesca. Simón le contestó y dijo: Maestro, toda la noche hemos estado trabajando y no hemos pescado nada, mas porque tú lo dices echaré las redes. Haciéndolo, capturaron una gran cantidad de peces, tanto que las redes se rompían, e hicieron señas a sus compañeros [metóchois] de la otra barca para que vinieran a ayudarles. Vinieron y llenaron las dos barcas, tanto que se hundían. Viendo esto Simón Pedro, se postró a los pies de Jesús, diciendo: Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador. Pues así él como todos sus compañeros habían quedado sobrecogidos de espanto ante la pesca que habían hecho, e igualmente Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, que eran socios [koinōnoi] de Simón. Dijo Jesús a Simón: No temas; en adelante vas a ser pescador de hombres. Y atracando a tierra las barcas, lo dejaron todo y le siguieron (Lc 5,1-11; la cursiva es mía).

El relato de Marcos representa deliberadamente un díptico en el que aparecen, en primer lugar, Simón y Andrés echando sus redes para, a continuación, dejarlas, y, en segundo lugar, Santiago y Juan con su padre en la barca, a los cuales no dudan en abandonar. La metáfora que domina esta doble transición es la siguiente: del mismo modo que antes eran pescadores de peces, en adelante serán pescadores de hombres. Desde luego, dicho sea de paso, la elección de la metáfora no es de lo más afortunado.

La versión de Lucas es mucho más sutil. Se sitúa, dentro del conjunto de la narración, un poco más adelante, y en ella se combinan elementos de Mc 1,16-20 y de Mc 4,1-2 con una historia de milagros totalmente independiente (cf. Lc 5,4-9a). El comienzo y el final del episodio original se pierden cuando la fuente de Marcos se combina con el montaje original de Lucas, como puede verse en los versículos que hemos subrayado (cf. Fitzmyer, 1981-1985, pp. 559-569). Con todo, aún resulta evidente que el principal punto de atención de toda la historia es Simón, y que, fuera de la influencia de Marcos visible en Lc 5,10, no se menciona el nombre de ningún otro discípulo. Efectivamente, al único que se nombra en 5,10b es a Simón, y, pese a su formulación completamente típica de Lucas, dicho versículo probablemente refleje cuál era el principal protagonista de la fuente original. Además, la metáfora queda aquí mucho mejor. Solos, Pedro y sus compañeros no son

capaces de pescar nada, pero, cuando aparece Jesús y les ordena que vuelvan a echar las redes, capturan una gran cantidad de peces. La transición no está en pasar de pescadores de peces a pescadores de hombres, sino en que el fracaso de los discípulos cuando actúan sin el mandato de Jesús se convierte en un éxito cuando cuentan con él. De hecho, es muy probable que fuera el propio Marcos quien omitiera el milagro simbólico y lo sustituyera por un dicho de carácter metafórico totalmente desafortunado.

La tercera versión de este episodio es sorprendentemente distinta de las arriba citadas de Marcos y Lucas.

Después de esto se apareció Jesús a los discípulos junto al mar de Tiberíades, y se apareció así: Estaban juntos Simón Pedro y Tomás, llamado Dídimo; Natanael, el de Caná de Galilea, y los de Zebedeo, y otros dos discípulos. Díjoles Simón Pedro: Voy a pescar. Los otros le dijeron: Vamos también nosotros contigo. Salieron y entraron en la barca, y en aquella noche no pescaron nada. Llegada la mañana, se hallaba Jesús en la playa; pero los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús. Díjoles Jesús: Muchachos, ¿no tenéis en la mano nada que comer? Le respondieron: No. Él les dijo: Echad la red a la derecha de la barca y hallaréis. La echaron, pues, y ya no podían arrastrar la red por la muchedumbre de los peces. Dijo entonces aquel discípulo a quien amaba Jesús: ¡Es el Señor! Así que oyó Simón Pedro que era el Señor, se ciñó la sobretúnica —pues estaba desnudo— y se arrojó al mar. Los otros discípulos vinieron en la barca, pues no estaban lejos de tierra, sino como unos doscientos codos, tirando de la red con los peces. Así que bajaron a tierra, vieron unas brasas encendidas y un pez puesto sobre ellas y pan. Díjoles Jesús: Traed de los peces que habéis pescado ahora. Subió Simón Pedro y arrastró la red a tierra, llena de ciento cincuenta y tres peces grandes; y con ser tantos, no se rompió la red. Jesús les dijo: Venid y comed. Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: ¿Tú quién eres?, sabiendo que era el Señor. Se acercó Jesús, tomó el pan y se lo dio, e igualmente el pez (Jn 21,1-13).

La pesca milagrosa es sólo una variante de Lc 5,4-9a, como puede apreciarse por la semejanza estructural general de una y otra versión y por la aparición en lugar destacado del nombre de Pedro tanto en Lc 5,8 como en Jn 21,7. Ahora se habla de siete discípulos, pero Simón Pedro es el que es mencionado en primer lugar (21,2), el que comienza la acción (21,3), y, pese a la intrusión del Discípulo Amado en 21,7 por motivos puramente compositivos, el que aparece, como cabría esperar, siempre en primer plano tanto en la pesca (21,7) como en el banquete (21,11).

Si recordamos que la sucesión cronológica de los evangelios es primero el de Marcos, luego el de Lucas y por fin el de Juan, no cuesta ningún trabajo imaginar cuál habría sido la evolución de 190 *Pescadores de hombres* [2/3]: el primitivo dicho de Jesús de carácter no milagroso presente en Marcos se habría convertido en Lucas en una simbolización de carácter milagroso, y finalmente habría sido desplazado en Juan a un lugar mucho más destacado dentro de la escala de episodios posteriores a la Resurrección. Y, sin embargo, todas las evidencias de naturaleza interna parecen apuntar más

bien en la dirección contraria. La trayectoria de este episodio sería Juan-Lucas-Marcos, y el milagro, lejos de ser un añadido secundario, lo que sería es una supresión secundaria. Nótese, por ejemplo, que la declaración que hace Pedro en Lc 5,8, confesándose pecador, resulta mucho menos lógica en ese lugar que si la situamos después de la Resurrección, o sea, después de que haya negado por tres veces a Jesús durante su juicio. Así, junto a las «brasas encendidas», Pedro confesará tres veces a Jesús en Jn 21,9, 15-17, del mismo modo que, junto a otro «braseo», lo negara anteriormente por tres veces en 18,17-18, 25-26. El complejo 190 *Pescadores de hombres* [2/3] es, por consiguiente, una pieza del mismo juego que 128 *Jesús camina sobre las aguas* [1/2], y comporta exactamente el mismo significado y el mismo mensaje que este último. Pasarse la noche al remo sin Jesús no lleva a ninguna parte; pasarse toda la noche pescando sin Jesús supone no pescar nada. Pero, eso sí, es el grupo dirigente de los discípulos el que rema y pesca, y a ellos es a quienes va dirigida la ayuda de Jesús Resucitado. Son ellos también quienes administran el pan y el pez, y quienes recogen las sobras del banquete (aunque, dicho sea de paso, no ocurre así en la versión independiente de *Oráculos sibílicos* VIII,275-278, citada anteriormente).

NOMINADOS E INNOMINADOS

La disciplina metodológica de la presente obra obliga a utilizar fundamentalmente los complejos con atestiguación plural pertenecientes al primer estrato de la tradición en torno a la figura de Jesús. Las conclusiones extraídas de dicha investigación constituyen el punto de partida para ulteriores estudios de los estratos posteriores y de los complejos atestiguados en una sola fuente. Pero hay un elemento que, por así decir, se cuele por las rendijas de dicha metodología, a saber, la presencia de ciertos individuos mencionados por su nombre dentro de un determinado complejo, de una determinada fuente o de una determinada unidad de una fuente. Y no me refiero a la conocida tendencia a dar con posterioridad un nombre a los protagonistas innominados de los hechos, a medida que la tradición avanza y evoluciona. De lo que estoy hablando es de lo que ya vimos al citar 1 Cor 15,5, 7. En ese texto, los nombres de Cefas y Santiago, sobre todo cuando aparecen en complejos como 6 *Jesús se revela a Pedro* [1/5] o 30 *Jesús se revela a Santiago* [1/3], constituyen un indicio de las cuestiones, debates, o incluso controversias suscitadas en torno a la dirección, la primacía, y la autoridad en el seno de las primeras comunidades. Y tales conflictos comportaban discusiones no ya en torno a la persona, sino en torno al tipo de jefatura y al sexo del jefe.

Los enfrentamientos en torno a la *persona* se pusieron ya de manifiesto a comienzos de los años cincuenta en textos como Gál 1-2, donde Pablo afirma la independencia y la igualdad de su poder respecto de las autoridades de Jerusalén y Antioquía. Aparecen también en el *Evangelio de Tomás* 13-14. Cuando pasamos de *Evangelio de Tomás* 13, donde el primado es Santiago,

a *Evangelio de Tomás* 14, donde el primado es Tomás, da la sensación de que estamos ante una transición pacífica y sin polémicas, pero, en este último texto, Tomás es exaltado a la primacía por contraposición a Pedro y a Mateo.

Es posible que tras la dialéctica entre Pedro y el Discípulo Amado visible en Jn 20-21 lo que realmente se oculte sean los enfrentamientos en torno al *tipo* de jefatura. ¿Lo que se oculta tras las escenas de Jn 20-21 es, pongamos por caso, un debate en torno a la jefatura de carácter institucional por contraposición a una jefatura carismática? ¿Un debate en torno a la jefatura jerárquica por contraposición a una jefatura de carácter igualitario? ¿Un debate en torno a la jefatura de carácter patronal por contraposición a la jefatura de carácter servil?

Los enfrentamientos en torno al *sexo* del jefe quedan patentes en la personalidad de los que formulan preguntas a Jesús en los evangelios de carácter discursivo. Por ejemplo, en el *Evangelio de Tomás*, «los discípulos» plantean a Jesús preguntas, comentarios, o peticiones en 6, 12, 18, 20, 24, 37, 43, 51, 52, 53, 99, 113. Pero hay también tres pasajes en los que ciertos discípulos citados por su nombre formulan preguntas a Jesús, a saber: María en 20, Salomé en 61, y Pedro en 114. Y este último texto resulta sumamente significativo:

Simón Pedro le[s] dijo: «María debe marcharse de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida». Dijo Jesús: «Mira, yo la traeré y la haré varón. Ella será espíritu viviente, similar a vosotros los varones. Porque cualquier mujer que se haga varón, entre en el Reino de los cielos» (*Evangelio de Tomás* 114).

En el *Evangelio de Tomás* aparecen dos discípulos de sexo femenino que plantean alguna pregunta y además son citadas por su nombre, y lo que pide el único discípulo de sexo masculino que interpela a Jesús es que una de ellas sea despedida precisamente por ser mujer. Interpelar significa ostentar la jefatura, ser el que plantea las preguntas es ser el jefe, y lo que pretende Simón Pedro es negar todo papel dirigente a María. La historia demuestra que lo consiguió.

Cabe, sin embargo, hacer una objeción evidente a todo esto. ¿Qué significado tienen las mujeres, cuyo nombre se especifica, y el sepulcro vacío? ¿Qué quiere decir el hecho de que Jesús se aparezca en primer lugar a unas mujeres, citadas por su nombre, en Mt 28,8-10 y en Jn 20,14-18? Pero, sobre todo, ¿qué significado tiene Mc 16,1-8, donde vemos que el más antiguo de los evangelios canónicos termina con la presencia de unos discípulos de sexo femenino citados por su nombre ante el sepulcro vacío, sin que después se produzca ninguna aparición a los discípulos varones? Pues bien, yo pondré fin a la presente obra echando una ojeada a los personajes, citados por su nombre unos e innominados otros, que aparecen en la conclusión original del evangelio de Marcos. No me refiero al hecho de que, como dice Bruce Metzger resumiendo la situación, «en los manuscritos aparecen habitualmente

cuatro finales distintos del evangelio de Marcos» (p. 122). La cuestión que yo planteo no es si originalmente existió otro final añadido a Mc 16,1-8, sino si realmente el final del evangelio de Marcos era 16,1-8. Y baso mi propuesta en el problema suscitado por el *Evangelio secreto de Marcos*.

El *Marcos secreto* es, como ya hemos visto, una versión del evangelio de Marcos mencionada en una carta fragmentaria de Clemente de Alejandría, de finales del siglo II. Fue descubierta en 1958 por Morton Smith, de la Universidad de Columbia, en el monasterio grecoortodoxo de Mar Saba, situado entre Belén y el mar Muerto (cf. 1960; 1973a; 1973b; 1982). Aunque por lo que a otras diferencias se refiere sólo cabe hacer conjeturas, podemos tener la seguridad de que el *Marcos secreto* difiere del Marcos canónico que ha llegado hasta nosotros al menos en dos pasajes importantes (cf. Smith, 1973b, pp. 446-453; Cameron, 1982, pp. 70-71). En primer lugar, después de Mc 10,32-34 —según nuestra versión canónica—, el *Marcos secreto* presenta una versión más primitiva del episodio narrado en Jn 11, según la cual Jesús resucita de entre los muertos a un joven innominado, que más tarde se presenta ante él de noche vestido como corresponde a todo candidato al bautismo, es decir, como recordará el lector por el análisis efectuado anteriormente, desnudo. En segundo lugar, después de Mc 10,46a —según nuestra versión canónica—, el *Marcos secreto* recoge la negativa de Jesús a ver a los familiares del joven:

Llegaron a Jericó. Al salir ya de Jericó con sus discípulos y una considerable turba, ... (Mc 10,46ab).

Llegó a Jericó. Y estaban allí la hermana del joven al que amaba Jesús, su madre y Salomé, y Jesús no las recibió (*Evangelio secreto de Marcos* 2r14-16).

Precisamente estos dos pasajes son los que suscitan un problema gravísimo. Según la explicación de Clemente, el Marcos público o canónico, destinado a los catecúmenos, esto es, a «los que deben ser instruidos» en el cristianismo antes de ser bautizados, habría sido escrito primero, mientras que el *Marcos secreto*, concebido como «un evangelio más espiritual, para uso de los que pretendían perfeccionarse» por medio del bautismo, sería una versión posterior. Una simple ojeada a los dos pasajes citados anteriormente nos lleva a concluir que dicha explicación resulta bastante inverosímil. Da más bien la sensación de que se trata de una supresión total por parte de Marcos de un episodio parcialmente suprimido ya por el *Marcos secreto* o por la cita del mismo que hace Clemente. Lo cierto es que, cuanto más comparamos las dos versiones, más verosímil parece que, como dice Helmut Koester,

el Marcos canónico deriva del Marcos secreto. La diferencia fundamental entre uno y otro radica, al parecer, en que el compilador del Marcos canónico eliminó la historia de la resurrección del joven y toda referencia a ella en Mc 10,46 ... Clemente de Alejandría creía que Marcos escribió en primer lugar el evangelio «canónico» (o «público»), y que posteriormente realizó la versión

«secreta» de su obra. Mis observaciones, sin embargo, llevan a concluir que el Marcos «canónico» es una versión expurgada del evangelio «secreto», pues las huellas del autor del Marcos secreto resultan aún visibles en el evangelio canónico de Marcos (cf. 1983, pp. 56-57).

Algunos otros especialistas, como, por ejemplo, Hans-Martin Schenke (1984), Marvin Meyer (1990), o yo mismo (1985; 1990), coincidimos en afirmar que el orden propuesto por Clemente no es correcto, y que el Marcos canónico es un desarrollo secundario del *Marcos secreto*, y no al revés. Pero nuestro desacuerdo es bastante grande en lo tocante al proceso seguido.

Helmut Koester, por ejemplo, comenta, respecto a las citas, que «no hay constancia de citas seguras del evangelio de Marcos antes de Ireneo y Clemente de Alejandría», a finales del siglo II, y, respecto a los manuscritos, afirma que el texto de «Marcos hace su aparición por vez primera a mediados del siglo III en [el] P[apiro] 45, que contiene el texto de los cuatro evangelios canónicos» (1983, p. 37), llegando así a la conclusión de que

no cabe poner en duda que el texto más antiguo del evangelio de Marcos al que podemos acceder se conserva en muchas ocasiones en aquellos pasajes en los que Mateo y Lucas coinciden en la manera de reproducir su fuente, incluso cuando toda la tradición manuscrita de Marcos presenta un texto distinto. Entre esos pasajes ... podemos incluir los casos en los que Mateo y Lucas emplean en una determinada frase u oración el mismo vocabulario, distinto del que aparece en el texto de Marcos; y también los casos en los que palabras, frases, o párrafos enteros, de Marcos no aparecen ni en Mateo ni en Lucas (cf. 1990, p. 21).

Estas conclusiones han llevado a Koester a postular tres versiones sucesivas del evangelio de Marcos. En primer lugar, tendríamos el *Proto-Marcos*, conocido por Mateo y Lucas en su versión completa y abreviada. En segundo lugar, estaría el *Marcos secreto*, nueva redacción determinada por motivaciones de orden teológico, que contendría no sólo los dos pasajes conocidos en la actualidad por la carta de Clemente, sino muchos otros detalles conservados aún en el Marcos canónico, pero ausentes del *Proto-Marcos*, como demuestra su ausencia tanto en Mateo como en Lucas. Por último, tendríamos el *Marcos canónico*, versión que habría censurado los dos pasajes mencionados en la carta de Clemente, probablemente por haber generado la interpretación erótica favorecida por los carpocratianos.

Seguramente Koester está en lo cierto cuando afirma que «la crítica textual de las obras del Nuevo Testamento ha dado muestras de una sorprendente ingenuidad» al suponer que los manuscritos de Marcos más antiguos de los que disponemos reflejan cuidadosamente el arquetipo autográfico (cf. 1989b, p. 19). Pero, ante todo, y por lo que se refiere a la tesis de la que parte Koester, las coincidencias fundamentales o de menor importancia que presentan Mateo y Lucas frente a Marcos no pueden considerarse automáticamente una prueba de que esa era la lectura de su fuente. Siempre habría

que sopesar, caso por caso, las coincidencias existentes entre uno y otro evangelista y compararlas con las correspondientes corrupciones introducidas con posterioridad en la tradición textual de Marcos. Admito que Koester tiene razón en que esas corrupciones textuales eran inevitables. Pero la teoría de las dos fuentes que se aplica a las relaciones literarias existentes entre los evangelios sinópticos, admite la contingencia de que Mateo y Lucas, cada uno por su cuenta y separadamente, decidieran unir el evangelio de Marcos y la *Fuente de los dichos Q*, y que, siempre cada uno por su cuenta y separadamente, decidieran integrar ambas obras en sus respectivas composiciones, nuevas desde el punto de vista tanto textual como teológico. En otras palabras, el evangelio de Marcos no les habría gustado como evangelio de carácter narrativo. Prefirieron volverlo a escribir y lo más probable es que su actual colocación en medio de uno y otro les hubiera parecido totalmente chocante. Cuanto más típico de Marcos sea un detalle, ya sea una peculiaridad sintáctica de su griego o una peculiaridad de sus contenidos teológicos, más verosímil será que Mateo y Lucas lo alteren. Y en tales casos, tan probable es que lo modifiquen de la misma forma como que lo modifiquen cada uno a su manera. Tal es, en mi opinión, el abrumador resultado producido por el monumental inventario de «coincidencias menores» realizado por Frans Neiryck (1974). Repitamos una vez más, siguiendo los consejos del propio Koester, que hemos de juzgar con un mayor rigor crítico la posibilidad de que la comparación de las coincidencias de detalle de las versiones de Mateo y Lucas con el texto canónico de Marcos nos indique cuáles fueron los cambios efectuados en el texto de este último evangelista; antes bien, deberíamos tener en cuenta siempre, a la vista de cada caso en particular, la posibilidad alternativa de que las modificaciones textuales se debieran a una mera coincidencia. En segundo lugar, y por lo que a la existencia de un *Proto-Marcos* se refiere, me cuesta bastante trabajo admitir la tesis de las dos ediciones distintas, una, la conocida por Mateo, que habría incluido la sección correspondiente a Mc 6,45-8,26, y otra, la conocida por Lucas, que no habría contenido esos pasajes. ¿Pretendemos decir que a la obra autógrafa se le añadió o se le quitó algo? Si lo que decimos es que a la versión empleada por Lucas se le había *quitado* algo, yo estaría dispuesto a admitir la hipótesis, aunque como una posibilidad no demasiado interesante. Pero si lo que decimos es que a la versión utilizada por Mateo se le había *añadido* algo, los problemas se multiplican. ¿Cómo y por qué se produjo ese añadido? ¿Cuál habría sido la integridad textual, teológica y genérica del texto antes y después de que se llevara a cabo ese añadido? ¿A qué se debió añadir 6,45-8,26 a la versión abreviada? ¿Constituía acaso una unidad preexistente? En cualquier caso, ¿qué razón habría habido para añadir toda esa sección? La hipótesis de una versión original de Marcos en la que faltara 6,45-8,26 plantea más problemas que la posibilidad alternativa, a saber, que Lucas, pensando quizá en el segundo volumen de su evangelio —lo que actualmente llamamos Hechos de los Apóstoles—, y quizá también en su afán por mitigar la virulencia de los ataques de Marcos contra los discípulos, que precisamente

llegan a un primer punto álgido en esa sección, se limitó a eliminarla por completo de su composición. No porque le desagradara redundar enfáticamente en un determinado punto —pensemos por un momento en las actuaciones de Pedro en Act 10,1-48 y 11,1-18, y de Pablo en Act 9,1-29; 22,1-21 y 26,9-23—, sino más bien porque necesitara espacio, porque no le gustaran algunas de las cosas contenidas en Mc 6,45-8,26, y porque lo que le gustara quisiera guardarlo para la segunda parte de su obra. Por último, según esta teoría, no entiendo esa lógica de la redacción final del Marcos canónico, que, para contrarrestar la interpretación de los carpocratianos, habría censurado la continuación de 10,34, es decir, el episodio de la resurrección del joven por obra de Jesús —probablemente la parte más inocua de todo el pasaje—, conservando en cambio —en Mc 14,51-52— la escena del joven desnudo en el huerto con Jesús, probablemente la más peligrosa. Y el mismo joven aparece, según esta interpretación, en 16,5, en la sección que pone fin a su evangelio.

Mi propuesta comporta únicamente dos versiones del evangelio de Marcos. La primera y original podría llamarse con toda justicia el *Evangelio secreto*, pues habría contenido los dos episodios de la resurrección del joven y de su desnudez en el transcurso de su iniciación, así como el de la presencia de su familia. Yo sospecho que la copia de que disponía Clemente hacía más hincapié en este último detalle, y que la frase «Y Jesús no las recibió» no representa sino un comentario sucinto y posiblemente censurado del propio Clemente. Sea como fuere, el primer episodio habría dado lugar —supongo yo— inmediatamente a interpretaciones eróticas por parte del pregnosticismo o protognosticismo libertino. Según mi tesis, esas fuerzas habrían tenido ya una presencia activa a mediados del siglo I, como demostraría la actuación de algunos adversarios de Pablo en Corinto (cf. MacRae, 1978; 1980). En otras palabras, no pienso que sea preciso esperar hasta Carpócrates, esto es, hasta el siglo II, para que la interpretación «carpocratiana» se convirtiera en un problema para el texto de Marcos. No habría bastado con suprimir simple y llanamente de la nueva «edición» del evangelio el pasaje molesto. Los adversarios habrían dispuesto del texto completo y siempre habrían podido demostrar, sea cual sea el tipo de guerra textual que prefiramos imaginar, que su interpretación era correcta, pues figuraba en el texto que poseían. Como ya he defendido más detalladamente en otra obra, la solución habría consistido no sólo en eliminar el texto incómodo, sino en desmembrarlo y diseminar sus fragmentos por todo el evangelio de Marcos (cf. 1985, pp. 89-121). De esa forma, siempre habría cabido rechazar su presencia en cualquier otra versión de Marcos y acusarla de ser un pastiche compuesto a base de esos fragmentos residuales. A propósito, Marvin Meyer califica mi tesis de «teoría bastante peculiar» (cf. p. 137). Y lo es, desde luego. ¿Pero esa peculiaridad cabe atribuirmela a mí o a Marcos?

Mi teoría, pues, es que el Marcos canónico supuso la desmembración de la historia de la resurrección y la iniciación del joven relatada en el *Marcos secreto*, de suerte que Mc 14,51-52 representaría un testimonio residual de la

iniciación, y Mc 16,1-8 representaría un testimonio residual de la resurrección. Así pues, por ejemplo, el «monumento» [*id es* «sepulcro»] de Mc 16,2, 3, 5, 8 procedería del «monumento» de *Marcos secreto* 1v26; 2r1, 2, 6; la frase «¿Quién nos removerá la piedra de la entrada del monumento?» de Mc 16,3, procedería de «removió la puerta de la entrada del monumento» de *Marcos secreto* 2r1-2; pero, sobre todo, el «joven» que aparece en el interior del sepulcro en Mc 16,5 procedería del «joven» enterrado en el sepulcro del *Marcos secreto* 2r3, 4, 6. Ello, sin embargo, suscita una cuestión, de la que no me percaté anteriormente (cf. 1976; 1988a, pp. 283-284). Una vez suprimidos esos elementos, ¿qué clase de final nos queda? ¿Cómo habría acabado en realidad el *Marcos secreto*, es decir, la primera versión del evangelio de Marcos? Si el joven sentado en el monumento supone una creación del Marcos canónico, ¿qué es lo que había antes? ¿Concluía realmente el *Marcos secreto* con alguna historia, fuera cual fuese, acerca del sepulcro vacío?

La respuesta más evidente es, por supuesto, la afirmativa, pues siempre nos quedarían las santas mujeres. Y ahora me doy cuenta de una coincidencia que no había visto antes. En *Marcos secreto* 2r14-16 hay tres mujeres que se identificarían con «la hermana del joven a quien Jesús amaba, su madre y Salomé». También en Mc 15,40 se menciona a tres mujeres, identificadas con «María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé»; en 15,47 son «María Magdalena y María la de José», y en 16,1 son «María Magdalena, y María la de Santiago, y Salomé». ¿No son demasiadas coincidencias? En el Marcos canónico se dan, naturalmente, muchos otros nombres, pero tanto esta obra como el *Marcos secreto* coinciden respectivamente en la presencia de un grupo de tres mujeres formado por, en primer lugar, una mujer citada por su nombre o bien innominada, en segundo lugar, una madre citada por su nombre o bien innominada, y en tercer lugar, Salomé. Lo que yo creo es que, una vez más, el Marcos canónico se limita a adjudicar una nueva colocación a los restos textuales del episodio censurado que aparecía en el *Marcos secreto*. ¿También las tres mujeres, originalmente camufladas para mayor seguridad en el grupo de mujeres mencionadas en 15,40-41, son, pues, producto de la creatividad del Marcos canónico? O sea que las tres mujeres, lo mismo que el joven del sepulcro, no formarían parte del final del *Marcos secreto*. El problema se hace cada vez más acuciante. ¿Cómo acababa entonces este evangelio?

Mi tesis es que la versión original del evangelio de Marcos concluía con la confesión del centurión recogida en Mc 15,39. Todo lo que viene a continuación, es decir, la sección comprendida entre 15,40 y 16,1-8, no estaba en el *Marcos secreto*, sino que procede del Marcos canónico. Naturalmente, me doy cuenta de que semejante afirmación carece de toda prueba externa o manuscrita; pero recordemos que la manera de concluir el evangelio de Marcos se convirtió en toda una pequeña labor de artesanía de la iglesia primitiva. Mi pretensión se basa en pruebas de carácter interno y circunstanciales, provisionales, hipotéticas, y evidentemente conflictivas. Pero encaja perfectamente con la teología de Marcos, según la cual la fe y la esperanza, a pesar

de la persecución y de la muerte, son mucho más importantes que las visiones, las apariciones, o, incluso, las revelaciones.

Si mi interpretación es correcta, Marcos habría enmarcado la Pasión de Jesús entre la confesión de la mujer innominada de 14,3-9 y la del centurión innominado de 15,39. Jesús había anunciado a sus discípulos en repetidas ocasiones su muerte y su resurrección inmediata; pero no le habían creído, sobre todo por lo que respecta al primero de estos dos acontecimientos. La mujer innominada, en cambio, creyó en la inminencia de su muerte, y lo ungió anticipándose simbólicamente a ella, pues, como sabía muy bien el *Marcos secreto*, luego no iba a tener ocasión de hacerlo. Como recompensa, la mujer recibe las siguientes palabras de Jesús, sorprendentemente enfáticas y singularmente explícitas: «En verdad os digo: dondequiera que se predique el Evangelio, en todo el mundo se hablará de lo que ésta ha hecho, para memoria de ella», cita de Mc 14,9 hermosamente parafraseada en el título del libro de Elisabeth Schüssler Fiorenza. Y, dicho sea de paso, parecería más lógico, en caso de que Marcos hubiera sido una mujer, que firmara indirectamente su obra mediante la frase de 14,9, que no, en caso de que hubiera sido un hombre, que la firmara indirectamente con esa sábana abandonada en el huerto de 14,51-52.

El centurión, llamado Petronio en el *Evangelio de la cruz*, según podemos comprobar en el *Evangelio de Pedro* VIII,31, detalle, en mi opinión, conocido y utilizado por Marcos, no es citado por su nombre por este evangelista cuando concluye el relato de la Pasión por analogía con la mujer innominada que aparece al comienzo del mismo. Al final, pues, Marcos decidió no conceder demasiado crédito a los discípulos citados por su nombre, ni a Pedro, ni a Santiago ni a Juan; ni tampoco a María Magdalena, a María, la madre de Santiago y José, o a Salomé; sino, por el contrario, a una mujer y a un hombre innominados, posiblemente una judía y un gentil. Para Marcos, el futuro de Jesús está en manos de ambos sexos por igual, pero más en las de los personajes anónimos que en las de los individuos con nombre y apellidos.

EPÍLOGO

Cuando murió Narciso, las flores del campo quedaron desoladas y pidieron al río que les prestara algunas gotas de agua para llorar por él. «¡Ay! —respondió el río—. Si cada una de mis gotas de agua fueran lágrimas, no tendría suficientes para llorar por Narciso. Estoy enamorado de él.» «¡Ay! —replicaron las flores del campo—. ¿Y cómo no ibas a enamorarte de él? ¡Era tan hermoso!» «¿Era hermoso?» —preguntó el río. «¿Quién mejor que tú podría saberlo? Cada día, inclinándose en tus riberas, contemplaba en tus aguas su belleza.» «Si me enamoré de él —replicó el río— fue porque, cuando se inclinaba sobre mis aguas, en sus ojos veía el reflejo de ellas.»

OSCAR WILDE, *The Disciple* (cf. Ellmann, pp. 356-357)

La palabra *carisma* expresa no tanto una cualidad de la persona cuanto un tipo de relación; presupone la capacidad que tiene un líder de ser aceptado por sus seguidores, el apoyo que recibe su personalidad, y la detentación de un poder otorgado por la sociedad ... El *carisma* es un concepto sociológico, no psicológico ... expresa el equilibrio entre pretensión individual y aceptación social; no es un concepto dinámico, explicativo desde el punto de vista etiológico; hace referencia más bien a un estado de cosas, aquel que viene determinado por la aceptación del líder, y no a la facultad que tiene un hombre de provocar ciertos acontecimientos, de seguir una determinada dirección.

BRYAN WILSON (p. 499)

La figura del Jesús histórico debe ser entendida dentro del contexto del judaísmo de su tiempo. Pero el judaísmo de aquella época era, como los modernos especialistas se han encargado de subrayar una y otra vez, enormemente creativo, variado y diverso. Hacia finales del siglo II e. v., el judaísmo rabínico, y también el cristianismo católico, se dedicaron con ahínco a la ardua tarea de remontar su superioridad a los períodos más primitivos de su

historia, de modo que en el futuro resultara tanto más difícil distinguir esa primitiva pluralidad de elementos, tanto en un movimiento como en otro. Lo que, desde luego, constituye un tremendo error es pensar que el tipo de judaísmo predominante en tiempos de Jesús tenía un carácter uniforme, principal o normativamente rabínico. Tampoco resulta particularmente útil la distinción entre judaísmo palestino y judaísmo de la Diáspora, pues se trata de una distinción de índole más geográfica que ideológica. ¿Cuál es, por ejemplo, la diferencia ideológica existente entre dos personalidades del siglo I como Filón de Alejandría, judío de la Diáspora, y Josefo de Jerusalén, judío de Palestina? En tiempos de Jesús, y en el mundo en el que le tocó vivir, había una sola clase de judaísmo, el judaísmo helenístico, que, a pesar de su antigüedad y lo acendrado de sus tradiciones, respondía por completo a lo que era la cultura grecorromana, sustentada por sus fuerzas armadas y sus ambiciones imperialistas.

JESÚS Y EL JUDAÍSMO

No obstante, aún cabe hacer una distinción dentro del judaísmo helenístico que, a nuestro juicio, sigue siendo válida y útil. Se trata de la diferencia existente entre judaísmo *exclusivo* y judaísmo *inclusivo*, entre las reacciones exclusivas e inclusivas ante el helenismo. Me apresuro a decir que estos términos tienen un carácter decididamente neutral. No presupongo en ningún momento que el exclusivismo sea siempre un defecto y que las actitudes inclusivas constituyan siempre una virtud. El exclusivismo, llevado a sus extremos, puede suponer rigidez, aislamiento y despropósito. Y las actitudes inclusivas, llevadas al extremo, pueden suponer abdicación, traición y desintegración. Entiendo por judaísmo exclusivo aquel que pretende mantener sus antiguas tradiciones con el mayor conservadurismo posible, buscando el mínimo grado de fusión, interacción o síntesis con el helenismo a nivel ideológico. Y por judaísmo inclusivo entiendo aquel que pretende adaptar sus costumbres con la mayor liberalidad posible, buscando el máximo grado de asimilación, asociación o colaboración con el helenismo a nivel ideológico. Naturalmente dicha distinción presupone en realidad un concepto general en el que cabe hacer múltiples gradaciones y, repito una vez más, llevando a sus extremos una u otra tendencia, cualquier religión, cualquier cultura o incluso cualquier pueblo podría llegar a perder su identidad.

Una manera de comprobar la validez de esa distinción sería leer simultáneamente tres grandes colecciones de textos contemporáneos. Si comparamos los textos correspondientes a un mismo período del *Corpus Papyrorum Judaicarum* de Victor Tcherikover, de los *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* de Menahem Stern, y de *The Old Testament Pseudepigrapha* de James Charlesworth, descubriremos testimonios documentales y literarios de lo que en ese momento decían los judíos de los gentiles y de lo que los gentiles decían de los judíos. Las interpretaciones —en uno y otro bando—

no siempre son justas. Pero, en ocasiones, son muy positivas, y, en cualquier caso, reflejan, cuando menos, la existencia en ambas partes de una interacción forzosa. Evidentemente, el feroz antijudaísmo pagano da a menudo la impresión de responder a los triunfos cosechados por las actividades proselitistas de los judíos. Recordemos el severo comentario del filósofo Séneca, hijo de Séneca el Viejo, quien, hacia los años sesenta del siglo I e. v., afirma: «Las costumbres de este pueblo execrable han alcanzado tal difusión, que hoy día son admitidas por todo el mundo. Los vencidos han impuesto sus leyes a los vencedores» (*De superstitione*; cf. Stern, I.431). Basten dos ejemplos, que nos suministran una visión sumaria del contenido de esas tres obras, tan voluminosas como importantes.

