

# IUDAEA CAPTA

La Palestina romana entre las dos  
guerras judías (70-132 d.C.)



JOSÉ RAMÓN AYASO



EDITORIAL VERBO DIVINO  
BIBLIOTECA MIDRÁSICA

## PORTADA

Plano de Jerusalén, donde se aprecia el cardo porticado de la colonia. Detalle del mosaico de Madaba (560-565 d.C.).

*Diseño:* Carlos Wilhelmi.

BIBLIOTECA MIDRÁSICA  
DE LA INSTITUCIÓN SAN JERÓNIMO

1. *Los Capítulos de Rabbí Eliezer (Pirqé Rabbí 'Eli'ezer)*, por Miguel Pérez Fernández, Valencia 1984.
3. *Introducción al Talmud y a la literatura midrásica* (traducción y revisión de la obra de Strack-Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982).
4. *El Método midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento*, por Agustín del Agua Pérez, Valencia 1987.
5. *Abot de Rabbí Natán*, por María Ángeles Navarro Peiró, Valencia 1987.
6. *El Targum de Isaías*, por Josep Ribera Florit, Valencia 1988.
7. *Midrás de los Diez Mandamientos y Libro precioso de la salvación*, por Amparo Alba Cecilia, Valencia 1989.
8. *Midrás Éxodo Rabbah*, por Luis Girón Blanc, Valencia 1989.
9. *Sifre Números*, por Miguel Pérez Fernández, Valencia 1989.
10. *Judaea capta*, por José Ramón Ayaso, Valencia 1990.

En prensa:

2. *Sifre Deuteronomio*, por Enric Cortés Minguella y María Teresa Martínez.

Institución San Jerónimo

**אחשא**  
para la investigación bíblica

**HISTORIAM SOBRE LOS JUDÍOS** no es lo mismo que historiar sobre griegos o romanos en la Antigüedad. Aparte del carácter excepcional y peculiarísimo del pueblo judío y de su historia, estamos ante un pueblo vivo y aferrado a su tradición. Griegos y romanos ya no pueden replicar... Ante ellos la Historia Antigua ha alcanzado un grado notable y obvio de distanciamiento. Es este distanciamiento, conjugado con el respeto, lo que ha querido introducir el autor de este libro.

**ESTE LIBRO ESTUDIA** la situación de la Palestina Romana entre las dos guerras judías: desde el 70 d.C., año en que Tito conquista Jerusalén y se da por terminada la primera guerra judía, hasta el 132, cuando comienza una nueva sublevación, la revuelta de Bar Kokba. Este período conocerá la formación de la figura del rabino, la simplificación del complicado panorama de grupos y sectas que caracterizan la Palestina en tiempos de Jesús; otros aspectos de esta renovación se refieren al abandono del nacionalismo, entendido como iniciativa humana de redención, y esa consagración del pueblo judío como el pueblo extranjero por excelencia. Asimismo, durante estos años, a los ojos del mundo romano, se llegará a una clara diferenciación entre Judaísmo y Cristianismo.

**BIBLIOTECA MIDRÁSICA** ha entendido un deber ofrecer a sus lectores esta investigación rigurosa, en la convicción de que toda literatura —incluida la que parece más atemporal como la religiosa y midrásica— puede entenderse, gustarse y actualizarse mejor conociendo las circunstancias históricas en que nació.

**J. RAMÓN AYASO MARTÍNEZ** es Doctor en Historia Antigua y Lcdo. en Filología Semítica (sección hebrea). Formado en la Universidad de Granada, ha sido becario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico (*Casa de Santiago*) de Jerusalén. Pertenece al equipo de investigación "Hebraístas Andaluces" y en la actualidad enseña Historia de Israel en el Dpto. de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada.

Dr. JOSÉ RAMÓN AYASO MARTÍNEZ

*Dpto. de Estudios Semíticos*

*Universidad de Granada*

# IUDAEA CAPTA

LA PALESTINA ROMANA ENTRE LAS  
DOS GUERRAS JUDÍAS (70-132 d. C.)



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 Estella (Navarra) - España

1990

# *Biblioteca Midrásica 10*

*Director: Dr. Miguel Pérez Fernández*

Esta obra se ha realizado dentro del proyecto de Investigación  
de *Hebraístas Andaluces*,  
con la ayuda de la Junta de Andalucía

© Editorial Verbo Divino. 1990  
© Institución San Jerónimo. 1990

PRINTED IN SPAIN

I.S.B.N. 84-85873-07-6

DEPÓSITO LEGAL: V. 1.736 - 1990

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1990

**A mis padres**



El día de Shavuot tío Zemach vino de Tel Aviv y me trajo de regalo una bicicleta. De hecho, mi cumpleaños cae entre esas dos festividades, Pascua y Shavuot. Pero a los ojos del tío Zemach todas las fiestas son más o menos iguales, con excepción de la Fiesta del Arbol, que él trata con respeto excepcional. «Durante Hanukah», solía decir, «a los hijos de Israel se nos enseña a odiar a los malignos griegos. En Purim son los persas, en Pascua odiamos a Egipto; en Lag B'omer, a Roma. El Primero de Mayo nos manifestamos contra Inglaterra; el Nueve de Av, contra Babilonia y Roma; el Veinte de Tammuz murieron Herz y Bialik, mientras que el Once de Adar hemos de recordar para siempre lo que los árabes hicieron a Trumpedor y a sus compañeros en Tel Hai. La Fiesta del Arbol es la única en que no hemos peleado con nadie, la única que no trae consigo duelos que recordar. Pero casi siempre llueve: adrede, por supuesto»

Amos Oz, *Soumchi*



## CONTENIDO

Prólogo . . . . .	13
Introducción . . . . .	15
Capítulo I. LOS ACONTECIMIENTOS . . . . .	29
1. Desde la toma de Jerusalén hasta el <i>Bellum Parthicum</i> de Trajano (70-114 d.C.) . . . . .	32
2. Palestina durante las revueltas del 115-117: la «guerra de Quieto» . . . . .	46
3. La provincia de Judea durante el principado de Adriano: desde su ascensión al poder hasta el estallido de la revuelta de Bar Kokba . . . . .	68
Capítulo II. ROMA EN PALESTINA. LA PROVINCIA DE JUDEA DEL 70 AL 132 . . . . .	91
1. El <i>status</i> de la provincia romana de Judea . . . . .	99
2. Palestina en el Oriente romano: la política oriental de Roma y su reflejo en la provincia de Judea . . . . .	113
Capítulo III. CONDICIONES SOCIOECONOMICAS DE LAS COMUNIDADES JUDIAS DE PALESTINA TRAS EL 70 d.C. . . . .	129
1. Consecuencias económicas de la guerra del 66-70 . . . . .	132
2. Situación económica de las comunidades judías de Palestina Entre los años 70 y 132 d.C. . . . .	148
3. La urbanización de Palestina . . . . .	167
Capítulo IV. AMBIENTE IDEOLOGICO. APUNTES SOBRE LAS ACTITUDES JUDIAS HACIA ROMA . . . . .	191
1. El Judaísmo y el mundo judío tras el año 70 . . . . .	196
a. La desaparición del Santuario . . . . .	197
b. Simplificación del panorama interno judío . . . . .	210
c. Nacimiento y formación de la jerarquía rabínica . . . . .	220
2. Interpretaciones y enseñanzas del «Gran Desastre» . . . . .	242
3. Las posturas judías frente a Roma . . . . .	264
a. Evolución de la imagen de Roma entre los judíos: etapas de un «reconocimiento» . . . . .	266
b. La imagen de Roma tras el «Gran Desastre» . . . . .	275
c. Las posturas judías frente al dominio de Roma . . . . .	283

4. Conclusión final .....	298
Apéndice. LAS FUENTES Y SUS PROBLEMAS .....	305
Índice analítico .....	321
Índice de autores .....	330
Abreviaturas de revistas y colecciones .....	334
Bibliografía .....	337
Mapa .....	349

## PROLOGO

Esta obra fue leída y defendida como tesis para la obtención del grado de doctor en Historia el día 7 de noviembre de 1988 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, y fue dirigida por el prof. Dr. José Manuel Roldán Hervás, catedrático de Historia Antigua de dicha Universidad. Durante su preparación, en mi condición de becario del Plan de Formación de Personal Investigador (*P.F.P.I.*), estuve adscrito al departamento de Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua (Área de Historia Antigua) de la Universidad de Granada.

Aunque el contenido es básicamente el mismo, ha sido preciso introducir algunas modificaciones y correcciones en el texto original, debidas, en lo fundamental, al necesario ajuste que fuerza su transformación de tesis doctoral en libro. Junto a ello, además de las nuevas sugerencias que lecturas posteriores y el necesario distanciamiento y reposo han propiciado, han sido introducidas las observaciones que en el momento de su defensa pública me fueron hechas por los miembros del tribunal que la juzgó, y que aquí públicamente les agradezco.

En ambas tareas, las de preparación de la tesis doctoral y de la publicación que ahora se presenta, he contado en todo momento con la ayuda inestimable de profesores, compañeros y amigos, primero, del área de Historia Antigua y, en la actualidad, de la de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad de Granada. Ayuda que se ha desarrollado en múltiples campos, desde la consulta de puntos concretos y orientación bibliográfica hasta la siempre ardua y —preciso es reconocerlo— poco agradable tarea de lectura, corrección de pruebas y elaboración de índices.

Quiero, pues, expresar mi agradecimiento a los profesores Cristóbal González Román y Angel Saénz-Badillos Pérez; también al Dr. Antonio Torres Fernández quien, desde los tiempos cada vez más lejanos de estudiante, no ha dejado de seguir mi trabajo y ofrecerme su orientación bibliográfica; a la Dra. María José Cano Pérez y a D. Carlos Wilhelmi, quien se encargó de la elaboración del mapa. Asimismo, y muy en especial, al profesor Miguel Pérez Fernández, compañero en el departamento de Estudios Semíticos de Granada, al que, primero como director del Instituto

Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén y ahora como director de la colección «Biblioteca Midrásica», tanto deben autor y obra.

Finalmente, quiero expresar mi agradecimiento a la profesora Lola Ferre Cano, pues, más allá de la mera relación académica, este trabajo ha llegado a buen fin gracias a su amistad, interés, sugerencias y ánimo.

Granada, mayo de 1990

## INTRODUCCION

«... cosa mal hecha y peor pensada, habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rancor ni la afición, no les hagan torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir»

(Cervantes, *El Quijote*, parte I, cap.9)



EMPEZAR UN DISCURSO no es tarea fácil. Toda obra, de ficción o no, producto del «ingenio humano» puede tener infinidad de principios y líneas argumentales antes de llegar al desenlace final. En esta ocasión no he encontrado mejor manera de comenzar que una cita de Cervantes, cuyas palabras voy tomar como obligado punto de partida. Intención sana, si se me permite la expresión, que en modo alguno pretende asombrar falsa e innecesariamente al que estas líneas lea con una premeditada y vacua muestra de erudición. Bastantes libros de citas, recopilaciones de frases brillantes hay en el mercado como para que prosperase tal intento, que, además, se muestra a todas luces imposible por lo conocido y popular del autor y su obra. No, la situación en la que me encuentro —salvando las distancias— no es similar a aquélla que irónicamente criticara el autor de *El Quijote* cuando, al prologar su obra y viendo la ausencia que en ella había de todo el aparato erudito que era acostumbrado en su época, se lamentaba diciendo: «de todo esto ha de carecer mi libro, porque ni tengo qué acotar en el margen, ni qué acotar en el fin, ni menos sé qué autores sigo en él, para ponerlos al principio, como hacen todos, por las letras del A B C, comenzando en Aristóteles y acabando en Xenofonte y en Zoilo o Zeuxis, aunque fue maldiciente el uno y pintor el otro...»

No voy a emular aquí el ejemplo de Don Miguel, inventándome los nombres de los autores y las citas que se ponga en su boca o se atribuya a su pluma. Como adelantaba al iniciar esta introducción, he escogido este conocido texto de Cervantes para que nos dé ocasión de reflexionar sobre una cuestión que ha afectado a la historiografía sobre el pueblo judío, y que todavía deja notar sus secuelas en un sentido u otro, siempre extremos, para ir en contra o para ir a favor. Me refiero al problema del antisemitismo o antijudaísmo, como se quiera denominar, pues, aunque no son estrictamente sinónimos, a nivel popular vienen a significar lo mismo. Por tanto, es algo de lo que es imposible sustraerse cuando se profundiza en cualquier tema relativo a la Historia Judía.

Al hacer un rápido repaso por la producción historiográfica sobre períodos o temas relativos al pueblo judío comprobamos de manera fehaciente, por si todavía no se sabía, cómo de imperfecta es la «Ciencia» que llamamos Historia y cuán difícil nos resulta apartar de nuestro lado apriorismos, subjetivismos y prejuicios de toda índole. Quizá sea precisamente ahí donde resida la fuerza y la grandeza de la Historia junto, cómo no, con su miseria. No es cuestión, pues, de entonar aquí y ahora meacul-

pas. Si la Historia, con mayúsculas, tuviera vida independiente fuera de nosotros mismos, si fuera como la define Cervantes, no habría lugar para la historia como investigación y género literario, no habría discusión, polémica. El quehacer del historiador —profesional o no— no tendría sentido, pues, en el fondo, el resultado de su trabajo no sería más que un inútil, absurdo y —lo que es peor— vacío ejercicio de erudición y memoria.

Con todo, el caso del pueblo judío bien puede constituir un paradigma extremo, el más extremo y violento. Vemos, por lo general, cómo los historiadores no han sido ni puntuales, ni verdaderos, ni mucho menos «nada apasionados»; vemos también cómo el interés, el miedo, el «rancor» y la afición han dejado notar su presencia. Comprobamos, en fin, el peso que ha tenido en los historiadores el tener como objeto de estudio una grey maldita: la Historia justifica y da sentido a la historia; la Historia, como la *Torah*, tiene mil caras.

Detrás de nosotros tenemos una larga tradición antijudía, una tradición que, vía Cristianismo, ha recogido esquemas y tópicos más antiguos que se retrotraen a tiempos helenísticos. Hemos de reconocer el papel decisivo que ha tenido el Cristianismo en la extensión y consolidación del antijudaísmo en el mundo occidental. El problema, sin embargo, es mucho más complejo ya que se observa la repetición de tópicos y lugares comunes relativos a los judíos en muy diferentes ambientes y épocas. Esta constatación tiene su explicación en el hecho de que, por diferentes razones y conflictos, las opiniones sobre los judíos se han nutrido de tradiciones anteriores o vecinas. Si sorprendente es, por ejemplo, la semejanza existente entre el antijudaísmo helenístico y un autor cristiano como Justino,<sup>1</sup> lo es más la coincidencia de opiniones entre este último y el antijudaísmo árabe actual.<sup>2</sup>

---

1. Cfr. *Diod.* XXXIV, 1 (entre otras acusaciones, prevalece la de obstinación y misantropía de los judíos) y *Iust. Mart., Dial.* 15, 7 («Circuncidad, pues, el prepucio de vuestro corazón...»), 17, 1 («De modo que no sólo sois culpables vosotros de vuestra propia iniquidad, sino sencillamente de la de todos los hombres»).

2. «Porque negaron a Dios, Alá ha hecho que los judíos sean odiados por la humanidad en cualquier lugar de la tierra. Porque mintieron y levantaron falsos testimonios contra Alá y la humanidad, Alá les castigó con un decreto de pobreza y miseria, y, encolerizado, los apartó de su lado» (Artículo de Abdullah abd al-Wahab al-Abasi, *Al-Riyadh*, Arabia Saudí, 21 de noviembre de 1988). Este y otros muchos testimonios están recogidos por Raphael Israeli en su artículo "Actitudes antijudías en los países árabes", *El País*, 3 de febrero de 1989.

Pero, por si ya no fuera suficiente la carga antijudía de nuestra cultura, esa herencia genética de la que no siempre somos conscientes y de la que tanto cuesta separarnos, la producción historiográfica además ha ido nutriendo ese substrato dándole razones y contenidos concretos. Me estoy refiriendo en especial a esa imagen que tenemos del judío, persona siempre ligada a unas actividades económicas determinadas (comercio, usura) y cuyos rasgos físicos son reconocibles por hipercaracterizados. El panorama, sin embargo, no es tan nefasto en la actualidad. Se ha empezado a replantear opiniones y lugares comunes, a reconocer errores. Con todo, no nos creamos que esto ha desaparecido por completo, sólo se ha transformado o, quizá, ha cambiado de matiz. Baste un ejemplo. En las discusiones o tertulias sobre temas de actualidad difícil es que no salga a colación algo referente al Oriente Medio y, por tanto, en último término, a los judíos. En esas reuniones termina por ser inevitable el destacar la superioridad intelectual de los judíos frente a otros pueblos vecinos. Esto así dicho, casi laudatorio, no es sino una componente más de esa tipificación del judío que tanto ha afectado nuestras relaciones con ellos. No olvidemos que sólo se odia a los que por alguna razón se teme.<sup>3</sup>

Frente a la corriente antijudía/antisemita del siglo XIX y principios del XX, nos encontramos la respuesta directa a esa historiografía, respuesta que, en su ataque, se ha ido al extremo opuesto, viciando su análisis con similares errores. Se trata del caso de la historiografía que se ha hecho y se hace en ciertos círculos judíos, ultranacionalistas o sionistas, que no han visto otra solución que atacar de raíz los vicios de un tipo de historiografía hoy superada. Utilizo el término sionista por lo que tiene de descriptivo de una ideología concreta, desprovisto, pues, de las connotaciones peyorativas que los conflictos actuales fuerzan entre ciertos sectores o grupos de opinión.

No es necesario insistir más en estas cuestiones preliminares.<sup>4</sup> Son de sobra conocidas y están en la mente de todos. Además, no es cuestión

---

3. Vid. A.N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Londres (1967) pp. 100-101, donde expone sus conclusiones acerca del antijudaísmo en el mundo romano.

4. En relación con la historiografía, vid. L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid (1978), pp. 21-23. El profesor Iglesias resume con gran claridad los condicionamientos ideológicos que actúan en la producción historiográfica del siglo XIX en lo relativo al tema del papel de los judíos en la economía. Asimismo, junto a ella hay que situar la respuesta dada a esta historiografía desde círculos judíos, otro ejemplo más de Historia *ad probandum*.

tampoco de alargar este punto importante pero tangencial. Simplemente he creído necesario expresar estas consideraciones, conscientemente exageradas, casi arquetípicas, como un acto de humildad y reconciliación, como un acto, en suma, de reconocimiento de una, la primera de las limitaciones o peligros que a todos nos pueden acechar. En estas líneas he pretendido que mi mensaje fuera lo más directo posible: toda simplificación acerca de los judíos, por su peculiaridad, es doblemente injusta y falsa. Tengamos, además, mucho cuidado con la historia que, en ciertos momentos o coyunturas, puede convertirse en un arma emponzoñada.

Pero las dificultades no terminan ahí. Aunque sea volver otra vez a lo mismo, me gustaría destacar otro condicionante. Es el siguiente.

Estoy escribiendo sobre el pueblo judío *desde fuera*. Este libro es la obra de un *goy*, de un *nokri*, un «no judío», un «extranjero». Esto es una limitación importante ya que las lagunas de conocimiento y de formación pesan a la hora de elaborar un trabajo como éste, y probablemente —me temo que con toda seguridad— queden por rellenar muchas de ellas en este momento de culminación del mismo. Soy consciente, debemos ser conscientes además de que, pese a ser hijos de una tradición judeocristiana, a primera vista tenemos muy poco de judíos, debido quizás a un intento a lo largo de los años por minimizar, ocultar esa parte de nosotros mismos que, consciente o inconscientemente, rechazábamos. No olvidemos tampoco los siglos durante los cuales hemos ido paulatinamente separándonos, ignorándonos, yendo unos en contra de otros. De tal manera, aunque rebusquemos en nuestro interior, se nos escapan irremediablemente matices, sugerencias, esquemas de pensamiento, perspectivas que para un judío serían evidentes y directas. Esto se nota de manera nítida a la hora de trabajar con las fuentes rabínicas. Por ejemplo, implicaciones que para un judío de la calle serían inmediatas, son para nosotros el resultado de un análisis pormenorizado del texto y, aún así, siempre queda la sombra de la duda.

Lo mismo se planteaba en su día Maxime Rodinson en el prefacio de su libro sobre los árabes: «Evidentemente, este libro no ha sido escrito por un árabe, y no dudo que, en el mundo árabe, quienes estén en desacuerdo con algunas de mis afirmaciones sacarán de ellas conclusiones excesivas. Una vez más, se dirá, ahí está la mirada del extranjero, con sus prejuicios e incomprensiones, su malevolencia culpable o su benevolencia paternalista.

Es muy posible que mi condición de extraño, a pesar de mis estudios y contactos, me oculte ciertos hechos o ciertas perspectivas, y no hay duda de que, pese a mis esfuerzos, no puedo zafarme del todo de mis condicionamientos culturales europeos». <sup>5</sup> La reflexión de Rodinson es lo suficientemente expresiva como para que haya que añadir algún comentario más a sus palabras.

Sin embargo, no todos son inconvenientes. No todo va a ser pedir disculpas. Es evidente que historiar sobre los judíos no es lo mismo que historiar sobre griegos o romanos en la Antigüedad. Aparte del carácter excepcional y peculiarísimo del Pueblo Judío y de su Historia, <sup>6</sup> estamos ante un pueblo vivo y aferrado a su tradición. Griegos y romanos ya no pueden replicar, no pueden criticar al crítico, ya que existe una profunda sima entre su pasado y la realidad actual. La Historia Antigua, pues, ha alcanzado en el estudio de estas parcelas un grado notable, y obvio, de distanciamiento. Es este distanciamiento, conjugado con el respeto que siempre debe merecer otro pueblo, otra cultura, lo que he querido introducir en este trabajo.

El distanciamiento, la ausencia del peso de la tradición y la capacidad de desdramatizar constituyen el reverso de la moneda, aquello que un estudio hecho *desde fuera* puede —y debe— aportar. No renuncio, pues, a la idea de ofrecer aportaciones válidas desde la condición de «outsider», aplicando en este y otros trabajos la metodología que he aprendido durante los años de formación en el Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Granada. He de recurrir de nuevo a Rodinson y tomar sus palabras como mías: «...hay que admitir por otro lado que las visiones desde el exterior tienen también sus ventajas. Los historiadores de la astronomía saben bien que ha sido mucho más difícil conocer la estructura de la galaxia a la que pertenecemos, con todo el sistema solar, que la de los universos semejantes que contemplamos desde fuera. No hay ninguna

---

5. *Los árabes*, Madrid (1981) p. 5.

6. «Intentaré divagar sobre las pruebas sufridas por un pueblo, sobre su historia que desconcierta a la Historia, sobre su destino que parece depender de una lógica sobrenatural en la que lo inaudito se mezcla con la evidencia, el milagro con la necesidad. Unos le llaman raza, otros nación, otros tribu. Como se rehúsa a toda clasificación, lo que de él puede decirse de preciso, es inexacto; ninguna definición le conviene. Para captarlo mejor, sería preciso recurrir a alguna categoría aparte, pues todo en él es insólito...» Así inicia E.M. Cioran el capítulo "Un pueblo de solitarios" que dedica a los judíos en su libro *La tentación de existir*, Madrid (1973), pp. 61 ss.

perspectiva que tenga todas las ventajas ni todos los inconvenientes». <sup>7</sup> Sin ir más lejos, cada cierto tiempo se plantea en los círculos científicos la posibilidad de que todavía quede por descubrir un planeta hasta ahora desconocido y oculto en nuestro propio sistema solar, por así decirlo, en nuestra propia casa!

Siguiendo con el tema del distanciamiento, éste tiene una aplicación concreta en lo relativo a la crítica histórica de las fuentes escritas judías.

Nosotros, por mucho que queramos, nunca tendremos un excesivo respeto por las fuentes judías. Esta expresión tan fuerte, tan tajante requiere una explicación. Con ella pretendo dar el máximo énfasis a la posibilidad que tenemos de estudiarlas, analizarlas con el máximo desapasionamiento. Nunca tendrán el peso que pueden tener para un judío, y ambos estamos en nuestro derecho. Esto nos permite tratarlas con dureza y someterlas a una crítica metódica dentro de nuestras posibilidades y teniendo en cuenta que estamos ante un mundo diferente al de las fuentes clásicas grecolatinas. En este trabajo he intentado aplicar a las fuentes judías unos criterios de análisis de fuentes que, salvando las distancias, se acerquen en lo posible a los métodos propios de trabajo en las restantes parcelas de la Historia Antigua.

De todo esto se hablará más en profundidad en el apéndice final, ya que es una cuestión importante para cualquier historiador familiarizarse con las fuentes que maneja, conocer sus virtudes y sus vicios. En este punto, y ya para terminar, se aprecia una falta de directrices, de criterios —no general, pero sí mayoritaria— que se traduce también en el capítulo de edición de textos.

Estas cuestiones generales, tanto historiográficas como metodológicas, han surgido a propósito de los problemas concretos que se abordan en este libro.

El presente trabajo se dedica a un tema de la historia del pueblo judío con unos límites tanto espaciales como temporales bien determinados. En cuanto al marco geográfico, éste es la provincia romana de Judea que, con los cambios territoriales que se verán en su momento, viene a coincidir aproximadamente con lo que entendemos en la actualidad por Palestina o el Estado de Israel, dejándose fuera la zona del desierto del Négeb, bajo

---

7. *Ibidem*, p. 5.

dominio del reino nabateo (posteriormente convertido por Trajano en la provincia de Arabia) y añadiéndose algunos territorios transjordanos. En el título, he optado por el término Palestina simplemente porque ofrece menos problemas, porque es un término geográfico por todos conocido con el que se evita la confusión entre provincia romana de Judea (provincia de Siria-Palestina tras la Segunda Guerra Judía) y lo que es la Judea propiamente dicha, mucho más restringida y que ocuparía el *hinterland* de Jerusalén.

En cuanto al marco temporal, el período al que se circunscribe este estudio se abre y se cierra con sendos focos de tensión y conflicto: desde el año 70 d.C., año en el que Tito conquista Jerusalén y se da por terminada la Primera Guerra Judía, hasta el año 132, cuando comienza una nueva sublevación, la revuelta de Bar Kokba.

¿Por qué esta elección? Bien podría parecer un tema de historia provincial demasiado puntual y lejano, más aún cuando queda todavía mucho por revisar y conocer de la situación de las diferentes comunidades judías en el imperio romano. Esta valoración no es del todo cierta, por lo menos desde la perspectiva del que escribe estas líneas. Si se quiere abordar el problema judío en el imperio romano, necesariamente se tiene que partir de un conocimiento profundo de lo que pasaba en Palestina. Aunque bien es cierto que cada comunidad de la Diáspora, tanto romana como extrarromana, tenía su propia dinámica y sus propios condicionamientos, y necesita cada una de ellas un estudio particular, Palestina no va a dejar de ocupar el punto central hacia donde irán dirigidas las miradas de los judíos y va a ser hasta época bastante tardía centro de autoridad y consejo.<sup>8</sup> Este carácter le será reconocido por las propias autoridades romanas con la aparición de la institución del patriarcado. Quiere esto decir, pues, que mucho de lo que aquí se discuta va a trascender más allá de los límites geográficos de la provincia de Judea. No es, por tanto, un tema tan local y «exótico» como a primera vista pudiera parecer.

Los acontecimientos de este período van a tener además una proyección extrapalestinense más inmediata y directa. El aplastamiento por las legiones romanas de las dos rebeliones tuvo como consecuencia indiscutible

---

8. Vid. Gedaliah Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Jerusalén (1980) pp. 10 ss.

un éxodo de judíos fuera de su patria, sea como prisioneros, esclavos o fugitivos. Constituyen, pues, hitos seguros, aunque de difícil cuantificación, en la dispersión del pueblo judío por todo el orbe romano.

Por otro lado, el período elegido adquiere su particular importancia porque, como consecuencia de los reveses sufridos por el nacionalismo judío, por todo el pueblo, constituye el período de formación y de consolidación de un nuevo Judaísmo, un Judaísmo renovado tras el impacto violento del «Gran Desastre» que va a intentar plantearse un *modus vivendi* compatible con el dominio de Roma. Muchos procesos se abrirán tras el «Gran Desastre». Este período conocerá la formación de la figura del rabino, la simplificación del complicado panorama de grupos y sectas que caracterizan a la Palestina de tiempos de Jesús; otros aspectos de esta renovación se refieren al abandono del nacionalismo, entendido como iniciativa humana de redención, y esa consagración del pueblo judío como el pueblo extranjero por excelencia. Asimismo, durante estos años, a los ojos del mundo romano, se llegará a una clara diferenciación entre Judaísmo y Cristianismo.

Vemos, por tanto, la multiplicidad de líneas y perspectivas que para la investigación se abren tras el año 70 d.C. Sin embargo, como todo período situado entre dos grandes acontecimientos, su estudio ha quedado inevitablemente eclipsado por éstos, un poco huérfano. Además, aparecía necesitado de un tratamiento más pormenorizado en la línea de revisión y *aggiornamento* con la que, por ejemplo, se están planteando en la actualidad los trabajos de investigación sobre las dos guerras judías. La tradición judía, por completo adversa a los participantes en las rebeliones, se ha visto desplazada a la par que aparecían nuevos descubrimientos arqueológicos y se consolidaba una nueva mentalidad. El clásico movimiento pendular ha llevado a la investigación moderna israelí a caer en posturas extremas y a dejarse llevar por la euforia. El ejemplo de Bar Kokba es muy significativo: falso mesías, «hijo de la mentira», causante de los males del pueblo, se presenta, tras los descubrimientos de las cuevas del mar Muerto como el «último héroe en la lucha contra Roma».

No quiero dejar la oportunidad de señalar otra lectura de los acontecimientos que jalonan el período del 70 al 132 d.C. en Palestina, y, sobre todo, de las justificaciones y lecturas que los sabios judíos les darán. Estas cuestiones, que trascienden los límites de mi estudio se pueden

enmarcar en la problemática general de las posturas de los pueblos sometidos por la potencia romana. Aquí entrarían problemas tales como los procesos de aculturación, la capacidad de resistencia y autoafirmación, los movimientos mesiánicos o de revitalización, etc. En este sentido, el ejemplo judío no está aislado. Pese a lo extremo y peculiar del caso judío, encontramos opiniones similares en el marco del Mediterráneo oriental helenístico: temas como el «rey de Asia» y la «revancha de Oriente». Otros pueblos, de cultura menos desarrollada, no nos han dejado restos claros de este conflicto, lo que de ninguna manera significa que no existiera. La antropología y los estudios comparados nos deben proporcionar el esquema teórico para reconstruir la historia de los vencidos o, mejor dicho, los conflictos y violencias soportados por los pueblos sin historia. Por el momento, cierta historiografía ya se ha encargado de crear sus propios héroes-mitos. Recuerdo, como anécdota de mi niñez, los ejemplos «edificantes» de Viriato, Numancia, Sertorio, Indíbil y Mandonio, que —todo hay que decirlo— no están lejos de la sobrevaloración dada por ciertos autores, y por condicionamientos ideológicos similares, al asedio de Masada, a la resistencia de los celotes y a la figura de Bar Kokba.

Todas éstas son, pues, las razones que me animaron en su día a la elección del proyecto de tesis doctoral ahora publicada. He querido que su título definitivo, *Iudaea Capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d.C.)*, fuera lo más expresivo posible. De ahí la elección del lema de las monedas acuñadas por Vespasiano y Tito tras el *bellum iudaicum*, en cuyo reverso aparece la clásica representación del prisionero judío encadenado bajo una palmera. Además, he querido asimismo que estuvieran presentes los tres términos que, como si de una ecuación matemática se tratara, se van a barajar en este trabajo: *Roma, Palestina y Judíos*. Ha sido precisamente el hecho de barajar las posibles relaciones entre cada uno de ellos lo que ha servido de base para la elaboración de la estructura y puntos de discusión del trabajo. De esta manera, se pueden concretar tres pares de relaciones.

*Roma-Palestina.* El problema de Palestina como territorio englobado definitivamente en el mundo romano. Si más adelante saldrán referencias al tema del problema judío en el Imperio, no menos importante será la solución del problema «Judea», por las repercusiones que tendrá para la

vida de las comunidades judías palestinas y, en general, para toda la población judía del Imperio.

Ya que no es posible desvincular la historia de Palestina de la del resto del Oriente romano, será necesario incluir un estudio de la política oriental de Roma y sus repercusiones en su política palestina. A toda esta problemática se ha dedicado el capítulo segundo.

*Judíos-Palestina.* Las condiciones de vida, a partir del año 70, de las comunidades judías palestinas en las diferentes unidades geohistóricas que se distinguen en la región (Llanura costera, Galilea, Samaría, Judea y los territorios transjordanos). Se va a insistir, en particular, en la cuestión de la urbanización de Palestina, siendo como era la ciudad centro de helenización y marco ciertamente adverso para los judíos. Quizá haya que matizar esta última afirmación: en su momento se verá hasta qué punto era un medio adverso, dedicando para ello un apartado a las relaciones de los judíos con la ciudad a partir de las informaciones que nos proporcionan las fuentes rabínicas, en especial la *Miṣnah*. Toda esta problemática ocupa el capítulo tercero.

Dentro de este punto está presente otra problemática que sobrepasa los límites y objetivos de este trabajo, la que surge en el sentido contrario: las relaciones del resto de la población de Palestina con la importante comunidad judía, relaciones tensas y motivo de no pocos conflictos, el más importante de ellos el que dio lugar al estallido de la «Gran Guerra».

*Judíos-Roma.* Las posturas del mundo judío palestino frente al «Estado Pagano»: aceptación y consagración del dominio de Roma. El Mesianismo y la Apocalíptica. También se tratará de hacer un esbozo de la evolución de la idea que los judíos tenían del «Reino Perverso», de Roma. Estas cuestiones, cuyas repercusiones en el resto de las comunidades judías son evidentes, constituirán el tema del capítulo cuarto.

Como en el punto anterior, ha sido necesario descartar el otro lado de la relación: ¿cómo los romanos veían a los judíos? No se va a entrar en él, será sólo un referente. Insistiré, sin embargo, en lo que más directamente afecte a lo que anteriormente comentaba, al problema judío en el Imperio: creación de una nueva vía de comunicación y de aceptación mutua, los orígenes de la institución del Patriarcado.

A estos capítulos, y para completar el repaso por la organización del trabajo, hay que añadir otro, el capítulo primero, capítulo dedicado a describir los acontecimientos que jalonan la historia de este período: desde

las operaciones posteriores a la toma de Jerusalén hasta el viaje de Adriano por Oriente y los inicios de la revuelta de Bar Kokba, pasando por la discutida intervención de los judíos de Palestina en la serie de revueltas del 115-117.

Ha llegado ya el momento de entrar en puntos concretos de análisis y empezar a ver qué es lo que ha cambiado o ha empezado a cambiar en Palestina tras la destrucción del Segundo Templo, qué perspectivas se abren y cómo se van consolidando para, finalmente, consagrarse o no tras el 135. Quedan, sin embargo, las inevitables dudas. Los historiadores no somos como aquel personaje de Jorge Luis Borges, Funes el Memorioso, que retenía todo lo que sucedía, de tal manera que para reconstruir los hechos de un día tardaba justamente otro día. Ni siquiera se nos debe pasar por la mente emularle. La Historia no debe ser nunca producto de una memoria irreflexiva sino que debe nacer de la conjunción entre la obligada referencia al hecho, al dato, y la necesidad de darle sentido. La grandeza de la Historia reside, pues, en la valoración y en la reflexión.

Todas estas variables, si bien hacen de la labor del historiador algo vivo, introducen la duda, la polémica. Al hablar de sus grandezas y miserias, de la humildad del historiador, no puedo por menos que recordar las palabras que Marguerite Yourcenar puso en boca de Adriano: «Pero los escritores mienten, aun los más sinceros. Los menos hábiles, carentes de palabras y frases capaces de encerrarla, retienen una imagen pobre y chata de la vida; algunos, como Lucano, la cargan y abruman con una dignidad que no posee... Los historiadores nos proponen sistemas demasiado complejos del pasado, series de causas y efectos harto exactas y claras como para que hayan sido alguna vez verdaderas; reordenan esa dócil materia muerta, y sé que aun a Plutarco se le escapará siempre Alejandro»<sup>9</sup>

---

9. *Memorias de Adriano*, traducción de Julio Cortázar. Barcelona (1982) p. 23.



## CAPITULO I

### LOS ACONTECIMIENTOS

«Desde la guerra de Asvero hasta la guerra de Vespasiano, 80 años, todos ellos con el Templo todavía en pie. Desde la guerra de Vespasiano hasta la guerra de Quieto, 52 años. Desde la guerra de Quieto hasta la revuelta de *Ben Koziba*', 15 años; esta última duró dos años y medio»

*Seder 'Olam Rabbah*



LA SECUENCIA DE LOS ACONTECIMIENTOS que jalonan el período del 70 al 132 d.C. es presentada de esta manera tan esquemática por el autor del *Seder 'Olam*.<sup>1</sup> Este texto, telegráfico en grado sumo, me va a permitir entrar en dos cuestiones previas. Primera, la relativa pobreza en acontecimientos de este período, pobreza —obviamente— producto del desinterés de las fuentes. Como siempre, la Historia, que tanto y tan bien sabe de acontecimientos excepcionales, extraordinarios, no entiende de lo cotidiano. Segunda, y origen de lo anterior, la presencia —al principio y al final— de dos acontecimientos singulares, importantísimos, lo que da una sensación de vacío entre estas dos explosiones. No hay que ser muy avisado para darse cuenta de cómo las dos guerras judías han atraído hacia sí el interés de las fuentes y de los estudiosos posteriores.

Conviene, pues, y es mi intención, entrar en esta tierra de nadie y resaltar esos pequeños hechos que definen los procesos históricos que van de una a otra guerra. Estos procesos no se entienden sin la primera y, a su vez, nos ayudan a entender la segunda. Es éste un período en muchos aspectos de transición y, por ello, se ha de seguir la pista a lo que ha empezado a cambiar a partir del 70, lo que se desarrolla durante estos años y, finalmente, lo que se consagra tras el fracaso de la revuelta de Bar Kokba.

Siguiendo el esquema del *Seder 'Olam*, el capítulo va a ser estructurado en tres apartados:

1) Desde la toma de Jerusalén hasta los inicios del *Bellum Parthicum* de Trajano: la sofocación de los últimos reductos de resistencia judía, las medidas tomadas por Tito y por los primeros gobernadores de rango pretorio de la provincia.

2) Palestina durante las revueltas judías del 115-117 d.C.: carácter de las revueltas judías en la Diáspora durante los últimos años de Trajano y la discutida participación de la comunidad judía de Palestina en las mismas.

---

1. Este texto del *Seder 'Olam Rabbah*, una de las pocas obras históricas de la Literatura Rabínica, ha sufrido alteraciones y está bastante corrupto, por lo que hemos de aceptar las correcciones propuestas por los editores. Cfr. Adolf Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes edited from printed Books and Manuscripts*, II, Oxford (1895) p. 66 y *Midrash Seder Olam. A photostatic reproduction of Ber Ratner's edition with a prefatory scholarly survey by Samuel K. Mirsky*, Nueva York (1966) p. 145 y s. Sobre la cronología de esta obra, vid. Schürer, *Historia*, I, p. 158 y s.

3) La provincia de Judea durante el reinado de Adriano hasta el estallido de la revuelta de Bar Kokba: la política de Adriano en Palestina y las causas inmediatas de la rebelión.

Sin más preámbulos, es el momento de pasar al contenido de cada uno de los apartados propuestos.

### 1. Desde la toma de Jerusalén hasta el *Bellum Parthicum* de Trajano (70-114 d.C.)

Con la entrada de Tito en Jerusalén el día 8 del mes de *Gorpiaios* del año 70<sup>2</sup> se da por terminada oficialmente la Primera Guerra Judía. Conquistado el centro principal de los rebeldes judíos, el general romano va a dejar a los gobernadores que le sucedan en la provincia la tarea de acabar con los últimos focos de resistencia en la zona del desierto de Judea (fortalezas del Herodion y de Masada) y de las montañas del sur de Perea (fortaleza de Maqueronte).

Tito, tras contemplar la magnitud de la hazaña del ejército romano, la magnitud de su hazaña, ordena la demolición de toda la ciudad de Jerusalén, con excepción de las tres colosales torres del palacio de Herodes (Fasael, Híppico y Mariamne), que quedarán como testigos de la dureza de la toma de la ciudad, y con excepción también del muro occidental, que será reutilizado para la construcción del campamento de la guarnición romana.<sup>3</sup> Antes de abandonar el lugar y dirigirse a Cesarea Marítima, donde piensa pasar el invierno, reparte las recompensas al ejército y decide

---

2. Josefo, *B.J.*, VI, 9, 1 (vv. 409 ss.). En Josefo, el mes macedónico *Gorpiaios* se corresponde con el decimosegundo mes judío, *'Elul* (=Agosto-Septiembre). Este hecho, pues, tendría lugar a principios del mes de septiembre, concretamente algunos autores dan la fecha del 7 de septiembre del 70. Vid. Chr. Saulnier, *Histoire d'Israël*, III: *De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple (331 a.C.-135 a.D.)*, París, (1985), pp. 465-466 y 531. H.St.J. Thackeray lo sitúa, por el contrario, en el 26 de septiembre (vid. la edición en la "Loeb Classical Library" citada en el apéndice de fuentes). Tales divergencias se basan en el problema que presenta el método seguido por Josefo a la hora de establecer la cronología de su *Bellum*. La cuestión no es nada fácil. Parece que tuvo que conciliar fechas establecidas según diferentes calendarios: el calendario juliano y el calendario judío. Vid., Schürer, *Historia*, I, pp. 755 ss. B. Niese propuso en su momento también el calendario tirio, *Hermes*, 28 (1893).  
3. *B.J.*, VII, 1, 1 (vv. 1-2).

los nuevos destinos de las legiones utilizadas en la campaña: la *legio X Fretensis* se quedará acampada en Jerusalén junto con sus *auxilia*; la *legio XII Fulminata*, acantonada antes de la guerra en Siria, es destinada a Melitene tras su vergonzoso comportamiento durante la campaña;<sup>4</sup> las otras dos legiones, la *legio V Macedonica* y la *legio XV Apollinaris*, le acompañarán hasta que se embarque hacia Roma y, entonces, se dirigirán a sus destinos de Moesia y Panonia respectivamente.<sup>5</sup>

Tito no va a abandonar inmediatamente la región.<sup>6</sup> En Cesarea Marítima deposita el botín de la campaña y pone bajo custodia a numerosos prisioneros judíos, entre ellos Juan de Giscala, uno de los jefes de la rebelión. Con posterioridad a su marcha de Jerusalén será capturado Simón Bar Giora, el otro cabecilla, quien se había escondido, como muchos otros rebeldes, en las galerías subterráneas de la ciudad.<sup>7</sup> Así pues, antes de partir hacia Roma, Tito, acompañado por las dos legiones antes mencionadas, se va a dedicar a recorrer la zona norte de Palestina y la provincia de Siria, visitando Cesarea de Filipo, Berito (Beirut), Antioquía y otras ciudades de Siria, y celebrando en ellas grandes espectáculos en los que, según el relato de Josefo, perecen en combates cuerpo a cuerpo o con fieras buen número de prisioneros judíos; en especial, fueron particularmente brillantes y sangrientos los espectáculos en conmemoración del natalicio de su hermano (en Cesarea Marítima, el 24 de octubre) y de su padre (en Berito, el 17 de noviembre).

Al llegar a Antioquía, el senado y notables de la ciudad le presentan sus quejas acerca de los judíos allí residentes<sup>8</sup> y le piden que los arroje de la ciudad, a lo que finalmente Tito se opone.<sup>9</sup> Una prueba más de que la política romana respecto a los judíos va a ser selectiva, va a distinguir las situaciones particulares. Por lo general, el poder romano se va a situar como garante de los privilegios judíos en los conflictos que surgen entre éstos y las poblaciones helenizadas, en la línea ya inaugurada por Julio

---

4. *B.J.*, II, 18, 9 y *Suet. Vesp.* 4.

5. *B.J.*, VII, 1, 3 (vv. 17-19).

6. *Suet. Tit.* 5. Tanto se demoró que incluso se sospechó que quería proclamarse rey de Oriente. La profecía del «rey de Asia» que favoreció a su padre Vespasiano todavía circulaba por la zona y podría volverse contra el mismo emperador.

7. *B.J.*, VII, 2, 2 (vv. 26-36).

8. Josefo nos explica el origen y desarrollo de la violencia antijudía en Antioquía. Vid. *B.J.*, VII, 3, 2-4 (vv. 41-62).

9. *B.J.*, VII, 5, 2 (vv. 107-111).

César al reconocer los privilegios que gozaban los judíos de las ciudades del Oriente helenístico, de la provincia de Asia en concreto. No hay que perder, pues, la perspectiva y caer en el error de suponer una política general y restrictiva hacia los judíos del resto del Imperio a propósito de la revuelta en Palestina.<sup>10</sup> Aunque puede resultar algo sospechosa la noticia dada por Flavio Josefo, empeñado en su *Guerra* en la defensa a ultranza de sus patronos de la dinastía flavia, otros ejemplos antes y después de Tito muestran una gran similitud con lo acontecido en Antioquía de Siria. Baste aquí recordar los casos de la doble política de Claudio (restrictiva en Roma capital y favorable a los judíos en Alejandría) y de Adriano (visto por los judíos como pacificador antes de la revuelta de Bar Kokba). La política romana hacia los judíos no es tal política —en el fondo no hay política—, ya que las autoridades romanas (imperiales o provinciales) actúan en casos concretos y dan soluciones al igual concretas. Problema diferente es el que presenta el antijudaísmo irracional, violento y exacerbado de las poblaciones griegas que, sin duda, tras el 70 d.C. pudieron ver el momento apropiado para lanzarse —sin ningún tipo de impedimento o limitación— contra sus odiados convecinos.<sup>11</sup>

Una vez resueltos los conflictos en Antioquía, Tito se dirige a Zeugma, junto al Eufrates, y allí recibe a los enviados del rey parto Vologeses I, quienes le traen un presente de éste en reconocimiento a su victoria sobre los judíos.<sup>12</sup> La noticia de Josefo es así de escueta. Con todo, es interesante mencionar este primer contacto de un miembro de la nueva dinastía romana con el mundo parto. Después del encuentro de Zeugma Tito emprende la vuelta hacia el sur, en dirección a Egipto, donde proseguirá viaje hacia Roma. En su camino de vuelta pasará de nuevo por Jerusalén.<sup>13</sup> Al llegar a Alejandría envía a las legiones que le acompañaban a sus destinos respectivos, elige a los prisioneros que van a participar en

---

10. Es verdad, sin embargo, que durante los años de lucha en Palestina surgieron conflictos en Alejandría y Cirene que —en esas circunstancias concretas— fueron reprimidos violentamente por las autoridades respectivas. Sobre los disturbios en Alejandría del año 66 d.C., vid. Josefo, *B.J.*, II, 18, 7-8 (vv. 487 ss.)

11. Vid. M. Pucci, "Greek Attacks against Alexandrian Jews during Emperor Trajan's Reign", *J.S.J.*, XX,1 (junio 1989), pp. 31 ss.

12. *B.J.*, VII, 5, 2 (vv. 105-106).

13. *B.J.*, VII, 5, 2 (vv. 112-113).

el triunfo y se embarca hacia Roma,<sup>14</sup> ciudad a la que llegará a mediados de junio del año 71.<sup>15</sup>

En Roma celebrará con toda fastuosidad un triunfo común con su padre Vespasiano y con su hermano Domiciano:<sup>16</sup> el desfile triunfal llegó hasta el templo de Júpiter Capitolino y allí se detuvo hasta que se anunció la ejecución de Simón Bar Giora. Una vez anunciada la ejecución, se produjo la aclamación final y se continuó con los sacrificios y los banquetes acostumbrados.<sup>17</sup> Después de celebrado el triunfo, y tras considerar cerrado el período de turbulencias abierto tras el asesinato de Nerón, Vespasiano mandó erigir un templo dedicado a la Paz.<sup>18</sup>

Pero dejemos Roma y volvamos a lo que estaba sucediendo en la provincia de Judea.

Mientras Tito estaba recorriendo las ciudades de Palestina sabemos que un tal Terencio Rufo estaba de comandante de la guarnición dejada en Jerusalén, fue él precisamente quien capturó a Simón Bar Giora.<sup>19</sup> Sin embargo, el primer gobernador conocido de rango pretorio —conforme al cambio de *status* de la provincia— es *Sextus Vettulenus Cerialis*, de cuya corta actividad en Judea nada se sabe. Lo único que aparece en la narración de Josefo acerca de Sexto Vetuleno es una pequeña mención en la que se nos dice que éste entregó el cargo de gobernador, al que estaba asociado el de comandante de la *legio X Fretensis*, a su sucesor, *Sextus Lucilius Bassus*.<sup>20</sup>

14. *B.J.*, VII, 5, 3 (vv. 116-118): junto a otros 700 judíos están Juan de Giscala y Simón Bar Giora.

15. Schürer, *Historia*, I p. 650, n. 127. Allí nos remite a Chambalu, *Philologus*, 44 (1885) y a Weynand, *R.E.*, VI, 2 (1909), s.v. "Flavius" n. 207, col. 2706.

16. *B.J.*, VII, 5, 3-6 (vv. 119-157) y Dio Cass. LXVI, 7, 2.

17. *B.J.*, VII, 5, 6 (vv. 153-157) y Dio Cass. *l.c.* Vid. Schürer, *Historia*, I, p. 650, n. 129.

18. *B.J.*, VII, 5, 7 (v. 158). El templo fue dedicado el año 75 (Dio Cass. LXVI, 15). Sobre el destino que se les dio a los objetos sagrados judíos, vid. *B.J.*, VII, 5, 7 (vv. 161-162).

19. *B.J.*, VII, 2, 2 (v. 31). Vid. Stein, *R.E.*, V, A, 1 (1934), s.v. "Terentius" n° 66, col. 669.

20. *B.J.*, VII, 6, 1 (v. 163). Con anterioridad, durante el asedio de Jerusalén, *Lucilius Bassus* había sido comandante de la *legio V*. Antes de que salgan nuevos gobernadores, y ya que el tema está suficientemente estudiado, me remito aquí a la bibliografía al respecto: W. Eck, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian. Prosopographische Untersuchungen mit Einschluß der Jahres- und Provinzialfasten der Statthalter*, Munich (1970) y del mismo autor, "Jahres- und Provinzialfasten der senatorischen Statthalter von 69/70 bis 138/139", *Chiron*, 12 (1982) pp. 281-362 y 13 (1983) pp. 147-237. También tratan el tema de los gobernadores de Judea Schürer (*Historia*, I, pp. 657 y ss.), M. Avi-Yonah (*R.E.*, Suppl. XIII (1973), s.v. "Palaestina",

De Sexto Lucilio Basso ya hay más noticias. Basso habría llegado a la provincia de Judea como muy pronto a mediados del año 71,<sup>21</sup> reemprendiendo de inmediato la tarea de acabar con los últimos focos de resistencia judía. Conquistó la fortaleza de Herodion,<sup>22</sup> relativamente cerca de Jerusalén pero ya dentro del abrupto y compartimentado desierto de Judea. Tras la toma del Herodion el siguiente objetivo fue la fortaleza de Maqueronte, al otro lado del mar Muerto, en las estribaciones montañosas del sur de Perea y lindante con el reino nabateo.<sup>23</sup> Para esta campaña de más envergadura Basso tuvo que reunir los numerosos destacamentos romanos dispersos por la provincia.<sup>24</sup> Esto nos da idea de hasta qué punto no fue una preocupación, una obsesión, un serio peligro para los romanos la existencia de focos de rebeldes judíos. Parece que la tarea principal no fue en un principio acabar con esos focos, por cierto bastante alejados y aislados, situados en una zona árida y compartimentada, sino asegurar el territorio de la provincia ya bajo control, dejando lo otro para un momento más oportuno.<sup>25</sup>

Basso llevó a buen término la toma de Maqueronte,<sup>26</sup> y después de ésta atacó el bosque de Jarden, donde exterminó a todos los fugitivos judíos

cols. 396 y ss.) y H.-G. Pflaum ("Remarques sur le changement de statut administratif de la province de Judée: A propos d'une inscription récemment découverte a Sidé de Pamphylie", *I.E.J.*, 19 (1969) pp. 230-231).

21. Lucilio Basso está atestiguado en Abril del 71 como *praefectus classis Ravennatis et Misenensis* (*C.I.L.*, XVI, 14-15). Vid. W. Eck, "Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassus", *Z.N.W.*, 60 (1969) p. 286 y n. 24.

22. Vid. pasaje de Josefo citado en la nota 20.

23. La función de esta fortaleza herodiana era precisamente servir de vigía ante los posibles ataques de tribus y reyezuelos transjordanos. No olvidemos que Herodes se constituyó en el guardián de la zona, ésa fue su fuerza ante los gobernantes romanos. Es de gran interés observar cómo el perfecto sistema defensivo y de comunicación de Herodes constituyó la base de la última resistencia judía: las fortalezas de Masada, Herodion, Maqueronte y la menos conocida de Hircania están tan estratégicamente dispuestas que dominan todo el flanco S.E. de Judea.

24. *B.J.*, VII, 6, 1 (v. 164).