Veamos, en primer lugar, lo que se dice acerca de Dios. Durante la segunda mitad del siglo II a. e. v., un judío de Alejandría compuso la carta apócrifa de *Aristeas a Filócrates*, obra que, según George Nickelsburg, revela «la más alta estima de los griegos y la cultura griega y de la posibilidad de convivencia pacífica y productiva entre judíos y griegos ... de toda la literatura» (cf. 1981, p. 165), y que, según dice John Collins, constituye «un manifiesto de la autosuficiencia del judaísmo de la Diáspora» (1983, p. 85). El autor, de nacionalidad judía, afirma, adoptando la personalidad ficticia de un pagano, que los judíos «adoran al mismo Dios, Señor y creador del universo, que los demás hombres, al mismo Dios que nosotros, aunque le adjudiquemos distintos nombres, como el de Zeus o Dite» (*Aristeas* 15; cf. *APOT* II.96, y no la traducción de *OTP* II.13). Esta aceptación, totalmente extraordinaria, del paganismo por parte de un judío es comparable a la que, un siglo más tarde, muestra un autor pagano, Marco Terencio Varrón, con respecto al judaísmo. Perdonado por César pese a ser partidario de Pompeyo, y proscrito después durante el Segundo Triunvirato, logró salvar su vida y acabó convirtiéndose, según dice Menahem Stern, en «el mayor erudito de la Roma republicana y en todo un precursor de la restauración religiosa efectuada por Augusto» (cf. I.207). La mayor parte de su obra se ha perdido, pero, según afirma san Agustín, «Varrón ... creía que el Dios de los judíos era el mismo que Júpiter, en la idea de que el nombre que se le adjudique no tiene importancia, si lo que se quiere decir es lo mismo ... Como por lo general los romanos no adoran a nadie por encima de Júpiter ... y lo consideran el rey de todos los dioses, y Varrón se había percatado de que los judíos adoran al dios supremo, no pudo por menos que identificarlo con Júpiter» (*Res Divinae*; cf. Stern, I.210).

Naturalmente, los judíos se burlaban de los paganos, a quienes acusaban de adorar «efigies de barro de unos dioses muertos» (*Oráculos sibilinos* III.588; cf. *OTP* I.375), y los paganos afirmaban que los judíos veneraban en el Templo de Jerusalén una cabeza de asno (Apión, *Aegyptiaca*; cf. Stern, I.410).

Veamos, en segundo lugar, lo que dicen respecto a la moralidad. Lo mismo que ocurría con las imágenes, sucedía con la ética. Algunos textos judíos se fijan en los peores aspectos del paganismo para proclamar la propia supe-

rioridad. Pero otras veces se fijan en los mejores aspectos del paganismo para afirmar su mutua relación. Y viceversa. A mediados del siglo II a. e. v., el *Tercer oráculo sibilino* llega a afirmar que fenicios, egipcios, romanos, griegos, persas, gálatas y asiáticos han transgredido «la sagrada ley del Dios inmortal» en lo tocante al adulterio, la homosexualidad y el infanticidio (cf. III.594-600, 764-766; *OTP* I.375, 379). Pero después, y precisamente refiriéndose a esos tres fenómenos, un autor judío desconocido, probablemente de Alejandría, escribe entre 30 a. e. v. y 40 e. v. unos hexámetros en dialecto jónico en los que defiende la postura judía adoptando el estilo y la identidad de un poeta didáctico pagano, Focílides de Mileto, de mediados del siglo VI a. e. v. Las *Sentencias del Pseudo-Focílides* se muestran contrarias al «lecho adúltero», a la posibilidad de que «una mujer destruya en su vientre al hijo aún no nacido», de que «lo arroje a los perros y buitres como presa», y a la «relación del varón con otro varón» (cf. vv. 178, 184, 185, 191; *OTP* II.580-581). Por supuesto que estas *Sentencias* son una ficción o, si se prefiere, toda una superchería, pero es innegable que se basan en una visión más inclusiva, más pacífica del judaísmo y el paganismo, que presupone la existencia de una ética superior, no ya producto exclusivo de la revelación judía, sino de una ley natural común a todos. Pero veamos ahora lo que pasa en el otro bando.

Diodoro Sículo, autor del siglo I a. e. v., comenta qué fue lo que sucedió cuando, entre 134 y 132 a. e. v., el rey Asmoneo Juan Hircano se vio de pronto sitiado en Jerusalén por Antíoco VII Sidetes y hubo de pedir la paz. Los consejeros antijudíos del monarca sirio le recordaron que un antecesor suyo, Antíoco IV Epífanes, había lanzado ya en otro tiempo un ataque contra el Templo, y le recomendaban que efectuase una matanza inmediata de sus enemigos. La razón que aducían era que «Moisés, fundador de Jerusalén y organizador de toda esa nación, ... había impuesto a los judíos unas costumbres odiosas y totalmente inicuas». Le aconsejaban, por tanto, que «pusiera fin de una vez a toda aquella ralea, o bien que aboliera sus leyes y los obligara a cambiar de usanzas» (*Bibliotheca Historica*; cf. Stern I.183). Sin embargo, después, Numenio de Apamea de Siria, discípulo de Pitágoras y Platón y principal precursor del neoplatonismo, activo durante la segunda mitad del siglo II e. v., concede al judaísmo el máximo galardón de la filosofía cuando afirma: «¿Qué es Platón, sino un Moisés que escribe en ático?» (cf. Stern, II.209).

Si contemplamos por un momento los inicios del siglo I de la era vulgar sin la uniformidad que le atribuyen por igual el judaísmo rabínico y el cristianismo católico de época posterior, no tendremos más remedio que enfrentarnos a tres problemas. Y tenemos que enfrentarnos a ellos, repito, pese al hecho innegable de que siempre se nos ha enseñado que se trata de unas ideas impensables. En primer lugar, por sí sola, ¿qué habría sido de la dialéctica existente entre el judaísmo exclusivo y el judaísmo inclusivo? En segundo lugar, ¿habría estado dispuesto el judaísmo por sí solo a llegar a un compromiso en cuestiones, pongamos por caso, como la circuncisión, con objeto de incrementar sus posibilidades proselitistas entre los paganos del

mundo grecorromano? O lo que es lo mismo, teniendo en cuenta que el paganismo estaba dispuesto a hacer concesiones en lo tocante a la divinidad y a las reglas morales, ¿se habría mostrado dispuesto el judaísmo a hacer concesiones, admitiendo los matrimonios mixtos o la posibilidad de compartir la mesa con los paganos? En tercer lugar, ¿habría logrado el judaísmo por sí solo convertir a todo el Imperio Romano? Se trata de tres cuestiones discutibles, desde luego, pero que vale la pena plantear, aunque sólo sea para contrarrestar la influencia de un judaísmo rabínico y un cristianismo católico que nos han enseñado a no planteárnoslas. En un lapso de sesenta y cinco años, primero en 70-73, luego en 113-115 y por fin en 132-135 e. v., el judaísmo se levantó contra Roma primero en Palestina, después en Egipto y sus alrededores, y por último de nuevo en Palestina. Esas tres guerras tuvieron dos resultados, probablemente importantes por igual para el futuro del judaísmo y del cristianismo. En primer lugar, el Templo de Jerusalén fue destruido y los judíos fueron expulsados de Judea. Y en segundo lugar, el judaísmo egipcio quedó completamente hecho añicos. Ello permitió el paso del judaísmo levítico al rabínico, y dio también lugar al predominio del judaísmo exclusivo sobre el inclusivo. Al margen de que sea correcta o no, esta valoración constituye, en mi opinión, un juicio neutral de un hecho histórico y no una acusación tácita de orden moral o una crítica indirecta de carácter religioso.

UN CÍNICO JUDÍO DE ORIGEN CAMPESINO

Esas tres cuestiones son importantes por tres razones. Una es que a lo largo de la presente obra hemos venido interpretando a Jesús en el marco de un judaísmo inclusivo, no exclusivo. Dicho judaísmo inclusivo, sin embargo, no corresponde a la síntesis elitista, culta y sofisticada desde el punto de vista filosófico que caracteriza, por ejemplo, a personajes como Filón de Alejandría. Se trata más bien de la praxis filosófica oral, popular, propia de un campesino, es decir, de lo que podríamos denominar, haciendo el mismo hincapié en el sustantivo que en el adjetivo, un cinismo judío. Espero que el capítulo IV de la presente obra haya dejado suficientemente claro lo que era un cínico. El cinismo comportaba no sólo una teoría, sino también una práctica, no ya una postura intelectual, sino todo un estilo de vida totalmente contrario al núcleo cultural de la civilización mediterránea; un modo de presentarse y de vestir, de comer, de vivir y de relacionarse que proclamaba su desprecio por los conceptos de honra y deshonor, de patrocinio y clientela. Los cínicos eran unos hippies en el mundo de los yuppies de la época augusta. Jesús y sus seguidores, aunque no Juan el Bautista y los suyos, encajan perfectamente en *este* escenario. Los cínicos del mundo grecorromano, sin embargo, se localizaban fundamentalmente en la plaza del mercado, no en las tierras de labor, interesándose sobre todo por los habitantes de las ciudades, y no por los campesinos. Además demostraban carecer de todo sentido de disciplina de grupo, por una parte, y de acción colectiva, por otra. Jesús y

sus seguidores, pues, no encajan en *este* escenario. En la segunda parte de esta obra proponíamos dividir los disturbios campesinos de la Palestina del siglo I en cinco tipos distintos. Semejante tipología incluía la violencia humana del capitán de bandoleros, la violencia divina y humana del pretendiente de corte mesiánico, la violencia exclusivamente divina del profeta milenarista, y, por fin, la actitud no violenta del manifestante contestatario. Pero incluía también al mago, un tipo apenas discernible a través de las barreras profilácticas levantadas por el rabinismo de época posterior. Jesús está más cerca de este quinto tipo que del profeta milenarista o apocalíptico como Juan el Bautista, quien, si bien nunca marchó *desde las riberas* del Jordán a la cabeza de una multitud, es indudable que congregaba a la muchedumbre *a las orillas* del Jordán. Además, bautizar en *el Jordán* no fue nunca una mera cuestión de agua, sino de historia; nunca fue una mera cuestión de bautismo purificador, sino de liberación de la esclavitud imperialista. Los datos proporcionados por el primer estrato nos obligan, pues, a combinar dos elementos dispares, a saber, el curandero y el cínico, la magia y el banquete.

El Jesús histórico fue, por tanto, un *cínico judío de carácter campesino*. Su aldea estaba lo bastante cerca de una ciudad grecorromana como Séforis para que el conocimiento, aunque sólo fuera superficial, del cinismo no resulte en su caso ni inexplicable ni inverosímil. Su obra, sin embargo, la llevó a cabo por los campos y las aldeas de la Baja Galilea. Su estrategia, implícitamente para él y explícitamente para sus seguidores, suponía la combinación de *la curación gratuita y la comida en común*, un igualitarismo religioso y económico que negaba a un tiempo las normas jerárquicas y patronales de la religión judía y el poderío romano. Y, para no ser interpretado simplemente como un nuevo intermediario de un nuevo dios, fue cambiando constantemente de lugar, sin establecerse en Nazaret ni en Cafarnaúm. No era ni un intermediario ni un mediador, sino un individuo que, paradójicamente, proclamaba que ni entre la humanidad y Dios ni entre los seres humanos entre sí debería existir este tipo de personajes. El milagro y la parábola, la curación y la comida estaban calculados para obligar a las personas a establecer un contacto físico y espiritual inmediato con Dios, y también un contacto físico y espiritual inmediato de los individuos entre sí. En otras palabras, lo que proclamaba Jesús era un reino de Dios sin intermediarios.

JESÚS Y EL CRISTIANISMO

La presente obra trata del Jesús histórico y no de la historia del cristianismo primitivo. No obstante, resulta imposible concluirlo sin hacer unos cuantos comentarios directos acerca de lo que ocurrió después de Jesús.

En primer lugar, yo creo que las dos secciones anteriores deberían por fuerza servir para explicar la difusión, por lo demás bastante rápida, del cristianismo. Para ello eran precisas la orientación ideológica y la experiencia práctica del proselitismo propias del judaísmo inclusivo, *así como* la visión y

la presencia perenne de Jesús. En su calidad de cínico judío de carácter campesino, Jesús formaba parte ya, aunque a nivel popular, del ambiente propio del judaísmo inclusivo que había logrado la síntesis de las tradiciones judía y gentil. Pero unas nuevas tendencias, con un peso cada vez mayor, que conducían del campo a la ciudad, de Palestina a la Diáspora, y, acaso también, del arameo al griego, empezaron a seguir las rutas y estrategias, por lo demás perfectamente establecidas, del judaísmo inclusivo y proselitista. A finales del siglo I, empezaron a surgir de una misma matriz dos grandes religiones, el judaísmo rabínico y el cristianismo primitivo. Ambas pretendían ser la única heredera legítima de la religión primitiva, y para demostrar sus pretensiones las dos disponían de textos y tradiciones. Una y otra representaban, en efecto, un salto igualmente válido, sorprendente y grandioso, del pasado al futuro. A decir verdad, cuesta trabajo decidir cuál de las dos habría resultado más chocante para Moisés, si se hubiera despertado del sueño de los justos, pongamos por caso, hacia 200 e. v. Repito una vez más que al relacionar el judaísmo exclusivo con el rabínico, y el judaísmo inclusivo con el cristianismo primitivo no estoy estableciendo una comparación peyorativa ni en un sentido ni en otro. Lo humano es alcanzar un equilibrio entre lo particular y lo universal, y, aunque la balanza tienda a inclinarse siempre hacia un lado más que hacia otro, ambos extremos son igualmente inhumanos. El alma puede perderse igualmente en un extremo u otro del espectro, y tan lícito es preguntarse: «¿Le importó demasiado poco al judaísmo no lograr convertir al Imperio Romano?», como preguntarse: «¿Le importó demasiado al cristianismo lograrlo?».

Esto nos lleva a plantearnos una segunda cuestión. ¿Resulta de interés para el propio cristianismo llegar a entender la figura del Jesús histórico? Yo tengo la teoría de que, en el fondo, cualquier tipo de cristianismo comporta siempre, explícita o implícitamente, una dialéctica entre un Jesús entendido desde el punto de vista histórico y otro Jesús entendido desde el punto de vista teológico. En otras palabras, el cristianismo supone siempre un Jesu-/Crist/ianismo. El propio Nuevo Testamento comporta una larga serie de interpretaciones teológicas distintas, cada una de las cuales se centra en diversos aspectos o conjuntos de aspectos relativos al Jesús histórico o, mejor dicho, relativos a los diversos «Jesús» históricos. Por ejemplo, a una determinada tradición quizá le interesen fundamentalmente, pongamos por caso, sólo sus dichos, o bien sólo sus milagros, o sólo su muerte; pero, en cualquier caso, esos intereses primordiales presuponen distintos «Jesús» históricos que dijeron una determinada cosa, llevaron a cabo un determinado acto, o murieron de una determinada manera. Creo, por tanto, que las diversas visiones del Jesús histórico están en una determinada relación dialéctica con las diversas interpretaciones teológicas, y que el Nuevo Testamento constituye una expresión evidente de lo inevitable de esa pluralidad. No obstante, todo estudio del Jesús histórico, sea cual sea, debe estar abierto a la disciplina de los métodos históricos propios del mundo *de su época* y debe poder hacer frente a sus juicios sin hacer uso de argumentos especiales.

Naturalmente, siempre puede resultar útil también dar la vuelta a todos esos métodos y juicios, pues cuando la historia científica no es capaz de hacer frente a un personaje tan importante, lo que quizá está haciendo es demostrarnos su propia vacuidad. Ni que decir tiene, llegados a este punto, que el tipo de estudio histórico no comprometido, objetivo y desapasionado con el que soñaba el siglo XIX debería ser tenido en lo que en realidad es, o sea, una mera pantalla metodológica con la que se pretende cubrir las diversas formas de poder social y control imperialista. La presente obra supone para el lector un desafío por el método formal empleado, por el esfuerzo material y la interpretación histórica que implica. Da por supuesto que siempre habrá distintos «Jesús» históricos, que siempre habrá distintos Cristos creados sobre la imagen de aquellos, pero sobre todo defiende la idea de que la estructura del cristianismo será siempre la misma: *Nuestra visión del Jesús de entonces es la del Cristo de ahora*. Según mi teoría, en el fondo de la tradición y del canon se halla la dialéctica existente entre los distintos Jesús y Cristos (o llámense, si se prefiere, Hijos, Señores, o Sabidurías); que esa dialéctica es perfectamente válida; que siempre nos ha acompañado y que probablemente siempre nos acompañará.

Pero entonces, ¿cómo conciliar la idea del Reino sin intermediarios, o las declaraciones de Jesús anunciando la presencia inmediata de Dios en este mundo, con interpretaciones cristianas, como, por ejemplo, las que aparecen en 1 Tim 2,5: «Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús», o en Heb 9,15: «Por esto es el mediador de una nueva alianza, a fin de que, por su muerte, para redención de las transgresiones cometidas bajo la primera alianza, reciban los que han sido llamados las promesas de la herencia eterna», o en Heb 12,24: «Y al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersion de la sangre, que habla mejor que la de Abel»? El cristianismo, sin embargo, cuando intentó definir con claridad lo que significó Jesús, insistiría siempre en que era «totalmente Dios» y «totalmente hombre», es decir, que representaba la presencia inmediata de lo divino en lo humano. Por consiguiente, no veo que haya contradicción alguna entre el Jesús histórico y su definición como Cristo, es decir, no se traicionó ninguna idea original al convertir en Cristo al Jesús histórico. Otra cuestión muy distinta es que se traicionara alguna idea cuando se puso a Cristo en manos de Constantino. Es muy posible que, en un gesto totalmente inadecuado y por demás desafortunado, la idea de Jesús como intermediario o intercesor facilitara ese paso (cf. Malina, 1987). Efectivamente, cuesta bastante trabajo mantener la serenidad cuando se lee el relato del banquete imperial celebrado al término del concilio de Nicea:

Algunos destacamentos de la guardia y del ejército rodearon la entrada del palacio con las espadas desenvainadas, y pasando por en medio de ellos sin temor, los hombres de Dios penetraron en los aposentos privados del emperador, donde se hallaban a la mesa algunos compañeros de éste, mientras otros yacían reclinados en lechos situados a uno y otro lado de la estancia. Cualquiera

ra hubiera pensado que se trataba de un cuadro del reino de Cristo, de un sueño hecho realidad (Eusebio, *Vita Constantini* III,15; cf. Brown, 1982, p. 16).

De nuevo aparecen combinados el banquete y el Reino, pero los invitados son ahora los obispos, todos ellos de sexo masculino, que comen reclinados en lechos en compañía del propio emperador y esperan ser servidos por otros. Quizá el cristianismo sea una «traición» inevitable y absolutamente necesaria de la figura de Jesús, pues, de no ser así, quizá todos sus seguidores hubieran muerto en las colinas de la Baja Galilea. Pero, ¿era preciso que esa «traición» se produjera en tan poco tiempo, que cosechara un triunfo tan completo, y fuera tan bien aprovechada por todos? ¿Habría sido posible mantener una dialéctica más serena entre Jesús y Cristo a través de Jesucristo?

Finalmente, pues, se nos plantea el problema de la reconstrucción. La presente obra es la reconstrucción de un estudioso. Pero, al fin y al cabo, ¿qué tiene que ver la reconstrucción erudita con la fe de la Iglesia? ¿Qué tiene que ver la universidad con la Iglesia?

El problema se puso en evidencia hace unos cuantos años, cuando Robert Funk, del Westar Institute, convocó un seminario en torno a la figura de Jesús, con la intención de que los especialistas en el tema del Jesús histórico llegaran a algún tipo de consenso. Durante más de cinco años, los eruditos que aceptaron su invitación celebraron un par de reuniones anuales en diversas facultades o universidades, e intentaron realizar un inventario de los dichos que, a su juicio, procedían originalmente de Jesús, separándolos de los que, en su opinión, eran fruto de la tradición más antigua o incluso de fecha más reciente, creación de determinado evangelista. Tras presentar un sinnúmero de ponencias y discutir toda clase de argumentos, sometieron a votación cada uno de esos elementos. Adjudicaban, según les pareciera, a cada uno una bola de distinto color; la bola roja significaba: «Esto lo dijo Jesús»; la rosa quería decir: «Jesús dijo algo parecido»; la gris significaba: «Esto no lo dijo Jesús, pero contiene ideas que le pertenecen»; y la negra significaba: «Esto no lo dijo Jesús, y el contenido o la perspectiva que comporta proceden de una tradición posterior o diferente». La utilización de bolas de colores y de urnas tenía por objeto, indudablemente, llamar la atención de los medios de comunicación, pues uno de los objetivos del seminario era la educación de la población en lo concerniente a los problemas y dificultades, a los resultados y conclusiones de la investigación contemporánea en torno a la figura del Jesús histórico. En realidad, sin embargo, las objeciones puestas tanto por los especialistas como por los profanos a menudo representaban una oposición absoluta a la idea de someter a votación la figura de Jesús, o a la legitimidad, la validez o la utilidad de toda reconstrucción del Jesús histórico. Daba la sensación de que se ponía en entredicho la posibilidad de que un comité de especialistas tomara por votación una decisión cualquiera en torno a la figura de Jesús. La pretensión de puntuar la tradición creada en torno a Jesús con arreglo a esa cuádruple escala fue tachada por unos de presuntuosidad y

por otros de blasfemia. Los especialistas, sin embargo, saben, aunque no puede decirse lo mismo de los profanos, que el texto griego del Nuevo Testamento en el que por fuerza debe basarse toda traducción moderna, es a su vez una reconstrucción, e independientemente de cómo se llevara a cabo, supone el resultado de la votación de un comité de expertos. Y dicha votación se basa también en una cuádruple escala. La tercera edición de *The Greek New Testament* de las United Bible Societies puntúa, según consta en el aparato crítico situado a pie de página, las lecturas controvertidas del texto con arreglo a las calificaciones A, B, C, y D.

Mediante las letras A, B, C, y D —se explica en la introducción— el comité pretende indicar el grado relativo de seguridad de la lectura adoptada, basándose en consideraciones de índole interna y también en evidencias externas. La letra A quiere decir que el texto es prácticamente seguro, mientras que B significa que existe algún género de duda. La letra C indica que son muchas las dudas respecto a si la lectura que figura en el texto es mejor que la que figura en el aparato o viceversa, mientras que D indica que la lectura seleccionada en el texto reviste serias dudas (cf. Aland *et al.*, pp. XII-XIII).

Así, por ejemplo, el relato de la Última Cena de Lc 22,17-20 es puntuado con una C, y en el comentario que escribió para este comité Bruce Metzger hace referencia a opiniones mayoritarias y minoritarias (pp. 173-177). Lo más importante no es que se puntúe por medio de unas bolas de colores o mediante unas letras. La votación por medio de bolitas o de papeletas, a mano alzada o por asentimiento tácito no cambia en lo más mínimo el hecho decisivo de que estamos ante una reconstrucción erudita. Además, para empeorar todavía más las cosas, esa reconstrucción erudita se lleva a cabo mediante la colación de unos manuscritos que datan en su totalidad, con una sola excepción prácticamente insignificante, aproximadamente del año 200 e. v. De ahí el toque de atención lanzado por Helmut Koester:

Los problemas de la reconstrucción de la historia del texto de los evangelios canónicos durante los primeros cien años de la transmisión son realmente inmensos. La hipótesis de que la reconstrucción del mejor arquetipo de la tradición manuscrita coincide más o menos con el autógrafo es bastante inconsistente. Más de un siglo separa de sus autógrafos a los arquetipos más antiguos de los que tenemos noticia. Los filólogos clásicos saben perfectamente que los primeros cien años de la transmisión constituyen el período en el que se producirían las corrupciones más graves del texto. Pues bien, los expertos en la crítica textual de las obras del Nuevo Testamento han hecho gala en este sentido de una sorprendente ingenuidad (cf. 1989b, p. 19).

Y, como dice también François Bovon,

debemos aprender a contemplar los evangelios canónicos, en la forma que tenían antes del año 180 e. v., con los mismos criterios con los que contemplamos los apócrifos. Por aquel entonces, los evangelios del Nuevo Testa-

mento eran precisamente lo que los apócrifos nunca han dejado de ser. Al igual que éstos, los evangelios del Nuevo Testamento todavía no eran canónicos; no circulaban los cuatro juntos [por ejemplo, sólo Lucas y Juan aparecen en el Papiro 45], y cuando empezaron a hacerlo, no siempre aparecían en el mismo orden [por ejemplo, en el Códice Bezae el orden es Mateo, Juan, Lucas y Marcos] (p. 20).

Pues bien, la presente obra constituye una reconstrucción erudita del Jesús histórico. Y si se consideran válidos la metodología formal utilizada y el esfuerzo material invertido en su realización, es muy posible que las conclusiones e interpretaciones de la figura del Jesús histórico, objeto de esa reconstrucción, sean distintas de las nuestras. Pero lo que, desde luego, no se puede es rechazar mi libro en particular y la investigación en torno a la figura del Jesús histórico por tratarse de una *mera* reconstrucción, como si el simple hecho de ser una reconstrucción invalidara la totalidad del proyecto. Porque lo *único* que cabe es la reconstrucción. Incluso para los cristianos practicantes la biografía y el texto del Verbo divino constituyen un proceso de reconstrucción histórica basado en la adjudicación de notas, ya sea por medio de bolitas rojas, rosas, grises y negras, o por medio de las letras A, B, C, D. Porque si no se puede creer en una cosa que es fruto de la reconstrucción, quizá ya no quede nada en lo que creer.

Apéndice I

INVENTARIO DE LA TRADICIÓN EN TORNO A LA FIGURA DE JESÚS SEGÚN SU ESTRATIFICACIÓN CRONOLÓGICA Y SU ATESTIGUACIÓN INDEPENDIENTE

A. ESTRATIFICACIÓN CRONOLÓGICA

Primer estrato [30-60 e. v.]

1. **Primera Epístola de Pablo a los tesalonicenses [1 Tes].** Escrita en Corinto a finales del año 50 e. v. (cf. Koester, 1982, II.112).
2. **Epístola de Pablo a los gálatas [Gál].** Enviada desde Éfeso, donde fue escrita, posiblemente en el invierno de 52-53 e. v. (cf. Koester, 1982, II.116).
3. **Primera Epístola de Pablo a los corintios [1 Cor].** Escrita en Éfeso en el invierno de 53-54 e. v. (cf. Koester, 1982, II.121).
4. **Epístola de Pablo a los romanos [Rom].** Escrita en Corinto en el invierno de 55-56 e. v. (cf. Koester, 1982, II.138).
5. **Evangelio de Tomás I [Ev. Tom. I].** Colección de dichos de Jesús con una conexión muy limitada entre los diversos elementos que la integran, basada en la relación temática, de palabras, o expresiones. Aunque contiene varios diálogos, no recoge ningún milagro, y no contiene conexiones narrativas, ni recoge el relato de la Pasión y la Resurrección. Lo conocemos por tres copias fragmentarias en griego procedentes de Oxirrinco (P. Oxi. 1, 654, 655; cf. Van Haelst n.ºs 593-595), y una traducción al copto (CG II,2) encontrada en la biblioteca de Nag Hammadi (cf. Lambdin; Cameron, 1982, pp. 23-27). Al menos podrían verse en él dos estratos distintos. Uno, compuesto aproximadamente en los años cincuenta del siglo I e. v., posiblemente en Jerusalén, bajo la autoridad de Santiago (cf. *Ev. Tom.* 12). Tras el martirio de éste en 62 e. v., la colección, y quizá también la comunidad que lo había producido, habría emigrado a Edesa de Siria. En esta ciudad se habría añadido un segundo estrato, posiblemente en los años sesenta o setenta, bajo la autoridad de Tomás (cf. *Ev. Tom.* 13). La colección de dichos de este evangelio es totalmente independiente de los evangelios canónicos (cf. Davies; Crossan, 1985; y especialmente Patterson).

De forma provisional y experimental, esos dos estratos podrían identificarse de la siguiente manera: el primitivo estrato de Santiago resulta claramente identificable sobre todo en los pasajes que cuentan con testimonio independiente en otras obras y pertenecen a nuestro primer estrato (*Ev. Tom. I*); el estrato de Tomás resulta claramente identificable sobre todo en los pasajes atestiguados sólo en esta colección, o, cuando menos, en la tradición general de Tomás, y que pertenecen a nuestro segundo estrato (*Ev. Tom. II*). Esta estratificación un tanto tosca viene a subrayar la necesidad de realizar otra más ajustada, pero también pone de relieve la antigüedad de toda la colección.

6. Evangelio Egerton [Ev. Eger.]. El *Evangelio Egerton* lo conocemos por un solo manuscrito, ahora dividido y conservado en dos lugares distintos: *a*) el papiro Egerton 2 (P. Lond. Christ 1; cf. Van Haelst n.º 586) contiene ochenta y siete líneas en muy mal estado correspondientes a dos fragmentos bastante extensos, a otro mucho más pequeño, y un pedacito; *b*) el papiro Köln 255 (Inv. 608) añade otras doce líneas que vienen a rellenar las lagunas del fragmento 1. En la actualidad la utilización del *Evangelio Egerton* debe hacerse siguiendo no la distribución y numeración de Bell y Skeat (1935a, p. 8-12; 1935b, pp. 29-32; *NTA* 1.96-97; Cameron, 1982, pp. 74-75), sino la de Gronewald (pp. 138-142 y lámina 5). Este autor, sin embargo, presumiendo la dependencia del *Evangelio Egerton* respecto de los evangelios canónicos, ha cambiado la presentación de los fragmentos, que ahora siguen el orden 1, 3, 2. El orden tradicional 1, 2, 3 quizá sea, sin embargo, más neutral y, por consiguiente, preferible, así que la mejor edición de la que disponemos es la de Daniels (pp. 12-16). El manuscrito ha sido fechado entre comienzos del siglo II y comienzos del siglo III, pero la composición original del texto, independiente de todos los evangelios canónicos, correspondería a los años cincuenta del siglo I e. v.

7. Papyrus Vindobonensis Graecus 2325 [P. Viena G. 2325]. Este breve texto de siete líneas procedente de un papiro (¿en forma de rollo o volumen?) del siglo III se conoce habitualmente con el nombre de Fragmento de El Fayum por haber sido descubierto en los archivos provinciales de El Fayum por el archiduque Raniero y trasladado a la biblioteca del Imperio Austro-húngaro en Viena (Van Haelst n.º 589). La *editio princeps* sería o bien la de Bickell (1887) o la de Wessely (1946, aunque data de 1907). Según afirman Bickell, Wessely y Harnack (1889), se trata de una versión independiente de los evangelios canónicos, hecho que resulta más evidente en el original griego que en las traducciones inglesas al uso (Hennecke *et al.*, I.115-116; James, p. 25).

8. Papiro de Oxirrinco 1224 [P. Oxi. 1224]. En 1903-1904 B. P. Grenfell y A. S. Hunt descubrieron dos fragmentos papiráceos de un libro griego de comienzos del siglo IV o quizá incluso de finales del III, y ellos mismos se encargaron de publicarlo en 1914. Las páginas están numeradas, y la diferencia de treinta páginas que observamos entre el fragmento 1 y el 2 quizá quiera decir que ni siquiera pertenecen al mismo documento (Grenfell y Hunt, 1914, pp. 1-10 y lámina 1; Van Haelst n.º 587). El fragmento 1 es muy breve, pero el 2 es lo bastante largo para demostrar que se trata de un texto independiente de los evangelios canónicos.

9. Evangelio de los hebreos [Ev. hebr.]. No se conserva ni un solo fragmento de esta obra; únicamente la conocemos por siete citas de los Padres Apostólicos, pero es evidente su independencia respecto de los evangelios canónicos (cf. Koester, 1982, II.223-224). Compuesto hacia los años cincuenta del siglo I en Egipto, narra la pre-existencia, el advenimiento, los dichos y las apariciones de Jesús después de su resurrección en cuanto encarnación de la Sabiduría divina.

10. Evangelio de los dichos Q. Incorporado hoy día a los evangelios de Mateo y Lucas. Se trata de una colección de dichos de Jesús presentados de forma seguida, pero con una estructura compositiva mejor organizada que la del *Evangelio de Tomás*. Compuesto hacia los años cincuenta del siglo I, posiblemente en Tiberíades de Galilea, no incluye el relato de la Pasión ni el de la Resurrección, pero implica el mismo mito de la Sabiduría divina que el *Evangelio de Tomás* o el *Evangelio de los hebreos*. Cabría distinguir tres estratos sucesivos en su desarrollo: uno de carácter sapiencial (1Q); otro, apocalíptico (2Q), y un tercer estrato introductorio (3Q), y se cita según esas abreviaturas (cf. Kloppenborg, 1987; 1988).

11. Colección de milagros. Incorporada hoy día a los evangelios de Marcos y Juan. De los siete milagros de Jn 2-9, cinco —correspondientes a Jn 5, 6 (dos), 9 y 11— tienen una versión paralela en Marcos, donde aparecen en ese mismo orden —en Mc 2, 6 (dos), y 8—, y en el *Marcos secreto*. Las colecciones de obras de Jesús, lo mismo que las colecciones de sus dichos, empezaron a elaborarse hacia los años cincuenta del siglo I.

12. Guión apocalíptico. Incorporado hoy día a *Didaché* XVI y Mt 24. Tras *Did.* XVI,3-8 y Mt 24,10-12, 30a se oculta una fuente apocalíptica común, desconocida o al menos no utilizada por Mc 13 (cf. Kloppenborg, 1979).

13. Evangelio de la Cruz. Incorporado hoy día al *Evangelio de Pedro* [*Ev. Pe.*]. Contena, al menos, un relato bien cohesionado de la Crucifixión y el Santo Entierro en 1,1-2 y 2,5b-6,22, del Santo Sepulcro y sus Guardianes en 7,25 y 8,28-9,34, y de la Resurrección y la Confesión en 9,35-10,42 y 11,45-49. Compuesto hacia los años cincuenta del siglo I e. v., posiblemente en Séforis de Galilea, constituiría la única fuente de los relatos de la Pasión contenidos en los evangelios canónicos (Crossan, 1985; 1988a). Una teoría alternativa de bastante peso afirma que Marcos, Juan y el *Evangelio de Pedro* utilizaron de manera independiente una única fuente de la Pasión (cf. Koester, 1990, p. 220).

Segundo estrato [60-80 e. v.]

14. Evangelio de los egipcios [Ev. eg.]. No se ha conservado ni un solo fragmento de esta obra, que únicamente conocemos por seis citas de los Padres Apostólicos, pero sería independiente de los evangelios canónicos. Su forma de diálogo parece más desarrollada que la del *Evangelio de Tomás* (Koester, 1980b, pp. 255-256), pero comportan el mismo contenido teológico en lo tocante al celibato y al ascetismo como requisitos indispensables para recuperar la situación preadánica anterior a la división del ser humano en varón y mujer (cf. MacDonald). Fue compuesto en Egipto, probablemente hacia los años sesenta.

15. Evangelio secreto de Marcos [Marcos secreto]. La primera versión del evangelio de Marcos contenía el relato de 130 *Resurrección de un muerto* [1/2] en 1v20-2r11a, según Mc 10,32-34, y el de 255 *La familia del muerto resucitado* [2/1] en 2r14b-16, según Mc 10,35-46a (cf. Smith, 1973a; 1973b). Esta versión fue compuesta a comienzos de los años setenta del siglo I e. v., pero inmediatamente esos elementos fueron interpretados a su manera por ciertos gnósticos libertinos, precursores de los carpocratianos, como los que Pablo encontró en Corinto (cf. Crossan, 1985).

16. Evangelio de Marcos [Mc]. Segunda versión del evangelio de Marcos, debidamente expurgada de los pasajes citados anteriormente, aunque quedaron algunos restos textuales de ellos esparcidos a lo largo de la nueva redacción. Esa modificación del primitivo texto debió de llevarse a cabo con las mínimas alteraciones

posibles a finales de los años setenta del siglo I e. v. (Crossan, 1985; pero cf. Koester, 1983).

17. Papiro de Oxirrinco 840 [P. Oxi. 840]. Este relato fragmentario de un debate entre Jesús y un sacerdote fariseo parece más desarrollado desde el punto de vista formal que los debates contenidos en el *Evangelio Egerton* y Mc 7, por lo que deberíamos fecharlo provisionalmente en torno a los años ochenta (Cameron, 1982, p. 53).

18. Evangelio de Tomás II [Ev. Tom. II]. Véase el comentario adjunto al epígrafe *Evangelio de Tomás I [Ev. Tom. I]*.

19. Colección de diálogos. Incorporado hoy día al *Diálogo del Salvador* (CG III,5). Los diálogos entre Jesús, Judas, Mateo y María, que constituyen más de la mitad de esta obra, fueron creados ampliando una colección de dichos de Jesús independiente de los evangelios canónicos. Esta fuente aún es claramente perceptible en *Did. Salv.* 124.23-127,18; 131,19-132,15; 137,3-147,22 (cf. Pagels y Koester; Emmer *et al.*), y muestra una forma dialógica más elaborada que la que vemos en el *Evangelio de Tomás* o el *Evangelio de los dichos Q* (cf. Koester, 1980b, pp. 255-256).

20. Evangelio de las señales o Libro de las señales. Incorporado hoy día en el evangelio de Juan. En Jn 2-14 hay un contenido teológico peculiar que supone una mezcla de milagro y discurso en la que se combinan la primitiva *Colección de milagros* y una colección independiente de dichos de Jesús, de manera que los milagros físicos se convierten en señales que, a través de los correspondientes discursos, aluden a unas realidades espirituales. Es independiente de los tres evangelios sinópticos de Marcos, Mateo y Lucas. Otra cuestión es saber si decía algo acerca de Juan el Bautista, y otra, todavía más complicada, si contenía el relato de la Pasión y la Resurrección. De no ser así, su posterior inclusión se debería a su dependencia de los sinópticos.

21. Epístola a los Colosenses [Col]. Con toda probabilidad no habría sido escrita por Pablo, sino que sería obra póstuma de alguno de sus discípulos que habría usado su nombre (cf. Koester, 1982, II.261-267).

Tercer estrato [80-120 e. v.]

22. Evangelio de Mateo [Mt]. Escrito en torno a 90 e. v., probablemente en Antioquía de Siria, utilizó, aparte de otras fuentes, el evangelio de Marcos y el *Evangelio de los dichos Q* para todo lo que precede a la Pasión, y el evangelio de Marcos y el *Evangelio de la Cruz* para el relato de la Pasión y la Resurrección (cf. Crossan, 1988a).

23. Evangelio de Lucas [Lc]. Escrito posiblemente hacia la última década del siglo I e. v., pero antes que Jn 1-20, que habría utilizado su versión de la Pasión y la Resurrección. Al igual que el evangelio de Mateo, utilizó, además de otras muchas fuentes, el evangelio de Marcos y el *Evangelio de los dichos Q* para todo lo que precede a la Pasión, y el evangelio de Marcos y el *Evangelio de la Cruz* para el relato de la Pasión y la Resurrección (cf. Crossan, 1988a).

24. Apocalipsis de Juan [Apo]. Escrito en Asia Menor hacia finales del siglo I e. v. por un dirigente de la iglesia llamado Juan, a la sazón desterrado en la isla de Patmos, probablemente durante el reinado de Domiciano (cf. Koester, 1982, II.250).

25. Primera carta de Clemente [1 Clem]. Escrita en defensa de la iglesia de Roma por su secretario, Clemente, a la iglesia de Corinto, poco después de la perse-

cución de Domiciano, acontecida en 96-97 e. v. Se basa en los evangelios canónicos (cf. Koester, 1957, pp. 4-23; 1982, II.287-292).

26. Carta de Bernabé [Bern]. Escrita hacia finales del siglo I e. v., sondea las Escrituras hebreas no sólo para ahondar en la comprensión de las leyes rituales, sino sobre todo para investigar las bases bíblicas relativas a la Pasión y muerte de Jesús. Es independiente de los evangelios canónicos y da muestras de la interpretación profética a partir de la cual se creó la tradición narrativa del *Evangelio de la Cruz* (cf. Koester, 1957, pp. 124-158; 1982, II.276-279; Crossan, 1988a).

27. Didaché I,1-3a y II,2-XVI,2 [Did]. La más antigua doctrina de la Iglesia fue escrita en Siria a finales del siglo I e. v. Explica cuáles son los vicios y virtudes, los ritos y oraciones, los oficios y funciones religiosas, y, fuera de la interpolación de I,3b-II,1 (cf. Layton, 1968), es independiente respecto de los evangelios canónicos. De hecho, para el converso la fuente apocalíptica que se esconde tras *Did XVI,3-5* quizá fuera conocida por Mc 13 (cf. Koester, 1957, pp. 159-241; 1982, II.158-160) o, con más probabilidad, por Mt 24 (cf. Kloppenborg, 1979).

28. El Pastor de Hermas [Herm. Vis.; Herm. Man.; Herm. Comp.]. Escrito en Roma en torno al año 100 e. v., se divide en tres partes: *Visiones, Mandamientos, y Comparaciones*. Propone un ordenamiento apocalíptico de la vida moral. Es independiente respecto de los evangelios canónicos (cf. Koester, 1957, pp. 242-256; 1982, II.257-261).

29. Epístola de Santiago [Sant]. Escrita en Siria probablemente en torno al año 100 e. v., es un indicio de la importancia que seguía teniendo Santiago de Jerusalén en lo tocante a la ética y los cargos de la Iglesia. Critica las interpretaciones erróneas de las doctrinas de Pablo (cf. Koester, 1982, II.156-157).

30. Evangelio de Juan I [Jn]. La primera versión del evangelio de Juan fue redactada en los primeros años del siglo II e. v. por influjo de la ascendencia sinóptica, y representa una combinación del *Evangelio de las señales* del propio Juan y la tradición sinóptica en torno a la Pasión y la Resurrección. Se basa —aunque de forma bastante libre— en el *Evangelio de la Cruz* y en los sinópticos por lo que al relato de la Pasión y la Resurrección se refiere (cf. Crossan, 1988a). El fragmento más antiguo de Juan que se nos ha conservado corresponde aproximadamente a 125 e. v.

31-37. Cartas de Ignacio, A los Efesios [Ign., Efes.]; A los Magnesios [Ign., Magn.]; A los Tralianos [Ign., Tral.]; A los Romanos [Ign., Rom.]; A los Filadelfios [Ign., Fil.]; A los Esmirniotas [Ign., Esmirn.]; A Policarpo [Ign., Pol.]. Escritas por Ignacio, obispo de Antioquía, desde Esmirna y la Tróade en torno al 110 e. v., cuando era conducido preso por toda el Asia Menor para ser martirizado en Roma. Son independientes respecto de los evangelios canónicos (cf. Koester, 1957, pp. 24-61; 1982, II.279-287).

38. Primera Epístola de Pedro [1 Pe]. Escrita en Roma y atribuida falsamente a Pedro, tenía por objeto levantar los ánimos de los cristianos víctimas de la persecución en torno al año 112 e. v., en circunstancias por lo demás conocidas ya para nosotros gracias a las cartas de Plinio el Joven al emperador Trajano (cf. Koester, 1982, II.292-297).

39. Carta de Policarpo a los Filipenses XIII-XIV [Pol., Fil.]. Policarpo, obispo de Esmirna en tiempos de Ignacio, fue martirizado hacia 160 e. v. Pol., *Fil.* XIII-XIV corresponde a una epístola anterior a Pol., *Fil.* I-XII, y, a petición de la iglesia de Filipos, fue adjuntada poco después del martirio de Ignacio a una copia de las epístolas de éste (cf. Harrison, 1936; Koester, 1957, pp. 112-123; 1982, II.306-308).

40. Primera Epístola de Juan [1 Jn]. Las interpretaciones contrapuestas del

evangelio de Juan por parte de católicos y gnósticos provocaron la división de la comunidad juanista, y esta epístola fue escrita para poner de relieve la interpretación católica de aquella obra (cf. Brown, 1979; 1982). La diferencia de las interpretaciones puede verse en los Hechos de los Apóstoles de Juan 87-105 (cf. Koester, 1982, II.192-198; Cameron, 1982, pp. 87-96).

Cuarto estrato [120-150 e. v.]

41. Evangelio de Juan II [Jn]. El indicio más claro de que el evangelio de Juan tuvo una segunda edición viene dado por el añadido de Jn 21, capítulo que pone de relieve su procedencia sinóptica y petrina. Otras muchas adiciones, como, por ejemplo, 1,1-18; 6,51b-58; 15-17, o los pasajes que hablan del Discípulo Amado, quizá fueran también introducidas en este segundo estadio.

42. Hechos de los Apóstoles [Act]. Aunque concebidos quizá por su autor, Lucas, como segunda parte del evangelio que lleva su nombre, probablemente esta sección fuera escrita algún tiempo después que la primera.

43. Apócrifo de Santiago [Ap. Sant.]. Detrás de esta obra se oculta una tradición canónica independiente de dichos de Jesús que se remontaría a los años cincuenta del siglo I, pero en la actualidad resulta imposible distinguir una parte de otra y tampoco podemos considerarla una única fuente procedente del siglo I. La redacción final de este documento de Nag Hammadi (CG 1,2) dataría de la primera mitad del siglo II (cf. Cameron 1982, pp. 55-57; 1984; Williams, 1985).

44. Primera Epístola a Timoteo [1 Tim]. Las tres epístolas pastorales —1 Tim, 2 Tim y Tit— fueron escritas por el mismo autor en la zona del Egeo durante los años de paz que siguieron al 120 e. v., aunque fueron atribuidas indebidamente a Pablo. El tema de 1 Tim es de carácter ético y trata también de la adjudicación de los cargos eclesiásticos, con el fin de impedir la irrupción de los gnósticos (cf. Koester, 1982, II.297-305).

45. Segunda Epístola a Timoteo [2 Tim]. Escrita en forma de testamento, 2 Tim era originalmente la última de las tres Epístolas Pastorales, y tiene el mismo marcado interés por la ética y los cargos eclesiásticos de las demás (cf. Koester, 1982, II.297-305).

46. Segunda Epístola de Pedro [2 Pe]. Atribuida falsamente a Pedro, esta epístola, que se basa en 1 Pe y Jds, fue escrita en el segundo cuarto del siglo II e. v. (cf. Koester, 1982, II.295-297).

47. Carta de Policarpo a los Filipenses I-XII [Pol]. Esta sección de la obra fue escrita en realidad unos cuantos decenios después que Pol., *Fil.* XIII-XIV, hacia 140 e. v. con motivo de una crisis surgida en la iglesia de Filipos. Se basa en los evangelios canónicos de Mateo y Lucas (cf. Harrison, 1936; Koester, 1957, pp. 112-123; 1982, II.306-308).

48. Carta segunda de Clemente [2 Clem]. Obra atribuida por los manuscritos al mismo autor de *1 Clem.*, aunque fue escrita hacia 150 e. v. Se basa en una versión armonizada y sucinta de los evangelios canónicos de Mateo y Lucas, y quizá constituya la obra más antigua de carácter antignóstico procedente de Egipto (cf. Koester, 1957, pp. 62-111; 1982, II.233-236).

49. Evangelio de los nazarenos [Ev. naz.]. Se conservan unos veintitrés fragmentos de una gran traducción al arameo o al sirio del original griego del evangelio de Mateo en citas de los Padres Apostólicos y en una serie de escolios incluidos en

una familia de treinta y seis manuscritos procedentes de una edición del «Evangelio de Sión» copiado hacia 500 e. v. Esta traducción dataría de mediados del siglo II e. v. aproximadamente (cf. Koester, 1982, II.201-202; Cameron, 1982, pp. 97-98).

50. Evangelio de los ebionitas [Ev. eb.]. Los siete fragmentos de este evangelio aparecen citados por Epifanio, autor del finales del siglo IV e. v. Este texto, escrito a mediados del siglo II e. v. aproximadamente, se basaría en una versión armonizada de los evangelios de Mateo, Lucas y probablemente también Marcos (cf. Koester, 1982, II.202-203; Cameron, 1982, pp. 103-104).

51. Didaché I,3b-II,1 [Did.]. Interpolación de mediados del siglo II, basada en los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, que armoniza cuidadosa y retóricamente determinados dichos de Jesús (cf. Layton, 1968).

52. Evangelio de Pedro [Ev. Pe.]. Lo que se nos ha conservado de este texto de mediados del siglo II se basa en el *Evangelio de la Cruz* y en ciertas secciones de los evangelios canónicos, como el tema de José y la sepultura (VI,23-24), el de las Mujeres y el Joven en el Sepulcro (XII,50-XIII,57), y los Discípulos y la Aparición (XIV,60). Desde el punto de vista compositivo, estas nuevas secciones responderían, respectivamente, a Demanda del Cuerpo, de II,3-5a, Llegada del Joven, de XI,43-44, y Actuación de los discípulos, de VII,26-27 y XIV,58-59. Al igual que las dos ediciones del evangelio de Juan, da la impresión de que su ascendencia es sinóptica y petrina, en el marco de las tradiciones sirias occidentales (cf. Crossan, 1988a).

B. ATESTIGUACIÓN INDEPENDIENTE

Las cifras escritas entre corchetes indican el número de artículos incluidos en cada categoría. El signo de separación + sirve para distinguir los artículos que cuentan con más de un solo testimonio independiente —situados a la izquierda—, de los que cuentan con uno solo —situados a la derecha—. En total hay 522 artículos. De esa cifra, 180 poseen más de un testimonio independiente: 33 tienen más de tres, 42 tres, y 105 dos. Otros 342 tienen un solo testimonio independiente. En resumen, aproximadamente sólo un tercio del total tienen más de un testimonio independiente [522: 180 + 342].

Los distintos complejos han sido marcados con un signo más (+) o un signo menos (-), según los considere procedentes del Jesús histórico o de la tradición posterior. Naturalmente el signo más no afecta a todas las fuentes ni a todos los elementos que componen un determinado complejo, pero indica que, pese a las modificaciones y desarrollos que se hayan podido producir en fecha posterior, el fondo del complejo procede del propio Jesús. Estos signos se ajustan mejor a las palabras y dichos que a las acciones y sucesos. No afectan en absoluto a ninguno de los procesos dramática o simbólicamente encarnados en un hecho concreto. Para llamar la atención sobre estos últimos fenómenos, utilizo el signo ±. De esa forma pretendemos indicar por un lado que la acción o suceso en cuestión en realidad no se produjo como hecho en un momento o lugar determinados (y, por lo tanto, le correspondería -), pero por otro que representa la historización dramática de algo que efectivamente se produjo en un período temporal más amplio (y, por lo tanto, le correspondería +).

Para facilitar su manejo, a continuación presentamos en forma de lista los datos en los que se basa la presente obra, esto es, los complejos que poseen atestiguación plural y pertenecen al primer estrato. Todos los demás complejos se citan en formato compacto.

Primer estrato [186: 131 + 55]

a) *Atestiguación independiente múltiple* [29]

1+. **La misión y el mensaje:** (1a) 1 Cor 9,14; (1b) 1 Cor 10,27; (2) *Ev. Tom.* 14,2; (3) 1Q: Lc 10,(1), 4-11 = Mt 10,7, 10b, 12-14; (4) Mc 6,7-13 = Mt 10,1, 8-10a, 11 = Lc 9,1-6; (5) *Diál. Salv.* 53b [139,9-10]; (6) *Did.* XI-XIII [cf. XI,4-6 y XIII,1-2]; (7) 1 Tim 5,18b.

2-. **Regreso apocalíptico de Jesús:** (1) 1 Tes 4,13-18; (2) *Did.* XVI,6-8; (3) Mt 24,30a; (4) Mc 13,24-27 = Mt 24,29, 30b-31 = Lc 21,25-28; (5a) Ap 1,7; (5b) Ap 1,13; (5c) Ap 14,14; (6) Jn 19,37.

3±. **Los panes y los peces:** (¿1?) 1 Cor 15,6; (2) Jn 6,1-15; (3a) Mc 6,33-44 = Mt 9,36; 14,13b-21 = Lc 9,11-17; (3b) Mc 8,1-10 = Mt 15,32-39; (4) Lc 24,13-33, 35; (5) Lc 24,41-43; (6) Jn 21,9, 12-13.

4+. **Pedid, buscad, llama:** (1a) *Ev. Tom.* 2 y P. Oxi. 654,2; (1b) *Ev. Tom.* 92,1; (1c) *Ev. Tom.* 94; (2) *Ev. heb.* 4ab; (3) 1Q: Lc 11,9-10 = Mt 7,7-8; (4) Mc 11,24 = Mt 21,22; (5a) *Diál. Salv.* 9-12; (5b) *Diál. Salv.* 20d; (5c) *Diál. Salv.* 79-80; (6a) Jn 14,13-14; (6b) Jn 15,7; (6c) Jn 15,16; (6d) Jn 16,23-24; (6e) Jn 16,26.

5+. **Crucifixión de Jesús:** (1) 1 Cor 15,3b; (2a) *Ev. Pe.* IV,10-5,16, 18-20; 6,22; (2b) Mc 15,22-38 = Mt 27,33-51a = Lc 23,32-46; (2c) Jn 19,17b-25a, 28-36; (3) *Bern* VII,3-5; (4a) 1 *Clem* XVI,3-4 (= Is 53,1-12); (4b) 1 *Clem* XVI,15-16 (= Sa 22,6-8); (5a) *Ign., Mag.* XI; (5b) *Ign., Tral.* IX,1b; (5c) *Ign., Esmirn.* I,2.

6±. **Jesús se revela a Pedro:** (1) 1 Cor 15,5a; (2a) Lc 24,12; (2b) Jn 20,2-10; (3) Lc 24,34; (4) *Ign., Esmirn.* III,2a; (5) Jn 21,15-23.

7±. **De la casa de David:** (1a) Rom 1,3; (1b) 2 Tim 2,8; (2) Mt 2,1-12; (3) Lc 2,1-20; (4) Jn 7,41-42; (5a) *Ign., Esmirn.* I,1a; (5b) *Ign., Ef.* XVIII,2c; (5c) *Ign., Tral.* IX,1a.

8+. **Cuándo y dónde:** (1a) *Ev. Tom.* 3,1 y P. Oxi. 654,3,1; (1b) *Ev. Tom.* 51; (1c) *Ev. Tom.* 113; (2) 2Q: Lc 17,23 = Mt 24,26; (3) Mc 13,21-23 = Mt 24,23-25; (¿4?) *Diál. Salv.* 16; (5) ¿1Q?: Lc 17,20-21.

9+. **Quien tenga oídos:** (1a) *Ev. Tom.* 8,2; (1b) *Ev. Tom.* 21,5; (1c) *Ev. Tom.* 24,2; (1d) *Ev. Tom.* 63,2; (1e) *Ev. Tom.* 65,2; (1f) *Ev. Tom.* 96,2; (2a) Mc 4,9 = Mt 13,9 = Lc 8,8b; (2b) Mc 4,23 = Mt 13,43b; (3) Mt 11,15; (4) Lc 14,35b; (5) Ap 2,7, 11, 17, 29; 3,6, 13, 22; 13,9.

10+. **Recibir al que me envió:** (1) 1 Q: Lc 10,16 = Mt 10,40; (2) Mc 9,36-37 = Mt 18,2, 5 = Lc 9,47-48a; (3) *Did.* XI,4-5; (4a) Jn 5,23b; (4b) Jn 12,44-50; (4c) Jn 13,20; (5) *Ign., Ef.* VI,1.

11-. **Escala de pecados:** (1) 1 Tes 2,15; (2) *Ev. Pe.* V,17; (3) Mt 23,32-33; (4a) *Bern* V,11; (4b) *Bern* XIV,5.

12-. **Conocer el peligro:** (1a) 1 Tes 5,2; (1b) 2 Pe 3,10; (2a) *Ev. Tom.* 21,3; (2b) *Ev. Tom.* 103; (3) 2Q: Lc 12,39-40 = Mt 24,43-44; (4a) *Ap 3,3b; (4b) Ap 16,15a.

13-. **De los dos uno:** (1a) Gál 3,27-28; (1b) 1 Cor 12,13; (1c) Col 3,10-11; (2) *Ev. Tom.* 22,3-4; (3) *Ev. Eg.* 5b; (4) 2 *Clem* XII,1-6.

14-. **El ojo, el oído, la mente:** (1a) 1 Cor 2,9a; (1b) 1 *Clem* XXXIV,8; (2) *Ev. Tom.* 17; (3) 2Q: Lc 10,23-24 = Mt 13,16-17; (4) *Diál. Salv.* 57a [140,1-4].

15+. **Contra el divorcio:** (1) 1 Cor 7,10-11; (2) ¿1 o 2?Q: Lc 16,18 = Mt 5,31-32; (3) Mc 10,10-12 = Mt 19,9; (4) *Herm. Man.* IV,1,6b, 10.

16-. **La Cena y la Eucaristía:** (1a) 1 Cor 10,14-22; (1b) 1 Cor 11,23-25; (2) Mc

14,22-25 = Mt 26,26-29 = Lc 22,15-19a [19b-20]; (3) *Did.* IX,1-4; (4) Jn 6,51b-58.

17±. **Resurrección de Jesús:** (1) 1 Cor 15,4b; (2) *Ev. Pe.* IX,35-10,40; (3) *Bern* XV,9; (4a) *Ign., Mag.* XI,1c; (4b) *Ign., Tral.* IX,2a; (4c) *Ign., Esmirn.* I,2b.

18±. **Jesús se revela a los discípulos:** (1) 1 Cor, 15,5b, 7b; (2) Mt 28,16-20; (3a) Lc 24,36-39; (3b) Jn 20,19-21; (4) *Ign., Esmirn.* III,2b-3.

19+. **Lo que entra:** (1) *Ev. Tom.* 14,3; (2) Mc 7,14-15; (3) Mt 15,10-11; (4a) Act 10,14b; (4b) Act 11,8b.

20+. **El Reino y los niños:** (1) *Ev. Tom.* 22,1-2; (2) Mc 10,13-16 = Mt 19,13-15 = Lc 18,15-17; (3) Mt 18,3; (4) Jn 3,1-5, 9-10.

21+. **La luz del mundo:** (1) *Ev. Tom.* 24,1-3 y P. Oxi. 655,24d; (2) Mt 5,14a; (¿3a?) *Diál. Salv.* 14; (¿3b?) *Diál. Salv.* 34; (4a) Jn 8,12; (4b) Jn 11,9-10; (4c) Jn 12,35-36.

22+. **El profeta en su tierra:** (1) *Ev. Tom.* 31 y P. Oxi. 1.31; (2) Mc 6,1-6a = Mt 13,53-58; (3) Lc 4,16-24; (4) Jn 4,44.

23+. **Todos los pecados serán perdonados:** (1) *Ev. Tom.* 44; (2) 2Q: Lc 12,10 = Mt 12,32a; (3) Mc 3,28-30 = Mt 12,31, 32b; (4) *Did.* XI,7.

24+. **Bendito el vientre:** (1) *Ev. Tom.* 79,1-2; (2) ¿1Q?: Lc 11,27-28; (¿3?) Jn 13,17; (¿4?) Sant 1,25b.

25-. **Predicción de la traición de Pedro:** (1) P. Viena G. 2325; (2a) Mc 14,26-31 = Mt 26,30-35; (2b) Jn 13,36-38; (3) Lc 22,31-34; (4) *Bern* V,12.

26±. **La inmaculada concepción de Jesús:** (1) *Ev. heb.* 1; (2) Mt 1,18-25; (3) Lc 1,26-38; (4a) *Ign., Ef.* VII,2; (4b) *Ign., Ef.* XVIII,2a; (4c) *Ign., Ef.* XIX,1; (4d) *Ign., Esmirn.* I,1b.

27+. **Perdón por perdón:** (1) 1Q: Lc 11,4a = Mt 6,12; (2) Mc 11,25(26) = Mt 6,14-15; (3) Lc 6,37c; (4a) 1 *Clem* XIII,2b; (4b) *Pol., Fil.* II,3b.

28-. **Delante de los ángeles:** (1a) 2Q: Lc 12,8-9 = Mt 10,32-33; (1b) 2 *Clem* III,2 [según Mt 10,32]; (2) Mc 8,38 = Mt 16,27 = Lc 9,26; (3) Ap 3,5; (4) 2 Tim 2,12b.

29±. **Descendió a los infiernos:** (1a) *Ev. Pe.* X,41-42; (1b) Mt 27,52-53; (2) *Herm. Comp.* IX.16.5; (3) *Ign., Mag.* IX,2; (¿4a?) 1 Pe 3,19-20; (¿4b?) 1 Pe 4,6.

b) *Triple atestiguación independiente* [36]

30±. **Jesús se revela a Santiago:** (1) 1 Cor 15,7a; (2) *Ev. Tom.* 12; (3) *Ev. heb.* 7.

31+. **Los primeros y los últimos:** (1) *Ev. Tom.* 4,2 y P. Oxi. 654,4,2; (2) 2Q: Lc 13,30 = Mt 20,16; (3) Mc 10,31 = Mt 19,30.

32+. **Lo oculto será descubierto:** (1a) *Ev. Tom.* 5,2 y P. Oxi. 654,5,2; (1b) *Ev. Tom.* 6,4 y P. Oxi. 654,6,4; (2) 1Q: Lc 12,2 = Mt 10,26; (3) Mc 4,22 = Lc 8,17.

33-. **La regla de oro:** (1) *Ev. Tom.* 6,3a y P. Oxi. 654,6,3a; (2) 1Q: Lc 6,31 = Mt 7,12; (3) *Did.* I,2b.

34+. **El sembrador:** (1) *Ev. Tom.* 9; (2) Mc 4,3-8 = Mt 13,3b-8 = Lc 8,5-8a; (3) 1 *Clem* XXIV,5.

35+. **El grano de mostaza:** (1) *Ev. Tom.* 20,1-2; (2) ¿1 o 2?Q: Lc 13,18-19 = Mt 13,31-32; (3) Mc 4,30-32 = Mt 13,31-32.

36+. **La lámpara y el celemín:** (1) *Ev. Tom.* 33,2; (2) 2Q: Lc 11,33 = Mt 5,15; (3) Mc 4,21 = Lc 8,16.

37-. **Trajes nuevos:** (1) *Ev. Tom.* 37 y P. Oxi. 655,37; (2a) *Diál. Salv.* 49-52; (2b) *Diál. Salv.* 84-85; (3) *Ev. Eg.* 5a.

38+. **Serpientes y palomas:** (1) *Ev. Tom.* 39,2 y P. Oxi. 655,39,2; (2a) Mt 10,16b; (2b) *Ev. naz.* 7; (3) *Ign., Pol.* II,2.

- 39-. La planta arrancada de raíz:** (1) *Ev. Tom.* 40; (2) Mt 15,12-13; (3a) *Ign., Tral.* XI,1b; (3b) *Ign., Fil.* III,1b.
- 40+. Tener y recibir:** (1) *Ev. Tom.* 41; (2) 2Q: Lc 19,(25-)26 = Mt 25,29; (3) Mc 4,25 = Mt 13,12 = Lc 8,18b.
- 41-. Árboles y corazones:** (1) *Ev. Tom.* 45; (2a) 1Q: Lc 6,43-45 = Mt 7,16-20; (2b) Mt 12,33-35; (3) *Ign., Ef.* XIV,2b.
- 42-. Las escrituras y Jesús:** (1) *Ev. Tom.* 52; (2) *Ev. Eg.* I [5-23]; (3a) Jn 5,39-47; (3b) Jn 9,29.
- 43+. Bienaventurados los pobres:** (1) *Ev. Tom.* 54; (2a) 1Q: Lc 6,20 = Mt 5,3; (2b) *Pol., Fil.* III,3e; (3) Sant 2,5.
- 44+. Tome su cruz:** (1) *Ev. Tom.* 55,2b; (2) 1Q: Lc 14,27 = Mt 10,38; (3) Mc 8,34 = Mt 16,24 = Lc 9,23.
- 45-. Padre e hijo:** (1) *Ev. Tom.* 61,4; (2) 2Q: Lc 10,22 = Mt 11,27; (3a) Jn 3,35b; (3b) Jn 13,3a.
- 46+. Los viñadores:** (1) *Ev. Tom.* 65; (2) Mc 12,1-9, 12 = Mt 21,33-41, 43-46 = Lc 20,9-16, 19; (3) *Herm. Comp.* V,2,4-7.
- 47-. La piedra que desecharon:** (1) *Ev. Tom.* 66; (2) Mc 12,10-11 = Mt 21,42 = Lc 20,17-18; (3) *Bern* VI,4.
- 48+. Bienaventurados los perseguidos:** (1a) *Ev. Tom.* 68; (1b) *Ev. Tom.* 69,1; (2a) 1+2Q: Lc 6,22-23 = Mt 5,11-12; (2b) Mt 5,10; (2c) *Pol., Fil.* II,3f; (3a) 1 Pe 3,14a; (3b) 1 Pe 4,14.
- 49+. El Templo y Jesús:** (1) *Ev. Tom.* 71; (2a) Mc 14,55-59 = Mt 26,59-61; (2b) Mc 15,29-32a = Mt 27,39-43 = (!) Lc 23,35-37; (2c) Act 6,11-14; (3) Jn 2,18-22.
- 50+. La mies es mucha:** (1) *Ev. Tom.* 73; (2) 1Q: Lc 10,2 = Mt 9,37-38; (3) Jn 4,35.
- 51+. Salida al desierto:** (1) *Ev. Tom.* 78; (2) 2Q: Lc 7,24-27 = Mt 11,7-10; (3) Mc 1,2-3 = Mt 3,3 = Lc 3,4-6 = (?) Jn 1,19-23.
- 52-. El yugo y la carga:** (1) *Ev. Tom.* 90; (2) Mt 11,28-30; (3) *Diál. Salv.* 65-68.
- 53+. Conocer los tiempos:** (1) *Ev. Tom.* 91,1-2; (2a) 2Q: Lc 12,54-56 = Mt 16,2-3; (2b) *Ev. Naz.* 13; (¿3?) Jn 6,30.
- 54-. Los perros y los puercos:** (1) *Ev. Tom.* 93; (2) Mt 7,6; (3) *Did* IX,5.
- 55+. El César y Dios:** (1) *Ev. Tom.* 100; (2) *Ev. Eg.* 3a [50-57a]; (3) Mc 12,13-17 = Mt 22,15-22 = Lc 20,20-26.
- 56-. Con los labios, pero no con el corazón:** (1) *Ev. Eg.* 3c [61b-66]; (2) Mc 7,6-7 = Mt 15,7-9; (3) *1 Clem* XV,2.
- 57+. A favor y en contra:** (1) *P. Oxi.* 1224, 2r I, líneas 2b-5; (2) 2Q: Lc 11,23 = Mt 12,30; (3) Mc 9,40 = Lc 9,50b.
- 58+. Juan bautiza a Jesús:** (1) *Ev. heb.* 2; (2a) Mc 1,9-11 = Mt 3,13-17 = Lc 3,21-22; (2b) *Ev. naz.* 2; (2c) *Ev. eb.* 4; (2d) Jn 1,32-34; (2e) *Ign., Esmirn.* I,1c; (3) *Ign., Ef.* XVIII,2d.
- 59+. Bienaventurados los tristes:** (1) 1Q: Lc 6,21b = Mt 5,4; (2) *Diál. Salv.* 13-14; (3) Jn 16,20, 22.
- 60-. Medida por medida:** (1a) 1Q: Lc 6,38bc = Mt 7,2b; (2) Mc 4,24b; (3a) *1 Clem* XIII,2g; (1a/3b) *Pol., Fil.* II,3d.
- 61-. Discípulo y siervo:** (1) 1Q: Lc 6,40 = Mt 10,24-25; (2) *Diál. Salv.* 53c; (3a) Jn 13,16; (3b) Jn 15,20.
- 62-. El Espíritu sometido a juicio:** (1) 1Q: Lc 12,11-12 = Mt 10,19-20; (2) Mc 13,11 = Mt 10,19-20 = Lc 21,14-15; (3) Jn 14,26.

- 63+. Salvar la vida:** (1) 1Q: Lc 17,33 = Mt 10,39; (2) Mc 8,35 = Mt 16,25 = Lc 9,24; (3) Jn 12,25-26.
- 64-. Los últimos días:** (1) *Did* XVI,3-5; (2) Mt 24,10-12; (3a) Mc 13,3-10, 12-20 = Mt 24,3-22 = Lc 21,7-13, 16-24; (3b) Mt 10,17-18; (3c) Lc 17,31-32.
- 65-. Pilato y Antipas:** (1a) *Ev. Pe.* I,1 y XI,46; (1b) Mt 27,24-25; (1c) Lc 23,6-16; (2) *Ign., Esmirn.* I,2; (3) Act 4,24-28.
- c) *Doble atestiguación independiente* [66]
- 66-. Los sabios y la inteligencia:** (1) 1 Cor 1,19; (2a) 1Q: Lc 10,21 = Mt 11,25-26; (2b) *Ev. naz.* 9.
- 67-. Oculto desde el origen de los siglos:** (1) 1 Cor 2,7; (2) Mt 13,35.
- 68±. Oculto para los demonios:** (1) 1 Cor 2,8; (2) *Ign., Ef.* XIX,1b.
- 69-. La fe y las montañas:** (1) 1 Cor 13,2; (2) Mc 11,22-23 = Mt 21,21.
- 70+. Entierro de Jesús:** (1) 1 Cor 15,4a; (2a) *Ev. Pe.* V,15b; VI,21; (2b) Mc 15,42-47 = Mt 27,57-61 = Lc 23,50-56; (2c) Jn 19,38-42; (2d) *Ev. Pe.* II,3-5a; VI,23-24.
- 71+. La red:** (1) *Ev. Tom.* 8,1; (2) Mt 13,47-48.
- 72+. Fuego sobre la tierra:** (1) *Ev. Tom.* 10; (2) ¿1Q?: Lc 12,49.
- 73-. Quién es Jesús:** (1) *Ev. Tom.* 13; (2a) Mc 8,27-30 = Mt 16,13-20 = Lc 9,18-21; (2b) *Ev. naz.* 14; (2c) Jn 6,67-69.
- 74+. La paz o la espada:** (1) *Ev. Tom.* 16; (2) 2Q: Lc 12,51-53 = Mt 10,34-36.
- 75+. La siega:** (1) *Ev. Tom.* 21,4; (2) Mc 4,26-29.
- 76+. La brizna y la viga:** (1) *Ev. Tom.* 26 y *P. Oxi.* 1.26; (2) 1Q: Lc 6,41-42 = Mt 7,3-5.
- 77-. Dos o tres:** (1) *Ev. Tom.* 30 y *P. Oxi.* 1.30; (2) Mt 18,20.
- 78+. La ciudad en la cima de un monte:** (1) *Ev. Tom.* 32 y *P. Oxi.* 1.32; (2) Mt 5,14b.
- 79+. Proclamarlo a los cuatro vientos:** (1) *Ev. Tom.* 33,1; (2) 1Q: Mt 10,27 = Lc 12,3.
- 80+. La guía del ciego:** (1) *Ev. Tom.* 34; (2) 1Q: Lc 6,39 = Mt 15,14b.
- 81+. La casa del fuerte:** (1) *Ev. Tom.* 35; (2) Mc 3,27 = Mt 12,29 = Lc 11,21-22.
- 82+. Contra las preocupaciones:** (1) *Ev. Tom.* 36 y *P. Oxi.* 655.36; (2) 1Q: Lc 12,22-31 = Mt 6,25-33.
- 83-. Me buscaréis, pero ya será tarde:** (1) *Ev. Tom.* 38,2; (2) Jn 7,34a, 36b.
- 84+. Estorbar a los demás:** (1a) *Ev. Tom.* 39,1 y *P. Oxi.* 655.39,1; (1b) *Ev. Tom.* 102; (2) 2Q: Lc 11,52 = Mt 23,13.
- 85+. Más grande que Juan:** (1) *Ev. Tom.* 46; (2) 2Q: Lc 7,28 = Mt 11,11.
- 86+. Servir a dos señores:** (1) *Ev. Tom.* 47,2; (2a) ¿1 o 2?Q: Lc 16,13 = Mt 6,24; (2b) *2 Clem* VI,1.
- 87+. Beber vino añejo:** (1) *Ev. Tom.* 47,3; (2) Lc 5,39.
- 88+. Remiendos y odres:** (1) *Ev. Tom.* 47,4; (2) Mc 2,21-22 = Mt 9,16-17 = Lc 5,36-38.
- 89+. Odiar a la familia:** (1a) *Ev. Tom.* 55,1-2a; (1b) *Ev. Tom.* 101; (2) 1Q: Lc 14,25-26 = Mt 10,37.
- 90+. La cizaña:** (1) *Ev. Tom.* 57; (2) Mt 13,24-30.
- 91-. Tomado o dejado:** (1) *Ev. Tom.* 61,1; (2) 2Q: Lc 17,34-35 = Mt 24,40-41.
- 92-. Conocer los misterios:** (1) *Ev. Tom.* 62,1; (2a) *Mc secreto* f2r10; (2b) Mc 4,10-12 = Mt 13,10-11, 13-15 = Lc 8,9-10.