25. Vid. W. Eck, "Die Eroberung...", pp. 287 y s.

26. Sobre la descripción del lugar, su historia y las operaciones militares de los romanos, vid. *B.J.*, VII, 6, 1-4 (vv. 165-209). Sobre las excavaciones realizadas por el Instituto Bíblico Franciscano de Jerusalén, vid. V. Corbo, "La Fortezza di Macheronte", *Liber Annuus*, 28 (1978) pp. 217-231 y S. Loffreda, "La Fortezza Asmoneo Erodiana di Mishnaqa-Macheronte", *B.E.O.*, 21 (1979) pp. 141-150.

que, huyendo de Jerusalén y Maqueronte, allí se habían refugiado, entre ellos el general Yehudah Ben Ari.<sup>27</sup>

Con Lucilio Basso, *L. Laberius Maximus* ocupaba el cargo de *procurator*. Ellos fueron los encargados por el emperador de arrendar las tierras expropiadas a los judíos.<sup>28</sup> Más adelante, en el capítulo III, serán analizadas las implicaciones económicas de estas medidas del *fiscus*.

Tras la muerte de Basso, ocurrida probablemente en el año 73<sup>29</sup> —estando todavía en el cargo—, fue enviado como gobernador *L. Flavius Silva Nonius Bassus*, el conquistador de Masada. Tradicionalmente se ha pensado, siguiendo el testimonio de Josefo y suponiendo una actividad ininterumpida de las operaciones bélicas en la provincia, que Masada fue tomada por los romanos en abril del año 73. Esto ha cambiado hace relativamente poco tiempo, tras el estudio por el profesor Werner Eck de unas inscripciones relativas a Flavio Silva que aparecieron en su ciudad de nacimiento, *Urbs Salvia*, en el Piceno.<sup>30</sup> Estas inscripciones muestran que Flavio Silva fue enviado a Judea después de haber sido elevado al rango de patricio por Tito y Vespasiano en el año 73 d.C. Sin embargo, las posiciones todavía están enfrentadas entre los que siguen a Eck y los que ponen el acento en el testimonio de la obra de Flavio Josefo.

Vista desde fuera, la polémica puede parecer desproporcionada: se trata de elegir o cambiar una fecha, el año 73 ó 74 d.C. Quizá lo de menos sea el dato. La fuerza de la polémica reside en el fondo metodológico: ¿qué hacer cuando una secuencia cronológica, o cualquier otro dato histórico tradicionalmente aceptado por la investigación, es contrariado por el testimonio epigráfico? Cuestión ésta que no siempre sucede. De la epigrafía esperamos —en la mayoría de los casos— que complete las lagunas de nuestra información.

El artículo de Eck ha suscitado una abundantísima producción. Los historiadores han removido todo lo removible a favor o en contra. Unos se han preguntado si es posible conciliar ambos testimonios, ahondando en

27. *B.J.*, VII, 6, 5 (vv. 210-215).

28. *B.J.*, VII, 6, 6 (v. 216).

29. Si se acepta el replanteamiento general de la cronología de los acontecimientos posteriores a la toma de Jerusalén realizado tras los trabajos de W. Eck que serán analizados a continuación. De momento vid. M. Avi-Yonah, "Palaestina", col. 397.

30. *Senatoren...*, pp. 93-111 y el artículo citado en la nota 21.

la narración del propio Josefo o analizando casos concretos, tales como los disturbios en Alejandría y Cirene mencionados por el historiador judío al final de su *Guerra*. Otros han resaltado los problemas que pudieran presentar los propios epígrafes. También se ha traído a discusión el testimonio numismático. En fin, estamos ante una polémica sin resolver, a la que todavía no se ha dado una solución aceptada de manera general. Como ejemplo, en el momento de la preparación de esta publicación han llegado a mi poder dos nuevos y recientes artículos. En uno de ellos se analiza la nueva evidencia acerca del prefecto de Egipto durante los disturbios en Alejandría y en el otro se hace una primera presentación de una documentación todavía no utilizada en la discusión de este problema: los papiros latinos encontrados en Masada.<sup>31</sup> Antes, sin embargo, de entrar en detalles, voy a recoger los ejemplos más caracterizados de cada una de las dos posturas ante el problema.

Tras el estudio de las inscripciones, dos inscripciones prácticamente idénticas, el planteamiento de Eck es el siguiente:

«Sin lugar a dudas, la carrera de este hombre está ordenada cronológicamente en la inscripción en rigurosa sucesión descendente. Al mencionar la censura de Vespasiano y Tito, el texto proporciona un término *post quem* para la propretura en Judea. Los dos césares asumieron este cargo entre mediados de marzo y finales de julio del año 73. Esto significa que Flavio Silva únicamente pudo haber ido a Judea después de su nombramiento como patricio; por tanto, no antes de marzo del 73 d.C. Sin embargo, según la opinión de la investigación, la toma de Masada, que Silva dirigió, tuvo lugar justamente el 15 de Xantico (mitad de abril) de ese año. Ambas fechas no se pueden conciliar entre sí... Por tanto, el nombramiento como patricio y la toma de la fortaleza no pueden haber tenido lugar en el mismo año»<sup>32</sup>

---

31. Son los de Duncan B. Campbell, "Dating the Siege of Masada", *Z.P.E.*, 73 (1988) pp. 156-158 y de Hannah M. Cotton, "The Date of the Fall of Masada: the Evidence of the Masada Papyri", *Z.P.E.*, 78 (1989) pp. 157-162.

32. "Die Eroberung...", pp. 284 y s. La opinión de Eck ha sido aceptada, entre otros, por G. Vermes, F. Millar y M. Black en la reactualización que han llevado a cabo de la obra de Schürer (*Historia*, I, pp. 657 y s.), por M. Avi-Yonah (*l.c.* en la nota 29), por A.R.C. Leaney (*The Jewish and Christian World. 200 B.C. to A.D. 200*, Cambridge (1984) p. 120) y por S.

La respuesta no se ha dejado esperar, aunque han sido mayoría los que han recibido positivamente la tesis de Eck. Entre los más ardientes defensores de la fecha tradicional está G.W. Bowersock. Su réplica a la tesis de Eck es la siguiente. Al igual que con el anterior, cito sus palabras textualmente:

«La fecha propuesta por Eck viene a partir de dos inscripciones en las que los cargos de Silva están recogidos de la siguiente manera... : CONSUL, PONTIFEX, LEGATUS AUG. PRO PR. PROVINCIAE IUDAEAE, ADLECTUS INTER PATRICIOS A (Eck propone leer *ab*) DIVO VESPASIANO ET DIVO TITO CENSORIBUS, AB ISDEM ADLECTUS INTER PRAETORIOS... De acuerdo con este testimonio, Eck arguye que ambas *adlectiones* no tuvieron lugar antes de la primavera del 73 y precedieron la legatura en Judea; lo que significa que la caída de Masada tiene que ser situada en la primavera del año siguiente. No es prudente mantener una postura tan rígida frente a la cronología ya confirmada de Josefo. Ambas *adlectiones* han sido unidas por la simple razón de facilitar la forma de referencia —*ab isdem adlectus*. Si la *adlectio* al patriciado con los nombres de los dos divinos censores hubiera sido colocada delante de la legatura (por ser posterior en el tiempo) habría sido necesario repetir los nombres del divino Vespasiano y del divino Tito de nuevo al mencionar la *adlectio inter praetorios*. Josefo, cuyo testimonio está garantizado por la numismática, es el punto de referencia en este asunto, y las inscripciones pueden ser explicadas satisfactoriamente sin violentar su narración. Admitamos que Masada fue tomada en la primavera del 73 d.C. y, en este caso, respetemos lo que Schürer escribió originalmente»<sup>33</sup>

---

Schieber (*The Flavian Eastern Policy*, Dissert., Buffalo (1975)).

33. "Old and New in the History of Judaea" (recensión y discusión de la nueva edición inglesa del libro de E. Schürer preparada por Geza Vermes y Fergus Millar), *J.R.S.*, 65 (1975) pp. 183 y s. Del mismo autor vid. también, "A Roman perspective on the Bar Kochba War" en *A.A.J.*, II (1980), p. 132, nota 6. Otro autor que ataca la tesis de Eck y que Bowersock menciona retiradas veces es C.P. Jones (*Gnomon*, 45 (1973) p. 689 y *A.J.P.*, 95 (1974) pp. 89-90; recensión del libro de Werner Eck, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian*).

Ante este problema tan puntual de la fecha de la toma de Masada me inclino por la tesis de Eck, fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, por la coyuntura del momento: ¿Cómo fueron planteadas las operaciones militares encaminadas a la total pacificación de la provincia? ¿Es posible, entonces, que Masada resistiera hasta el 74 d.C.? En segundo lugar, por dar un mayor peso al testimonio epigráfico: ante dos testimonios no necesariamente contrapuestos, como veremos, ¿a cuál de los dos debemos dar preeminencia? Dejando de lado las observaciones propiamente epigráficas, de las que Eck es un especialista y a él me remito para contestar a las objeciones de Bowersock, voy a empezar por lo segundo, el testimonio de la inscripción de Flavio Silva *versus* el testimonio flaviano.

Bien es verdad que, sin proporcionar expresamente una cronología precisa, en la narración del último libro de su *Guerra Judía* Josefo nos sitúa la toma de Masada entre dos acontecimientos: la desaparición del reino aliado de Comagene, que Flavio Josefo data en el cuarto año de gobierno de Vespasiano (=72-73 d.C.),<sup>34</sup> y los disturbios en la comunidad judía de Alejandría que llevaron a la destrucción por los romanos del templo de Onfas en Leontópolis.<sup>35</sup> En relación con estos disturbios, Josefo menciona a un tal Lupo como prefecto de Egipto en ese momento, personaje que se ha identificado con el *Ti. Iulius Lupus* que estuvo en aquella provincia entre el 71/72-72/73.<sup>36</sup> Este personaje habría muerto durante el ejercicio de su cargo, por lo que la toma de Masada no podría situarse en el año 74 ya que los acontecimientos de Alejandría, mencionados por Josefo después de la caída de Masada, no serían posteriores al 73 d.C. Sin embargo, en un reciente artículo, D.B. Campbell ha mostrado que no podemos situar la muerte de Lupo necesariamente en el año 73. En vez del *Curtius Paulinus* que tradicionalmente se ha considerado el sucesor de Lupo en el cargo, Campbell propone a uno de los *amici* de Vespasiano, *Valerius Paulinus*.<sup>37</sup>

34. *B.J.*, VII, 7, 1-3 (vv. 219-243).

35. *B.J.*, VII, 10, 1-4 (vv. 407-436). Josefo se detiene también aquí haciendo un breve excursus sobre la historia de dicho templo.

36. Vid. P.A. Brunt, "The Administrators of Roman Egypt", *J.R.S.*, 65 (1975) p. 143 y Bowersock, "Old and New..." pp. 183-184.

37. "Dating the Siege...", pp. 157 s. Si su hipótesis es correcta, no habría contradicción entre las inscripciones de Silva y el relato de Josefo.

Sea como fuere,<sup>38</sup> y ante la indeterminación que preside los datos acerca del Lupo mencionado por Josefo, en última instancia el problema reside en discernir hasta qué punto la narración del historiador judío es absoluta y rígidamente cronológica: ¿los acontecimientos de Alejandría suponen un indiscutible *terminus ante quem* para la toma de Masada? Esto es importante porque según consideremos la relación entre la estructura del relato flaviano y la cronología real (si absolutamente rígida o, por el contrario, lene dependiendo de los requerimientos de la narración) se verá si las inscripciones de Flavio Silva y el relato de Josefo proporcionan en realidad testimonios imposibles de conciliar. Tal como está el texto griego no se pueden sacar unas conclusiones definitivas; cada cual tira de él para sí ya que el texto así lo permite. Con todo, siguiendo a Eck, me inclino a pensar en una relación estructura-cronología no rígida; éste manifiesta que «Josephus keinerlei genaue Datierung bringt, vielmehr nur ein *zeitliches Nacheinander*, steht einer Späterdatierung nichts im Wege»<sup>39</sup> No debemos olvidar tampoco el aparente deseo de Josefo por colocar los disturbios en Egipto y Cirene como consecuencia lógica de los acontecimientos en Judea y como colofón de su obra. Por lo tanto, admitir la fecha del 74 no es de ninguna manera violentar el relato de Josefo.<sup>40</sup>

Siguiendo con las objeciones, otra que Bowersock hace a Eck en su apoyo a ultranza del testimonio flaviano es que, entre la gran cantidad de monedas que han proporcionado las excavaciones, no se ha encontrado ninguna que, perteneciente a los niveles de habitación de Masada por los *sicarii* o de los campamentos romanos de Silva, vaya más allá del año 73.<sup>41</sup> Sin embargo, no creo que este dato, o este no dato, pueda ser definitivo para sacar una conclusión en una u otra dirección. Diferente es el caso de los papiros encontrados en la misma fortaleza de Masada, que pronto van a ser publicados y de los que Hannah M. Cotton nos hace un avance en el artículo arriba mencionado. Su testimonio, pese a que parece demasiado

---

38. En todo caso, tras Julio Lupo, el siguiente prefecto de Egipto documentalmente bien atestiguado es *C. Aeternius Capito*, y no lo está hasta el año 78/79 d.C. Vid. H.M. Cotton, "The Date..." p. 158.

39. "Die Eroberung..." p. 287. La cursiva es mía.

40. Hannah M. Cotton llega a sugerir que la ordenación del libro VII de la *Guerra Judía* no es cronológica sino geográfica. Vid. "The Date..." p. 160.

41. Y. Yadin, "Masada and the limes", *I.E.J.*, 17 (1967) p. 44.

débil, viene a introducir un nuevo elemento en discordia: en uno de estos papiros aparece mencionado *Tiberius Iulius Lupus*.

Resumiendo todo lo dicho, creo que el relato de Flavio Josefo y las inscripciones de Flavio Silva estudiadas por Eck no son necesariamente testimonios incompatibles y que, en todo caso, el testimonio de la inscripción es más directo, de más peso que Josefo. Si, llegado el caso, se hubiera de resaltar alguno, éste debe ser el testimonio epigráfico. Creo, empero, que no nos encontramos en una situación tal: concediéndonos el privilegio de la duda en lo que concierne a la precisión cronológica de la narración de Josefo, no hay ninguna dificultad para aceptar la fecha del año 74 como fecha de la conquista de Masada.

Además de esto, en la toma de postura que propongo, ha influido una segunda cuestión, ya lo mencionaba en páginas anteriores. Es la cuestión relativa a la coyuntura del momento, cuestión a la que también alude Eck en su reconstrucción del período entre los años 70 y 74.

Da la impresión de que la tarea de acabar con los últimos núcleos de revoltosos judíos no fue una meta que se planteasen las tropas romanas como inmediata. Parece ser que hubo una especie de parón, y sólo se retomaron con fuerza las actividades con la llegada a la provincia de Lucilio Basso, cuya muerte, a su vez, contribuyó a un nuevo retraso. Parece estar claro que los rebeldes no suponían un temor acuciante para los romanos tras la toma de Jerusalén, sea por lo desesperado de su situación (desde el punto de vista de los romanos, conscientes de su victoria), sea por lo alejado y aislado de sus posiciones. Era, pues, cuestión de tiempo. Esto es lo que dan a entender una serie de datos: primero, que Tito redujera drásticamente las tropas acantonadas en Judea; segundo, que Basso, antes de emprender la toma de Maqueronte, tuviera que reunir todos los destacamentos de tropas dispersos por la provincia. Esta segunda noticia no se aviene muy bien con una situación de guerra abierta, sino más bien con una etapa de consolidación del control romano en la zona, con esporádicas celadas por parte de uno u otro bando. Mi reflexión es la siguiente: si Masada siguió ocupada por los celotes hasta una fecha como la del año 74 fue porque hubo una coyuntura favorable (cierto desinterés romano, cambios en la dirección de la campaña, situación geográfica complicada para unos y favorable para otros). Terminar con los «flecos» no fue una tarea que se emprendiera, pues, inmediatamente. Además,

sufrió interrupciones bruscas, sobre todo tras la inesperada muerte de Basso.

Así pues, no es de ninguna manera descabellado dar una fecha más tardía, retrasar sólo un año la toma de la fortaleza de Masada. La perspectiva romana era clara: tras la conquista y destrucción de Jerusalén, la guerra en Palestina era un capítulo cerrado.

Creo que no es preciso insistir más sobre Masada. En cuanto a las operaciones militares de asedio y asalto final, así como con respecto a las prospecciones y excavaciones allí realizadas, me remito al testimonio de Josefo y a la abundante bibliografía sobre el tema.<sup>42</sup> Si en algo hay que insistir es sobre el mensaje que Josefo nos pone en boca de Eleazar, el jefe de los judíos refugiados en Masada. Pero sobre ello se hablará más adelante. Para terminar, sólo decir que, antes de marcharse, Silva dejó un pequeño destacamento con misión de vigilancia; no olvidemos que Masada estaba en el límite sur de Judea cerca de la frontera con el reino nabateo. A este destacamento hay que ponerlo en relación con el que parece ser que estuvo en la cercana población de Engedi.<sup>43</sup>

42. *B.J.*, VII, 8, 1-7 (vv. 252-388). Sobre el relato de Josefo, vid. Sh. J. D. Cohen, "Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains and the Credibility of Josephus", *J.J.S.*, 23 (1982) pp. 385-405 y P. Vidal-Naquet, "Flavius Josephus et Masada", *Revue Historique*, 260 (1978) pp. 3-21. Sobre prospecciones y excavaciones arqueológicas, vid. A. Schulten, *Masada. Die Burg des Herodes und die römischen Lager*, Leipzig (1933); M. Avi-Yonah, N. Avigad, Y. Aharoni, I. Dunayevsky y S. Gutman, "The Archaeological Survey of Masada, 1955-1956", *I.E.J.*, 7 (1957) pp. 1-60 (= *Yediot*, 21 (1957) pp. 9-71, en hebreo); I.A. Richmond, "The Roman Siege-Works of Masada, Israel", *J.R.S.*, 52 (1962) pp. 142-155; Y. Yadin, aparte del artículo citado en la nota anterior, "The Excavation of Masada -1963/64. Preliminary Report", *I.E.J.*, 15 (1965) pp. 1-120 (= *Yediot*, 29 (1965) pp. 5-133, en hebreo), *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, Londres (1966) (=trad. castellana, *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes*, Barcelona (1969)) y *E.J.*, XI (1971), s.v. "Masada", cols. 1078-1091. Sobre la significación de Masada en la literatura judía, vid. W. Borée, "Masada nach der Eroberung durch die Römer", *J.P.O.S.*, 13 (1933) pp. 140-146.

43. Este pequeño destacamento ocupó una parte del campamento F, el campamento de Flavio Silva situado junto a la rampa de asalto. Durante la prospección de Yadin a esta segunda fase se le denominó campamento F2 (los campamentos todavía están sin excavar). Según Yadin, la presencia de este destacamento en Masada llega, al menos, hasta el 111. Probablemente con la creación de la provincia de Arabia ya no era necesario. De época de Bar Kokba no hay ningún resto que indique una ocupación romana ni judía. Vid. Y. Yadin, "The Excavation...", p. 119 y "Masada...", p. 44. Por su parte, Engedi era una población importante tanto por su riqueza en agua como en bálsamo. Allí había una guarnición romana según muestran las excavaciones realizadas y un documento del llamado «Archivo de Babata» encontrado en Nahal Hever que menciona a la *cohors I millitaria Thracum*. Con respecto a las excavaciones vid. B. Mazar et al., "En-Gedi, the First and Second Seasons of Excavations,

Prácticamente no hay nada más que reseñar en este período, sólo algunos datos dispersos.

Conocemos un diploma militar fechado el 13 de mayo del año 86,<sup>44</sup> en el que se concede los *privilegia de civitate et conubio* a los veteranos de las *alae Veterana Gaetulorum et I Thracum Mauretana*, así como de las cohortes *I Augusta Lusitanorum, I et II Thracum* y *II Cantabrorum* que estaban acantonadas en Judea bajo el mando de *Cn. Pompeius Longinus*. Aunque en este diploma no se les concede a los veteranos la licencia (*honesta missio*) junto con el derecho de ciudadanía, como era la costumbre, no se puede concluir en absoluto que tuvieran lugar en ese momento operaciones militares en la provincia.<sup>45</sup>

Más interesantes y con mayores implicaciones son los dos datos que vienen a continuación y con los que daré por terminado este apartado.

En primer lugar, la muerte del último dinasta de la casa de Herodes, Agripa II, en torno al 92/93.<sup>46</sup> Parece ser que sus territorios fueron repartidos entre las provincias de Judea y Siria. Las ciudades de Tiberias y Tariquea, junto con las posesiones de Agripa en Perea y Gaulanítide, pasaron a Judea. El resto de su reino, la parte más importante (la ciudad de Cesarea de Filipo y las regiones de Ulata, Batanea, Traconítide y Auranítide) a la de Siria.<sup>47</sup> Partiendo de esta noticia lo importante es señalar cómo se va culminando la desaparición de pequeños reinos o principados por todo el Oriente Sirio, no sólo Judea: antes del reino de Agripa II ya han desaparecido, por razones diferentes, el principado de la Calcis del Líbano (también gobernado por un dinasta herodiano) y el reino

1961-1962", *Atiqot*, 5 (1966) y B. Mazar y I. Dunayevski, "En-Gedi, Fourth and Fifth Seasons of Excavations. Preliminary Report", *I.E.J.*, 17 (1967). Sobre los descubrimientos en Nahal Hever, vid. Y. Yadin, *The Finds from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jerusalén (1963) y *Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome*, Jerusalén (1971), pp. 239-40.

44. *C.I.L.*, III, p. 857, Dipl. XIV (= *C.I.L.*, XVI, 33).

45. Tesis de W. Henzen (*Jahrbuch des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 13 (1848) pp. 34-37). Vid. Schürer, *Historia*, I, p. 658 n. 12, donde se expone y rebate la opinión de Henzen. Cfr. M. Avi-Yonah, "Palaestina", col. 399. Avi-Yonah acepta que en tiempos de Domiciano empiezan a aparecer síntomas de intranquilidad en Judea (col. 398), pero esto lo apoya en una nueva noticia que en seguida voy a analizar.

46. Schürer, *Historia*, I, p. 616. De esta obra vid. la nota 47, pp. 616-618, sobre el problema de la fecha de la muerte de Agripa II y las fuentes al respecto.

47. Vid. M. Avi-Yonah, "Palaestina", col. 399. Allí nos remite a unos pasajes de Hierokles (*Synecdemesis*, 715, 9 y 720, 1-6).

de Comagene mencionado arriba. Se acaba con ello toda una época, la de las situaciones excepcionales en las que Roma aprovechaba a los reyezuelos locales, y se abre la del control directo, la de la uniformidad de *status* de todos los territorios romanos en la zona. Este proceso tendrá una segunda fase con Trajano.

Lo segundo que quiero tratar son dos pasajes de Eusebio de Cesarea.<sup>48</sup> En ambos pasajes, lo que Eusebio nos menciona es idéntico, cambian las fechas y los actores (el primero está situado en época de Vespasiano y el segundo en la de Domiciano): se dieron órdenes expresas de buscar y ejecutar a los descendientes de la familia de David. Los problemas en cuanto a su historicidad son grandes. A.R.C. Leaney piensa que los dos hacen referencia a un mismo hecho que habría tenido lugar durante el principado de Tito.<sup>49</sup> Sea como fuere, si han sido sacados a colación es como indicios que son de ese ambiente apocalíptico-mesiano que va a caracterizar muy especialmente al período que va de la primera a la segunda guerra judía. Y como tales indicios deben ser aceptados. No podemos ir más allá y ver disturbios donde probablemente no los hubo; además, no es nada fácil decidirse por una u otra hipótesis en lo que respecta a su historicidad, tampoco creo que sea absolutamente necesario habida cuenta de la inseguridad en que nos movemos. El fondo es real y la información que nos proporcionan encaja perfectamente con ese ambiente de esperanza en la venida de un mesías de la casa de David.<sup>50</sup>

48. *H.E.*, III, 12 y 19-20. Hegesipo es la fuente utilizada por Eusebio.

49. *Op. cit.*, p. 122: «It is hard to credit the historicity of this story (se refiere al segundo de los pasajes) since Domitian is not described either by Suetonius or Tacitus as ever being in the east, and no explanation is given of the men being available for questioning by him. It is easy to imagine Vespasian acting in the manner of the incident, but his time is perhaps early for a meeting with Jude's grandsons. If then the incident is historical, it too may belong to Titus' story». L. Huteau-Dubois se alinea, por el contrario, en la hipótesis tradicional de Juster y Darmesteter: ambos pasajes se refieren a Domiciano y dan testimonio de la existencia de disturbios en Palestina en ese momento ("Les sursauts du nationalisme juif contre l'occupation romaine. De Massada à Bar Kokhba", *R.E.J.*, 127 (1968) pp. 163-164). De esta manera se relaciona también estos pasajes de Eusebio con el diploma antes comentado.

50. Sobre la valoración que M. Avi-Yonah hace de estos pasajes, vid. *supra*, nota 45. Otro pasaje de Eusebio, en el que también recoge el testimonio de Hegesipo, está en la misma línea. Me refiero al que menciona el martirio de Simeón, hijo de Cleofás, en tiempos de Trajano (*H.E.*, III, 32). En Palestina se vivía una expectación mesiánica y ello no podía dejar de afectar a los descendientes de la casa de David. Recordemos que, según la tradición recogida por Eusebio, este Simeón era primo de Jesús y fue el segundo obispo de la iglesia de Jerusalén.

Pero estoy adelantando cuestiones a discutir en el capítulo IV. En él también se analizará algo de lo que todavía no he hecho mención y que cronológicamente podría ser incluido aquí: la reconstrucción de la vida judía y la labor del llamado sanedrín de Yabneh a partir de la huida de rabbán Yojanán ben Zakkay del sitio de Jerusalén.

## 2. Palestina durante las revueltas del 115-117: La «guerra de Quieto»

Antes de ahondar en los acontecimientos palestinenses, creo que es obligado hacer un poco de historia y detenernos, como paso previo, en el *Bellum Parthicum* de Trajano y lo que él supuso en la evolución de las relaciones entre el imperio romano y el imperio parto.

Con Trajano se abre una nueva manera de enfocar el problema del *limes* oriental y las relaciones con los partos. Se abandona, pues, el modelo augústeo basado en una política de compromiso y de creación de estados satélites y se propugna la pura y simple anexión territorial. Momento de agudos problemas internos en el imperio parto, se abre con este emperador una época en la que Roma tendrá la iniciativa.<sup>51</sup>

Ahora bien, la política militar y expansionista de Trajano, y más concretamente su política oriental, no es algo que podamos aislar de su contexto. No es algo que nace de la nada. Por una parte, ya hemos visto en páginas anteriores cómo van desapareciendo durante la dinastía flavia las diferencias administrativas entre las regiones que componen el Oriente romano: ha llegado el momento de madurez en el que Roma puede asumir el gobierno del mundo sin recurrir a intermediarios. Desde este punto de vista Trajano supone la continuación lógica de la política flavia, ampliando los territorios bajo control directo, y, asimismo, también supone el llevar hasta el extremo esa política expansionista, colocando en el punto de mira algo impensable años antes, al mismísimo imperio parto.

Por otra parte, si se quiere encuadrar y valorar en su justa medida esta política oriental de Trajano, además de mirar hacia atrás, también debemos

---

51. Vid. M.G. Angeli Bertinelli, *Roma e l'Oriente. Strategia, economia, società e cultura nelle relazioni politiche fra Roma, la Giudea e l'Iran*, Roma (1979) p. 72 e "I romani oltre l'Eufrate nel II secolo d.C. (Le province di Assiria, di Mesopotamia e di Osroene)", *A.N.R.W.*, II, Bd. 9, 1 p. 5.

mirar hacia el momento en que vivía este emperador. Podremos entonces observar en los primeros años del siglo II d.C. un ambiente de euforia y de triunfalismo en los círculos dirigentes del Imperio. Estos, conscientes y sabedores de la superioridad romana, van a reclamar mayor dureza en la política oriental, un cambio en la orientación de ésta que lleve a solucionar de una vez para siempre las complicadas relaciones de Roma con el mundo parto.<sup>52</sup> Es indudable, pues, que se produjo un consenso en torno a la política del emperador. No fue algo extraño para amplios sectores de la clase dirigente romana.

Esta conjunción entre ambiente y emperador no excluye, sin embargo, el hecho de que la campaña pártica de Trajano, consecuencia última de este ambiente de euforia, fuera un proyecto totalmente quimérico y descabellado. Las mismas fuentes insisten en los motivos personales del emperador: un emperador senil que quería para sí la gloria de ser un nuevo Alejandro.<sup>53</sup> De ahí los problemas a los que se ha enfrentado la investigación al abordar el estudio de las causas de esta campaña y la preparación de la misma.

Los investigadores han insistido en dos tipos de motivos. Autores como J. Guey, H.G. Pflaum, A. Maricq y F. Stark han puesto el acento en el *motivo económico*. Este habría empujado al emperador a una guerra de conquista para proteger e incrementar el comercio de Roma con el Medio y Extremo Oriente. Obviamente, si se quería tener un comercio directo con esas zonas de Oriente se tenía que eliminar el obstáculo del imperio parto,

52. Plin. *Paneg.*, 14, 1: «*Non incunabula haec tibi, Caesar, et rudimenta, cum puer admodum Parthica lauro gloriam patris augeres nomenque Germanici iam tum mererere, cum ferociam superbiamque Parthorum, ex proximo auditus, magno terrore cohüeres Rhenumque et Euphraten admirationis tuae societate coniungeres, cum orbem terrarum non pedibus magis quam laudibus peragrasses, apud eos semper maior et clarior quibus postea contigisses? Et necdum imperator, necdum dei filius eras*». Cfr. Tac. *Ann.* II, 60, 5 y Mart. *Epig.*, XII, 8, 8-10: «*Terrarum dea gentiumque Roma, cui par est nihil secundum, Traiani modo laeta cum futuros tot per saecula computaret annos, et fortem iuuenemque Martiumque in tanto duce militem uideret, dixit praeside gloriosa tali: Parthorum proceres ducesque Serum, Thraces, Sauromatae, Getae, Britanni, possum ostendere caesarem; uenite*». Esa conciencia de superioridad del romano y de estar llamado a un fin siempre glorioso está también presente en Cornelio Frontón, *De Bello Parthico*, ed. Van den Hout p. 206, ed. Portalupi p. 452. Sin embargo, todo este ambiente no es privativo del siglo II, aunque es en él donde se fragua y se llega al cénit de la euforia. En autores anteriores como Horacio, Propercio y Ovidio se aprecia unos puntos de vista similares. Vid. M.G. Angeli Bertinelli, *Roma e l'Oriente*, p. 72 e "I romani...", p. 5, notas 4 y 5.

53. Vid Dio Cass. LXVIII, 17, 1 y 29, 1.

intermediario obligado en este comercio. Por otra parte, F.A. Lepper y R. Andreotti han hecho hincapié en el *motivo militar-defensivo*. La búsqueda de una situación defensiva más favorable habría aconsejado la extensión y el reforzamiento del *limes* según una línea más avanzada, más unitaria y continua desde Arabia al mar Negro atravesando Mesopotamia.

Para Angeli Bertinelli la respuesta quizá esté en la conjunción de esta doble motivación con elementos de índole psicológica. Ya que los motivos «racionales», el económico y el estratégico, no son una respuesta totalmente válida (éstos, lejos de suponer una solución, crearían nuevos problemas defensivos mientras que el comercio con el Lejano Oriente seguiría dependiendo del control parto), la investigación ha tenido que recurrir a motivos psicológicos que, pese a su carácter de terreno movedizo para todo historiador, son los únicos que —en última instancia— explican la ceguera mostrada por las autoridades romanas al emprender la tan arriesgada campaña pártica. En esta línea se ha hablado de la conocida ansia de gloria de Trajano, de su deseo de emular a Alejandro, del intento por evitar la política inmovilista en el Imperio, etc.<sup>54</sup>

El desarrollo de la campaña es el siguiente. En octubre del 113 d.C. Trajano parte de Roma rumbo a Oriente. El 7 de enero del 114 llega a Antioquía, tras haberse entrevistado en Atenas con el legado que Cosroes enviaba con la intención de evitar la guerra. En ese mismo año Trajano conquista fácilmente Armenia y en el otoño se interna en Mesopotamia, consiguiendo grandes éxitos militares. A finales del 115 las tropas vuelven a Antioquía, emprendiendo una nueva campaña en la primavera del 116 que les llevará por Adiabene y Mesopotamia meridional, donde se conquistan las ciudades de Seleucia y Ctesifonte, la capital del imperio parto. En otoño del 116 la campaña está terminada. Entonces Trajano organizó los territorios recién conquistados creando las provincias de Armenia, Mesopotamia y Asiria. Pero no todo iba a ser un desfile triunfal. En este momento es cuando surge una gran y generalizada rebelión en los territorios de estas provincias, apoyada por un ataque de los partos y de otros príncipes de la zona, como el de Osroene. La situación a duras penas se pudo controlar y el emperador volvió a Antioquía donde se encontró

---

54. "I romani...", pp. 9-10, notas 21-31. En estas páginas la autora italiana nos proporciona una detallada panorámica de todas las opiniones al respecto, tanto de las fuentes como de la investigación.

con que todavía persistía la situación conflictiva creada por las revueltas judías en Cirene, Egipto y Chipre. Trajano, enfermo y cansado, se embarcó hacia Roma y en ruta, en Selinonte de Cilicia, moría en el verano del 117. Tras su muerte Adriano se encargaría de que las cosas volvieran a su antiguo cauce: los romanos abandonaron los territorios acabados de conquistar y se fijó de nuevo el *limes* en el Eufrates. Todo quedó en un intento vano, en una convulsión.

En cuanto a las revueltas judías del 115-117, la cronología es la siguiente. En la primera parte del año 115 se iniciaron los disturbios entre judíos y griegos en la Cirenaica, extendiéndose poco después a Egipto. Hemos de suponer en Chipre un desarrollo semejante y unas motivaciones idénticas: una larga tradición de antijudaísmo en las ciudades del Oriente helenístico, un brote de violencia local que después se transforma en violencia antirromana. Por lo que respecta a Mesopotamia, la revuelta no fue sólo judía, sino que fue una revuelta generalizada de todos los pueblos sometidos por Trajano durante su *Bellum Parthicum*. La revuelta en Mesopotamia se produjo poco después de la campaña por la Mesopotamia meridional, hacia finales del 116 d.C.<sup>55</sup>

Conviene dejar desde el principio bien claro que de ninguna manera se trata de *una* revuelta, de *una* única y generalizada revuelta del mundo judío contra Roma. Así pues, prefiero hablar de «revueltas judías» en tiempos de Trajano que de «revuelta judía», puesto que, de lo contrario, se podría pensar en una unidad de acción-reacción que en realidad no se aprecia. Había, sin duda alguna, un sentimiento antirromano —y, sobre todo, antihelenístico— común y general entre los judíos de dentro y fuera

---

55. No me voy a detener en estas cuestiones. Vid. Alexander Fuks, "Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117", *J.R.S.*, 51 (1961) pp. 98-104; L. Motta, "La tradizione sulla rivolta ebraica al tempo di Traiano", *Aegyptus*, 32 (1952) pp. 474-490 y M. Pucci, "C.P.J. II 158,435 e la rivolta ebraica al tempo di Traiano", *Z.E.P.*, 51 (1983) pp. 95-103. Las fuentes para el estudio de estas revueltas son: Dio Cass. LXVIII, 30, 1-3; 32, 1-3; Eus. *H.E.*, IV, 2, 1-5 y *Chron.*, ad a. Abr. 2130-2131 (ed. A. Schoene, II, Berlín (1866) pp. 164-165; ed. R. Helm, Leipzig (1913) pp. 196-197); App. *B.C.*, II, 90 (v. 380) y un fragmento de su *Sobre Arabia* titulado «Sobre la ciencia adivinatoria de los árabes» (vid. P. Viereck y A.G. Roos, *Appiani Historia Romana*, Leipzig (1962, 2ª ed.) p. 534, frag. 19); Oros. *Hist.*, VII, 12, 6-7 y un nuevo fragmento publicado en M. Stern, *G.L.A.*, III, pp. 26 ss., fragmento n° 562 («Anonymous Greek Authors on the Jewish Revolt under Trajan»). Vid. también Tcherikover-Fuks, *Corpus*, II, números 435-450.

de Palestina, pero no se vislumbra un factor igualmente común que articulara estas revueltas. Y menos un factor externo.<sup>56</sup> Hay una coincidencia temporal pero una casuística diferente, pudiéndose distinguir dos ambientes bien distintos.

En primer lugar, la Diáspora judía del Mediterráneo oriental, donde indudablemente las revueltas fueron producto de los conflictos endémicos entre habitantes griegos y judíos. En estas luchas, y en su labor de árbitro, se vio salpicado el gobierno romano. Aunque no hay datos que nos hablen expresamente del proceso de gestación de los levantamientos judíos en Cirene, Egipto y Chipre, parece ser que en un primer momento sólo fueron simples disturbios locales en Cirene, quizá también en Chipre. En un segundo momento estos levantamientos alcanzaron mayor virulencia y se convirtieron en propiamente antirromanos. Es en esta segunda fase cuando se extendió la ola de disturbios a Egipto, donde la rebelión encontró un ambiente predisposto tras numerosos y continuos problemas entre judíos y griegos. De la ciudad de Alejandría tenemos fiel constancia de estos conflictos durante el siglo I d.C.<sup>57</sup>

Este ha sido, por cierto, el mecanismo tipo de la mayoría de las revueltas judías. Así se inició la Primera Guerra Judía y estas fricciones judíos-griegos también están presentes en la base de otros acontecimientos

56. Por ejemplo, el profesor Jacob Neusner opina que fue el imperio parto el que aguijoneó a los judíos para que se rebelaran y así crear una situación conflictiva en la retaguardia del ejército romano. Vid. "The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire. I, 1st.-3rd. Centuries A.D.", *A.N.R.W.*, II, Bd. 9, 1 p. 58. Esta teoría que hace hincapié en la diplomacia y servicios secretos partos no tiene ningún fundamento. Parecida es la hipótesis de F.M. Heichelheim, quien opina que la revuelta contra Trajano no surgió de problemas internos judíos sino que probablemente fue alentada por uno de los principales comandantes partos, concretamente el rey de Adiabene, descendiente de una familia con conocidos contactos judíos. Este personaje supo cómo utilizar el descontento y las esperanzas mesiánicas de los judíos para amenazar eficazmente las líneas de aprovisionamiento de Trajano, salvando así su trono y su vida (vid. su recensión del libro de V.A. Tchericover, *Ha-Yehudim be-Misrayim* en *J.E.A.*, XXII p. 106).

57. Vid. el artículo de M. Pucci, "Greek attacks...". La autora habla de una reacción antijudía entre las poblaciones griegas de Alejandría después del 70 d.C., a propósito -por tanto- del final de la Primera Guerra Judía en Palestina. Aprovechando la coyuntura, los griegos «had overstepped all reasonable limits» y su animadversión «would also render more comprehensible the subsequent Jewish *counter-offensive* known as the "Jewish revolt"» (p. 48). La cursiva es mía.

menos llamativos pero no menos significativos.<sup>58</sup> Hay además un dato interesante que mencionar con respecto a las revueltas judías en la Diáspora en tiempos de Trajano, y es lo que constituye el final de la narración de Josefo. Según el historiador judío, gran número de *sicarii* se refugiaron en estas regiones después de la caída de Jerusalén y hechos subsiguientes. Paralelamente a la destrucción de los últimos focos de resistencia judía en Palestina, Josefo menciona también una serie de disturbios precisamente en Alejandría y Cirene.<sup>59</sup> Este dato no debe ser olvidado pues nos puede proporcionar una de las claves para interpretar los acontecimientos en tiempos de Trajano. ¿No podrían ser las revueltas del 115-117 en la Diáspora el último estertor del celotismo?<sup>60</sup>

El segundo de los ambientes es Mesopotamia. En Mesopotamia la revuelta judía, aunque aparece particularizada por las fuentes y aunque autores como Eusebio hablan de un propósito claramente antijudío de las autoridades romanas,<sup>61</sup> fue una parte de un fenómeno más amplio: una revuelta generalizada de los pueblos sometidos por Trajano durante sus campañas en Oriente a partir del 115 (judíos, arameos, babilonios, árabes, sirios, griegos..., todos los pueblos que componían la amalgama étnica del Estado parto). Cuando los partos estaban en franca retirada, serán las poblaciones locales incorporadas al dominio de Roma las que hagan frente al invasor.<sup>62</sup>

Con todo lo visto se aprecia claramente el carácter diverso de estas revueltas judías dentro de la convulsión general en todo el Oriente

58. Cfr. *supra* los problemas entre judíos y griegos en Antioquía durante la visita de Tito a la ciudad. Vid. también A. Kasher, "The Connection between the Hellenistic Cities in Eretz-Israel and Gaius Caligula's Rescript to Install an Idol in the Temple", *Zion*, 51,2 (1986) pp. 135-151 (en hebreo) y, sobre problemas generales, A.N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Londres (1967) pp. 83 ss.

59. *B.J.*, VII, 10-11 (vv. 408 ss.)

60. Otro dato sobre la posible componente «celota» del movimiento de insurrección judía en Egipto nos lo proporciona la *Mekilta de Rabbi Yismael, Bešallah* II, texto que es comentado por G. Alon en *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, II, Jerusalén (1984) p. 428 y nota 43. Antes de pasar a otro punto, una referencia bibliográfica. Para todas estas revueltas, vid. M. Pucci, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Pisa (1981), en especial las páginas 11-33 sobre cuestiones de ambiente ideológico y antecedentes. Vid. también, G. Alon, *op. cit.*, II pp. 382-429 y sobre el caso de Cirene, S. Applebaum, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Leiden (1979).

61. *H.E.*, IV, 2, 5 y *Chron.*, ad a. Abr. 2130.

62. Vid. M. Pucci, "Traiano, la Mesopotamia e gli ebrei", *Aegyptus*, LIX (1979) pp. 181 ss.

originada por el *Bellum Parthicum* de Trajano. Además, si he insistido en que no hubo unidad de acción-reacción, asimismo he de insistir en que tampoco hubo una respuesta general en todo el mundo judío oriental. Quedaron importantes territorios en los que no se observa ninguna actividad de este tipo. Por ejemplo, el caso de las comunidades judías en Asia Menor, que muestran una tranquilidad y paz totales no sólo en este momento sino durante todo el Imperio.<sup>63</sup>

Ahora es el momento de analizar qué tipo de actividad hubo en Palestina en estos años, qué repercusiones pudieron tener las revueltas del 115-117 en la región. ¿Hubo o no una revuelta en Palestina a finales del principado de Trajano?

El estudio de la situación de Palestina en los últimos años de Trajano merece mayor detenimiento. Como se verá, ha sido un tema que ha suscitado una importante cantidad de artículos y trabajos de investigación en general y que, de alguna manera, sigue siendo objeto de polémica. Se impone, pues, un análisis más detenido y prolijo de la documentación y de la problemática planteada por la investigación. El primer paso, por tanto, va a ser analizar toda la documentación disponible sobre este ámbito geográfico y período concretos, documentación tanto romana como judía, tanto literaria como epigráfica y arqueológica.

La única mención de Palestina como parte implicada en los movimientos judíos de insurrección en los años 115-117 d.C. es la que aparece en la *Vita Hadriani* del *Pseudo-Spartianus*.<sup>64</sup> En ese pasaje, *Spartianus* nos proporciona el panorama de la situación del Imperio en el momento de la subida de Adriano al trono imperial. Este emperador se va a ver en la necesidad de dar un giro a la política de su antecesor en el cargo y normalizar todo el conjunto del Oriente romano. Las campañas de Trajano no sólo sirvieron como acicate a la rebelión en algunos puntos del

---

63. Esta tranquilidad de las comunidades judías de Asia Menor creo que debe ponerse en relación con una serie de medidas favorables a los judíos allí residentes que se remontan a la época de César. Vid. Josefo, *A.J.*, XIV, 10 (vv. 185-265), en especial el decreto de la ciudad de Parion (vv. 213 ss.) y el decreto de Dolabella, gobernador de la provincia de Asia (vv. 223 ss.).

64. *Vit. Hadr.*, V, 2: «*Nam deficientibus his nationibus, quas Traianus subegerat, Mauri lacessebant, Sarmatae bellum inferebant, Britanni teneri sub romana ditione non poterant, Aegyptus seditionibus urgebatur, Libya denique ac Palaestina rebelles animos efferebant*».

Mediterráneo oriental, sino que, y es lo más importante, trastocaron enormemente la estabilidad del conjunto de la zona. Conforme a ello, Adriano abandonará todas las conquistas de Trajano y, a la par, pondrá orden y pacificará los últimos focos de rebelión. Por ejemplo, el nuevo emperador pondrá orden directamente en Egipto, como lo atestigua un pasaje de Eusebio.<sup>65</sup> Al tratar el testimonio de la *Vita Hadriani* nos encontramos, pues, en el momento del inmediatamente después, donde lo único que quedan son los rescoldos. Por tanto, la afirmación de *Spartianus* puede no querer decir más de lo que expresamente dice, es decir, «*rebelles animos efferebant*». Ir más allá es un riesgo injustificado, más teniendo en cuenta el silencio que al respecto muestran las dos fuentes principales, Dión Casio y Eusebio. El problema reside en que es el testimonio de la *Vita Hadriani* el único que menciona expresamente Palestina, y esto ha llevado a muchos investigadores a sobrevalorarlo y fundar toda su argumentación sobre él.<sup>66</sup>

Después del testimonio de la *Historia Augusta* tenemos que pasar a las fuentes judías. Fuera de la breve mención que en ella se contiene no tenemos ninguna información más que provenga de la parte no judía del conflicto, si exceptuamos algunas fuentes tardías y bastante discutibles que analizaremos más adelante. Esto, obviamente, mediatiza en buena manera la labor del que profundice en este caso concreto y reduce su margen de maniobra. Pero pasemos a las fuentes judías, cuya información se encuadra en dos grandes bloques. El primero es el de los pasajes que hacen referencia al *Polmos šel Q̄iṭos*; el segundo está formado por los pasajes que recogen episodios de la vida de dos héroes judíos: las leyendas sobre Juliano y Papo.

---

65. *Chron.*, ad a. Abr. 2133: «*Adrianus Alexandriam a Iudaeis subversam restauravit*». Ed. Schoene, II, p. 164 y ed. R. Helm p. 197 (la cita está hecha a partir de la traducción latina de la versión armenia conservada).

66. Por ejemplo, y no es la única, M. Pucci, quien dice: «questa è una delle poche testimonianze esplicite, e *credibili* -la fonte usata dall'H.A. è, secondo il Syme, eccellente relative a un movimento insurrezionale in Giudea" (*La rivolta...*, p. 104). He subrayado «*credibili*» porque no estoy poniendo en duda su credibilidad, sino el peso que tan corta mención puede tener para hacernos suponer algo más que un inquieto estado de ánimos en Palestina. En cuanto a las fuentes de la *Historia Augusta*, como Pucci, me remito a Ronald Syme, *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Londres (1971) pp. 113 y ss.

Con respecto al primero de los bloques, dos son los lugares donde se hace expresa mención del *Polmos šel Qītos*, de la «guerra de Quieto». En primer lugar, aparece en la *Mišnah*.<sup>67</sup> En este pasaje se nos presenta una serie de prescripciones que prohíben algunas costumbres suntuarias como muestra de dolor ante los sucesivos desastres acaecidos al pueblo judío. Así, entre la guerra de Vespasiano y la última guerra (=Revolución de Bar Kokba), «con la guerra de Quieto, se prohibió el uso de las coronas de las novias y que se enseñara griego al propio hijo». La otra mención está en el *Seder 'Olam*, texto con el que comenzaba este capítulo y que consiste en una simple enumeración de hitos cronológicos.

Antes de pasar al análisis de estos dos pasajes conviene hacer una puntualización, puesto que lo que se lee literalmente en ambos es *pwlmwš šl tytwš*, es decir, la «Guerra de Tito». La corrección del original —por obvia— es aceptada por todos los autores.<sup>68</sup> Hay que pensar que el nombre de Quieto, *Lusius Quietus*, el general de Trajano, se perdió en la tradición judía y se asimiló a un personaje mucho más conocido a nivel popular, Tito el emperador, el destructor de Jerusalén. Esta «desaparición» de Quieto es achacable a la larga tradición manuscrita, a errores de los sucesivos copistas. Ahora bien, al tratar de explicar la confusión de personajes se debe tener también en cuenta ese papel suyo tan sangriento pero, a la vez, tan puntual y marginal en el período que estamos estudiando de la Historia del pueblo judío. De ahí que, como ocurre con otros personajes «secundarios», no quede en la tradición y en la memoria judía reflejo *consciente* de su paso. De hecho, desde el punto de vista de las comunidades judías palestinas, la «Guerra de Quieto» no tuvo de ninguna de las maneras la entidad que tuvieron la Primera y Segunda Guerra Judía.

Ahora bien, ¿qué es lo que hay detrás del cliché *Polmos šel Qītos*? ¿A qué se refieren las fuentes judías cuando a ello hacen mención? En contra de Gedaliah Alon, pienso que no necesariamente un hecho acaecido en Palestina. Para Alon hay tres razones fundamentales que le llevan a

67. *Sot.* 9,14.

68. Sobre la corrección del texto de la *Mišnah*, vid. ed. Albeck p. 393; G. Alon, *op. cit.*, p. 325 n. 1 y M. Pucci, "Il movimento insurrezionale in Giudea (117-118 d.C.)", *S.C.I.*, 4 (1978) p. 67 n.21. Sobre la corrección del texto del *Seder 'Olam*, vid. ed. Ratner p. 145 y s., nota 77; G. Alon, *op. cit.*, p. 414 n. 5 y M. Pucci, *ibid.*, p. 66 n. 18.

concluir que se trata de un acontecimiento que sufrió directamente la comunidad judía palestinese y que, partiendo del texto de la *Mišnah*, son las siguientes: la *Mišnah* es una obra judía palestinese, la «Guerra de Quieto» aparece mencionada entre dos acontecimientos palestineses (la guerra de Vespasiano y la revuelta de Bar Kokba) y, por último, la prohibición del griego no tendría sentido en Mesopotamia, si es que se acepta la hipótesis tradicional de Emil Schürer.<sup>69</sup> Frente a la hipótesis de Alon, se puede argüir que la *Mišnah* no es una obra cerrada a todo lo que no sea palestinese; de hecho se recogen multitud de noticias que nos hablan, si no directamente sí implícitamente, de las particularidades de las comunidades judías de fuera de Palestina, de su relación con Palestina y los problemas legales planteados. Además, un hecho tan luctuoso como fueron las revueltas del 115-117 d.C. para las comunidades de la Cirenaica, Egipto y Chipre, y también, aunque en otro plano, para las de Mesopotamia, en el fondo afectaba al conjunto del pueblo. No nos debe, pues, extrañar que estos acontecimientos fueran recogidos bajo el cliché de *Polmos šel Qiṭos*. De esta manera, creo que la «Guerra de Quieto» no tiene una componente geográfica concreta, sino que vendría a significar «los acontecimientos penosos para los judíos que ocurrieron en tiempos de Lusio Quieto», siendo este personaje bien conocido en el momento de la edición del corpus misnaico por su sangrienta represión de las revueltas en Mesopotamia y por haber sido posteriormente enviado por Trajano como gobernador de la provincia de Judea.

Vista de esta manera, la discusión acerca de la ubicación geográfica precisa del *Polmos šel Qiṭos* pierde interés porque todas las hipótesis al respecto tienen y no tienen razón, ya que, en su ánimo de aislar y dividir al mundo judío en compartimentos estancos, olvidan la comunicación y las relaciones entre ellos. ¿Por qué un desastre en cualquier lugar de fuera de Palestina no pudo ser considerado como algo que afectaba y dolía al resto? ¿Por qué esas prohibiciones, como tantas otras en señal de duelo, se deben relacionar con algo inmediato y cercano? Aunque tras el análisis realizado concluí que en estas revueltas prima más lo que las particulariza entre sí que lo que las une, creo que, sin ese afán del historiador por desentrañar, por ir hasta el fondo, el período del 115-117 alcanza desde

---

69. G. Alon, *op. cit.*, p. 44. En la misma línea de opinión está M. Pucci, "Il movimento...", p. 68.

fuera una homogeneidad que nosotros le negamos. Ese período de convulsiones generalizadas, de inestabilidad en el Oriente romano, ese período especialmente doloroso una vez más para los judíos es lo que la tradición ha recogido bajo el cliché de *Polmos šel Qitos*.

Así pues, no se puede por menos que concluir que estos testimonios de la *Mišnah* y del *Seder 'Olam* de ninguna manera son definitivos para que aceptemos que Palestina, la comunidad judía palestinese, se vio implicada de lleno en el conjunto de revueltas de tiempos de Trajano. La «Guerra de Quieto» no se refiere a un hecho acaecido en Palestina y tampoco debe ser ubicada sólo en Mesopotamia, hipótesis de E. Schürer,<sup>70</sup> ni sólo en la Diáspora del Oriente helenístico, hipótesis de David Rokeah.<sup>71</sup>

Las leyendas o tradiciones sobre Juliano y Papo constituyen el segundo grupo de informaciones que, desde las fuentes judías, la investigación ha propuesto en el estudio de la posible revuelta en Palestina en tiempos de Trajano. ¿Qué es, pues, lo que sabemos de estos personajes? Y lo que es más importante, ¿de dónde nos viene la información? ¿cómo son las fuentes judías disponibles? Voy a empezar por la segunda de las preguntas.