- 93-** Sobre el secreto: (1) *Ev. Tom.* 62,2; (2) *Mt* 6,3b.
94+ El rico hacendado: (1) *Ev. Tom.* 63,1; (2) ¿1Q?: *Lc* 12,16-21.
95+ El banquete: (1) *Ev. Tom.* 64,1-2; (2) 2Q: *Lc* 14,15-24 = *Mt* 22,1-13.
96+ Bienaventurados los que pasan hambre: (1) *Ev. Tom.* 69,2; (2) 1Q: *Lc* 6,21a = *Mt* 5,6.
97+ La disputa por la herencia: (1) *Ev. Tom.* 72,1-3; (2) ¿1Q?: *Lc* 12,13-15.
98+ La perla: (1) *Ev. Tom.* 76,1; (2) *Mt* 13,45-46.
99+ El tesoro en los cielos: (1) *Ev. Tom.* 76,2; (2) 1Q: *Lc* 12,33 = *Mt* 6,19-20.
100- Llanto por Jerusalén: (1) *Ev. Tom.* 79,3; (2) *Lc* 23,27-31.
101+ Las raposas tienen cuevas: (1) *Ev. Tom.* 86; (2) 1Q: *Lc* 9,58 = *Mt* 8,19-20.
102+ Lo interior y lo exterior: (1) *Ev. Tom.* 89; (2) 2Q: *Lc* 11,39-41 = *Mt* 23,25-26.
103+ Dar sin esperar remuneración: (1) *Ev. Tom.* 95; (2a) 1Q: *Lc* 6,30, 34, 35b = *Mt* 5,42; (2b) *Did* I,4b, 5a.
104+ El fermento: (1) *Ev. Tom.* 96,1; (2) ¿1 o 2?Q: *Lc* 13,20-21 = *Mt* 13,33.
105+ La verdadera familia de Jesús: (1) *Ev. Tom.* 99; (2a) *Mc* 3,19b-21, 31-35 = *Mt* 12,46-50 = *Lc* 8,19-21; (2b) 2 *Clem* IX,11; (2c) *Ev. eb.* 5.
106+ Ayuno y bodas: (1) *Ev. Tom.* 104; (2) *Mc* 2,18-20 = *Mt* 9,14-15 = *Lc* 5,33-35.
107+ La oveja perdida: (1) *Ev. Tom.* 107; (2) ¿1 o 2?Q: *Lc* 15,3-7 = *Mt* 18,12-14.
108+ El tesoro: (1) *Ev. Tom.* 109; (2) *Mt* 13,44.
109- Aún no ha llegado la hora: (1) *Ev. Eger.* 2a [26-34]; (2a) *Jn* 7,30; (2b) *Jn* 8,20; (2c) *Jn* 10,31; (2d) *Jn* 10,39.
110+ Curación de un leproso: (1) *Ev. Eger.* 2b [35-47]; (2a) *Mc* 1,40-45 = *Mt* 8,1-4 = *Lc* 5,12-16; (2b) *Lc* 17,11-19.
111- La invocación no escuchada: (1) *Ev. Eger.* 3b [57b-61a]; (2a) 1Q: *Lc* 6,46 = *Mt* 7,21; (2b) 2 *Clem* IV,2.
112- Nueva doctrina de Jesús: (1) *P. Oxi.* 1224, 2v I, líneas 1-5; (2) *Mc* 1,27b.
113+ Comer con pecadores: (1) *P. Oxi.* 1224, 2v II, líneas 1-7; (2a) *Mc* 2,13-17a = *Mt* 9,9-12 = *Lc* 5,27-31; (2b) *Ev. eb.* 1c; (2c) *Lc* 15,1-2.
114+ Amad a vuestros enemigos: (1) *P. Oxi.* 1224, 2r I, líneas 1-2a; (2a) 1Q: *Lc* 6,27-28, 35a = *Mt* 5,43-44; (2b) *Pol., Fil.* XII,3a; (2c) *Did* I,3b.
115+ El mensaje de Juan: (1a) 2Q: *Lc* 3,15-18 = *Mt* 3,11-12; (1b) *Act* 13,24-25; (1c) *Jn* 1,24-31; (2) *Mc* 1,7-8.
116±. Tentaciones de Jesús: (1) 3Q: *Lc* 4,1-2a = *Mt* 4,1-2a; (2) *Mc* 1,12-13.
117- Sed mejores que los pecadores: (1a) 1Q: *Lc* 6,32-35 = *Mt* 5,45-47; (1b) 2 *Clem* XIII,4a [según *Lc* 6,32]; (1c) *Did* I,3b; (2) *Ign., Pol.* II,1.
118- Juicio por juicio: (1a) 1Q: *Lc* 6,37a = *Mt* 7,1-2a; (2a) 1 *Clem* XIII,2e; (2b) *Pol., Fil.* II,3a.
119±. Curación de un niño sin estar presente: (1) 2Q: *Lc* 7,1-2 [3-6a], 6b-10 = *Mt* 8,5-10, 13; (2) *Jn* 4,46b-53.
120- El Padrenuestro: (1a) 1Q: *Lc* 11,(1)2-4 = (!) *Mt* 6,9-13; (1b) *Ev. naz.* 5; (1c) *Pol., Fil.* VII,2a; (2) *Did* VIII,2b.
121+ La cuestión de Beelcebub: (1a) 2Q: *Lc* 11,14-15, 17-18 = *Mt* 12,22-26; (1b) *Mt* 9,32-34; (2) *Mc* 3,22-26.
122- La señal pedida: (1a) 2Q: *Lc* 11,29-30 = *Mt* 12,38-40; (1b) *Mt* 16,4a; (1c) *Ev. naz.* 11; (2a) *Mc* 8,11-13 = *Mt* 16,1, 4b = *Lc* 11,16.
123- La luz del cuerpo: (1) 2Q: *Lc* 11,34-36 = *Mt* 6,22-23; (2) *Diál. Salv.* 8.

- 124+. Honores y saludos:** (1) 2Q: *Lc* 11,43 = *Mt* 23,6b-7a; (2) *Mc* 12,38-40 = *Mt* 23,5-7 = *Lc* 20,45-46.
125- Crujir de dientes: (1a) 2Q: *Lc* 13,28a = *Mt* 8,12b; (1b) *Mt* 13,42b; (1c) *Mt* 13,50b; (1d) *Mt* 22,13b; (1e) *Mt* 24,51b; (1f) *Mt* 25,30b; (2) *Diál. Salv.* 14e.
126+ Salar la sal: (1) 1Q: *Lc* 14,34-35a = *Mt* 5,13; (2) *Mc* 9,50a.
127+ La enfermedad y el pecado: (1) *Jn* 5,1-9a, 14; (2) *Mc* 2,1-12 = *Mt* 9,1-8 = *Lc* 5,17-26.
128±. Jesús camina sobre las aguas: (1) *Jn* 6,16-21; (2a) *Mc* 6,45-52 = *Mt* 14,22-27; (2b) *Mc* 4,35-41 = *Mt* 8,18, 23-27 = *Lc* 8,22-25.
129+ Curación de un ciego: (1) *Jn* 9,1-7; (2) *Mc* 8,22-26.
130±. Resurrección de un muerto: (1) *Jn* 11,1-57; (2a) *Mc secreto* 1v20-2r11a; (2b) *Mc* 14,51-52.
131- Jesús es objeto de burla: (1a) *Ev. Pe.* III,6-9; (1b) *Mc* 15,16-20a = *Mt* 27,27-31a; (1c) *Jn* 19,1-3; (2a) *Bern* V,14; (2b) *Bern* VII,7-11.

d) *Atestiguación única* [55]

- 132-** Milagro de la siembra: (1) *Ev. Eger.* 4 [67-82]; **133-** Visión de Jesús: (1) *P. Oxi.* 1224, 2r II, líneas 1-5; **134-** El Espíritu como madre: (1) *Ev. heb.* 3; **135-** La alegría en el amor: (1) *Ev. heb.* 5; **136-** Lamento por otro: (1) *Ev. heb.* 6; **137+** Advertencia de Juan: (1) 2Q: *Lc* 3,7-9a = *Mt* 3,7-10b; **138-** El árbol cortado: (1a) 2Q: *Lc* 3,9b = *Mt* 3,10b; (1b) *Mt* 7,19; **139-** Las tres tentaciones de Jesús: (1a) 3Q: *Mt* 4,2b-11 = *Lc* 4,2b-13; (1b) *Ev. naz.* 3; **140+** La otra mejilla: (1a) 1Q: *Lc* 6,29 = *Mt* 5,38-41; (1b) *Did* I,4a; **141-** Como vuestro padre: (1a) 1Q: *Lc* 6,36 = *Mt* 5,48; (1b) *Pol., Fil.* XII,3b; **142-** La roca y la arena: (1) 1Q: *Lc* 6,47-49 = *Mt* 7,24-27; **143-** Respuesta a Juan: (1) 2Q: *Lc* 7,18-23 = *Mt* 11,2-6; **144-** La sabiduría justificada: (1) 2Q: *Lc* 7,31-35 = *Mt* 11,16-19; **145+** Dejad a los muertos: (1) 1Q: *Lc* 9,59-60 = *Mt* 8,21-22; **146+** Mirar atrás: (1) ¿1Q?: *Lc* 9,61-62; **147+** Corderos entre lobos: (1a) 1Q: *Lc* 10,3 = *Mt* 10,16a; (1b) 2 *Clem* V,2; **148-** ¡Ay de las ciudades!: (1) 2Q: *Lc* 10,12-15 = *Mt* 11,15, 20-24; **149+** Dar cosas buenas: (1) 1Q: *Lc* 11,11-13 = *Mt* 7,9-11; **150+** Por el poder de quién: (1) 2Q: *Lc* 11,19-20 = *Mt* 12,27-28; **151-** El regreso del demonio: (1) 2Q: *Lc* 11,24-26 = *Mt* 12,43-45; **152-** La condena de los paganos: (1) 2Q: *Lc* 11,31-32 = *Mt* 12,41-42; **153-** El diezmo y la justicia: (1) 2Q: *Lc* 11,42 = *Mt* 23,23; **154-** Como sepulcros: (1) 2Q: *Lc* 11,44 = *Mt* 23,27-28; **155-** Ayudar con las cargas: (1) 2Q: *Lc* 11,45-46 = *Mt* 23,4; **156-** Las tumbas de los profetas: (1) 2Q: *Lc* 11,47-48 = *Mt* 23,29-31; **157-** Los enviados de la Sabiduría: (1a) 2Q: *Lc* 11,49-51 = *Mt* 23,34-36; (1b) *Ev. naz.* 17; **158-** A quién debéis temer: (1a) 1Q: *Lc* 12,4-5 = *Mt* 10,28; (1b) 2 *Clem* V,4b; **159+** Dios y los pájaros: (1) 1Q: *Lc* 12,6-7 = *Mt* 10,29-31; **160+** El corazón y el tesoro: (1) 1Q: *Lc* 12,34 = *Mt* 6,21; **161-** El dueño y el administrador: (1) 2Q: *Lc* 12,42-46 = *Mt* 24,45-51a; **162-** Antes del juicio: (1a) 2Q: *Lc* 12,57-59 = *Mt* 5,25-26; (1b) *Did* I,5b; **163-** La puerta estrecha: (1) 1Q: *Lc* 13,23-24 = *Mt* 7,13-14; **164-** La puerta cerrada: (1) 2Q: *Lc* 13,25 = *Mt* 25,1-12; **165-** Alejaos de mí: (1a) 2Q: *Lc* 13,26-27 = *Mt* 7,22-23; (¿1b?) 2 *Clem* IV,5; (¿1c?) *Ev. naz.* 6; **166-** Patriarcas y gentiles: (1) 2Q: *Lc* 13,28-29 = *Mt* 8,11-12; **167-** Maldición de Jerusalén: (1) 2Q: *Lc* 13,34-35 = *Mt* 23,37-39; **168+** El reino y la violencia: (1a) ¿1 o 2?Q: *Lc* 16,16 = *Mt* 11,12-14; (1b) *Ev. naz.* 8; **169-** Ni un solo ápice: (1) ¿1 o 2?Q: *Lc* 16,17 = *Mt* 5,1; **170-** ¡Ay del escándalo!: (1) ¿1 o 2?Q: *Lc* 17,1 = *Mt* 18,7; **171-** Reprender y perdonar: (1) ¿1 o 2?Q: *Lc* 17,3 =

Mt 18,15; **172+**. El perdón sin límites: (1a) ¿l o 2?Q: Lc 17,4 = Mt 18,21-22; (1b) *Ev. naz.* 15ab; **173-**. La fuerza de la fe: (1) ¿l o 2?Q: Lc 17,5-6 = Mt 17,20; **174-**. Así como el rayo: (1) 2Q: Lc 17,24 = Mt 24,27; **175-**. Así como Noé: (1) 2Q: Lc 17,26-27 = Mt 24,37-39a; **176-**. Así como Lot: (1) 2Q: Lc 17,28-30 = Mt 24,39b; **177-**. El cadáver y los buitres: (1) 2Q: Lc 17,37 = Mt 24,28; **178+**. Parábola de las minas: (1a) 2Q: Lc 19,(11)12-24, 27 = Mt 25,14-28; (1b) *Ev. naz.* 18; **179-**. Los doce tronos: (1) 2Q: Lc 22,28-30 = Mt 19,28; **180-**. La pregunta de Pilato: (1a) *Ev. Pe.* pre-I,1 según III,6, 9 (Hijo de Dios), y III,7; IV,11 (Rey de Israel); (1b) Mc 15,1-5 = Mt 27,1-2, 11-14 = Lc 23,1-5; (1c) Jn 18,28-38; 19,4-16; **181-**. Arrepentimiento del pueblo: (1a) *Ev. Pe.* VII,25(!); VIII,28; (1b) Lc 23,48; **182-**. La guardia del sepulcro de Jesús: (1a) *Ev. Pe.* VIII,29-33; (1b) Mt 27,62-66; (1c) *Ev. naz.* 22; **183-**. La muchedumbre visita el sepulcro: (1) *Ev. Pe.* IX,34; **184±**. Transfiguración de Jesús: (1a) *Ev. Pe.* IX,35-10,40; (1b) Mc 9,2-10 = Mt 17,1-9 = Lc 9,28-36; (1c) 2 Pe 1,17-18; **185-**. El informe de los guardias: (1) *Ev. Pe.* XI,45-49; (1b) Mt 28,11-15; **186±**. Dolor de los Apóstoles: (1) *Ev. Pe.* VII,26-27; 14,58-59.

Segundo estrato [178: 26+152]

a) *Múltiple atestiguación independiente* [3]

187-. Justos y pecadores: (1a) Mc 2,17b = Mt 9,13b = Lc 5,32; (1b) 2 *Clem* II,4; (2) Lc 19,10; (3) *Bern* V,9; (4) 1 Tim 1,15b. **188-**. El tiempo desconocido: (1a) Mc 13,33-37; (1b) Mt 24,42; (1c) Mt 25,13; (2) Lc 12,35-38; (3) Lc 21,34-36; (4) *Did* XVI,1. **189-**. Más le valiera no haber nacido: (1) Mc 14,17-21 = Mt 26,20-25 = Lc 22,14, 21-23; (2) 1 *Clem* XLVI,8a; (3) *Herm. Vis.* IV,2,6b; (4a) Jn 6,70-71; (4b) Jn 13,18-19; (4c) Jn 13,21-30.

b) *Triple atestiguación independiente* [5]

190±. Pescadores de hombres: (1a) Mc 1,16-20 = Mt 4,18-22; (1b) *Ev. eb.* 1b; (2) Lc 5,4-11; (3) Jn 21,1-8. **191+**. Sea el primero servidor de todos: (1a) Mc 9,33-35 = Mt 18,1, 4 = Lc 9,46, 48b; (1b) Mc 10,41-45 = Mt 20,24-28; (1c) Mt 23,11; (2) Lc 22,24-27; (3) Jn 13,1-17. **192+**. La mujer del unguento: (1a) Mc 14,3-9 = Mt 26,6-13; (2a) Lc 7,36-50; (1b/2b) Jn 12,1-8; (3) *Ign., Ef.* XVII,2. **193-**. Los fariseos son ciegos: (1) P. Oxi. 840.2b; (2a) Mt 15,14a; (2b) Mt 23,16a, 17a, 19a, 24a, 26a; (3) Jn 9,41b. **194-**. La carne y el espíritu: (1) Jn 3,6-8; (2) *Ign., Fil.* VII,1; (3) *Diál. Salv.* 35.

c) *Doble atestiguación independiente* [18]

195-. La mujer y el nacimiento: (1a) *Ev. Eger.* 1; (1b) *Ev. Eger.* 2; (1c) *Ev. Eger.* 3; (1d) *Ev. Eger.* 4; (1e) *Ev. Eger.* 6; (2a) *Diál. Salv.* 58-59; (2b) *Diál. Salv.* 90-95. **196±**. Desde la barca: (1) Mc 4,1-2 = Mt 13,1-3a = Lc 8,4; (¿2?) Lc 5,1-3. **197+**. Herodes decapita a Juan: (1) Mc 6,17-29 = Mt 14,3-12a = (!) Lc 3,19-20; (2) *Ap. Sant.* 6,1-4. **198-**. La rueda de molino para el que escandalizare: (1) Mc 9,42 = Mt 18,6 = Lc 17,2; (2) 1 *Clem* XLVI,8b. **199+**. El Reino y los ricos: (1a) Mc 10,23-27 = Mt 19,23-26 = Lc 18,24-27; (1b) *Ev. naz.* 16b; (2) *Herm. Comp.* IX.20,1-4. **200-**. La

recompensa del ciento por uno: (1) Mc 10,28-30 = Mt 19,27, 29 = Lc 18,28-30; (2) *Ap. Sant.* 4,1a. **201-**. El principal mandamiento: (1) Mc 12,28-34 = Mt 22,34-40, 46b = Lc 10,25-28; (2) *Did* I,2a. **202-**. Hijo de David: (1) Mc 12,35-37 = Mt 22,41-46a = Lc 20,41-44; (2) *Bern* XII,10-11. **203-**. Oración contra el escándalo: (1a) Mc 14,32-42 = Mt 26,36-46 = Lc 22,39-46; (1b) Jn 12,27; (1c) *Pol., Fil.* VII,2b; (2) *Ap. Sant.* 4,1b. **204-**. El agua viva: (1) P. Oxi. 840.2c; (2) Jn 4,14. **205-**. No gustará la muerte: (1) *Ev. Tom.* 1 y P. Oxi. 654.1; (2) Jn 8,51-52. **206-**. Conocerse a sí mismo: (1) *Ev. Tom.* 3,2 y P. Oxi. 654.3,2; (2b) *Diál. Salv.* 30. **207-**. Fue sepultado y resucitó: (1) P. Oxi. 654.5; (2) Fragmento de Oxirrinco [Von Haelst n.º 596; NTA I.300]. **208-**. Vida y muerte: (1a) *Ev. Tom.* 11,1-2a; (1b) *Ev. Tom.* 111,1; (2) *Diál. Salv.* 56-57. **209-**. La cámara del novio: (1) *Ev. Tom.* 75; (2) *Diál. Salv.* 50b. **210-**. Lugar de vida: (1) *Diál. Salv.* 27-30; (2) Jn 14,2-12. **211-**. El mal del día: (1) *Diál. Salv.* 53a; (2) Mt 6,34b. **212-**. Bienaventurado por hacer: (1) Jn 13,17; (2) Sant 1,25b.

d) *Atestiguación única* [152]

213+. Juan el Bautista: (1a) Mc 1,4-6 = Mt 3,1, 4-6 = Lc 3,1-3; (1b) *Ev. eb.* 2-3a. **214-**. El Reino y la penitencia: (1a) Mc 1,14-15 = Mt 4,12, 17 = Lc 4,14-15 = (?) Jn 4,1-3; (1b) Mt 3,2. **215±**. En la sinagoga de Cafarnaúm: (1a) Mc 1,21-28 = Mt 4,13-16 = Lc 4,31-37; (1b) Mt 7,28-29; (1c) Jn 2,12. **216±**. La suegra de Simón: (1a) Mc 1,29-31 = Mt 8,14-15 = Lc 4,38-39; (1b) *Ev. eb.* 1a. **217±**. Curaciones y exorcismos: (1) Mc 1,32-34 = Mt 8,16-17 = Lc 4,40-41. **218±**. A otros lugares: (1a) Mc 1,35-39 = Mt 4,23 = Lc 4,42-44; (1b) Jn 2,12. **219-**. El grano y el sábado: (1) Mc 2,23-26 = Mt 12,1-7 = Lc 6,1-4. **220±**. El Señor y el sábado: (1) Mc 2,27-28 = Mt 12,8 = Lc 6,5; **221-**. La mano y el sábado: (1a) Mc 3,1-6 = Mt 12,9-14 = Lc 6,6-11; (1b) *Ev. naz.* 10. **222±**. Curación de las muchedumbres: (1) Mc 3,7-10 = Mt 4,24-25 = Lc 6,17-19. **223-**. Los demonios son acallados: (1) Mc 3,11-12 = Mt 12,15-16 = Lc 4,41. **224-**. La elección de los doce discípulos: (1a) Mc 3,13-19a = Mt 10,2-4 = Lc 6,12-16; (1b) *Ev. eb.* 1d; (1c) Act 1,13b. **225-**. Interpretación de la parábola del sembrador: (1) Mc 4,13-20 = Mt 13,18-23 = Lc 8,11-15. **226-**. Escuchar y atender: (1) Mc 4,24a = Lc 8,18a. **227-**. La utilización de parábolas: (1) Mc 4,33-34 = Mt 13,34. **228±**. El poseso de Gerasa: (1) Mc 5,1-20 = Mt 8,28-34 = Lc 8,26-39. **229+**. Curación de dos mujeres: (1) Mc 5,21-43 = Mt 9,18-26 = Lc 8,40-56. **230+**. Por las aldeas: (1) Mc 6,6b = Mt 9,35 = Lc 8,1. **231-**. Manifestaciones de Herodes acerca de Jesús: (1) Mc 6,14-16 = Mt 14,1-2 = Lc 9,7-9. **232-**. El regreso de los discípulos: (1) Mc 6,30-32 = Mt 14,12b-13a = Lc 9,10. **233±**. Curaciones en Genesaret: (1) Mc 6,53-56 = Mt 14,34-36. **234-**. Sin lavarse las manos: (1a) Mc 7,1-5 = Mt 15,1-2; (1b) Lc 11, 37-38. **235-**. El mandamiento y la tradición: (1a) Mc 7,8-13 = Mt 15,3-6; (1b) *Ev. naz.* 12. **236-**. Lo que sale: (1) Mc 7,17-23 = Mt 15,15-20. **237±**. Curación de una niña sin estar presente: (1) Mc 7,24-30 = Mt 15,21-23, 25-28; **238+**. Curación de un sordomudo: (1) Mc 7,31-37 [cf. Mt 15,29-31]; **239-**. El fermento de los fariseos: (1) Mc 8,14-21 = Mt 16,5-12 = (!) Lc 12,1; **240-**. Profecía de la Pasión y la Resurrección: (1a) Mc 8,31-33 = Mt 16,21-23 = Lc 9,22; (1b) Mc 9,9b = Mt 17,9b; (1c) Mc 9,12b = Mt 17,12b; (1d) Mc 9,30-32 = Mt 17,22-23 = Lc 9,43b-45; (1e) Lc 17,25; (1f) Mc 10,32-34 = Mt 20,17-19 = Lc 18,31-34; (1g) Mt 26,1-2; (1h) Mc 14,21 = Mt 26,24 = Lc 22,22; (1i) Mc 14,41 = Mt 26,45b; (1j) Lc 24,7; **241-**. ¿De qué sirve?: (1a) Mc 8,36 = Mt 16,26a = Lc 9,25; (1b) 2 *Clem* VI,2. **242-**. El precio de la vida: (1) Mc 8,37 = Mt 16,26b. **243-**. Alguien que está aquí: (1) Mc

9,1 = Mt 16,28 = Lc 9,27. **244-**. Elías ha llegado: (1) Mc 9,11-13 = Mt 17,10-13. **245±**. Curación de un niño endemoniado: (1) Mc 9,14-29 = Mt 17,14-21 = Lc 9,37-43a. **246+**. Los exorcismos de los extraños: (1) Mc 9,38-39 = Lc 9,49-50a. **247-**. El vaso de agua: (1) Mc 9,41 = Mt 10,42. **248-**. La mano, el pie, el ojo: (1a) Mc 9,43-48 = Mt 18,8-9; (1b) Mt 5,29-30. **249-**. Salados al fuego: (1) Mc 9,49. **250-**. La sal y la paz: (1) Mc 9,50b. **251-**. Jesús va a Judea: (1) Mc 10,1 = Mt 19,1-2 = (!) Lc 9,51. **252-**. Moisés y el divorcio: (1) Mc 10,2-9 = Mt 19,3-8. **253-**. El hombre rico: (1a) Mc 10,17-22 = Mt 19,16-22 = Lc 18,18-23; (1b) *Ev. naz.* 16a. **254-**. El bautismo de Jesús: (1a) Mc 10,35-40 = Mt 20,20-23; (1b) Lc 12,50. **255+**. La familia del resucitado: (1a) *Mc secreto* 2r14b-16; (1b) Mc 10,46a. **256±**. Curación de Bartimeo: (1a) Mc 10,46b-52 = Mt 20,29-34 = Lc 18,35-43; (1b) Mt 9,27-31. **257-**. Entrada en Jerusalén: (1a) Mc 11,1-10 = Mt 21,1-9 = Lc 19,28-40; (1b) Jn 12,9-19. **258-**. Entrada en el Templo: (1) Mc 11,11a = Mt 21,10-11. **259-**. La noche en Betania: (1) Mc 11,11b = Mt 21,17 = Lc 21,37-38. **260-**. La maldición de la higuera: (1) Mc 11,12-14, 20-21 = Mt 21,18-20. **261-**. Por la autoridad de quién: (1) Mc 11,27-33 = Mt 21,23-27 = Lc 20,1-8. **262-**. Sobre la resurrección: (1) Mc 12,18-27 = Mt 22,23-33 = Lc 20,27-40. **263-**. Las casas de las viudas: (1) Mc 12,40 = Mt 23,14 = Lc 20,47. **264-**. La renta de la viuda: (1) Mc 12,41-44 = Lc 21,1-4. **265-**. En esta generación: (1) Mc 13,28-32 = Mt 24,32-36 = Lc 21,29-33. **266-**. Conjura contra Jesús: (1) Mc 14,1-2 = Mt 26,3-5 = Lc 22,1-2. **267-**. El soborno de Judas: (1a) Mc 14,10-11 = Mt 26,14-16 = Lc 22,3-6; (1b) Jn 13,27a. **268-**. La preparación de la Pascua: (1a) Mc 14,12-16 = Mt 26,17-19 = Lc 22,7-14; (1b) *Ev. eb.* 7. **269±**. Prendimiento de Jesús: (1a) Mc 14,43-50 = Mt 26,47-56 = Lc 22,47-53; (1b) Jn 18,1-12, 20. **270-**. Las preguntas del pontífice: (1a) Mc 14,53, 60-65 = Mt 26,57, 62-68 = Lc 22,54a, 63-71; (1b) Jn 18,13-14, 19-24. **271-**. Las tres negaciones de Pedro: (1a) Mc 14,54, 66-72 = Mt 26,58, 69-75 = Lc 22,54b-62, (1b) *Ev. naz.* 19; (1c) Jn 18,15-18, 25-27. **272-**. Liberación de Barrabás: (1a) Mc 15,6-15 = Mt 27,15-23, 26 = Lc 23,18-25; (1b) Jn 18,39-40; (1c) Act 3,13-14; (1d) *Ev. naz.* 20. **273-**. Simón el Cireneo: (1a) Mc 15,20b-21 = Mt 27,31b-32 = Lc 23,26; (1b) Jn 19,17a. **274-**. Las santas mujeres: (1a) Mc 15,40-41 = Mt 27,55-56 = Lc 23,49; (1b) Jn 19,25b-27. **275-**. El sepulcro vacío: (1a) Mc 16,1-8 = Mt 28,1-10 = Lc 24,1-11; (1b) Jn 20,1, 11-18; (1c) *Ev. Pe.* XI,44; XII,50-XIII,57; **276-**. El gran tormento: (1) P. Oxi. 840.1. **277**. ¿Purificación por medio del agua?: (1) P. Oxi. 840.2a. **278-**. El hombre y el niño: (1) *Ev. Tom.* 4,1 y P. Oxi. 654.4.1. **279-**. A vuestra vista: (1) *Ev. Tom.* 5,1 y P. Oxi. 654.5.1. **280-**. Sobre la mentira: (1) *Ev. Tom.* 6,2+3b y P. Oxi. 654.6,2+3b. **281-**. El hombre y el león: (1) *Ev. Tom.* 7 y P. Oxi. 654.7. **282-**. Dos y uno: (1) *Ev. Tom.* 11,2b; **283-**. Ayuno, oración y limosna: (1) *Ev. Tom.* 6,1+14,1. **284-**. Vuestro padre: (1) *Ev. Tom.* 15. **285-**. El principio y el fin: (1) *Ev. Tom.* 18,1-3; **286-**. Antes de la creación: (1) *Ev. Tom.* 19,1. **287-**. Las piedras y los árboles: (1) *Ev. Tom.* 19,2. **288-**. Los niños en el campo: (1) *Ev. Tom.* 21,1-2. **289-**. Pocos son los elegidos: (1) *Ev. Tom.* 23. **290+**. Ama a tu hermano: *Ev. Tom.* 25. **291-**. El ayuno y el sábado: *Ev. Tom.* 27 y P. Oxi. 1.27. **292-**. Ebrios, ciegos y vacíos: (1) *Ev. Tom.* 28. **293-**. La carne es pobreza: (1) *Ev. Tom.* 29. **294-**. Deseos de escuchar: (1) *Ev. Tom.* 38,1 y P. Oxi. 655.38,1. **295+**. Sed transeúntes: (1) *Ev. Tom.* 42. **296-**. Por mis palabras: (1) *Ev. Tom.* 43; **297+**. Caballos y arcos: (1) *Ev. Tom.* 47,1. **298-**. La unidad y la montaña: (1a) *Ev. Tom.* 48; (1b) *Ev. Tom.* 106. **299-**. Solitarios y escogidos: (1) *Ev. Tom.* 49. **300-**. Si os preguntan: (1) *Ev. Tom.* 50. **301-**. La verdadera circuncisión: (1) *Ev. Tom.* 53. **302-**

Superior al mundo: (1a) *Ev. Tom.* 56; (1b) *Ev. Tom.* 80. **303+**. Bienaventurados los que sufren: (1) *Ev. Tom.* 58. **304-**. Atended ahora: (1) *Ev. Tom.* 59. **305-**. El samaritano y el cordero: (1) *Ev. Tom.* 60. **306-**. Jesús y Salomé: (1) *Ev. Tom.* 61,2-5. **307-**. Saberlo todo: (1) *Ev. Tom.* 67. **308-**. De vuestro interior: (1) *Ev. Tom.* 70. **309-**. La cisterna: (1) *Ev. Tom.* 74. **310-**. La luz y el todo: (1) *Ev. Tom.* 77,1. **311+**. La piedra y el leño: (1) *Ev. Tom.* 77,2 y P. Oxi. 1.77,2. **312-**. La riqueza y el poder: (1) *Ev. Tom.* 81. **313-**. Cerca del fuego: (1) *Ev. Tom.* 82. **314-**. La luz del Padre: (1) *Ev. Tom.* 83. **315-**. Las imágenes anteriores: (1) *Ev. Tom.* 84. **316-**. La muerte de Adán: (1) *Ev. Tom.* 85. **317-**. El cuerpo y el alma: (1) *Ev. Tom.* 87. **318-**. Ángeles y profetas: (1) *Ev. Tom.* 88. **319-**. Entonces y ahora: (1) *Ev. Tom.* 92,2. **320+**. La vasija vacía: (1) *Ev. Tom.* 97. **321+**. El asesino: (1) *Ev. Tom.* 98. **322-**. Hijo de una meretriz: (1) *Ev. Tom.* 105. **323-**. De mi boca: (1) *Ev. Tom.* 108. **324+**. Hallar el mundo: (1) *Ev. Tom.* 110. **325**. Encontrarse a sí mismo: (1) *Ev. Tom.* 111,2. **326-**. La carne y el alma: (1) *Ev. Tom.* 112. **327-**. Pedro y María: (1) *Ev. Tom.* 114. **328-**. Sabio y justo: *Diál. Salv.* 4-7. **329-**. La renuncia del poder: (1) *Diál. Salv.* 19-20. **330-**. Este universo empobrecido: (1) *Diál. Salv.* 25-26. **331-**. Piedra y palabra: (1) *Diál. Salv.* 31-34. **332-**. Visión de Dios: (1) *Diál. Salv.* 41-46. **333-**. La verdadera regla: (1) *Diál. Salv.* 47-50. **334-**. Plenitud y carencia: (1) *Diál. Salv.* 54-55. **335-**. Los vivos y los muertos: (1) *Diál. Salv.* 56-57. **336-**. Lugar de ausencia: (1) *Diál. Salv.* 60-64. **337-**. El amor y la bondad: (1) *Diál. Salv.* 73-74. **338-**. Los tesoros del universo: (1) *Diál. Salv.* 69-70. **339-**. La victoria perfecta: (1) *Diál. Salv.* 71-72. **340-**. El amor y la bondad: (1) *Diál. Salv.* 73-74. **341-**. Fe y conocimiento: (1) *Diál. Salv.* 75-76. **342-**. La llegada al lugar: (1) *Diál. Salv.* 77-78. **343-**. Comprenderlo todo: (1) *Diál. Salv.* 81-82. **344-**. Vuestro Padre: (1) *Diál. Salv.* 86-87. **345-**. Abandonados: (1) *Diál. Salv.* 88-89. **346-**. La disolución de las obras: (1) *Diál. Salv.* 97-98. **347-**. Espíritu y luz: (1) *Diál. Salv.* 99-102. **348-**. Comprensión de las obras: (1) *Diál. Salv.* 103-104. **349-**. La conversión del agua en vino: (1) Jn 2,1-11; **350-**. Jesús a Nicodemo: (1) Jn 3,11-21. **351-**. La samaritana: (1) Jn 4,1-42. **352-**. Acerca del Padre: (1) Jn 5,19-38. **353-**. El pan de vida: (1) Jn 6,22-50. **354-**. División en torno a Jesús: (1) Jn 6,59-66. **355-**. Jesús durante la fiesta de los Tabernáculos: (1) Jn 7,1-52 y 8,12-59. **356-**. La ceguera y la vista: (1) Jn 9,8-41. **357-**. La vida por los demás: (1a) Jn 10,1-21; (1b) Jn 15,13; (1c) 1 Jn 3,16. **358-**. La fiesta de la dedicación: (1) Jn 10,22-42. **359-**. Los paganos visitan a Jesús: (1) Jn 11,20-36a. **360-**. La fe en Jesús: (1) Jn 11,36b-50. **361-**. La hora de la gloria: (1) Jn 12,20-24, 28-34. **362-**. Profecías sobre la incredulidad: (1) Jn 12,37-43. **363-**. Palabras de Jesús durante la Última Cena: (1) Jn 13,31-17,26. **364±**. Está escrito: (1a) Jn 20,30-31; (1b) Jn 21,25.