Sobre Juliano (*lwhynws* en los textos hebreos conservados) y Papo (*ppws*) tenemos una serie de informaciones dispersas, parciales y muchas veces contradictorias. De principio, sin que sirva de excusa, he de insistir en el hecho de que nos encontramos ante una documentación muy difícil en cuanto a discernir el grado de validez histórica de la información que nos proporcionan. Y no será la única vez en este trabajo; de hecho, como en la introducción adelantaba, ha sido necesario añadir un apéndice especial donde discutir los problemas que plantean estas fuentes como fuentes históricas y proponer algunos criterios o soluciones generales. Aún a riesgo de resultar repetitivo, considero conveniente hacer aquí y ahora

70. Es la teoría tradicional de Schürer que sigue recogida en la revisión-actualización de su conocida obra (*Historia*, I, p. 679).

71. D. Rokeah opina que la prohibición del griego fue como una señal de solidaridad con los judíos de la Cirenaica, Egipto y Chipre. También apunta la hipótesis de que el *Qitos* del que hablan las fuentes judías no sea Quieto sino *Quintus Marcius Turbo Fronto Publicius Severus*, el general que se encargó de «pacificar» la zona de la Cirenaica y Egipto. Vid. "The War of Kitos: towards the clarification of a Philological-historical Problem", *Scripta Hierosolymitana*, 23 (1972) pp. 83-84.

algunas primeras puntualizaciones a propósito del caso concreto de las leyendas de Juliano y Papo, ya que los problemas que plantean estas leyendas y las respuestas que la investigación ha dado a los mismos se pueden considerar paradigáticas.

Lo primero que hay que decir es que no existe un corpus histórico, una obra histórica, en la primera literatura rabínica. Si exceptuamos algunas obritas menores, el *Seder 'Olam Rabbah*, el *Seder 'Olam Zuṭṭa*, la *Megillat Ta'anit* y la *Megillat Antiokos* o *Megillat Bet Hasmonai*, obras de muy poca entidad e interés, hemos de esperar al siglo X d.C. para encontrar una obra de cierta entidad histórica, el *Sefer Yosippon*, obra de autor anónimo del sur de Italia atribuida por la tradición al mismo Flavio Josefo (Yosef ben Matatías).<sup>72</sup> Esto es tanto más sorprendente cuanto que si hay algo que ha caracterizado al pueblo judío de entre el conjunto de pueblos del Próximo Oriente Antiguo es que ellos, los judíos, tenían Historia, tenían conciencia de vivir un proceso histórico lineal tal como nosotros —gracias fundamentalmente a ellos, a la componente judeocristiana de nuestra cultura— lo concebimos.<sup>73</sup> La Historia cumplía una función didáctica importantísima, ya que reafirmaba la conciencia del pueblo como «pueblo elegido» y mostraba el cumplimiento estricto de la promesa de salvación a pesar de crisis, incumplimientos y castigos.<sup>74</sup> De tal manera, el azar, lo trágico, no existía. De este mundo judío hemos recibido esa concepción ética de la Historia, de la vida.

Sin embargo, tras el 70 d.C. la Historia desaparece, el tiempo se detiene: es como si se hubiera cumplido un ciclo tras la nueva destrucción de Jerusalén. Es interesante resaltar este hecho porque ninguna de las fuentes que vamos a utilizar va a ser conscientemente histórica. Bien es verdad que esto no es ninguna novedad para los que se dedican al estudio

---

72. Aunque incorpora datos y tradiciones propias, el *Sefer Yosippon* no deja de ser una traducción o, en todo caso, una versión algo libre de la obra de Flavio Josefo. Junto a la ausencia de obras históricas, la primera que parece de cierta entidad no es más que una refundición de obras anteriores. Sobre todas las obras mencionadas, vid. Schürer, *Historia*, I pp. 157-162; H. L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*. Valencia (1988) pp. 432 ss.

73. Vid. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca (1976) pp. 141 s. Sobre otras concepciones, en concreto el tiempo cíclico vs. tiempo histórico, vid. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Barcelona (1984).

74. Vid. Hanok Reviv, "La Biblia y la Historia", en F. Cantera y M. Iglesias, ed., *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre textos hebreo, arameo y griego*. Madrid (1975) pp. XXXIX ss.

de la Historia Antigua. ¿Cuántas veces no hemos tenido que utilizar documentación de lo más variopinta y dispersa? Pero a esta dificultad se añade otra dificultad adicional. Es la siguiente.

El gran legado de las primeras generaciones de rabinos está constituido por un monumental corpus legal y exegético. Obras como la *Mišnah* y su comentario, el *Talmud*, van a tener una preocupación fundamentalmente halákica, es decir, de poner por escrito la Ley Oral, complemento y desarrollo de la Ley Mosaica o Escrita. Por el contrario, los *midrašim* van a responder a una motivación distinta, son obras exegéticas; es decir, que parten de la Escritura, de la que son un desarrollo de contenido tanto hagádico como halákico u homilético. Como podemos ver, ambos campos, *Halakah* y *Haggadah*, no van a ser cotos cerrados y las obras que hemos calificado en un sentido u otro van a presentar componentes que se deben adscribir al campo contrario. Pero, siguiendo con nuestra argumentación, ¿qué es lo que caracteriza a toda la producción rabínica? Precisamente el ser por lo general obras de conjunto en las que no hay autor sino escuelas, obras que en la mayoría de los casos no tienen una cronología precisa y que, además, van a ser producto de una, varias o sucesivas recopilaciones. Obras vivas, en suma. Por esta razón, en estas obras van a tener cabida gran cantidad de materiales más o menos antiguos, más o menos elaborados y, esto es lo que nos interesa, más o menos legendarios. Tal es así que, como en el caso de la «desaparición» de Quieto antes comentado, en el proceso de composición de la «Historia Rabínica» hemos de suponer que los hechos han sido en buena medida confundidos, alterados y conformados; entendiendo por «Historia Rabínica» no un corpus histórico intencionado sino el conjunto de alusiones históricas dispersas que nos transmiten las fuentes rabínicas y que nos informan de la manera cómo en época tardía se veían y valoraban los acontecimientos de la historia antigua judía más reciente.

Así pues, hemos de tener mucho cuidado y evitar la tentación siempre presente de forzar arbitrariamente la interpretación de estos materiales contradictorios. Debemos huir de dos peligros extremos. Por un lado, no podemos aceptar la información que nos transmiten tal cual, sin ningún tipo de crítica. Por el otro, de ninguna manera nos debemos situar por encima del texto o tradición y suponer más de lo que expresamente se dice, llegando a restaurar totalmente la historia a partir de dudosos

añadidos personales. Tales extremos aparecen en algunos estudios dedicados a las tradiciones sobre Juliano y Papo.<sup>75</sup>

Hechas estas puntualizaciones, ya se puede pasar a la valoración de estas leyendas como fuentes para la situación de Palestina en los años 115-117 d.C. ¿Qué es lo que sabemos acerca de Juliano y Papo?

Juliano y Papo aparecen como hermanos, probablemente judíos alejandrinos.<sup>76</sup> Estos dos hermanos vivieron en época de Trajano e intervinieron activamente en los acontecimientos del 115-117 d.C. Es posible que en ellos encontraran la muerte y, gracias al heroísmo demostrado, entraron en la tradición judía como ejemplo de «hombres que son el orgullo de Israel». <sup>77</sup> Con todo, la fecha concreta y las condiciones de su muerte se nos escapan, si bien estos datos —en el fondo— no son en absoluto relevantes; quedan como simples anécdotas.

Poco más se puede decir de ellos de lo que estemos seguros al cien por cien. Las variantes en la información son grandes. Por ejemplo, y sin ser exhaustivo, se pueden distinguir tres grupos diferentes.

1) Hay una serie de pasajes que nos hablan de un día de fiesta para los judíos, el día en que murió Trajano, el «*Yom Turayanos*». En ellos se narra cómo fue la muerte de este personaje: Juliano y Papo habían sido capturados y encarcelados en Laodicea. En esta ciudad son llevados a presencia de *Turayanos*, quien los interroga y los pone a prueba. Pero cuando los va a mandar a suplicio llegan unos enviados de Roma y el general *Turayanos* es condenado a muerte.<sup>78</sup>

75. Ejemplos de esta labor de aceptación «tal cual» y de «restauración» son las hipótesis de J. Derenbourg en su *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, I, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, París (1867) pp. 406 ss. y, mucho más reciente, la de S. Applebaum en "Notes on the Jewish Revolt under Trajan", *J.J.S.*, 2 (1950-51) p. 29.

76. Si aceptamos la *lectio difficilior* del *Sifra* (*Be-huqqotay* V, 2, ed. Weiss 111d, ed. Winter p. 654) frente al *Yalqut Šim'oni*: «Luliano el Alejandrino», y no «Luliano y Alejandro». Vid. D. Rokeah, "The War..." p. 82 y nota 11, donde critica a Alon (*op. cit.*, p. 422).

77. *Sifra*, Lc.

78. En este conjunto de textos hay dos problemas. El primero es que, evidentemente, se ha producido en la tradición judía una asimilación de dos personajes, Trajano el emperador y Lusio Quieto el general, puesto que hay bastante similitud entre la leyenda rabínica y el final de la vida de Quieto, ejecutado junto a otros una vez que Adriano se afianzó en el poder. Una

2) Por otra parte, también se nos presenta a Juliano y Papo en relación con un hecho posterior: una tradición acerca de un intento de reconstrucción del Templo que, probablemente, haya que situar a inicios del principado de Adriano.<sup>79</sup>

3) Para finalizar, el último grupo de textos nos indica que el día de fiesta en conmemoración de la muerte de *Turayanos* fue suprimido el día que murieron Juliano y Papo. Dan así a entender que los dos héroes judíos sobrevivieron a las revueltas del 115-117. Derenbourg opina que murieron durante la segunda revuelta judía.<sup>80</sup>

De todo lo visto hay algo que se puede concluir de manera inmediata: el conjunto de la información sobre Juliano y Papo nada parece indicar sobre una revuelta en Palestina durante los años 115-117. Es más, en ningún lado se hace referencia a Palestina.<sup>81</sup> Estamos necesitados todavía de un testimonio indiscutiblemente claro que, a su vez, dé sentido y confirme las leves indicaciones que nos proporcionan las fuentes que se han venido analizando hasta el momento. Por ahora —como no existe tal testimonio— creo arriesgado ir más allá, suponer una participación activa de la comunidad judía palestinese en el conjunto de revueltas de tiempos de Trajano. En esta cuestión me sigue resultando muy sorprendente y significativo el silencio que al respecto muestran Eusebio y Dión Casio, los autores principales y que hablan de manera más amplia sobre el tema.

---

vez más vemos cómo ese personaje «secundario» que fue Lusio Quieto ha desaparecido de la memoria histórica del pueblo judío. En segundo lugar, hay pasajes donde los dos héroes judíos mueren poco antes de que lleguen los enviados de Roma. Vid. *Sifra*, 'Emor IX, 5 (ed. Weiss 99b, ed. Winter p. 580); *Megillat Ta'anit* (ed. Lichtenstein, *H.U.C.A.*, VIII-IX (1931-32) p. 346 (90)); *Qohelet Rabbah*, ed. Soncino III, 17, 1, p. 104; *Taa*. 18b; *Midraš ha-Gadol*, ed. Rabinowitz p. 560 y *Šemaḥot*, VIII, 15, ed. Soncino, *The Minor Tractates of the Talmud*, I, pp. 371 ss.

79. *Génesis Rabbah*, *Toledot* 64,8 (ed. Soncino LXIV, 10). Este pasaje será analizado en el próximo apartado.

80. Vid. *TJ Taa*. II,8; *TJ Sebi*. IV,2 y *TJ Sanh*. III,6. En *Taa*. 18b se dice que el día de Trajano fue abolido cuando fueron ejecutados Semaryah y su hermano Ajfa.

81. Algunos autores han intentado poner en relación a Juliano y Papo con los «mártires de Lidda», pensando que las fuentes no se referían a Laodicea sino a la ciudad de Lidda (Lod) en Palestina. S. Liebermann está en contra de esta hipótesis y sitúa a estos mártires en el siglo IV. Vid. de este autor "The Martyrs of Caesarea", *A.I.Ph.H.O.S.*, 7 (1939-44) pp. 413-414.

El testimonio de la *Historia Augusta*, por parte romana, y los pasajes que hacen referencia al *Polmos šel Qišos* y a Juliano y Papo, en la literatura judía, constituyen el grueso de la información que se ha presentado en el tema de la posible revuelta en Palestina en estos años. Pero, además, la investigación, en su ánimo de confirmar sus hipótesis, ha recurrido a otras fuentes, a otros datos mucho más débiles.

En primer lugar, el *testimonio epigráfico*. Al respecto, se han presentado las inscripciones siguientes.

Una inscripción en la que un destacamento de la *Legio III Cyrenaica* hace una dedicatoria a Júpiter Optimo Máximo Serapis.<sup>82</sup> La presencia de estas tropas ha hecho pensar que algo estaba sucediendo en Palestina y que se necesitó un reforzamiento de la guarnición ante una situación de emergencia.<sup>83</sup> Este hecho, la presencia del destacamento, puede ser valorado de manera diferente: pensemos que la *Legio X Fretensis* se había ido al Este con Trajano<sup>84</sup> y esta *vexillatio* habría llegado entonces como reemplazo.<sup>85</sup>

Otras inscripciones son las del *Genius Africe*<sup>86</sup> y la inscripción funeraria de *Bettius Crescens*.<sup>87</sup> Para el profesor Alon, la primera se tiene que relacionar con la estancia en Palestina de los *mauri* de Lusio Quieto. Con respecto a la segunda, este autor piensa que el tal *Bettius Crescens* no pudo participar en la revuelta de Bar Kokba, con lo que la mención a Judea es para él una prueba más de la revuelta judía en Palestina en torno a los años 116-118.<sup>88</sup> Sin embargo, no es nada seguro que el veterano *Bettius*

82. *C.I.L.*, III, 13587 (= *I.L.S.*, n° 4393): «*Iovi O(ptimo) M(aximo) Sarapidi/ pro salute et victoria/ imp(eratoris) Nervae Traiani Caesaris/ optumi Aug(usti) Germanici Dacici/ Parthici et Populi Romani/ vexill(arius) leg(ionis) III Cyr(enaicae) fecit*». Por el calificativo *Parthicus* dado a Trajano, esta inscripción debe ser fechada entre febrero del año 116, cuando le fue concedido este título (*A.E.*, 1936, 97), y el verano del 117. Vid. C. Dalton, "On the Latin Inscription Found by Dr. Bliss behind the Gate of Neby Da'ud", *P.E.F.*, 25 (1896) pp. 133-147.

83. Así G. Alon, *op. cit.*, p. 416 y s., y S. Applebaum, "Notes..." p. 29.

84. *I.L.S.*, n° 2727.

85. Vid. G. Levi, el editor y traductor de la obra de G. Alon, *op. cit.*, *ibid.* y M. Pucci, "Il movimento..." p. 64 y nota 8 (M. Pucci lanza la hipótesis de que estas tropas habrían venido con el nuevo gobernador de Judea, Lusio Quieto).

86. *R.B.*, 40 (1931) pp. 292-294: «*Pro salute imperatoris tem/plum Geni/ū Africe*»

87. *A.E.*, 1929, 167: «*Bettius Crescens/... expedition<i>b(us)</i> interfuit/ Daciae Armeniae/ Parthiae/ Judaeae*»

88. *Op. cit.*, pp. 417-418.

*Crescens* se tenga que situar cronológicamente en el principado de Trajano o principios del gobierno de Adriano. Es más, creo que la mención de la campaña en Judea no puede referirse más que a la Segunda Guerra Judía.<sup>89</sup>

También se ha sacado a colación el testimonio de autores demasiado tardíos.<sup>90</sup> Creo que estos autores presentan más problemas de los que pueden solucionar: hay grandes confusiones, anacronismos, imprecisiones de todo tipo y, por si fuera poco, un tinte de leyenda muy pronunciado. Con todo, me voy a detener en uno de ellos, Hipólito, el papa cismático del siglo III. El texto de Hipólito no nos ha llegado directamente sino a través de una recopilación y traducción al siríaco de un monje de la iglesia jacobita que vivió en el siglo XII, Dionisio Bar Salibi.<sup>91</sup> Este fragmento viene a decir lo siguiente:

«Vespasiano no colocó ningún ídolo en el Templo, sino que aquella legión que instalara en la ciudad el comandante romano Trajano Quinto fue la que erigió allí un ídolo llamado Kore»

La mayoría de la investigación ha insistido en la identificación Trajano Quinto=Lusio Quieto.<sup>92</sup> He de reconocer que esta suposición puede ser

89. No hay ninguna mención epigráfica que se refiera a actividades militares en Judea en época de Trajano. Vid. G. Corradi, en E. de Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, IV, s.v. "Iudaica (expeditio)", p. 157.

90. Entre ellos, Moisés de Koren, Eutybios ibn Batriq, etc. Vid. G. Alon, *op. cit.*, pp. 415-416.

91. Sobre el texto de Hipólito vid. las siguientes ediciones: *Hippolytus Werke*, Band I, 2: *Exegetische und homiletische Schriften*, herausgegeben von G. Nath. Bonwetsch und Hans Achelis. "Griech. Chr. Sch.", Leipzig (1897): «Kapitel gegen Gajus» aus dem Kommentar zur Johannes-Apokalypse des Dionysius Bar-Salibi, frag. VI, in *Math. 24, 15-22*, pp. 244-245; y también *Dionysius Bar Salibi in Apocalypsim, Actus et Epistulas Catholicas, interpretatus est I. Sedlacek*, "Scriptores Syri", Series Secunda, CI. "Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium", Leipzig (1910): *In Apocalypsim Iohannis 9,2*, p. 13. Hay otra versión del mismo fragmento de Hipólito (*Hippolytus Werke*, Band I,2: *in Mathaeum, syrisches Fragment der Kopte*, 24, 15, p. 197 col.1). Vid. E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Leiden (1976) p. 423.

92. G. Alon, *op. cit.*, pp. 418 y s.; E.M. Smallwood, "Palestine c. A.D. 115-118", *Historia*, 11 (1962) p. 506; M. Pucci, "Il movimento...", p. 64 y n.1 y S. Applebaum, "Notes...", p. 29. Este último autor también relaciona esta noticia con la inscripción de la *vexillatio* de la *legio III Cyrenaica*: ésas fueron las tropas que, viniendo con Lusio Quieto, erigieron el ídolo en el

del todo correcta, pero, en el fondo, ¿cuál es la información que nos da sobre la cuestión que se analiza? Pienso que nula, puesto que lo que allí se comenta es un ejemplo más del tema de la «abominación de la desolación», tema con una amplia trayectoria tanto en la literatura judía como cristiana.<sup>93</sup> Podemos concluir con G. Alon que, si la noticia es del todo cierta, tal profanación pudo crear un estado de crispación,<sup>94</sup> pero nada más. Seguimos, pues, con el mismo problema: no hay ningún tipo de información que directamente implique a Palestina en las revueltas del 115-117; hay informaciones parciales que, habida cuenta la ausencia de datos decisivos, son nada o poco significativas.

Finalmente, la documentación arqueológica. Otra vez lo mismo: no conozco ningún dato arqueológico publicado hasta el momento que demuestre de manera meridiana la real existencia de una revuelta en Palestina. A este respecto A. M. Smallwood hace referencia a los resultados de unas excavaciones ya antiguas, realizadas en Jafa en los años sesenta.<sup>95</sup> Según las palabras de su excavador, «to de fifth occupation stratum, dated in the beginning of the 2nd century CE, belonged part of the cellar of a building for whose erection the builders had dug deep into the older strata; two of its walls, the southerly and easterly, were found built in the form of a stout retaining wall. Numerous signs of burning and soot seen on the cellar floor and on the surrounding walls, were apparently the result of the destruction of the building. The floor also yielded much pottery, stone objects, a bronze jug and a hoard of bronze and silver coins. Examination of the finds, including a Greek inscription, leads to the conclusion that the building was destroyed by fire in the time of the Emperor Trajan, and this destruction is perhaps to be connected with the Jewish rebellion in North Africa (115-117 CE)». <sup>96</sup> Además, se hace mención del descubrimiento en ese contexto arqueológico de una teja con la marca de la *Legio X Fretensis*. Esto último puede ser absolutamente accidental y no significar nada. Es necesario esperar a un estudio más

---

Templo.

93. Vid. H. Bévenot, "Execratio Vastationis", *R.B.*, 45 (1936) pp. 53-65.

94. *Op. cit.*, p. 418.

95. *The Jews...*, p. 423. Allí nos remite a J. Kaplan, "The Fifth Season of Excavation at Jaffa", *J.Q.R.*, n.s. 54 (1963-64) pp. 110-114.

96. J. Kaplan, "The Fifth Season...", p. 111.

pormenorizado y no quedarnos sólo con las suposiciones que ha sugerido un estudio todavía preliminar.

Con este último grupo de documentación voy a dar por terminado el recorrido por las fuentes y datos que la investigación ha estudiado y presentado en la discusión acerca de la situación en Palestina durante el período del 115 al 118. No he sido absolutamente exhaustivo sino que he hecho una selección de los datos más importantes. Para cuestiones y datos más puntuales o anecdóticos me remito a la bibliografía disponible.<sup>97</sup> Ahora viene el momento de la recapitulación.

Quizá haya pecado de hipercriticismo a la hora de valorar las informaciones de las fuentes, pero, habida cuenta la fragilidad de los testimonios, he considerado necesario acentuar la postura de no dejarme convencer fácilmente. Habrá quien diga que no quería de ninguna manera ser convencido por ellas. M. Avi-Yonah escribía refiriéndose a Palestina: «It seems, therefore, that the "War of Quietus" is but another of those armed struggles between the Jews and the Romans *which have missed their Josephus*».<sup>98</sup> Esta postura, común en otros investigadores, ha constituido una especie de «patente de corso»: un convencimiento *a priori* de que realmente ocurrió algo en Palestina, un presupuesto («Esta guerra-revolta nos es desconocida porque ha perdido su Josefo») y un tratamiento muy libre, por no llamarlo de otra manera, de las informaciones tangenciales concurrentes. Tanto es así que el problema que ha sido abordado en este apartado ha suscitado una abundantísima producción bibliográfica en la que se dejan apreciar motivaciones que trascienden lo puramente histórico.

Brevemente, haciendo una rápida pasada por el estado de la cuestión, las posturas se resumen de la siguiente manera.

Aceptan la participación de la comunidad judía de Palestina en el proceso de revueltas desencadenado en los últimos años de Trajano, con matices (desde una revuelta en condiciones hasta un amago, un estado si no de abierta rebelión sí de enorme crispación), los siguientes autores:

---

97. Para mayores detalles, vid. G. Alon, *op. cit.*, pp. 413-429 y E.M. Smallwood, *The Jews...*, 421-427 y "Palestine...", pp. 500-510.

98. "When did Judea become a Consular Province?", *I.E.J.*, 23 (1973) p. 213. La cursiva es mía.

Gedaliah Alon,<sup>99</sup> Shimon Applebaum,<sup>100</sup> E. Mary Smallwood,<sup>101</sup> Marina Pucci,<sup>102</sup> Michael Avi-Yonah,<sup>103</sup> Lucette Huteau-Dubois<sup>104</sup> y Menahem Stern.<sup>105</sup> Es el grupo más numeroso de investigadores. No cito a todos, sólo a los más representativos.

Por el contrario, ponen muy en duda el que Palestina se viera involucrada en estos acontecimientos los siguientes autores: J. Derenbourg,<sup>106</sup> Salo W. Baron,<sup>107</sup> Emil Schürer,<sup>108</sup> Alexander Fuks<sup>109</sup> y David Rokeah.<sup>110</sup>

Y la cuestión todavía está abierta.<sup>111</sup> Por mi parte creo que las fuentes

99. *Op. cit.*, pp. 413-429. Alon es un clásico de la historiografía judía moderna. Es, quizá, el más destacado representante de este grupo.

100. "Notes...", pp. 27-29.

101. *The Jews...*, pp. 421 ss. y "Palestine...", pp. 500 ss. E.M. Smallwood sigue muy de cerca a G. Alon en la valoración de las fuentes. Para ella hubo una rebelión, pero no llegó a nada importante.

102. *La rivolta...*, que es el estudio más amplio sobre las revueltas judías del 115-117. De la misma autora, "Il movimento...", pp. 64 ss. y "Sullo sfondo politico dei moti insurrezionali ebraici del 116-117 d.C.", *A.I.V.S.L.A.*, 141 (1982-83) pp. 265-277. Pucci opina que en Palestina se daban las condiciones para una revuelta. Sin embargo, la revuelta no tuvo tanta fuerza y, al parecer, llegó con un poco de retraso con respecto al resto. Esa es la razón de que ni Dió Casio ni Eusebio hagan mención alguna de la misma.

103. "When did Judea...", pp. 213 ss. Avi-Yonah se hace la siguiente composición: si Lusio Quieto fue mandado a Judea como legado es que algo de importancia tuvo que haber ocurrido en Palestina con ocasión de la guerra del 115-117. Además, fecha el cambio de *status* de la provincia a finales de la vida de Trajano (con Quieto, la provincia de Judea alcanzó el *status* de provincia consular, con lo que supone de establecimiento de dos legiones en el territorio). Sobre esta asunto se volverá a hablar más adelante. Vid. también su artículo en *R.E.* citado *supra*.

104. "Les sursauts...", pp. 165 ss.

105. *G.L.A.*, II, p. 618. Stern se apoya fundamentalmente en el testimonio de la *Historia Augusta*.

106. *Essai sur l'histoire...*, pp. 402 ss.

107. *Historia Social y religiosa del pueblo judío*, II,2, Buenos Aires (1968) pp. 104 ss.

108. *Historia*, I, pp. 674 ss.

109. "Aspects of the Jewish Revolt...", pp. 98-100. Fuks apunta la hipótesis de que los judíos rebeldes tenían el propósito de avanzar hacia Palestina.

110. "The War of Kitos:...", pp. 79 ss.

111. En la línea de revisión y discusión de los problemas acerca de esta «guerra» está, por ejemplo, un número de la revista *Katedra* (el número 4 correspondiente a 1977). Allí A. Oppenheimer presenta una ponencia titulada "Ha-yiššub ha-yehudi be-Galil be-tequfah Yabneh we-mered Bar Kokba" (pp. 53-66), en cuya discusión participan autores como S. Safrai, M.D. Herr, D. Rokeah, Z. Yeivin, etc. Como más interesantes para el tema que se analiza y por representar a cada una de las dos posturas clásicas ante el problema, son de destacar las

no son de ninguna manera definitivas, no hay ningún testimonio indiscutible que nos deba inducir a pensar en una activa participación de Palestina en el proceso insurreccional abierto entre los judíos a partir del año 115. Podemos, eso sí, suponer un impacto grande entre los judíos de Palestina, ya que estaban sucediendo acontecimientos que afectaban muy directamente al pueblo judío. Pero, de ahí a pasar a aceptar una revuelta en toda regla va un salto importante. Ante el planteamiento que hacen algunos autores, vista la debilidad de las fuentes, de que sí hubo una revuelta pero ésta no alcanzó dimensiones de entidad, desde mi perspectiva es posible argumentar al contrario: no hubo revuelta, pero sí un estado de inquietud que no puede llamarse revuelta y que no llegó a nada tangible. La diferencia es apreciable.

Hay otra cuestión que me gustaría tratar antes de terminar este apartado, cuestión a la que ya he hecho mención de pasada. Es la fecha y el porqué de la legatura de Lusio Quieto en Judea.

En este tema tenemos necesariamente que empezar mencionando algo que puede ser considerado un «vicio» bastante extendido en la investigación. Es el siguiente: el particularizar la problemática de la provincia de Judea olvidando su entorno, el Oriente romano. Me explico.

Por ejemplo, en el caso de la evolución del *status* de la provincia, es muy común ver esta evolución únicamente como consecuencia directa de acontecimientos palestinos, por no decir estrictamente relativos a la comunidad judía palestina. Esto está claro en unos casos pero en otros no. La argumentación sería la siguiente: si la provincia cambió de *status* en el año 70 fue como consecuencia directa de la «Gran Guerra»; si volvió a cambiar más adelante, fue por la revuelta de Bar Kokba. Se ha visto, sin embargo, que el cambio a provincia consular es anterior al 132 d.C., por lo que no pudo ser consecuencia de la Segunda Guerra Judía. Entonces, algunos autores, entre ellos M. Avi-Yonah, han visto una razón más para pensar en una revuelta en el territorio en conexión con las de la Diáspora: la sofocación de tal revuelta habría marcado la coyuntura para tal cambio de *status*. En respuesta a esta hipótesis, hoy tenemos la certeza de que la provincia sigue siendo pretoria con Lusio Quieto. Y aquí entramos ya en

---

intervenciones de M. D. Herr ("לְהַ'יִם נִישְׁתַּעַף הַא־גַלִּיל בֶּ-פּוֹלְמוֹס שֶׁל קִיְטוֹס 'וֹ בֶּ-מֶרֶד בֶּן קוֹסִיבָה?", pp. 67-73) y de D. Rokeah ("הַ'אֲרוֹת לֶ-פּוֹלְמוֹס שֶׁל קִיְטוֹס", p. 74).

el problema de la estancia de Quieto como gobernador en la provincia de Judea.

Lusio Quieto llegaría a Palestina en el año 117, después del invierno (época en la que estaba ocupado con la revuelta en Mesopotamia) y antes de julio de ese año (cuando Trajano enfermó y murió).<sup>112</sup> Su caso es ciertamente excepcional porque, siendo consular, le fue encargada una provincia de rango pretorio.<sup>113</sup> Lo que está claro es que su llegada no supuso el cambio de *status* de la provincia.

¿Por qué fue enviado a la provincia de Judea? Se ha hablado de que si Quieto recibió el mando de la provincia fue porque algo importante había o se estaba preparando en la comunidad judía palestinese. Pudiera ser, pero hemos visto las dificultades para suponer una revuelta en Palestina. Creo que la presencia de Lusio Quieto en la provincia de Judea se puede explicar acudiendo a la situación del Oriente romano en ese momento: la campaña pártica estaba paralizada pero todavía no se había planteado el abandono de la empresa; eso vendrá más adelante. Lusio Quieto pudo ser enviado como legado a Judea como parte de una planificación y reorganización de las tropas romanas en la zona, reorganización que iría encaminada a un replegamiento temporal pero manteniendo la situación de alerta y vigilancia con vistas a retomar rápidamente las operaciones bélicas. No olvidemos que, al sentirse enfermo, Trajano se había embarcado rumbo a Roma, y esto habría llevado a una obligada pausa en las operaciones, pero pausa expectante, vigilante y activa.

Con todo, la presencia de este reputado general en Palestina habría tenido, a su vez, una consecuencia inmediata: un mayor control romano en la zona, lo que pondría dificultades adicionales al estallido de una revuelta judía. Por otra parte, y para finalizar, carecen de fundamento opiniones que se han vertido acerca de ser el propio Quieto causa de la rebelión: me refiero al episodio de la «abominación de la desolación» comentado arriba. Como se ve, hay opiniones de todo tipo.

---

112. Eus. *Chron.*, *ad a. Abr.* 2131, ed. Schoene II p. 164 y ed. R. Helm p. 196. Vid. M. Pucci, "Il movimento...", pp. 63-64.

113. Vid. Groag, *R.E.*, XIII (1927), s.v. "Lusius" n° 9, cols. 1881 ss. y *P.I.R.*, Pars V, Fasciculus 1 (1970), "L" n° 439 pp. 113-114. Vid. también W. Eck, *Senatoren...*, pp. 180 ss. y "Jahres- und Provinzialfasten...", I, pp. 359 ss.; II, pp. 148 ss.

Resumiendo, considero que no hay datos definitivos para concluir, sin ningún tipo de duda, una implicación activa de la comunidad judía palestinese en el conjunto de revueltas que estallaron a finales del reinado de Trajano, en conexión con la desestabilización de la zona causada por las campañas párticas de este emperador. Esto no quiere decir que los judíos de Palestina no sintieran el impacto de los hechos que afectaban muy duramente a los judíos de la Diáspora. De ahí que se pueda suponer un estado de crispación creciente que, sin embargo, no llegó a tomar proporciones de abierta rebelión armada. Las condiciones de Palestina eran muy diferentes a las del resto de las comunidades de la Diáspora. Fundamentalmente se podrían resumir en dos. Primero, las secuelas todavía vivas del «Gran Desastre»<sup>114</sup> y, segundo, un mayor control romano: primero por estar más cerca del centro de operaciones de Trajano, Antioquía de Siria, y, segundo y posterior, por la llegada del general Lusio Quieto a la provincia.

### **3. La provincia de Judea durante el principado de Adriano: desde su ascensión al poder hasta el estallido de la revuelta de Bar Kokba.**

Voy a retomar la narración profundizando en ese ambiente de efervescencia y crispación que puede suponerse —a partir de las fuentes analizadas en el anterior apartado— en las comunidades judías palestinesas a principios del gobierno de Adriano. Como se ha visto, no hay pruebas suficientes para llegar a la conclusión de que Palestina participara de manera activa en las revueltas que en los años 115-117 d.C. tuvieron lugar en algunos de los más importantes centros de la Diáspora oriental (Cirene, Egipto y Chipre). Como mucho, en Palestina se dejó sentir cierta inestabilidad que no llegó a convertirse en abierta rebelión. A continuación, otras cuestiones a discutir serán las relativas a las medidas tomadas por el emperador Elio Adriano durante su viaje por Oriente y, para terminar este apartado y el capítulo, las causas inmediatas del estallido de la Segunda Guerra Judía. Al igual que con el tema de la

---

114. Secuelas de toda índole, pero destacaría las que apuntan a un replanteamiento del papel de Roma en el mundo, replanteamiento realizado en ciertos círculos de sabios de Palestina. Se comprenderán mejor al llegar al capítulo IV.

posible revuelta en Palestina en el 115-117, plantearé un estado de la cuestión.

En cuanto al primero de los problemas —la situación de Palestina en los primeros años del principado de Adriano— he de volver a un pasaje antes mencionado en el contexto de las leyendas sobre los héroes Juliano y Papo. Se trata de un texto del *Génesis Rabbah* en el que se contiene una tradición acerca de un intento de reconstrucción del Templo de Jerusalén probablemente en esas fechas.<sup>115</sup> El texto es el siguiente:

*«Contestaron: vimos claramente que Yahveh está contigo», vimos tus hazañas y las hazañas de tus padres, «y dijimos: haya un juramento entre nosotros, entre nosotros y tú, y pactemos una alianza contigo: tú no nos harás daño alguno, así como nosotros no te hemos tocado, y como no hicimos contigo sino bien» (rq ṭwb) (Ge. 26, 28-29). Raq* significa una limitación, pues no le hicieron un bien completo. En tiempos de rabí Yehosúa ben Jananyah el Reino Malvado ordenó que se reconstruyera el Templo. Papos y Lulianos (*sic*) establecieron puestos desde Acco hasta Antioquía, y proporcionaban a los que venían del Exilio plata, oro y atendían todas sus necesidades. Fueron entonces algunos samaritanos ante el emperador y dijeron: *«Ahora, pues, sepa el rey que si esta ciudad se reconstruye y se reparan sus murallas, no pagarán más tributo (mndh), impuesto (blw) ni peaje (hlk)» (Esd. 4,13). Mindah* es el tributo de la tierra, *Belo* es el *probaguiron* (*sic*) y *Halak* es la *angrotina* (*sic*). Les respondió entonces el emperador: *«¿Qué podemos hacer puesto que ya he dado el permiso?»* Le contestaron: *«Envíales una orden diciendo o bien que cambien el Templo de lugar, o bien que lo agranden en cinco codos, o bien que lo reduzcan en cinco codos, y ellos mismos se echarán atrás»* Paralelamente se iban reuniendo las comunidades en la llanura de Bet-Rimmón; cuando llegaron las

---

115. *Toledot* 64, 8 (ed. Soncino, LXIV, 10). En este punto voy a resumir los argumentos expuestos con anterioridad en mi artículo "Los judíos ante el dominio de Roma. A propósito de un pasaje del *Midraš Rabbá* al Génesis", *M.E.A.H.*, XXXVI,2 (1987) pp. 73-88. Una tradición cristiana también parece indicar que Adriano tuvo en mente reconstruir el Templo. Vid. L. Huteau-Dubois, "Les sursauts...", pp. 172 s. Allí Huteau-Dubois nos remite a la *Oratio III in Judaeos* de Crisóstomo.

cartas el pueblo comenzó a llorar y a querer rebelarse contra el Reino. Entonces decidieron que viniera al lugar un hombre sabio y que tranquilizara a los reunidos. Se decidieron por que fuera rabí Yehosúa ben Jananyah, ya que era un maestro de la Ley. Entró, pues, y les habló en los siguientes términos: «Un león capturó una presa y se le quedó un hueso en la garganta. Declaró entonces el león que daría una recompensa a quien se lo extrajera. Se acercó una garza egipcia e, introduciendo su largo pico en la garganta de éste, le sacó el hueso. Cuando la garza reclamó su recompensa, el león le respondió: «Vete y podrás proclamar que entraste en la boca del león en paz y saliste de ella también en paz» De la misma manera, considerad el hecho de que hemos sido puestos en contacto con este pueblo en paz y hemos salido en paz».

La primera observación que hay que hacer tras su lectura es que no podemos aceptar la información tal como nos la presenta este pasaje del *Génesis Rabbah*. Como adelantaba en páginas anteriores —cuando se hacía referencia a los problemas generales que plantean las fuentes rabínicas—, debemos tomar las informaciones que nos proporcionan con mucha precaución. Así pues, en el caso concreto de este pasaje, lo primero que debemos tener presente es que este midrás es bastante tardío y en él se recogen gran cantidad de materiales de muy diferente índole y cronología.<sup>116</sup> Por ejemplo, aquí se hace mención de un impuesto que se denomina *probarguiron*; este calco hebreo, visiblemente corrupto, con toda probabilidad se refiere a un impuesto que apareció en un momento muy posterior al del principado de Adriano: el *Khrysargyron* o *Collatio Lustralis*.<sup>117</sup> Con todo, y pese a esos saltos en el tiempo, creo que hay fundamento para pensar en la antigüedad de esta tradición.

---

116. Vid. Strack-Stemberger, *Introducción*, pp. 372 ss. La última redacción de esta obra tuvo lugar en la primera mitad del siglo V d.C.

117. Sigo aquí la hipótesis de Jastrow (*Dictionary*, pp. 1217 y 667). Fue Constantino el Grande quien introdujo el *Khrysargyron*. Vid. sobre este impuesto, R. Knapowski, *Lexikon der Alten Welt*, s.v. "Chrysargyron", col. 623 y Seeck, *R.E.*, IV, 1 (1900) s.v. "Collatio lustralis", col. 370 ss. Con respecto al otro calco, la *angrotina* del texto hebreo tiene que referirse a la *angareia*. Vid. Th Pekáry, *Lexikon der Alten Welt*, s.v. "Angareia", col. 161 y Seeck, *R.E.*, I, 2 (1894) s.v. "Angarium", col. 2185.

Algunos autores, sin embargo, han planteado que esta tradición rabínica sitúa en tiempos de Adriano un acontecimiento que, tal como aparece recogido en el *midraš*, debió de haber ocurrido durante el gobierno de Juliano el Apóstata. Estos autores se basan en el carácter tardío del texto y en ciertas fuentes que nos informan que este emperador tenía el propósito de reedificar el Templo de Jerusalén.<sup>118</sup> No niego esta hipótesis, pero creo posible que también en tiempos de Adriano pudiera haber ocurrido algo similar, aunque no idéntico como se verá más adelante; hecho éste que, en la elaboración posterior de la tradición judía, fue refundido con esa otra tradición de época del emperador Juliano.<sup>119</sup>

Que el comentarista alude al emperador Adriano es algo que está fuera de toda duda. En el texto aparecen implicados en la acción tres personajes que se retrotraen a esos años. En primer lugar, los dos ya conocidos héroes judíos Juliano y Papo que, pese a los problemas que presentan las leyendas relativas a ellos, se sitúan cronológicamente en los últimos años de Trajano y principios del gobierno de Adriano. En segundo lugar, rabí Yehosúa ben Jananyah, rabino que se nos presenta como el interlocutor por excelencia de Adriano en numerosos pasajes.<sup>120</sup> La investigación, pues, y como una de las muy contadas ocasiones en que sucede, es unánime en este punto concreto.<sup>121</sup>

118. De esta opinión son, por ejemplo, J. Theodor y Ch. Albeck (*Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*. Jerusalén (1965, reimpr.) pp. 710-712. Vid. asimismo, G.W. Bowersock en "A Roman Perspective on the Bar Kochba War", *A.A.J.*, II, p. 138. Allí este autor nos remite a la *Carta de Barnabás* 16, 3-4 y a la investigación al respecto. Es curioso que el lugar donde según la tradición se reúnen los judíos, Bet Rimmón, está en la Baja Galilea. Pudiera ser una prueba de que se trata de un acontecimiento de época de Juliano, ya que será en Galilea donde se concentre el grueso de la población judía de Palestina a partir del 135 d.C.

119. Hemos visto en la primera nota de este apartado que hay también una tradición cristiana tardía que atribuye a Adriano el deseo de reconstruir el Templo. Sea como fuere, considero que es muy arriesgado seguir en todos los casos la opinión de Gunter Stemberger, hipótesis según la cual la mayoría de los emperadores citados en las fuentes rabínicas son sólo atribuciones y tras ellas se esconden menciones a los emperadores coetáneos a la edición de las diversas obras: se trata, pues, de un intento de evitar el peligro de criticar a los soberanos vivos. Vid. *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt (1983) p. 106.

120. Por ejemplo, en *GnR* X, 3 y XXVIII, 3; *LvR*, XVIII, 1 y *QohR*, XII, 5. Vid. G. Stemberger, *Die römische Herrschaft...*, p. 81 y M.D. Herr, "The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaires", *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971) pp. 142 ss.

121. Vid. por ejemplo, y por citar a dos clásicos de la investigación, J. Derenbourg, *Essai...*, p. 413 y H. Graetz, *History of the Jews*, vol. II, Filadelfia (1941, 2ª ed.) pp. 413 s.

Estos personajes de ninguna manera podrían encajar en la tradición si en realidad ésta fuera de tiempos de Juliano el Apóstata. Su mención nos proporciona demasiados indicios como para que los rechacemos. Además, si en realidad el comentarista está camuflando hechos cercanos bajo apariencia de acontecimientos muy anteriores, no habría necesitado ser tan prolijo. Con nombrar a Adriano hubiera bastado. Todo esto debe inducirnos a pensar en la posibilidad de que en el texto conservado estén refundidas dos tradiciones paralelas. En primer lugar, un intento de reconstruir el Templo por parte de los judíos en tiempos de Adriano. En segundo, el permiso que con posterioridad Juliano el Apóstata diera o pretendiera dar para reconstruirlo.

Así pues, como punto de partida podemos aceptar con toda razón que el episodio del intento de reconstruir el Templo se refiere a época de Adriano. No se menciona explícitamente a este emperador, pero el comentarista judío está pensando en él: al mencionar a Juliano y Papo y a rabí Yehosúa nos está proporcionando unos parámetros cronológicos bien determinados y claros. Pero no podemos quedarnos aquí, tenemos que profundizar en lo que esta tradición tiene de real, de histórico. Ante este problema no estamos sobrados de recursos; es más, en este caso concreto en el que no disponemos de pasajes paralelos cercanos ni de informaciones concurrentes directas, podríamos caer en la tentación de aceptarlo tal cual o rechazarlo tal cual según nuestro propio arbitrio, sin necesidad de mayor explicación ni discusión.

Hemos de intentar, sin embargo, buscar unas claves, aplicar unos criterios que nos ayuden a avanzar en el análisis crítico y que nos sirvan de apoyo ante el problema que nos presenta este texto. Ante la ausencia de otros pasajes o informaciones paralelas, voy a plantear la cuestión de la historicidad de esta tradición en términos de posibilidad y verosimilitud. Ortega y Gasset escribía: «La más humilde y previa de las técnicas historiográficas, por ejemplo, la "crítica de las fuentes", involucra ya toda una ontología de lo histórico, es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana. La parte principal de esta crítica...  
...funda el valor de los hechos que la fuente notifica en razonamientos de posibilidad e imposibilidad, de verosimilitud e inverosimilitud: lo que es humanamente imposible, lo que es imposible en cierta época, en cierto pueblo, en cierto hombre, precisamente en el hombre que escribió la "fuente". Ahora bien, lo posible y lo imposible son los brazos del *a*

*priori*». <sup>122</sup> Obviamente, este planteamiento en términos de posibilidad y verosimilitud en el texto del *Génesis Rabbah* es el último de los recursos posibles puesto que hay que relativizar sus resultados y aceptar el margen de error al que estamos expuestos. Este planteamiento, empero, nos va a permitir evitar una situación en la que, habida cuenta la carencia de informaciones, todo tendría que depender al final de una decisión personal arbitraria.

A este respecto, dos son los factores que se pueden exponer y analizar aquí y que nos pueden iluminar a la hora de valorar la «posibilidad» de esta noticia. Estos factores son la coyuntura del momento y el ambiente ideológico que se vivía en las comunidades judías, más concretamente, por constituir el arquetipo, en la comunidad palestinese.

En cuanto al momento histórico poco puedo añadir aquí. En el apartado anterior nos detuvimos suficientemente en su descripción y análisis. A esas páginas me remito.

La coyuntura va a estar marcada por el *Bellum Parthicum* de Trajano y por el conjunto de revueltas judías en la Diáspora romana y extrarromana. Todo ello produjo una situación de inestabilidad en todo el Oriente romano, situación que no dejó de afectar a la comunidad palestinese. La convulsión general, los problemas surgidos —en absoluto previstos por la euforia y ceguera de las autoridades romanas— a propósito de las campañas militares de Trajano, van a aconsejar un cambio radical en la orientación de la política romana. Mejor dicho, van a aconsejar una vuelta a la política tradicional diseñada por Octavio Augusto. Esta vuelta a la normalidad es lo que va a constituir el objetivo que se va a marcar como prioritario el sucesor de Trajano en sus primeras acciones de gobierno. El emperador Adriano, pues, se va a presentar entonces como el pacificador y, por ello, va a empezar a aparecer en las fuentes judías con una aureola de bondad sorprendente, tanto si la comparamos con su imagen claramente negativa, la más negativa de todos los emperadores después de la sofocación de la revuelta de Bar Kokba, como si la comparamos con la imagen que las fuentes y tradiciones judías retienen de

---

122. "La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la *Historiografía*", prólogo a la edición castellana de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de G.W.F. Hegel, Madrid (1980, 2ª ed.) p. 27.

Trajano. Como adelanto de la argumentación, es posible que Adriano, el «buen emperador» de la primera época, fuera considerado por algunos círculos judíos como un «nuevo Ciro»<sup>123</sup>

El momento histórico proporcionó la coyuntura favorable para que dentro de las comunidades judías de Palestina saliera a la luz una serie de expectativas latentes. De esta manera, en el caldo de cultivo que suponía ese ambiente ideológico de expectativas mesiánicas y de salvación, los acontecimientos de esos años pudieron ser interpretados muy positivamente —y creo que de hecho lo fueron— por ciertos ambientes o círculos judíos. Veamos qué elementos pudieron haber intervenido.

Se puede destacar, en primer lugar, el hecho de que había algo de milagroso en las vicisitudes de los últimos años de Trajano. Este, a duras penas se había salvado de un primer «aviso», el terremoto que en diciembre del 115 asoló la ciudad de Antioquía, en ese momento virtual capital del Imperio y base de operaciones de Trajano.<sup>124</sup> También entraría aquí la oportuna muerte del emperador cuando los ejércitos romanos habían conseguido superar lo peor, la contraofensiva parta facilitada por la rebelión de las poblaciones de las nuevas provincias. La muerte oportunísima del emperador sin duda tuvo que ser considerada un milagro producto de una decisión de Dios para salvar a su pueblo.

Otro elemento a tener en cuenta es el mismo carácter de la campaña iniciada en el año 114: una lucha frontal entre los dos imperios que se repartían el mundo, Roma (la potencia que había sojuzgado a la mayor parte del Próximo Oriente) y el imperio parto (el imperio en el que muchos depositaban sus esperanzas de tomar la revancha). Para los judíos, los partos tenían un papel de primera importancia en el cumplimiento de sus esperanzas, baste para ello recordar las conocidas palabras de un discípulo de Aqiba, rabí Simón ben Yojay: «Cuando veáis un caballo persa (=parto) amarrado en los cementerios de Palestina, esperad los pasos del

---

123. Como ejemplo clásico de la primera y positiva imagen de Adriano están las palabras de *Orac. Sib.* V, 47-48: «el varón de cabeza argéntea; tendrá el nombre de un mar: será hombre en todo superior y omnisciente» (trad. de E. Suárez de la Torre en A. Dfiez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Madrid (1982) p. 322). Por el tono elogioso con que se presenta a Adriano en estas profecías *post eventum*, tradicionalmente se ha pensado en los primeros años de su gobierno como fecha de composición de la primera parte de este oráculo. Para una opinión diferente, vid. Santo Mazzarino, *L'Impero Romano*, II, Roma (1976) p. 304, nota 9.

124. *Dio Cass.*, LXVIII, 24. Vid. S. Applebaum, "Notes...", p. 26.

mesas que se aproxima». La contraofensiva parta pudo así ser saludada como el inicio de la «venganza de Oriente».<sup>125</sup>

Por último, pero no menos importante, otro elemento esperanzador habría sido el cómputo de años a partir de la destrucción del Templo. Tras el «Gran Desastre» se inicia un período paralelo al de la Historia del Exilio y Postexilio: cincuenta años duró el Exilio en Babilonia, cincuenta años volvería a durar el «nuevo exilio» hasta la reconstrucción del Templo. En este período que estudiamos, en ciertos ambientes judíos existe la convicción de que la Historia podía/debía repetirse; se repetiría la seriación de Destrucción-Exilio-Reconstrucción del período histórico que se había abierto después de la destrucción del Primer Templo, período éste que es un punto de referencia obligado tanto en la Literatura Rabínica como en la Apocalíptica judía de los siglos I y II de la Era. Adriano sería saludado en ese momento como el nuevo Ciro que permitiría a los judíos reconstruir su Santuario.

Podemos concluir, pues, que había una situación favorable para que tomasen cuerpo y se vieran como inmediatas toda una serie de esperanzas. Y qué mayor esperanza que la de ver de nuevo el Templo reconstruido, Templo que no se había visto todavía relegado a un segundo plano en la vida del judío, Templo cuya reconstrucción, a su vez, sería vista por algunos círculos judíos como signo de nuevos y terribles acontecimientos. Esta situación de efervescencia tenemos que ponerla sin duda en relación con el testimonio de la *Historia Augusta* que se mencionaba en el apartado anterior: «... *Lybia denique ac Palaestina rebelles animos efferebant*».

Si es cierta mi hipótesis, y reitero la debilidad del procedimiento, fue un movimiento *desde dentro* de la comunidad judía el que ha sido recogido por el *Génesis Rabbah*. Hemos de rechazar la idea de un Adriano preocupado por los judíos y con los ojos puestos en ellos. Este emperador mostró un rechazo frontal a todos los cultos y prácticas extrañas, incluido el Judaísmo, si bien no podemos calificarlo de premeditada y obsesiva-

---

125. Las grandes victorias romanas en Oriente crearon entre los pueblos vencidos, no solamente los judíos, una literatura apocalíptica que auguraba la definitiva revancha de Oriente. Vid. A. González Blanco, "El IV Evangelio es un libro apocalíptico. Aportaciones para la revisión del concepto de lo apocalíptico", *Miscelánea Comillas*, 78-79 (1983) pp. 197 ss. y también, G. Amiotti, "Gli oracoli sibillini e il motivo del re d'Asia nella lotta contro Roma", en M. Sordi, ed., *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milán (1982) pp. 18-26.

mente antijudío. Por otra parte, su política religiosa no fue en este sentido activa y beligerante sino que se va a caracterizar más por apoyar a los cultos tradicionales en crisis que por atacar directamente las prácticas «bárbaras»; con respecto a ellas hizo gala de gran tolerancia siempre y cuando no crearan problemas.<sup>126</sup> De esa manera, el Adriano que aparece en el texto que estamos analizando no es el Adriano real sino el Adriano que querían y esperaban los judíos. El choque entre lo esperado y lo real fue evidente y está claramente recogido en el pasaje.

Profundizando un poco más en el ambiente expectante del momento, aunque más adelante se vuelva de nuevo a él, vemos en las fuentes rabínicas un paralelismo extremo entre la época que se abre tras el año 70 d.C. y los acontecimientos del inmediato Postexilio.

1º) Por un lado, el episodio de Juliano y Papo ante el general romano *Turayanos* es claramente paralelo al pasaje del *Libro de Daniel* en el que los amigos del profeta, Ananías, Misael y Azarías, se encuentran en presencia de Nabucodonosor.<sup>127</sup>

2º) En el otro extremo, el texto del *Génesis Rabbah* presenta una total similitud con un pasaje del *Libro de Esdras*.<sup>128</sup> Los judíos empiezan a volver a Palestina y se incian los trabajos de reconstrucción del Templo, aunque las intrigas de los samaritanos intentan impedir que se lleve a cabo el proyecto.