Tercer estrato [123: 23 + 100]

a) *Múltiple atestiguación independiente* [1]

365-. Dar y recibir: (1) *I Clem* II,1; (2) *Did* I,5; (3) *Herm. Man.* II.4b; (4) Act 25,35b.

b) *Triple atestiguación independiente* [1]

366-. Bienaventurados los mansos: (1) Mt 5,5; (2) *Bern* XIX,4; (3) *Did* III,7.

c) *Doble atestiguación independiente* [21]

367±. Nacimiento de Jesús: (1a) Mt 1-2; (1b) *Ev. naz.* 1; (2a) Lc 1-2; (2b) *Ev. eb.* 3b. **368-. Genealogía de Jesús:** (1) Mt 1,1-17; (2) Lc 3,23-38. **369-. La estrella:** (1) Mt 2,1-12; (2) *Ign., Ef.* XIX,2-3. **370-. Misericordia por misericordia:** (1) Mt 5,7; (2a) *I Clem* XIII,2a; (2b) *Pol., Fil.* II,3c; **371+. Oración y perdón:** (1) Mt 5,23-24; (2) *Did.* XIV,2. **372+. Contra los juramentos:** (1a) Mt 5,33-37; (1b) Mt 23,22; (2) *Sant* 5,12. **373-. Sobre la oración:** (1) Mt 6,5-6; (2) *Did* VIII,2a. **374-. Sobre el ayuno:** (1) Mt 6,16-18; (2) *Did* VIII,1. **375-. Atar y desatar:** (1a) Mt 16,19; (1b) Mt 18,18; (2) *Jn* 20,23. **376-. El poder de la oración:** (1) Mt 18,19; (2) *Ign., Ef.* V,2b. **377-. Capaz de recibir:** (1) Mt 19,12b; (2) *Ign., Esmirn.* VI,1b. **378-. Los llamados y los elegidos:** (1) Mt 22,14; (2) *Bern* IV,14b; **379+. Exaltación y humillación:** (1) Mt 23,12; (2a) Lc 14,11; (2b) Lc 18,14. **380-. El suicidio de Judas:** (1) Mt 27,3-10; (2) *Act* 1,15-20a. **381±. Enseñar y bautizar:** (1) Mt 28,16-20; (2) *Did* VII,1. **382-. Dad y se os dará:** (1) Lc 6,38a; (2) *I Clem* XIII,2d. **383-. La obligación del siervo:** (1) Lc 17,7-10; (2) *Herm.Comp.* V,2, 4-7. **384-. Odiad la hipocresía:** (1) *Did* IV,12; (2) *Ap. Sant.* 6,7. **385-. Utilidad última de la fe:** (1) *Did* XVI,2b; (2) *Bern* IV,9. **386-. Una cosa es la fe, y otra la vista:** (1) *Jn* 20,24-29; (2a) *Ap. Sant.* 8,3; (2b) *Ap. Sant.* 3,3-5; **387-. El sitio desde el cual:** (1) *Ev. Pe.* XIII,56b; (2a) *Ap. Sant.* 2,2a; (2b) *Ap. Sant.* 9,5b.

d) *Atestiguación única* [100]

388-. El sermón de la montaña: (1) Mt 5,1-2; **389-. Bienaventurados los puros:** (1) Mt 5,8; **390-. Bienaventurados los pacíficos:** (1) Mt 5,9. **391-. Vuestras buenas obras:** (1) Mt 5,16; **392-. No para abolir:** (1) Mt 5,17; **393-. El último mandamiento:** (1) Mt 5,19; **394-. Mayor justicia:** (1) Mt 5,20; **395-. Contra la ira:** (1a) Mt 5,21-22; (1b) *Ev. naz.* 4; **396-. Contra la lujuria:** (1) Mt 5,27-28; **397-. Compasión ante los hombres:** (1) Mt 6,1; **398-. Sobre la limosna:** (1) Mt 6,2-3a; **399-. Los gentiles y la oración:** (1) Mt 6,7-8; **400-. La preocupación por el mañana:** (1) Mt 6,34a; **401-. Disfrazados de corderos:** (1) Mt 7,15; **402-. Misericordia, no sacrificio:** (1) Mt 9,13a; **403-. La oveja perdida de Israel:** (1a) Mt 10,5b-6; (1b) Mt 15,24; **404-. Dar gratuitamente:** (1) Mt 10,8b; **405-. Ciudades de Israel:** (1) Mt 10,23; **406-. El amo y su mayordomo:** (1) Mt 10,25b; **407-. La acogida y su recompensa:** (1) Mt 10,41; **408-. Enseñar y predicar:** (1) Mt 11,1; **409-. Mi siervo elegido:** (1) Mt 12,17-21; **410-. Por vuestras palabras:** (1) Mt 12, 36-37; **411-. Explicación de la cizaña:** (1) Mt 13,36-43a; **412-. Explicación de la red:** (1) Mt 13,49-50; **413-. Pedro se hunde:** (1) Mt 14,28-33; **414-. A sus pies:** (1) Mt 15,29-31 [cf. *Mc* 7,31-37]; **415-. El niño humilde:** (1) Mt 18,4; **416-. El desprecio de los pequeños:** (1) Mt 18,10; **417-. La excomunión de la Iglesia:** (1) Mt 18,16-17; **418+. El siervo inmisericorde:** (1) Mt 18,23-24; **419+. Los vendimiadores:** (1) Mt 20,1-15; **420-. El asiento de Moisés:** (1) Mt 23,1-3; **421-. Los títulos:** (1) Mt 23,8-10; **422-. Para un prosélito:** (1) Mt 23,15; **423-. Contra la casuística:** (1) Mt 23,16-22; **424-. El crujir de dientes y el camello:** (1) Mt 23,24; **425-. El Juicio Final:** (1) Mt 25,31-46; **426-. El escriba del Reino:** (1) Mt 13,51-52; **427+. El Reino y el eunuco:** (1) Mt 19,10-12a; **428+. Los dos hijos:** (1) Mt 21,28-32; **429-. El tributo del Templo:** (1) Mt 17,24-27; **430-. La confesión de los niños:** (1) Mt 21,14-16; **431-. Concepción de Juan:** (1) Lc 1,5-25; **432-. Nacimiento de Juan:** (1) Lc 1,57-80; **433-. Jesús a los doce años:** (1) Lc 2,41-52; **434-. Ética de Juan:** (1) Lc 3,10-

14; **435-. Preferencia de los gentiles:** (1) Lc 4,25-27; **436-. Trabajar en sábado:** (1) Según Lc 6,1-4 en Codex Bezae [D]; **437-. ¡Ay de los ricos!:** (1) Lc 6,24; **438-. ¡Ay de la saciedad!:** (1) Lc 6,25a; **439-. ¡Ay de la risa!:** (1) Lc 6,25b; **440-. ¡Ay de las alabanzas!:** (1) Lc 6,26; **441-. Condena por condena:** (1) Lc 6,37b; **442-. Resurrección del hijo de la viuda:** (1) Lc 7,11-17; **443-. Tras rechazar a Juan:** (1) Lc 7,29-30; **444±. Las mujeres que rodean a Jesús:** (1) Lc 8,2-3; **445-. La poca hospitalidad de los samaritanos:** (1) Lc 9,52-55; **446-. El regreso de los Setenta:** (1) Lc 10,17-20; **447+. El buen samaritano:** (1) Lc 10,29-37; **448-. Marta y María:** (1) Lc 10,38-42; **449+. El amigo a medianoche:** (1) Lc 11,5-8; **450-. Sus adversarios observan a Jesús:** (1) Lc 11,53-54; **451-. Pequeño rebaño:** (1) Lc 12,32; **452-. Mucho y más:** (1) Lc 12,47-48; **453-. Arrepentirse o perecer:** (1) Lc 13,1-5; **454+. El árbol estéril:** (1) Lc 13,6-9; **455-. La mujer baldada y el sábado:** (1) Lc 13,10-17; **456-. Subida a Jerusalén:** (1) Lc 13,22; **457-. Jesús y Herodes:** (1) Lc 13,31-33; **458-. El hidrópico y el sábado:** (1) Lc 14,1-6; **459-. El asiento en la mesa:** (1) Lc 14,7-10; **460-. Invitar a los parias:** (1a) Lc 14,12-14; (1b) Lc 14,21b; **461+. La edificación de una torre:** (1) Lc 14,28-30; **462+. El rey en guerra:** (1) Lc 14,31-32; **463-. Renunciar a todo:** (1) Lc 14,33; **464+. La dracma perdida:** (1) Lc 15,8-10; **465+. El hijo pródigo:** (1) Lc 15,11-32; **466+. El administrador infiel:** (1) Lc 16,1-7; **467-. Los hijos de este mundo:** (1) Lc 16,8; **468-. El dinero injusto:** (1) Lc 16,9; **469-. Fieles e injustos:** (1a) Lc 16,10-12; (1b) *2 Clem* VIII,5b [basado en Lc 16,10a]; **470-. Exaltación y abominación:** (1) Lc 16,14-15; **471+. El rico Epulón y el pobre Lázaro:** (1) Lc 16,19-31; **472-. Días vendrán:** (1) Lc 17,22; **473+. El juez inicuo:** (1) Lc 18,1-8; **474+. El fariseo y el publicano:** (1) Lc 18,9-14; **475-. La salvación de Zaqueo:** (1) Lc 19,1-9; **476-. Aclamación de los discípulos:** (1) Lc 19,28-40; **477-. Destrucción de Jerusalén:** (1) Lc 19,41-44; **478-. Dos espadas bastan:** (1) Lc 22,35-38; **479-. La promesa del Espíritu:** (1a) Lc 24,44-49; (1b) *Act* 1,1-8; (1c) *Jn* 20,19-22; **480±. Ascensión de Jesús:** (1a) Lc 24,50-52; (1b) *Act* 1,9-11; **481-. Acto por acto:** (1) *I Clem* XIII,2c; **482-. Clemencia por clemencia:** (1) *I Clem* XIII,2f; **483-. Sólo pasando por sufrimientos:** (1) *Bern* VII,11b; **484-. Reuniones durante la Preparación:** (1) *Did* XVI,2a; **485-. Los discípulos hacen discípulos:** (1) *Jn* 1,35-42; **486-. Jesús y Natanael:** (1) *Jn* 1,43-51; **487-. Jesús bautiza a las gentes:** (1) *Jn* 3,22-36.

Cuarto estrato [35: 0 + 35]

a) *Atestiguación única* [35]

488-. En el principio: (1) *Jn* 1,1-18; **489-. Matías sustituye a Judas:** (1) *Act* 1,20b-26; **490-. Los cielos abiertos:** (1) *Act* 7,55-56; **491-. El Reino y el hartazgo:** (1) *Ap. Sant.* 2,1-4; **492-. Hartarse:** (1) *Ap. Sant.* 3,6-9; **493-. El Reino y la Cruz:** (1) *Ap. Sant.* 4,1b-5,5; **494-. cabeza de la profecía:** (1) *Ap. Sant.* 6,1-4; **495-. En secreto y a todas luces:** (1) *Ap. Sant.* 6,5; **496-. Id delante de mí:** (1) *Ap. Sant.* 6,6; **497-. El retoño de palmera:** (1) *Ap. Sant.* 6,8; **498-. La Ascensión y las parábolas:** (1) *Ap. Sant.* 6,9-10; **499-. El grano de trigo:** (1) *Ap. Sant.* 6,11; **500-. El Hijo necesita al Padre:** (1) *Ap. Sant.* 6,15b; **501-. Perseguirse a sí mismo:** (1) *Ap. Sant.* 6,16; **502-. Es más fácil:** (1) *Ap. Sant.* 6,17; **503-. Pena y dolor:** (1) *Ap. Sant.* 6,18; **504-. Había sido:** (1) *Ap. Sant.* 6,19; **505-. Por intercesión de Jesús:** (1) *Ap. Sant.* 6,22b; **506-. No hace falta intercesión alguna:** (1) *Ap. Sant.* 7,2b; **507-. Sed como**

extraños: (1) *Ap. Sant.* 7,3a; **508-**. **El alma y la carne:** (1) *Ap. Sant.* 7,7; **509-**. **Pocos en el cielo:** (1) *Ap. Sant.* 7,8; **510-**. **La espiga de trigo:** (1) *Ap. Sant.* 8,1-2; **511-**. **El amparo de una casa:** (1) *Ap. Sant.* 8,4; **512-**. **Al Padre:** (1) *Ap. Sant.* 8,5; **513-**. **Quienes no son:** (1) *Ap. Sant.* 8,6; **514-**. **El Reino es un desierto:** (1) *Ap. Sant.* 8,7a; **515-**. **Ser como Jesús:** (1) *Ap. Sant.* 8,7b; **516-**. **El Reino y la vida:** (1) *Ap. Sant.* 9,1-4; **517-**. **Tres veces bienaventurados:** (1) *Ap. Sant.* 9,9; **518-**. **Lo pequeño y lo grande:** (1) 2 *Clem VIII*,5a; **519-**. **Escogidos y dados:** (1) *Ev. naz.* 23; **520-**. **Ira por el sacrificio:** (1) *Ev. eb.* 6; **521-**. **Perdón de la mujer adúltera:** (1) *Jn* 7,53-8,11; **522-**. **Finales de Marcos de época tardía:** (1) Final breve (correspondiente a *Mc* 16,1-8); (2) Final largo (= *Mc* 16,9-20); (3) *Logion* suelto (correspondiente a *Mc* 16,14)

Apéndice II

TIPOS Y TRAYECTORIAS DE LOS DISTURBIOS CAMPESINOS EN PALESTINA DURANTE LOS PRIMEROS AÑOS DEL PERÍODO ROMANO

A. MANIFESTACIONES [7 CASOS ENTRE 4 A. E. V. Y 65 E. V.]

[1] 4 a. e. v.: Ante Arquelao, a propósito de los impuestos y los cautivos, en *BJ* II,4 = *AJ XVII*,204-205; [2a] 16-17 e. v.: Ante Pilato, con motivo de la entrada de las efigies de los estandartes en Jerusalén, en *BJ* II,169-174 = *AJ XVIII*,55-59; [2b?] 16-17 e. v.: Ante Pilato, con motivo de la introducción de unos estandartes sin efigies en Jerusalén, en Filón, *Embajada a Gayo* 299-305; [3] 26-36 e. v.: Ante Pilato, con motivo del empleo de los fondos del Erario del Templo para la construcción de un acueducto, en *BJ* II,175-177 = *AJ XVIII*,60-62; [4] 39-41 e. v.: Ante Petronio, con motivo de la erección de una estatua de Calígula en el Templo, en *BJ* II,185-203 = *AJ XVIII*,261-309, y Filón, *Embajada a Gayo* 203-348; [5] 48-52 e. v.: Ante Cumanó, con motivo de los gestos obscenos realizados por un soldado romano en el Templo, en *BJ* II,224-227 = *AJ XX*,108-112; [6] 48-52 e. v.: Ante Cumanó, con motivo de la falta de respeto demostrada por un soldado romano que rompió un volumen de la Torá, en *BJ* II,229-231 = *AJ XX*,115-117; [7] 65 e. v.: Ante Cestio Galo, con motivo del mal gobierno de Floro, en *BJ* II,280-281.

B. PROFETAS [10 CASOS ENTRE C. 30 E. V. Y 73 E. V.]

[1] ca. 30 e. v.: Juan el Bautista, en *AJ XVIII*,116-119; [2] 36 e. v.: El profeta de Samaria, en *AJ XVIII*,85-89; [3] 44-46 e. v.: Teudas, en *AJ XX*,97-98 y *Act* 5,36; [4] 52-60 e. v.: Profetas anónimos (afirmación general), en *BJ* II,258-260 = *AJ XX*,167b-168; [5] 52-60 e. v.: El profeta egipcio, en *BJ* II,261-263 = *AJ XX*,169-171 y *Act* 21,38; [6] 60-62 e. v.: Profeta anónimo, en *AJ XX*,188; [7] 62-70 e. v.: Jesús, hijo de Ananías, en *BJ VI*,300-309; [8] 70 e. v.: Profeta anónimo, en *BJ VI*,283-285; [9]

70 e. v.: Profetas anónimos (afirmación general), en *BJ* VI,286; [¿10?] 73 e. v.: Jonatás el Tejedor, en *BJ* VI,437-450.

C. BANDIDOS [11 CASOS ENTRE 47 A. E. V. Y 68-69 E. V.]

[1] 47 a. e. v.: Ezequías, capitán de ladrones, en *BJ* I,204-207 = *AJ* XIV,159-179; [2] 37 a. e. v.: Bandidos de las cuevas de Galilea, en *BJ* I,304-313 = *AJ* XIV,414-430; [3] 44-46 e. v.: Tolomeo, jefe de los bandidos, en *AJ* XX,5; [4] 48-52 e.v.: Bandidos de los alrededores de Betorón, en *BJ* II,228-229 = *AJ* XX,113-114; [5] 51-52 e. v.: Eleazar, hijo de Dineo, y Alejandro encabezan la revuelta, en *BJ* II,232-246 = *AJ* XX,118-136; [6] 52-60 e. v.: Eleazar, hijo de Dineo, es capturado después de encabezar durante veinte años una partida de bandoleros, en *BJ* II,253 = *AJ* XX,161; [7] 60-62 e. v.: Bandidos anónimos (afirmación general), en *BJ* II,271 = *AJ* XX,185; [8] 64-66 e. v.: Bandidos anónimos (afirmación general), en *BJ* II,278b-279 = *AJ* XX,255b-257; [9] 66-67 e. v.: Los bandidos de Josefo en Galilea, en *BJ* II,568-576 = *Autobiografía* 77-78; [10] 66-67 e. v.: Jesús, capitán de los bandidos de la región de Tolemaida, en *Autobiografía* 104-111; [11] 68-69 e. v.: Los zelotas, coalición de bandas de ladrones, hacen su aparición en Jerusalén, en *BJ* IV,135-138 (y cf. IV,442-448).

D. MESÍAS [5 CASOS ENTRE 4 A. E. V. Y 68-70 E. V.]

[1] 4 a. e. v.: Judas, hijo del capitán de los bandidos Ezequías, en Galilea, en *BJ* II,56 = *AJ* XVII,271-272; [2] 4 a. e. v.: Simón, esclavo de Herodes, en Perea, en *BJ* II,57-59 = *AJ* XVII,273-277a; [3] 4 a. e. v.: Atronges, pastor, en Judea, en *BJ* II,60-65 = *AJ* XVII,278-284; [4] 66 e. v.: Manahemo, hijo (= nieto) de Judas el Galileo (destacados subalternos campesinos), en *BJ* II,433-434 (= 408, 425), 444; [5] 68-70 a. e. v.: Simón, hijo de Gioras (bar Giora), en *BJ* II,521; II,652-654 = IV,503-507; IV,508-510; IV,529; VII,26-36, 154.

Apéndice III

INVENTARIO DE DICHSO SOBRE JUAN EL BAUTISTA [18: 6+12]

Primer estrato [8: 5+3]

[1] 58. *Juan bautiza a Jesús* [1/3]; [2] 51. *Salida al desierto* [1/3]; [3] 115. *El mensaje de Juan* [1/2]; [4] 85. *Más grande que Juan* [1/2]; [5] 106. *Ayuno y bodas* [1/2]; [6] 143. *Respuesta a Juan* [1/1]; [7] 144. *La sabiduría justificada* [1/1]; [8] 168. *El Reino y la violencia* [1/1].

Segundo estrato [5: 1+4]

[1] 197. *Herodes decapita a Juan* [2/2]; [2] 213. *Juan el Bautista* [2/1]; [3] 231. *Herodes y Jesús* [2/1]; [4] 244. *Elías ha llegado* [2/1]; [5] 261. *¿Por la autoridad de quién?* [2/1].

Tercer estrato [5: 0+5]

[1] 428. *Los dos hijos* [3/1]; [2] 431. *Concepción de Juan* [3/1]; [3] 432. *Nacimiento de Juan* [3/1]; [4] 443. *Tras rechazar a Juan* [3/1]; [5] 487. *Jesús bautiza a las gentes* [3/1].

Apéndice IV

INVENTARIO DE DICHOS ACERCA DEL HIJO DEL HOMBRE [40: 14+26]

Este inventario debe leerse con suma atención por un motivo muy importante. Siempre que disponemos de dos o más fuentes, en todos los casos menos en uno, la expresión «el Hijo del hombre» aparece únicamente en una de ellas. Y a veces sólo está presente en un pasaje de esa fuente. En todo caso, señalo siempre en qué fuente o en qué pasaje de esa fuente aparece la expresión. Si no aparece esa indicación, quiere decir que está presente en todos los textos de una determinada fuente. En otras palabras, las cifras 40: 14+26 no quieren decir que estemos ante 14 casos de atestiguación plural independiente de la expresión «el Hijo del hombre», sino ante unos complejos en los que al menos aparece una vez. Hay un solo caso en el que la expresión «el Hijo del hombre» aparece con atestiguación plural independiente; dicha excepción corresponde a 101. *Las raposas tienen cuevas* [1/2], donde el Hijo del hombre aparece en dos fuentes independientes. Así, pues, las cifras correspondientes a la frase «el Hijo del hombre» propiamente dicha serían en realidad 40: 1+39.

A. DICHOS SOBRE EL HIJO APOCALÍPTICO DEL HOMBRE [18: 6+12]

Primer estrato [9: 5+4]

[1] 2. *Regreso apocalíptico de Jesús* [1/6], aunque el Hijo del hombre aparece sólo en Marcos; [2] 28. *Delante de los ángeles* [1/4], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Marcos; [3] 12. *Conocer el peligro* [1/4], aunque el hijo del hombre sólo aparece en Q; [4] 30. *Jesús se revela a Santiago* [1/3], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en el *Ev. heb.* 7; [5] 122. *La señal perdida* [1/2], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Q; [6] 179. *Los doce tronos* [1/1]; [7] 174. *Así como el rayo* [1/1]; [8] 175. *Así como Noé* [1/1]; [9] 176. *Así como Lot* [1/1].

Segundo estrato [3: 1+2]

[1] 188. *El tiempo desconocido* [2/4], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Lc 21,34-36; [2] 243. *Alguien que está aquí* [2/1]; [3] *Las preguntas del pontífice* [2/1].

Tercer estrato [5: 0+5]

[1] *Explicación de la cizaña* [3/1]; [2] 405. *Ciudades de Israel* [3/1]; [3] 425.- *El Juicio Final* [3/1]; [4] 472. *Días vendrán* [3/1]; [5] 473. *El juez inicuo* [3/1].

Cuarto estrato [1: 0+1]

[1] 490. *Los cielos abiertos* [4/1].

B. DICHOS SOBRE EL HIJO DEL HOMBRE TERRENAL [10: 8+2]

Primer estrato [5: 4+1]

[1] 101. *Las raposas tienen cuevas* [1/2], y el Hijo del hombre aparece en ambas fuentes; [2] 23. *Todos los pecados serán perdonados* [1/4], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Q; [3] 73. *¿Quién es Jesús?* [1/2], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Mt 16,13-20; [4] 48. *Bienaventurados los perseguidos* [1/3], aunque el hijo del hombre sólo aparece en Lc 6,22-23; [5] 144. *La sabiduría justificada* [1/1], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Q.

Segundo estrato [4: 3+1]

[1] 187. *Justos y pecadores* [2/4], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Lc 19,10; [2] 191. *Sea el primero servidor de todos* [2/3], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Marcos; [3] 127. *La enfermedad y el pecado* [2/2], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Marcos; [4] 220. *El Señor y el sábado* [2/1].

Tercer estrato [1: 1+0]

[1] 386. *Una cosa es la fe, y otra la vista* [3/2], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en *Ap. Sant.* 3,3-5.

C. DICHOS DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DEL HIJO DEL HOMBRE [2: 0+2]

Segundo estrato [2: 0+2]

[1] 240. *Profecía de la Pasión y la Resurrección* [2/1], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Marcos; [2] 269. *Prendimiento de Jesús* [2/1], aunque el Hijo del hombre sólo aparece en Lc 22,47.

D. DICHOS DEL HIJO DEL HOMBRE JUÁNICO [10: 0+10]

Segundo estrato [10: 0+10]

[1] 486. *Jesús y Natanael* [2/1]; [2] 350. *Jesús a Nicodemo* [2/1]; [3] 352. *Acerca del Padre* [2/1]; [4] 353. *El pan de vida* [2/1]; [5] 354. *División en torno a la Eucaristía* [2/1]; [6] 355. *Jesús durante la fiesta de los Tabernáculos* [2/1]; [7] 356. *La ceguera y la vista* [2/1]; [8] 361. *La hora de la gloria* [2/1]; [9] 362. *Profecías sobre la incredulidad* [2/1]; [10] 363. *Palabras de Jesús durante la Última Cena* [2/1].

Apéndice V

INVENTARIO DE DICHS ACERCA DEL REINO [77: 33+44]

Al interpretar este inventario, es preciso tener el mismo cuidado que se requería para consultar la lista de dichos sobre el Hijo del hombre, y por los mismo motivos. El inventario general de A recoge todos los complejos en los que aparece el Reino, al menos en uno de los textos que componen una determinada fuente. En todos los casos se indica cuál es la fuente o el texto que contiene la expresión. Si no aparece esa indicación, significa que todos los textos que componen la fuente recogen la expresión. Pero una vez más se hace necesario un inventario especial (B) para presentar los casos en los que la expresión «el Reino» aparece en más de una fuente independiente dentro de un mismo complejo en particular. Así, pues, aunque las cifras correspondientes a los complejos que contienen en alguno de sus textos la expresión «el Reino» son 77: 33+44, las de aquellos en los que «el Reino» aparece al menos en dos fuentes independientes son 77: 12+65.

A. INVENTARIO GENERAL DE DICHS ACERCA DEL REINO [77: 33+44]

Primer estrato [43: 28+15]

[1] 1. *La misión y el mensaje* [1/7], aunque el Reino sólo aparece en Q y quizá también en Marcos; compárese Mc 6,12 con Mc 1,15, y cf. Lc 9,2; [2] 3. *Los panes y los peces* [1/6], aunque el Reino sólo aparece en Lc 9,11; [3] 5. *Crucifixión de Jesús* [1/5], aunque el Reino sólo aparece en Lucas; [4] 8. *Cuándo y dónde* [1/5], aunque el Reino sólo aparece en dos fuentes: 1a, 1c, 5; [5] *La Cena y la Eucaristía* [1/4], aunque el Reino sólo aparece en Marcos; [6] 13. *De los dos uno* [1/4], aunque el Reino sólo aparece en dos fuentes: 1, 3; [7] 20. *El Reino y los niños* [1/4], y el Reino aparece en las cuatro fuentes; [8] 26. *La inmaculada concepción de Jesús* [1/4], aunque el Reino sólo aparece en Lucas; [9] 35. *El grano de mostaza* [1/3], y el Reino aparece en las tres fuentes; [10] 46. *Los viñadores* [1/3], aunque el Reino sólo aparece en Mateo; [11] 43. *Bienaventurados los pobres* [1/3], y el Reino aparece en las tres fuentes; [12] 48. *Bienaventurados los perseguidos* [1/3], aunque el Reino sólo aparece en Mt 5,10; [13] 120.

El Padrenuestro [1/2], y el Reino aparece en las dos fuentes: 1a, 2; [14] 70. *Sepultura de Jesús* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Marcos; [15] 111. *La invocación no escuchada* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Mateo; [16] 71. *La red* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Mateo; [17] 73. *Quién es Jesús* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Mateo; [18] 75. *La siega* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Marcos; [19] 82. *Contra las preocupaciones* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Q; [20] 84. *Estorbar a los demás* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Mt 23,13; [21] 85. *Más grande que Juan* [1/2], y el Reino aparece en las dos fuentes; [22] 90. *La cizaña* [1/2], y el Reino aparece en las dos fuentes; [23] 92. *Conocer los misterios* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Marcos; [24] 95. *El banquete* [1/2], aunque el Reino sólo aparece en Q; [25] 98. *La perla* [1/2], y el Reino aparece en las dos fuentes; [26] 104. *El fermento*, y el Reino aparece en las dos fuentes; [27] 105. *La verdadera familia de Jesús*, aunque el Reino sólo aparece en *Ev. Tom.* 99; [28] 108. *El tesoro* [1/2], y el Reino aparece en las dos fuentes; [29] 291. *El ayuno y el sábado* [1/1]; [30] 299. *Solitario y escogido* [1/1]; [31] 313. *Cerca del fuego* [1/1]; [32] 320. *La vasija vacía* [1/1]; [33] 321. *El asesino* [1/1]; [34] 327. *Pedro y María* [1/1]; [35] 145. *Dejad a los muertos* [1/1], aunque el Reino sólo aparece en Lucas; [36] 146. *Mirar atrás* [1/1]; [37] 150. *Por el poder de quién* [1/1]; [38] 164. *La puerta cerrada* [1/1], aunque el Reino sólo aparece en Mateo; [39] 166. *Patriarcas y gentiles* [1/1]; [40] 168. *El Reino y la violencia* [1/1]; [41] 178. *La parábola de las minas* [1/1], aunque el Reino sólo aparece en Lucas; [42] 179. *Los doce tronos* [1/1], aunque el Reino sólo aparece en Lucas; [43] 180. *La pregunta de Pilato* [1/1], aunque el Reino sólo aparece en Juan.

Segundo estrato [14: 5+9]

[1] 191. *Sea el primero servidor de todos* [2/3], aunque el Reino sólo aparece en Mt 18,1, 4; [2] 64. *Los últimos días* [2/3], aunque el Reino sólo aparece en Mt 24,14 y Lc 21,31; [3] 199. *El Reino y los ricos* [2/2], y el Reino aparece en las dos fuentes; [4] 200. *La recompensa del ciento por uno* [2/2], aunque el Reino sólo aparece en Lucas; [5] 201. *El principal mandamiento* [2/2], aunque el Reino sólo aparece en Marcos; [6] 214. *El Reino y la penitencia* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Marcos y Mateo; [7] 218. *A otros lugares* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Mateo y Lucas; [8] 225. *Interpretación del Sembrador* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Mateo; [9] 230. *Por las aldeas* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Mateo y Lucas; [10] 243. *Alguien que está aquí* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Marcos; [11] 248. *La mano, el pie, el ojo* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Marcos; [12] 254. *Bautismo de Jesús* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Mateo; [13] 257. *Entrada en Jerusalén* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Marcos; [14] 265. *En esta generación* [2/1], aunque el Reino sólo aparece en Lucas.

Tercer estrato [10: 0+10]

[1] 393. *El último mandamiento* [3/1]; [2] 394. *Mayor justicia* [3/1]; [3] 411. *Explicación de la cizaña* [3/1]; [4] 426. *El escriba del Reino* [3/1]; [5] 418. *El sirvo inmisericorde* [3/1]; [6] 427. *El Reino y el eunuco* [3/1]; [7] 419. *Los vendimadores* [3/1]; [8] 428. *Los dos hijos* [3/1]; [9] 425. *El juicio final* [3/1]; [10] 451. *Pequeño rebaño* [3/1].

Cuarto estrato [10 0+10]

[1] 491 *El Reino y el hartazgo* [4/1], [2] 492 *Hartazgo* [4/1], [3] 493 *El Reino y la cruz* [4/1], [4] 497 *El retoño de palmera* [4/1], [5] 499 *El grano de trigo* [4/1], [6] 502 *Es más fácil* [4/1], [7] 509 *Pocos en el cielo* [4/1], [8] 510 *La espiga de trigo* [4/1], [9] 514 *El Reino es un desierto* [4/1], [10] 516 *El Reino y la vida* [4/1]

INVENTARIO ESPECIAL DE DICHO ACERCA DEL REINO

En este inventario incluimos únicamente los doce complejos en los que al menos dos fuentes independientes contienen la expresión «el Reino». Indicamos esta circunstancia, como de costumbre, poniendo entre corchetes detrás del nombre del complejo [α = τ], donde, como es sabido, α representa el estrato, y la atestiguación del dicho, y τ indica la atestiguación específica de la expresión «el Reino». El orden en el que se presentan los complejos responde al mayor número de fuentes en que esta atestiguada dicha expresión. El asterisco indica la fuente o el elemento de una fuente en que aparece «el Reino», añadiéndose entre corchetes el tipo de Reino de que se trate: R = Reino, RD = Reino de Dios, RP = Reino del Padre, RC = Reino de los Cielos.

Primer estrato [11]

[1] 20 *El Reino y los niños* [1/4 = 4] ¹(1) *Ev Tom* 22,1 2 [R], ¹(2) *Mc* 10,13-16 [RD] = *Mt* 19,13-15 [RC] = *Lc* 18,15-17 [RD], ¹(3) *Mt* 18,3 [RC], ¹(4) *Jn* 3,1-10 [RD]

[2] 35 *El grano de mostaza* [1/3 = 3] ¹(1) *Fv Tom* 20,1 2 [RC], (2) ζ 1 o 2 ζ *Lc* 13,18-19 [RD] = *Mt* 13,31 32 [RC], (3) *Mc* 4,30-32 [RD] = *Mt* 13,31-32 [RC]

[3] 43 *Bienaventurados los pobres* [1/3 = 3] ¹(1) *Ev Tom* 54 [RC], ¹(2a) *1Q Lc* 6,20 [RD] = *Mt* 5,3 [RC], ¹(2b) *Pol, Fil* 11,3e [RD], ¹(3) *Sant* 2,5 [R]

[4] 8 *Cuando y donde* [1/5 = 2] ¹(1a) *Fv Tom* 3,1 [R] y *P Oxi* 654 3,1 [R(ζ D/C)], (1b) *Ev Tom* 51 [-], ¹(1c) *Fv Tom* 113 [RP], (2) *2Q Lc* 17,23 [-] = *Mt* 24,26 [-], (3) *Mc* 13,21-23 [-] = *Mt* 24,23 25 [-], (ζ 4') *Dial Sab* 16 [-], ¹(5) *Lc* 17,20-21 [RD]

[5] 13 *De los dos uno* [1/4 = 2] (1a) *Gal* 3,27 28, (1b) *1 Cor* 12,13, (1c) *Col* 3,10-11, ¹(2) *Fv Tom* 22,3-4 [R], (3) *Ev Eg* 5b [-], ¹(4) *2 Clem* XII,1 6 [RD, su R, R de mi P]

[6] 120 *El Padrenuestro* [1/2 = 2] ¹(1a) *1Q Lc* 11,(1)2-4 [RP] = ¹(1) *Mt* 6,9 13 [RP], (1b) *Ev naz* 5 [-], (1c) *Pol, Fil* VII,2a [-], ¹(2) *Did* VIII,2b [RP]

[7] 85 *Más grande que Juan* [1/2 = 2] ¹(1) *Fv Tom* 46 [R], ¹(2) *2Q Lc* 7,28 [RD] = *Mt* 11,11 [RC]

[8] 90 *La cizaña* [1/2 = 2] ¹(1) *Ev Tom* 57 [RP], ¹(2) *Mt* 13,24-30 [RC]

[9] 98 *La perla* [1/2 = 2] ¹(1) *Fv Tom* 76,1 [RP], ¹(2) *Mt* 13,45 46 [RC]

[10] 104 *El fermento* [1/2 = 2] ¹(1) *Fv Tom* 96 [RP], ¹(2) ζ 1 o 2 ζ *Lc* 13,20 21 [RD] = *Mt* 13,33 [RD]

[11] 108 *El tesoro* [1/2 = 2] ¹(1) *Ev Tom* 109 [R], ¹(2) *Mt* 13,44 [RC]

Segundo estrato [1]

[1] 199 *El Reino y los ricos* [2/2 = 2] ¹(1a) *Mc* 10,23-27 [RD] = *Mt* 19,23-26 [RC/RD] = *Lc* 18,24-27 [RD], ¹(1b) *Ev naz* 16b [RC], ¹(2) *Herm Comp* IX,20,1-4 [RD]

C INVENTARIO DE OTROS TEXTOS DONDE APARECE EL REINO

(1) *Act* 1,3, 6, 8,12, 14,22, 19,8, 20,25, 28,23, 31 (2) *Epístolas paulinas* 1 *Tes* 2,12, *Gál* 5,21, 1 *Cor* 4,20, 6,9-10, 15,24, 50, *Rom* 14,17 (3) *Epístolas pseudopaulinas* 2 *Tes* 1,5, *Ef* 5,5⁽¹⁾, *Col* 1,13⁽¹⁾, 2 *Tim* 4,1, 18 (4) *Otros textos del Nuevo Testamento* *Heb* 2,8, 11,23, 12,28, *Sant* 2,5, 2 *Pe* 1,11⁽¹⁾, *Ap* 1,6, 9, 5,10, 11,15⁽¹⁾, 12,10, (5) *Padres Apostólicos* 1 *Clem* XLII,3, L,3, 2 *Clem* IX,6, *Ign, Fil* III,3 [citando 1 *Cor* 6,9-10], *Pol, Fil* V,3 [citando 1 *Cor* 6,9-10], *Bern* IV,13, *Herm Comp* IX,15,3, IX,29,2

Apéndice VI

INVENTARIO DE MILAGROS DE JESÚS [32: 9+23]

Primer estrato [9: 8+1]

[1] 3. *Los panes y los peces* [1/6]; [2] 110. *Curación de un leproso* [1/2]; [3] 119. *Curación de un niño sin estar presente* [1/2]; [4] 121. *La cuestión de Beelcebul* [1/2]; [5] 127. *La enfermedad y el pecado* [1/2]; [6] 128. *Jesús camina sobre las aguas* [1/2]; [7] 129. *Curación de un ciego* [1/2]; [8] 130. *Resurrección de un muerto* [1/2]; [9] 184. *Transfiguración de Jesús* [1/1].

Segundo estrato [19: 1+18]

[1] 190. *Pescadores de hombres* [2/3]; [2] 215. *En la sinagoga de Cafarnaúm* [2/1]; [3] 216. *La suegra de Simón* [2/1]; [4] 217. *Curaciones y exorcismos* [2/1]; [5] 221. *La mano y el sábado* [2/1]; [6] 222. *Curación de los muchedumbres* [2/1]; [7] 223. *Los demonios son acallados* [2/1]; [8] 228. *El poseso de Gerasa* [2/1]; [9] 229. *Curación de dos mujeres* [2/1]; [10] 231. *Herodes sobre Jesús* [2/1]; [11] 233. *Curaciones en Genesaret* [2/1]; [12] 237. *Curación de una niña sin estar presente* [2/1]; [13] 238. *Curación de un sordomudo* [2/1]; [14] 245. *Curación de un niño endemoniado* [2/1]; [15] 246. *Los exorcismos de los extraños* [2/1]; [16] 256. *Curación de Bartimeo* [2/1]; [17] 260. *La maldición de la higuera* [2/1]; [18] 269. *Prendimiento de Jesús* [2/1]; [19] 349. *La conversión del agua en vino* [2/1].

Tercer estrato [4: 0+4]

[1] 428. *El tributo del Templo* [3/1]; [2] 441. *Resurrección del hijo de la viuda* [3/1]; [3] 454. *La mujer baldada y el sábado* [3/1]; [4] 457. *El hidrópico y el sábado* [3/1].

Apéndice VII

ESTRATOS DEL EVANGELIO DE PEDRO

En la versión del *Evangelio de Pedro* que ha llegado a nuestras manos pueden distinguirse tres estratos (cf. Crossan, 1988a). El contenido de los mismos y sus correspondientes títulos aparecen en el cuadro sinóptico que incluimos a continuación

Estrato original	Estrato compositivo	Estrato canónico
(1a) Crucifixión y Santo Entierro (I,1-2 y II,5b-VI,22)	(2a) Demanda del cuerpo (II,3-5a) = Preparación de 3a	(3a) José y el entierro (VI,23-24)
(1b) El sepulcro y los guardias (VII,25 y VIII,28-IX,34)	(2b) Llegada del joven (XI,43,44) = Preparación de 3b	(3b) Las mujeres y el joven (XII,50-XIII,57)
(1c) Resurrección y confesión de Jesús (IX,35-X,42 y XI,45-49)	(2c) Acción de los discípulos (VII,26-27 y XIV,58-59) = Preparación de 3c.	(3c) Los discípulos y la aparición (XIV,60...)

A continuación damos el texto del *Evangelio de Pedro* (NTA I.183-187; cf. Cameron, 1982, pp. 78-82)* con los correspondientes subtítulos y estratos indicados de la siguiente manera: El estrato original o Evangelio de la Cruz aparece en 1abc en letra normal de imprenta; el estrato redaccional o de conexión aparece en 2abc en cursiva y el estrato canónico se recoge en 3abc en subrayada cursiva.

1a) Crucifixión y Entierro [comienzo]

[I,1] Pero de entre los judíos nadie se lavó las manos: ni Herodes ni ninguno de sus jueces. Y, al no quererse ellos lavar, Pilato se levantó. [I,2] Entonces el rey Herodes manda que se hagan cargo del Señor, diciéndoles: «Ejecutad cuanto os acabo de mandar que hagáis con él».

* Aquí lo citamos según la edición crítica bilingüe de A. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (BAC, Madrid, 1985). (N. del t.)

2a) *Demanda del cuerpo*

[II,3] *Se encontraba allí a la sazón José, el amigo de Pilato y del Señor. Y, sabiendo que iban a crucificarle, se llegó a Pilato en demanda del cuerpo del Señor para su sepultura. [II,4] Pilato a su vez mandó recado a Herodes y le pidió el cuerpo (de Jesús). [II,5a] Y Herodes dijo: «Hermano Pilato: aun dado caso que nadie lo hubiera reclamado, nosotros mismos le hubiéramos dado sepultura, pues está echándose el sábado encima y está escrito en la ley que el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado.*

1a) *Crucifixión y Entierro [conclusión]*

[II,5b] Y con esto, se lo entregó al pueblo (de los judíos) al día antes de los Ácimos, su fiesta. [III,6] Y ellos, tomando al Señor, le daban empujones corriendo, y decían: «Arrastremos al Hijo de Dios, pues ha venido a caer en nuestras manos». [III,7] Después le revistieron de púrpura y le hicieron sentar sobre el tribunal, diciendo: «Juzga con equidad, rey de Israel». [III,8] Y uno de ellos trajo una corona de espinas y la colocó sobre la cabeza del Señor. [III,9] Algunos de los circunstantes le escupían en el rostro, (mientras que) otros le daban bofetadas en las mejillas y otros le herían con una caña. Y había quienes le golpeaban diciendo: «Este es el homenaje que rendimos al Hijo de Dios». [IV,10] Después llevaron dos ladrones y crucificaron al Señor en medio de ellos. Más él callaba como si no sintiera dolor alguno. [IV,11] Y, cuando hubieron enderezado la cruz, escribieron encima: «Éste es el rey de Israel». [IV,12] Y, depositadas las vestiduras ante él, las dividieron en lotes y echaron a suertes entre ellos. [IV,13] Mas uno de aquellos malhechores les increpó diciendo: «Nosotros sufrimos así por las iniquidades que hemos hecho; pero éste, que ha venido a ser el Salvador de los hombres, ¿en qué os ha perjudicado?». [IV,14] E indignados contra él, mandaron que no se le quebraran las piernas para que muriera entre tormentos. [V,15] Era a la sazón mediodía, y la oscuridad se posesionó de toda la Judea. Ellos fueron presa de la agitación, temiendo no se les pusiera el sol —pues (Jesús) estaba aún vivo—, <ya que> les está prescrito que «el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado». [V,16] Uno de ellos dijo entonces: «Dadle a beber hiel con vinagre». Y, haciendo la mezcla, le dieron el brebaje. [V,17] Y cumplieron todo, colmando la medida de las iniquidades acumuladas sobre su cabeza. [V,18] Y muchos discurrían (por allí) sirviéndose de linternas, pues pensaban que era de noche, <y> venían a dar en tierra. [V,19] Y el Señor elevó su voz, diciendo: «¡Fuerza mía, fuerza (mía), tú me has abandonado!» Y, en diciendo esto, fue sublimado (al cielo). [V,20] En aquel mismo momento se rasgó el velo del templo de Jerusalén en dos partes. [VI,21] Entonces sacaron los clavos de las manos del Señor y le tendieron en el suelo. Y la tierra entera se conmovió y sobrevino un pánico enorme. [VI,22] Luego brilló el sol, y se comprobó que era la hora de nona.

3a) *José y el Entierro*

[VI,23] *Se alegraron, pues, los judíos y entregaron su cuerpo a José para que le diera sepultura, puesto que (éste) había sido testigo de todo el bien que (Jesús) había hecho. [VI,24] Y, tomando el cuerpo del Señor, lo lavó, lo envolvió en una sábana y lo introdujo en su misma sepultura, llamada «Jardín de José».*

1b) *El sepulcro y los guardias [comienzo]*

[VII,25] Entonces los judíos, los ancianos y los sacerdotes se dieron cuenta del mal que se habían acarreado a sí mismos y empezaron a golpear sus pechos, dicen-

do: «¡Malditas nuestras iniquidades! He aquí que se echa encima el juicio y el fin de Jerusalén».

2c) *Actuación de los discípulos [comienzo]*

[VII,26] *Yo, por mi parte, estaba sumido en la aflicción juntamente con mis amigos, y, heridos en lo más profundo del alma, nos manteníamos ocultos. Pues éramos hechos objeto de sus pesquisas como malhechores y como (sujetos) que pretendían incendiar el Templo. [VII,27] Por todas estas cosas, nosotros ayunábamos y estábamos sentados, lamentándonos y llorando noche y día hasta el sábado.*

1b) *El sepulcro y los guardias*

[VIII,28] Entretanto, reunidos entre sí los escribas, los fariseos y los ancianos, al oír que el pueblo murmuraba y se golpeaba el pecho diciendo: «Cuando a su muerte han sobrevenido señales tan portentosas, ved si debería ser justo». [VIII,29] Los ancianos, pues, cogieron miedo y vinieron a presencia de Pilato en plan de súplica, diciendo: [VIII,30] «Danos soldados para que custodien su sepulcro durante tres días, no sea que vayan a venir sus discípulos, le substraigan y el pueblo nos haga a nosotros algún mal, creyendo que ha resucitado de entre los muertos». [VIII,31] Pilato, pues, les entregó a Petronio y a un centurión con soldados para que custodiaran el sepulcro. Y con ellos vinieron también a la tumba ancianos y escribas. [VIII,32] Y, rodando una gran piedra, todos los que allí se encontraban presentes, juntamente con el centurión y los soldados, la pusieron a la puerta del sepulcro. [VIII,33] Grabaron además siete sellos y, después de plantar una tienda, se pusieron a hacer guardia. [IX, 34] Y muy de mañana, al amanecer el sábado, vino una gran multitud de Jerusalén y de sus cercanías para ver el sepulcro sellado.

1c) *Resurrección y confesión de Jesús [comienzo]*

[IX,35] Mas durante la noche que precedía al domingo, mientras estaban los soldados de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. [IX,36] Y vieron los cielos abiertos y dos varones que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. [IX,37] Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron. [X,38] Al verlo, pues, aquellos soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se encontraban allí haciendo la guardia. [X,39] Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. [X,40] Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. [X,41] Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». [X,42] Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: «Sí».

2b) *Llegada del joven*

[XI,43] Ellos entonces andaban tratando entre sí de marchar y de manifestar esto a Pilato. [XI,44] Y, mientras se encontraban aún cavilando sobre ello, aparecen de nuevo los cielos abiertos y un hombre que baja y entra en el sepulcro.

1c) *Resurrección y confesión de Jesús [conclusión]*

[XI,45] Viendo esto los que estaban junto al centurión, se apresuraron a ir a Pilato de noche, abandonando el sepulcro que custodiaban. Y, llenos de agitación, conta-

ron cuanto habían visto, diciendo: «Verdaderamente era Hijo de Dios». [XI,46] Pilato respondió de esta manera: «Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios; fuisteis vosotros los que lo quisisteis así». [XI,47] Después se acercaron todos y le rogaron encarecidamente que ordenara al centurión y a los soldados guardar secreto sobre lo que habían visto. [XI,48] «Pues es preferible —decían— ser reos del mayor crimen en la presencia de Dios que caer en manos del pueblo judío y ser apedreado.» [XI,49] Ordenó, pues, Pilato al centurión y a los soldados que no dijeran nada.

3b) *Las mujeres y el joven*

[XII,50] *A la mañana del domingo, María la de Magdala, discípula del Señor —atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus muertos más queridos—. [XII,51] Tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en que había sido depositado. [XII,52] Mas temían no fueran a ser vistas por los judíos y decían: «Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora por lo menos cabe el sepulcro. [XII,53] Pero, ¿quién nos removerá la piedra echada a la puerta del sepulcro, de manera que, pudiendo entrar, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido? [XII,54] Pues la piedra era muy grande y tenemos miedo no nos vaya a ver alguien. Y si (esto) no nos es posible, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya; lloremos y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa». [XIII,55] Fueron, pues, y encontraron abierto el sepulcro. Y en esto ven allí un joven sentado en medio de la tumba, hermoso y cubierto con una vestidura blanquísima, el cual les dijo: [XIII,56] «¿A qué habéis venido? ¿A quién buscáis? ¿Por ventura a aquel que fue crucificado? Resucitó ya y se marchó. Y si no lo queréis creer, asomaos y ved el lugar donde yacía. No está, pues ha resucitado y ha marchado al lugar aquel de donde fue enviado». [XIII,57] Entonces las mujeres, aterrorizadas, huieron.*

2c) *Actuación de los discípulos*

[XIV,58] *Era a la sazón el último día de los Ázimos y muchos partían de vuelta para sus casas una vez terminada la fiesta. [XIV,59] Y nosotros, los doce discípulos del Señor, llorábamos y estábamos sumidos en la aflicción. Y cada cual, apesadumbrado por lo sucedido, retornó a su casa.*

3c) *Los discípulos y la aparición de Jesús*

Yo, Simón Pedro, por mi parte, y Andrés, mi hermano, tomamos nuestras redes y nos dirigimos al mar, yendo en nuestra compañía Leví el de Alfeo, a quien el Señor...

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS

AAA = American Anthropological Association; AJ = Josefo, *Antiquitates Judaearum* (Thackeray); AnBib = *Analecta Biblica*; ANF = *The Ante-Nicene Fathers* (Roberts et al.); ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Temporini y Haase); APOT = *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Charles); ARA = *Annual Review of Anthropology*; BA = *Biblical Archaeologist*; BAR = *Biblical Archaeology Review*; BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*; BETL = *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*; BJ = Josefo, *Bellum Judaearum* (Thackeray); BZBW = *Beihefte zur ZNW*; CA = *Current Anthropology*; CAH = *The Cambridge Ancient History* (Cook et al.); CBQ = *Catholic Biblical Quarterly*; CRINT = *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* (Safrai y Stone); ETL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*; HR = *History of Religions*; HTR = *Harvard Theological Review*; HTS = *Harvard Theological Studies*; IEJ = *Israel Exploration Journal*; JAAR = *Journal of the American Academy of Religion*; JBL = *Journal of Biblical Literature*; JJS = *Journal of Jewish Studies*; JR = *Journal of Religion*; JSJ = *Journal for the Study of Judaism*; JSNT = *Journal for the Study of the New Testament*; JSS = *Journal of Semitic Studies*; JSSR = *Journal for the Scientific Study of Religion*; LCL = *Loeb Classical Library*; NMS = *Nag Hammadi Studies*; NT = *Novum Testamentum*; NTA = *New Testament Apocrypha* (Hennecke, Schneemelcher y Wilson); NTS = *New Testament Studies*; OTP = *The Old Testament Pseudepigrapha* (Charlesworth); PEQ = *Palestine Exploration Quarterly*; P.Oxi. = *Oxyrhynchus Papyri*; SBL = *Society of Biblical Literature*; SBLDS = *SBL Dissertation Series*; SBLMS = *SBL Monograph Series*; SBLRBS = *SBL Resources for Biblical Study*; SBL SBS = *SBL Sources for Biblical Studies*; SBLSCS = *SBL Septuagint and Cognate Studies*; SBLSP = *SBL Seminar Papers*; SBLTT = *SBL Texts and Translations*; SBT = *Studies in Biblical Theology*; SC = *The Second Century*; SNTSMS = *Society for New Testament Studies Monograph Series*; SSM = *Social Science and Medicine*; TS = *Theological Studies*; TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*; ZkT = *Zeitschrift für katholische Theologie*; ZNW = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*; ZTK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*.

Achtemeier, Paul J. (1970), «Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae», *JBL*, 89, pp. 265-291.

- (1972), «The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae», *JBL*, 91, pp. 198-221.
- Aland, Kurt, *et al.* (1975), *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Nueva York, 3.^a ed.
- Allegro, John (1956), «Further Messianic References in Qumran Literature», *JBL*, 75, pp. 182-187.
- (1958), «Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrašim», *JBL*, 77, pp. 350-354.
- Attridge, Harold W. (1989), «The Gospel According to Thomas: Appendix: The Greek Fragments», en *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, 2 vols., ed. Bentley Layton, Nag Hammadi Studies 20-21, The Coptic Gnostic Library, Brill, Leiden, vol. 1, pp. 96-128.
- Aune, David E. (1980), «Magic in Early Christianity», *ANRW*, 2,23, pp. 1.507-1.557.
- Avi-Yonah, M. (1964), «The Caesarea Inscription of the Twenty-four Priestly Courses», en *The Teacher's York: Studies in Memory of Henry Trantham*, eds. E. Jerry Vardaman y James Leo Garrett, Jr., Baylor University Press, Waco, pp. 46-57.
- Bagatti, Belarmino (1969), *Excavations in Nazareth*, vol. 1: *From the Beginning till the XII Century*, trad. de E. Hoade, Publications of the Studium Biblicum Franciscanum 17, Franciscan Printing Press, Jerusalén.
- Bailey, D. R. Shackleton (1971), *Cicero*, Scribner's, Nueva York.
- Barb, A. A. (1963), «The Survival of the Magic Arts», en *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Arnaldo Momigliano, Oxford-Warburg Studies, Clarendon Press, Oxford, pp. 100-125.
- Barnett, P. W. (1980-1981), «The Jewish Sign Prophets — A.D. 40-70: Their Intentions and Origin», *NTS*, 27, pp. 679-697.
- Basore, J. W., R. M. Gummere, T. H. Corcoran y F. J. Miller, trads. (1917-1972), *Seneca*, 10 vols., LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Bell, H. Idris y T. C. Skeat (1935a), *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri*, Oxford University Press, Londres.
- (1935b), *The New Gospel Fragments*, Oxford University Press, Londres.
- Berman, Dennis (1979), «Hasidim in Rabbinic Traditions», en *SBLSP, 1979*, 2 vols., ed. Paul J. Achtemeier, SBLSP, 17, Scholars Press, Missoula, Mont., vol. 2, pp. 15-53.
- Betz, Hans Dieter, ed. (1986), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Bickell, Gustav (1885), «Ein Papyrusfragment eines nichtkanonischen Evangeliums», *ZkT*, 9, pp. 498-504.
- (1886), «Zu dem Papyrusevangelium», *ZkT*, 10, pp. 208-209.
- (1887), «Das nichtkanonische Evangelienfragment», en *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, ed. Joseph Karabacek, vol. 1, n.^{os} 3-4, pp. 53-61 Verlag der k. k. Hof- und Staatsdruckerei, Viena [= *Papyrology on Microfiche*, series 2, vol. 40, n.^o 1, Scholars Press Missoula, Mont. (for the American Society of Papyrologists)].
- Blok, Anton (1972), «The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered», *Comparative Studies in Society and History*, 14, pp. 494-503.
- Boissovain, Jeremy (1969), «Patrons as Brokers», *Sociologische Gids*, 16, pp. 379-386.
- (1974), *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*, St. Martin's Press, Nueva York.

- Boissovain, Jeremy, *et al.* (1979), «Toward an Anthropology of the Mediterranean», *CA*, 20, pp. 81-93.
- Bokser, Baruch M. (1985), «Wonde-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa», *JSJ*, 16, pp. 42-92.
- Borg, Marcus J. (1984), *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Studies in the Bible and Early Christianity 5, Edwin Mellen Press, Nueva York y Toronto.
- (1986), «A Temperate Case for a Non-eschatological Jesus», *Forum*, 2/3, pp. 81-102.
- Bourguignon, Erika (1976), *Possession*, Chandler and Sharp Series in Cross-cultural Themes, Chandler and Sharp, San Francisco.
- Bovon, François (1988), «The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles», *HTR*, 81, pp. 19-36.
- Brandon, S. G. F. (1967), *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Scribner's, Nueva York.
- Braudel, Fernand (1972), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trad. Sian Reynolds, Harper & Row, Nueva York, 2 vols. (hay trad. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1976', 2 vols).
- Brinton, Crane (1938), *The Anatomy of Revolution*.
- Broschi, Magen (1987), «The Role of the Temple in the Herodian Economy», *JJS*, 38, pp. 31-37.
- Brown, Peter R. L. (1982), Respuesta a «The Problem of Miraculous Feedings in the Graeco-Roman World» de Robert M. Grant, en *Protocol of the Forty-second Colloquy* (14 de marzo de 1982), Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, The Graduate Theological Union and the University of California, Berkeley, Cal., pp. 16-24.
- Brown, Raymond E. (1966-1970), *The Gospel According to John: I-XII and XIII-XXI*, 2 vols, con paginación continua, Doubleday, Garden City, N.Y.
- (1974), «The Relation of "The Secret Gospel of Mark" to the Fourth Gospel», *CBQ*, 36, pp. 466-485.
- (1979), *The Community of the Beloved Disciple*, Paulist Press, Nueva York.
- Brunt, Peter A. (1977), «Josephus on Social Conflicts in Roman Judaea», *Klio*, 59, pp. 149-153.
- Büchler, A. (1968), *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E.-70 C.E.: The Ancient Pious Man*, Ktav, Nueva York (1.^a ed. 1922).
- Bynum, Caroline Walker (1982), *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA, 16, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- (1987), *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Cameron, Ronald D. (1982), *The Gospels: Non-canonical Gospel Texts*, Westminster Press, Filadelfia.
- (1984), *Sayings Traditions in the Apocryphon of James*, HTS 34, Fortress Press, Filadelfia.
- (1988), «Seeing Is Not Believing: The History of a Beatitude in the Jesus Tradition», *Forum*, 4/1, pp. 47-57.
- Carney, Thomas F. (1975), *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Coronado Press, Lawrence, Kan.

- Carrier, Constance (1963), *The Poems of Propertius*, Indiana University Press, Bloomington.
- Cary, Earnest, ed. (1905-1906), *Dio's Roman History*, 9 vols., LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Cohen, Shaye J. D. (1979), *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*, Columbia Studies in the Classical Tradition 8, Brill, Leiden.
- (1987), *From the Maccabees to the Mishnah*, Library of Early Christianity, Westminster Press, Filadelfia.
- (1988), «Roman Domination. The Jewish Revolt and the Destruction of the Second Temple», en *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, ed. Hershel Shanks, Biblical Archeology Society, Washington, DC, pp. 205-235.
- Cohon, James Wilfred, y H. Lamar Crosby, trads. (1932-1951), *Dio Chrysostom*, Harvard University Press, LCL, Cambridge, Mass., 5 vols.
- Collins, John J. (1980), «The Heavenly Representative: The "Son of Man" in the Similitudes of Enoch», en *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, ed. John J. Collins y George W. E. Nickelsburg, Scholars Press, SBLSCS 12, Chico, Cal., pp. 111-113.
- (1983), *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Crossroad, Nueva York.
- (1984a), *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, Nueva York.
- (1984b), *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Forms of the Old Testament Literature 20, Eerdmans, Grand Rapids.
- Colson, F. H., et al. (1929-1962), *Philo*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, 12 vols.
- Cook, S. A., F. E. Adcock y M. P. Charlesworth (1934), *The Augustan Empire, 44 B.C. to A.D. 70*, vol. 10 de *CAH*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Corbett, Philip B. (1970), *Petronius*, Twayne's World Authors Series 97, Twayne Publishers, Nueva York.
- Cotter, Wendy J. (1987), «The Children in the Market-place», *NT*, 24, pp. 289-304.
- (1989), «Children Sitting in the Agora: Q (Luke) 7,31-35», *Forum*, 5/2, pp. 63-82.
- Crossan, John Dominic (1973), *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, Harper & Row, Nueva York.
- (1976), «Empty Tomb and Absent Lord (Mark 16,1-18)», en *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, ed. Werner H. Kelber, Fortress Press, Filadelfia, pp. 135-152.
- (1979), *Finding Is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable*, Semeia Supplements 9, Scholars Press y Fortress Press, Missoula, Mont., y Pittsburgh.
- (1983a), *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*, Harper & Row, San Francisco.
- (1983b), «Kingdom and Children: A Study in the Aphoristic Tradition», *Semeia*, 29, pp. 75-95.
- (1985), *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Winston Press, Seabury Books, Minneapolis.
- (1986), *Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition*, Foundations and Facets, Fortress Press, Filadelfia.
- (1988a), *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, Harper & Row, San Francisco.
- (1988b), «Aphorism in Discourse and Narrative», *Semeia*, 43, pp. 121-140.
- (1990), «Thoughts on Two Extracanonical Gospels», *Semeia*, 43, pp. 155-168.
- Chadwick, Henry (1959), *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Texts and Studies, new series, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1970), «Some Reflections on the Character and Theology of the Odes of Solomon», en *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten, 2 vols., ed. Patrick Granfield y Josef A. Jungmann, vol. 1, pp. 266-270. Aschendorff, Münster.
- Charles, R. H., ed. (1913), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 2 vols.
- Charlesworth, James H. (1988), *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archeological Discoveries*, The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, Nueva York.
- , ed. (1983-1985), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, Garden City, N.Y., 2 vols.
- Chilton, Bruce D. (1984), *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time*, Glazier, Wilmington, DE.
- Dalton, George (1972), «Peasants in Anthropology and History», *CA*, 13, pp. 385-415.
- Dalton, William Joseph (1965), *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, AnBib 23, Instituto Bíblico Pontificio, Roma.
- Danby, H. (1967), *The Mishnah*, Oxford University Press, Londres.
- Daniélou, Jean (1964-1977), *A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea*, trad. John Austin Baker y David Smith, Westminster Press, Filadelfia, 3 vols.
- Daniels, Jon B. (1989), «The Egerton Gospel: Its Place in Early Christianity», tesis doctoral dirigida por James M. Robinson, Claremont Graduate School, University Microfilms International (en prensa), Ann Arbor, Mich.
- Danker, Frederick W. (1982), *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*, Clayton Publishing House, St. Louis, Missouri.
- Davies, Stevan L. (1983), *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, Seabury Press, Nueva York.
- Davis, John (1977), *The People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*, Library of Man, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Davis, W. Hersey (1933), *Greek Papyri of the First Century*, Ares Publishers, Chicago.
- Davisson, William I., y James E. Harper (1972), *European Economic History*, vol. 1: *The Ancient World*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York.
- De Ste. Croix, G. E. M. (1954), «Suffragium: From vote to Patronage», *British Journal of Sociology*, 5, pp. 33-48.
- (1975), «Karl Marx and the History of Classical Antiquity», *Arethusa*, 8, pp. 7-41.
- Douglas, Mary (1970), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Random House, Pantheon Books, Nueva York.
- Downing, F. Gerald (1984), «Cynics and Christians», *NTS*, 30, pp. 584-593.
- (1987), *Jesus and the Threat of Freedom*, SCM Press, Londres.
- (1988), *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, JSOT Manuals 4, Sheffield Academic Press (JSOT Press), Sheffield.
- Dudley, Donald Reynolds (1967), *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Olms, Hildesheim (1.ª ed. 1937).

- Duff, James D., trad. (1928), *Lucan; The Civil War (Pharsalia)*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Durry, Marcel (1950), *Éloge funèbre d'une matrone romaine (Éloge dit de Turia)*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», París.
- Dyson, Stephen L. (1971), «Native Revolts in the Roman Empire», *Historia*, 20, pp. 239-274.
- Eddy, Samuel K. (1961), *The Kings Is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B.C.*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Edwards, Douglas R. (1988), «First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archeological and Literary Evidence», en *SBLSP 1988*, ed. David J. Lull, SBLSP 27, Scholars Press, Atlanta, pp. 169-182.
- Edwards, Richard A. (1969), «The Eschatological Correlative as a *Gattung* in the New Testament», *ZNW*, 60, pp. 9-20.
- (1971), *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q*, SBT 2/18, Allenson, Naperville, Ill.
- Edwards Richard A., y Robert A. Wild (1981), *The Sentences of Sextus*, SBLTT 22, Early Christian Literature 5, Scholars Press, Chico, Cal.
- Eisenstadt, Shlomo N., y René Lemarchand, eds. (1981), *Political Clientelism, Patronage and Development*, Contemporary Political Sociology 3, Sage, Beverly Hills, Cal.
- Eisenstadt, Shlomo N., y Louis Roniger (1980), «Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange», *Comparative Studies in Society and History*, 22, pp. 42-77.
- (1984), *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Themes in the Social Sciences, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ellmann, Richard (1988), *Oscar Wilde*, Knopf, Nueva York.
- Emmel, Stephen (1989), «Indexes of Words and Catalogues of Grammatical Forms», en *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, ed. Bentley Layton, 2 vols., NHS 20-21, The Coptic Gnostic Library, Brill, Leiden, vol. 1, pp. 261-336.
- Emmel, Stephen, Helmut Koester y Elaine Pagels (1984), *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior*, NHS 26, The Coptic Gnostic Library, Brill, Leiden.
- Epstein, I., ed. (1935-1952), *The Babylonian Talmud*, Soncino, Londres, 35 vols.
- Fairclough, Henry Rushton (1926), *Horace: Satires, Epistles, Ars Poetica*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Falk, Harvey (1985), *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, Paulist Press, Nueva York.
- Farb, Peter, y George Armelagos (1980), *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*, Houghton Mifflin, Boston.
- Feeley-Harnik, Gillian (1981) *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity*, Symbol and Culture, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Feldman, Louis H. (1984), *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Walter de Gruyter, Nueva York.
- Finegan, Jack (1969), *The Archaeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Finley, sir Moses I. (1973), *The Ancient Economy*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles (hay trad. cast.: *La economía de la Antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1975).
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler (1983), *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York.
- Fitzgerald, Robert, trad. (1981), *Virgil: The Aeneid*, Random House, Nueva York.
- Fitzmyer, Joseph A. (1957), «“Q Testimonia”, and the New Testament», TS, 18, pp. 513-537.
- (1968), reseña de *An Aramaic Approach to the Gospels and Act*, 3.ª ed., de Matthew Black, *CBQ*, 30, pp. 417-428.
- (1978), «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament», *CBQ*, 40, pp. 493-513.
- (1979a), «Another View of the “Son of Man” Debate», *JSNT*, 4, pp. 58-68.
- (1979b), «The New Testament Title “Son of Man” Philologically Considered», en *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, SBLMS, 25, Scholars Press, Missoula, Mont., pp. 143-160.
- (1981-1985), *The Gospel According to Luke*, Anchor Bible 28-28A, Doubleday, Garden City, N.Y., 2 vols. con paginación continua.
- Fowler, Robert M. (1981), *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, SBLDS 54, Scholars Press, Chico, Cal.
- Frankfurter, David T. M. (1990), «The Origin of the Miracle-List Tradition and Its Medium of Circulation», en *SBLSP 1990*, ed. David J. Lull, SBLSP 29, Scholars Press, Atlanta, pp. 344-374.
- Freyne, Seán (1979-1980), «The Galileans in the Light of Josephus' Vita», *NTS*, 26, pp. 397-413.
- (1980a), *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 145 C.E.: A Study of Second Temple Judaism*, University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 5, Glazier y University of Notre Dame Press, Wilmington, Del., y Notre Dame, Ind.
- (1980b), «The Charismatic», en *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, ed. John J. Collins y George W. E. Nickelsburg, SBLSCS 12, Scholars Press, Chico, Cal., pp. 223-258.
- (1988), «Bandits in Galilee: A Contribution to the Study of Social Conditions in First-Century Palestine», en *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. Jacob Neusner, Peder Borgen, Ernest S. Frerichs y Richard Horsley, Fortress Press, Filadelfia, pp. 50-68.
- Gallagher, Eugene V. (1982), *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, SBLDS 64, Scholars Press, Chico, Cal.
- Gellner, Ernest, y John Waterbury, eds. (1977), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, Londres.
- Gilmore, David D. (1982), «Anthropology of the Mediterranean Area», *ARA*, 11, pp. 175-205.
- ed. (1987), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, publicación especial del AMA 22, AMA, Washington, DC.
- Goodman, Martin (1982), «The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt», *JJS*, 33, pp. 422-434.
- (1983), *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, Oxford Centre for Post-graduate Hebrew Studies, Rowman and Allanheld, Totowa, N.J.
- (1987), *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome A.D. 66-70*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Green, William Scott (1979), «Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition», *ANRW*, 2, 19, pp. 619-647.
- Grenfell, Bernard Pyne, y Arthur Surrige Hunt (1898-1899), *The Oxyrhynchus Papyri*, partes 1-2, y n.º 1-207, 208-400, Oxford University Press, Londres.

- (1914), «Uncanonical Gospel», en *The Oxyrhynchus Papyri*, parte 10, n. 1.224-1.350, pp. 1-10 y lámina 1, Oxford University Press, Londres.
- Gronewald, Michael (1987), «Unbekanntes Evangelium oder Evangelienharmonie (Fragment aus dem "Evangelium Egerton")», en *Kölner Papyri (P. Köln)*, vol. 6, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 7, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp. 136-145.
- Gurr, Ted Robert (1970), *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Hass, Nico (1970), «Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha Mivtar», *IEJ*, 20, pp. 38-59, láminas 18-24.
- Haines, Charles Reginald, trad. (1919-1920), *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and Various Friends*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Hamel, Gildas H. (1983), *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- Hands, Arthur Robinson (1968), *Charities and Social Aid in Grece and Rome, Aspects of Greek and Roman Life*, Thames & Hudson, Londres.
- Harmon, A. M., K. Kilburn y M. D. Macleod, trads. (1913-1967), *Lucian*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 8 vols.
- Harnack, Adolf (1889), «Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum», en Alfred Resch, *Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente.*, TU 4, Hinrichs, Leipzig, pp. 481-497.
- Harrington, Daniel J. (1987a), «The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems», *CBQ*, 49, pp. 1-13.
- (1987b), «The Jewishness of Jesus», *Bible Review*, 3.1 (primavera), 33-41 [este artículo es una versión adaptada y ampliada de 1987a.].
- Harrison, P. N. (1936), *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hedrick, Charles W. (1986), «The Treasure Parable in Matthew and Thomas», *Forum*, 2/2, pp. 41-56.
- Hellholm, David, ed. (1983), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, 12-17 de agosto de 1979, Mohr, Siebeck, Tubinga.
- Hennecke, Edgar, y Wilhelm Schneemelcher, eds., R. McL. Wilson, trad. y ed. (1963-1965), *New Testament Apocrypha*, Westminster Press, Filadelfia, 2 vols.
- Heseltine, Michael, trad. (1913), *Petronius*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Hicks, R. D., ed. (1925), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2 vols.
- Hiers, Richard H., y Charles A. Kennedy (1976), «The Bread and Fish Eucharist in the Gospels and Early Christian Art», *Perspectives in Religious Studies*, 3, pp. 20-47.
- Hills, Julian Victor (1985), *Tradition and Composition in the «Epistula Apostolorum»*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- (1990a), *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*. Harvard Dissertations in Religion 24, Fostress Press, Minneapolis.
- (1990b), «Tradition, Redaction, and Intertextuality: Miracle Lists in Apocryphal Acts as a Test Case», en *SBLSP 1990*, ed. David J. Lull, SBLSP 29, Scholars Press, Atlanta, pp. 375-390.
- Hobsbawm, Eric John (1965), *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Norton, Nueva York [originariamente publicado en 1959 como *Social Bandits and Primitive Rebels*; hay trad. cast.: *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona, 1983].
- (1972), «Social Banditry: Reply», *Comparative Studies in Society and History*, 14, pp. 503-505.
- (1973a), «Peasants and Politics», *Journal of Peasant Studies*, 1, pp. 3-22.
- (1973b), «Social Banditry», en *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, ed. Henry A. Landsberger, Barnes & Noble, Nueva York, pp. 142-157.
- (1985), *Bandits*, Penguin Books, Middlesex, 2.ª ed. (1.ª ed. 1969).
- Hock, Richard F. (1974), *The Working Apostle: An Examination of Paul's Means of Livelihood*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- (1976), «Simon The Shoemaker as an Ideal Cynic», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 17, pp. 41-53.
- Höistad, Ragnar (1948), *Cynic Hero and Cynic King*, Bloms, Uppsala.
- Hollenbach, Paul W. (1981), «Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study», *JAAR*, 99, pp. 567-588.
- (1982), «The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer», *ANRW*, 2.25, pp. 196-219.
- Hooper, William Davis, y Harrison Boyd Ash, eds. (1934), «Marcus Porcius Cato: On Agriculture» y «Marcus Terentius Varro: On Agriculture», en *Cato and Varro: De Re Rustica*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 1-57 y 159-529.
- Hopkins, Ian W. J. (1980), «The City Region in Roman Palestine», *PEQ*, 12, pp. 19-32.
- Horsfall, Nicholas (1983), «Some Problems in the "Laudatio Turiae"», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Londres), 30, pp. 85-98 y láminas 9-15.
- Horsley, Gregory H. R., ed. (1981-1987), *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1976-1979*, The Ancient History Documentary Research Centre of Macquarie University, North Ryde, N.S.W., Australia, 4 vols.
- Horsley, Richard A. (1979a), «Josephus and the Bandits», *JSJ*, 10, pp. 37-63.
- (1979b), «The Sicarii: Ancient Jewish Terrorists», *JR*, 59, pp. 435-458.
- (1981), «Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome, A.D. 66-70», *CBQ*, 43, pp. 409-432.
- (1984), «Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus», *CBQ*, 46, pp. 471-493.
- (1985), «Like One of the Prophets of Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus», *CBQ*, 47, pp. 435-463.
- (1986a), «High Priests and the Politics of Roman Palestine: A Contextual Analysis of the Evidence in Josephus», *JSJ*, 17, pp. 23-55.
- (1986b), «The Zealots, Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt», *NT*, 28, pp. 159-192.
- (1986c), «Popular Prophetic Movements at the Times of Jesus, Their Principal Features and Social Origins», *JSNT*, 26, pp. 3-27.
- (1987), *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper & Row, San Francisco.
- (1988), «Bandits, Messiahs, and Longshoremen: Popular Unrest in Galilee around the Times of Jesus», en *SBLSP 1988*, ed. David J. Lull, SBLSP 27, Scholars Press, Atlanta, pp. 183-199.