La semejanza de situaciones en uno y otro período se establece en virtud de la memoria histórica del pueblo. No estoy hablando de obras concretas (como, por ejemplo, la obra del Cronista a la que pertenece el *Libro de Esdras*), sino de que el autor del *Génesis Rabbah* está manejando

126. Spart. *Vit. Hadr.*, 22. Sobre la política religiosa de Adriano, vid. J. Beaujeu, *La Religion romaine a l'apogée de l'Empire. I: La politique religieuse des Antonins (96-192)*, París (1955) pp. 258 ss.; V.A. Sirago, *Involuzione politica e spirituale nell'Impero del II secolo*, Nápoles (1974) pp. 141 ss. y C. González Román, "Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescriptos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos", *M.H.A.*, V (1981) pp. 227-242.

127. *Da.* 1, 3.

128. *Esd.* 4, 1 ss.

una secuencia de acontecimientos consagrada por la tradición. En esta secuencia, el contenido del *Libro de Daniel*, aunque sujeto a discusión y no aceptado entre los libros proféticos, constituye los prolegómenos del proceso que termina con las reformas de Esdras y Nehemías.

Nos encontramos, pues, con dos pares de pasajes paralelos, unos se sitúan al principio del proceso (el final del Exilio y la labor profética de Daniel), otros al final (todas las trabas han sido superadas y se inicia la reconstrucción). Con todo lo visto, no es difícil suponer lo que está entre estos dos extremos. Siguiendo con mi hipótesis, la subida de un Adriano pacificador al trono imperial se habría visto como paralela a la historia de Ciro: conquista del imperio babilónico y posterior decreto de tolerancia, del que se vieron particularmente favorecidos los judíos.<sup>129</sup>

Bien es verdad que tal como nos ha llegado, este paralelismo es producto de una elaboración y puesta por escrito tardías. La memoria habría, pues, sublimado y retocado los acontecimientos a fin de establecer una equivalencia absoluta. Pero, aplicando un razonamiento *Qal wa-Homer*, pensemos que si esta conciencia de paralelismo aparece en época tan posterior, cuando ya no tiene una significación tan inmediata pero sí importante —habida cuenta el especial significado del período persa para el rabinato—, qué no sería, con más razón, en el momento de los hechos, cuando amplios sectores de la población judía podrían cifrar sus esperanzas en la conciencia de que los signos apuntaban a una tal repetición de la Historia.

La existencia de un ambiente de expectación apocalíptica es una de las características más importantes y definidoras del período que estudiamos, período que, por razones obvias, conoció un resurgir de esta mentalidad y de esta literatura. Serán los acontecimientos posteriores, el fracaso de la revuelta de Bar Kokba, quienes marquen la consagración de un modo de vida y de pensar que va a rechazar todo lo apocalíptico; se consagrará, pues, una postura prudente-moderada —por no llamarla abiertamente incrédula o escéptica—, que en cierta manera está representada en este pasaje del *Génesis Rabbah* por rabí Yehosúa ben Jananyah.

Es este ambiente apocalíptico el que estará en el origen último de la Segunda Guerra Judía; él constituye el elemento definidor de ese sobresalto que cobró fuerza y virulencia a finales del principado de Adriano. No

---

129. *Esd.* 1, 1-4.

es de extrañar que Bar Kokba aprovechara la interpretación mesiánica de su nombre, aunque está todavía en discusión su postura primera y personal al respecto; lo que parece claro es que rabinos importantes de la época lo reconocieron como el mesías esperado y afirmaron sus convicciones jugando con el valor de «signo» de su nombre. El caso de Bar Kokba es singular ya que con otros cabecillas, jefes o líderes judíos no se llegó tan lejos, prevaleció la desconfianza frente a la aceptación: ni con los macabeos, ni con ninguno de los que participaron en la guerra del 66-70.<sup>130</sup> El montaje propagandístico de Bar Kokba se basa en dos componentes bien definidas: por un lado, unos mensajes e iconografía herederos de la propaganda macabea; por otro lado, y peculiar de este personaje, su presentación y confirmación ante el pueblo como el mesías por uno de los rabinos más prestigiosos del momento y de la tradición judía, rabí Aqiba.

Más adelante volveré de nuevo sobre este tema, por ahora me conformo con adelantar dos cuestiones. Primera, es posible que al iniciar Adriano su gobierno se apreciaran síntomas de agitación en Palestina. Prueba de ello es el pasaje del *Génesis Rabbah* comentado en estas páginas y también la noticia de la *Historia Augusta*. Segunda, esta agitación claramente apocalíptica no sería un fenómeno momentáneo, coyuntural o puntual. Se estaba acercando el cincuentenario de la destrucción del Templo, y ello no haría sino aumentar un estado de ánimo lleno de inquietud y expectación. Consecuencia final de todo este proceso será la revuelta de Bar Kokba. Ahora bien, esto no quiere decir que nos veamos obligados a admitir una serie de disturbios constantes en Palestina durante todo el principado de Adriano,<sup>131</sup> el movimiento de gestación de la revuelta fue de lo más sordo y escondido dentro de un ambiente de

---

130. Sobre la consolidación del poder de los macabeos-asmoneos vid. *I Mac.* 14, 41-44. Como opina Peter Schäfer, la aceptación de su caudillaje no se realizó sin dificultades y obtuvieron finalmente el apoyo de la asamblea mientras no apareciera «un profeta digno de fe» (*Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung.* Stuttgart (1983) pp. 75-76). Sobre los caudillos de la Primera Guerra Judía me remito a Flavio Josefo. Este no ahorra calificativos negativos a la hora de hablar de ellos y de describir sus maldades e ignominias hacia el pueblo, pero en ningún momento les hace la acusación suprema de «falsos mesías». Tampoco aparece nada similar en la literatura rabínica posterior.

131. Sobre el período de gestación, la situación de choques constantes y gran nerviosismo vid. H. Mantel "The Causes of the Bar Kokhba Revolt", *J.Q.R.*, 58 (1968) pp. 224-242 y 274-296 y "The Causes of the Bar Kokhba Revolt. Postscript", *J.Q.R.*, 59 (1969) pp. 341-342.

aparente tranquilidad. En este carácter insisten las fuentes, y se ve reafirmado por el hecho de que el estallido de la misma pilló desprevenido al poder romano, en teoría —tras las reformas que llevaron a establecer dos legiones en el territorio— fuerte y bien organizado. Una situación muy diferente de la que presidió los inicios de la anterior guerra.

De época de Adriano, además de lo comentado hasta el momento, poco más hay que reseñar. Dejo para el capítulo próximo la cuestión del cambio de *status* de la provincia de Judea (de provincia pretoria a provincia consular). Pero, antes de pasar a las causas inmediatas de la Segunda Guerra Judía, tenemos que detenernos brevemente en el viaje de Adriano por Oriente y las repercusiones que esta visita suya tuvo en la provincia de Judea.

Adriano estuvo en Palestina en la primavera del año 130.<sup>132</sup> Durante este su segundo viaje por Oriente (129-130) Adriano recorrió Siria y pasó por la provincia de Judea camino de Egipto: después de haber estado en Damasco, el emperador pasó el invierno del 129/130 en la ciudad de Gerasa; de allí se trasladó a Petra y, a su regreso de esta ciudad, atravesó el Jordán pasando por Jerusalén en dirección a Gaza.

Las visitas de este emperador viajero suponían grandes obras de edificación y de construcción o reparación de vías. En este sentido se dejó notar su paso por la provincia de Judea. En todas las ciudades que visitó quedaron muestras de su pasión edilicia. Son los casos de Gerasa y Petra en la provincia de Arabia y de Gaza, Cesarea y Tiberias en la zona de Palestina. En Gaza fue recibido solemnemente, estableciéndose una fiesta especial en honor del emperador e inaugurándose una nueva Era de la ciudad. Pero además de la edilicia, mucho más importante considero que fue la labor de construcción o reparación de las vías de comunicación en los territorios por los que iba pasando el emperador. En concreto, hay que relacionar con el paso de Adriano por la provincia la construcción de una vía que, atravesando el Jordán, pasaba por Jerusalén y terminaba en Gaza.<sup>133</sup> Indudablemente, esta vía tendría que aprovechar el trazado de la

---

132. Sobre el viaje de Adriano por Oriente vid. *Dio Cass.*, LXIX, 11, 1 ss.

133. Vid. M. Avi-Yonah, "Palaestina", cols. 399 s. y 436. Véase también G. Corradi, "Iudaea", en E. de Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, IV, pp. 116-117.

que unía Jericó con Jerusalén y que todavía hoy se puede recorrer.<sup>134</sup> Además sabemos por testimonios epigráficos que se arregló la vía que pasando por Kefar Otnay unía las ciudades de Cesarea Marítima y Séforis.<sup>135</sup>

Quiero destacar este mejoramiento de las vías de comunicación ligado a la visita de Adriano porque es un dato más a tener en cuenta a la hora de evaluar las condiciones nuevas que definen la situación de Palestina durante la revuelta de Bar Kokba en contraposición a la Palestina de los años 66-70. El territorio está mucho mejor articulado y, si se analizan las condiciones, el único lugar, el último reducto era el desierto de Judea o, en un sentido más amplio, las montañas de Judea. Allí se desarrollaron las actividades de Bar Kokba, en un territorio compartimentado y duro que posibilitaba el éxito de una guerra de guerrillas.

Ligada también a la estancia de Adriano en Palestina está la creación de la *Colonia Aelia Capitolina* en el lugar de la Jerusalén arrasada por Tito.

Mucho se ha escrito y discutido sobre la fecha y el porqué de esta fundación. En cuanto al porqué, es indudable que Aelia Capitolina constituye un paso más hacia la urbanización de Palestina, un proceso que tiene una componente norte-sur muy definida. Tenemos una zona costera helenizada de antiguo y ampliamente urbanizada; también Galilea tenía núcleos urbanos de corte heleno cuyas fundaciones se remontan a los dinastas herodianos. Tras sus campañas victoriosas, Vespasiano fundó *Flavia Neapolis*, la actual Nablus, en el centro de Samaría. Esta ciudad se levanta en un punto estratégico de la antigua vía que recorría la espina dorsal de Palestina y unía las dos antiguas capitales de los reinos bíblicos de Israel y Judá, Samaría y Jerusalén.<sup>136</sup> Quedaba, pues, un bolsón virgen

134. Vid. los trabajos que sobre esta vía Jerusalén-Jericó han sido publicados en *R.B.*, 63 (1957) pp. 72-101 y *B.A.*, 38 (1975) pp. 10-24.

135. Kefar Otnay o, según las fuentes griegas, *Caparcotna* es una aldea situada a unas 24 millas romanas al norte de Cesarea, a 16 al sur de Séforis y a 24 de Escitópolis; por tanto, es un importante nudo de comunicaciones hacia Galilea y el valle superior del Jordán. Allí precisamente se instaló la segunda legión romana de la provincia, conociéndose el lugar con el nuevo nombre de *Legio*. Vid. M. Avi-Yonah, *E.J.*, 10 (1971), s.v. "Kefar Otnay", col. 890 y, sobre el material epigráfico, B. Isaac e I. Roll, "Judaea in the Early Years of Hadrian's Reign", *Latomus*, 38 (1979) pp. 54 ss.

136. Vid. M. Avi-Yonah, "La ciudad eterna", *Ariel*, 17 (1969) pp. 5 s.

que ocupaba todo la montaña meridional de la provincia: Judea y parte de Idumea. Este hecho no podía quedar ignorado, y Aelia Capitolina se convertirá en el primer paso hacia la integración del sur de Palestina en el mundo de la ciudad clásica, con las múltiples repercusiones que, tanto como factor de reorganización territorial y política como vehículo de la cultura clásica, tiene el fenómeno urbano en los territorios conquistados por Roma.

Además, la medida tomada por Adriano en Palestina no es un hecho excepcional o aislado. Se enmarca dentro de su política general para el resto del Imperio. De Adriano conocemos su pasión edilicia y su firme propósito de revitalizar la vida política, económica y cultural de los provinciales, bien creando nuevos centros, bien adoptando medidas para solucionar los problemas de las élites ciudadanas, etc.

Junto a ello, algunos autores han señalado la existencia de una norma según la cual el número de *coloniae* se correspondía con el número de legiones en una provincia. La provincia de Judea había cambiado su *status* a provincia consular, acantonándose una nueva legión en la aldea de Kefar Otnay. De esta manera, es posible que hubiera una conexión entre las dos decisiones de Adriano: asignar una nueva legión a la provincia y fundar una nueva colonia, la colonia Aelia Capitolina.<sup>137</sup>

La cuestión de la fecha de la fundación de Aelia Capitolina ha suscitado más problemas. Indudablemente, la fundación de la nueva colonia es anterior al estallido de la revuelta de Bar Kokba. El problema reside en si es muy anterior o inmediatamente anterior a esta revuelta; es decir, si hay que ver la creación de Aelia Capitolina como resultado del viaje de Adriano por Oriente durante los años 129-130, o si, por el contrario, la fundación y reconstrucción se inició mucho antes, con lo que Adriano, al llegar a la ciudad, se habría encontrado con los trabajos muy adelantados.

Autores como W.D. Gray son de la opinión de que Adriano habría fundado Aelia Capitolina ya a principios de su reinado.<sup>138</sup> La fuente que

---

137. Vid. B. Isaac e I. Roll, "Judaea in the Early Years..." p. 66, notas 60-62. En este artículo, Isaac y Roll mencionan los casos de Panonia y Moesia (estudiados por A. Mócsy) y el de la provincia de Siria.

138. "The Founding of Aelia Capitolina and the Chronology of the Jewish War under Hadrian", *A.J.S.L.*, 39 (1923) pp. 248 ss. De ser así, la revuelta judía habría estado incubándose durante 15 años para que, finalmente, la prohibición de la circuncisión fuera la medida que convirtiera en imposible cualquier postura moderada y conciliadora. M. Avi-Yonah también

se ha presentado como testimonio de una fundación «temprana» de la colonia es un texto de Epifanio.<sup>139</sup> En este texto se dice que Aquila, gobernador de Judea,<sup>140</sup> recibió de Adriano el encargo de reconstruir Jerusalén. Esta hipótesis tiene un doble inconveniente: por un lado, los problemas que presenta tener como único fundamento un texto de Epifanio cargado de absurdos; por otro lado el que una profanación tan escandalosa no tuviera una respuesta inmediata en la comunidad judía o que, en todo caso, tuviera como resultado una revuelta quince años después. Es, pues, difícil de aceptar una fecha temprana para la fundación de Aelia Capitolina.

Por tanto, soy de la opinión de que la fundación de Aelia Capitolina se tiene que poner en conexión con el viaje de Adriano por Oriente, constituyendo de esa manera una de las causas inmediatas de la revuelta de Bar Kokba.<sup>141</sup> Un caso más de «abominación de la desolación» habida cuenta el carácter sacro de la misma ciudad de Jerusalén. Santo no era sólo el Templo, era también su mismo entorno, la ciudad de Sión.<sup>142</sup>

Por otra parte, algunos autores han pensado que la reconstrucción de Jerusalén como colonia romana es posterior a la Segunda Guerra Judía. Para ello se han basado en dos fuentes. En Eusebio, quien ve la fundación de Aelia como un castigo a los judíos después de ser sofocada la revuelta de Bar Kokba<sup>143</sup> y en el *Chronicon Pascale*, que también la sitúa después de vencidos los rebeldes judíos.<sup>144</sup> Sin embargo, este segundo testimonio

es de la opinión de una fecha temprana para la fundación de Aelia Capitolina, vid. "When did Judea..." p. 212 y n. 28 y "Palaestina" col. 400.

139. *De mensuris et ponderibus*, 14 (Migne, *Pat. Gr.*, 43 (1864) cols. 239 ss.).

140. Posiblemente, el *L. Statius Aquila* que fue cónsul sufecto en el 116. Vid. W. Eck, *Senatoren...* p. 18 nota 88. No se sabe con certeza la fecha de su estancia en la provincia de Judea, aunque hay algunos autores que sitúan su legatura a continuación de Lusio Quieto.

141. Así lo da a entender Dion Casio (LXIX, 12, 1-3): durante su viaje por Oriente Adriano llegó a Jerusalén, y allí fundó una nueva ciudad con el nombre de Aelia Capitolina y edificó un Templo dedicado a Júpiter en el lugar donde estaba el Santuario de los judíos. Tales profanaciones movieron inmediatamente a los judíos a la rebelión.

142. Sobre la santidad de la ciudad de Jerusalén vid. el artículo "La Jerusalén celestial", *Ariel*, 17 (1969) pp. 11-16, donde S. Safrai hace un recopilación bastante interesante de textos judíos, de diferente cronología y adscripción, relativos al tema de la santidad de esta ciudad. El choque que produjo entre los judíos esta acción directa de los romanos en su ciudad santa también está reflejado en los pasajes rabínicos que nos fechan la fundación de Aelia Capitolina; vid. *Taa.* 4, 6 y *TJ Taa.* IV, 5 (ed. Schwab pp. 188 ss.).

143. *H.E.*, IV, 6, 4.

144. *Chron. Pasc.*, I, 474 (J.P. Migne, *Pat. Gr.*, 92 (1860) cols. 253-254).

merece poca confianza ya que sitúa cronológicamente el inicio de la revuelta de Bar Kokba en el año 119. Con todo, se pueden conciliar los testimonios de Dión Casio y Eusebio de la siguiente manera. La fundación de Aelia Capitolina fue anunciada y los trabajos iniciados antes de la guerra y se terminaron los mismos después de ésta, aplicándose entonces las duras medidas de las que nos habla Eusebio: se les prohibió a los judíos entrar dentro del recinto y los límites de la colonia.<sup>145</sup>

La confirmación de una fecha anterior a la guerra para la fundación de Aelia nos viene de la numismática. Ha aparecido una moneda de la colonia entre un grupo de denarios de la época de Bar Kokba encontrados en la zona norte del desierto de Judea.<sup>146</sup>

Antes de pasar a las causas de la revuelta de Bar Kokba, podemos hacer un breve inciso para hacer algunas puntualizaciones sobre otras cuestiones relativas a la nueva colonia Aelia Capitolina.

La primera se refiere al problema de la construcción de un templo dedicado a Júpiter en el mismo sitio del Santuario de los judíos. Sobre esto tenemos el testimonio de Dión Casio antes mencionado. En la actualidad hay un grupo significativo de investigadores que ponen muy en duda esta noticia: se inclinan mejor por la posibilidad de que ese templo fuera construido en otro lugar diferente. De esta manera, el texto de Dión Casio, mejor dicho, del epítome del libro LXIX de Dión Casio realizado por Xifilino, querría decir sólo que Adriano construyó el templo de Júpiter para reemplazar al de Yahveh.<sup>147</sup> En contra de esta opinión, hemos de pensar que Adriano antes y después de la rebelión de Bar Kokba tomó medidas para «paganizar» lugares santos de Palestina; es decir, aprovechó

145. Cfr. Iust. Mart. *Apol.* I,47. Acepto, pues, la solución-conciliación que propone G.W. Bowersock, "A Roman perspective..." pp. 135-136.

146. Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel Aviv (1967) pp. 92-93. Vid. también L. Kadman, *The Coins of Aelia Capitolina*. "Corpus Nummorum Palaestinensium", vol. I. Jerusalén (1956) p. 80 números 1 y 4.

147. En esta línea están F. Grelle, *L'Autonomia cittadina fra Traiano e Adriano. Teoria e prassi dell'organizzazione municipale*. Nápoles (1972) pp. 226 ss. y G.W. Bowersock, "Old and New..." p. 185 y "A Roman perspective..." pp. 137-138. Este autor se remite a los trabajos de J. Wilkinson (*P.E.Q.*, 108 (1976) pp. 77-78 y *Archaeology*, 31 (1978) p. 7) y a los testimonios de Jerónimo (*Comm. in Math.* IV 24,15, Migne *P.L.*, XXVI, col. 184) y de otros autores como Orígenes y el Peregrino de Burdeos, testimonios éstos que indican que en el sitio del Templo judío sólo se había colocado dos estatuas.

los lugares santos de la zona y les dio un nuevo contenido religioso según el panteón grecorromano. Es el caso, por ejemplo, del monte Gerizim, el santuario de los samaritanos.<sup>148</sup>

La segunda de las cuestiones se sale totalmente de los límites de este trabajo, pero es bueno comentarla aunque sea de pasada. Es el problema de si Jerusalén fue tomada por los revoltosos judíos.

Tradicionalmente se ha pensado que Bar Kokba tomó Jerusalén y la mantuvo en su poder durante los dos primeros años de la rebelión.<sup>149</sup> Este tema de la toma de Jerusalén, unido al de la extensión de la revuelta, está sufriendo un replanteamiento general. En comparación con la primera guerra, todo parece indicar que el territorio de los revoltosos fue bastante reducido, circunscribiéndose a las montañas de Judea, incluidos la Sefelah y el desierto. En esta línea están los autores que piensan que la propaganda de las monedas de Bar Kokba no indican una conquista de la ciudad por los judíos sino que más bien son una «declaración de intenciones»<sup>150</sup>

148. Vid. J. Beaujeu, *La Religion romaine...*, pp. 262-267.

149. Vid. Schürer, *Historia*, I pp. 694 ss.; B. Lifshitz, "Jérusalem sous la domination romaine", *A.N.R.W.*, II, 8 (1977) pp. 482 ss. y M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford (1976) p. 13 y otras obras citadas de este autor. Estos autores se basan en un texto de Apiano (*Syr.*, 50): «Sin embargo, al pueblo judío, que fue el único en oponer resistencia, lo sometió Pompeyo por la fuerza, envió a Roma a su rey Aristóbulo y arrasó hasta los cimientos Jerusalén, su ciudad más grande y la más sagrada para ellos. Esta ciudad había sido destruida también por Tolomeo el primer rey de Egipto, y, edificada de nuevo, la volvió a arrasar Vespasiano, y Adriano hizo lo mismo en mi época» (trad. de A. Sancho Royo, ed. Gredos, Madrid, 1980). Sobre la discusión de este texto, vid. E. M. Smallwood, *The Jews...* p. 444 y P. Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, Tübingen (1981) p. 82.

150. Vid. L. Mildenberg, "Bar Kochba in Jerusalem?", *Sch. M.*, 27, Heft 105 (1977) p. 6 y G.W. Bowersock, "A Roman perspective..." pp. 136-137. En cuanto a los nuevos datos sobre la extensión de la revuelta, vid. P.W. Lapp y N.L. Lapp, eds., *Discoveries in the Wādī ed-Dāliyah. A.A.S.O.R.*, 41 (1974). Otro dato interesante es el que nos proporciona de pasada S. Applebaum: «It is assumed that the Jewish recapture of Jerusalem meant the revival of the Temple cult. While the archaeological evidence of the Western Wall excavations is entirely against such a revival (*only two coins of the revolt were found among the 15000 recovered*);...» (recensión al libro de P. Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Gnomon*, 55 (1983) p. 174. La cursiva es mía). Así pues, el testimonio numismático sobre una captura de Jerusalén por los rebeldes es muy débil. Ahora bien, como hemos visto con el caso de la fecha de la toma de Masada, el «silencio» numismático no constituye una prueba definitiva. Hemos de reconocer, sin embargo, que no nos encontramos ante dos casos idénticos. Esperemos que los nuevos datos arqueológicos confirmen una u otra hipótesis.

Ha llegado el momento, para terminar este capítulo, de dar una panorámica del estado de la cuestión sobre las causas inmediatas de la revuelta de Bar Kokba. En esta cuestión, la investigación ha hecho hincapié en dos testimonios:

1º) Por un lado, el testimonio de Dión Casio que ya he mencionado al hablar de la fundación de Aelia Capitolina. La fundación de la colonia romana sobre la destruida ciudad santa de los judíos y la construcción de un templo a Júpiter en el lugar del Santuario, hechos éstos que tuvieron lugar durante el viaje de Adriano por Oriente, llevaron a los judíos a una rebelión abierta e inmediata.

2º) Por el otro, el testimonio de la *Historia Augusta*: los judíos se rebelaron a causa de la prohibición hecha por Adriano de la práctica de la circuncisión.<sup>151</sup>

Ambos testimonios se ignoran mutuamente. Por un lado, la causa fue sólo la fundación de la colonia Aelia Capitolina. Por el otro, sólo la prohibición de la circuncisión. La verdad es que ambas medidas son de una enorme gravedad para los judíos, y cada una de ellas por sí sola hubiera justificado, en teoría, un levantamiento. Ante esta dicotomía, la investigación ha caído a veces en la trampa y se ha dejado enredar en el problema de cuál de las dos medidas fue la que desencadenó en último término la revuelta de Bar Kokba, si es que ambas se produjeron en realidad antes de la rebelión.

En cuanto a la circuncisión se ha hablado con razón de que no era una medida antijudía. La medida de Adriano iba contra una práctica considerada bárbara y repugnante, y que era practicada por diferentes pueblos en el ámbito del Imperio, entre ellos judíos, samaritanos, árabes y egipcios. Ello no limita, sin embargo, la repercusión que tal decisión tenía en el caso judío en particular: la circuncisión era, y es, la señal de su

---

151. *Vit. Hadr.*, 14, 2: «*Moverunt ea tempestate et iudaei bellum quod vetabantur mutilare genitalia*». Cfr. *Dig.* 48,8,2,4 (prohibición de Adriano sobre los *spadones*) y 48,1,11 pr. («*Circumcidere Iudaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur: in non eiusdem religionis qui hic fecerit, castrantis poena irrogatur*»). Cfr. *Dio Cass.* LXVII, 2,3 sobre la prohibición de la castración por Domiciano.

pertenencia a la comunidad y de su aceptación de la alianza con Yahveh tal como aparece en el *Génesis*.<sup>152</sup> Así pues, hemos de considerar esta medida como una de las causas inmediatas de la Segunda Guerra Judía. Es decir, mientras no haya pruebas que indiquen lo contrario, hemos de pensar que tanto la fundación de Aelia Capitolina como la prohibición de la circuncisión son anteriores a la revuelta de Bar Kokba, y, por tanto, causas inmediatas de la misma.

G.W. Bowersock opina que entre la fundación de Aelia Capitolina durante el viaje de Adriano y el estallido de la revuelta corren dos años, demasiado tiempo para considerar la fundación de esta colonia como causa inmediata de la revuelta de Bar Kokba.<sup>153</sup> No es demasiado tiempo, sobre todo si tenemos en cuenta que pudo haber una preparación concienzuda de la operación.<sup>154</sup>

Otra reflexión que también se han hecho los investigadores, y que entra de lleno en esta problemática de las causas de la Segunda Guerra

152. Vid. *Ge.* 17, 9 ss. Según lo que nos informan las fuentes romanas, por otra parte hemos de convenir que, si bien la circuncisión no era practicada únicamente por los judíos, sí eran éstos los que eran relacionados directamente con ella. De tal manera, decir que un personaje era «circunciso» equivalía a decir que era judío. Vid. Petronio, *Sat.* 102, 14 y también Suet. *Dom.* 12, 2.

153. "A Roman perspective..." pp. 135-136.

154. Tal como aparece en *Dio Cass.*, LXIX, 12, 1-3. Apoyando el testimonio de Dión están unos últimos hallazgos arqueológicos: unos complejos subterráneos que parecen que fueron construidos previamente al estallido de la revuelta. Vid. A. Kloner, "Underground Hiding Complexes from the Bar Kokhba War in the Judean Shephelah", *B.A.*, 46,4 (Dic. 1983) pp. 210-221 y "Ma'araqot mistor mi-yemey Bar Kokba'be-Darom", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kokba'*, pp. 153 ss. Estos complejos subterráneos tienen una larga tradición de uso en Palestina desde la Edad del Bronce y se encuentran tanto asociados a poblados como en lugares aislados. Los que han sido relacionados con la revuelta de Bar Kokba (tenemos cuidado en su interpretación puesto que algunos de ellos parece ser que fueron reutilizaciones y ampliaciones de otros de épocas anteriores) han aparecido fundamentalmente en Judea, aunque también en Galilea. Vid. Mordechai Gichon, "New Insight into the Bar Kokhba War and a reappraisal of Dio Cassius 69, 12-13", *J.Q.R.*, LXXVII, 1 (julio 1986) pp. 15 ss.

Más problemas presenta lo que se ha denominado «viajes de rabí Aqiba», viajes que le habrían llevado a muy diversos lugares buscando apoyos para la revuelta que se estaba gestando en Palestina. Vid. M. Avi-Yonah, *'Atlas Kar'a' le-tequfat Bayit Šeni, ha-Mišnah we-ha-Talmud*, Jerusalén (1966) p. 81, mapa 122. Contra estos supuestos viajes de rabí Aqiba, vid. P. Schäfer, "Rabbi Aqiva und Bar Kokhba", en P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden (1978) pp. 65-121 y "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", en *A.A.J.*, II (1980) pp. 113-130.

Judía, es la siguiente: cómo, después de una política de apaciguamiento y de tolerancia, se pudieron dar a la vez dos medidas tan torpes y que revelan una ceguera política indudable. Esta reflexión ha hecho que muchos autores piensen que una de las dos está mal fechada, que hay que situar una de ellas después de la revuelta. Según lo que hemos visto, el testimonio numismático no nos permite retrasar la fecha de la fundación de Aelia, pero ¿qué pasa con la prohibición de la circuncisión? ¿Podría fecharse esa prohibición después de sofocada la revuelta, como una más de las medidas de endurecimiento hacia los judíos aplicadas por Adriano? E.M. Smallwood se plantea la posibilidad de que las fuentes hayan antedatado la prohibición de la circuncisión y que ésta sea en realidad posterior a la revuelta de Bar Kokba.<sup>155</sup> Recojo aquí sus palabras todo lo textualmente que permite una traducción personal, palabras a las que añado dos pequeñas notas explicativas.

«¿Puede, entonces, argumentarse que ésta fue la fecha y propósito de la medida de Adriano,<sup>156</sup> y que *Spartianus* la antedató erróneamente, dando como causa lo que fue resultado de la revuelta? Esto es difícil de defender. La prohibición de la que Antonino excluyó a los judíos fue una prohibición universal, que obligaba tanto a judíos como a gentiles.<sup>157</sup> Es improbable que se promulgase una prohibición general como castigo a los judíos y, si hubiera sido éste el caso, Antonino la hubiera derogado completamente en vez de hacer una excepción en favor de los judíos. De primeras, una prohibición general no habría tenido conexión alguna con nada relativo al castigo de los judíos, aunque la idea de castigo pudo muy bien haber entrado dentro de los cálculos de Adriano cuando mantuvo el edicto tras la guerra. Si la prohibición de la circuncisión no formó parte de las medidas punitivas a consecuencia de la revuelta judía sino que, como indica

---

155. "The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision", *Latomus*, 18 (1959) pp. 334-347 y "Addendum", *Latomus*, 20 (1961) pp. 93-96. Con respecto a estos artículos de Smallwood, vid. D. Rokeah "He'arot Kozebiot", *Tarbiz*, 35,2 (Dic. 1965) pp. 125 ss.

156. E. M. Smallwood se refiere a la posibilidad de que la medida de Adriano fuera posterior a la revuelta y que tuviera como único propósito castigar a los rebeldes judíos.

157. Vid. los pasajes del *Digesto* que he recogido al inicio de esta discusión.

*Spartianus*, fue una medida promulgada poco antes de la revuelta, el motivo que tuvo Adriano no fue la hostilidad hacia los judíos y el Judaísmo. El motivo fue el rechazo a una costumbre bárbara en sí misma y no menos detestable que la operación de castración que le era similar»<sup>158</sup>

Siguiendo el razonamiento de Smallwood, opino que, en el fondo, no hay ninguna razón de fundamento para retrasar la fecha de tal medida. Todo esto no es más que un problema que ha creado la investigación para dar respuesta lógica a esa supuesta «irracionalidad» de dos medidas torpes y muy cercanas en el tiempo. Pensemos que si bien son dos medidas que afectaron muy directamente a los judíos, no son de igual carácter: una de ellas es de política territorial en una provincia del Imperio, la provincia de Judea; la otra es una medida general para todo el orbe romano. Otra cuestión que se debe corregir, y que tiene que plantearse a la hora de valorar ambas decisiones de Adriano, es que muchas veces suponemos un conocimiento de la realidad judía mucho mayor del que probablemente se tenía por parte de los gobernantes y resto de las poblaciones del Imperio. Las conflictivas relaciones Roma-Judíos son producto, en el fondo, del desinterés y desconocimiento por parte de Roma o, mejor dicho, de un conocimiento parcial, superficial y anecdótico del Judaísmo.

Rechacemos, pues, algunas simplificaciones peligrosas. Una de ellas es la de otorgar al fenómeno judío un peso y presencia superiores a los que en realidad tuvo en el mundo romano. En este sentido, el fenómeno judío no fue valorado de manera radicalmente diferente al resto de los otros pueblos y religiones extendidas por todo el orbe. Los prejuicios y desprecio que los autores latinos muestran hacia los judíos y su religión son comunes a otros pueblos y culturas, y no deben hacernos perder la perspectiva general. Fue el Cristianismo el que llevó su ataque contra los judíos al punto más alto y el que extendió el antijudaísmo por todo el mundo

---

158. "The Legislation..." pp. 399-340. Vid. también sobre el carácter de la prohibición del rito de la circuncisión Z. Zmigryder-Konopka, "Les romains et la circoncision des Juifs", *Eos*, 33 (1930-31) pp. 334 ss., J. Geiger, "Ha-gezerah 'al ha-milah we-mered Bar Kokba", *Zion*, 41 (1976) pp. 139-147 y M.D. Herr, "Persecutions and Martyrology in Hadrian's Days", *Scripta Hierosolymitana*, 23 (1972) pp. 85-125. De este autor vid. también su artículo en *Zion*, 43 (1978) pp. 1-11.

conocido. Hablar de política antijudía, en el sentido de abierta y conscientemente hostil al pueblo, constituye otra simplificación. No hay tal política general, lo que no excusa la violencia que tuvo que soportar el pueblo judío en los diferentes ambientes geográficos donde se asentó. En este sentido, la violencia no es tanto producto de decisiones particulares en las más altas instancias como producto de una situación estructural conflictiva por definición: la que viene definida por el sometimiento político de un pueblo y el proceso de aculturación inevitablemente unido a él. Es un problema, pues, de diálogo y compromiso imposibles, porque están presentes y enfrentadas actitudes, valores y concepciones de la vida absolutamente irreconciliables, y, junto a ellas, una evidente falta de respeto hacia las aspiraciones legítimas de las minorías marginadas. O, como el caso judío, doblemente marginadas.

Tras estas puntualizaciones, hemos de concluir que es posible que ambas medidas coincidieran y se dieran en un corto lapso de tiempo. La fundación de Aelia Capitolina durante el viaje de Adriano por Oriente (año 130). La prohibición de la circuncisión no antes del 128. Ambas, por tanto, fueron desencadenantes de la revuelta de Bar Kokba; ambas igualmente duras para los judíos y producto, sin duda, de esa ceguera romana con respecto a este pueblo.

Es el momento de recapitular. Conforme a lo que se ha visto a lo largo de este apartado, Palestina, mejor dicho, la comunidad judía de Palestina, vivió un ambiente de gran expectación a principios del reinado de Adriano. Es ese ambiente de expectación apocalíptica el que de manera sorda pero constante caracteriza la situación de buena parte de los judíos que vivían en la provincia de Judea durante el reinado de Adriano. La Segunda Guerra Judía, o la Segunda Guerra Romana, según el punto de vista del observador, y muy especialmente la figura y personalidad de su líder, no se pueden entender sin ese estado anímico de predisposición y esperanza en una intervención inmediata de Dios. La tensión llegó al máximo, y con ella el estallido de la revuelta, tras dos medidas que tocaban muy directamente la fibra sensible del pueblo judío: la fundación de la

colonia de Aelia Capitolina, un acto sacrílego para su ciudad santa («abominación de la desolación»), y la prohibición de la circuncisión.<sup>159</sup>

---

159. Creo que es necesario que se supere la polémica en torno a cuál de las dos fue la causa inmediata. Estoy de acuerdo, pues, con autores como Schürer (*Historia*, I pp. 683 ss.); M. Simon (*Verus Israel*, París (1983, reimpr.) pp. 126 ss.); L. Huteau-Dubois ("Les sursauts..." pp. 171 ss.); J. Beaujeu (*La Religion romaine...*, pp. 259 ss.); V.A. Sirago (*Involuzione...*, pp. 154 ss.) y Alfredo Mordecai Rabello, "Gezirat ha-milah ke'ahad ha-goremim le-mered Bar Kokba", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kokba*, pp. 27 ss. Este último autor, en contra de la hipótesis de P. Schäfer, no encuentra ningún tipo de conflicto interno en el origen de la revuelta. Para él, las causas de la guerra serían exclusivamente la fundación de Aelia y la prohibición de la circuncisión. Es obvio, como he dicho en repetidas ocasiones, que las dos decisiones de Adriano fueron muy duras para los judíos, pero no debemos olvidar el ambiente ideológico y también ciertos factores socioeconómicos que serán analizados en el capítulo III.

**CAPITULO II**

**ROMA EN PALESTINA  
LA PROVINCIA DE JUDEA DEL 70 AL 132**



DESPUES DE HABER DESCRITO y analizado los acontecimientos que ocurrieron en la provincia romana de Judea desde el año 70 al año 132 d.C., con este capítulo que ahora comienza y con los dos siguientes nos vamos a adentrar en el desarrollo de la problemática central de este trabajo. Me refiero a las consecuencias del «Gran Desastre»; es decir, todo lo que, por activa o por pasiva, empieza a aparecer tras esa fecha, cambios y evoluciones que nos muestran el final de una época y el comienzo de otra. El conjunto de estos cambios va a exigir al mundo judío de Palestina un replanteamiento de sus relaciones con la potencia romana. Por otra parte, estos cambios también constituirán un obstáculo importante para el desarrollo y las posibilidades de éxito de la última gran aventura del nacionalismo judío palestinese, la revuelta de Bar Kokba.

En la introducción ya expliqué la organización del trabajo, el porqué de los diferentes capítulos. Dejando aparte las consideraciones anteriormente expuestas, el esquema de los próximos capítulos se va a corresponder con los tres apartados en los que tradicionalmente se han encuadrado las consecuencias de la guerra del 66-70.

El primero de ellos es el relativo al marco político. La provincia de Judea deja de ser una provincia de tercer orden. Desaparecen las situaciones excepcionales y las formas de gobierno indirecto. Judea, la provincia romana de Judea, se constituye en provincia imperial con gobernador de rango pretorio y, por tanto, el territorio deja de ser un anejo de la provincia de Siria.

En segundo lugar, por lo que se refiere a la situación económica y social, la vida en la provincia, y muy en particular la vida de las comunidades judías, va a estar marcada por las devastaciones producto de cuatro intensos años de guerra, las pérdidas demográficas y las nuevas condiciones impuestas a los vencidos. Asimismo, en este apartado va a entrar también la potenciación de la vida urbana en Palestina.

Finalmente, en lo religioso-ideológico, el «Gran Desastre» supone el inicio de una profunda renovación del Judaísmo, dentro de la que hay que situar una nueva valoración de la realidad «Roma» y de su papel en el mundo.

Comencemos, sin más preámbulo, con las consecuencias políticas de la Primera Guerra Judía.

En este tema me detendré en dos cuestiones: en el cambio o cambios del *status* de la provincia y en la relación de la política palestinense con la política oriental de Roma. Hemos de poner énfasis en esta segunda cuestión porque considero que, de ninguna manera, se debe estudiar la situación de la provincia romana de Judea o el territorio de Palestina fuera de su contexto geográfico e histórico, y mucho menos caer en el error de considerarla una unidad cerrada y extraña a lo que estaba sucediendo en su entorno. No es necesario insistir en los peligros que ello entraña.

Este camino, sin embargo —es mi obligación advertirlo por adelantado—, no nos va a conducir a resultados «novísimos» y sorprendentes en este tema concreto, pero, con las puntualizaciones pertinentes, sí nos va a permitir corregir la distorsión que se produce cuando, centrados en el estudio de un tema o una realidad concreta, inconsciente y casi inevitablemente nos creemos que éste es —valga la expresión— el «centro del universo». Esto es particularmente evidente en el caso de la Palestina romana, en cuyo estudio se dejan ver muchas veces apriorismos o posturas que superan lo propiamente histórico; hecho éste que, como vimos en la introducción, en absoluto nos debe extrañar. Ha resultado sumamente difícil que cualquier estudio relativo a los judíos, sea del tipo que sea, haya podido sustraerse de las tendencias a favor o en contra de este pueblo. De esta manera, la historia se ha convertido a veces en apología, a veces en receptora y espejo de las sospechas y prejuicios hacia los judíos y el Judaísmo.

Para empezar, hemos de reconocer que la provincia de Judea no era más que un rincón minúsculo y, muchas veces, olvidado del Imperio. Además, Palestina, entonces como hoy, no es una región que podamos definir en términos geográficos sino que es una región que se define históricamente. Con todo, ni aún así constituye un territorio cerrado y homogéneo, ya que son contadas las ocasiones en las que existió un poder político, por un lado autónomo frente a las presiones de imperios exteriores y, por el otro, articulador del conjunto del territorio.<sup>1</sup> Para ilustrar esta compleja geopolítica tenemos, salvando las distancias, un

---

1. Palestina sólo tiene una frontera natural e inamovible, y es su frontera occidental: el mar Mediterráneo. A este hecho se une la compleja historia política del territorio. Vid. sobre las «fronteras», M. Avi-Yonah, *R.E.*, Suppl. XIII (1973), s.v. "Palaeastina", cols. 323-326.

ejemplo cercano y directo: en la mente de todos está la confusa situación política actual del Oriente Próximo.

Dentro de la Judea romana estaban englobados los antiguos territorios tradicionalmente habitados por los judíos (fundamentalmente Judea y zonas inmediatamente colindantes) y aquéllos no judíos que fueron conquistados por éstos como resultado de la política imperialista de los reyes-sacerdotes: las ciudades helenísticas de la costa, Samaría, Galilea (cuya judaización fue tan profunda como tardía) y algunos territorios transjordanos. El gobierno romano, por su parte, desde el momento de su primera intervención directa —en relación con la reorganización pompeyana de Oriente— se cuidó de ir desgajando territorios griegos en beneficio de la recién creada provincia de Siria.

El año 70 d.C. marca el inicio de una nueva etapa: la unificación de la mayor parte del territorio de Palestina en una provincia de Judea que ya no está sometida a la tutela de Siria. Más tarde, cuando se cree la provincia de Arabia en tiempos de Trajano, se llegará a una configuración más o menos estable de los límites entre las diferentes provincias de la zona: Siria (que será reestructurada por Adriano), Judea (Siria-Palestina) y Arabia.<sup>2</sup> Esta organización territorial permanecerá sin cambios hasta Diocleciano quien, al reestructurar la organización administrativa del conjunto del Imperio, aumentará hacia el sur los territorios asignados al *dux Palaestinae*.

Geográficamente, la región que aparece clara y definida es una unidad mucho más amplia: lo que se ha denominado el «Oriente Sirio», región de la que Palestina constituye el apéndice sur. A riesgo de resultar reiterativo, he de resaltar, como punto de partida del análisis de la problemática de este capítulo, la variedad dentro de Palestina y su carácter de entidad en absoluto cerrada. Aunque en el segundo apartado nos detendremos en la descripción física del territorio, se puede ahora poner un ejemplo: las

---

2. En cuanto a las fronteras de la provincia de Judea, vid. Avi-Yonah, *ibid*. La provincia ocupaba toda la Cisjordania, desde Galilea hasta las últimas estribaciones de la montaña de Judea. En la costa, desde Dora (incluida en la provincia en tiempos de Diocleciano) hasta Rafia. El Négeb pertenecía al reino nabateo y, más tarde, a la provincia de Arabia. En cuanto a la Transjordania, a la provincia de Judea pertenecían algunos territorios septentrionales: algunas ciudades de la antigua Decápolis y algunos de los territorios que pertenecieron a Agripa II. En la Perea meridional, la ciudad de Esbón, importante nudo de comunicaciones, perteneció desde el principio a la provincia de Arabia (Schürer, *Historia* II, pp. 227-228).

formaciones del relieve de Palestina se corresponden con la estructura general de la fachada mediterránea del Oriente Próximo (el «pasillo sirio-palestino»), en la que se observa una compartimentación del mismo en unidades estructurales paralelas de componente norte-sur.

Por otra parte, ¿qué es lo que supone el nuevo *status* de la provincia de Judea? Simple y llanamente la solución definitiva del problema de Judea como territorio englobado dentro de la órbita del mundo romano. No debemos, pues, confundir el problema «Judea» con el problema «Judíos», si bien en su origen estuvieron relacionados.

Hemos de recordar que en la provincia romana de Judea no sólo habitaban judíos, aunque éstos en mayor o menor medida estaban extendidos por toda ella debido a la gran expansión del reino de los asmoneos. Se pueden distinguir diferentes áreas según el grado de judaización y densidad de población judía.

Los territorios propiamente judíos eran Perea, el norte de Idumea, Galilea y Judea. Sin embargo, hay diferencias notables entre ellos. Galilea era una zona reciente y forzosamente judaizada por los asmoneos; además, en ella se daba un grado de urbanización de corte heleno que era nulo en Judea, aunque hemos de reconocer que esta urbanización potenciada, al igual que en Samaría, por los herodianos tenía mucho de formal y muy poco de real, de contenido práctico. Con esto se puede comprender mejor el hecho de que la Judea *sensu stricto* aparezca como el último reducto, el baluarte virgen de los judíos. Las condiciones que en ella se daban, el peso de la tradición, el carácter sacro de su capital —la ciudad-santuario de Jerusalén—, las esperanzas que situaban el inicio de la redención del pueblo en el desierto de Judea, etc., son cuestiones que hablan de ese carácter peculiar de Judea dentro del conjunto de Palestina. Un dato más: el hebreo como lengua hablada pervivirá en Judea hasta el final de la revuelta de Bar Kokba. Cuando los sabios se refugien y sitúen su centro en Galilea el hebreo cederá el puesto al arameo como lengua hablada.<sup>3</sup> Este hecho es

---

3. Vid. E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, edited by R. Kutscher. Jerusalén-Leiden (1982) pp. 115 ss. (§§ 190-192), cfr. Ch. Rabin, "Hebrew and Aramaic in the First Century", en S. Safrai y M. Stern, eds., *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, II, Assen (1976) pp. 1007 ss. El descubrimiento de las cartas de Bar Kokba nos ha proporcionado la prueba del uso del hebreo en esta época frente a las teorías tradicionales que, desde Segal,

en sí todo un síntoma de la diferente situación de los judíos en Judea y en Galilea.

En la situación opuesta se encontraba la llanura costera, que era la zona de máxima helenización. Durante el período helenístico un nutrido número de ciudades florecieron a lo largo de la *via maris* hasta Antioquía. Algunas fueron nuevas fundaciones, otras eran ciudades ya con una larga historia (Rafia, Gaza, Ascalón, Azoto, Jope, Apolonia, Torre de Estratón, Dora, Tolemaida/Acco, Tiro etc.). En Palestina, también habrá otras cuñas de helenización, como por ejemplo la ciudad de Escitópolis que, aunque situada en la zona de contacto entre el valle de Yizreel y el valle superior del Jordán, estableció sus relaciones fundamentalmente con las ciudades transjordanas, las que, junto a ella, constituyeron la liga de la Decápolis creada por Pompeyo.

Samaría, por su parte, quedará como un bolsón repudiado por los judíos. Ciudades como Samaría-Sebaste y, más tarde, *Flavia Neapolis* serán los centros de organización y articulación de ese territorio.

consideraban al hebreo misnaico una lengua totalmente artificial.

Esta opinión, que recogía en mi tesis doctoral, debe ser matizada en base a otros datos o sugerencias. Frente a las hipótesis de la investigación israelí, algunos investigadores muestran más prudencia. El profesor Nicholas de Lange, en un seminario impartido en Granada el curso 88-89, nos recordaba un documento aparecido entre las cartas de Bar Kokba en el que éste se disculpaba por no escribir en hebreo, ya que no había encontrado un amanuense que lo hiciera. Por otro lado, el profesor Torres Fernández me ha indicado la existencia de un libro de Klaus Beyer en el que este autor, de manera demasiado extrema, se expresa contrario a aceptar el uso del hebreo como lengua hablada: «Bedenkt man, daß in den größeren Städten auch das Griechische gebraucht wurde, so ist es schwierig, eine Gegend zu finden, wo zur Zeit Jesu noch hebräisch gesprochen worden sein könnte» (*Die aramäischen Texte vom Toten Meer*. Göttingen (1984) p. 55).

Me he extendido en esta nota por las repercusiones que este problema tiene en el análisis histórico. La situación de plurilingüismo que vivía Palestina (vid., además de las obras citadas, Schürer, *Historia*, II, pp. 19 ss.) nos debe inducir a pensar en una situación intermedia en cuanto al uso del hebreo. Ni lengua de uso generalizado, ni lengua artificial o erudita. Teniendo en cuenta esta situación, y en contra de M. Gichon, la presencia en la correspondencia de Bar Kokba de documentos escritos en otras lenguas, tales como el griego, no es un dato concluyente para aceptar la participación en la misma de elementos extrapalestinoses o no judíos. Vid. su artículo, "New Insight into the Bar Kokhba War and a Reappraisal of Dio Cassius 69, 12-13", *J.Q.R.*, 77, 1 (julio 1986) pp. 39 ss. Hemos de pensar, además, que la utilización del hebreo durante la revuelta de Bar Kokba debió de tener, en buena parte, un carácter de reafirmación ideológica, nacionalista. Al igual que la utilización de los caracteres paleohebreos en las monedas.

Roma hizo, pues, distinción de los dos problemas (el problema del territorio de Palestina y el problema de los judíos) y los solucionó por separado y alejados en el tiempo. Tras el 70 d.C., Palestina (la provincia romana de Judea) entra a formar parte del Imperio con una situación regularizada. Es el último paso, y, por cierto, con bastante desfase con respecto al resto del Oriente Sirio: las guerras civiles de finales de la República hicieron posible el establecimiento de un reino poderoso, el reino de Herodes, lo que supuso un paso atrás en la anexión definitiva del territorio. Por otra parte, el problema judío fue solucionado, o encontró vías de solución, cuando Roma reconoció la institución del patriarcado, probablemente a finales del siglo II d.C., si bien el germen de esta institución está ya en el llamado «sanedrín de Yabneh». El carácter de la institución del patriarcado no es territorial sino religioso y se va a convertir en la cabeza espiritual de todos los judíos de dentro y fuera de Imperio.

Roma, al final, consiguió su propósito: desligar lo religioso de lo político, algo que ya había intentado Gabinio cuando fue gobernador de Siria, sucesor y continuador de la obra de Pompeyo en Oriente. Esta separación siempre es difícil en el Judaísmo, pero en aquellos momentos había una dificultad adicional: la existencia de un estado judío, realización práctica de ese modelo que no distinguía entre poder temporal y poder espiritual. Los asmoneos eran reyes y sumos sacerdotes a la vez, herederos de la hierocracia del período persa y helenístico. La nueva jerarquía rabínica hará suyo el modelo persa, los rabinos recogerán la tradición de los sacerdotes que supieron amoldarse a una estructura política superior y extranjera e intentarán llegar a un *modus vivendi* similar al que hizo posible el florecimiento del Judaísmo a partir del decreto de tolerancia de Ciro, aunque Roma no era el imperio de los aqueménidas. Con esto quiero decir que también de parte judía se aprecia, como consecuencia del «Gran Desastre», una separación entre lo político y lo espiritual; más bien un rechazo de lo político por humano. Esta vía iniciada después del 70 se vio confirmada tras la fallida aventura de la revuelta de Bar Kokba.

Hemos de tener en cuenta, además, que los romanos por lo general definían a los judíos más como miembros de un religión que como

miembros de un pueblo;<sup>4</sup> es decir, el antijudaísmo romano —no así el griego— no tendrá un carácter étnico sino religioso, si bien el Judaísmo será una *religio licita* en el Imperio.

Quizá sea necesario matizar esta última afirmación. Como se verá en el capítulo siguiente al tratar la problemática del *fiscus iudaicus*, los judíos del Imperio estarían encuadrados dentro de dos categorías. En la parte oriental, producto de la asunción por Roma de la organización del período helenístico, los judíos estarían reconocidos como *natio*. Los privilegios confirmados por el poder romano respondían al reconocimiento de lo específico de unas comunidades que constituyeran una ciudad dentro de la ciudad griega. En la parte occidental, debido a una ulterior dispersión de los judíos y al aumento de los prosélitos más allá de la primera Diáspora, éstos tendrían garantizado el libre ejercicio de su religión gracias al reconocimiento del Judaísmo como *religio licita*, al igual que otros colectivos; por tanto, sin ningún estatuto especial similar al que se observa en el Oriente helenístico romano.

Es muy probable que esta segunda categoría, *religio*, más amplia, se impusiera sobre la primera, paralelamente al proceso de transformación de Roma en una sociedad universal y homogénea. Ahora bien, el antijudaísmo de carácter étnico no desaparecerá, sólo se transformará vía Cristianismo.