- (1989), *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad, Nueva York.
- Horsley, Richard A., y John S. Hanson (1985), *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, New Voices in Biblical Studies, ed. Adela Yarbro Collins y John J. Collins, Winston Press, Seabury Books, Minneápolis.
- Hull, John M. (1974), *Hellenistic Magic and the Synoptic Traditions*, SBT 2/28, Allenson, Naperville, Ill.
- Humphries, Rolfe (1957), *The Loves, The Art of Beauty, The Remedies for Love, and The Art of Lowe*, Indiana University Press, Bloomington, Ind.
- Hunt, A. S., y C. C. Edgar (1932-1941), *Select Papyri*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 3 vols.
- Irwin, K. M. (1982), réplica a «The Problem of Miraculous Feedings in the Graeco-Roman World», de Robert M. Grant, en *Protocol of the Forty-second Colloquy* (14 de marzo de 1982), Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, The Graduate Theological Union and the University of California, Berkeley, Cal., pp. 25-27.
- Iserberg, Sheldon R. (1975), «Power Through Temple and Torah in Creco-Roman Palestine», en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, Studies for Morton Smith at Sixty, ed. Jacob Neusner, parte 2, Early Christianity, Studies in Judaism in Late Antiquity 12,2, Brill, Leiden, pp. 24-52.
- Iserberg, Sheldon, R., y Dennis E. Owen (1977), «Bodies, Natural and Contrived: The Work of Mary Douglas», *Religious Studies Review*, pp. 1-17.
- James, Montague Rhodes (1953), *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford [1.ª ed. 1924; ed. corregida 1953].
- Jeremias, Joachim (1967), «Pais Theou», en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Friedrich y Geoffrey W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids vol. 5, pp. 677-717.
- (1969), *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*, Fortress Press, Filadelfia.
- Johnson, Lucke T. (1989), «The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic», *JBL*, 108, pp. 419-441.
- Käsemann, Ernst (1969), «Sentences of Holy Law in the New Testament», en *New Testament Questions of Today*, Fortress Press, Filadelfia, pp. 66-81.
- Kee, Howard Clark (1963), «"Becoming a Child" in the Gospel of Thomas», *JBL*, 82, pp. 307-314.
- (1983), *Miracle in the Early Chistian World: A Study in Sociohistorical Method*, Yale University Press, New Haven, Conn.
- (1986), *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, SNTSMS 55, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kelber, Werner H (1974), *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*, Fortress Press, Filadelfia.
- Kierdorf, Wilhelm (1980), *Laudatio Funebris: Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Beiträge zur klassischen Philologie 106. Hain, Meisenheim am Glan.
- King, J. E., trad. (1927), *Cicero: Tusculan Disputations*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 28 vols., vol. 18.
- Klausner, Joseph (1925), *Jesus of Nazareth*, trad. Herbert Danby, Macmillan, Nueva York (1.ª ed. 1922).
- Kleinman, Arthur, y Liliás H. Sung (1979), «Why Do Indigenous Practitioners Successfully Heal?», *SSM*, 13B/1, pp. 7-26.

- Klijn, A. F. J. (1962), «The "Single One" in the Gospel of Thomas», *JBL*, 81, pp. 271-278.
- Kloppenborg, John S. (1979), «Didache 16,6-8 and Special Matthean Tradition», *ZNW*, 70, pp. 54-67.
- (1986), «Blessing and Marginality; The "Persecution Beatitude" in Q, Thomas and Early Christianity», *Forum*, 2/1, pp. 36-56.
- (1987), *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Studies in Antiquity and Christianity, Fortress Press, Filadelfia.
- (1988), *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, and Concordance*, Foundations and Facets Reference Series, Polebridge Press, Sonoma, Cal.
- (1990), «Alms, Debt and Divorce: Jesus' Ethics in Their Mediterranean Context», *Toronto Journal of Theology*, 6, pp. 182-200.
- Klosinski, Lee Edward (1988), *The Meals in Mark*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- Koester, Helmut (1957), *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65, Akademie, Berlín.
- (1980a), «Apocryphal and Canonical Gospels», *HTR*, 73, pp. 105-130.
- (1980b), «Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition», en *The Rediscovery of Gnosticism*, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., 28-31 de marzo de 1978, The School of Valentinus, Studies in the History of Religions: Suplementos a Numen XLI/1, Brill, Leiden, vol. 1, pp. 238-256 (debate, pp. 256-261).
- (1982), *Introduction to the New Testament*, Foundations and Facets y Fortress Press, Hermeneia y Filadelfia, 2 vols.
- (1983), «History and Development of Mark's Gospel (From Mark to Secret Mark and "Canonical" Mark)», en *Colloquy on New Testament Studies: A Time for Reappraisal and Fresh Approaches*, ed. Bruce Corley (véase también «Seminar Dialogue with Helmut Koester», pp. 59-85), Mercer University Press, Macon, Geor., pp. 35-57.
- (1989a), «Tractate 2. The Gospel According to Thomas: Introduction», en *Nag Hammadi Codex II,2-7*, ed. Bentley Layton, NHS 20-21, The Coptic Gnostic Library, Brill, Leiden, 2 vols., vol. 1, pp. 38-49.
- (1989b), «The Text of the Synoptic Gospel in the Second Century», en *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission*, ed. William L. Petersen, Christianity and Judaism in Antiquity 3, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., pp. 19-37.
- (1990), *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, SCM Press y Trinity Press International, Londres y Filadelfia.
- Kroeber, A. L. (1948), *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, Harcourt, Brace, Nueva York.
- Lake, Kirsopp, trad. y ed. (1912-1913), *The Apostolic Fathers*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2 vols.
- Lambdin, Thomas O. (1989), «The Gospel According to Thomas», en *Nag Hammadi Codex II,2-7*, ed. Bentley Layton, NHS 20-21, The Coptic Gnostic Library, Brill, Leiden, 2 vols., vol. 1, pp. 52-93.
- Lanternari, Vittorio (1963), *The Religions of the Oppressed; A Study of Modern Messianic Cults*, trad. Lisa Sergio (de la ed. 1960), Knopf, New American Library Mentor Books, Nueva York.
- Lasswell, Harold D., y Abraham Kaplan (1950), *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, Yale University Press, New Haven, Conn.

- Layton, Bentley (1968), «The Sources, Date and Transmission of *Didache* 1.3b-2.1», *HTR*, 61, pp. 343-383.
- Lefkowitz, Mary R., y Maureen B. Fant (1982), *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Lémonon, Jean-Pierre (1981), *Pilate et le gouvernement de la Judée: Textes et Monuments*, Études Bibliques, Gabalda, París.
- Lenski, Gerhard E. (1966), *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, McGraw-Hill, Nueva York.
- Levick, Barbara (1985), *The Government of the Roman Empire: A Sourcebook*, Crom Helm, Londres.
- Lewis, Ioan M. (1971), *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Pelican Anthropology Library, Penguin Books, Baltimore.
- Lewis, Naphtali (1983), *Life in Egypt Under Roman Rule*, Clarendon Press, Oxford.
- Liefeld, Walter Lewis (1967), *The Wandering Preacher as a Social Figure in the Roman Empire*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- Lind, Leni Robert, ed. (1957), *Latin Poetry in Verse Translation: From the Beginnings to the Renaissance*, Houghton Mifflin, Riverside Editions, Boston.
- Lindars, Barnabas (1961), *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, SCM Press, Londres.
- (1980-1981), «John and the Synoptic Gospels: A Test Case», *NTS* 27, pp. 287-294.
- Lindsay, Jack, trad. (1960), *The Satyricon and Poems of Gaius Petronius*, Elek, Londres.
- Longstaff, Thomas R. W. (1990), «Nazareth and Sepphoris: Insights into Christian Origins», *Anglican Theological Review*, 11, pp. 8-15.
- Lutz, Cora E. (1947), *Musonius Rufus «The Roman Socrates»*, Yale Classical Studies 10, Yale University Press, New Haven, Conn.
- MacDonald, Dennis Ronald (1987), *There Is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, Harvard Dissertations in Religion 20, Fortress Press, Filadelfia.
- Mack, Burton L. (1987), «The Kingdom Sayings in Mark», *Forum*, 3/1, pp. 3-47.
- (1988), *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress Press, Filadelfia.
- MacMullen, Ramsay (1966), *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (1974), *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 384*, Yale University Press, New Haven, Conn., y Londres.
- MacRae, George W. (1978), «Nag Hammadi and the New Testament», en *Gnosis*, Festschrift für Hans Jonas, ed. B. Aland et al., Vandenhoeck and Ruprecht, Gotinga, pp. 144-157.
- (1980), «Why the Church Rejected Gnosticism», en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, ed. E. P. Sanders, Fortress Press, Filadelfia, pp. 126-133.
- Malherbe, Abraham J. (1977), *The Cynic Epistles: A Study Edition*, SBL/SBS 12, Scholars Press, Missoula, Mont.
- Malina, Bruce J. (1981), *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, John Knox Press, Atlanta.
- (1987), «Patron and Client: The Analogy behind Synoptic Theology», *Forum*, 4/1, pp. 2-32.

- Malina, Bruce J., y Jerome H. Neyrey (1988), *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew*, Social Facets, Polebridge Press, Sonoma, Cal.
- Mauss, Marcel (1975), *A General Theory of Magic*, trad. Robert Brain, The Norton Library, Norton, Nueva York (1.ª ed., 1902-1903).
- Meeks, Wayne A. (1947), «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *HR*, 13, pp. 165-208.
- Meier, John P. (1990), «Jesus in Josephus: A Modest Proposal», *CBQ*, 52, pp. 76-103.
- Melmoth, William, trad. (1915), *Pliny: Letters*, revisado por W. M. L. Hutchinson, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2 vols.
- Metzger, Bruce M. (1971), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Nueva York.
- Meyer, Marvin W. (1990), «The Youth in the Secret Gospel of Mark», *Semeia*, 49, pp. 129-153.
- Meyers, Eric M. (1975-1976), «Galilean Regionalism as a Factor in Historical Reconstruction», *BASOR*, 220/221, pp. 93-101.
- (1979), «The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism», *ANRW*, 2.19, pp. 686-702.
- Meyers, Eric M., Ehud Netzer y Carol L. Meyers (1986), «Sepphoris, "Ornament of all Galilee"», *BA*, 49, pp. 4-19.
- Meyers, Eric M., y James F. Strange (1981), *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity: The Social and Historical Setting of Palestinian Judaism and Christianity*, Abingdon, Nashville.
- Michel, Otto (1967-1968), «Studien zu Josephus», *NTS*, 14, pp. 402-408.
- Michie, James (1963), *The Odes of Horace*, Orion Press, Nueva York.
- Milavec, Aaron (1989), «The Pastoral Genius of the Didache: An Analytical Translation and Commentary», en *Religious Writings and Religious Systems: Systemic Analysis of Holy Books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman Religions, Ancient Israel, and Judaism*, vol. 2: *Christianity*, ed. Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs y A. J. Levine, Brown Studies in Religion 2, Scholars Press, Atlanta, pp. 89-125.
- Miller, Walter, trad. (1913), *Cicero: De Officiis*, LCL, Harvard University, Cambridge, Mass., 28 vols., vol. 21.
- Moore, Clifford H., y John Jackson (1925-1937), *Tacitus: Histories and Annals*, LCL, Harvard University, Cambridge, Mass., 4 vols.
- Mumford, Lewis (1961), *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, Harcourt, Brace & World, Nueva York.
- Murdock, George Peter (1980), *Theories of Illness: A World Survey*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Naveh, J. (1970), «The Ossuary Inscriptions from Giv'at ha-Mivtar», *IEJ*, 20, pp. 33-37, láminas 11-17.
- Neiryneck, Frans (1970), *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction*, BETL 31, Leuven University Press, Lovaina.
- (1974), *The Minor Agreements of Matthew and Luke Against Mark with a Cumulative List*, BETL 37, Duculot, Gembloux.
- (1982), *Evangelica: Gospel Studies – Études d'Évangile. Collected Essays*, ed. F. van Segbroeck, BETL 60, Leuven University Press, Lovaina.
- (1985), «Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper», *ETL*, 61, pp. 153-160.
- (1989), «The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark», en *The New Testa-*

- ment in *Early Christianity* (La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif), ed. Jean-Marie Sevrin, BETL 86, Leuven University Press, Lovaina, pp. 123-175.
- Neusner, Jacob (1977-1986), *The Tosefta, Translated from the Hebrew*, Ktav, Nueva York.
- Nickelsburg, George W. E. (1972), *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HTS 26, Harvard University Press y Oxford University Press, Cambridge, Mass., y Londres.
- (1980), «The Genre and Function of the Markan Passion Narrative», *HTR*, 73, pp. 153-184.
- (1981), *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, Fortress Press, Filadelfia.
- Oakman, Douglas E. (1985), «Jesus and Agrarian Palestine: The Factor of Debt», en *SBLSP 1985*, ed. Kent Harold Richards, SBLSP 24, Scholars Press, Atlanta, pp. 57-73.
- (1986), *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Studies in the Bible and Early Christianity 8, Edwin Mellen Press, Lewiston, N. Y., y Queenston, Ontario.
- (1988), «Rulers' Houses, Thieves, and Usurpers: The Beelzebul Pericope», *Forum*, 4/3, pp. 109-123.
- Obeyesekere, Gananath (1970), «The Idiom of Demonic Possession: A Case Study», *SSM*, 4, pp. 97-111.
- Oesterreich, Traugott Konstantin (1966), *Possession Demoniaca and Other Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, trad. D. Ibber-son, University Books, New Hyde Park, NY, 1930 (1.ª ed. en alemán, 1921).
- Oldfather, W. A. (1925-1928), *Epictetus: The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2 vols.
- Oldfather, C. H., C. L. Sherman, C. Bradford Welles, Russell M. Geer y Francis R. Walton (1933-1967), *Diodorus of Sicily: Library of History*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 12 vols.
- Overman, J. Andrew (1988), «Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century», en *SBLSP 1988*, ed. David J. Lull, SBLSP 27, Scholars Press, Atlanta, pp. 160-168.
- Pagels, Elaine, y Helmut Koester (1978), «Report on the Dialogue of the Savior», en *Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the First International Congress on Coptology* (El Cairo, diciembre de 1976), ed. R. McL. Wilson, NHS 14, Brill, Leiden, pp. 66-74.
- Patterson, Stephen John (1988), *The Gospel of Thomas Within the Development of Early Christianity*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- Peristiany, John G., ed. (1965), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, University of Chicago Press, Chicago, 1966; Midway Reprints, 1974.
- Pines, Shlomo (1971), *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén.
- Pitt-Rivers, Julian A. (1954), *The People of the Sierra*, Criterion Books, Nueva York (hay trad. cast.: *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, Alianza, Madrid, 1989).
- (1977), *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge Studies in Social Anthropology 19, Cambridge University Press, Cambridge.

- Potter, Jack M., May N. Diaz y George M. Foster, eds. (1967), *Peasant Society: A Reader*, Little Brown, Boston.
- Pound, Ezra (1934), *Homage to Sextus Propertius*, Faber & Faber, Londres.
- Prigent, Pierre (1961), *L'Épître de Bernabé I-XVI et ses sources: Les Testimonia dans le Christianisme primitif*, Gabalda, París.
- Rackham, H., W. H. S. Jones y D. E. Eichholz (1938-1963), *Natural History*, Harvard University Press, Cambridge, 10 vols.
- Rajak, Tessa (1983), *Josephus: The Historian and His Society*, Duckworth, Londres.
- Redfield, Robert (1956), *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago.
- Remus, Harold (1983), *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Patristic Monograph Series 10, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass.
- Renan, Ernest (1972), *The Life of Jesus*, Random House, Modern Library, Nueva York (1.ª ed. 1863) (hay trad. cast.: *Vida de Jesús*, Edaf, Madrid, 1981).
- Reynolds, Barrie (1963), *Magic, Divination and Witchcraft Among the Barotse of Northern Rhodesia*, Robins Series 3, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Rhoads, David M. (1976), *Israel in Revolution*, Fortress Press, Filadelfia.
- Riggs, John W. (1984), «From Gracious Table to Sacramental Elements: The Tradition-History of Didache 9 and 10», *SC*, 4, pp. 83-101.
- Roberts, Alexander, James Donaldson y A. Cleveland Coxe (1926), *The Ante-Nicene Fathers*, American Reprint of the Edinburgh Edition, Scribner's, Nueva York, 10 vols.
- Robinson, James M., y Helmut Koester (1971), *Trajectories Through Early Christianity*, Fortress Press, Filadelfia.
- Rogers, Benjamin Bickley, trad. (1924), *Aristophanes*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, 3 vols.
- Rolfe, John C., trad. (1927), *The Attic Nights of Aulus Gellius*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, 3 vols.
- Rostovtzeff, Mijail Ivanovich (1957), *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2.ª ed. revisada por P. M. Fraser, Oxford University Press, Oxford (1.ª ed. 1926), 2 vols. con paginación continua (hay trad. cast.: *Historia social y económica del Imperio romano*, Espasa-Calpe, 1981, 2 vols.).
- Roth, Cecil (1959), «The Jewish Revolt Against Rome: The War of 66-70 C.E.», *Commentary*, 27, pp. 513-522.
- (1962), «The Historical Implication of the Jewish Coinage of the First Revolt», *IEJ*, 12, pp. 33-46.
- Rouse, W. H. D. (1910), *The Moral Discourses of Epictetus*, Dutton, Nueva York.
- Safrai, Schmuël (1965), «The Teaching of Pietist in Mishnaic Literature», *JSS*, 16, pp. 15-33.
- Safrai, Schmuël, y Michael E. Stone, eds. (1974-), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Van Gorcum y Fortress Press, Assen y Filadelfia, 10 vols.
- Saller, Richard P. (1982), *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sanders, E. P. (1985), *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Filadelfia.
- Sayre, Farrand (1948), *The Greek Cynics*, Furst, Baltimore.
- Scott, Bernard Brandon (1989), *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneápolis.

- Scott, James C. (1977), «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition», *Theory and Society*, 4, pp. 1-38 y 211-246.
- (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, Conn.
- (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, Conn.
- Schenke, Hans-Martin (1948), «The Mystery of the Gospel of Mark», *SC*, 4, pp. 65-82.
- Schiffman, Lawrence H. (1983), *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, Scholars Press, Chico, Cal.
- Schmidt, Daryl (1977), «The LXX Gattung "Prophetic Correlative"», *JBL*, 96, pp. 517-522.
- Schmidt, Steffen W., Laura Guasti, Carl H. Landé y James C. Scott, eds. (1977), *Friends, Followers, and Factions: A Reader in Political Clientelism*, University California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Schneider, Jane (1971), «Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies», *Ethnology*, 9, pp. 1-24.
- Schoedel, William R. (1985), *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Hermeneia y Filadelfia.
- Schürer, Emil (1973-1987), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, nueva versión inglesa revisada y ed. por Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Martin Goodman y Pamela Vermes, Clark, Edimburgo, 3 vols.
- Schweitzer, Albert (1968), *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, Introducción de James M. Robinson, Macmillan, Nueva York (1.ª ed. 1906).
- Sellew, Philip H. (1988), «Beelzebul in Mark 3: Dialogue, Story, or Sayings Cluster?», *Forum*, 4/3, pp. 93-108.
- Shaw, Brent D. (1984), «Bandits in the Roman Empire», *Past and Present*, 105, pp. 5-52.
- Sherwin-White, A. N. (1966), *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Clarendon Press, Oxford.
- Shibley, Frederick William (1924), *Velleius Paterculus: Compendium of Roman History and Res Gestae Divi Augusti*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Smallwood, E. Mary (1976), *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Studies in Judaism in Late Antiquity 20, Brill, Leiden.
- Smith, Dennis Edwin (1980), «Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Communal Meals», tesis doctoral, Universidad de Harvard (fotocopiada).
- Smith, Jonathan Z. (1965-1966), «The Garments of Shame», *HR*, 5, pp. 217-238.
- (1975), «Wisdom and Apocalyptic», en *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren*, ed. Birger A. Pearson, Scholars Press, Missoula, Mont., pp. 131-156.
- (1977), «The Temple and Magician», en *God's Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, ed. J. Jervell y Wayne A. Meeks, Universitetsforlaget, Oslo. También en J. Z. Smith, *Map Is Not Territory*, Studies in the History of Religions, Brill, Leiden, 1978, pp. 172-189.
- Smith, Morton (1956), «Palestinian Judaism in the First Century», en *Israel: Its Role in Civilization*, ed. Moshe Davis, Harper & Row, Nueva York, pp. 67-81.
- (1960), «Monasteries and their Manuscripts», *Archaeology*, 13, pp. 172-177.
- (1971), «Zealots and Sicarii, Their Origins and Relation», *HTR*, 64, pp. 1-19.
- (1973a), *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, Harper & Row, Nueva York.
- (1973b), *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (1978), *Jesus the Magician*, Harper & Row, Nueva York.
- (1982), «Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade», *HTR*, 75, pp. 449-461.
- Stern, Menahem (1976-1984), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, Fontes Ad Res Judaicas Spectantes, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén, 3 vols.
- Stroker, William Dettwiller (1970), *The Formation of Secondary Sayings of Jesus*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- (1989), *Extracanonical Sayings of Jesus*, SBLRBS 18, Scholars Press, Atlanta.
- Stuart, Duane Reed (1923), *Tacitus: The Agricola*, Macmillan, Nueva York.
- Syme, sir Ronald (1939), *The Roman Revolution*, Oxford University Press, Londres (2.ª imp. 1952) (hay trad. cast.: *La revolución romana*, Taurus, Madrid, 1989).
- Talley, Thomas J. (1982), «Liturgical Time in the Ancient Church: The State of Research», *Studia Liturgica*, 14, pp. 34-51.
- Tashjian, Jirair S. (1987), *The Social Setting of the Mission Charge in Q*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- Tcherikover, Victor A., Alexander Fuks y Menahem Stern, eds. (1957-1964), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 3 vols.
- Temporini, Hildegard, y Wolfgang Haase (1972-), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York, 3 partes.
- Thackeray, H. St. J., et al. (1926-1965), *Josephus*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, 9 vols.
- Theissen, Gerd (1974-1975), «Legitimation und Lebensunterhalt: Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare», *NTS*, 21, pp. 192-221.
- (1975), «Itinerant Radicalism: The Tradition of Jesus Sayings from the Perspective of the Sociology of Literature», *Radical Religion*, 2, pp. 84-93 (originariamente publicado en 1973: «Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum», *ZTK*, 70, pp. 245-271).
- (1978), *Sociology of Early Christianity*, trad. J. Bowden, Fortress Press, Filadelfia.
- (1983), *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, trad. Francis McDough, ed. John Riches, Fortress Press, Filadelfia (de las eds. 1972 y 1974).
- Thrupp, Sylvia L., ed. (1970), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, Schocken, Nueva York.
- Tzaferis, Vassilios (1970), «Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem», *IEJ*, 20, pp. 18-32, láminas 9-17.
- (1985), «Crucifixion—The Archaeological Evidence», *BAR*, 11/1 (enero-febrero), pp. 44-53.
- Vaage, Leif Eric (1987), *Q: The Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.
- (1989), «Q1 and the Historical Jesus: Some Peculiar Sayings (7:33-34; 9:57-58, 59-60; 14:26-27)», *Forum*, 5/2, pp. 159-176.

- Van Haelst, Joseph (1976), *Catalogue des Papyrus Littéraires Juifs et Chrétiens*, Série Papyrologie 1, Publications de la Sorbonne, París.
- Vardaman, E. Jerry (1964), «Introduction to the Caesarea Inscription of the Twenty-four Priestly Courses», en *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham*, ed. E. Jerry Vardaman y James Leo Garrett, Jr., Baylor University Press, Waco, Tex., pp. 42-45.
- Vermes, Geza (1967), «The Use of *בר נשא/בר נש* in Jewish Aramaic», en Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3.ª ed., Clarendon Press, pp. 310-328. También en Geza Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, Brill, Leiden, 1975, pp. 310-328.
- (1968), *The Dead Sea Scrolls in English*, ed. revisada, Penguin Books, Baltimore (hay trad. cast.: *Los manuscritos del mar Muerto*, Muchnik Editores, Barcelona, 1987).
- (1972-1973a), «Hanina ben Dosa: A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era», *JSS*, 23, pp. 28-50 y 24, pp. 51-64.
- (1973b), *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Macmillan, Nueva York.
- (1978a), «The "Son of Man" Debate», *JSNT*, 1, pp. 19-32.
- (1978b), «The Present State of the "Son of Man" Debate», *JJS*, 29, pp. 123-134 (reimp. de 1978a con ampliación de notas).
- (1981), *Jesus the Jew*, ed. revisada, Fortress Press, Filadelfia.
- (1984), *Jesus and the World of Judaism*, Fortress Press, Filadelfia.
- (1985), *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, en colaboración con Pamela Vermes, ed. revisada, Fortress Press, Filadelfia.
- Veyne, Paul (1961), «Vie de Trimalcion», *Annales*, 16, pp. 213-247.
- Vielhauer, Philip (1964), «ANAPAUCIC: Zum gnostischen Hintergrund des Thomas-evangeliums», en *Apophoreta, Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 10 Dezember 1964*, ed. W. Eltester y F. H. Kettler, BZNW 30, Töpelmann, Berlín, pp. 281-299.
- Walker, William O., Jr. (1983), «The "Theology of Woman's Place" and the "Paulinist" Tradition», *Semeia*, 28, pp. 101-112.
- Ward, Colleen A., y Michael H. Beaubrun (1980), «The Psychodynamics of Demon Possession», *JSSR*, 19, pp. 201-207.
- Wender, Dorothea (1980), *Roman Poetry from the Republic to the Silver Age*, Southern Illinois Press, Carbondale, Ill.
- Wengst, Klaus (1987), *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, trad. John Bowden, Fortress Press, Filadelfia.
- Wessely, Charles (1946), «Le fragment relatif au reniement de Saint Pierre appartenant a la collection de l'Archiduc Rainer», en *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus: Textes grecs édités traduits et annotés*, vol. 1, pp. 173-177. *Patrologia Orientalis*, vol. 4, parte 2, ed. R. Graffin, Firmin-Didot, París (1.ª ed. 1907).
- White, John L. (1986), *Light from Ancient Letters, Foundations and Facets, New Testament*, Fortress Press, Filadelfia.
- Williams, Francis E. (1985), «The Apocryphon of James», *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, 2 vols., ed. Harold W. Attridge, NHS 22-23, The Coptic Gnostic Library, Brill, Leiden, vol. 1, pp. 13-53, y vol. 2, pp. 7-37.
- Williams, W. Glynn, trad. (1927-1929), *Cicero: Letters to his Friends ...*, LCL, 28 vols., vols. 25-28, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- Wilson, Bryan R. (1973), *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, Harper & Row, Nueva York.
- Winstedt, E. O., trad. (1912-1918), *Cicero: Letters to Atticus*, LCL, 28 vols., vols. 22-24, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Wisse, Frederik (1977), «The Sentences of Sextus (XII,1)», en *The Nag Hammadi Library in English*, dir. James M. Robinson, ed. Marvin M. Meyer, Harper & Row, Nueva York, pp. 454-459.
- Wistrand, Erik (1976), *The So-called Laudatio Turiae: Introduction, Text, Translation, Commentary*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 34, Acta Universitatis Gothoburgensis y Berlingska Boktryckeriet, Gotemburgo y Lund.
- Wolf, Eric R. (1966), *Peasants*, Foundations of Modern Anthropology Series, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J.
- Worsley, Peter (1968), *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, Schocken Books, Nueva York, 2.ª ed. ampliada.
- (1982), «Non-Western Medical Systems», *ARA*, 11, pp. 315-348.
- Wright, Wilmer Cave (1913-1923), *Julian*, LCL, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 3 vols.
- Yadin, Yigael (1973), «Epigraphy and Crucifixion», *IEJ*, 23, pp. 18-22.
- Young, Allan (1982), «The Anthropologies of Illness and Sickness», *ARA*, 11, pp. 257-285.
- Zias, Joseph, y Eliezer Sekeles (1985), «The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal», *IEJ*, 35, pp. 22-27.

ÍNDICE DE AUTORES

- Achtemeir, P J , 362
 Aland, K , 487
 Allegro, J , 426
 Armelagos, George, 25, 463
 Ash, H B , 83, 87
 Attridge, Harold W , 129, 332
 Aune, David E , 25, 358-395, 371, 374, 376
 Avi-Yonah, M , 50
- Bagatti, Bellarmino, 50
 Bailey, D R Shackleton, 83
 Barb, A A , 356, 357
 Barnett, P W , 205
 Basore, J W , 113
 Beaubrun, Michael, 367
 Beckett, Jeremy, 42
 Bell, H I , 373
 Berman, Dennis, 189
 Betz, Hans Dieter, 355, 360
 Blok, Anton, 210-211, 229, 354
 Boissevain, Jeremy, 37-38, 39, 42, 106, 108
 Bokser, Baruch M , 188, 194, 195-196
 Borg, Marcus J , 24, 284
 Bourdier, Pierre, 42
 Bourguignon, Erika, 367
 Bovon, François, 487-488
 Brandes, Stanley, 44
 Brandon, S G F , 24
 Braudel, Fernand, 37, 38
 Brinton, Crane, 255
 Broshi, Magen, 268
 Brown, Peter, 423-424, 486
 Brown, R E , 375, 376
 Brunt, Peter A , 267
 Buchler, Adolf, 183, 189
 Bynum, C W , 464
- Cameron, Ron D , 279, 280, 344, 373, 380, 466
 Carney, Thomas F , 35, 36, 78, 85-86, 87, 88, 91, 95, 257
 Carrier, C , 72, 75
 Cary, E , 214
 Cohen, Shaye J D , 128, 129, 131, 133, 134, 135, 137, 202, 207, 217, 223, 229, 231-232, 235-237
 Cohn, Norman, 142
 Cohoon, J , 122, 393
 Colson, F H , 336-338, 438, 449
 Collins, John J , 148, 149, 286-288, 337 338, 480
 Corbett, P B , 90
 Cotter, Wendy, 318
 Crosby, H L , 122, 393
 Crossan, J D , 297, 343, 392, 437, 445, 448
 Crump, Thomas, 38
- Chadwick, Henry, 339 340, 446
 Charlesworth, James, 431, 479
 Chilton, Bruce, 24
- Dalton, George, 166
 Dalton, W J , 446
 Danby, H , 189, 191, 193, 195
 Danielou, Jean, 446 ,
 Daniels, J B , 373
 Danker, F W , 66
 Davies, S , 275, 276
 Davis, John, 37-40, 44, 103
 Davis, W H , 55
 Davison, William I , 33, 93, 95
 Douglas, Mary, 363-364, 372
 Downing, F Gerald, 119, 344, 353, 390
- Dudley Donald R , 113, 114, 126
 Duff, J D , 67
 Durry, Marcel, 68
 Dyson, Stephen L , 252 254
- Eddy, Samuel K , 142-143, 149
 Edgar, C C , 55
 Edwards, Douglas R , 53
 Edwards, R A , 300, 339
 Eisenstadt, Shlomo M , 104, 105
 Ellmann, R , 478
 Emmel, S , 321, 332, 396
 Epstein, I , 187, 190-193, 197
 Evans-Pritchard, E E , 39
- Fairclough, H R , 72
 Falk, Harvey, 24
 Fanon, Franz, 368
 Fant, M B , 42
 Farb, Peter, 25, 463
 Feeley-Harwick, Gillian, 394
 Feldman, Louis, 278, 430
 Finegan, Jack, 49, 50
 Finley, Moses I , 33, 93, 94, 320
 Fiorenza, Elisabeth Schussler, 477
 Fitzgerald, R , 33, 76
 Fitzmyer, Joseph, 288 289, 342, 370, 379, 385, 386, 426, 468
 Foster, George, 165, 166
 Fowler, Robert, 461
 Frankfurter, D T M , 467
 Freyne, Sean, 51, 52, 188, 189, 218-220, 234-236
 Funk, Robert, 486
- Gallagher, Eugene V , 358
 Gellner, E , 104, 106
 Gilmore, David D , 38, 39, 44, 105
 Goodman, Martin, 267-269
 Green, W S , 183 186, 188
 Grentell, B P , 56-63
 Gronewald, M , 373
 Gurr, Ted Robert, 26, 264-266, 353
- Haas, N , 450
 Haines, G R , 97, 101
 Hall, Anthony, 104, 106
 Hamel, Gildas, 178, 180, 184, 320
 Hands, Arthur R , 101, 319-320
 Hanson, J S , 138, 164
- Harmon, A M , 123 125, 382
 Harper, James E , 33, 93, 95
 Harrington, Daniel J , 24
 Hedrick, Charles W , 330
 Hellholm, D , 141
 Heseltine, M , 90
 Hicks, R D , 112
 Hiers, Richard, 458
 Hills, Julian V , 465, 466 467
 Hobsbawm, Eric J , 167, 204, 209-212, 215, 222, 229, 251, 354
 Hock, Ronald F , 122, 395
 Horstad, Ragnar, 110
 Hollenbach, Paul W , 284, 368
 Hooper, W D , 83, 87
 Hopkins, Ian W J , 51
 Horsfall, Nicholas, 68
 Horsley, Gregory H R , 68
 Horsley, Richard A , 24, 138, 155, 157, 163-164, 170, 173, 198, 200, 205, 210, 218, 238 239, 242, 244, 247, 258, 260, 353
 Hull, John M , 25, 357, 361
 Humphries, R , 73
 Hunt, A S , 55 63
- Irwin, K M , 458
 Isenberg, Sheldon R , 127, 363
- Jackson, J , 130, 139, 222, 244, 432
 Jeremias, Joachim, 260, 417
 Johnson, Luke T , 124
- Kaplan, Abraham, 256
 Kasemann, Ernst, 294
 Kee, Howard Clark, 355, 371
 Kelber, Werner H , 363, 398, 411, 423, 466
 Kennedy, Charles, 458
 Kierdorf, W , 68
 King, J E , 116, 119
 Klausner, Joseph, 272, 352
 Kleinman, Arthur, 388
 Klijn, A F J , 315
 Kloppenborg, John, 275-276, 280, 292, 299, 303, 308, 322, 324, 341-342, 350, 369, 378, 379, 385, 435, 441
 Klosinski, Lee Edward, 394, 416, 422
 Koester, Helmut, 28, 274, 276, 292, 303, 322, 332, 342, 343, 360, 361, 380, 403, 417, 434, 442, 472-474, 487
 Kroeber, A L , 164, 165