## 1. El status de la provincia romana de Judea.

En las páginas precedentes adelanté una primera idea, una primera valoración de lo que supuso el cambio de *status* de la provincia de Judea:

---

4. Los judíos aparecen en las fuentes romanas por sus prácticas chocantes, extravagantes (el sábado, la ausencia de representación de su dios, la prohibición de comer cerdo, la circuncisión, etc.). La mayoría de los autores romanos no nos hablan estrictamente de un pueblo sino de los miembros de una religión, miembros que se distinguen por un modo de vida peculiar. Cfr. Petron. en A. Baehrens, ed., *Poetae Latini Minores*, Leipzig (1879-1883), vol IV, p. 98, frag. 97; Iuv., *Sat.* I, 3, 12-14; I, 3, 296; II, 6, 157-160; II, 6, 542-547 y V, 14, 96-106; Tac., *Hist.* V, 9, 1; Plut., *De Superst.* 169C; *De Iside et Osiride* 363B y *Quaestionum Convivialium* 669E-F ss.; Dio Cass. XXXVII, 16-17 y LXVIII, 1, 2. Vid. también R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Bruselas (1967) pp. 21-24; R.W. Garson, "The Jews in Classical Literature", *Prudentia*, 3 (1971) pp. 99 ss. y M. Stern, "The Jews in Greek and Latin Literature", en Safrai-Stern, eds., *The Jewish People in the First Century*, II, Assen (1976) pp. 1101 ss.

la incorporación definitiva y regularizada de este territorio al orbe romano. Pero, ¿qué otras consecuencias inmediatas tiene este acontecimiento?

En primer lugar, la reunificación del territorio. Desde que Pompeyo interviniera directamente en Palestina e hiciera valer los intereses de la potencia romana, el territorio de Palestina había vivido una época de excepcionalidad y fragmentación. Lo primero que hizo Pompeyo fue recortar las conquistas de los reyes asmoneos: creó la liga de la Decápolis (Escitópolis, Pella, Hipos, Gadara, Abila, Dión, Gerasa y Filadelfia) y liberó las ciudades griegas de la llanura costera. Este proceso de, por una parte, «desjudaización» y, por otra, delimitación de las competencias políticas y religiosas de los últimos asmoneos fue continuado por su lugarteniente Gabinio. Esta línea de actuación no logró dar frutos ya que el período de las guerras civiles, primero entre Pompeyo y César, y después entre Marco Antonio y Octavio, tuvieron una consecuencia de importancia en el territorio de Palestina: el establecimiento de un reino fuerte gobernado por Herodes el Grande que llegó a alcanzar los límites del reino asmoneo en su momento de máxima expansión.

Tras la muerte de Herodes el Grande el año 4 a.C., su reino se dividió entre sus hijos:

1º) Arquelao, con el título de etnarca, recibió Judea, Samaría e Idumea, incluidas las ciudades de Samaría-Sebaste, Cesarea Marítima, Jerusalén y Jope, con excepción de una serie de ciudades helenísticas que pidieron a Augusto que las liberara del dominio judío. Tal es el caso de las ciudades de Gaza, Gadara e Hipos, que pasaron a depender directamente de la provincia de Siria.

2º) Herodes Antipas recibió, en calidad de tetrarca, Galilea y Perea.

3º) Filippo, también nombrado tetrarca, recibió los territorios más septentrionales: Traconítide, Auranítide, Batanea, Gaulanítide e Iturea.

4º) Por último, Salomé, la hermana de Herodes, recibió las ciudades de Yamnia/Yabneh, Azoto y Fáselis, además de un palacio en Ascalón, ciudad ésta que, como en tiempos de Herodes el Grande, continuó siendo una ciudad libre. Posteriormente, las ciudades de

Salomé pasaron a engrosar momentáneamente el reino de Arquelao. A la muerte de Salomé, Livia, la esposa de Octavio Augusto se hizo con sus posesiones.

Esa fue la primera fragmentación, producto de la conjunción de los intereses de Roma (no seguir permitiendo un poder fuerte en la zona) y los compromisos con la dinastía aliada de los herodianos. Pero este estado de división arbitraria y circunstancial no podía durar mucho. En el año 6 d.C. Arquelao era depuesto por Roma. De hecho, los judíos apoyaron y aplaudieron su destitución.<sup>5</sup> Con sus territorios se constituyó la provincia de Judea, gobernada por un *procurator cum iure gladii*; es decir, pertenecía a la tercera categoría de las provincias imperiales, según la distinción hecha por Estrabón.<sup>6</sup>

En el año 34 d.C. moría Filippo, y sus territorios pasaron a la provincia de Siria. Poco después, en el año 39, Herodes Antipas era depuesto por Calígula y exiliado a *Lugdunum* (=Lión) en la Galia o, según otra versión, fue enviado a Hispania. No se sabe con certeza ya que nuestra fuente, Flavio Josefo, es el origen de esta doble y confusa información.<sup>7</sup>

En ese momento parecía que la política romana tendía hacia la desaparición definitiva de reyezuelos y dinastas en beneficio de la formación de un provincia unida. Esta tendencia sufrió un corte durante el breve reinado de Herodes Agripa I. Agripa I logró reunir, aunque fuera por poco tiempo, el reino de su abuelo Herodes el Grande:

1º) En el año 37/38 d.C. recibía de Calígula los territorios de la tetrarquía de Filippo junto con otros territorios colindantes.

2º) El año 40 d.C. vio aumentarse sus dominios con la incorporación de la tetrarquía de Herodes Antipas, destituido el año anterior.

---

5. Josefo, *A.J.*, XVII, 11, 1-2 (vv. 299 ss.)

6. XVII, 3, 25.

7. Vid. *A.J.* XVIII, 7, 2 (v. 252) y *B.J.* II, 9, 6 (v. 183).

3º) Finalmente, el año 41 d.C. Claudio le dio los restantes territorios hasta volver a reunir bajo su mando los dominios de Herodes el Grande.

El reinado de Agripa I fue corto. El año 44 d.C. moría este último gran dinasta herodiano y con él esa excepcional y artificial reunificación de los territorios de Herodes el Grande. Parece ser que Claudio pensaba que algún día Agripa II, aún niño a la muerte de su padre, heredaría los dominios de éste; en espera de ese momento, el año 48-49 d.C. este segundo Herodes Agripa recibía el principado de la Calcis del Líbano, anteriormente gobernado por su tío Herodes. En el 53 d.C. Claudio le cambió el principado de Calcis por los territorios de la antigua tetraarquía de Filipo, probablemente un paso más con la clara finalidad de volver a reunir los territorios de su padre Agripa I. Sin embargo, con Nerón todo este plan se abandonó. El nuevo emperador mantuvo la organización provincial en el núcleo principal de Palestina y Agripa II se quedó sólo con territorios periféricos o marginales, agrandándose sus dominios con las ciudades de Tiberias y Tariquea y una parte de la Perea. Como ya se vió en el capítulo anterior, tras la muerte de Agripa II se acabó la dinastía herodiana y sus territorios se dividieron entre las provincias de Siria y Judea.

Después de este breve recorrido<sup>8</sup> queda de manifiesto con mayor fuerza el hecho de esta *normalización* de Palestina tras el final de la Primera Guerra Judía. Se acabaron las situaciones de excepción y la compartimentación del territorio en unidades artificiales. Este proceso se vio completado a la muerte de Herodes Agripa II.

Este es el primer punto a resaltar, la reunificación del territorio de Palestina. Pero, veamos otras consecuencias que lleva aparejado este cambio de *status* de la provincia.

---

8. Sobre la dinastía herodiana y el período de los procuradores de Judea, vid. M. Avi-Yonah, "Palaestina", cols. 371-383; G. Corradi, en E. de Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, IV, s.v. "Iudaea", pp. 133-139; A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*, Madrid (1982) pp. 49-60; Schürer, *Historia*, I pp. 374-618; E.M. Smallwood, *The Jews...*, pp. 144 ss. y M. Stern, "The Province of Judaea", en S. Safrai y M. Stern, eds., *The Jewish People in the First Century.*, vol. I, Assen (1974) pp. 308-376.

Evidentemente un mayor control romano y, unido a ello, un reconocimiento de lo específico del territorio. Se acaba, pues, la dependencia de la provincia de Siria. Además, esta dependencia se había mostrado ineficaz durante la Gran Guerra: la lejanía de las legiones acantonadas en Siria fue la causante de que los revoltosos judíos tuvieran tiempo de organizarse y de que éstos pudieran ofrecer una resistencia eficaz contra las legiones romanas.

Es el aumento del control romano en Palestina la consecuencia más palpable y directa del cambio del *status* de la provincia. No olvidemos que la estructura provincial era bastante lene y que Roma intervenía directamente en contadas ocasiones, y a veces por motivos o negocios que eran personales del emperador o su familia. No debemos, pues, engañarnos con una imagen de organización provincial llena de contenido; mejor dicho, llena de los contenidos que tal organización puede tener para nosotros hoy en día. Con todo, es de interés resaltar el triunfo de ese modo de organizar los territorios incorporados al dominio de Roma, la generalización del mismo y, por último, la evolución que le lleva a convertirse en algo más que un mero sistema de control militar y de recaudación de tributos, evolución paralela a la de la crisis de la ciudad y a la del progresivo centralismo y cambio hacia estructuras más abiertamente autocráticas en la cúpula del poder imperial.<sup>9</sup>

Por ahora de todo esto nada podemos hablar en este período, pero por fin vemos a Palestina integrarse de pleno derecho en el orbe romano y, por tanto, participar de los cambios y transformaciones que son comunes al resto del Imperio.

Hechas estas consideraciones, lo que nos interesa es lo relativo al control romano en la zona, control militar evidentemente: cómo va

---

9. Vid. F. Millar, ed., *El Imperio romano y sus pueblos limítrofes*, "Historia Universal Siglo XXI", 8. Madrid (1983, 8ª ed.), pp. 1-11, donde se traza una panorámica del proceso de unificación política, social, cultural y religiosa del orbe romano que culmina en el siglo IV d.C. Precisamente los documentos encontrados en el mar Muerto son una fuente de excepción para, por ejemplo, valorar el proceso de incubación y aclimatación en Oriente del derecho privado y procesal romano. En concreto, estoy haciendo mención del conocido «Archivo de Babata». Vid. Arnaldo Biscardi, "Nuove testimonianze di un papiro arabo-giudaico per la storia del processo provinciale romano", *Studi in onore di Gaetano Scherillo*, I, Milán (1972) pp. 111-152 y G.W. Bowersock, *Roman Arabia*. Cambridge, Mass. (1983) pp. 76-80. Sobre la organización provincial, vid. W.T. Arnold, *The Roman System of Provincial Administration to the Accession of Constantine the Great*, Roma (1968, reimpr.) pp. 101-168.

evolucionando y cómo queda reflejada esta evolución en el cambio de *status* de la provincia.

Durante la época de la procura estaba acantonada una guarnición bastante reducida en el territorio de Palestina. De hecho, el procurador, cargo asignado al *ordo equestris*, sólo podía ejercer el *imperium* sobre tropas auxiliares. Son, pues, *auxilia* las tropas estacionadas en la primera y más reducida provincia de Judea. González Echegaray ha calculado el número de estas tropas: unos 3500 soldados de infantería (= dos cohortes miliarias y tres quingenarias) y de 500 a 1000 jinetes (no sabemos si el *ala* de Judea era quingenaria o miliaria).<sup>10</sup>

Tropas insuficientes, sin la organización y la capacidad estratégica de las legiones. Es por ello que durante la procura fue normal la intervención de los legados de Siria en momentos de especial tensión en la provincia de Judea: tras la muerte de Herodes el Grande, intervención de Varo; el año 37 d.C. L. Vitelio llega a Palestina a solventar los problemas entre Herodes Antipas y el rey nabateo Aretas IV; en el 40 d.C. interviene el gobernador de Siria Publio Petronio ante los disturbios causados por la orden de instalar una estatua de Calígula en el Templo y, por último, en el año 66, en los inicios de la Primera Guerra, hace lo propio el legado Cayo Cestio, quien cae derrotado estrepitosamente ante una resistencia judía que ha tenido tiempo de organizarse.

Tras la sofocación de la revuelta judía del 66-70 la dependencia con respecto a Siria va a desaparecer. La provincia de Judea se mantendrá como provincia imperial pero cambiará de categoría. El territorio de Palestina se constituye en provincia autónoma con un gobernador del *ordo senatorius* (un *legatus augusti pro praetore*). La *legio X Fretensis* fue estacionada de manera permanente en la provincia, lo que trae consigo la presencia de un legado imperial de rango pretorio.

De esta nueva organización debemos destacar el hecho siguiente. Mientras que el gobernador tiene su sede en Cesarea Marítima, la *legio X* va a tener su campamento en Jerusalén. En el capítulo anterior vimos las

---

10. J. González Echegaray, "La guarnición romana de Judea en tiempos del Nuevo Testamento", *E.B.*, 36 (1977) pp. 69 ss. Vid. también M. P. Speidel, "The Roman Army in Judaea under the procurators. The Italian and the Augustan cohort in the Acts of the Apostles", *A.S.*, 13/14 (1982-83) pp. 233 ss.

medidas tomadas por Tito a este respecto tras la toma de la ciudad. No es extraño que el gobernador resida en una ciudad y la legión de la que es comandante esté acantonada en otro lugar diferente; ahora bien, lo que nos hemos de plantear es el porqué de la elección de tal o cual localización para el acantonamiento de las tropas. Junto al hecho de la proximidad con el reino nabateo, la elección de Jerusalén tiene una razón evidente: el control de una zona levantisca y hasta cierto punto aislada del conjunto de la provincia, la Judea *sensu stricto*, un área virgen en lo que respecta a la extensión de las estructuras ciudadanas de corte griego<sup>11</sup> y, por tanto, con unas características peculiares que la hacen aparecer como un bolsón inculto y desfasado frente al resto de Palestina. Judea había sido el centro a partir del cual se extendió la rebelión y el último reducto de la resistencia judía; en el momento de la toma de la ciudad de Jerusalén todavía quedaban algunos focos por la zona más alejada, compartimentada y dura, la depresión del mar Muerto y el desierto de Judea.

Así pues, se organiza como un segundo *limes* dentro de la provincia de Judea que se corresponde con la zona última de resistencia y la más castigada por la guerra y las medidas consecuentes. Este *limes*, si lo podemos llamar tal, tendría su centro estratégico y de control en Jerusalén y estaría completado por una serie de puestos de vigilancia, lugares escogidos por su valor estratégico o económico. Este es el caso de los destacamentos atestiguados en Masada, Engedi y probablemente también en Hebrón.<sup>12</sup> A este respecto, también hemos de recordar otro hecho: el

---

11. Todos los intentos de helenización chocaron con el celo de la mayoría del pueblo judío. El intento más grave en esta línea fue el de hacer de Jerusalén una nueva Antioquía en tiempos de Antíoco IV Epífanes, y ya conocemos las consecuencias que derivaron de esta «paganización» de Judea: el estallido de la revuelta macabea (vid. *IMac.* 1). Una breve digresión: Jerusalén se vio expuesta a la profanación en dos momentos determinados (en tiempos de Antíoco Epífanes y durante el reinado de Adriano). Ambos hechos se vieron como paralelos y no es extraño, pues, que el montaje propagandístico de Bar Kokba fuera claro heredero de la propaganda macabea, si bien con los cambios que imponía el momento; en concreto, la exigencia de que la redención de Sión fuera llevada a cabo por el mesías.

12. La mayoría de los datos que tenemos para Hebrón nos llevan a un época tardía, cuando se creó el *limes Palaestinae*, pero podemos suponer la presencia de un destacamento romano desde mucho antes habida cuenta su posición central en Judea y su situación en la vía que unía Jerusalén con Beerseba. Vid. M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640). A Historical Geography*. Grand Rapids, Michigan (1979, 2ª ed.) p. 163; S. Safrai, *E.J.*, 9 (1971) s.v. "Israel", col. 240 y M. Speidel, "A Tile Stamp of Cohors I Thracum Milliaria from Hebron/Palestine", *Z.P.E.*, 35 (1979) pp. 170-172.

asentamiento de veteranos realizado por Vespasiano en una aldea cercana a Jerusalén que Josefo denomina Emaús.<sup>13</sup>

Mucho se ha discutido sobre la localización precisa de esta Emaús de Josefo. Lo que parece estar claro es que no se trata de la conocida ciudad de Emaús, más tarde Nicópolis, que está a 160-170 estadios de Jerusalén, situada a medio camino entre la llanura costera y las primeras estribaciones montañosas de Judea.<sup>14</sup> Josefo nos dice que el lugar donde Vespasiano asentó a los veteranos estaba a 30 estadios de Jerusalén. Finalmente, la investigación ha identificado la Emaús de Josefo con una pequeña aldea que en la actualidad se llama en árabe *Quloniyeh* (=Colonia), a unas cuatro o cinco millas al noroeste de Jerusalén.<sup>15</sup> Probablemente también habría que identificar la Emaús de Josefo con la Emaús del Nuevo Testamento,<sup>16</sup> donde, según la tradición, Jesús se apareció a dos de sus discípulos después de haber resucitado.

Sea como fuere, el asentamiento de veteranos indudablemente tendría que tener una cierta función estratégica, tal es la finalidad normal de las fundaciones o asentamientos romanos de este tipo. De manera indirecta sabemos que, inmediatamente después de terminada la guerra, los romanos construyeron una vía que unía Cesarea Marítima con Jerusalén, vía absolutamente necesaria porque unía la capital de la provincia con el campamento de la *legio X*. Su trazado era el siguiente: Cesarea, Antípatris, Gofna, Betel y Jerusalén.<sup>17</sup> El asentamiento de veteranos del que habla Josefo, dependiendo de su identificación definitiva, se tiene que poner en relación con esta vía o con la antigua vía que unía Jerusalén con Jope, y de la que tenemos noticias a partir de Flavio Josefo.<sup>18</sup>

13. *B.J.* VII, 6, 6 (v. 217).

14. Vid. M. Avi-Yonah, en M. Avi-Yonah, ed., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. II, Jerusalén (1976), s.v. "Emmaus", p. 362.

15. Vid. sobre la discusión y la investigación al respecto, Schürer, *Historia*, I, pp. 654-655, nota 142. Vid. también M. Avi-Yonah, "Palaestina", col. 397, donde identifica también la actual *Quloniyeh* con la *Mosah* del Antiguo Testamento (*Jos.* 18, 26) y de la *Mišnah* (*Sukk.* 4, 5).

16. *Lc.* 24, 13: «Y resulta que aquel mismo día, dos de ellos iban de camino a una aldea cuyo nombre era Emaús, distante de Jerusalén sesenta estadios» Sobre la discusión acerca de la localización precisa de esta Emaús, vid. Avi-Yonah, "art. cit." *supra*, nota 13.

17. Vid. M. Avi-Yonah, "Palaestina", col. 397 y *The Holy Land...*, pp. 181 ss.

18. *B.J.* II, 12, 2 (v. 228). La Universidad de Tel Aviv ha excavado recientemente en *Masad*, al oeste de Abu Gosh, una fortaleza romana de la vía que unía la Sefelah con Jerusalén. Muestra niveles de ocupación de época asmonea, herodiana y bizantina. Curiosamente, no hay nivel de ocupación de los siglos II y III d.C., por lo que su excavador piensa que los romanos

Para finalizar estas líneas dedicadas a la organización militar de la provincia de Judea después del 70 d.C. sólo me queda hacer una referencia de pasada a las unidades de *auxilia* estacionadas en ella. De estas unidades conocemos, por el capítulo anterior, la cohorte estacionada en Engedi y el diploma militar del año 86. A esas páginas, pues, me remito.<sup>19</sup>

En tiempos de Adriano el *status* de la provincia de Judea sufrió un nuevo cambio y se estacionó una nueva legión en el territorio; o mejor, se estacionó una nueva legión y, por consiguiente, el *status* de la provincia inmediatamente se vio modificado. A partir de entonces el cargo de *legatus augusti pro praetore provinciae Iudaeae* sería ejercido por consulares.

Tradicionalmente la investigación había situado este cambio a provincia consular después de la revuelta de Bar Kokba. La *legio VI Ferrata* habría sido enviada a la provincia de Judea desde su lugar de acantonamiento en la provincia de Arabia tras estallar la revuelta y allí, en Judea, se habría quedado tras su aplastamiento.<sup>20</sup> Según esta hipótesis, el estacionamiento de una nueva legión vendría a ser una más de las medidas de castigo y represión tomadas por Adriano contra los judíos, como lo fueron la prohibición de entrar en Aelia Capitolina, la «paganización» de multitud de lugares santos judíos y la venta como esclavos de los rebeldes hechos prisioneros.

Sin embargo, un nuevo dato vino a cambiar todo este esquema: el descubrimiento de un nuevo fragmento de los *Fasti Ostienses*.<sup>21</sup> En ese fragmento se daba la fecha del 127 d.C. como año en que *Q. Tineius Rufus*

abandonaron algunos de sus puestos fijos y prefirieron patrullar sobre la ruta. Vid. M. Fischer, "Kh. Masad (1980 et 1984)", *R.B.*, 92 (1985) pp. 426-429 y "H. Masad (Kh. al Qasr) 1977-1980, 1984", *I.E.J.*, 35 (1985) pp. 198-200. Para otros trabajos arqueológicos, vid. J. González Echegaray, "Investigaciones arqueológicas en Levante", *Aula Orientalis*, 2 (1984) pp. 207-223 e "Investigaciones arqueológicas en Levante, II", *Aula Orientalis*, 6 (1988) pp. 19-46.

19. Para mayor detalle, vid. P.A. Holder, *The Auxilia from Augustus to Trajan*. "B.A.R. International Series", 70. Oxford (1980) y, para una época posterior, G.L. Cheesman, *The Auxilia of the Imperial Army*, Hildesheim-Nueva York (1971, reimpr.), Apéndice I, pp. 145 ss. Hay un nuevo diploma militar que hace mención a la provincia de Judea; vid. M.M. Roxan, *Roman military diplomas 1954-1977*, Londres (1978), p. 40-41, diploma número 9. Vid. también, J.C. Mann, "A Note on an Inscription from Kurnub", *I.E.J.*, 19 (1969) pp. 211-214.

20. Ritterling, *R.E.*, XII, 2 (1925), s.v. "Legio", col. 1591. Esta legión fue reemplazada por la *legio III Cyrenaica* que anteriormente estaba en Egipto. Vid. Ritterling, art. cit., col. 1510. En la misma línea, J.H. Iliffe en *Q.D.A.P.*, 2 (1933), p. 121.

21. *Inscr. Ital.* XIII, 1, 5. Cfr. también XVII, 1, 12.

fue cónsul sufecto.<sup>22</sup> De éste ya se sabía que era gobernador de Judea cuando estalló la revuelta de Bar Kokba. Por tanto, la conclusión era clara e inmediata: Judea ya era provincia consular cuando estalló la última revuelta judía.

A partir de este momento la labor de la investigación se centró en precisar la fecha del estacionamiento de esa nueva legión en la provincia de Judea. Con respecto a este problema fueron apareciendo nuevos datos o sugerencias.

En primer lugar, las inscripciones del acueducto de Cesarea y de la vía que partía de Kefar Otnay/*Caparcotna* retrotraían la presencia de la *legio VI Ferrata* al año 130.<sup>23</sup>

Pocos años después, H.-G. Pflaum introducía un nuevo elemento a tener en cuenta a la hora de fechar el establecimiento de la segunda legión en el territorio. A partir de una inscripción en la que aparecía el *cursus honorum* de un tal *L. Sempronius L.f. Gal. Senecius*, natural de Ibiza, Pflaum se hacía la siguiente reflexión: «...ce fonctionnaire équestre ait été promu de la procuratèle de la monnaie à celle de la Judée. Or nous avons nous-même observé dans notre *Essai sur les Procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain*, 1950, p. 235 et note 6, que les *procuratores monetae* avançaient régulièrement à un poste ducénaire... Il s'ensuit que... la procuratèle de Judée appartenait dès 123 aux postes ducénaires de premier

22. Sobre *Tineius Rufus*, vid. W. Eck, *Senatoren...*, pp. 204-205 y "Jahres- und Provinzialfasten...", *Chiron*, 13 (1983) pp. 169-170 y nota 407.

23. Vid. B. Lifshitz, "Sur la date du transfert de la legio VI Ferrata en Palestine", *Latomus*, 19 (1960) pp. 109-111. Allí también nos remite a un artículo suyo publicado en el *Bulletin of the Israel Exploration Society* del año 1959, pp. 53-67, donde había publicado previamente la inscripción aparecida en Cesarea. Lifshitz piensa que la llegada de esta legión a la provincia tuvo que ser una medida preventiva ante el ambiente de disturbios previo al estallido de la revuelta. S. Mazzarino, asimismo, apunta la posibilidad de ciertas medidas preventivas tomadas por los romanos, para ello se basa en el testimonio de un papiro en el que se da a entender que, hacia el 129, *peregrini* egipcios fueron enrolados por Adriano en la *legio X (P.S.I., IX, 1026c)*; Mazzarino piensa que esto fue debido a que estos orientales estaban más adaptados a una guerra de guerrillas (*L'Impero romano*, II, pp. 418-438, apartado XXVI). G.W. Bowersock también recoge esta noticia (*J.R.S.*, 61 (1971) p. 233, n. 95). Esta interpretación de Mazzarino se opone al relato de Dión Casio. En base al testimonio de este último y al desarrollo de la revuelta, creo que es más conveniente suponer que el ejército romano no estaba enterado y preparado para hacer frente a los disturbios. En la misma línea que Mazzarino, vid., sobre los posibles disturbios previos a la revuelta y las medidas preventivas consecuentes W. D. Gray, "The Founding of Aelia Capitolina...", pp. 254 ss.

échelon. Cela se comprend quand on pense au fait que le procureur impérial devait verser la solde aux soldats des deux légions que le gouverneur consulaire avait désormais sous ses ordres. Ainsi un service accru s'est traduit par un salaire doublé, autre preuve du réalisme manifesté par le gouvernement impérial romain». <sup>24</sup>

Por último, aunque no ofrece ninguna indicación cronológica concreta, otro dato es la legatura de un tal Aquila en la provincia de Judea, noticia que nos trasmite Epifanio. Como se comentó en su momento, este personaje bien podría ser el *L. Staius Aquila* que fue cónsul sufecto en el 116. Por tanto, antes de *Tineius Rufus* tenemos también el nombre de un gobernador de Judea de rango consular. Con respecto a *Lusius Quietus*, su legatura en Judea fue excepcional y de ninguna manera supuso el establecimiento de una nueva legión y el consiguiente cambio de *status* de la provincia. <sup>25</sup>

Tal como indican todos estos datos, la fecha del establecimiento de una segunda legión en Palestina es muy anterior a la revuelta de Bar Kokba. Ahora bien, el problema con el que se ha encontrado la investigación es descubrir qué legión fue transferida a Judea, ya que las noticias sobre la presencia de la *legio VI Ferrata*, la *legio II Traiana* y la *legio III Cyrenaica* en las provincias de Egipto, Judea y Arabia a veces pueden parecer contradictorias. Según parece estas provincias formaban una unidad militar superior, y los cambios que se operaron en sus guarniciones respectivas afectaron sólo a las legiones que estaban acantonadas en estas tres provincias.

Así pues, resumiendo, la *legio VI Ferrata* no pudo ser desde el principio la segunda legión estacionada en Judea. Hay pruebas que muestran que estuvo acantonada en Arabia, aunque no son pruebas que no

---

24. "Remarques...", pp. 232-233. Para Pflaum, pues, la *legio VI Ferrata* sería trasferida a Judea hacia el 123, correspondiéndose con el primer viaje de Adriano por Oriente.

25. Sólo M. Avi-Yonah mantiene la opinión de que Judea cambió a provincia consular con la llegada de Lusio Quieto. Vid. "When Did Judea...", p. 213. Este autor considera posible que la *legio VI Ferrata* pudiera haber sido traspasada a Judea en un momento muy temprano, hacia el 119 d.C. ("art. cit.", p. 211-212). En contra de esta hipótesis, y considerando la legatura de Quieto como algo excepcional enmarcado en el *Bellum Parthicum* de Trajano y las revueltas judías del 115-117, vid. H.-G. Pflaum, "Remarques...", p. 232.

dejen lugar a dudas.<sup>26</sup> Antes de esta legión, la primera guarnición de la provincia de Arabia habría sido la *legio III Cyrenaica*,<sup>27</sup> que poco después se habría trasladado provisionalmente a Egipto, dejando el hueco a la *legio VI*. Entonces, ¿qué segunda legión estaba en Judea durante estos primeros años del reinado de Adriano?

El dato por ahora definitivo lo ha proporcionado un miliario encontrado en julio de 1978 a unos 13 kilómetros de la ciudad de Acco, en la vía que unía esta ciudad con Séforis. Según Benjamin Isaac e Isaac Roll, los investigadores israelíes que lo encontraron y publicaron, éste nos atestigua la presencia de la *legio II Traiana* en Judea al menos desde el 120 d.C., ya que está fechado en ese año, el año de la cuarta potestad tribunicia de Adriano.<sup>28</sup> A partir de este nuevo dato, estos dos autores proponen la siguiente distribución de las legiones a principios del reinado de Adriano:

1º) En Bosra, provincia de Arabia, estaría muy probablemente la *legio VI Ferrata*.

2º) En Nicópolis (Egipto) estarían dos legiones: la *legio III Cyrenaica* y la *legio XXII Deiotariana*.

3º) En la provincia de Judea, dos legiones: la *legio X Fretensis* en Jerusalén y la *legio II Traiana* en *Caparcotna*.

Esta distribución sufriría un cambio en fecha aún no determinada. La *legio VI Ferrata* pasaría a Judea; la *legio II Traiana* se trasladaría a Egipto y la *legio III Cyrenaica* sería estacionada en la provincia de Arabia. Como

26. M. Speidel, "The Roman Army in Arabia", *A.N.R.W.*, II, 8 (1977), vuelto a publicar en M. Speidel, *Roman Army Studies*, vol. I, Amsterdam (1984), pp. 697-698 y G.W. Bowersock, "The Annexation and Initial Garrison of Arabia", *Z.P.E.*, 5 (1970) p. 43.

27. M. Speidel, "art. cit.", pp. 691 ss., según muestran unos papiros encontrados en Karanis y fechados en marzo del año 107.

28. "Legio II Traiana in Judea", *Z.P.E.*, 33 (1979) pp. 149-156. Vid. también G.W. Bowersock, "A Roman perspective...", pp. 132-134. Cfr. sobre el estado de la cuestión antes de que se descubriera este miliario, J.L.F. Keppie, "The Legionary Garrison of Judaea under Hadrian", *Latomus*, 32 (1973) pp. 859-864 y B. Isaac e I. Roll, "Judaea in the Early Years...", pp. 53-66. Sobre otra lectura del miliario, vid. J.R. Rea, "The Legio II Traiana in Judaea?", *Z.P.E.*, 38 (1980) pp. 220-221.

mencionaba arriba, estas tres provincias formaban una especie de unidad militar superior.

¿Cuál fue la causa de que se estacionara una nueva legión en el territorio de la provincia de Judea? Algunos autores han visto la causa de esta medida en el *Polmos šel Qiṭos*, pero ya conocemos las dificultades que hay para suponer unos serios disturbios en Palestina durante los años de las revueltas judías de la Diáspora. Hemos de concluir, pues, que no se debió a asuntos propiamente palestinos. Me inclino a pensar en razones de política oriental: un reforzamiento de todo el Oriente romano y su *limes*, y, por otra parte, un objetivo de control en la retaguardia de éste para evitar una situación semejante a la que se había producido durante el desarrollo del *Bellum Parthicum* de Trajano.

Sobre la fecha de la llegada de la nueva legión, tenemos el tope que nos marca el miliario de la vía Acco-Séforis: en el año 120 d.C. ya estaría estacionada la *legio II Traiana* en su campamento de *Caparcotna/Kefar Otnay*. Evidentemente, esta fecha se puede retrotraer hasta el 118/119, coincidiendo con las medidas tomadas por Adriano tendentes a normalizar la situación de Oriente tras la aventura pártica. La fecha del 117 me parece excesivamente temprana, fecha que se ha propuesto al ver una relación causa-efecto entre el *Polmos šel Qiṭos* y la llegada de la segunda legión al territorio.

Antes de pasar al segundo apartado de este capítulo, y a propósito de un artículo ya clásico de S. Safrai,<sup>29</sup> me voy a detener por un momento en el tema de la autonomía de Judea con respecto a la provincia de Siria.

De principio, creo que la cuestión no debe presentar problemas para nosotros: la provincia de Judea dependía de la de Siria durante la época de la procura romana dada su condición de provincia de tercera categoría (gobernador del *ordo equestris* que ejercía su *imperium* sobre un número limitado de *auxilia*). Tras el 70 d.C., con el estacionamiento de la *legio X Fretensis* todo esto cambió y Judea (más tarde, después del 135, Siria-Palestina) se constituyó en provincia independiente y con una evolución propia dentro del conjunto del Imperio.

---

29. "Li-be'ayat ma'amadah šel ha-probiñsiah Yehudah mi-le'aḥar milḥemet ha-ḥurban", *Zion*, 27 (1962) pp. 216-222.

Safrai, en el artículo citado, concluye que la provincia de Judea siguió siendo un anejo dependiente de la provincia de Siria incluso después de la destrucción del Segundo Templo y de la revuelta de Bar Kokba. Para ello se basa en las fuentes rabínicas judías, que son las que, según él, inclinan la balanza hacia esa suposición. Según éstas, parece ser que litigios y conflictos que afectaban a los judíos eran dirimidos en Antioquía ante el gobernador de Siria.

Con respecto a esta opinión de Safrai se pueden presentar las siguientes objeciones.

En primer lugar, Safrai confunde lo que es el conjunto de la provincia de Judea con la comunidad judía palestinese. Comenté anteriormente que en Palestina había importantes comunidades griegas o helenizadas. Los ejemplos que él presenta se refieren a conflictos entre judíos y gentiles y, a veces, también a algún tipo de relación, visita o consulta entre el patriarca judío y enviados romanos, patriarca que era la cabeza de todos los judíos del Imperio. De esta manera, creo que de esos pasajes no se puede concluir ningún tipo de dependencia frente a Siria, más teniendo en cuenta que, dependiendo de la situación de las personas implicadas, los procesos podían pasarse a instancias superiores hasta llegar a la misma Roma.

Por otra parte, está el problema de las fuentes judías. Y es un doble problema. Primero, las dificultades que nacen del propio carácter de estas fuentes (recopilaciones tardías sin ningún tipo de crítica que mezclan materiales muy diversos). Ante esto, no podemos aceptar tal cual esas informaciones, pudiendo suponer muchas veces una finalidad más «didáctica» que histórica: hay ocasiones en las que un pasaje concreto tiene un marcado carácter de «ejemplo», donde el acento se pone en el tema de la discusión (un personaje romano importante, a veces el mismísimo emperador, hace una pregunta comprometida a un rabino o al patriarca) y donde muy probablemente los personajes mencionados no sean más que arquetipos a los que, por su gran renombre y autoridad, se les atribuyen esas palabras. Con todo, hay una gran variedad de *topoi*.

Segundo, los pasajes comentados por Safrai no son siempre lo directos que deberían, proporcionan únicamente leves sugerencias que el estudioso debe «completar». Por ejemplo, en un pasaje se menciona que unos emisarios del Reino iban a entrevistarse con rabán Gamaliel y llegaron al límite de Palestina a la altura de Tiro. ¿Qué puede esto indicar? No

necesariamente que vinieran de Antioquía, podían venir de Roma. Tampoco es importante para el problema que estamos tratando, el problema de la dependencia de Judea frente a Siria. Y, además, al analizar este pasaje hay que sacar a colación el problema de si la figura del patriarca era lo suficientemente oficial en tiempos de rabán Gamaliel II como para suponer contactos igualmente oficiales y regulares. Por mi parte, pienso que el Patriarcado no se consolidó y se oficializó hasta tiempo después de la Segunda Revuelta Judía.

Resumiendo, no hay nada absolutamente indiscutible que nos lleve a pensar en una relación de dependencia de la provincia de Judea con la de Siria.

También se nos puede ocurrir otra observación: la posibilidad de que tradiciones antiguas hayan sido «conformadas» durante la última y definitiva redacción según los esquemas y estructuras del momento tardío de esa redacción. De esta manera se podrá comprender mejor el papel que desempeña Antioquía como centro oficial y de poder en Oriente en muchos relatos rabínicos, papel que asumió de hecho y de derecho en época ya muy alejada de los acontecimientos que estamos estudiando. La Antioquía que aparece en ellos no es, pues, la Antioquía del período de Yabneh.

Por tanto, y para concluir, no podemos aceptar esta opinión de Safrai. Si me he detenido en ella ha sido precisamente, y una vez más, para hacer estas puntualizaciones sobre las fuentes rabínicas, puntualizaciones que se vienen a añadir a las ya hechas sobre el tema de la posible revuelta judía en Palestina durante el *Bellum Parthicum* de Trajano. En el apéndice final procuraré sistematizar todas estas observaciones con el objetivo de establecer unos criterios para la utilización de las fuentes rabínicas como información histórica.

## **2. Palestina en el Oriente romano: la política oriental de Roma y su reflejo en la provincia de Judea.**

Para completar este capítulo dedicado a las consecuencias políticas del «Gran Desastre» he creído conveniente hacer un breve paréntesis, salirme de lo que es propiamente el tema de mi estudio y trazar un bosquejo de

los puntos de relación entre la política palestinese y la política oriental de Roma, con el convencimiento de que puede ser una labor esclarecedora en lo concerniente a ciertos acontecimientos o problemas en discusión ya tratados en páginas anteriores. Como comenté al comenzar la presentación de este segundo capítulo, muchas veces caemos en la trampa de aislar tanto nuestro objeto de estudio que perdemos la perspectiva y, consecuentemente, la interpretación dada en puntos concretos se manifiesta claramente distorsionada. Así pues, el objetivo de este apartado va a ser proporcionar un marco, una perspectiva bastante general que complete lo que hemos estudiado hasta el momento.

Para comenzar nuestro análisis, en lo primero que hay que insistir es en el hecho de que Palestina no es una realidad cerrada. Geográficamente, no es una región con unos límites precisos sino que alcanza su verdadera significación geográfica e histórica como parte de una región mucho más amplia, ya que no es más que el apéndice sur del «pasillo sirio-palestino». Es éste un factor que constantemente ha marcado la historia de esta región. Utilizando un símil geográfico, «el pasillo sirio-palestino» es y ha sido —a lo largo de la historia— una zona de fricción entre dos enormes placas tectónicas. Si recordamos de manera somera lo que constituye el fundamento de la teoría de la «tectónica de placas», son estas zonas de fricción entre placas continentales donde se producen los movimientos sísmicos.

De igual manera, tanto entonces como hoy, los territorios de los actuales estados del Líbano, Siria, Jordania e Israel se han visto sometidos a una presión exterior ejercida por formaciones estatales más grandes y poderosas que los empujaba bien al norte, bien al sur, según el sentido de las miras expansionistas o imperialistas de éstas. La doble presión ejercida simultáneamente por dos imperios, uno desde el norte y otro desde el sur, explica la inestabilidad política que caracteriza amplios períodos de la historia de estos territorios. En su suelo se producía el choque violento y frontal de las líneas de fuerza meridionales y septentrionales. Las formaciones políticas autóctonas han tenido una vida muy corta; la dominación exterior, por el contrario, ha sido la norma.

El Oriente sirio debe su estructura a un fenómeno geológico de enormes magnitudes: una enorme falla geológica de dirección norte-sur. Esta falla ha creado una depresión central que comienza en la Siria

septentrional (valle del Orontes), continúa en el Líbano (valle de la *Beqa'a* entre los montes del Líbano y Antilíbano) y alcanza su punto más bajo en Palestina (valle del Jordán y depresión del mar Muerto). Más al sur, el paso de esta falla está marcado por el *wādi el-'Araba*, el golfo de Aqaba o de Elat y el mar Rojo. Desde el mar Rojo aún sigue hacia el sur y recorre todo el África oriental.

Debido a este fenómeno geológico, el Oriente Sirio se estructura en una serie de unidades paralelas de componente norte-sur. De oeste a este, son las siguientes:

1º) Una franja costera muy estrecha que se ensancha hacia el sur en la llanura costera de Palestina.

2º) Una sucesión de cadenas montañosas: montes del Líbano, montes de Galilea y las montañas de Samaría y Judea.

3º) Una depresión interior, desde el valle del Orontes al mar Muerto y el *wādi el-'Araba*.

4º) Un segundo complejo montañoso al este: montes del Antilíbano y las cadenas montañosas transjordanas.

5º) Por último, una zona de meseta ocupada por la estepa desértica.

Esta organización del relieve tiene una primera consecuencia: las comunicaciones son relativamente fáciles en dirección norte-sur, no así en dirección este-oeste. La otra consecuencia es el hecho de que, como vengo insistiendo en estas páginas, Palestina no constituye una unidad cerrada en sí, sino que se inserta en el conjunto del Oriente sirio o «pasillo sirio-palestino».

Antes de pasar a otro punto, me voy a detener un momento en el relieve de Palestina. Siguiendo el orden anteriormente expuesto, el relieve palestinese consta de las siguientes unidades descritas de norte a sur:<sup>30</sup>

1º) *Llanuras costeras*:

Desde la «Escalera de Tiro» hacia el sur se extiende la llanura de Acco. Esta llanura, muy estrecha en su límite norte, es cerrada al sur por el borde norte de la mole del Carmelo y al este por las montañas de Galilea.

A continuación, la llanura costera palestinese, al oeste de las montañas de Samaría y de Judea. Esta llanura tiene su mayor anchura en el sur, donde se pierde en el desierto del Sinaí: a la altura de Cesarea, la llanura sólo tiene 10 km. de ancho; entre Jope y el borde occidental de las montañas de Judea ya hay 20 km. y, por último, entre Gaza y Beerseba hay una distancia de alrededor de 40 kilómetros.

Estas dos llanuras no están en absoluto aisladas entre sí. Alrededor del promontorio del Carmelo sigue todavía un borde de costa que ofrece espacio para que corra una carretera. Además, existe una vía de comunicación a través de la zona de colinas de reducida altitud que une el promontorio del Carmelo con el núcleo de las montañas de Samaría. Allí, en relación también con la llanura de Yizreel, es donde se va a instalar la segunda legión de la provincia de Judea, en *Caparcotna*.<sup>31</sup>

En estas llanuras florecieron numerosas ciudades desde los tiempos más antiguos ya que por ellas corría la principal de las vías de comunicación norte-sur, la *via maris*. Esta vía, en la que se apoyó en su momento el dominio egipcio sobre Canaán, es recordada en la Biblia con el nombre de la «ruta de los filisteos». <sup>32</sup> En época helenística la vía terminaba en Antioquía de Siria, la capital del Oriente helenístico y

30. Para más detalles sobre el relieve palestinese y sus repercusiones históricas, vid. Efraim Orni y Elisha Efrat, *Geographie d'Israel*, Jerusalén (1970); Martin Noth, *El mundo del Antiguo Testamento. Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Madrid (1976, edición actualizada por J. González Echegaray sobre la 4ª ed. alemana, Berlín, 1962) pp. 32 ss.; G. Adam Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa*. "Clásicos de la ciencia bíblica", III. Valencia (1985) pp. 25 ss.; Michele Piccirillo, *Cenni di geografia biblica*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalén y M. Avi-Yonah, "Palaestina", cols. 326-328.

31. *Caparcotna* o Kefar Otnay se situaba en el límite entre Galilea y Samaría. Vid. *Git.* 7, 1, 5.

32. Vid., por ejemplo, *Ex.* 13, 17.

después romano. Por esta razón la *via maris* recuperó su importancia, y, con ella, las ciudades por las que pasaba, tanto antiguas como nuevas fundaciones. Estas ciudades de corte heleno seguirán floreciendo durante toda la dominación romana.

2º) *Cadena montañosa central:*

Las montañas de Galilea (la Alta y Baja Galilea), las montañas de Samaría y las montañas de Judea.

Esta cadena montañosa no es continua, ya que entre las estribaciones montañosas de Galilea y Samaría se encuentra una zona de tierras bajas. Me refiero a la llanura de Yizreel o valle de Esdrelón, que une la llanura de Acco con el valle del Jordán y constituye la única zona de paso y comunicación este-oeste. En realidad, se trata de dos llanuras: la de Yizreel al oeste, drenada por el río Qisón, y la de Betseán (=Escitópolis) al este. La divisoria de aguas, situada muy al este, está definida por el desnivel producido por la depresión del Jordán. La llanura de Yizreel, conocida como «gran llanura», recibirá en época romana tardía el nombre de *campus maximus legionis* por el estacionamiento de la segunda legión en uno de sus márgenes.<sup>33</sup>

Con respecto a esta zona central de Palestina debemos destacar lo siguiente: en primer lugar, la presencia de valles que comunican la llanura con la montaña (por ejemplo, el *wādi Zēmir*, que se prolonga hasta Nablus) y, en segundo lugar, la existencia de una vía tradicional de comunicación norte-sur que, siguiendo la línea de la divisoria de aguas, une la ciudad de Samaría con Jerusalén, las capitales de los antiguos reinos de Israel y Judá, y sigue hacia el sur hasta Hebrón y Beerseba.

Las montañas de Judea constituyen la zona de mayor altitud y compartimentación, si exceptuamos la Alta Galilea, situada demasiado al norte y que, en parte, correspondía a la provincia de Siria. Su vertiente occidental se diluye en una zona de colinas que marca la transición hacia la llanura costera, es la Sefelah. Por el contrario su vertiente oriental, con un desnivel mucho más marcado por la presencia de la depresión del Jordán, se va a encontrar en «sombra de lluvias», lo que da origen al desierto de Judea. Reducto geográfica y culturalmente aislado (bolsón

---

33. El *campus legionis* se formó a partir de las propiedades imperiales (antes herodianas) en el valle de Yizreel. Vid. M. Avi-Yonah, *E.J.*, 10 (1971) s.v. "Legio", col. 1573.

alejado de las grandes vías de comunicación), va a ser allí donde los judíos ofrezcan su última resistencia. Con todo, se aprecia a principios del período que estamos estudiando el inicio de un proceso de absorción de esta «tierra de nadie». Así se entiende la fundación de Flavia Neápolis —la Siquem bíblica y la actual Nablus— en la vía Samaría-Jerusalén y también la ampliación de la red viaria romana: mayor densidad de ésta y mejor articulación del territorio.

### 3º) *La depresión del Jordán y el mar Muerto:*

El río Jordán, cuyas tres fuentes nacen en el Hermón, va a atravesar en su camino hacia el sur el mar de Galilea, también conocido como lago Tiberiades, lago de Genesaret o mar de Kinnéret. Este lago se encuentra situado a unos doscientos metros bajo el nivel del mar.

El mar de Galilea, con sus fértiles llanuras y su pesca, se va a convertir en centro de asentamientos florecientes como Tiberias. Este hecho y las características físicas favorables de la Baja Galilea (fundamentalmente formada por colinas y valles) va a propiciar el aumento de la población y el auge de los asentamientos. Galilea se perfila a partir del período que se abre en el año 70 d.C. como el centro del Judaísmo palestinese.

Pasado el mar de Galilea, empieza una zona de condiciones extremas donde sólo es posible la vida en ciertos puntos dispersos en los que, por manantiales o arroyos, se forman algunos oasis. Entre estos oasis destacan el de Jericó, los que están por la zona de Betseán (=Escitópolis) y el famoso oasis de Engedi, en la costa suroccidental del mar Muerto, el *lacus asphaltitis* de Plinio. Las condiciones extremas del mar Muerto, situado a unos cuatrocientos metros bajo el nivel del mar, son de sobra conocidas.<sup>34</sup>

### 4º) *Estribaciones montañosas de Transjordania:*

Una falla relativamente rectilínea ha formado una especie de pared casi vertical, sólo rota por los cauces del Yarmuk, Yabboq y Arnón. En la zona de la meseta transjordana, en el límite con la estepa y siempre en relación con los *wādi* antes mencionados, se encuentran las ciudades helenísticas

---

34. En la Biblia es denominado «valle de *Siddim*» o «mar de la sal». Vid. *Ge.* 14, 3; *Nu.* 24, 3. 12 y *De.* 3, 17. En él se localizaban las ciudades de Sodoma y Gomorra (en *TosSukk.* 3, 9 se le llama «mar de Sodoma»). Como se verá en el próximo capítulo, la importancia económica en época romana residía en el asfalto, como se recuerda en *Ge.* 14, 10: «El valle de *Siddim* lo formaban pozos y más pozos de asfalto».

que van jalonando la segunda gran vía de comunicación norte-sur, la *via regis*: las ciudades de Filadelfia (=Ammán), Gerasa, Gadara, etc.

Esta descripción física de Palestina debe ser el punto de referencia obligado si queremos valorar en su justa medida la situación de la provincia de Judea dentro del Oriente Sirio (dejar lo que la separa e ir a lo que la relaciona con su entorno) y comprender mejor decisiones del gobierno romano que, si bien afectaron a Palestina, alcanzan su significado más amplio dentro del conjunto del Oriente romano. También me tendré que referir a ella cuando en el próximo capítulo abordemos la urbanización del territorio y la ampliación del entramado viario en la provincia de Judea, pero en este momento debemos seguir con el estudio de las relaciones entre la política oriental y la política palestinese de Roma.

Palestina entra en contacto directo con Roma en el siglo II a.C. El apoyo de la potencia del Lacio a las aspiraciones judías durante la revuelta de los macabeos hace que ésta entre en la historia, la geografía y la memoria judías con una imagen distorsionada por positiva y en exceso laudatoria. Basta recordar las palabras del libro primero de los macabeos: «A pesar de todo, ninguno de ellos (=los romanos) ha ceñido la diadema ni se ha vestido de púrpura para crecerse con ella. Se ha constituido un senado, y cada día trescientos veinte (?) senadores deliberan continuamente acerca del pueblo, para que vivan en buen orden. Cada año confían a un hombre su gobierno y el mando de todo su país; todos obedecen y no hay entre ellos envidia ni rivalidad».<sup>35</sup> Qué visión tan idílica de la realidad romana, y qué diferente de lo que estaba aconteciendo realmente: la profunda crisis que se estaba gestando por aquellos años en el estado romano.

Las razones de la intervención romana en apoyo de los macabeos son claras: debilitar aún más el decadente imperio seleúcida. Esa era la preocupación fundamental del estado romano en ese momento. Otras motivaciones no parecen haber influido en un momento tan temprano (p.e. intento de abrir nuevas rutas de comercio hacia Mesopotamia y Arabia).<sup>36</sup>

---

35. 8, 14-16. Cfr. 8, 1-13.

36. L. Suárez Fernández, "Israel frente al imperialismo romano", *El Olivo*, 11 (Enero-Junio 1980) pp. 59-60.

Este estado de cosas duró hasta el año 63 a.C., año en el que Pompeyo entra en Jerusalén e interviene directamente en los problemas dinásticos de los asmoneos. Con Pompeyo, el territorio de Palestina entra dentro de la órbita de control romano, de la que ya no podrá separarse: se pasa de la alianza al protectorado (de estado aliado a estado tributario de Roma). Son los años de la organización pompeyana de Oriente tras la victoria sobre Mitridates del Ponto, el momento en el que el general romano crea la provincia de Siria. Oriente cambió radicalmente tras las medidas tomadas por Pompeyo: su organización (control directo por Roma de ciertas zonas y creación de estados clientes que actuaran de «colchón» entre las provincias y los reinos de Partia y Armenia) fue un golpe mortal para el orden creado como consecuencia de las campañas de Alejandro.<sup>37</sup>

¿Qué razones influyeron para intervenir directamente en Palestina? Otra vez razones que se salen del ámbito de lo propiamente palestinese.<sup>38</sup>

1º) Atajar la inestabilidad del estado asmoneo, que podría suponer una amenaza indirecta para la seguridad y orden público de la recientemente creada provincia de Siria.

2º) Además, la inestabilidad política en el territorio de Palestina podría influir negativamente en el tráfico normal de la *via maris* y de la *via regis*. El territorio central de Palestina está fuera de las grandes vías de comunicación del Oriente Sirio, pero en sus márgenes occidental y oriental corren esas dos importantes vías de dirección norte-sur.

Se comprende así mejor que Pompeyo liberara las ciudades griegas del yugo del estado asmoneo. No sólo se tendría que explicar esta política de Pompeyo por un deseo de potenciar la vida ciudadana de corte heleno, sino también como un intento de liberar de manos judías los jalones de las

---

37. Sobre la organización pompeyana de Oriente, vid. J. M. Roldán Hervás, *La República Romana*. Madrid (1981) pp. 535 ss. y A.N. Sherwin-White, *Roman Foreign Policy in the East 168 B.C. to A.D. 1*. Londres (1984) pp. 186 ss. Sobre la política romana anterior, vid. también K.R. Bulin, *Untersuchungen zur Politik und Kriegführung Roms im Osten von 100-68 v. Chr.* Frankfurt a.M. (1983).

38. M.G. Angeli Bertinelli, *Roma e l'Oriente*, pp. 35-37.

vías antes mencionadas. Las ciudades de la costa de Palestina, estaciones de la *via maris*. Las de la Decápolis, estaciones de la *via regis*.

Si examinamos un mapa vemos con toda nitidez la ubicación de las fundaciones helenísticas a lo largo de estas dos vías, vías que siguen los pasos establecidos por la orografía de la región. La *via maris* siguiendo la costa hasta Dora y Acco; allí se bifurca: puede seguir por la costa o desviarse por el interior y coger los valles de la *Beqa'a* y del Orontes. La *via regis* pasando por la altiplanicie transjordana para terminar en Damasco y desde allí unirse a la bifurcación de la *via maris*. Ambas, pues, terminaban en un mismo punto, Antioquía de Siria. Antioquía, como en tiempos anteriores, va a ser la ciudad donde se conecten y se encuentren las grandes vías del comercio en época romana. A ella también van a llegar las vías de comercio con el Lejano Oriente.

La política de Pompeyo en Palestina no se va a dirigir sólo a la «liberación» de las ciudades griegas. Queda el problema del ya menguado territorio del estado judío. En este territorio, zona no helenizada, la acción de Pompeyo y sobre todo de su sucesor Gabinio va a estar encaminada a ir progresivamente limitando el poder civil de los sumos sacerdotes, apoyándose, como siempre lo hacía la potencia romana, en las aristocracias locales. De ahí que Gabinio intentara la división del antiguo reino judío en seis unidades más pequeñas administradas por consejos de notables. Sería una especie de vía intermedia para preparar el camino a la generalización de la polis en estos territorios.<sup>39</sup>

Las guerras civiles imposibilitaron esta vía de actuación de Roma en el territorio de Palestina; más concretamente, en el territorio del estado judío. De este período convulso salió un reino fuerte, el de Herodes el Grande, personaje éste que encontró la manera de maniobrar entre los requerimientos de uno u otro de los contendientes y salir siempre reforzado en un ejemplo de habilísima, por no decir maquiavélica diplomacia.

---

39. Vid. E. Frezouls, "De la Syrie séleucide à la Syrie romaine", en A.A.V.V., *Le dernier siècle de la République romaine et l'Epoque Augustéenne*. Estrasburgo (1978) pp. 87 ss. Sobre la labor de Pompeyo en Palestina y lo que vendrá a continuación, vid. también U. Baumann, *Rom und die Juden. Die römisch-jüdischen Beziehungen von Pompeius bis zum Tode des Herodes (63 v.Chr.-4 v.Chr.)*. Frankfurt a.M. (1983) y P. Vidal Naquet, "Los judíos entre el Estado y el apocalipsis", en Cl. Nicolet, ed., *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. II: La génesis de un imperio*. Barcelona (1984) pp. 706 ss.

Herodes se convirtió en el vigía de Roma en la zona y su reino en parapeto frente a las incursiones de reyezuelos y dinastas árabes, los nabateos y las tribus nómadas del desierto sirio-arábigo. He ahí el porqué del surgimiento de esa formación política *contra natura* si tenemos en cuenta la evolución marcada e irreversible del conjunto del Oriente bajo dominio de Roma. E. Frezouls opina que con esta solución de aceptar la creación de un reino cliente en el interior de la provincia de Siria de alguna manera Roma dejaba en manos de la dinastía herodiana la misión de «romanizar» o «helenizar» más fácilmente al pueblo judío.<sup>40</sup> Es probable, ya que los dinastas herodianos, sobre todo Herodes el Grande, fueron unos importantes fundadores de ciudades. Ahora bien, también procuraron tener el máximo tacto en los asuntos que más afectaban la fibra sensible de los judíos. De ahí que su labor urbanizadora, muchas veces sin contenido real, para nada tocara el corazón de Judea.

El resto ya es historia bien conocida. Roma procuró conciliar sus intereses con los compromisos hacia la dinastía aliada, pero tan pronto como dejaron de ser necesarios, o se hicieron menos necesarios, fueron desapareciendo uno tras otro los dinastas herodianos. Una vez asentado con fuerza del dominio de la potencia romana ya no eran necesarias situaciones excepcionales de compromiso, ya no eran necesarios los intermediarios entre los pueblos sometidos y el poder de Roma. Es más, muchas veces estos intermediarios podrían haber empezado a actuar por cuenta propia; por ejemplo, los recelos que crearon las medidas tomadas por Agripa I durante su breve reinado.<sup>41</sup>

Tras el año 70 d.C. se soluciona el *problema del territorio*. Poco más de un siglo después de que Pompeyo acabara con el reino de los asmoneos, el conjunto de Palestina entra a formar parte del Imperio de manera «normalizada». Quedaba todavía el *problema judío* por resolver, pero ya no era momento de especiales miramientos: tras la rebelión Roma hizo uso de todo el peso de su poder, poder cuya indiscutibilidad es sacralizada por los mismos judíos.

Evidentemente, ha tenido que estallar una revuelta y ser posteriormente sofocada para que se produzca la normalización del territorio

---

40. "Art. cit.", p. 88.

41. Vid. Schürer, *Historia*, I, pp. 572 ss.

palestinense. Con esto quiero dejar bien claro que, en cierta manera, Palestina había estado viviendo en una situación de excepcionalidad y artificialidad con respecto al resto de los territorios circundantes, producto de las condiciones especiales del territorio y, debo añadir, de la ceguera y falta de coherencia de la política romana. Ahora bien, la provincia de Judea va a entrar en un Oriente que va a sufrir cambios de importancia, y en este contexto hemos de analizar algunas medidas tomadas por el poder romano en Palestina. Pero primero vamos a ver en qué consisten esos cambios, esa nueva política romana en Oriente.

Tres son los puntos que quiero destacar como características de la nueva etapa que se abre a partir de la dinastía flavia en la evolución del Oriente bajo dominio de Roma. Son los siguientes:

1º) Madurez del dominio de Roma: Pocos cambios de importancia se habían introducido desde que Pompeyo ordenase el Oriente después de la desaparición del reino seleúcida. Ahora, producto de un estado de madurez, se completa el proceso de uniformidad en el *status* de los territorios. Desaparecen pues situaciones intermedias: se crea la provincia de Judea, después de unos años de demora que sólo condujeron al estallido de la violencia judía antirromana, pero también desaparecen otros estados o principados menores, el principado de la Calcis del Líbano, el reino de Agripa II y el principado de Comagene.

2º) Consecuencia de esa consolidación y uniformidad del dominio de Roma en el Oriente sirio, irremediabilmente se produce la ampliación del área de intereses e influencia directa de Roma. Es el caso de Armenia, en donde la potencia romana ya había intervenido en multitud de ocasiones durante los julio-claudios, pero también es el caso mucho más claro del reino nabateo, que termina siendo anexionado por Trajano en el año 106 d.C. y se convierte en la provincia romana de Arabia. Como consecuencia de esta conquista se abre de nuevo la *via regis*, vía que a partir de este momento estará en manos romanas en todo su recorrido, desde Petra hasta Antioquía, y que tomará el nombre de *via nova traiana*. Esto es importante ya que a Petra llegaban las caravanas que recorrían la costa occidental de la península arábiga y desde ella podían seguir hacia Antioquía por la *via*

*nova traiana* o desviarse hacia la costa, hacia la *via maris* a la altura de Gaza atravesando el desierto del Négeb. Todo este trazado de comunicaciones constituye una especie de «circunvalación» de la zona central de Palestina, zona que seguiría quedando fuera. Sin embargo, nace también la necesidad de crear vías transversales que unan esas dos grandes rutas norte-sur, como por ejemplo la que unirá Bosra con Gaza pasando por Jerusalén, vía que fue abierta durante el segundo viaje de Adriano por Oriente.

3º) Por último, consecuencia última de todo este proceso, el encuentro directo con el imperio parto y el nacimiento de una nueva manera de enfocar el problema parto. El *Bellum Parthicum* de Trajano fue el resultado último y extremo del cambio de la orientación de la política oriental de Roma.

Una primera conclusión obvia se puede sacar en lo que respecta a los judíos de Palestina: la situación había cambiado radicalmente de aquélla de los momentos previos a la «Gran Guerra». Las dificultades para un éxito de una nueva revuelta judía eran mucho mayores, al igual que los peligros, y de esto eran bien conscientes ciertos sectores judíos, en especial la mayoría de los miembros de la nueva jerarquía rabínica en formación.

Si Trajano pudo poner en marcha la máquina militar romana con el fin de llegar a la solución definitiva del problema parto, si pudo emprender su quimérica aventura parto con un mínimo de posibilidades fue gracias a la política flavia en Oriente.<sup>42</sup> Durante la dinastía flavia se produjo un reforzamiento de la frontera oriental: se crearon nuevos puestos fronterizos (Trajano siguió en esta dirección, sobre todo en Caria, Cilicia y Transjordania) y, paralelamente, se completó el sistema de comunicaciones entre estos puestos y las zonas de retaguardia. Todas estas acciones tenían en principio una finalidad defensiva, pero, como dice Waters: «As we know only too well today, defence is often only another name for aggression, and what facilitates military movement may prove useful either in defence or

---

42. Vid. S. Schieber, *op. cit.*; A. B. Bosworth, "Vespasian's Reorganisation of the North-Eastern Frontier", *Antichthon*, 10 (1976) pp. 63-78 y K.H. Waters, "Traianus Domitiani Continuator", *A.J.Ph.*, 90 (1969) pp. 400-402. De carácter general, vid. A. Garzetti, *From Tiberius to the Antonines. A History of the Roman Empire A.D. 14-192*. Londres (1974).

attack». <sup>43</sup> Todas estas medidas flavias se deben encuadrar dentro de la situación de uniformidad y ampliación del control romano que hemos comentado arriba.

Trajano, pues, es el continuador, el que lleva hasta sus últimas consecuencias las acciones tomadas por los flavios en Oriente. Conocemos las consecuencias de su aventura, una convulsión general en todo el Oriente, cuyo máximo reflejo son las revueltas judías en la Diáspora y la debilidad del poder romano en las provincias creadas como consecuencia de las conquistas del *Bellum Parthicum*. Fueron precisamente los diferentes pueblos que componían el Imperio Parto los que al final desencadenaron la crisis. Adriano se vio en la obligación de hacer volver las aguas a su cauce, aunque ya no podía ser todo igual. Y esto tendrá —como se verá— una consecuencia directa en el territorio de la provincia de Judea.

La evolución de la provincia de Judea no se puede separar de este contexto de cambios en el Oriente romano. Vuelvo a repetirlo, debemos evitar caer en el error de analizar todos los hechos desde el punto de vista palestinese o desde el punto de vista más restringido de los asuntos judíos. Indudablemente, nadie lo pone en duda, hay mucho de peculiaridad en la provincia de Judea, pero también mucho de común con el resto del Oriente sirio. Esto último es lo que pretendo subrayar.

Antes de pasar a las dos cuestiones concretas que creo que se tienen que valorar como decisiones «no palestineses», lo primero que se debe decir es que, pese a la problemática particular de haber sufrido las consecuencias de una guerra, Palestina como territorio experimenta transformaciones que no son excepcionales en el contexto geopolítico en el que se sitúa sino que son generales en la zona oriental del Imperio. Puede parecer una obviedad —quizá en realidad lo sea—, pero no siempre constituye un punto de partida o reflexión meridianamente claro para los que nos dedicamos a estudiar períodos o temas de esta zona concreta del Imperio Romano. Probablemente se deba a que si nos acercamos a ella no es por ella misma, sino con vistas a estudiar el problema judío en una de sus muchas vertientes. Esto irremediablemente nos mediatiza. Pero pasemos a esas dos cuestiones a destacar.

---

43. "Art. cit.", p. 401.

La primera es la cuestión de la legatura de Lusio Quieto en Palestina. Como ya se vio en el capítulo anterior, esta presencia de Quieto en el territorio ha suscitado infinidad de valoraciones e interpretaciones. En primer lugar, tan afamado general romano no pudo ser enviado a la provincia de Judea sin ningún motivo especial. Esta reflexión ha llevado a ciertos investigadores a ver esta estancia de Lusio Quieto en Palestina como una de las pruebas de la real existencia de una revuelta judía en el territorio en conexión con las de la Diáspora. Lusio Quieto fue enviado a la provincia de Judea para sofocar una revuelta o para atajar disturbios que anunciaban lo peor. Una segunda reflexión es la siguiente: pudo ser el mismo Quieto el causante de la revuelta. Al respecto se saca a colación el texto de Hipólito analizado en páginas anteriores. Pero no terminan aquí las reflexiones: Lusio Quieto era consular cuando llegó a la provincia. ¿No cambiaría el *status* de la provincia en el momento que éste llegara con una segunda legión?

Con respecto a toda esta problemática, hemos puesto de relieve la debilidad de las fuentes a nuestra disposición, debilidad que nos impide aceptar que se produjeran disturbios graves en Palestina; por otro lado, también se ha visto el carácter excepcional de la legatura de Quieto, de tal manera que se ocupó de una provincia pretoria aunque era de rango consular. Entonces, ¿a qué se debió la legatura de Quieto en Judea?

En el capítulo anterior ya adelanté la respuesta a este problema, pero, tras abordar la situación general en el Oriente romano, y más en concreto la situación de Palestina en éste, se comprende mucho mejor. Creo que el general romano fue provisionalmente enviado a Palestina como parte del repliegue general de las tropas romanas al abandonar Trajano la zona. Mientras no se sabía lo que iba a ocurrir la situación era de calma tensa y expectante. En cualquier momento podrían retormarse las actividades. Adriano había quedado en Antioquía, Lusio Quieto en Palestina. Las comunicaciones no eran difíciles y, además, se establecía un control de la retaguardia: estando en Palestina tanto se podría dirigir hacia Egipto, si no se solucionaban los disturbios ocasionados por los judíos, como se podría dirigir a Antioquía.

La segunda cuestión es la relativa al estacionamiento de una segunda legión en la provincia de Judea. También nos encontramos con gran variedad de opiniones, si bien hemos de reconocer que los datos han ido

apareciendo muy lentamente y de manera aislada o tangencial. Según estos datos, ya no tiene sentido ni la hipótesis de que la *legio VI Ferrata* se estacionó después de la revuelta de Bar Kokba ni la de un envío de la misma poco antes del estallido de la Segunda Guerra. Ni fue enviada para sofocar y reprimir, ni para evitar que los disturbios llegaran a fraguar en una abierta rebelión. Pese a lo fuerte y constante del ambiente de expectación mesiánico-apocalíptico, la gestación de la revuelta debió ser un movimiento sordo, escondido, de tal manera que los romanos se vieron en buena manera sorprendidos.

Por otra parte, opino que no fue una consecuencia del *Polmos šel Qišos* ya que no hay pruebas contundentes para aceptar una revuelta en Palestina.

Al igual que lo anterior, el establecimiento de una segunda legión en el territorio no fue probablemente un asunto «palestinense». ¿Por qué fue estacionada la *legio II Traiana* en *Caparcotna/Kefar Otnay*? No parece probable que fuera su misión controlar a los judíos de Galilea, precisamente la zona más tranquila, aquélla en la que se refugiaban todos los judíos que huían del ambiente de crispación de Judea. Además, no tenemos datos seguros para suponer que Galilea participara en la Segunda Guerra. Entonces, cuál fue la razón.

Después de la aventura pártica de su antecesor, Adriano intentó que todo volviera a su cauce normal. Ahora bien, la tensión en las relaciones Roma-Partia seguía presente y era obligado que el repliegue romano se hiciera manteniendo la superioridad y el reforzamiento de la zona oriental de Imperio que había empezado a llevarse a cabo con los flavios.

Si es cierto este presupuesto, ¿por qué se eligió *Caparcotna*? Si tenemos en cuenta las comunicaciones y pasos naturales, es obvio que la aldea de Kefar Otnay se presentara como el sitio ideal. Estaba bien comunicada tanto hacia Antioquía como hacia Egipto; además, las tropas podrían llegar fácilmente a las ciudades de Transjordania atravesando el valle de Yizreel. La legión estacionada en *Caparcotna* podría de esta manera llegar a cualquier sitio donde fuera necesaria.

Para finalizar sólo me resta hacer un breve comentario: no deja de sorprender el hecho de que Kefar Otnay sea precisamente el lugar de la antigua ciudad de Meggido. El asentamiento de la legión se ha recogido en la toponimia: es la actual aldea de *Al-lajjūn*, a un kilómetro al sur de Tel-Meggido. Un sitio estratégico situado en un paso natural entre la llanura

costera palestinese y la llanura de Yizreel, en esa zona de colinas bajas que unen el promontorio del Carmelo con el núcleo central de los montes de Galilea.

Concluyendo, la provincia de Judea no era una unidad cerrada sino que participa de los cambios y transformaciones del Oriente romano y tiene una considerable importancia estratégica en la reorganización del Oriente realizada por Adriano. Es ésta la razón que nos obliga a pensar que algunas medidas tomadas por el poder romano en la provincia de Judea no tienen una motivación pura y únicamente palestinese o antijudía. Debemos tener en cuenta la política general romana en la zona del Oriente Sirio y no perder la perspectiva. Hemos observado en la investigación una preocupación tan localista en el caso de la provincia de Judea, y precisamente por el problema judío, que he considerado conveniente extenderme en este apartado al igual que con el artículo de Safrai sobre la dependencia de Siria.

Hemos visto, pues, que el problema del territorio de Palestina como parte del Imperio Romano se soluciona tras el año 70, pero debemos volver a las comunidades judías de Palestina, en qué condiciones se hallaban tras el «Gran Desastre» y cuál era el ambiente ideológico en ellas reinante.

### **CAPITULO III**

## **CONDICIONES SOCIOECONOMICAS DE LAS COMUNIDADES JUDIAS DE PALESTINA TRAS EL 70 d.C**



SIGUIENDO CON EL DESARROLLO de las consecuencias que tuvo el final de la «Gran Guerra» para los judíos de Palestina, llega ahora el momento de entrar en el amplio y poco definido apartado socioeconómico. En él tienen cabida multitud de aspectos, desde la descripción y valoración de las diferentes actividades económicas desarrolladas en una zona o región determinada hasta los tipos y localización de los asentamientos, pasando por el siempre complicado tema de la demografía histórica.

Obviamente la prolongada situación de guerra tuvo unos efectos inmediatos sobre el territorio. Durante la guerra se desencadenó la típica espiral de terror en la que, como siempre, se conjugaron muerte, hambre, epidemias y destrucción. A esto hay que unir las medidas tomadas por los vencedores, represalias y compensaciones de guerra que, en éste como en otros casos, tienen una clara finalidad económica: la creación y el inicio de la recaudación entre los judíos de un nuevo impuesto, el *fiscus iudaicus*, junto con la confiscación de sus tierras y propiedades. Se crean, pues, unas nuevas condiciones de vida a las que tendrán que hacer frente los judíos de Palestina y que confieren a nuestro período unas características peculiares.

El primer objetivo de este capítulo va a ser, pues, delimitar el alcance de las consecuencias económicas —directas e indirectas— acarreadas por la guerra, distinguiendo diversos «ambientes» dentro de la misma provincia romana de Judea. Como era norma, el poder romano va a tomar medidas de manera selectiva, va a distinguir ambientes, colectivos, grupos étnicos o sociales según sus actitudes o posturas hacia Roma y su grado de participación en el desarrollo de la contienda.

El segundo objetivo se orienta a sopesar la importancia que pudieron tener los efectos económicos de la guerra y las medidas tomadas por el poder romano como factores de inestabilidad en la zona, como una de las causas desencadenantes de la revuelta de Bar Kokba. Pero también, habida cuenta de la diversidad de ambientes, como un elemento que limitaría la extensión y alcance de la misma. Como se verá en el próximo capítulo —cuando profundicemos en el ambiente ideológico—, también en lo que respecta al conjunto de problemas socioeconómicos que ahora nos ocupa se abren una serie de procesos que van a hacer que la Palestina romana de después del año 70 no sea la misma que la de antes de la guerra y que no ofrezca las mismas posibilidades a los revoltosos judíos para que fructifiquen sus intentos antirromanos. Las dificultades o limitaciones

tendrán un doble carácter: uno interno, la propia dinámica de la población judía palestinese, y otro externo. En este último aspecto, el proceso de urbanización y, unido a éste, el de mayor densidad del entramado viario supondrán una limitación muy considerable.

Conforme a los objetivos expuestos, este capítulo se va a desarrollar en tres apartados. El primero está dedicado a las consecuencias económicas de la guerra, tanto las derivadas directamente de las actividades bélicas que tuvieron lugar en el territorio entre los años 66-74 como las derivadas de las medidas tomadas por los vencedores al finalizar la guerra; en el segundo se profundiza en la situación económica de las comunidades judías de Palestina a partir del 70 y, por último, el tercero tiene como objetivo analizar el proceso de urbanización, sus características y componentes, y las relaciones del mundo judío palestinese con la ciudad de corte clásico.

### 1. Consecuencias económicas de la guerra del 66-70.

El final de la «Gran Guerra» afectó a todo el mundo judío en general, no sólo en lo ideológico —por la conmoción que supuso la destrucción del Santuario— sino también en lo económico. Por consiguiente, antes de pasar a los efectos que sobre el territorio y las gentes de la provincia romana de Judea tuvo la Primera Guerra Judía y las medidas particulares tomadas por el poder romano en la zona, hemos de detenernos en una consecuencia de carácter general: la creación de un impuesto especial por Vespasiano que afectaba a los judíos de dentro y fuera de Palestina, el *fiscus iudaicus*.

Vespasiano estableció una caja especial, el *fiscus iudaicus*, a la que debía destinarse la recaudación de las dos dracmas que todos los judíos, vivieran donde viviesen, estaban obligados a pagar.<sup>1</sup> Este nuevo impuesto, oficialmente pagado a Júpiter Capitolino, ocupó el lugar del medio *sheqel* (=dos dracmas) que antes del estallido de la revuelta todos los judíos mayores de veinte años pagaban para el mantenimiento del culto y del

---

1. Vid. Josefo, *B.J.* VII, 6, 6 (v. 218) y Dio Cass. LXVI, 7, 2.

sacerdocio del Templo de Jerusalén.<sup>2</sup> Desde el principio, las condiciones de recaudación del *fiscus iudaicus* fueron más duras que las que regularon en su día el impuesto del templo. Parece ser que incluso estaban obligados a pagar los niños mayores de tres años y las mujeres.<sup>3</sup> Sin embargo, como nos informa Suetonio,<sup>4</sup> fue durante el gobierno de Domiciano cuando se alcanzó la mayor severidad en su recaudación. Los métodos de control y exacción del *fiscus* se hicieron más rígidos y expeditivos, las autoridades se comportaron con mayor dureza y la obligación de pagar se extendió no sólo a los que habían nacido judíos sino también a los prosélitos, y se tenía una especial vigilancia para identificar a los que ocultaban su origen. Incluso se aumentó el tope de edad fijado en los sesenta y dos años, según la anécdota que Suetonio recuerda de su época de juventud: un anciano de noventa años fue examinado por un procurador, ¿el *procurator ad capitularia iudaeorum*?<sup>5</sup> para comprobar si estaba o no circuncidado.

Esta situación cambió con Nerva. Este emperador acabó con las injusticias y abusos que se produjeron en la recaudación del impuesto durante el reinado de su antecesor, como muestran algunas monedas acuñadas a principio de su gobierno que llevan en el reverso la leyenda *fisci iudaici calumnia sublata*. Pero, según las informaciones que aparecen en algunas fuentes posteriores a esta fecha, el «impuesto judío» no

2. El impuesto del templo se creó probablemente después del Exilio, cuando el Templo fue reconstruido. Originariamente consistió en una contribución anual de un tercio de *sheqel*: «Nos impusimos también la firme obligación de dar un tercio de siclo al año para el servicio de la Casa de nuestro Dios» (Ne. 10, 33). Más tarde pasaría a ser medio *sheqel*: «Todo el que pase por el empadronamiento, de veinte años para arriba, dará la deducción a Yahveh. Ni el rico pagará más ni el pobre pagará menos del medio siclo al entregar la deducción a Yahveh para obtener expiación por vuestras personas» (Ex. 30, 14-15). Este pasaje del libro del Exodo es una interpolación posterior. Sobre el impuesto del Templo antes de la guerra, vid. también Mt. 17, 24 y Josefo, *A.J.* XVIII, 9, 1 (v. 312): las dos dracmas se depositaban en las ciudades babilonias de Nisibis y Nehardea.

3. Vid. M. Stern, "Fiscus Judaicus", *E.J.*, 6 (1971) col. 1325. Stern se refiere a Egipto, según la información que nos proporcionan los *ostraca* de Edfú. La obligación de pagar este impuesto llegaba hasta los sesenta y dos años de edad.

4. *Dom.* 12, 2: «*Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui uel inprophessi Iudaicam uiuerent uitam uel dissimulata origine imposita genti tributa non pendissent. Interfuisse me adulescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset.*»

5. También conocido como *procurator fisci iudaici*. Cfr. *C.I.L.*, VI, 8602.

desapareció.<sup>6</sup> En cuanto a su desaparición definitiva no disponemos de informaciones concluyentes, aunque M. Stern apunta la posibilidad de que tuviera lugar en época de Juliano el Apóstata.<sup>7</sup>

Hemos de preguntarnos por la razón que impulsó a Vespasiano a tomar una medida de carácter tan general.

Sin lugar a dudas, constituye la represalia más importante tomada por Roma como consecuencia de la guerra que había tenido lugar en Palestina. Ahora bien, en contra de lo que constituía la norma en la forma de actuar de Roma hacia los pueblos sometidos, la disposición tomada no distinguía «justos de pecadores», rebeldes de no rebeldes, judíos de Palestina de judíos de la Diáspora. Puede ser que ciertos movimientos y actitudes de apoyo a la revuelta entre estos últimos le decidieran por tan drástica medida, viéndose reafirmado en sus sospechas poco después, al estallar los disturbios en Cirene y Alejandría con los que Josefo termina su historia de la guerra judía.

Ahora bien, en última instancia —y como una de las contadas excepciones— no hemos de buscar en su decisión ningún tipo de justicia retributiva, un castigo a los culpables y a sus adherentes. No olvidemos que el *fiscus*, la caja imperial, y el *aerarium* atravesaban por una situación delicada cuando Vespasiano llegó al poder. No podía ser de otra manera tras la crisis política abierta con el complot y muerte de Nerón, y continuada durante las luchas entre los sucesivos pretendientes, los efímeros emperadores del año 69. Había, pues, una situación acuciante y Vespasiano necesitaba sanear las arcas del Estado y las suyas propias de la manera más rápida posible. En apoyo de esta opinión podemos recordar el testimonio de Suetonio, quien nos informa que Vespasiano, al hacerse cargo del Imperio, declaró que se necesitaban cuarenta mil millones de

---

6. Vid. Tcherikover-Fuks, *Corpus* III (1964) pp. 17-18, papiro número 460. El documento, según sus editores, puede ser del año 145/6 o del 167/8. En él se recoge el monto de todos los impuestos recaudados en Karanis (Egipto) durante un año, entre ellos el impuesto judío. Cfr. también el papiro número 229. Vid. asimismo Orig. *Ad Africanum* 14 ("Pat. Gr.", II, 84), donde además aparece la primera mención relativa a la institución del patriarcado que nos viene desde fuera del Judaísmo.

7. "Art. cit.", col. 1326. Stern sigue aquí la hipótesis de M.S. Ginsburg. Vid. el artículo de este último, "Fiscus Judaicus", *J.Q.R.*, n.s. 21 (1930-31) p. 291. Tcherikover y Fuks, por otra parte, se muestran más cautos, *loc. cit.* y vol. I pp. 81 ss.

sestercios para que el Estado pudiera subsistir.<sup>8</sup> De esta manera el historiador romano justifica una serie de medidas tomadas por este emperador que le dieron, entre el pueblo, fama de usurero y cicatero.<sup>9</sup>

Teniendo en cuenta la grave situación por la que atravesaba la hacienda romana, creo probable que Vespasiano optara por aprovecharse, sin ningún tipo de miramiento ni excepción, de una «organización»,<sup>10</sup> si se puede denominar así, ya preexistente fundamentalmente entre los judíos de la Diáspora helenística, quienes habían estado aportando su dinero cada año y sin interrupción para el mantenimiento del Templo. ¿Por qué no aprovechar esos caudales una vez desaparecido el Templo y sólo conformarse con lo que pudieran aportar los judíos de Palestina? Recordemos que el *fiscus iudaicus* no es un impuesto creado *ex novo* sino que supuso un simple cambio de nombre y de destinatario.

Esta coyuntura del Estado romano puede ser la clave que nos permita entender el alcance y motivación de la creación por Vespasiano del *fiscus iudaicus*. Este, impulsado por la falta de fondos, habría tomado el impuesto judío destinado al templo y, en bloque y sin excepción, habría desviado su destino hacia el templo de Júpiter Capitolino en Roma. De otra manera, recurriendo sólo al premio o castigo, no podríamos entender una medida tan general e injusta para los que se habían mantenido al lado de Roma. Además, en las demás medidas decididas tanto por Vespasiano como por Tito se observa el carácter selectivo de la política romana y el compromiso de mantener los privilegios antes otorgados a los judíos o de reconocer otros nuevos tras la actuación de cada cual en la guerra del 66-70.

En este sentido, Domiciano lo que hizo fue aplicarlo a aquéllos que no se habían visto implicados en un primer momento, los judíos de la parte occidental del Imperio. Podemos suponer que éstos, a causa de la lejanía de sus comunidades con respecto al centro del mundo judío y por lo reciente de sus asentamientos, no habrían tenido una participación importante y mayoritaria en el impuesto del Templo. A ellos tenemos que

---

8. *Vesp.* 16, 3.

9. Vid. Suet. *loc. cit.* y 23, 3, donde nos cuenta que su propio hijo Tito le reprochó que se le hubiera ocurrido establecer un impuesto sobre los orines, ya que el amoniaco de la orina corrompida era utilizado en las lavanderías para quitar las manchas de grasa de las ropas. Vid. la edición de Mariano Bassols de Climent, Barcelona (1970), vol. IV, p. 101.

10. Sabemos por Josefo que las ciudades de Nisibis y Neardea actuaban como ciudades-banco, lugares seguros donde se depositaba lo recaudado. Vid. *supra* nota 2.

unir un grupo probablemente numeroso de prosélitos, quienes, como tales y pese a las interferencias constantes entre lo étnico y lo religioso en el Judaísmo, comulgarían sólo con los aspectos religiosos y no con los aspectos étnicos del Judaísmo. Son aquéllos habitantes del Imperio que, con independencia del *status* social que les reconociera el estado romano, viven según las costumbres judías y que son perfectamente reconocibles por la práctica del descanso sabático, por las prohibiciones alimentarias y por la práctica del «bárbaro» rito de la circuncisión,<sup>11</sup> rito que se encontró siempre con un rechazo frontal por parte del mundo grecolatino.

I. A. F. Bruce ha profundizado en el problema que la investigación planteaba acerca del carácter y alcance de las disposiciones que Domiciano y Nerva tomaron con respecto al *fiscus iudaicus*.<sup>12</sup> Bruce distingue en su artículo, en cuanto al Judaísmo y a los judíos que vivían en el Imperio, dos estatutos o categorías legales reconocidas por el poder romano: el de *natio* y el de *religio*. A la *natio* pertenecerían todos aquellos judíos que vivían en las provincias orientales del Imperio, no sólo Palestina. En estas provincias orientales, donde era posible la doble ciudadanía, los judíos formaban importantes y antiguas comunidades que tenían reconocidos sus privilegios desde la época helenística y que Roma había asumido al hacerse con el control político de la región.<sup>13</sup> Por el contrario, los judíos de Italia y las provincias occidentales, comunidades muchos más recientes e inmersas en otro ambiente cultural, tenían garantizados su privilegios por el estatuto de *religio licita* del que gozaba el Judaísmo.<sup>14</sup> Según Bruce, la obligación de pagar las dos dracmas habría recaído en tiempos de Vespasiano sobre la nación judía; es decir, sobre todos los judíos de la parte oriental del Imperio, —vuelvo a repetirlo— aquéllos que pertenecían a la Diáspora más

11. Dice Josefo, refiriéndose probablemente al ámbito helenístico: «Ciertamente, muchos pueblos, y desde hace mucho tiempo, muestran un gran interés por nuestras prácticas religiosas. No hay una sola ciudad griega ni un sólo pueblo bárbaro donde no se haya extendido nuestra costumbre del reposo semanal y donde no se guarden los ayunos, los encendidos de lámparas y muchas de nuestras reglas respecto a la comida» (*Ap.* II, 39 (v. 282)).

12.- "Nerva and the *Fiscus Iudaicus*", *P.E.Q.*, 96 (1964) pp. 34-45.

13. El caso de las comunidades judías de Alejandría, Antioquía, Efeso, Sardes y Cirene. Vid. Josefo, *A.J.* XIV, 7, 2 (vv. 114-115: la ciudad de Cirene; vv. 115-118: la Diáspora judía, recogiendo una cita de Estrabón) y XIV, 10 (privilegios otorgados a los judíos de las ciudades de Asia Menor: exención del servicio militar, etc.).

14. "Art. cit.", p. 43.

antigua y más cercana, en todos los sentidos, a la Tierra de Israel. Domiciano amplió la obligación a los judíos del Occidente, a aquéllos que se beneficiaban del estatuto de *religio licita*. Según la hipótesis de Bruce, lo que hizo Nerva fue volver a tomar las originarias disposiciones de Vespasiano.<sup>15</sup>

¿Qué supuso la creación del *fiscus iudaicus* para los judíos?

Hemos de matizar las repercusiones económicas, ya que se trataba de un cambio de nombre y no un impuesto nuevo. Quiero decir que la mayoría de los judíos seguía pagando lo mismo que antes de la guerra, aunque lo recaudado tenía otro fin, iba directamente a las arcas del «Reino Perverso». El único cambio que se introdujo fue su aplicación a mayor número de personas, si bien los excesos cometidos en época de Domiciano se subsanaron con la llegada de Nerva al trono imperial. Según los datos de Edfú, se exigía el pago a las mujeres y a los niños; según Suetonio, en los años de su juventud, también a los ancianos. Estos grupos no estaban obligados a pagar antes de la guerra en Palestina. En este problema concreto debemos tener en cuenta que posiblemente las condiciones variarían dependiendo de la zona o región del imperio, y los datos de Edfú y de Suetonio no sólo tienen diferente cronología sino también pertenecen a ámbitos geográficos bien distintos: Egipto y la ciudad de Roma.

Más que como una carga económica extra y agobiante para los judíos, que en algunos casos pudo serlo, el *fiscus iudaicus* tiene que ser valorado por las repercusiones directas que debió tener en la conciencia colectiva judía. El tener que pagar para el mantenimiento del templo de Júpiter Capitolino, el máximo dios pagano, habría supuesto ciertamente un choque importante. La suplantación de su Dios por parte de otro gentil, muchas veces intentada durante su historia, constituía un hecho inaceptable para cualquier judío.<sup>16</sup> A esto hay que unir otra consecuencia y es que el *fiscus*

---

15. "Art. cit", pp. 44-45. Sobre la actitud de Domiciano hacia los judíos, vid. P. Keresztes, "The Jews, the Christians and the Emperor Domitianus", *V.Chr.*, 27 (1973) pp. 1 ss. y E.M. Smallwood, "Domitian Attitude toward the Jews and Judaism", *C.Ph.*, 51 (1956) pp. 113 ss.

16. Ya había ocurrido durante el período helenístico, con los intentos sincretistas-asimilacionistas que culminan con Antíoco IV. Durante el principado de Adriano se construirá un templo dedicado a Júpiter en el monte Gerizim, el santuario samaritano; más tarde y unido íntimamente al estallido de la revuelta de Bar Kokba, con la fundación de Aelia Capitolina el Templo de Júpiter Capitolino iba a sustituir al de Yahveh.

*iudaicus* hacía tabla rasa y acababa con parte, sólo con una pequeña parte, de las distinciones entre los judíos del Imperio, por lo menos los que vivían en la parte oriental. Algo que había ocurrido en Palestina había salpicado al conjunto de las comunidades judías de la Diáspora. A partir de ahora, pese a que Roma seguía aceptando las particularidades de las comunidades judías de Oriente, todos los judíos allí residentes podían considerarse iguales ante Roma.<sup>17</sup>

Ahondando en esta idea de igualdad de los judíos del Imperio, antes de terminar, podemos detenernos brevemente en otra posible consecuencia de carácter general. Es la que sugirió Mommsen en su clásica obra *Römische Geschichte*: los judíos, que hasta el año 70 d.C. habían constituido una comunidad nacional con leyes y ordenamiento propios, habrían perdido esta condición tras la represión de la revuelta, habiéndose convertido en *peregrini dediticii*.<sup>18</sup> Tal hipótesis carece de fundamento, al igual que la hipótesis contraria propuesta por J. Juster en su obra *Les juifs sous l'Empire romain* (1914). Según Juster, los judíos siguieron manteniendo su especificidad sin que ni siquiera les afectaran las disposiciones de la *Constitutio Antoniniana*. Frente a estas dos opiniones, hemos de convenir que los judíos que sufrieron en mayor medida las consecuencias de la guerra fueron aquéllos de Judea, quienes, al resistir hasta el final, fueron reducidos a prisioneros o esclavos. Por el contrario, las otras comunidades de dentro y fuera de Palestina siguieron su vida sin cambios sustanciales, en un mundo romano donde la variedad de *status* era enorme para todos

---

17. Esta es la opinión, sin las matizaciones que se han introducido en estas páginas, de Marina Pucci. Pucci, siguiendo a G. Alon, es tajante en sus afirmaciones y deja entrever que la implantación del *fiscus iudaicus* fue un factor determinante en la potenciación de la unidad de acción-reacción del mundo judío frente a Roma, en concreto en el caso de las revueltas judías de tiempo de Trajano. Ni que decir tiene que creo arriesgado aceptar sin reservas tal unidad, que además no está plasmada en hechos históricos concretos. Vid. *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*. Pisa (1981) p. 19 y "Sullo sfondo politico dei moti insurrezionali ebraici del 116-117 d.C.", *A.I.V.S.L.A.*, 141 (1982-83) p. 266. Para la investigadora italiana, la decisión de Trajano de aplicar, junto con otros impuestos, el *fiscus iudaicus* a los judíos de Mesopotamia constituiría una de las causas de la sublevación de éstos. Vid. "Traiano, la Mesopotamia e gli ebrei", *Aegyptus*, 59 (1979) p. 186.

18. Sobre los problemas generales de condición jurídica de los súbditos y del derecho de ciudadanía, vid. F. de Martino, *Storia della costituzione romana*, IV, 2, pp. 771-799.

los integrantes del mismo, incluidos los judíos. De igual manera, el proceso de simplificación de *status* también afectó a los judíos del Imperio.<sup>19</sup>

Una vez vistas las repercusiones generales que tuvo la creación del *fiscus iudaicus* hemos de pasar a las consecuencias propiamente palestineses de la «Gran Guerra». Primero analizaré los efectos que ésta tuvo sobre el territorio, después las medidas tomadas por el poder romano en la zona.

Junto a la acción devastadora de la guerra en ciudades y tierras de cultivo, allí donde se desarrollaban las campañas militares —con una nítida dirección norte-sur y oeste-este—, acción de la que tenemos abundantes testimonios en la obra de Josefo, quiero resaltar aquí los efectos que, en lo demográfico, tuvo la guerra del 66-70 sobre la población judía palestinese.

Todo parece indicar que se produjo una gran mortandad entre la población, si bien —como siempre en estos casos— de muy difícil cuantificación. Por su parte, Josefo, nuestra fuente principal, es contundente al respecto. Cuando hace el balance del asedio de Jerusalén, afirma:

«El número total de prisioneros capturados durante el transcurso de la guerra ascendió a noventa y siete mil, y el número de los que murieron durante el asedio, de principio a fin, ascendió a un millón cien mil. De ellos, la mayor parte estaba formada por judíos, aunque no todos eran naturales de Jerusalén, ya que, habiendo confluído desde todas las partes del país para la fiesta de ázimos, aquéllos que habían acudido a la ciudad se vieron de improviso involucrados en la guerra. Este hacinamiento desencadenó primero una epidemia de peste y, a continuación, una hambruna todavía más rápida».<sup>20</sup>

Las cifras que nos proporciona Josefo son estremecedoras. En opinión del historiador judío, el destino había hecho que la mayor parte de la

---

19. Sobre este problema vid. L. Huteau-Dubois, "Les sursauts...", pp. 148 ss; G. Luzzato, *Roma e le province*, tomo I: *Organizzazione, economia, società*. Bologna (1985) pp. 327-328. En esta obra, Luzzato nos remite a la hipótesis conciliadora de A. Momigliano ("Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano", *Annali R. Sc. Norm. Sup. di Pisa*, s. 2ª, 3 (1934) pp. 183 ss.).

20. *B.J.* VI, 9,3 (vv. 420-421).

nación judía se quedara encerrada en Jerusalén como si de una prisión se tratase. Además de los que habían llegado con ocasión de la fiesta de los ázimos poco antes de estallar la contienda, la capital judía se había convertido en el lugar de refugio para todos los judíos que huían del avance de los ejércitos romanos. Todos ellos se quedaron encerrados cuando la ciudad fue sitiada.<sup>21</sup> En fin, según Flavio Josefo, Jerusalén constituyó una trampa mortal para la nación judía.

Debemos suponer que en las afirmaciones de Flavio Josefo influyeron muchos condicionantes. El principal de ellos —aunque parezca paradójico— es haber tomado parte activa en los acontecimientos y, sobre todo, haber sido una parte interesada. Nada nos impide aceptar las consecuencias negativas de la guerra sobre la población. Aceptado este punto, debemos intentar matizar las afirmaciones del historiador judío.

En primer lugar, frente al testimonio de Josefo nos encontramos con el testimonio de Tácito, quien nos proporciona unas cifras mucho más modestas pero igualmente impresionantes. En sus *Historias*, el autor romano nos informa que la Jerusalén sitiada por Tito llegó a contar con una población de seiscientos mil habitantes, de todas las edades y condición.<sup>22</sup>

También, hemos de preguntarnos si la Jerusalén de la época podía haber dado cabida a tan gran cantidad de personas.<sup>23</sup> Para Flavio Josefo estaba demostrado que sí era posible, y explica sus razonamientos. El historiador judío se basa en un recuento realizado en época de Nerón a instancias del gobernador de Siria Cestio Galo. Con este recuento de población, Cestio quería hacer ver al emperador la fuerza e importancia de

21. *B.J.* VI, 9,4 (v. 428).

22. *Hist.* V, 13, 3: «*Multitudinem obsessorum omnis aetatis, virile ac muliebre secus, sexcenta milia fuisse accepimus: arma cunctis, qui ferre possent, et plures quam pro numero audebat*».

23. Hacia el año 66 d.C. Jerusalén tendría una población *máxima* de ochenta y dos mil habitantes. Hablo de población *máxima* ya que tal cálculo se ha basado en la reconstrucción de la extensión de la ciudad propuesta por Avi-Yonah. Esta hipótesis de Avi-Yonah, en lo que respecta a la reconstrucción del tercer muro de la ciudad, está muy discutida entre la investigación. Sobre los cálculos vid. M. Broshi, "La population de l'ancienne Jerusalem", *R.B.* (1975) pp. 5-14.

En todo caso, Jerusalén era una ciudad de dimensiones modestas frente a una Roma cercana al millón de habitantes al principio del Imperio, una Alejandría con trescientos mil (sin contar mujeres, esclavos y extranjeros) o una Antioquía con doscientos mil habitantes en el siglo V. Vid. Francesco de Martino, *Storia economica di Roma antica*. Florencia (1979) p. 175 y nota 1.

la ciudad de Jerusalén. Según el relato de Josefo, el mensaje de Cestio tenía una clara intención: mostrar al emperador Nerón que no debía de ninguna manera minimizar la fuerza y capacidad de resistencia del pueblo judío en un momento en el que las tensiones en Judea se hacían particularmente preocupantes. Como nos relata el mismo Josefo, el recuento se realizó de una manera indirecta:<sup>24</sup> durante la fiesta de Pascua de aquel año en el Templo se realizaron 255.600 sacrificios; si se tiene en cuenta que para realizar tales sacrificios se requería un número no inferior a diez personas, resulta una cifra, según los cálculos del historiador judío, de 2.700.000 judíos *puros*. Así pues, eran muchos más los que se encontraban presentes en Jerusalén, ya que en el recuento no entrarían los que padecían lepra y gonorrea, las mujeres menstruantes, las personas impuras por otro tipo de razones y los extranjeros.

Dejando de lado el problema de la fiabilidad del recuento que utiliza Josefo, que en realidad no es tal problema, ya que debemos tomar estos datos con muchos recelos, chocamos con la dificultad de encontrar o manejar otro tipo de datos más fiables, datos que nos permitan valorar con cierto grado de objetividad la información del historiador judío.

Los avances y conclusiones en el campo de la demografía del mundo antiguo y, en el caso concreto que nos interesa, los estudios demográficos sobre el pueblo judío en el Imperio Romano, a causa de la débil y dispersa documentación y debido al número cada vez más grande de variables a introducir, siempre presentan grandes variaciones y son bastante discutidos por la investigación. Uno de los investigadores que se han dedicado a este problema es Michael Avi-Yonah, quien nos ofrece un cálculo de la población que vivía en la Palestina del período romano-bizantino.<sup>25</sup> Es, pues, un cálculo muy general y que abarca un período de tiempo considerable. Avi-Yonah establece una comparación con la Palestina del año 1900, cuyas condiciones para este autor eran muy similares a las del período romano, y observa que se ha producido en el territorio una importante desaparición de asentamientos, fundamentalmente pueblos pequeños o aldeas: por cada cuatro asentamientos atestiguados en el

---

24. B.J. VI, 9,3 (vv. 422-427).

25. *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest (536 B.C. to A.D. 640)*. A *Historical Geography*. Grand Rapids, Michigan (1979, ed. revisada) pp. 220-221.

período romano-bizantino, la Palestina de 1900 sólo tiene uno. Si en 1900 la población de Palestina era de 700.000 habitantes, en el período romano-bizantino sería de 2.800.000, incluidos judíos y no judíos. Otro estudio aporta unas cifras sólo para los judíos en un período más concreto:<sup>26</sup> antes de la caída de Jerusalén los judíos representarían entre el 10% y el 15% del total de la población del Imperio; es decir, serían unos siete millones en todo el mundo romano, sobre todo localizados en la parte oriental. De estos siete millones, dos millones vivían en Palestina. M.P. Charlesworth, por su parte, calcula en cinco millones el número de los judíos que vivían en el Imperio Romano en los primeros siglos de la Era.<sup>27</sup>

Las cifras que he puesto como muestra de los estudios demográficos presentan unas variaciones considerables. Ninguna de ellas, además, se acerca a las cifras propuestas por Josefo a propósito del recuento de Cestio.

En el caso concreto de M. Avi-Yonah, su cálculo está realizado sobre un período muy amplio. Este hecho introduce un factor de distorsión en sus conclusiones que se agudiza si tenemos en cuenta que fue precisamente a finales del período que estudia cuando se dio el máximo de densidad de población en el territorio.<sup>28</sup> Por consiguiente, hemos de ser cautos a la hora de aplicar sus cálculos al conjunto del período romano.

Frente al testimonio flaviano no disponemos, pues, de instrumentos absolutamente válidos para matizarlo. Nos encontramos con unas cifras que tienen que ser aceptadas con las oportunas reservas, pero sin posibilidad de ofrecer otras realizadas sobre bases más sólidas. Podemos, sin embargo, presentar algunas apreciaciones de carácter evolutivo general e introducir los elementos de sospecha a partir de la preocupación propagandística de nuestro autor.

En cuanto a las consideraciones generales —aunque puede resultar arriesgado o, en el mejor de los casos, poco o nada definitivo para el problema que se aborda— podemos dar un salto hasta nuestros días y analizar la situación actual de la población en Palestina. Según los datos

26. *E.J.*, 13 (1971), s.v. "Population", col. 871.

27. *Cambridge Ancient History* XI, p. 15. Citado por I.A.F. Bruce, "art. cit.", p. 39, nota 33.

28. Tras este período, el final de la dominación bizantina, la población fue disminuyendo gradualmente hasta los siglos XVII y XVIII. Vid. E. Orni y E. Efrat, *Geographie d'Israël*. Jerusalén (1970) p. 233.

del año 1983, el Estado de Israel tiene una población de cuatro millones cien mil habitantes, la mayoría de ellos judíos. Junto a éstos, la población de los territorios ocupados está en torno a los dos millones y medio. En total, de seis a siete millones. En el caso de la población judía esto ha sido posible gracias a una importante y constante inmigración y a la puesta en práctica de avanzados y caros métodos para sacar provecho a la tierra. No debemos olvidar que son abundantes las zonas que en Palestina presentan unas condiciones climáticas adversas, lo que supone una gran limitación de la capacidad del territorio para acoger a una población importante. Junto a los arcaicos métodos de cultivo y a la imposibilidad del hombre antiguo de solventar los problemas que la tierra y la climatografía le planteaban, debemos tener en cuenta también los cambios introducidos en el régimen demográfico. Cuando hablamos de un régimen demográfico antiguo nos estamos refiriendo a una población que tiene dificultades de crecimiento por la incidencia enorme de la mortalidad. Con todas estas consideraciones pretendo resaltar el gran abismo que separa la Palestina actual de la Palestina romana, abismo que no queda reflejado si aceptamos con Avi-Yonah una población de casi tres millones en época romana-bizantina. No hace falta insistir más en ello.

Creo, pues, que una población de alrededor de dos millones de judíos, sólo de judíos, en la Palestina de antes de la guerra es una población bastante considerable, una cifra quizá demasiado grande. Se podría argüir, y no puedo más que aceptarlo, que tanto las condiciones físicas como las condiciones económicas eran bien diversas. Es cierto que, en todo estudio de población, se tiene que introducir un factor nuevo: el marcado por el proceso de degradación del débil ecosistema mediterráneo. Por otra parte, también es indudable que, en comparación con la Palestina de 1900 (que tendría el mismo régimen demográfico según Avi-Yonah) la Palestina romana presentaba una mayor prosperidad debido a la importancia comercial de todo el Oriente Sirio, hecho éste que favoreció la creación de gran número de ciudades que posteriormente serían abandonadas al desaparecer el origen de la prosperidad, al cortarse las grandes vías de comunicación y comercio. Pero también debemos tener presente que esas vías discurrían por las zonas colindantes con el territorio propiamente judío, por la llanura costera, de la que sólo dos ciudades según Josefo

tenían población mayoritariamente judía (Yamnia y Jope),<sup>29</sup> y por las ciudades transjordanas de la Decápolis helenística. La población judía era una población mayoritariamente rural.

Al final de este recorrido, nos encontramos con un conjunto bien amplio de variables que introducen elementos de duda ante las exageraciones de las fuentes, pero que, desgraciadamente, no proporcionan solución alguna. Estamos a la espera de nuevos estudios realizados sobre bases más seguras y no podemos detenernos por más tiempo en esta cuestión. A veces la investigación ha recurrido con sorprendente ingenuidad a las cifras de Josefo y se han propuesto cálculos apresurados —y apasionados— en el balance demográfico de las dos guerras judías. Ambas tuvieron graves repercusiones, que tuvieron como consecuencia que, al final del proceso, cambiara radicalmente la composición y localización de las comunidades judías en Palestina.

Recordemos, pues, la devastación inherente a la guerra: destrucciones, muertes, migraciones de todo tipo (fugitivos, esclavos, prisioneros), etc. Recordemos, también, los testimonios de Josefo y de Tácito. Con respecto al primero de ellos he de hacer una última reflexión para finalizar. Aunque aceptáramos la cifra de los dos millones de judíos, las cifras ofrecidas por Josefo seguirían pareciendo desorbitadas. Como en muchos otros aspectos, en Josefo tiene un peso importante su preocupación propagandística («la mayor guerra que los tiempos vieron»), su preocupación por recalcar los grandes males que habían ocasionado al pueblo el irresponsable comportamiento de los grupos antirromanos y exaltados judíos. Aunque testigo presencial, fue un testigo muy especial e interesado. Según su testimonio —y en el caso de que aceptemos con las debidas reservas las cifras ofrecidas por los estudios demográficos—, el asedio de Jerusalén habría supuesto la desaparición del 55% de la población judía total. Aunque es verdad que las razones de tal mortandad fueron muy variadas: hechos de guerra, epidemias, hambre y luchas internas entre los habitantes de la ciudad (moderados y exaltados), no dejan de ser excesivas.

A Jerusalén habían huido los judíos de las zonas que el ejército romano iba conquistando o pacificando, según se mire. No es arriesgado, pues, asumir que la ciudad se encontró con que tenía que dar cobijo a una gran población y que las muertes fueron numerosísimas cuando las legiones

---

29. *B.J.* III, 3,5 (v. 56) .

de Tito tomaron por fin la ciudad. Pero en Jerusalén no se había refugiado toda la nación judía. Ciudades como Séforis, mayoritariamente judías, permanecieron fieles a los romanos y los elementos moderados fueron abandonando progresivamente a los extremistas. El desarrollo de la guerra hizo que, una vez controlada Galilea, y muy rápidamente —en el 67 d.C.— el peso de la lucha recayera sobre Judea y será esta región la que sufrirá con mayor crudeza las consecuencias demográficas de la guerra.

Esta misma reflexión se puede aplicar a las medidas tomadas por el poder romano en Palestina una vez acabada la guerra. Para valorarlas es fundamental tener bien presente el desarrollo de las campañas.

Galilea, la avanzadilla de los judíos ante el previsible ataque romano desde el norte, no resistió mucho tiempo. Allí el apoyo a la revuelta no fue unánime. Josefo nos relata la conflictiva situación previa a la guerra en las ciudades de Galilea, ciudades que se hallaban divididas y que atravesaban profundas crisis por las luchas entre grupos o partidos prorromanos y antirromanos.<sup>30</sup> Séforis, la más importante ciudad de Galilea junto a Tiberias, no apoyó a los rebeldes. Tiberias estaba dividida en tres partidos y además, no lo olvidemos, formaba parte del reino de Agripa II. Agripa había instado a los rebeldes a deponer su actitud e incluso había proporcionado al ejército de Vespasiano algunas tropas auxiliares. No nos olvidemos, pues, de estos datos porque la suerte que corrió Tiberias después de la guerra estuvo unida al hecho de formar parte del reino del fiel Agripa. El 20 de julio del 67 d.C. caía la fortaleza de Jotapata de la que Josefo estaba al mando. Poco después se concluiría la pacificación de toda la región. Muchos judíos huyeron hacia Jerusalén, ciudad en la que, mientras se preparaba la resistencia, las tensiones internas y las luchas por el poder entre los cabecillas judíos provocaron la muerte de numerosos miembros de la aristocracia judía, moderados que se oponían a que continuara la guerra.