- Lande, Carl, 97, 103
 Lanternari, Vittorio, 111
 Lasswell, Harold D., 256
 Lefkowitz, M. R., 42
 Lemarchand, R., 104, 105
 Lemonon, Jean-Pierre, 176
 Lenski, Gerhard E., 26, 64, 79-82, 144, 165, 166, 237, 256, 265, 267, 321, 425, 427
 Lewis, Ioan M., 25, 366, 370
 Lewis, Naphtali, 56, 57, 62
 Liefeld, Walter, 122, 386, 393, 399
 Lind, L. R., 71
 Lindars, B., 316, 428
 Lindsay, J., 90, 93, 100
 Longstaff, Thomas R. W., 54
 Lutz, Cora E., 112, 115, 116, 121, 123
- MacDonald, Dennis Ronald, 345, 347
 Mack, Burton, 335-336, 361, 421, 422
 MacMullen, Ramsay, 64, 94, 214
 MacRae, G. W., 475
 Malherbe, Abraham J., 119-123
 Malina, Bruce J., 36, 349, 371, 485
 Mauss, Marcel, 359
 Meeks, W. A., 315
 Meier, John P., 430-431
 Melmoth, W., 100
 Metzger, Bruce M., 419, 471, 487
 Meyer, Marvin, 473, 475
 Meyers, C. L., 53
 Meyers, E., 50, 51, 53, 445
 Michel, Otto, 248, 250
 Michie, J., 76
 Milavec, Aaron, 419
 Miller, W., 89
 Moore, C. H., 130, 139, 222, 223, 244, 432
 Mumford, Lewis, 34
 Murdock, George Peter, 370, 388
- Naveh, J., 450
 Neiryck, Frans, 363, 372, 373, 460, 474
 Neyrey, J. H., 371
 Netzer, E., 53
 Neusner, Jacob, 183, 190, 195
 Nickelsburg, George W. E., 147-149, 338, 364, 442, 480
- Oakman, Douglas E., 267, 326-328, 370
 Obeyesekere, Gananath, 366
 Oesterreich, Traugott Konstantin, 367
 Oldfather, C. H., 83
 Oldfather, W. A., 109, 116, 118, 407
 Olsson, Tord, 141
- Overman, Andrew, 53, 386
 Owen, Dennis, 363
- Pagels, Elaine, 331
 Patterson, Stephen J., 395-396, 410-411, 441
 Peristany, J. G., 42-45
 Pines, Shlomo, 430, 431
 Pitt Rivers, Julian A., 37, 39, 42, 48
 Potter, J. M., 165, 166
 Pound, E., 73
 Prigent, P., 437
- Rackham, H., 328
 Rajak, Tessa, 138, 155, 162, 255
 Redfield, Robert, 165
 Remus, Harold, 358
 Renan, Ernest, 271, 313, 409
 Reynolds, Barry, 365
 Rhoads, David M., 129, 137, 155, 162, 237, 238, 249
 Riggs, J. W., 417
 Robinson, J. M., 361, 442
 Rogers, B. B., 319
 Rolfe, J. C., 124
 Roniger, Lours, 104
 Rostovtzeff, Mijail I., 68, 90
 Roth, Cecil, 255, 262
 Rouse, W. H. D., 118
- Safrai, S., 189
 Ste Croix, G. E. M. de, 78, 96, 102, 106-108
 Saller, Richard P., 99, 101-102
 Sanders, E. P., 24
 Sayre, Farrand, 110, 116
 Scott, Brandon B., 326, 327, 329, 330
 Scott, James C., 64, 104, 106, 167, 168, 311-312
 Schenke, Hans Martin, 380, 473
 Schmidt, Daryl, 300
 Schmidt, S. W., 97, 103, 104, 106
 Schneider, Jane, 37, 45, 48
 Schoedel, William, 280
 Schurer, E., 171, 429
 Schweitzer, Albert, 272, 273, 284, 454
 Sekeles, E., 450
 Sellow, Philip, 369
 Shaw, Brent D., 212-215, 222
 Sherwin-White, A. N., 100
 Shipley, F. W., 149
 Smallwood, E. Mary, 218, 236, 250
 Smith, Dennis E., 25, 417, 421, 463
 Smith, Jonathan Z., 199, 315, 409
 Smith, Morton, 24, 238, 239, 272, 357, 376, 380, 472

- Stern, Menahem, 150, 318, 479, 480, 481
 Strange, J. F., 51
 Stroker, William, 403
 Stuart, D. R., 77
 Sung, Ilias, 388
 Syme, Ronald, 95
- Talley, Thomas J., 381
 Tashjian, Juran S., 385
 Tchenkover, Victor A., 58, 268, 479
 Theissen, Gerd, 371, 399
 Thrupp, S. I., 142
 Izalters, V., 450
- Vaage, I etl, 120, 390, 391, 406, 408
 Vardaman, F. J., 50
 Veblen, Thorstein, 320
 Vermes, Geza, 24, 171, 178, 183, 188, 192, 195, 197, 288, 425, 426, 427, 429, 462
 Veyne, Paul, 90, 91, 94, 95
 Vielhauer, P., 303
- Walker, Jr., W. O., 346
 Ward, Colleen, 367
 Waterbury, J., 104, 106
 Wender, D., 74
 Wengst, K., 77
 White, John, 54, 55
 Wild, R. A., 339
 Wilde, Oscar, 478
 Wilson, Bryan R., 26, 111, 112, 144, 177, 200, 203, 254, 352, 397, 478
 Williams, W. G., 84, 85, 98, 99
 Wisse, I., 338
 Wistrand, Erik, 68, 71
 Wolf, Eric R., 165, 166
 Worsley, Peter, 25, 200, 240, 389
 Wright, W. C., 114
- Yadin, Y., 450
 Young, Allan, 25, 389
- Zias, J., 450

ÍNDICE DE TEXTOS

I. TEXTOS HEBREOS

I. BIBLIA		Éxodo (Éx)		50,40	286	19,11-12	179
Amós (Am)		14-15	180	51,43	286	19,15-18	179
3,12	300	19,16-19	179				
8,9	444	22,25	268				
Daniel (Dan)		Ezequiel (Ez)		Job		II Reyes (2 Re)	
3	442	17,22-24	325	22,28-30	186-187	2,1-14	179
4,10-12	325	31,3,6	325	Josué (Jos)		2,15-22	181
6	442-444	44,10	427	3		2,23-25	181
7,12	146	Génesis (Gén)		6,26	180	3,4-20	180, 181
7	148, 285	1	381		426	4,1-37	181
7,2-14	286	1-2	345	Levítico (Lev)		4,38-44	181
7,9-14	286	3	194, 381	11,29		5,1-19a	181
7,13	286-291, 293, 301-305	4,14	289	13-14	194	5,14	374
7,13-14	292, 334	5,24	147	16	373	6-7	181
7,17-27	286	9,8-17	183		437	6,1-7	181
7,27	145	10,10-11	300	Malaquías (Mal)		8,7-15	181
8	285	12	41	3,1	282	8,13	179
9	285	20	41	4,5	410	9,1-3	179
10-12	285	22	191				
Deuteronomio (Dt)		26	41	Miqueas (Miq)		Salmos (Sal)	
5,28-29	426	34	41	5,2	428	1,1	426
6,13-16	427	37-50	442	7,6	349	2,1	426, 444-445, 448
8,3	427	50,6-7	439, 444			8,4	286, 288
15,1-11	269	51,12	286	Nahúm (Nah)		22,1	444
18,18-19	426	53,7	444	2,11-3,1	435	22,18	444
19,15	386	53,12	444	2,11b-12	425	69,9	414
21,22-23	450-451, 452	56,7	413	2,12ab	425	69,21	444
23,20	268	58,2	439			78,13,21-29	467
24,1-4	349	Habacuc (Hab)		Números (Núm)		80,17	286
24,8-9	373	2,1	186	12,1-15	374	91,11-12	427
33,8-11	426	Jeremías (Jer)		23,19	286	104,12	325
Ester (Est)		7,11	413	24,15-17	426	105,16-22	442
				35,30	386	107,4-9,23-32	467
						118,13	439
				I Paralipómenos (1 Par)		145,19	196
				24,3-5	260		
						I Samuel (1 Sam)	
				II Paralipómenos (2 Par)		8,1-22	240
				7,26-27	180	9,1-10,16	240
				36,23	410	9,2	245
				Proverbios (Prov)		10,17-27	240
				23,25	185	10,21	260
						10,23	245
				I Reyes (1 Re)		11	241
				8,35-36	180	12,1-25	240
				16-2	179	16,11	246
				17-18	181	17,20	246
				17	181	22,1-2	209, 241
				17,2	180	II Samuel (2 Sam)	
				17,18	181	2,1-4	248
				18,30-38	198	3,2-5	249
				18,41-45	181	5,3-5	248
				18,42	192, 198	7,10-14	426
						24	153

Zacarias (Zac)		<i>Salmos de Salomon</i>		<i>Sobre Abraham</i>		XVIII,56	169
3,1-5	435-436, 439	2	145	261	337	XVIII,57	169
12,10-14	435-436, 439	8	145			XVIII,60-62	170
12,10	293, 444	17,3-4	333	<i>Sobre los cambios de nombre</i>		XVIII,63	430
		17,21,29,32-33,35	146, 333	135-136	336	XVIII,85-89	201
2 APOCRIFOS, PSEUDOEPIGRAFOS, TARGUM		<i>Targum del Cuatro B</i>		<i>Sobre la creacion</i>		XVIII,116-119	277
			289	148	337	XVIII,261-309	170
<i>Aristeus a Filocrates</i>		<i>Targum Neofiti I</i>		<i>Sobre los sueños</i>		XVIII,263	172
15	480		289	II, 243-244	337	XVIII,269	172
<i>I Enoç</i>		<i>Testamento de Moises</i>		<i>Todo hombre bueno es libre</i>		XVIII,273-274	173
1-36	148	10,1	145, 333	125-126	337	XVIII,279	173
37-71	148, 286, 364	10,3,9	333			XVIII,284	173
38,2	334	6,1-2,6-9	147			XVIII,285	174
46,1-4	287			5 JOSEFO		XX,5	221
46,2	288	<i>Tobias (Tob)</i>				XX,47	238
48,10	334	1,18-22	442	<i>Antigüedades de los judios (AJ)</i>		XX,97-98	203
52,4	334			II,75	450	XX,100-102	156
53,6	287, 334	3 QUMRAM		II,286	205	XX,109-110	174
61,8	334	<i>Ordenanzas de la comunidad (IQS)</i>		II,327	205	XX,113-115	221
62,6-7	334	5,3	260	XII,237 XX,258	133	XX,115-116	175
63,1-4	334	6,4-5	462	XIII,171-173	152	XX,118-136	222-227
71,14	287	<i>Regla mesianica (IQSa)</i>		XIII,225-XIV,491	133	XX,120	228
72-82	148	2	463	XIV,22-24	183	XX,121	228
83-90	148	<i>Pesher sobre Nahum (4Q169)</i>		XIV,91	52	XX,124	225
90,33	145		426	XIV,159	217	XX,133	226
91-107	145, 148	<i>4Q Florilegium (4Q174)</i>		XIV,163-184	217	XX,160-161	227
			426	XIV,167-180	218	XX,160-172	204
<i>4 Esdras</i>		<i>4Q Testimonia (4Q175)</i>		XIV,171-176	218	XX,162	227
13,1-4	287		426	XIV,395	218	XX,163-166	229
12,10-12	288	4 FILON DE ALEJANDRIA		XIV,413-430	218-219	XX,167b-168	205
13,3	288	<i>Contra Flaco</i>		XIV,432-433	220	XX,168	205
<i>Jubileos</i>		32-34,36-39	438	XIV,450-453	220	XX,169-171	206
23,27	145	81-84	449	XV-XVII	133	XX,172b	228
<i>II Macabeos (2 Mac)</i>		<i>Embajada a Gayo</i>		XV,3-4	217	XX,180-214	229
7	442-443	199-305	169	XV,281	158	XX,188	207
<i>III Macabeos (3 Mac)</i>		203-348	170	XV,281	158	XX,200	430
	442	222-225	171	XVI,160-173	132	XX,252-257	134
<i>Oraculos sibilinos</i>		249	171	XVI,174	132	XX,255b-257	230
III,588	480	<i>Las leyes espectales</i>		XVI,174	132		
III,594-600	481	1,207	336	XVII,204-205	168	<i>Autobiografia</i>	
III,774-766	481	IV,135-136	338	XVII,269-289	242	10-12	154-155
IV,6-11	127			XVII,271-285	242-243	11	277
IV,125-127	150			XVII,271	52	20-411	133
<i>Sabiduria de Salomon (Sab)</i>				XVII,289	52	21	161
1-5	443			XVIII,1-XX,251	134	28-29	232
6,3-4, 17-20	338			XVIII,4-9	152-153	28-406	230
10,10	338			XVIII,4-10	155, 162	37-38	52
				XVIII,4-25	152, 155	66	263
				XVIII,5	155	71-75	237
				XVIII,23	225	77-78	232
				XVIII,23-24	155	104-111	233
				XVIII,23-25	154, 155, 162	346	53
				XVIII,27	52	349-352	52
				XVIII,36-38	52	375	235
						384	235

392	235	II,403	257
416	135	II,408	160-161, 257
421	450	II,409	257
		II,409-417	157
<i>Contra Apión</i>		II,422-424	257
II,293-294	132	II,425	160, 257
		II,425-427	258
<i>Guerra de los judíos (BJ)</i>		II,430-III,114	134
I,10-11	207	II,433-434	160, 257
I,31-II,279	133	II,434-448	247
I,51-357	133	II,441	258
I,117-118	155	II,442-448	160, 258
I,170	52	II,444	238
I,208-215	217-218	II,449-456	257
I,291	218	II,511-513	236
I,303-313	218-219	II,521	247
I,315-316	220	II,533	258
I,326-330	220	II,539	136
I,358-II,117	133	II,540-555	257
II,4	168	II,564	238
II,55-68	242	II,564-565	259
II,56	52	II,568	248
II,68	52	II,568-576	231
II,78	242	II,568-646	230
II,117-118	151	II,581-584	234
II,118-276	134	II,583	231
II,119-166	151	II,587	237
II,129	231-232	II,590-592	237
II,169	169	II,651	238
II,171	169	II,652-654	248
II,175-176	170	II,653	249
II,185-203	170	III,6	136
II,192-193	172	III,30	52
II,200	172	III,42-43	231
II,220	156, 221	III,69-109	231
II,224-225	174	III,70-107	131
II,228-229	221	III,108-109	131
II,229-231	175	III,351-354	137
II,232-246	222-227	III,399-402	150
II,253	227, 228	III,447-452	263
II,253-265	204	III,472-484	131
II,254-257	157, 159	IV,104	136
II,258-260	204-205	IV,130-138	258
II,259	205	IV,135-138	238
II,261-263	206	IV,139-146	238, 260
II,254-257	229	IV,147-151	259
II,264	229	IV,147-159	238
II,264-265	228	IV,152-207	259
II,274-276	229	IV,160-161	238
II,277-279	134	IV,162-192	131
II,278b-279	230	IV,162-193	238
II,280	175	IV,239-269	131
II,345-407	131	IV,297	136
II,360	136	IV,315-344	261
II,391	136	IV,323	136

IV,353-365	261	<i>Talmud de Babilonia</i>	
IV,389-390	262	<i>Baba Kama</i>	
IV,399-400	161	50a	190
IV,441-451	258	<i>Berajot</i>	
IV,442-448	239	9d	193
IV,486-490	258	34b	192, 193, 198
IV,503-507	248	33a	194
IV,503-508	161	<i>lebamot</i>	
IV,505	249	121b	191
IV,508-510	248	<i>Taanit</i>	
IV,529	248	23a	187
IV,538-544	249	23ab	187
IV,575	262	23b	187
IV,622	136	24b-25a	196, 197
IV,653	161	<i>Talmud de Palestina</i>	
V,2	136	<i>Berajot</i>	
V,367	136	9d	192, 196
V,378	136	<i>Tosefta</i>	
V,391-393	137	<i>Berajot</i>	
V,412	136	3,3	190
V,450	450	3,20	195
VI,34-53	131	<i>Taanit</i>	
VI,107	135	2,13	186
VI,250	137	II. TEXTOS PAGANOS	
VI,268	137	<i>Ahiqar</i>	
VI,283-285	207		441
VI,286-288	207	<i>Aristófanos</i>	
VI,312-313	150	<i>Pluto</i>	
VI,328-350	131	535-554	319
VII,26-31	249	<i>Aulo Gelio</i>	
VII,116-162	162	<i>Noches áticas</i>	
VII,252-258	161	XII,11	124
VII,262-270	255	<i>Cartas de los cínicos</i>	
VII,275-419	162	<i>Pseudo-Anarcarsis</i>	
VII,323	162	V	119
VII,409-419	161, 208	<i>Pseudo-Diógenes</i>	
VII,418-419	162	VII	121
VII,437-440	208	X	123
VII,441-450	208	XI	123
		XIII	121
		XV	121
		XIX	121
		XXII	121
6. TEXTOS RABÍNICOS			
<i>Misná</i>			
<i>Berajot</i>			
5,1	193, 195		
5,5	189, 192, 193		
6,1;7,3;8,8	419		
<i>Sekalim</i>			
5,1	191		
<i>Sotá</i>			
9,15	189		
<i>Taanit</i>			
3,8	184-185		

XXVI	121	III,22,50	118
XXXIV	119	III,22,54-56	118
<i>Pseudo-Socrates</i>		III,22,57	118
VI	121	III,22,63	118
		III,22,75	118
		III,22,79	118
Catón		III,22,95	118
<i>De agricultura</i>		III,22,100	118
I,1-4	87	IV,1,91-98	109
II,7	83		
Cicerón		Frontón	
<i>De officiis</i>		<i>Ad M. Caesarem</i>	
I,150-151	89	V 34	97
<i>Epistulae ad familiares</i>		<i>Ad Verum Imperatorem</i>	
VII,30	98	II,8	97
XIII,32	99	<i>Ad amicos</i>	
XVI,10	85	II 11	101
XVI,13	84	Homero	
XVI,14	84	<i>Iliada</i>	
XVI,15	85	I,180-181	337
<i>Tusculanae Disputationes</i>		Horacio	
V,90	119	<i>Epístolas</i>	
V,92	116	II,2,47-52	72
Diodoro Sículo		<i>Odas</i>	
<i>Bibliotheca</i>		I,21	76
XXXIV/XXXV,		I,35	76
2,1,2,4	83	Juliano	
Diógenes Laercio		<i>Discurso VI: Contra los cínicos</i>	
<i>Vidas de los filósofos más ilustres</i>			114
VI,69	112	Laudatio de (Pseudo) Turia	
Dión Casio			70
<i>Historia de Roma</i>		Lucano	
LXXV	214	<i>Farsalia</i>	
Dión Crisóstomo		I,125-128	67
<i>Discursos</i>		Luciano de Samosata	
XXXII,8-9	393	<i>Alejandro o el falso profeta</i>	
XXXIII,14	122	41	382
XXXIV,2	122	<i>Los fugitivos</i>	
XXXV,2	122	12-14	126
LXXII,3	122	<i>Sobre la muerte de Peregrino</i>	
Epicteto		V 26-27	124
<i>Disertaciones</i>		V 46-49	124
II,2,20	407	XV	124
III,22,9-10	117	<i>Subasta de vidas</i>	
III,22,23-24	119	9-11	125
III,22,34	118		
III,22,45-49	117		

<i>Vida de Demonacte</i>		Plinio el Joven	
V	123	<i>Epístolas</i>	
Musonio Rufo		X,5	100
<i>Fragmentos</i>		X,6	100
IV	115	X,7	100
XI	123	Plinio el Viejo	
XIX	121	<i>Historia Natural</i>	
Ovidio		XVIII,153	328
<i>Arte de amar</i>		XIX,170-171	326
1,203-206	73	Propertio	
Papiro Robert		<i>Elegías</i>	
	426	II,1,13	75
Papiros de Oxirrincó (P. OxI)		II,16,37-42	75
28	61	IV,1,127-130	72
37	60	IV,6,15-24	75
38	60	Séneca	
99	62	<i>De beneficis</i>	
235	56	VII,11	113
251	59	<i>De superstitione</i>	
264	61		480
267	58	<i>Epístolas morales</i>	
269	63	XC,10	114
275	58, 63	XC,14-16	113
282	57	<i>Sentencias del Pseudo-Focílides</i>	
288	56	178,184,185,191	481
289	63	<i>Sentencias de Sexto</i>	
297	62	41-44,157-180,	
306	63	307-393	338-339
310	61	Tácito	
311	56	<i>Agrícola</i>	
314	56	XXX-XXXI	77
315	58	<i>Anales</i>	
316	61	XII,54	139, 222
317	61	XV,44	432
318	63	<i>Historias</i>	
320	63	V,9	130, 223, 244
321	59	V,9-10	139
322	58	Varrón	
324	61	<i>Res rusticae</i>	
Petronio		I,17	83
<i>Satiricón</i>		Veleyo Patérculo	
XXVII-XXVIII	90	<i>Historia de Roma</i>	
XXVIII	100	I,6	149
XXXVII	93		
XLVIII	93		
LXXI	92		
LXXXV-LXXXVI	91		
LXXXVI	93		
LXXXVII	93		

14,2	309	2,7	376
14,12-14	309	2,10	304
14,15-24	309	2,18-20	307
14,26	349	2,27-28	305
14,27	407	3,19b-35	348
16,18	350	3,22-26	369
17,20-21	331	3,28-29	304, 305
17,23	331	3,28-30	305
17,33	407	4,1-2	468
18,15-17	316	4,22	404
18,24-27	323	4,26-29	404
21,25-28	292	4,30-32	325
21,34-36	301	4,35-41	422, 466
22,15-19a	422	4,35-8,26	362
22,17-19a	419	5,1-17	376
22,17-20	487	6,3	348
22,19	463	6,3-44	422
22,19b-20	422	6,6b-13	398
22,35	385	6,7	386, 397
23,33-43	212	6,7-13	384
23,50-51	452	6,8-9	390
23,53	452	6,10	396
24,9	460	6,10-11	391
24,13-35	459, 460	6,12	398
24,13-43	460	6,13	397
24,25-27	459	6,14-29	278
24,28-29	465	6,33-44	362, 460, 466
24,30	459, 463	6,33-46	458
24,30-31	458	6,35	461
24,33	459	6,38	461
24,33-34	459	6,39	461
24,36-43	460	6,41	461, 463
24,37	465	6,43	461
24,39	464, 465	6,45-52	362, 422, 465
24,41-43	459	6,45-8,26	475
24,42-43	459	6,48b	465
24,44-46	459	6,49	465
24,47-49	460	6,50	465
		7,31-37	422
		7,33	376
Marcos (Mc)		8,1-10	422, 460, 466
1,2-3	282	8,12b	299
1,7-8	281	8,13-21	422
1,9-11	279, 281	8,14-21	461, 466
1,14-15	398	8,22-26	362, 376-377, 422
1,15a	398	8,23	376
1,16-20	400, 468	8,34	407
1,16-38	399	8,35	407
1,21-28	400	8,38	297
1,29-31	400	9,2-8	447
1,40-45	373	9,9-10	455
1,41a	375	9,36-37	402
1,43	375	9,36-39	316
1,44b	373	9,37	401
2,1-12	362, 375, 376	10,10-12	350
2,5-9	375-376		

10,13-16	316	Mateo (Mt)	
10,23-27	323	1-2	428
10,32-34	472	1,22-23	428
10,34	475	2,5-6	428
10,46	472	3,11-12	281
10,46-52	422	3,13-15	279
11,12-14	413	3,14-15	280
11,15-16	413, 414	3,21-35	369
11,15-19	412	4,17	398
11,17	413, 414	4,18-22	468
11,18	415	5,3	318, 321
11,20	413	5,10-11	322
12,1-12	405	5,31-32	350
12,9	405	6,9-13	342
13-15	412	6,19-20	324
13	411	8,1-4	373
13,1-2	411	8,3	375
13,5-6	455	8,5-10	378-379
13,5-8	411	8,11-12	378
13,5-23	411	8,13	378, 379
13,21-23	411	8,19-20	303
13,24-37	412	9,2b-5	376
13,9	448	9,32-34	369
13,21-22	455	9,37-38	388
13,21-23	331	10,1	384-386, 397
13,24	411	10,7-14	385
13,24-27	292	10,7	398
13,25-26	435	10,7,10b,12-14	384
13,26	447	10,8-10a,11	384
13,33-37	300-301	10,9-10	390
14-15	442	10,10	394-396
14,3-9	477	10,11-12a	392
14,9	477	10-14	392
14,17-26	422	10,25b	369
14,21-25	423	10,32-33	295-296
14,22	463	10,34-36	348
14,22-25	422-423	10,37	349
14,23	423	10,38	407
14,51-52	381, 475-477	10,39	407
14,55-59	412	10,40	401
14,58	412	11,7-9	282-283
14,62	447	11,10	282
14,65	448	11,11	283
15,6-15	448	11,16-19	308
15,19	448	12,8	304
15,29-32	412	12,22-26	369
15,39	448, 476-477	12,31-32	305-306
15,40-16,8	476	12,39b-40	299
15,40-41	476	13,24-30	327
15,43	451	13,31-32	325, 332
15,46	452	13,33	329
15,47	476	13,36-43a	327
16,1-8	381, 471-472, 476	13,44	330
16,1,2,3,8	476	13,45-46	329
16,5	475-476	13,47-50	404

16,2-3	403
16,4	299
16,25	407
16,27	296
18,1-4	317
18,2,5	401
19,9	350
19,13-15	316
19,23-26	323
21,32	280
21,33-46	309
22,1-14	309
24,1-36	292
24,10-12	435
24,23-25	331
24,26	331
24,29	292
24,30-31	292-293, 435
24,42	300
24,43-44	297
25,13	300
26,26-29	422
26,61	412
27,19	453
27,40-41	412
27,57	452
27,60	452
28,8-10	471
I Pedro (1 Pe)	
3,14	322
4,14	322
II Pedro (2 Pe)	
3,10	297-298
Romanos (Rom)	
8,15	342
Santiago (Sant)	
1,9-11	321
2,5	318, 321
5,1-6	321
I Tesalonicenses (1 Tes)	
4,13-18	291-292
4,17	292
I Timoteo (1 Tim)	
5,17-18	396-397
2,5	485
II Timoteo (2 Tim)	
2,12	296
2. OBRAS NO CANÓNICAS	
Agustín	
<i>Ciudad de Dios</i>	
(IV,4)	212
<i>Apócrifo de Santiago</i>	
6,1-4	278
<i>Carta de Bernabé (Bern)</i>	
VI,4	405
VII	434, 437, 438, 439
VII,6-12	434
VII,8-9	437, 439, 448
VII,11b	437
VIII	439
VIII,2	439
<i>II Clemente (2 Clem)</i>	
IX,11	348
XII,1-16	332
XII,2-6	344-345, 347
<i>Diálogo del Salvador</i>	
16	332
53b	396
<i>Didaché (Did.)</i>	
VII,2b	342
IX-X	417-421
XI-XIII	395-396
XI,1-XII,2a	395
XI,4-5	401
XI,6	390
XI,7	305
XII,2b-XIII,7	395
XIII	397
XIII,1-7	396
XIII,1	396
XV,1-2	396
XVI,1	301
XVI,3-8	292
XVI,6-8	291-293
<i>Epistula Apostolorum</i>	
4-5	466
Eusebio	
<i>Vida de Constantino</i>	
III,15	486
<i>Evangelio de los dichos Q</i> (según Lucas)	
3,16b-17	281
6,20	318, 321
6,22	322

7,1-2,6-10	378-379	V,15	444
7,24-26	282-283	V,15-17	451
7,27	282	V,16	444
7,28	283	V,19	444
7,31-35	307-308	VI,21-22	451
9,57-58	303	VII,25	443-444
10,2	388	VIII,28-IX,34	443-444
10,4	390	VIII,31	477
10,4-11	384	IX,35-X,42	443-444
10,5-7	392	X,39-42	446
10,7	394-396	XI,45	448
10,8	392	XI,45-49	444
10,8-11	391-392		
10,9	397	<i>Evangelio de Tomás</i>	
10,16	401	2	303
11,2-4	341	3	321, 332
11,14-15	369	3,1	275, 331
11,17-18	369	4,2	315
11,29b-30	299	6	471
12,2	404	6,1	316, 385
12,8-9	295	6,2-4	385
12,10	305	6,4	404
12,39-40	297	8,1	404
12,51-53	348	11,2	315
13,18-19	325, 332	12	298, 471
13,20-21	329	13-14	470
14,26	349	14,1	316
14,27	407	14,1-3	385
16,18	350	14,2	384-385, 390-392, 396-398
17,23	331	16	315, 349
17,33	407	18	471
<i>Evangelio de los ebionitas</i>		20	325, 471
4	279-280	21,1-2	315-316
<i>Evangelio de los egipcios</i>		21,3	297
5b	344-345, 347	21,4	404
<i>Evangelio de los hebreos</i>		22,3-4	315, 344, 347
2	279	23	315
7	298	24	471
<i>Evangelio de los nazarenos</i>		27	316, 332
2	280	29	321
<i>Evangelio de Pedro</i>		37	315, 471
I,1	444	43	471
I,1-2	443-444, 448	44	305
II,2-5a	452	46	283
II,5b-3,9	448	49	315
II,5b-6,22	443-444	50	303
III,6-9	438-439	51	275, 303, 331, 471
III,9	444	52	284, 471
IV,10	444	53	471
IV,12	444	54	318, 321
		55,1-2	349
		55,2b	407
		57	327
		60	303

61	471	Ignacio Martir	
63-65	309	<i>Carta a los efesios</i>	
64	309	VI,1	401
65-66	405	XVIII,2	280
68	322		
69,1	322	<i>Carta a los esmitotas</i>	
71	410-414	I,1	280
73	388	I,2	432
75	315	III 2b 3	460
76,1	329		
76,2	324		
78	282	Justino Martir	
79,1-2	348	<i>Dialogo con Trifon</i>	
86	303-305	XL	436 437
91,2	403		
96,1	329	Papiros de Oxirrinco (P Ox1)	
99	348, 471	1	332
101	349	654	332
102	310		
103	297	Pastor de Hermas	
106	303, 315	<i>Comparaciones</i>	
107	405	V,2,2 7	405
113	275, 331, 471	IX,16,5	446
114	346, 471	IX,20,2b 3	323
		<i>Mandamiento Cuarto</i>	
		1 6b	350
		<i>Oraculos siblinos</i>	
		VIII,273 278	466
		VIII,275-278	470
<i>Evangelio secreto de Marcos</i>			
1v20 2r11a	362, 380		
1v26	476		
2r1-6	476		
2r14-16	472, 476		

ÍNDICE DE COMPLEJOS

n° 1	384, 388, 397	n° 44	407, 437
n° 2	290, 292, 314	n° 45	403
n° 3	361, 371, 456 462, 464, 467	n° 46	309, 405
n° 4	343	n° 47	405
n° 6	470	n° 48	321
n° 7	428	n° 49	410, 411
n° 8	275 331 332	n° 50	384, 388
n° 9	402	n° 51	282, 284
n° 10	401	n° 52	403
n° 11	451	n° 53	275, 402
n° 12	297 298, 300	n° 54	406, 420
n° 13	315, 332, 341, 344, 416	n° 55	406
n° 14	403	n° 58	278
n° 15	349 351	n° 59	321
n° 16	416 417	n° 60	294, 342
n° 18	460	n° 61	402
n° 19	310	n° 62	407
n° 20	31, 314, 323, 332, 344	n° 63	407
n° 21	275, 403	n° 65	448
n° 22	401	n° 66	403
n° 23	305, 306	n° 67	403
n° 24	347	n° 70	450
n° 26	427 428	n° 71	404
n° 27	295 342	n° 72	407
n° 28	294 297	n° 74	348, 349, 351, 401
n° 29	445	n° 75	404
n° 30	298, 470	n° 76	311
n° 31	324	n° 78	403
n° 32	404	n° 79	403
n° 33	342	n° 80	311
n° 34	327, 343	n° 81	369, 407
n° 35	324, 332	n° 82	344
n° 36	403	n° 84	310
n° 37	275	n° 85	283, 284, 331, 332
n° 38	407	n° 86	324
n° 40	324	n° 87	404
n° 42	275	n° 88	404
n° 43	314, 318, 323	n° 89	349

n.º 90	327	n.º 143	281
n.º 92	404	n.º 144	307, 308, 318
n.º 94	323	n.º 151	369
n.º 95	308-309, 313	n.º 174	299
n.º 96	321	n.º 175	299
n.º 97	349	n.º 176	299
n.º 98	329	n.º 188	300-301
n.º 99	324	n.º 190	361, 371, 456, 457, 461, 465, 467, 469-470
n.º 101	302, 306	n.º 197	278
n.º 102	310	n.º 199	314, 322-323, 332
n.º 103	324	n.º 220	304, 306
n.º 104	329	n.º 228	362, 363, 364-365, 399
n.º 105	347	n.º 229	362
n.º 106	307-308	n.º 237	362, 379
n.º 107	404-405	n.º 238	362, 376
n.º 108	330	n.º 240	306
n.º 110	372, 383	n.º 252	350
n.º 113	310	n.º 255	380
n.º 115	281	n.º 275	381
n.º 118	294, 342	n.º 285	275
n.º 119	362, 377-378, 379	n.º 296	275
n.º 120	332, 341, 416	n.º 370	294
n.º 121	308, 369, 371, 383	n.º 382	295
n.º 122	298, 300	n.º 386	314, 464
n.º 124	310	n.º 405	30, 302
n.º 126	311	n.º 441	295
n.º 127	361, 372, 375, 383	n.º 447	30
n.º 128	361, 362, 363, 371, 456, 457, 464, 467, 470	n.º 481	295
n.º 129	361-362, 372, 376, 383	n.º 482	295
n.º 130	361, 377, 380-381, 383	n.º 483	437
n.º 131	433	n.º 490	314
n.º 139	427		

ÍNDICE

<i>Obertura: El evangelio de Jesús</i>	9
<i>Prólogo: El Jesús histórico</i>	23

PRIMERA PARTE

UN IMPERIO EN MANOS DE INTERMEDIARIOS

CAPÍTULO I. <i>Entonces y ahora</i>	35
Un mar amable en un paisaje hostil	37
A través de los ojos de los demás	42
¿Es que de Nazaret puede salir algo bueno?	49
No me olvidéis	54
CAPÍTULO II. <i>Guerra y paz</i>	66
Un altar a la paz de Augusto	67
Privado de los bienes paternos	71
Contra los britanos y los asiáticos	73
CAPÍTULO III. <i>Esclavo y patrono</i>	78
Los estratos sociales en las sociedades agrarias	79
Paradojas del esclavismo romano	82
Ideología antieconómica	85
La pasión por los negocios del príncipe-rana	89
Mapa de la sociedad patronal	95
El fundamento de la vida política	102
Así en el cielo como en la tierra	105
CAPÍTULO IV. <i>Pobreza y libertad</i>	110
¿Diógenes o Dédalo?	112
En libertad bajo el imperio de Zeus	115
La piel de mis plantas por zapatos	119
En el ejército del Can	122

SEGUNDA PARTE

LA MEDIACIÓN PUESTA EN ENTREDICHO

CAPÍTULO V. <i>Aristócrata e historiador</i>	129
Entre nosotros se honra al menos la verdad de la historia	130
No callaré mis miserias y desdichas	135
<i>Sub Tiberio quies</i>	139
CAPÍTULO VI. <i>Visionario y maestro</i>	141
El advenimiento del Quinto Reino	144
No más señor que Dios	150
CAPÍTULO VII. <i>Campesino y manifestante</i>	163
Vegetando contra la marcha de los tiempos	164
Amenaza de huelga agrícola	168
CAPÍTULO VIII. <i>Mago y profeta</i>	177
Elías y Eliseo	179
Magos rabinizados	182
La consumación del sueño milenarista	198
CAPÍTULO IX. <i>Bandido y Mesías</i>	209
El rostro sin afeites del imperio agrario	210
Un capitán de bandoleros al mando de mucha gente	216
¿Un rey sin dinastía?	240
CAPÍTULO X. <i>Rebelde y revolucionario</i>	251
La rebelión de los pueblos nativos contra Roma	252
Una revolución dentro de otra	254
Trayectoria de los disturbios campesinos	263

TERCERA PARTE

UN REINO SIN INTERMEDIARIOS

CAPÍTULO XI. <i>Juan y Jesús</i>	273
A mediados del siglo I	274
Juan y el que ha de venir	276
El Hijo apocalíptico del hombre	284
Quejas de los niños y de los discípulos	307
Comensalía abierta	308
CAPÍTULO XII. <i>El Reino y la sabiduría</i>	313
El Reino de unos don nadie	314
Un Reino de indeseables	324

Un Reino de aquí y ahora	331
Un Reino de Dios	332
Del Reino a la liturgia	341
Contra la familia patriarcal	347
CAPÍTULO XIII. <i>Magia y banquete</i>	352
La magia como bandidaje religioso	354
¿Existió un evangelio de los milagros?	360
Poseído por el imperialismo demoníaco	363
El hecho y el proceso del milagro	371
Del milagro a la mesa	383
El mensaje de un secreto manifiesto	402
CAPÍTULO XIV. <i>Muerte y sepultura</i>	409
Destruiré esta casa	410
Haced esto en memoria mía	416
La Pasión como relato	424
Un miembro del consejo	450
CAPÍTULO XV. <i>Resurrección y autoridad</i>	454
El banquete y el mar	456
Nominados e innominados	470
<i>Epílogo</i>	478
Jesús y el judaísmo	479
Un cínico judío de origen campesino	482
Jesús y el cristianismo	483
Apéndices	489
Bibliografía	523
Índice de autores	542
Índice de textos	546
Índice de complejos	561