Después de Galilea el ejército de Vespasiano se dirigió hacia el sur camino de Jerusalén. Una a una fueron cayendo las ciudades de la costa controladas por los judíos. La muerte de Nerón, el 9 de junio del 68, interrumpió las operaciones que Vespasiano llevaba a cabo en Judea. Este

---

30. Vid. Josefo, *Vita* 8-11 (vv. 30 ss.). Nos habla de las ciudades de Séforis, Tiberias, Giscala y Gamala.

fue proclamado emperador, como le augurara Josefo, por las legiones de Oriente en julio del 69, confiando a su hijo Tito la misión de terminar con la guerra en Judea. Tito llegó a Jerusalén en mayo del 70, resistiendo la ciudad hasta septiembre de ese año. Con este acontecimiento se dio por terminada oficialmente la guerra. Los focos de resistencia que todavía quedaban no suponían ningún peligro y se encomendó su sofocación a los gobernadores que vinieran a la provincia. El último foco de resistencia, Masada, cayó en manos de las legiones romanas al mando de Flavio Silva en el año 74.

Tal como se desarrollaron los acontecimientos bélicos durante la Primera Guerra Judía, es lógico que sobre Judea cayera todo el peso del poder romano y que las condiciones allí impuestas a los vencidos fueran particularmente duras. La política aplicada por Roma en sus tratos con los pueblos vencidos y las provincias siempre fue selectiva. Si exceptuamos el caso del *fiscus iudaicus*, decisión en la que debieron influir las apremiantes necesidades económicas del Imperio junto con el hecho de que no se trataba de un impuesto creado *ex novo*, Roma supo distinguir ambientes: por un lado los grupos moderados y las zonas judías que no habían tenido una actitud montaraz y abiertamente antirromana en Palestina y, por otro, los grupos y zonas que habían ofrecido una resistencia hasta el final, los grupos extremistas refugiados en Jerusalén y en las fortalezas del desierto de Judea. Roma también reconoció la fidelidad de las comunidades judías de la Diáspora y éstas siguieron conservando sus privilegios. Es bueno recordar aquí un dato que nos proporciona Josefo y que fue comentado en el capítulo primero, el hecho de que Tito se pusiera a favor de los judíos en los disturbios desatados entre poblaciones griegas y judías en Antioquía de Siria cuando visitó la ciudad durante su gira por Oriente poco después de tomada Jerusalén.

En cuanto a las medidas tomadas por Vespasiano, Josefo nos narra:

«Por los mismos años, el César envió instrucciones a *Bassus* y a *Laberius Maximus*, el procurador, para que arrendaran<sup>31</sup> todo el territorio judío ya que no había fundado ninguna ciudad, habiéndose reservado el territorio como propiedad privada, con excepción

---

31. Según la hipótesis tradicional de Schürer (*Historia* I, p. 653) recogida en todas las ediciones de la obra de Josefo en contra de la opinión de Mommsen ("vender").

del que asignó a ochocientos veteranos licenciados del ejército en un lugar denominado Emaús, a treinta estadios de Jerusalén». <sup>32</sup>

La medida tomada por Vespasiano presenta algunos problemas, sobre todo en cuanto a su naturaleza y los antecedentes legales. <sup>33</sup> Con todo, creemos que se refiere principalmente a Judea, donde los judíos resistieron y estaban todavía resistiendo a los romanos —*Sextus Lucilius Bassus* fue el que tomó las fortalezas de Herodion y Maqueronte— y donde Vespasiano no había fundado ninguna ciudad. En la costa, como otrora hicieran Pompeyo y Gabinio, Vespasiano otorgó privilegios a las ciudades helenísticas, tales como la autonomía y el derecho de acuñar moneda. En Samaría también había fundado la ciudad de Flavia Neápolis en el lugar donde se asentara la antigua Siquem. Esta ciudad venía a unirse a la herodiana Samaría-Sebaste. Con estas dos ciudades todo el territorio samaritano se articulaba según el modelo ciudadano clásico.

Josefo nos proporciona más información en su autobiografía. Las tierras que poseía en Jerusalén fueron ocupadas por tropas romanas allí acantonadas, por lo que Tito le otorgó otras tierras en la llanura costera. <sup>34</sup> Es curioso que algo similar ocurriera con los sabios reunidos bajo la dirección de Yojanán ben Zakkay, quien según la tradición rabínica recibió permiso del mismo Vespasiano para asentarse en Yabneh, la ciudad de Yamnia en la zona de tradición helenística de la llanura costera. Yamnia estaba cultural y geográficamente fuera de Judea. Aunque tenía una población judía importante no por ello fue menos radical este cambio de ambiente.

Siguiendo con Josefo, éste nos cuenta que más tarde recibió de Vespasiano un terreno de extensión apreciable en Judea. <sup>35</sup> Domiciano, por último, le concedería la exención de impuestos por esa finca en Judea. <sup>36</sup> ¿Pudo ocurrir algo similar con otros miembros de la aristocracia moderada judía? Es obvio que el caso de Josefo es muy especial, pero es probable que otros importantes y reconocidos personajes judíos pudieran recobrar de alguna manera sus posesiones en Judea.

---

32. *B.J.* VII, 6,6 (vv. 216-217).

33. Vid. la bibliografía a la que nos remite Schürer, *Historia* I, pp. 653-4, nota 141.

34. *Vita* 76 (v. 422).

35. *Ibid.* v. 425.

36. *Ibid.* v. 429.

Retengamos, pues, una idea: que Judea debió de ser la zona más castigada por la guerra del 66-70. Las pérdidas demográficas, las devastaciones y las medidas represivas fueron importantes, pero no afectaron a toda la nación judía. Hubo muchos Josefos, muchos moderados que se desvincularon de la rebelión y pudieron conservar su posición privilegiada. Ellos serán los que constituyan el núcleo principal del estamento rabínico que emprenderá la reconstrucción del Judaísmo y que reconducirá las relaciones del pueblo judío con la potencia romana en términos de aceptación y contemporización. En los próximos apartados de este capítulo serán retomados aspectos que he dejado aquí sólo apuntados y que requieren mayor profundización. Aspectos como el éxodo judío dentro y fuera de la provincia romana de Judea, la nueva distribución de las comunidades judías palestinas que empieza a apreciarse y que culminará con el desplazamiento del centro del Judaísmo a Galilea tras la revuelta de Bar Kokba, el problema de la posesión de la tierra en Judea y su importancia como uno de los factores desencadenantes de los disturbios que desembocaron en la Segunda Guerra Judía y, por último, el proceso de urbanización de Palestina, la potenciación e inclusión del fenómeno ciudadano en las zonas del interior de la provincia y el encuentro de los judíos de Palestina con la ciudad.

## **2. Situación económica de las comunidades judías de Palestina entre los años 70 y 132 d.C.**

Antes de comenzar, vaya por delante la advertencia de que este apartado no se va a dedicar a una descripción pormenorizada y sectorial de las actividades económicas desarrolladas por los judíos de Palestina. Tal tarea desbordaría los límites y objetivos del presente trabajo, ya que, en términos económicos, el período que nos interesa no tiene suficiente entidad —ni temporal ni documental— como para que lo singularicemos de manera radical del conjunto de los años inmediatamente anteriores o posteriores a él.

Por consiguiente, más que hacer un estudio analítico de las actividades económicas, lo que, por otra parte, ya está en general suficientemente

estudiado —y para ello me remito a la bibliografía disponible al respecto—,<sup>37</sup> quiero poner el énfasis en los procesos que se abren tras el año 70. Me interesa sobre todo lo que a la distribución de la población judía se refiere y los factores económicos de crispación entre esa misma población. Fundamentalmente el problema de la tenencia de la tierra en Judea, problema que está bien presente en la documentación de tiempos de la revuelta de Bar Kokba y que se agudizó a partir de las medidas que Vespasiano tomó al finalizar la primera guerra.

No obstante, como paso previo para introducirnos en esta problemática, es conveniente hacer unas muy breves consideraciones generales.

En primer lugar, volver a recordar la mediocre importancia económica que, a nivel general, tenía la provincia romana de Judea dentro del conjunto del Imperio. Como reiteraré en el capítulo anterior, el territorio alcanzaba su significación estratégica en lo político y también en lo económico en virtud de un factor externo. Apéndice sur del Oriente Sirio, se había desarrollado desde época helenística una floreciente vida urbana a ambos lados de la zona montañosa central de Palestina, la zona que, de manera más densa, era habitada por los judíos. Por un lado, la llanura costera palestinese, por donde pasaba la *via maris*, la gran vía de comunicación que, aprovechando la orografía del pasillo sirio palestino, constituía el paso tradicional y directo entre Siria y Egipto. Por el otro, más allá de la depresión del Jordán y fuera ya de la provincia, la zona subdesértica de la meseta transjordana, por donde corría la *via regis*, vuelta

---

37. Vid. por ejemplo, dos clásicas obras de carácter general: M.I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*. Madrid (1972) y F.M. Heichelheim, "Roman Syria", en Tenney Frank, ed., *An Economic Survey of Ancient Rome*, vol. IV. Nueva York (1975, reimpresión) pp. 123-257. Asimismo, la obra anteriormente citada de Francesco de Martino, *Storia economica di Roma antica*. 2 vols. Florencia (1979).

Para el período anterior a la Primera Guerra Judía, vid. S. Applebaum, "Economic Life in Palestine", en S. Safrai y M. Stern, eds., *The Jewish People in the First Century*, vol. II pp. 631-700 y H. Guevara, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*. Meitingen (1981), pp. 290 ss. Para el período posterior al año 70 d.C., vid. G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, vol. I. Jerusalén (1980), pp. 56 ss. y 152 ss. y A. Büchler, *The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple*. "Jewish College Publications", 4. Londres (1912), obra que nos proporciona una abundante información a partir de la Literatura Rabínica.

En cuanto a las fuentes clásicas, vid. las descripciones que hacen del territorio Estrabón (XVI, 2, 28 ss.) y Plinio el Viejo (*Nat. V*, 69-74).

a abrir por Trajano tras la creación de la provincia de Arabia con el nombre de *via nova traiana*.

Este panorama, válido de manera general, necesita sin embargo ser matizado. Podemos, pues, mencionar algunas excepciones a la norma.

Así, Plinio y Estrabón alaban los palmerales de Jericó, Arquelais, Fáselis y Julias-Livias que producían unos dátiles de extraordinaria calidad, muy superiores a los de Hispania y Africa.<sup>38</sup> Es el caso también de las plantaciones de las que se extraía el *xylobalsamum* (bálsamo de Judea u opobálsamo).<sup>39</sup> Esta sustancia aromática, jugo de un arbusto parecido al terebinto, gozó de un gran y reconocido valor en el mundo romano por sus aplicaciones medicinales: dolores de cabeza, tratamiento primero de cataratas y casos de ambliopía. Eran famosas las arboledas de los oasis de Jericó y también de Engedi.<sup>40</sup> Aprovechando las inmejorables condiciones ofrecidas por la abundancia de agua y la fertilidad consiguiente del suelo, allí, en Engedi, a orillas del mar Muerto y cerca de Masada y los *wādi* donde se encontraron las cuevas-refugio del tiempo de Bar Kokba (Nahal Hever y Nahal Mismar), hubo una población que fue capital de una de las toparquías del reino de Herodes y que siguió siendo importante hasta época tardorromana.<sup>41</sup>

Estas zonas de especial valor económico dependían directamente del *fiscus* imperial, eran propiedad personal del emperador. Antes de la «Gran Guerra» habían sido posesiones reales. Los romanos las protegieron durante la contienda y, una vez en manos del *fiscus*, lograron una gran productividad.<sup>42</sup> Incluso se sacaba provecho de ramas y residuos: «Pero también se venden las ramas. Cinco años después de la conquista de Judea, sólo los sarmientos y los residuos se vendieron por 800.000 sextercios».<sup>43</sup>

38. Plin. *Nat.* XIII, 26; 44-46; cfr. V, 73. Strab. XVI, 2, 41.

39. Plin. *Nat.* XII, 111-118; Strab. *l.c.* Sabemos por Plinio que Vespasiano y Tito utilizaron estos árboles en su triunfo (XII, 111).

40. Sobre Engedi, vid. Josefo, *A.J.* IX, 1, 2 (v. 7).

41. Engedi fue destruida durante la guerra, tal como nos los recuerda Plinio: «*Infra hos Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmerumque nemoribus, nunc alterum bustum. Inde Masada castellum in rupe et ipsum haut procul Asphaltite. Et hactenus Iudaea*» (*Nat.* V, 15, 73).

42. Plin. *Nat.* XII, 113. Sobre su administración como posesión personal del emperador, vid. G. Alon, *The Jews...* pp. 59 y 161, y más adelante en este capítulo cuando se trate el problema del *har ha-melek*. En Masada ha aparecido un papiro sobre las plantaciones de bálsamo: H.M. Cotton, "The Date of the Fall of Masada...", p. 161, nota 24 (papiro n° 1039-122/1).

43. Plin. *l.c.*, 118.

Junto a la mediocre importancia económica del territorio, hecho que ha sorprendido a todos los viajeros y estudiosos del pasado por el abismo existente entre la descripción bíblica («país rebosante de leche y miel») y la realidad física constatable,<sup>44</sup> otro rasgo que considero necesario resaltar es el carácter esencialmente rural de la población judía. La actividad agraria era la predominante entre los judíos de Palestina. El mismo Josefo nos lo recuerda:

«Nosotros no habitamos un país costero ni nos complacemos en el comercio ni en las relaciones con otros pueblos que de él resultan. Nuestras ciudades están construidas lejos del mar, cultivamos el fértil país que habitamos, ponemos por encima de todo el cuidado en la educación de nuestros hijos y consideramos que guardar las leyes y la religiosidad que se nos ha transmitido conforme a las mismas es la obra más necesaria de toda la vida».<sup>45</sup>

Partiendo de estas palabras de Josefo, Gedaliah Alon, en el libro que he citado en reiteradas ocasiones, se dedica con especial preocupación a demostrarnos que la mayoría de los judíos de Palestina estaban ocupados en tareas agrícolas. Y no finaliza ahí su argumentación. No sólo eran agricultores sino que la inmensa mayoría de la población judía de Palestina estaba constituida por *pequeños* agricultores: las propiedades eran bastante reducidas y no permitían más que un régimen de subsistencia.<sup>46</sup> Alon se apoya en una cita de Eusebio relativa a la persecución de los descendientes de la casa de David en tiempos de Domiciano; en concreto, dos nietos de Yehudah, el hermano de Jesús.<sup>47</sup> Según Eusebio, ambos personajes fueron llevados ante el emperador y declararon ante él. Cuando se les preguntó

---

44. No es de extrañar que, como muchas otras, la polémica referente al contraste entre las fuentes bíblicas y la realidad física del territorio palestinese —que no se explica de manera satisfactoria a partir sólo de la obvia degradación progresiva del ecosistema— se desarrollara en el siglo XVIII en círculos ilustrados. Junto a Voltaire, vid., como muestra, la clásica obra de Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano* (1776). Edición castellana, Madrid, 1984 (sobre la primera edición de Barcelona, 1842), pp. 35 y 45, nota a. 45. *C. Ap.* I, 12 (v. 60).

46. *The Jews...*, pp. 152 ss. En especial, las páginas 156 y 157.

47. *H.E.* III, 20, 1-3. En el primer capítulo se comentó éste y otros pasajes de Eusebio como una prueba más del ambiente mesiánico de la época. Sobre los problemas acerca de la historicidad e identidad real del emperador aludido vid. los comentarios que allí se hacían.

por sus propiedades contestaron que el total de sus bienes consistía en tierra por valor de nueve mil denarios, que equivalían a 39 pletros.<sup>48</sup> Ya que la tierra estaba explotada en régimen de «hermanos asociados», una institución típica del período de los *tanna'im* para que las propiedades familiares no se perdieran, y los personajes mencionados eran dos, concluye Alon que en el período posterior a la guerra la mayoritaria pequeña propiedad en Galilea estaría en torno a los 17 *dunamim* (1,7 ha.).

Las propiedades todavía podían ser más pequeñas, aunque no suficientes para la subsistencia de una familia, como se desprende de un texto de la *Mišnah* que Alon también utiliza y que establece unas dimensiones mínimas para dividir la tierra. El texto es el siguiente:

«No se ha de dividir un patio en tanto no queden al menos cuatro brazos a uno y otro lado, ni un campo en tanto no queden a uno y a otro lado nueve *qabin*<sup>49</sup> (R. Yehudah decía: en tanto no queden a uno y otro lado nueve *qabin* y medio), ni tampoco puede dividirse un jardín en tanto no quede a uno y otro lado medio *qab*».<sup>50</sup>

Por otra parte, tanto antes como después de la «Gran Guerra» existían grandes propiedades. Las confiscaciones realizadas por el poder romano permitieron que los pudientes fueran acumulando propiedades, aunque este proceso fue muy lento. Hay que esperar a los siglos III y IV para que las grandes propiedades alcancen un porcentaje considerable dentro del conjunto de las tierras cultivadas.<sup>51</sup>

El mensaje que nos quería transmitir Alon es inequívoco: por una parte, la importancia de la actividad agraria en las comunidades judías de Palestina y, por otra, la gran división de la propiedad de la tierra. Podemos discutir los métodos empleados por Alon para demostrar su hipótesis. En

48. Según el cálculo de Alon, serían unos 34 *dunamim* (1 *dunam* = 10 áreas).

49. Un *qab* equivalía a unos 417 *'ammot* o codos cuadrados. Nueve *qabin* vendrían a ser unos 1176 metros cuadrados, con lo que se atestigua, según Alon, el cultivo intensivo de la tierra.

50. *B.B.* 1, 6.

51. Alon, *ibid.* L. Huteau-Dubois admite la posibilidad de que los grandes propietarios, como rabbán Gamaliel y otros conocidos sabios, hubieran podido conservar o recuperar sus tierras; vid. "Les sursauts du nationalisme juif contre l'occupation romaine", *R.E.J.*, 127 (1968) p. 148. Recordemos que algo similar le ocurrió a Josefo.

concreto, el cálculo a partir de la cita de Eusebio no nos proporciona —creo— una información definitiva e indiscutiblemente clara. Más interesante, sin embargo, es el texto de la *Mišnah* relativo al establecimiento de topes o limitaciones para que la tierra no se dividiera en demasía. Ahora bien, pese a las discrepancias a la hora de valorar estas informaciones tangenciales, nada se opone a la aceptación de las opiniones vertidas por este autor, opiniones que debemos tener en consideración para resaltar la enorme incidencia que las medidas confiscatorias de tierra dictadas por Vespasiano tuvieron en la vida, en la economía familiar de los judíos palestinos; en especial, los más afectados, los que vivían en Judea.<sup>52</sup>

Así pues, desde mi punto de vista, el problema que nos ocupa no consiste en poner en tela de juicio el fondo histórico de las opiniones de Alon. Es más, son absolutamente obvias. En la obra de Alon, sin embargo, sorprende bastante esa excesiva preocupación por mantener y defender lo que apenas necesita argumentos. Quizá esta especial preocupación que muestra el autor judío por este tema responda a motivaciones extra-históricas.

Llegado a este punto, he de reconocer que me he detenido en las argumentaciones de Gedaliah Alon por una razón relativa a metodología. Alon me va a servir, pues, como pretexto para entrar en la crítica historiográfica. Durante muchos años, ya comentábase en la introducción de este trabajo, la historiografía ha presentado una imagen distorsionada del judío. Con un fondo antisemita indudable, ciertas obras han ido aportando datos para completar la imagen de un pueblo judío dedicado a las actividades mercantiles y protobancarias o usurarias. El porqué, la razón de esos presupuestos que han viciado ciertas obras históricas creo que se presentan ante nuestros ojos con una claridad meridiana. En contestación a estas obras y a la imagen del pueblo judío que de ellas se desprendía, la historiografía judía ha ido al extremo contrario, mostrando la pobreza en la que vivían las poblaciones judías de la Diáspora y su dedicación a la agricultura. También esta contestación —extrema en sus objetivos y en sus motivaciones extrahistóricas— ha caído inevitablemente en una distorsión.

---

52. Sobre aspectos generales de la vida rural de los judíos de Palestina, vid. también J. Daoust, "La vie rurale en Palestine d'après *La Guerre des Juifs*", *Esprit et Vie*, 90 (1980) pp. 632 ss.

Afortunadamente éste no es el caso de la conocida obra de Alon, pero en sus palabras, quizá, tenía un peso específico la polémica entablada en el tema de la vida económica de las comunidades judías.

Afirmar que los judíos de Palestina vivían fundamentalmente de la agricultura es algo que no necesita mayor explicación. Afirmar, además, que dominaba la pequeña propiedad es algo perfectamente asumible si partimos del hecho de que nos encontramos ante la patria del pueblo judío, con una larga historia de asentamiento y con unas condiciones físicas que, con ciertas matizaciones y rasgos más extremos en algunas de sus zonas, recuerdan las de nuestras regiones mediterráneas. Todo ello conduce a una explotación intensiva de la tierra, aunque con métodos todavía arcaicos, de bajo rendimiento, razón por la que, como se adelantó al hablar de las repercusiones demográficas de la guerra, el territorio no tendría la capacidad y recursos suficientes como para mantener y alimentar una elevada población. El Oriente romano florecerá gracias al factor comercial, a las vías de comunicación que lo recorrían y hacían de él el punto de llegada de mercancías procedentes de todos los puntos del Oriente extrarromano, próximo o lejano.

En cierta manera casi determinista, los judíos que salieron de la Tierra de Israel se vieron impelidos a realizar otras actividades. No es un fenómeno privativo de ellos. La tierra, su propiedad y explotación, ha constituido hasta el siglo XIX el factor de reconocimiento social más importante, el único. Quiere todo ello decir que judíos y otros elementos sociales marginados/marginales de la sociedad, en este caso la romana, se tuvieron que dedicar también a actividades marginales: artesanales, mercantiles, especulativas, etc. Según la fortuna con la que desempeñaron sus diversas actividades, algunos pudieron después dar el gran salto en la escala social, intentar el reconocimiento social. Pero de ahí a admitir que todos los judíos tuvieron, utilizando una frase común en estos tiempos que vivimos, «suerte en los negocios» es ir demasiado lejos, es mostrar una irreflexiva ansia de generalizar. Lo mismo se puede decir de la parte contraria, de los intentos por mostrar de todas la maneras posibles que los judíos sólo se dedicaban a actividades agrícolas y que no tuvieron una participación fuerte y exitosa en empresas de otro ámbito. Ni lo uno ni lo otro. La conclusión es directa y obvia, no es necesario abundar más.

Hechas estas puntualizaciones, queda por hacer una tercera y última consideración general.

Las actividades agrícolas eran las predominantes entre los judíos de Palestina, cuyos asentamientos se localizaban fundamentalmente en el ámbito rural, en contraposición con las zonas urbanizadas donde la población era mayoritariamente «gentil». Pero obviamente, a pesar del idílico panorama que nos ofrecía Josefo en su *Contra Apión*, los judíos de Palestina debieron de dedicarse a otro tipo de empresas fuera de los estrictos límites de las actividades de subsistencia.

La inclusión de Palestina en el ámbito romano posibilitó que se abrieran nuevos horizontes para la vida económica, sobre todo en lo concerniente a las relaciones comerciales. A la provincia romana de Judea llegaban productos de los lugares más extremos (y viceversa).<sup>53</sup> A propósito de esta ampliación de relaciones comerciales, en las prescripciones relativas al sábado y en las normas sobre la pureza de los alimentos se contemplan nuevos productos, entre ellos el *qulyas ha-'ispanin*, el atún de Hispania.<sup>54</sup> De igual manera, ciertas prescripciones deberán acomodarse a una realidad geográfica más amplia. Más adelante veremos otros ejemplos. Recordemos ahora el problema planteado por la usucapición; es decir, la posibilidad de adquisición de una propiedad o derecho mediante la posesión ininterrumpida durante el período establecido por la ley.<sup>55</sup>

Los sabios reconocieron, por su parte, las ventajas y progresos que ofrecía el «Reino», fundamentalmente en obras públicas y estabilidad, pero también las cargas que en contrapartida tenía que soportar el pueblo: tasas, impuestos de todo tipo. En la *Mišnah* se considera lícito engañar a criminales, ladrones y a los odiados *publicani* (*moksin*) con el fin de evitar que se lleven o confisquen propiedades: se puede decir que tal o cual objeto es una ofrenda o que es propiedad del rey aunque no lo sean.<sup>56</sup>

El cambio de la coyuntura política general y la propia dinámica interna de las comunidades forzaron una evolución de la vida económica de los judíos de Palestina. Tenemos datos que nos muestran esta complejidad o

---

53. En un ánfora romana del Museo Arqueológico de Ibiza, fechada en el siglo I d.C., ha aparecido una posible marca hebrea en caracteres cuadrados. Vid. J.M. Solá Solé, "De Epigrafía", *Sefarad*, 20 (1960) pp. 291-294.

54. *Sabb.* 22, 2; *Maks.* 6, 3.

55. En un primer momento, para que la usucapición fuera efectiva se requería un año de tenencia. En *B.B.* 3, 2 se presenta un caso especial (pero posible): que el propietario se encontrara en Hispania. En ese caso, para que la usucapición fuera válida debían transcurrir tres años. Dos de ellos para que el propietario pudiera enterarse y regresar a Palestina.

56. *Ned.* 3, 4. Sobre los *publicani* vid. *Sabb.* 8, 2; *Hag.* 3, 6; *B.Q.* 10, 1 ss y *Toh.* 7, 6.

evolución de la vida económica en las comunidades judías palestinas. Me refiero a la conocida norma *prosbol* atribuida a Hillel. La complejidad en las relaciones económicas exigía que se revisara la normativa tradicional judía acerca de la condonación de las deudas o moratoria en el pago de las mismas durante el año sabático.<sup>57</sup> Tal normativa, que respondía a las condiciones económicas de después del Exilio de Babilonia, hacía que resultara muy difícil en el siglo I d.C. obtener crédito cuando se acercaba el final del ciclo de los siete años. Leemos en la *Mišnah* lo siguiente:

«Un préstamo asegurado por un *prosbol* no se cancelará con el año séptimo. Esta es una de las cosas que ordenó Hillel el Viejo. Cuando observó que la gente se retraía de hacer préstamos y transgredía lo que está escrito en la Ley, "Guárdate, no sea que se suscite en tu corazón una idea perversa...",<sup>58</sup> estableció el *prosbol*». <sup>59</sup>

El *prosbol* era, pues, una declaración realizada ante un tribunal en virtud de la cual las deudas no se remitían el año séptimo. La fórmula conservada era como sigue: «Yo declaro ante vosotros, fulano de tal y fulano de cual, jueces de tal ciudad, que toda deuda a mí debida podré recuperarla en el momento que quiera». <sup>60</sup> En momentos de peligro o de persecución no era necesario acreditar estar en posesión del documento ni presentarlo, probablemente como medida para que no fueran reconocidos como judíos. <sup>61</sup> En Murabaat ha aparecido un certificado de deuda escrito en arameo y fechado en el año segundo de Nerón (55/56 d.C.) en el que,

57. Vid. *De.* 15, 1 ss. («Al cabo de cada siete años harás remisión») y *Ne.* 10, 32 («y a las gentes del país que traen a vender el día del sábado mercancías y toda suerte de cereales, no les compraríamos nada en sábado; y que renunciaríamos en el año séptimo al débito de cualquier prestatario»).

58. *De.* 15,9: «Guárdate, no sea que se suscite en tu corazón una idea perversa, diciendo: "¡Se acerca el año séptimo, año de la remisión!", y en consecuencia mires con malos ojos a tu hermano indigente y no le des nada, de suerte que él clame contra ti a Yahveh y se origine en ti un pecado».

59. *Sebi.* 10, 3. Vid. también 10, 4-7.

60. *Ibid.*, 4. Cfr. *Pea.* 3, 6; *M.Q.* 3, 3; *Git.* 4, 3 y *Uqs.* 3, 10.

61. Vid. *Ket.* 9, 9 donde se recoge una sentencia de rabbán Simón ben Gamaliel.

aunque no se ajusta a la fórmula misnaica, expresamente se dice que la suma prestada se debe pagar hasta en año sabático.<sup>62</sup>

Otros documentos encontrados en yacimientos del mar Muerto de tiempos de Bar Kokba, pero no en Murabaat sino más al sur, en la «Cueva de las Cartas» de Nahal Hever, muestran las relaciones económicas entre Judea y la provincia de Arabia: el conocido «Archivo de Babata» ya mencionado en páginas anteriores.

Siguiendo con las relaciones extrapalestinesas, debió haber un comercio «interjudío», si así lo podemos denominar, unas relaciones mercantiles con otras comunidades judías de fuera de Palestina. Por ejemplo, hay testimonios del lucrativo comercio de aceite de oliva que realizaban los judíos de Galilea con los de Siria, comercio con el que se había enriquecido Juan de Giscala.<sup>63</sup> Debemos también recordar la importancia de la ciudad de Jope, el puerto tradicional de Palestina. Recordemos además que era, junto a Yamnia, la única ciudad de la llanura costera con población judía considerable. La importante actividad comercial de la ciudad, actividad en la que participarían sin duda judíos, siguió manteniéndose durante época romana, como demuestra un reciente estudio de análisis locacional de asentamientos.<sup>64</sup> Para finalizar, según J. Neusner, los judíos también controlarían el tráfico de las caravanas que recorrían el desierto sirio. Siguiendo con la hipótesis de Neusner, éste fue uno de los factores que hicieron que los judíos se rebelaran durante el *Bellum Parthicum* de Trajano, ya que las campañas de este emperador habían supuesto un brusco corte para tan lucrativas expediciones entre ambos lados del desierto sirio y, además, había otro peligro: si se estabilizaban las nuevas conquistas estas rutas caravaneras podían perder su razón de ser al abrirse nuevas vías de comunicación.<sup>65</sup>

---

62. P. Benoit, J.T. Milik y R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'ât*, papiro número 18, pp. 100 ss.

63. Vid. J. Daoust, "art. cit.", p. 633.

64. Ian W.J. Hopkins, "The city region in Roman Palestine", *P.E.Q.*, 112 (1980) pp. 23-24. En este estudio, basado en los patrones de asentamiento de A. Lösch y W. Christaller, aparece la ciudad de Jope como único y claro centro regional, como centro a partir del cual se articulaban las relaciones entre los restantes núcleos urbanos del territorio desde los tiempos más antiguos.

65. "The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire, I. 1st-3rd Century A.D.", *A.N.R.W.*, II, Bd. 9,1, pp. 46 ss. Por otra parte, sobre la importancia de las ciudades de Siria, Fenicia y Palestina en la elaboración de seda, vid. M.G. Angeli Bertinelli, *Roma e l'Oriente*.

Resumiendo, con todas estas informaciones se nos presenta un panorama económico mucho más variado de lo que en un primer momento pudiera parecernos, siempre dentro de las limitaciones que imponía el territorio y teniendo en cuenta que nos encontramos en el ámbito de vida tradicional del pueblo judío, en Palestina y no en la Diáspora.

Tras las consideraciones generales, es el momento de preguntarnos cómo se superaron las consecuencias económicas negativas que la guerra había acarreado al territorio de Palestina. ¿Fue una recuperación rápida o todavía quedaban secuelas importantes en época de Bar Kokba? Algunos investigadores piensan que la recuperación se efectuó de manera más rápida de lo esperado. Es el caso de M. Grant<sup>66</sup> y de E.M. Smallwood,<sup>67</sup> por citar dos ejemplos. La argumentación de esta última se basa en la capacidad de resistencia mostrada por los judíos durante la segunda revuelta: los judíos pudieron rebelarse y resistir a las legiones romanas porque habían superado las cicatrices de la guerra.

En contra de la opinión de Smallwood se podría pensar si no pudo haber sido precisamente lo contrario: los rebeldes judíos catalizaron muchas aspiraciones, entre ellas el deseo de que se solucionasen algunas de las secuelas económicas de la guerra todavía vivas o, también, conflictos anteriores agudizados tras el «Gran Desastre». Creo que sí, que es más plausible este segundo punto de vista. En este sentido, una de las muchas caras que presenta la segunda revuelta judía es la de un movimiento de fuerte componente social donde el problema de la tierra, agudizado por las represalias romanas de después de la guerra, ocupa un puesto de primera importancia en las medidas tomadas por el jefe de la rebelión, medidas que ahora conocemos gracias a los documentos encontrados en diversos yacimientos del mar Muerto.

En lo referente a la recuperación económica de los judíos de Palestina, antes de lanzar una hipótesis general es necesario tener muy en cuenta que la guerra no afectó de igual manera a todo el territorio. Podemos distinguir diferentes ambientes dependiendo del desarrollo y actitudes de

---

Roma (1979) p. 90 y nota 181.

66. *The Jews in the Roman World*. Nueva York (1973) p. 209.

67. *The Jews under Roman Rule*. Leiden (1981) p. 427 y "Palestine c. A.D. 115-118", *Historia*, 11 (1962) p. 509.

las poblaciones ante al revuelta. La zona más afectada fue Judea, donde se resistió hasta el final, hasta las últimas consecuencias, y donde la orografía ofrecía mayores dificultades a los ejércitos romanos. Otras zonas estuvieron menos comprometidas o mostraron un comportamiento ambivalente y, por ello, no sólo la destrucción fue menor sino que gozaron de recompensas y medidas de favor que, una vez acabada la contienda, les fue otorgando el poder romano. Es obvio que todo esto actuó de manera favorable para una pronta recuperación. Es el caso claro de las ciudades de la llanura costera y de las ciudades de Galilea, Séforis y Tiberias.

Se produjo así una bipolarización dentro del territorio palestinese habitado por los judíos. Por un lado Judea, la zona más deprimida, y por otro Galilea. Aunque Judea de ninguna manera se desjudaizó, sería absurdo pensar lo contrario,<sup>68</sup> sí hubo un éxodo de personas que se asentaron fuera de ella. Hubo una dispersión de judíos por la Diáspora oriental (Cirenaica, Egipto,...) y dentro de la misma provincia romana de Judea. Me interesa especialmente esta segunda dispersión. Las direcciones tomadas por esta migración interna judía fueron varias:

1ª) Hacia la zona sur del territorio, donde se encontrará la comunidad judía más importante de la Judea *sensu stricto* después de la represión de la segunda revuelta y las medidas que, como consecuencia de ésta, fueron decididas por Adriano; en concreto, la que les prohibía entrar dentro de los límites de la colonia Aelia Capitolina. Se trata de de la zona que más tarde pertenecerá al territorio de Eleuterópolis.

---

68. Aunque Jerusalén fue destruida y se utilizaron sus ruinas como campamento de la *legio X Fretensis*, los judíos siguieron viviendo en la ciudad, según se desprende de una cita de Epifanio, *De mens. et pond.* Migne XLIII, 260: después de la destrucción de Jerusalén, junto al campamento de la legión romana permaneció una comunidad judía con siete sinagogas. Aunque el testimonio de Epifanio pueda resultar dudoso, dos cuestiones apoyan la no «desjudaización» de Judea. En primer lugar, el uso del hebreo misnaico, como muestran los documentos de época de Bar Kokba. Además, sólo con una población judía de densidad considerable pudo Judea resistir a las legiones romanas durante la Segunda Revuelta Judía. Vid. M. Avi-Yonah, "Palaestina", *R.E.*, suppl. XIII (1973) col. 397. También hay tradiciones judías sobre una «santa comunidad de Jerusalén», que vivía escondida en la Aelia Capitolina de después del 135, a pesar de que a los judíos les estaba prohibido expresamente vivir en la colonia. Vid. Sh. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Neukirchen-Vluyn (1978) p. 18.

2ª) Hacia la llanura costera, en torno a la ciudad de Yamnia/Yabneh y probablemente también a la de Jope/Yafo. Allí se asentará el tribunal y escuela presididos por rabbán Yojanán ben Zakkay. También Lidda/Lod será un foco importante de población judía. Esta ciudad no está en la llanura costera pero sí muy cerca, en el límite de las tierras bajas de Judea.

3ª) Hacia el norte, hacia Galilea. Esta zona es quizá la más fértil de toda la Palestina central y donde va a haber una considerable densidad de población judía.

Esta última también constituyó el punto al que arribaron al final gentes que en un primer momento se habían asentado en la llanura, como es el caso de los miembros de la familia de Gamaliel y otros sabios. Así pues, Galilea se va perfilando en el período que estudiamos como el futuro centro del Judaísmo, multiplicándose allí las escuelas y sinagogas. Aparte del hecho de que Galilea presentaba las ventajas de ser un territorio con una fuerte comunidad judía que se remontaba a la acción colonizadora de los asmoneos, lo que sin duda la hacía aparecer como un lugar más apropiado que la llanura costera, donde la población gentil era predominante; junto a esto, Galilea aparece como una zona más próspera, más tranquila frente a Judea, donde junto con las características especiales del territorio, su carácter santo y ser el punto de arranque de la redención del pueblo, se vivía con más intensidad y crispación las repercusiones negativas de la guerra.

Nos encontramos, sin embargo, en un período de transición en éste como en otros aspectos. Entre la descripción que hace Josefo de los lugares habitados por los judíos en Palestina antes de la «Gran Guerra»<sup>69</sup> y la distribución de éstos después de la revuelta de Bar Kokba.<sup>70</sup> El año 135 d.C., el año del final de la aventura de Bar Kokba, el año en el que el grupo de sabios se instala definitivamente en Galilea, supone el punto

---

69. B.J. III, 3, 1-5 (vv. 35-58). Vid. Schürer, *Historia* II, pp. 26 ss. y 250 ss.

70. Vid. M. Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*. Jerusalén (1984) p. 17; del mismo autor, *Aṣlas Kaṛta li-tequfat Bayit Šeni, ha-Mišnah we-ha-Talmud*. Jerusalén (1966) p. 84, mapa 128 y Sh. Safrai, *Das jüdische Volk...* pp. 17-18.

final de un proceso que se abre al terminar la Primera Guerra Judía. Los acontecimientos habían consagrado una vía, una evolución.

Para finalizar este apartado, hemos de analizar brevemente las condiciones específicas de Judea. Es interesante tratar este asunto aquí ya que la investigación ha puesto de relieve la situación económica vivida por los judíos de esta zona como un factor de descontento, uno de los factores determinantes del estallido de la revuelta de Bar Kokba.<sup>71</sup>

La tierra tenía un valor muy especial para el judío. Esta importancia de la tierra se nos muestra en numerosos pasajes de la literatura rabínica donde la preocupación fundamental es la conservación de la propiedad de la tierra. Se puede no aumentar la heredad ancestral de la familia, pero nunca deshacerse de ella, a no ser en caso de extrema necesidad. G. Alon recoge algunos de estos pasajes. Por ejemplo, el siguiente texto del *Sifra*:

«Nadie es libre de vender el campo de su propiedad para obtener capital con el que comprar ganado, útiles o siervos, o con el que criar ganado menor, o para emprender negocios, a no ser que se haya quedado sin dinero».<sup>72</sup>

Si se hace tratos con gentiles, las limitaciones para tales tratos son bastante estrictas y presentan una curiosa gradación de carácter geográfico, desde Palestina, donde las restricciones eran más severas, pasando por Siria hasta la Diáspora. Leemos en la *Mišnah*:

«(A los gentiles) no se les puede dejar en alquiler casas dentro de la Tierra de Israel, no digamos ya campos. En Siria se les deja en alquiler casas, pero no campos. Fuera del País se les pueden vender casas y dejar en alquiler campos. Tal es la enseñanza de rabí Meir. Rabí Yosé (ben Jalafta) decía: en la Tierra de Israel se

---

71. En especial, Shimon Applebaum en sus numerosos trabajos, de los que destacamos "Judaea as a Roman Province; the Countryside as a Political and Economic Factor", *A.N.R.W.* II, Bd.8, pp. 355 ss., *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A.D. 132-135)*. Oxford (1976) y "Še'elat ha-qareqa' we-mered Bar Kokba", *Eretz Israel*, 8 (1967) pp. 283 ss.

72. *Be-har* 5 (ed. Weiss, p. 108b). Otro pasaje recogido es del Talmud de Babilonia (*Git. 52a*): «Los administradores de huérfanos pueden vender siervos para comprar con ellos tierras, pero no tierras para comprar siervos con ellas». Vid. G. Alon, *The Jews...* I, pp. 154-155.

les puede dejar casas en alquiler, pero no campos; en Siria se les pueden vender casas y dejarles en alquiler campos, y fuera del País se les pueden vender tanto una cosa como la otra».<sup>73</sup>

¿Qué sucedía cuando la tierra había sido usurpada o confiscada por «gentiles»? En este caso se aplicaba la ley de *Siqariqon*, ley por la que se establecían limitaciones para que otros judíos no adquirieran las propiedades confiscadas en contra de la decisión de sus legítimos y anteriores dueños. Esta ley se aplicó tanto después de la primera guerra como tras la revuelta de Bar Kokba, acontecimientos que se cerraron con confiscaciones de tierras por parte del poder romano. Esta ley de *Siqariqon* está recogida en la *Mišnah*:

«Si una persona compraba un campo a un usurpador y luego volvía a comprarlo al dueño, su compra era nula. Si lo compraba al dueño y luego al usurpador, la compra era válida...».<sup>74</sup>

Parece que esta ley no se aplicó de esta manera tan tajante en todo tiempo y lugar. Parece ser que los sabios *tanna'im* admitieron excepciones, como podemos observar al principio del pasaje de la *Mišnah* que acabo de citar. Tal pasaje comienza con una excepción:

«En Judea no estaba vigente la ley concerniente a los usurpadores cuando afectaba a los que habían muerto en la guerra, pero después de que los propietarios fueran matados en la guerra la ley de *Siqariqon* fue aplicada».<sup>75</sup>

Según esto, en Judea se estableció una excepción a la ley de los usurpadores: antes de la revuelta de Bar Kokba los judíos podrían adquirir tierras a los usurpadores siempre y cuando el propietario anterior y legítimo hubiera muerto. Applebaum piensa que esta medida se debió al hecho de que las confiscaciones de tierras fueron particularmente fuertes

73. *A.Z.* 1, 8.

74. *Git.* 5, 6.

75. En este pasaje se establece un hito cronológico. Parece ser, según opinión unánime de la investigación, que se refiere al antes y al después de las persecuciones de Adriano.

en Judea y que la preocupación fundamental de los sabios era que se mantuviera el nivel de la población judía en esta zona. Para apoyar su hipótesis, Applebaum nos recuerda que, según las fuentes rabínicas, el *Siqariqon* siempre se aplicó en Galilea sin ningún tipo de excepción.<sup>76</sup>

Todo lo visto hasta el momento concuerda con las sospechas que expresaba en páginas precedentes: la «Gran Guerra» tuvo desiguales repercusiones según la zona de Palestina. Mientras que Galilea pudo recuperarse rápidamente y se convirtió en un lugar atractivo para los que salieron de Judea, ésta atravesaba una situación complicada por las confiscaciones de tierras ordenadas por Vespasiano. De estas tierras, algunas, quizás muy pocas, volverían a manos judías, probablemente a los miembros de la aristocracia judía que habían sido sus anteriores propietarios —aunque no necesariamente— y que en este momento pasan a engrosar las filas del estamento de sabios. Esto es sólo una suposición partiendo del ejemplo ciertamente excepcional del mismo Josefo, con el que coincidirían en sus planteamientos moderados y, como Yojanán ben Zakkay, en algunos de los avatares vividos durante la guerra. Otra parte pasaría a manos de «gentiles»<sup>77</sup> y la última y principal parte habría permanecido en manos del emperador, aumentando así las posesiones personales que ya antes de la guerra había heredado de los dinastas herodianos, entre ellas las posesiones de Salomé.

El emperador a través de sus *procuratores* o personal encargado las arrendaría a colonos judíos. En el tema particular de las posesiones imperiales, disponemos de los pasajes rabínicos que nos hablan del *har ha-melek*, «montaña del rey» o, como Applebaum traduce, «tierras montañosas propiedad del rey».

Applebaum ha recogido los principales pasajes que mencionan el *har ha-melek*.<sup>78</sup> El primero de ellos está en la *Mišnah*:

76. Vid. *Prolegomena...* p. 10. Allí nos remite a *TJ Git. 5, 6* y *TosGit. 5, 47*.

77. Son los *mešiqin* u «opresores» de los que nos hablan las fuentes rabínicas. Este término se aplica tanto a veteranos del ejército como a miembros de la aristocracia romana que habrían adquirido o recibido tierras en Judea. Vid. Jastrow, *Dictionary*, p. 826. Recordemos el caso de los veteranos asentados por Vespasiano en Emaús. Alon piensa que con este término las fuentes judías designan a los *conductores*, las personas encargadas de subarrendar a los judíos las tierras propiedad del emperador. En contra, y a favor de su consideración como propietarios, Applebaum, *Prolegomena...* pp. 11-12.

78. *Prolegomena...* pp. 12 ss.

«Tres zonas se distinguen en cuanto a la ley del alejamiento de los frutos del año séptimo: Judea, el otro lado del Jordán y Galilea. Cada una de estas zonas se subdivide a su vez en tres secciones... En Judea se distinguen: la montaña, la llanura<sup>79</sup> y el valle.<sup>80</sup> La llanura de Lidda/Lod se considera que pertenece a la llanura meridional y la montaña que está cercana a ella es como el *har ha-melek*».<sup>81</sup>

El *har ha-melek* estaría situado en la zona montañosa central de Judea, entre el sur del mar Muerto y las colinas al este de Lidda, como indica este texto. Otro texto conecta el *har ha-melek* con las llanuras de Engedi y Jericó,<sup>82</sup> donde hemos visto que las plantaciones de bálsamo estaban controladas directamente por el  *Fiscus*. Originariamente con el término *har ha-melek* se designaba a las posesiones personales de los asmomenos, posesiones que, al igual que en época helenística, no se organizaban según el modelo de la *polis* griega y que pasaron, una vez destituidos o desaparecidos los últimos herodianos, al emperador. De estas posesiones se fueron desgajando las ciudades de la costa, que desde la llegada de Pompeyo fueron adquiriendo autonomía. A estas posesiones anteriores a la guerra se habrían unido las tierras confiscadas en Judea después de la Primera Guerra Judía.<sup>83</sup>

Ante esta situación vivida en Judea, ¿cuáles fueron las medidas tomadas durante la revuelta de Bar Kokba? Las acciones en este campo del jefe de la rebelión se orientaron en tres direcciones. El jefe de la rebelión devolvió las posesiones a sus antiguos dueños, veló para que nadie contraviniese a la ley a través de arrendamientos de tierras por medio de intermediarios y controló directamente las posesiones imperiales tradicio-

79. La Sefelah, la zona de colinas bajas entre la parte montañosa central de Judea y la llanura costera propiamente dicha. Cfr. *De*. 1, 7; *Ju*. 1, 9.

80. La zona que va desde Engedi a Jericó, parte de la depresión del mar Muerto y del río Jordán. Applebaum, en contra de la opinión que he recogido de Danby, considera que el texto se refiere a la llanura costera propiamente dicha.

81. *Sebi*. 9, 2. Las mismas tres zonas se distinguen para la usucapión. Cfr. *B.B.* 3, 2.

82. *TJ Sebi*. 9, 2, 38.

83. Sobre otras posesiones fuera de Judea, vid. el estudio particular de Sh. Applebaum, "Royal and Imperial Estates in the Sharon and Samaria", en Sh. Applebaum, *Judaea in the Hellenistic and Roman Times*. Leiden (1989) pp. 97 ss.

nales, es decir, aquéllas que no habían sido producto de la confiscación llevada a cabo después del 70 d.C. y que constituirían un conjunto considerable. Estas tierras serían a su vez arrendadas por él mismo.<sup>84</sup>

De estos arrendamientos realizados por Bar Kokba tenemos abundantes documentos encontrados en los yacimientos del mar Muerto:

«El veinte de Šebaṭ, año dos de la liberación de Israel, por la autoridad de Simón ben Koseba, príncipe de Israel en campaña, que reside en Herodion. Elazar hijo del Silonita ha dicho a Hillel hijo de Garis: Yo, por propia voluntad, te he tomado en arriendo una finca, que en virtud del arriendo es mía y que se encuentra en 'Ir Naḥaš. La tomé en arriendo de Simón, el príncipe de Israel, por cinco años. Pero si él no la cultiva y... esa tierra, será depuesto y perderá todo. La tomo en arriendo de ti a partir de hoy hasta el final del año anterior al año del Jubileo. El arriendo te lo pagaré aquí, anualmente, en trigo de buena calidad y puro: cuatro *kor* y ocho *seah*, que habrán de ser sometidos a diezmo. ...tras la percepción del diezmo, que tú ingresarás en el tesoro en Herodion cada año. Este documento es válido y por consiguiente me compromete.

Elazar, hijo del Silonita, por sí mismo.

Simón ben Koseba, por encargo».<sup>85</sup>

Una vez sofocada la revuelta, las autoridades romanas se encargarían de desmontar la obra de Bar Kokba y volver a la situación anterior. Las tierras volvieron a ser controladas por el emperador o por los propietarios que las habían adquirido o recibido después del 70 d.C. Pero esto no acabó así. Las condiciones se hicieron mucho más duras, prohibiéndose desde entonces a los judíos entrar dentro de los límites de la colonia Aelia

84. Vid. Sh. Applebaum, "Še'elat...", p. 287. Estoy de acuerdo con este autor, en contra de los que opinan que el *našf'* tomó todas las tierras bajo su control sin hacer distinción entre las que habían sido confiscadas por Vespasiano y las posesiones imperiales anteriores a la «Gran Guerra».

85. Benoit, Milik y De Vaux, *Les grottes...*, pp. 124 ss., documento B. Otros contratos de arrendamiento en la misma obra, pp. 128 ss. Todos ellos forman un conjunto de documentos fechados en el año 133 d.C. y realizados por Hillel ben Garis, oficial que actuaba en nombre de Bar Kokba. Junto a estos documentos encontrados en Murabaat, hay otros procedentes de Nahal Hever. Vid. Sh. Applebaum, *Prolegomena...*, p. 14.

Capitolina, cuyo territorio comprendería la mayor parte de la zona centro-norte de Judea.<sup>86</sup>

La revuelta de Bar Kokba presenta a los investigadores que profundizan en ella multitud de caras, un complicado entramado de causas. Por un lado, un ambiente de expectación mesiánica, ambiente propicio para que tomaran cuerpo movimientos antirromanos centrados en Judea, lugar desde donde debía partir la redención del pueblo. Junto a este ambiente, del que tenemos pruebas en la apocalíptica judía de la época y en el que jugaría un importante papel la convicción de que se iba a repetir la seriación de los acontecimientos posteriores a la destrucción del Primer Templo, tenemos unas causas inmediatas, dos hechos que prendieron la chispa de la rebelión: la prohibición de la circuncisión y la fundación de Aelia Capitolina. Este último hecho presentaba también una curiosa coincidencia con lo ocurrido en tiempos de Antíoco IV, y no nos debe por ello sorprender que el montaje propagandístico de Bar Kokba recuerde al de los macabeos en algunos de los motivos de sus acuñaciones. Por último, otro factor de inestabilidad, como se ha visto, era la situación económica que atravesaba Judea: situación nacida tras las confiscaciones de tierras llevadas a cabo por Vespasiano y que el *naší'* abordará durante los años de la revuelta.

Este último factor debió tener sin duda un peso específico en los motivos de los revoltosos judíos. No olvidemos que la revuelta no salió de los límites de Judea:<sup>87</sup> esa Judea castigada tras la «Gran Guerra», ese

---

86. Sobre este problema, vid. Eusebio, *H.E.* IV, 6, 1 y A. Büchler, *The Economic...*, pp. 29-41, donde están recogidas las citas rabínicas relativas a las confiscaciones de tierras posteriores al 135. E.M. Smallwood opina que estas confiscaciones constituyen la prueba de que entre los años 70-132 una buena parte de la tierra permaneció en manos judías o volvió a propiedad judía ("Palestine...", p. 508). Por mi parte, opino que las medidas tomadas por Adriano se deben entender teniendo en cuenta las disposiciones del *naší'* y se dirigieron a restaurar la situación anterior a la revuelta, aunque se puede pensar que irfan más allá, afectando también a otras tierras que habían vuelto a manos judías, fundamentalmente las que se hallaban en el territorio de la colonia.

87. Sobre la extensión de la revuelta, vid. S. Abramsky, "Bar Kokhba", *E.J.*, 4 (1971), cols. 231 ss. En cuanto a la participación de Galilea en la revuelta hay pocos datos y nada definitivos. Los descubrimientos numismáticos también se circunscriben a Judea. Vid. Leo Miltenberg, "Bar Kokhba coins and documents", *H.S.C.P.*, 84 (1980), pp. 311 ss. Vid. asimismo el anteriormente citado trabajo de P.W. Lapp y N.L. Lapp, *Discoveries in the Wādī ed-Dāliyah*. "A.A.S.O.R.", 41 (1974): en esta zona al norte de Judea se han encontrado restos de ocupación de tiempos de Bar Kokba.

bolsón inculto, el último reducto que le quedaba al Judaísmo, rodeado cada vez más por zonas donde la vida ciudadana iba ganando espacio a las formas tradicionales de vida del judío.

### 3. La urbanización de Palestina.

No es necesario que en estas páginas insista en la importancia del fenómeno ciudadano en el mundo de la Antigüedad Clásica, ya que si hay algo que lo caracteriza es precisamente el hecho de que la ciudad constituía el fundamento de su organización.<sup>88</sup> Desde la Grecia antigua los pensadores se preocuparon, en buena parte, de los problemas que afectaban a la vida ciudadana y definieron al hombre —en el caso de la conocida sentencia de Aristóteles— como esencialmente ciudadano, «político». De esta manera, el Imperio Romano —en el fondo— no era más que un inmenso mosaico de ciudades que llevaron una vida próspera y gozaron de los privilegios del autogobierno bajo la égida de la potencia romana, aunque ésta, por debajo de esa ficción legal de libertad —no lo olvidemos—, no dejara de inmiscuirse cada vez más en la vida de las ciudades en un proceso que culminará en el Estado centralizado de los últimos siglos. La *pax romana*, proclamada por Octavio Augusto tras el período de guerras civiles, sirvió de caldo de cultivo para que se desarrollasen y multiplicasen los núcleos urbanos y para que se creasen unos vínculos o relaciones entre todos los puntos del Imperio: trasiego de gentes y de ideas, apertura y consolidación de rutas comerciales.

La acción de Roma como difusora de la vida ciudadana es una de sus aportaciones fundamentales a la historia del mundo mediterráneo en general y de nuestra cultura occidental en particular. Por desgracia, el hecho cultural siempre ha estado sometido al fenómeno político o, mejor dicho, —salvo contadas excepciones— ha sido no un fin en sí mismo sino la consecuencia necesaria, pero no planteada como tal, de una acción de dominio político. Roma ni se preocupó por ser filantrópica —no tenía por qué—, ni vio sus destinos marcados por el signo de la «misión». Y no fue el suyo el único caso en la Historia. Si la ciudad del Lacio se decidió por

---

88. Sobre la ciudad vid. la obra clásica de Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*. Madrid, s.d.

difundir y potenciar el esquema ciudadano se debió a que éste se mostró como un eficaz soporte de su poder y dominio universales. La constatación de este hecho de ninguna manera desmerece el papel de la ciudad como vehículo de transmisión de nuevas formas de relación social y de cultura. Por tanto, no es extraño que el Cristianismo, por ejemplo, se difundiera por las ciudades y que éstas mostraran mayor actividad y evolución que las zonas rurales, los *pagi*.

En su expansión por todo el mundo conocido, Roma entró en contacto con dos mundos completamente diferentes. Por un lado, un Oriente muy desarrollado en todos los aspectos; por el otro, un Occidente poco o apenas desarrollado. Una zona evolucionada, muy evolucionada, a la que los romanos trataban con respeto y admiración, y de la que se enriquecieron hasta formar una cultura mestiza; otra prácticamente virgen. Se imponía, pues, una doble política.

En las provincias occidentales (sobre todo Africa, sur de Galia e Hispania), Roma favoreció la difusión del esquema ciudadano de tipo municipal según el modelo romano-italico. La mayoría de las ciudades fundadas en un primer momento eran de nueva creación e iban acompañadas por el asentamiento de colonos, veteranos de origen italico o romano. En estas provincias se puede hablar con toda razón de proceso de romanización.

Las provincias orientales, por el contrario, tenían ya una importante red de ciudades que se remontaban al gran fenómeno de difusión de la cultura griega que siguió a las campañas de Alejandro. Existía una rica burguesía urbana y Roma permitió la supervivencia de las instituciones propias de estas ciudades. Los únicos cambios introducidos fueron de carácter honorífico: el título de *colonia*, el más alto, fue conferido por Julio César y emperadores posteriores a algunas de estas ciudades ya existentes. Después de la época de Octavio fueron muy raras las *coloniae* de nueva creación en estas provincias orientales.

Palestina va a pertenecer a este segundo ambiente o zona de actuación de Roma. Su caso presenta, sin embargo, características peculiares. La peculiaridad del territorio palestinense estriba en la existencia de dos «Palestinas»: una zona helenizada y urbanizada (la llanura costera) y una zona interior que, por diversas razones, se había mantenido desconectada del proceso de helenización (toda la zona central y montañosa de Palestina, desde Galilea hasta Judea e Idumea).

La llanura costera no presentaba mayores problemas al poder romano y la política llevada a cabo por Roma en la zona no difiere de la emprendida en otros lugares del Oriente helenístico bajo su dominio.

El fenómeno ciudadano estaba ampliamente difundido y sólo era preciso reconocer a estas ciudades su carácter específico y que este reconocimiento se plasmara en una posición de privilegio en su relación con Roma. Esto fue una constante en la actuación del poder romano en la zona desde que Pompeyo interviniera directamente en los problemas del reino asmoneo y continuará durante nuestro período de estudio, precisamente porque las veleidades de la política romana no permitieron que diera frutos estables la obra de Pompeyo y Gabinio.

La política de Pompeyo en Palestina consistió en limitar el poder de los últimos dinastas asmoneos y, paralelamente, reducir el territorio del reino judío, que, gracias a la política imperialista emprendida por aquéllos, se había extendido por toda la llanura costera y también por los territorios de importantes ciudades helenísticas de la Transjordania. Todas estas ciudades, según el testimonio de Josefo, fueron liberadas del dominio judío y entregadas a sus antiguos habitantes. Algunas de ellas debieron de ser reconstruidas y todas empezaron a depender directamente de la recién creada provincia de Siria. De entre las ciudades «liberadas» por Pompeyo, Josefo menciona las ciudades de Gaza, Azoto, Yamnia, Jope, Torre de Estratón y Dora en la llanura costera palestinese.<sup>89</sup> Gabinio, lugarteniente de Pompeyo y su sucesor en la provincia de Siria, siguió con la política de éste. Flavio Josefo vuelve a ser nuestra fuente principal recogiendo en sus obras el nombre de las ciudades que se beneficiaron de sus medidas: Gaza, Antedón, Azoto «y otras muchas».<sup>90</sup>

La lista de ciudades liberadas en cada caso es muy similar; el historiador judío repite algunas de ellas y adjudica a ambos personajes la decisión de su liberación y reconstrucción. Parece ser que la labor de Gabinio fue mucho más importante de lo que hasta ahora se ha pensado. Probablemente hay que atribuir a su actuación en Palestina la mayoría de los casos de reconstrucción y restitución de las instituciones de las ciudades helenísticas de la costa palestinese: Pompeyo habría declarado su

---

89. Josefo, *A.J.* XIV, 4, 4 (vv. 74-76) y *B.J.* I, 7, 7 (vv. 155-157).

90. *A.J.* XIV, 5, 3 (vv. 87-88). En *B.J.* I, 8, 4 (vv. 164-166) añade las ciudades de Apolonia y Yamnia.

liberación y Gabinio habría emprendido las medidas reales y concretas para llevar a cabo esa liberación.

Todas estas actuaciones políticas se paralizaron con los acontecimientos posteriores. Las guerras civiles facilitaron la creación de un reino fuerte en Palestina, el reino de Herodes el Grande. Actuando en el momento preciso y a favor del contendiente con más posibilidades, Herodes pudo agrandar los territorios bajo su control hasta casi alcanzar los límites del reino asmoneo en el momento de su máxima expansión. De las ciudades de la llanura costera sólo permaneció fuera de su reino la ciudad de Ascalón, que siguió manteniendo su carácter de ciudad libre.<sup>91</sup>

Más tarde, con la división del reino entre sus hijos, la zona costera pasó a manos de Arquelao, con excepción de las ciudades de Yamnia y Azoto que pasaron a Salomé, hermana de Herodes.<sup>92</sup> Sin embargo, aprovechando la debilidad de los sucesores de Herodes, algunas ciudades enviaron embajadores a Roma para lograr de Augusto que las liberase del dominio judío y pasar así a depender de la provincia de Siria, es el caso de Gaza.<sup>93</sup> Con todo, hay que esperar al final de la «Gran Guerra» para que el poder romano retomara con toda claridad y de manera definitiva las medidas que anteriormente habían aplicado Pompeyo y Gabinio.

Pero antes de pasar a las medidas de favor otorgadas por Vespasiano a las ciudades de la llanura costera, es necesario que nos detengamos brevemente en la política urbanizadora de los herodianos en la zona.

91. Vid. Strab. XVI, 2, 29 y Plin. *Nat. V*, 14, 68. Con todo, la ciudad se benefició de la generosidad de Herodes, quien allí construyó un palacio real, una *stoa* y unos baños (Josefo *B.J.* I, 21, 11 (v. 422)). Al principio de la revuelta contra los romanos los rebeldes masacraron a parte de la población gentil de la ciudad, pero pronto la situación cambió y los habitantes griegos tomaron represalias matando a dos mil quinientos judíos (*B.J.* II, 18, 1 (v. 460) y 18, 5 (v. 477)). Ascalón puede constituir un ejemplo del comportamiento que las ciudades helenísticas de la costa tuvieron durante la Primera Guerra Judía.

92. Esta también recibió Fáselis y un palacio en Ascalón. En realidad el gobierno de estas ciudades era ejercido por Arquelao; Salomé sólo recibía las rentas. Algunas de estas posesiones de Salomé pasaron después a posesión de la familia imperial. Vid. Josefo, *A.J.* XVII, 8, 1 (vv. 188-9) y XVIII, 2, 2 (v. 31) y 6, 3 (v. 158-9).

93. Es el caso también de las ciudades de Hipos y Gadara en Transjordania. Vid. G. Corradi, "Iudaea", en E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, IV, p. 135. Allí nos remite a un fragmento de Nicolás de Damasco (C. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, III, p. 354, fr. 5).

Comencé este apartado hablando de la existencia de dos Palestinas: una helenizada y otra desvinculada de las formas de vida y organización que llevaba consigo el mundo helenístico. Ante esta situación, la política de la dinastía herodiana fue también doble. Herodes, el extranjero, el idumeo, supo maniobrar entre las exigencias judías actuando con sumo tacto para no herir las susceptibilidades del pueblo: engrandeció la ciudad de Jerusalén, sobre todo el Templo, y no se atrevió a atacar las firmes convicciones judías, cuidándose de no introducir formas abiertamente gentiles en territorio central de Palestina. Pero también se mostró como un gran constructor de ciudades en la línea de cualquier monarca helenístico. Su política de fundación y obras de edificación tuvo un marcado carácter propagandístico. En realidad las ciudades bajo su gobierno tuvieron muy poca autonomía, sus instituciones apenas tenían contenido real y sus territorios circundantes dependían del control directo del rey. Esta otra cara de su gobierno tuvo en la llanura costera un ámbito propicio para su aplicación, aunque, como se verá, no será el único.<sup>94</sup>

A Herodes el Grande se debe la fundación de la ciudad de Antípatriis en honor de su padre Antípater. Esta nueva ciudad fue construida sobre un antiguo asentamiento de época helenística que constituía una de las estaciones de la *via maris*, situada hacia el interior entre Jope y Apolonia.<sup>95</sup> Esta labor edilicia de Herodes, a la que volveré cuando nos adentremos en el tema de la urbanización de la zona central de Palestina, también se plasmó en la construcción de otra nueva ciudad: Cesarea Marítima.<sup>96</sup> Esta ciudad fue fundada junto al pequeño asentamiento portuario de Torre de Estratón, que ya ha aparecido arriba al ser mencionado por Josefo como uno de los que fueron liberados por Pompeyo y gozaron de sus medidas de favor. Herodes dedicó la nueva ciudad y su puerto a Octavio Augusto, contruyendo un templo dedicado a Roma y a Augusto. Herodes se mostró como un gran impulsor del culto imperial fuera del territorio judío de su reino y en la provincia de Siria:

---

94. Sobre la labor urbanizadora de los herodianos vid., junto a la bibliografía citada en otros apartados anteriores, M. Broshi, "Ha-'arim be-'ereš yišra'el ba-tequfah ha-horedosit", *Qadmoniot*, XIV n° 3-4 (1981) pp. 70 ss.

95. Josefo, *B.J.* I, 21, 9 (v. 417). Herodes también engrandeció la ciudad de Antedón, que poco antes había recibido de Augusto, a la que renombró *Agrippium* en honor del yerno de Augusto, Marco Agripa (Josefo, *ibid.* v. 416).

96. Josefo, *B.J.* I, 21, 5-8 (vv. 408-415).

Samaría, Cesarea de Filipo (Paneas), etc. Cesarea se convertirá en una ciudad próspera e importante, siendo la sede de los procuradores romanos del período anterior al estallido de la guerra del 66-70.

Conforme se iban desarrollando las actividades bélicas y, sobre todo, tras el año 70 d.C., las ciudades de la llanura costera se van a beneficiar del comportamiento prorromano de sus habitantes griegos. Vespasiano, en la misma línea de la política que en su día desarrolló Pompeyo, les reconoció autonomía, recibiendo también, si bien en fecha no determinada, el derecho de acuñar moneda.<sup>97</sup> Las destrucciones producto de la guerra fueron rápidamente reparadas. En este grupo están las siguientes ciudades: Antípatriis, que se convertirá en un punto importante de comunicación a partir de la construcción de la vía que unía Cesarea y Jerusalén,<sup>98</sup> Apolonia,<sup>99</sup> Azoto, Yamnia,<sup>100</sup> Jope, que recibió el nombre de Flavia Jope,<sup>101</sup> y Cesarea. Esta última seguirá como capital de la provincia y

97. Vid. M. Avi-Yonah, *R.E. Suppl.* XIII (1973), s.v. "Palaeatina", cols. 398 s., donde nos remite al testimonio numismático (Hill, *British Museum Catalogue of Greek Coins: Palestine*. Londres (1914)) y *The Holy Land...* pp. 108 ss. y 127 ss.

98. Sh. Applebaum habla de que la vía entre Cesarea y Antípatriis existía ya en el siglo II d.C. Se basa en la evidencia interna de la sección dedicada a Judea en la *Tabula Peutingeriana*. Vid. "Royal and Imperial Estates in the Sharon and Samaria", en Sh. Applebaum, *Judaea in Hellenistic and Roman Times*. Leiden (1989) p. 98. Con toda probabilidad esta vía era anterior a esa fecha —sería acondicionada poco después del final de la primera guerra, según Avi-Yonah— y formaba parte de la que unía Cesarea con Jerusalén.

Antípatriis constituía el paso obligado en el camino de Judea a Galilea, como muestra un texto de la *Mišnah*: «Si dice: "Este es tu libelo de divorcio si no vengo de hoy en treinta días" y si, habiendo salido de Judea a Galilea, llegó a Antípatriis y se volvió, la condición queda anulada. Si dice: "Este es tu libelo de divorcio si no vengo de aquí en treinta días" y si, habiendo salido de Judea a Galilea, llegó a Kefar Otnay y volvió atrás, su condición queda anulada» (*Git.* 7, 7). La siguiente estación mencionada en el recorrido de Judea a Galilea es Kefar Otnay, donde se asentará la segunda legión de la provincia.

99. Apolonia fue una de las pocas ciudades de la costa que no acuñó moneda. Vid. A. Negev, *P.E.C.S.*, p. 72.

100. Azoto y Yamnia fueron tomadas con facilidad por Vespasiano (Josefo, *B.J.* IV, 3,2 (v. 130)).

101. Esta ciudad tenía una población judía importante. Durante la guerra fue destruida en dos ocasiones. La primera por *Cestius Gallus*, quien la ocupó en el año 65, en los inicios de los disturbios (Josefo, *B.J.* II, 18, 10 (vv. 507-508)) y la segunda por Vespasiano (*B.J.* III, 9, 3 (v. 427)). A pesar de ello Vespasiano le concedió autonomía y parece ser que los daños fueron reparados rápidamente. Con todo, no recuperó su antigua importancia. El núcleo de lo que será la ciudad tardorromana fue un *castellum* de época de Trajano. Vid. G. A. Mansuelli, *Roma e le province*, tomo II: *Topografía, urbanizzazione, cultura*. Bolonia (1985) p. 457.

residencia de los gobernadores de Judea. Las comunicaciones con la *legio X Fretensis* acantonada en Jerusalén se garantizaron con la construcción de una nueva vía, la que pasaba por Antipatris y Gofna y que evitaba el rodeo por la tradicional vía Jope-Lidda-Jerusalén. Cesarea recibió de Vespasiano el rango de colonia: *colonia prima flavia augusta caesariensis* y a partir de entonces comenzó a acuñar monedas con leyendas latinas.<sup>102</sup>

En resumen, la política romana en la llanura costera palestinense se muestra similar a la que fue desarrollada en otros lugares de Oriente. Las condiciones de urbanización de corte heleno permitían esta política y, poco a poco, estas ciudades fueron normalizando su situación. Si la política romana sufrió altibajos y si el proceso se retrasó hasta que estalló y se sofocó una importante revuelta en Palestina, todo esto se debió a un fenómeno repetidamente comentado en este trabajo: los cambios en las directrices de la política romana durante el convulso período de las guerras civiles que propiciaron una vuelta atrás, la creación de un poder fuerte en la zona bajo Herodes el Grande. La excepcionalidad y artificiosidad de este reino quedan suficientemente probadas habida cuenta de lo efímero de la dinastía por él creada.

La zona central de Palestina, articulada por la espina dorsal montañosa que recorre el territorio de norte a sur, quedó fuera del proceso de helenización que sacudió a todo el Oriente a partir de las conquistas de Alejandro.<sup>103</sup> Es indudable que la cultura helenística fue asimilada poco a poco por los miembros de la aristocracias locales, pero no llegó a impregnar de manera profunda a la población, ni siquiera a todo el conjunto de la aristocracia, grupo éste especialmente predispuesto a aceptar todo tipo de innovaciones siempre que siguiesen garantizando su situación de poder político y económico. De hecho, el fenómeno ciudadano, uno de los indicativos de más fuerza a la hora de valorar el grado de madurez

---

La importancia de Jope venía de antiguo y fue el puerto de Judea. En la *Miṣnah* se contempla la posibilidad de ir de Jope a Acco por mar (*Ned.* 3, 6).

102. Vid. Leo Kadman, *Coins of Caesarea*. Tel Aviv (1957).

103. El desequilibrio entre la montaña y el valle/llanura ha sido una constatación durante toda la historia del Israel antiguo. La «montaña» es el hábitat tradicional de los judíos. Frente a ella, la llanura, gozando de una posición estratégicamente privilegiada, va a estar más urbanizada, más evolucionada, y, por tanto, será más rica y estará más abierta a los flujos culturales y comerciales.

alcanzado en el proceso de helenización, fue desconocido. Si exceptuamos el caso de la ciudad de Samaría/Sebaste, cuya población era extranjera,<sup>104</sup> tenemos que esperar hasta finales del siglo I a.C. para que un número reducido de ciudades de corte griego empiecen a florecer gracias a la política de Herodes el Grande y sus sucesores.

Dos razones, una general para toda la zona central palestinense y otra específica para Judea, contribuyeron a hacer de esta zona central una zona culturalmente apartada y marginal dentro del Oriente helenístico.

La primera fue su situación geográfica. La Palestina central estaba fuera del circuito comercial y de las grandes vías de comunicación que recorrían el «pasillo sirio-palestino». Recordemos que las fundaciones helenísticas van a estar íntimamente relacionadas con estas vías de comunicación. La segunda causa tiene que ver con el celo mostrado por el pueblo judío en la salvaguarda a ultranza de sus particularismos. El peligro de helenización tuvo como respuesta una violenta reacción antigriega en la comunidad judía de Palestina, en ese momento casi circunscrita a los límites de Judea, allí donde la población judía era especialmente homogénea. El punto de máxima tensión llegó con el intento, favorecido por los sectores judíos helenizados, de hacer de Jerusalén una nueva «Antioquía». El resto lo conocemos: la revuelta macabea, la intervención de Roma a favor de los insurgentes judíos y la creación de un estado judío independiente.

La zona central de Palestina quedó, pues, fuera del proceso de urbanización de época helenística, si bien es obligado reconocer que, en el marco de unas relaciones muy tensas que se movían entre la más absoluta repulsión y cierta y no escondida admiración, el helenismo penetró casi

---

104. En Samaría, la capital del reino de Israel, Alejandro Magno asentó veteranos macedonios. Esta ciudad, conquistada y destruida por Juan Hircano en el 108 a.C., se benefició, al igual que otras ciudades helenísticas de la costa palestinense y del interior transjordano, de las medidas tomadas por Pompeyo y Gabinio (vid. los pasajes de Josefo citados *supra*). Con todo, parece ser que tuvo muy poca importancia hasta que Herodes la remozó urbanísticamente y la rebautizó con el nombre de Sebaste. Vid. A.H.M. Jones, "The Urbanization of Palestine", *J.R.S.*, 21 (1931) p. 79. Otra ciudad helenística de la que tenemos noticias es Marissa, situada en la zona baja de Judea-Idumea, en contacto con la llanura costera. No estaba situada, pues, dentro de la Palestina «profunda» sino en uno de sus bordes, en la periferia. Con Marissa sucedió algo similar a lo que ya hemos visto con Samaría/Sebaste y las ciudades helenísticas de la costa, como también nos recuerda Josefo, pero fue destruida durante la invasión parta del 40 a.C. Vid. A. Negev, *P.E.C.S.*, pp. 552-553 y Schürer, *Historia* II, p. 22 y nota 8. De su destrucción se benefició Betabris/Betogabra, la futura Eleuterópolis.

inconscientemente entre aquéllos que tanto lucharon contra él. De hecho, el reino de los asmoneos tomó mucho de lo que caracterizaba a las monarquías helenísticas del momento.

Esta victoria de los macabeos no fue más que un aplazamiento temporal. Los caminos que fue tomando la historia de Oriente harán que este proceso, esta inclusión del fenómeno ciudadano en Palestina, se culmine bajo los dictados de una potencia cuyo poder era aplastante, Roma. Será una helenización tardía y, ni aún así, completa en lo que respecta a la capacidad de resistencia y afirmación del pueblo judío y el Judaísmo. Helenización tardía, ya que en el Oriente romano no podemos hablar propiamente de un proceso de «romanización» puesto que la superioridad griega forzaría la aparición de una cultura mestiza donde lo griego tendrá un peso específico, que se plasmará en la evolución política del Imperio hacia la constitución de un poder bicéfalo.<sup>105</sup>

Roma emprenderá una activa política de urbanización y potenciación de la vida ciudadana tras su victoria en la Primera Guerra Judía. Este proceso es lo que me interesa resaltar de manera particular en estas páginas. Como dice Jones al principio de su artículo sobre la urbanización de Palestina, la evolución de la Palestina central a partir del 70 d.C. se nos muestra como «a highly interesting, because singularly well-documented, example of that development from a centralised bureaucratic administration to a régime of autonomous city-states».<sup>106</sup>

---

105. El griego será la lengua oficial de Oriente. De ahí la penetración en el Hebreo de términos técnicos griegos, algunos de ellos conectados con la vida ciudadana y las relaciones con el poder romano. Vid. D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*. Bar Ilan (1984); Sh. Applebaum, "Romanization and Indigenism in Judaea", en Sh. Applebaum, *Judaea in Hellenistic and Roman Times*. Leiden (1989) p. 159. Cfr. la edición castellana del *Sifre Números* preparada por el prof. M. Pérez Fernández en esta misma colección (Valencia, 1989), pp. 524 s.

106. "Art. cit.", p. 78. En el desarrollo del tema de la urbanización de la Palestina central voy a seguir a dos autores principales: A. H. M. Jones y M. Avi-Yonah. Del primero, el artículo citado y también su conocida obra *The Cities of the Eastern Roman Provinces*. Londres (1971, 2ª ed. revisada), pp. 226 ss. La revisión de la parte dedicada a Siria está realizada precisamente por M. Avi-Yonah. De éste último, de su amplia bibliografía sobre el tema, voy a utilizar fundamentalmente su obra *The Holy Land*. Vid. sobre el resto de su producción la bibliografía final de este trabajo.

Junto a ellos, Sh. Applebaum ("Romanization and Indigenism...") y G. A. Mansuelli (*Roma e le province*, pp. 456 ss.)

Ahora bien, entre el período asmoneo y el año 70 d.C. se habían introducido algunos cambios significativos dentro del conjunto de la Palestina central. Debido a la política de los herodianos, la población de Galilea y Samaría había empezado a conocer directa o indirectamente la ciudad de corte griego mientras que Judea se había mantenido al margen. Los herodianos mostraron un cuidado especial en sus relaciones con los judíos y no osaron tomar una medida similar en Judea. De tal manera, el panorama con el que se encontró Vespasiano era el siguiente:

1º) *Galilea*:

Esta región contaba con dos ciudades importantes: Séforis y Tiberias. La primera de ellas se había mantenido fiel a los romanos y la otra había sufrido una profunda convulsión interna por las luchas entre partidos o facciones prorromanos y antiromanos. Allí, en Galilea, donde la población judía era importante después de la judaización forzosa del territorio llevada a cabo tras su anexión al reino de los asmoneos, la política urbanizadora de los herodianos se había centrado en estas dos ciudades. Ambas tienen muchos puntos en común: la historia de ambas está asociada a la figura de Herodes Antipas; las dos tuvieron jurisdicción sobre el conjunto de Galilea durante el siglo I a.C.,<sup>107</sup> las dos, además, estaban en la vía que en tiempos de Adriano se construyó para unir Tolemaida/Acco con el lago de Galilea; en fin, ambas fueron posteriormente sede del patriarca.

Séforis, que ya existía en tiempos de Alejandro Janeo,<sup>108</sup> fue refundada o reconstruida por Herodes Antipas en el año 4 a.C. No tenemos noticias claras sobre la entidad de la obra de Antipas en la ciudad, aunque podemos suponer, siguiendo a A. H. M. Jones,

---

107. Séforis y Tiberias fueron ciudades rivales al pretender las dos imponerse sobre la otra como capital de Galilea. Josefo nos habla de estas rivalidades en *Vita*, 9. Sobre este tema vid. Stuart S. Miller, "Intercity Relations in Roman Palestine: the Case of Sepphoris and Tiberias", *AJSReview*, XII, 1 (Spring, 1987) pp. 1 ss.

En la *Mišnah* (*Qid.* 4, 5) aparece, como prueba de pertenencia a buen linaje, el que sus nombres «aparezcan firmados en los viejos archivos de Séforis».

108. Sobre la antigüedad de Séforis, vid. *Arak.* 9, 6.

que tuvo un *status* de ciudad con instituciones de corte heleno similar a Tiberias, cuyo caso conocemos mejor.<sup>109</sup>

Tiberias fue fundada por Herodes Antipas hacia el 18 d.C. sobre una antigua necrópolis, un acto contrario a la ley judía que consideraba tales sitios como impuros.<sup>110</sup> La nueva ciudad recibió el nombre de Tiberias en honor del emperador reinante en ese momento, acuñó monedas que fechó según su era fundacional y tuvo una constitución griega, a pesar de que la población judía era predominante. Según Josefo, la ciudad tenía un arconte,<sup>111</sup> un consejo de diez<sup>112</sup> y un senado o *boulé* de seiscientos.<sup>113</sup>

## 2º) *Samaría*:

En esta región, Herodes el Grande había potenciado la ciudad de Samaría/Sebaste, ciudad donde Alejandro había asentado veteranos macedonios y que se había visto beneficiada por la política de Pompeyo y Gabinio. Samaría/Sebaste empezó a tener un papel importante a partir de Herodes, quien realizó en ella importantes obras de edificación,<sup>114</sup> asentó a seis mil colonos, entre ellos habría veteranos de su ejército mercenario, y les otorgó una privilegiada constitución.<sup>115</sup> La ciudad, pues, era una ciudad predominantemente gentil al contrario que Séforis y Tiberias.

Vista la situación de la urbanización de la Palestina central anterior a la «Gran Guerra», ¿cuál fue la política emprendida por Vespasiano en el interior de Palestina tras la guerra del 66-70? En primer lugar, hemos de suponer que buena parte de su actuación se centró en dar contenido real

109. Los datos sobre la fundación o refundación de Séforis son confusos. Vid. Josefo, *A.J.* XVIII, 2, 1 (v. 27) y Jones, "art. cit.", p. 80.

110. Vid. el relato que hace Josefo de su fundación (*A.J.* XVIII, 2, 3 (vv. 36-38)). Un texto rabínico que veremos en el próximo capítulo dirá que Tiberias será el lugar más bajo donde se asentó el sanedrín, jugando con su situación por debajo del nivel del mar y con la decadencia que sufrió la institución del patriarcado en su último período en Tiberias.

111. *Vita* 27 (v. 134) y 57 (v. 294): Jesús hijo de Safias arconte de Tiberias.

112. Los *decaproti* o consejeros principales. *Vita* 13 (v. 69) y 57 (v. 296).

113. *B.J.* II, 21, 9 (v. 641).

114. Vid. la descripción que hace Josefo de la magnificencia de la ciudad: *A.J.* XV, 8, 5 (vv. 217, 292 y 296-97). Entre las obras realizadas por Herodes está un templo dedicado a Augusto. De ahí el nombre de la ciudad *Sebaste* (=«Augusta»).

115. Josefo, *B.J.* I, 21, 2 (v. 403).

a las ciudades ya existentes. El comportamiento de las ciudades de Séforis y Sebaste fue abiertamente prorromano, pese a que la primera era una ciudad con población aplastantemente judía. Con todo, ya comenté anteriormente que, en su conjunto, Galilea mostró un comportamiento ambiguo y no ofreció una resistencia fuerte a las tropas romanas. Esto indudablemente le benefició una vez acabada la contienda.

Los herodianos habían fundado o repotenciado a base de concesión de privilegios, asentamiento de colonos e importantes obras de edilicia una serie de ciudades en Galilea y Samaría: Séforis, Tiberias y Samaría/Sebaste.<sup>116</sup> No obstante, es opinión común de la investigación que estas ciudades sólo tuvieron como finalidad crear una falsa imagen de los dinastas herodianos como monarcas helenísticos típicos; es decir, una finalidad propagandística: tenían poca autonomía y no controlaban un amplio territorio.<sup>117</sup> Así pues, durante el gobierno de Herodes el Grande y sus sucesores se siguió manteniendo un sistema de administración centralizada que, con algunos retoques, se remontaba al período helenístico y asmoneo. El territorio estaba dividido en cuatro grandes regiones (Galilea, Samaría, Perea y Judea). Cada una de ellas tenía una capital como centro administrativo y de recogida de tributos<sup>118</sup> y estaba dividida en unidades menores o toparquías, que también servían de base para la administración de justicia.<sup>119</sup>

116. Otras fundaciones herodianas tuvieron un carácter menor. Fáselis, al norte de Jericó y famosa por los dátils (Plin., *Nat.* XIII, 4, 44), Arquelais y Julias Livias, la antigua Betaramfta en Perea, fueron asentamientos de poca entidad. Por otra parte, Jericó debió su esplendor a la construcción de un importante complejo palaciego que incluía un hipódromo y un teatro. No nos olvidemos que el oasis de Jericó gozaba y goza de unas condiciones ambientales muy agradable. En Judea, pues, la actuación de Herodes, exceptuando las obras de edilicia en Jerusalén, se limitó a la construcción de palacios-fortalezas que constituyeron un importante y complejo sistema de defensa y vigilancia, posteriormente empleado por los rebeldes judíos (Herodion, Hircania, Masada y Maqueronte).

117. A. H. M. Jones, "art. cit.", p. 81.

118. Séforis y Tiberias se turnaron como capitales de Galilea; he mencionado sus rivalidades a ese respecto. La capital de Samaría en tiempos de Herodes fue Sebaste y la de Perea Julias Livias. Por último, obviamente Jerusalén lo fue de Judea.

119. Vid. Schürer, *Historia* II, pp. 258 ss. y A. H. M. Jones, "art. cit.", pp. 78-79. El caso de Judea es el más conocido. Sobre las once toparquías en las que estaba dividido su territorio tenemos el testimonio de Josefo (*B.J.* III, 3, 5 (vv. 55 ss.)): Jerusalén, Gofna, Acrabata, Tamna, Lidida, Emaús, Pella, Idumea, Engedi, Herodion y Jericó. Plinio reduce el número a diez: Jericó, Emaús, Lidida, Jope, Acrabata, Gofna, Tamna, Betoletefene, Jerusalén y Herodion (*Nat.* V, 15, 70).

En segundo lugar, Vespasiano completaría su política de favorecer el fenómeno ciudadano en la Palestina central con nuevas fundaciones de ciudades. En realidad, con una sola fundación nueva: Flavia Neápolis, la actual Nablus en el corazón de la Cisjordania ocupada. Flavia Neápolis fue fundada por Vespasiano en el año 72 d.C. junto al sitio de la antigua Siquem, en el lugar donde en ese momento había una aldea denominada Mabarta.<sup>120</sup> La importancia de esta ciudad estriba en su situación geográfica ya que se levanta en un punto de comunicación estratégico en la vía tradicional que unía las dos capitales de los antiguos reinos de Israel y Judá, Samaría y Jerusalén, una vía que recorría la espina dorsal de Palestina y que constituía uno de los accesos directos hacia el corazón de Judea. Neápolis tendrá una población mayoritariamente gentil —allí Vespasiano asentó a veteranos de sus legiones— y pronto contará con una comunidad cristiana importante: de Neápolis era Justino Mártir, quien en sus apologías y en su *Diálogo con el judío Trifón* nos habla de persecuciones de cristianos en tiempos de Bar Kokba.

La investigación ha puesto en discusión el alcance de la política urbanizadora de Vespasiano en Palestina. A. H. M. Jones considera que con Vespasiano no se dio un paso definitivo en la urbanización de la Palestina central. Para este autor, Vespasiano en buena parte siguió manteniendo el antiguo sistema de administración centralizada, la división del territorio en pequeñas unidades o toparquías, siendo las ciudades únicamente focos dispersos rodeados de territorios que eran administrados directamente por los funcionarios del emperador. En esta política de Vespasiano habría influido, según Jones, la preocupación de este emperador por superar la grave situación de las finanzas del Imperio,<sup>121</sup> algo que ya hemos visto relacionado con la creación del *fiscus iudaicus*. Por otra parte, M. Avi-Yonah se inclina por una mayor importancia de la labor de Vespasiano en la zona. Las ciudades beneficiadas por las medidas del emperador habrían logrado un territorio mayor, según los límites de las antiguas toparquías, abarcando una o varias de ellas, y —muy importante— habrían logrado autonomía y capacidad de funcionamiento normales y totales. De esta manera, Séforis habría recibido, por su postura prorrromana

---

120. Josefo, *B.J.* IV, 8, 1 (v. 449). Plinio recoge el nombre de esta aldea con la forma corrupta «*Mamorta*» (*Nat.* V, 14, 69).

121. "Art. cit.", p. 84.

durante la contienda, una completa autonomía y el derecho a acuñar moneda propia<sup>122</sup> y Flavia Neápolis se habría hecho con todo el territorio de Samaría no preteneciente anteriormente a la ciudad de Sebaste, incluso abarcaría la toparquía judía de la Acrabatene (=Acrabata).<sup>123</sup>

Por mi parte, me inclino por la opinión de Avi-Yonah. Por un lado, la fidelidad mostrada por las ciudades constituyó una razón de peso para potenciar la vida ciudadana. Hemos de suponer, pues, unas medidas similares a las que se había tomado en el caso de las ciudades helenísticas de la llanura costera. Se reconocía con ello su fidelidad y su importancia en el mejor control del territorio. Por otro lado, el sistema topárquico, entendiendo por tal el sistema administrativo anterior y tradicional en la Palestina no helenizada, se siguió manteniendo, pero creo que sólo en una parte del territorio, la más conflictiva: en Judea, donde Josefo nos recuerda que Vespasiano no creó ninguna ciudad tras la destrucción de Jerusalén. En el apartado anterior vimos las medidas económicas tomadas por Vespasiano una vez acabada la guerra, medidas que en lo fundamental debemos considerar circunscritas a Judea: confiscación y arrendamiento de las propiedades. También fueron comentados los pasajes relativos al *har ha-melek*. Se tomaba *har ha-melek* en el sentido de «tierras propiedad del rey/emperador»: tierras que habían pasado a su control tras la desaparición de los últimos reyes judíos y que se habían visto incrementadas con las confiscadas tras la guerra.

*Har ha-melek* también se podría poner en relación con el sistema de administración centralizada que existía en Palestina antes de la inclusión de la vida ciudadana. Según esta organización, todo el territorio era considerado «tierra real», *chora basiliké*. Son dos cuestiones distintas que el poder romano no tenía por qué confundir: por un lado, las propiedades del emperador; por el otro, un territorio con *status* especial. Ambas cuestiones podrían, sin embargo, haberse superpuesto en el caso de Judea,

---

122. Recibió también el título honorífico de *Eirenópolis Nerontas*. Vid. Avi-Yonah, "Palastina", col. 398. Allí nos remite a Hamburger (*I.E.J.*, 20 (1970) pp. 85 s.) Su territorio fue engrandecido con la toparquía de Araba/Garaba. No sabemos si esta ampliación ocurrió en tiempos de Vespasiano o de Adriano. El mismo Avi-Yonah se contradice en su artículo de *R.E.* y en *The Holy Land*, p. 111.

123. M. Avi-Yonah, *The Holy Land*, p. 112.

sobre todo tras haber desaparecido la ciudad de Jerusalén.<sup>124</sup> Con esto quiero decir que es muy posible que bajo la denominación o cliché *har ha-melek* se escondan dos cuestiones distintas (*status* y propiedad), pero que no se excluyen la una a la otra. Es más, la primera habría favorecido a la segunda. Otra vez la potencia romana supo distinguir ambientes: Vespasiano tuvo una participación de importancia en la urbanización o, mejor dicho, en la consolidación del proceso de urbanización en Galilea y Samaría. Con las medidas por él tomadas se va a establecer una ruptura entre la mitad norte y la mitad sur de la Palestina central. Sus sucesores serán los encargados de dar el siguiente paso.

Sea como fuere, si con la acción conjunta de Vespasiano y Adriano o sólo por las medidas de este último, el proceso de urbanización de la Palestina central tuvo un gran impulso durante el período que estudiamos, en el período entre las dos guerras judías. Entre Vespasiano y Adriano buena parte del territorio interior de la provincia de Judea terminó por organizarse según los esquemas de la ciudad clásica. Aunque me he inclinado por la opinión de Avi-Yonah, quien otorga a Vespasiano un papel más importante que el que le concede Jones, esto no quiere decir que tengamos que miminizar la obra de Adriano en la provincia de Judea. Fue precisamente éste el que dio un paso grave y definitivo, de ahí los acontecimientos que se siguieron. Vespasiano habría dado el primer gran impulso en la inclusión del territorio en las formas de vida y de relación social y política que eran comunes en el resto del Imperio; Adriano habría retomado esta obra de Vespasiano y dio al proceso un carácter irreversible y definitivo. Incluso los propios judíos pudieron haber apreciado la irreversibilidad de este proceso de helenización/urbanización que venía con siglos de retraso. Esto vendría a constituir un dato más de la indiscutibilidad del poder de Roma, ya que ella llevó a la práctica todo lo que en tiempos pasados no habían logrado otros importantes imperios. Su poder se consagra tras el 70 d.C. y esta consagración de Roma conduce a la mayor parte del estamento moderado de sabios a buscar un *modus*

---

124. Sobre el papel de Jerusalén en el territorio de Judea vid. Schürer, *Historia* II, pp. 266 ss. Su relación con el territorio circundante era similar al de cualquier *polis* griega con su territorio. Obviamente no era una ciudad de corte griego, pero su condición pudo ser asimilada a la de cualquier *polis*. Esto hace aún más importante el hecho de su destrucción durante la guerra del 66-70.

*vivendi*, unas formas de compromiso y aceptación mucho antes de que el aplastamiento de la revuelta de Bar Kokba viniera a constituir la confirmación final.

La política de Adriano en Palestina se dedicó, en lo fundamental, a introducir las formas de vida ciudadana en la parte del territorio todavía no urbanizado. Una parte importante de este territorio inculto era el *campus legionis* alrededor de la destruida Jerusalén, la Judea *sensu stricto*. A ello responde la fundación de la colonia Aelia Capitolina. Con esta acción observamos claramente que el proceso de urbanización tuvo una componente de dirección norte-sur: desde Galilea hasta Judea-Idumea. Hitos de este proceso serían las ciudades de Séforis y Tiberias en Galilea, que se remontan a época herodiana pero que alcanzan una autonomía real después del 70; también Sebaste y Neápolis, con las que totalidad de Samaría se organizaba según el esquema de ciudades autónomas.

La Palestina central había gozado durante los siglos anteriores de cierta tranquilidad por su condición de territorio marginal y aislado de las florecientes zonas de la llanura costera y meseta transjordana, pero a partir de la fecha que da inicio al período que estamos estudiando se va perdiendo ese carácter marginal y periférico. El proceso de urbanización no es más que uno de los aspectos de un proceso mucho mayor que podríamos definir como de absorción e integración, algo que ya se comentó en el capítulo segundo de este trabajo: Palestina, la provincia romana de Judea, entra a formar parte de manera definitiva y normalizada en el imperio gobernado por Roma.

A la hora de profundizar en el proceso de urbanización de la Palestina central no debemos perder la perspectiva que nos proporciona lo que estaba ocurriendo en el resto de la zona sur del Oriente Sirio. Durante el período entre las dos guerras judías se completa el cerco en torno a la Palestina central. Se crea la provincia de Arabia y se abre la *via nova traiana*.<sup>125</sup> Junto a esto, Roma amplía las miras de su política oriental y empieza a pensar en una solución drástica del problema parto. Las conquistas de Trajano, producto directo de las nuevas directrices que tomará Roma en su política oriental a partir de la dinastía flavia, fueron

---

125. Evidentemente, esto dio una nueva vida a las ciudades de la Decápolis. Poco tiempo antes, durante el reinado de Nerva se había fundado en la región de Abila una nueva ciudad, Capitolias.

abandonadas por Adriano, pero se mantiene la posición de fuerza de Roma en sus relaciones con el mundo parto. Roma llevará la iniciativa aprovechando la crisis que atravesaba su *alter ego*. Las nuevas condiciones imponían la necesidad de acabar con ese bolsón o reducto inculto que se mantenía dentro del Oriente sirio, la Palestina central. Ya no era zona de frontera: había perdido parte de la importancia estratégica que había contado a favor de Herodes el Grande.

Además de la fundación de Aelia Capitolina, hay que atribuir a Adriano otras actuaciones en lo que respecta a la vida ciudadana en la Palestina central. Por ejemplo, Séforis fue una de las que se beneficiaron del favor del emperador: durante su reinado cambió el nombre por el de Diocaesarea y empieza a acuñar monedas con tipos claramente no judíos. Lo mismo podemos decir de Tiberias y Neápolis, donde, según la tradición, Adriano construyó un templo dedicado a Júpiter en el santuario samaritano del monte Gerizim.<sup>126</sup> Ahora bien, ¿cuándo fueron tomadas estas medidas? ¿antes o después de la revuelta de Bar Kokba? Algunos autores, entre ellos Avi-Yonah, se inclinan a pensar que formaron parte de la represión antijudía que siguió a la victoria sobre los revoltosos judíos. Teniendo en cuenta el carácter y mentalidad del emperador y su activa política tendente al engrandecimiento de las ciudades de los territorios del Imperio que iba visitando,<sup>127</sup> hemos de suponer que buena parte de las

---

126. Sobre los cambios que se introdujeron en estas tres ciudades durante el reinado de Adriano, vid. Jones, "art. cit." p. 82 y Avi-Yonah, *The Holy Land*, pp. 111-112. Tiberias habría alcanzado un *status* similar al de Séforis poco después de que se integrara en la provincia de Judea después de la muerte de Herodes Agripa II. Tiberias agrandó su territorio con la inclusión en él de la toparquía de Tariqueas, la otra ciudad que pertenecía al reino de Agripa II.

De época posterior, hay una tradición talmúdica en la que Yehudah ha-Nasí pide a uno de los emperadores de la dinastía de los severos el *status* de colonia para Tiberias (*A.Z.* 10a). Sobre la discusión de esta tradición, vid. Sh. Applebaum, "Romanization and Indigenism...", p. 160.

127. Vid. F. Grelle, *L'Autonomia cittadina fra Traiano e Adriano*. Nápoles (1972). Recordemos también la imagen que nos trasmite Pausanias de este emperador: «y en mi propia época el emperador Adriano, que fue extremadamente religioso en su respeto a la divinidad y contribuyó enormemente a la felicidad de sus diversos súbditos. Nunca entró en guerra de manera voluntaria, aunque sometió a los hebreos de más allá de Siria que se habían rebelado. En cuanto a los santuarios de los dioses, algunos contruidos por él, otros remozados con ofrendas y mobiliario, y las munificencias que dio a las ciudades griegas, y a veces también a las extranjeras que se lo pidieron, todos estos hechos están inscritos en su honor en el santuario que en Atenas es común a todos los dioses» (*Perihegesis* I, 5, 5).

medidas mencionadas fueron tomadas antes de la guerra. Formarían, pues, parte de una amplia intervención en el territorio que tendría como proyecto más importante y ambicioso la fundación de una colonia en el sitio de la destruida Jerusalén. No nos olvidemos tampoco que las ciudades antes mencionadas se hallaban en una zona que no había participado en la revuelta de Bar Kokba. Es difícil, pues, que las medidas atribuidas a Adriano en estas ciudades se puedan entender sólo como represalias contra los judíos que en ellas vivían, aunque es posible que se hicieran más duras las condiciones de vida de los judíos allí residentes al llevarse hasta sus últimas consecuencias la paganización total de estas ciudades que, como era el caso de Tiberias y Séforis, contaban con población judía importante. Otras medidas, sin embargo, por su carácter claramente antijudío sí se sitúan en los años inmediatamente posteriores a la revuelta. Es el caso de la expulsión de los judíos del territorio de Aelia Capitolina y los casos de paganización de lugares santos de Judea. De todo esto tenemos noticias en Eusebio y en los comentarios de San Jerónimo.<sup>128</sup>

Tras Adriano el siguiente paso fue la fundación en tiempos de Alejandro Severo de la ciudad de Eleuterópolis, en el norte de Idumea, hacia el año 200 d.C. Esta ciudad contó con un amplísimo territorio que abarcaba la mayor parte de Idumea, llegando al mar Muerto a la altura de Engedi.<sup>129</sup> Con esta fundación se culminó en sus rasgos y líneas generales el proceso de urbanización de Palestina, proceso que se desarrolló según una dirección norte-sur. Con posterioridad sólo se introdujeron pequeños retoques, se desgajaron algunos territorios con el reconocimiento de nuevas ciudades o se incluyó bolsones que habían quedado aislados.<sup>130</sup> En el siglo VI d.C. sólo el valle del Jordán estaba fuera de la organización ciudadana y se hallaba dividido en tres regiones: Gadara, Amatus y Julias Livias.<sup>131</sup>

Las líneas generales del proceso de urbanización de Palestina no parecen ofrecer mayores problemas; sólo se discuten cuestiones puntuales.

128. Vid. *Comm. in Hieremiam* VI, 31, 15 (Migne, "Patrologia Latina" XXIV, 911); *Comm. in Zachr.* III, 11, 4 (Migne, XXV, 1573) y *Comm. in Math.* IV, 24, 15 (Migne, XXVI, 184). Vid. también Sozómenos, *H.E.* II, 1, 3.

129. Vid. Benzinger, *R.E.* V, 2 (1905), s.v. "Eleutheropolis", cols. 2353 s.

130. El entramado ciudadano se completó con los casos de Emaús/Nicópolis, Lidida/Diós-polis y Legio/Maximianópolis. Vid. el mapa en Avi-Yonah, *The Holy Land*, p. 116.

131. A. H. M. Jones, "art. cit.", p. 79.

Una vez analizado el proceso de urbanización, el interés se debe encaminar a evaluar las consecuencias que tal proceso tuvo para los judíos de Palestina. En lo fundamental, una mayor articulación y, cómo no, un mayor control del territorio (más efectivo al completarse el entramado viario que unía las diferentes ciudades). Frente a la opinión tradicional de la investigación, que sitúa tanto la potenciación de la vida urbana y la red viaria de la provincia después de la revuelta de Bar Kokba, hemos de pensar que el proceso se comenzó a partir del año 70 d.C. Esto, obviamente, es algo que se debe valorar y tener en cuenta cuando se estudia la extensión de la segunda revuelta judía.

Por otro lado, el proceso de urbanización supone la reducción drástica del territorio judío que había podido mantenerse al margen de la evolución general de Oriente a partir de Alejandro Magno y que seguía viviendo y organizándose según los usos y formas tradicionales judíos. Los judíos de la Palestina central por fin se encuentran ante/frente la ciudad. Bien es verdad que las comunidades judías, circunscritas en la mayoría de los casos a lo rural, seguirán viviendo según sus costumbres pero en unas nuevas condiciones de marginalidad, mucho más duras cuanto que se trata de su propia tierra.

El proceso de urbanización es uno de los aspectos de un proceso más amplio y general que supuso la inclusión de la patria judía, de *'Ereš Yiśra'el*, en el mundo romano con todas sus consecuencias, un proceso de absorción y asimilación evidentemente duro para el pueblo judío que vio cómo se le obligaba a vivir en su propia tierra según unos esquemas generales de organización y de relación social que no le eran propios.<sup>132</sup> Algo que no habían sido de capaces de llevar a cabo ni los mismísimos griegos. Roma se había revelado tras el 70 d.C. tal cual era, como un imperio mucho más fuerte que todos aquéllos que con anterioridad habían sojuzgado al pueblo judío. Su capacidad de acción y decisión apenas tenía

---

132. Caso aparte era la Diáspora judía del Mediterráneo oriental. Los judíos que salieron de su tierra tuvieron que acomodarse a las formas de vida helenísticas y las comunidades se insertaron dentro de las ciudades más importantes del Oriente, y nunca mejor dicho *dentro*. Como en el caso de Alejandría, el mejor estudiado y el paradigma, los judíos tenían una constitución especial, formaban una ciudad dentro de la ciudad. Con todo, se permitió una vía de relación con el mundo exterior que tuvo como consecuencia la rica producción literaria del judaísmo helenístico.

limitaciones y su poder no encontraba discusión posible y efectiva entre los pueblos englobados en su Imperio.

¿Cómo era la actitud del judío ante la ciudad? Aunque la población judía de Palestina se concentró preferentemente en zonas rurales, en pequeños asentamientos o aldeas, las necesidades de todo tipo le obligaban a entrar en contacto con ese mundo gentil o ciudadano que tanto repudiaba. Las ventajas e innovaciones que ofrecía el «Reino Perverso» a los que vivían bajo su égida fueron rechazadas por los judíos, si bien hay voces entre los sabios que muestran admiración y una valoración positiva. Por ejemplo, leemos en el *Talmud Babilí*:<sup>133</sup>

«Rabí Yehudah bar Ilay, rabí Yosé ben Jalafta y rabí Simón ben Yojay se hallaban sentados hablando entre ellos...

Rabí Yehudah comenzó: ¡Qué espléndidas son las obras de este pueblo! Han construido plazas de mercado, baños y puentes.

Rabí Yosé no dijo nada.

Rabí Simón le contestó: Todo lo que han hecho lo han hecho sólo para ellos mismos: plazas de mercado para putas; baños para nadar en ellos y puentes para cobrar peajes».

Ante un proceso irreversible, cuya irreversibilidad será apreciada de manera nítida por buena parte de la población judía de Palestina (sobre todo, por los moderados que formaban el estamento de sabios); ante ese proceso, se imponía la adaptación y temporización, algo que se ha de reconocer y valorar en el Judaísmo renovado tras el «Gran Desastre». Si era inevitable entrar en contacto con ese pueblo y vivir bajo el gobierno del «Reino», por lo menos hacerlo de la manera menos perjudicial para el pueblo judío y sus convicciones y formas de vida. Recordemos las palabras de rabí Yehosúa ben Jananyah.

En esta temática disponemos de abundante información en las fuentes rabínicas, información que apunta hacia esa capacidad de adaptación del Judaísmo, esa capacidad de poner en marcha un modo de vida similar al que dio tan buenos resultados durante el período persa y que va a constituir el modelo a seguir para los miembros del estamento rabínico.

---

133. *Sabb.* 33b. Cfr. *A.Z.* 2b.

Después de las revueltas de tiempo de Trajano se prohibió la enseñanza del griego. Sin embargo, los patriarcas, los miembros de la familia de Gamaliel, podían hablar griego ya que constituía una necesidad en sus relaciones con los altos personajes del Imperio. Comenté que la judería palestinese se refugió o vivió preferentemente en zonas rurales, pero el patriarca y los personajes que dirigieron los destinos del pueblo antes de que fuera oficialmente reconocida la institución del patriarcado se asentaron y establecieron sus escuelas y lugares de reunión y discusión en las ciudades. Tal como nos ha llegado en la tradición rabínica, Yojanán ben Zakkay, contando con la autorización del mismo Vespasiano, no dudó en instalarse en Yamnia, una ciudad de corte helenístico de la llanura costera, con un grupo de sabios. Después de Yamnia/Yabneh, la sede del patriarca pasará a Galilea: entre las sedes del «sanedrín» estarán las ciudades de Séforis y Tiberias, esta última impura para el Judaísmo ya que se había construido sobre las ruinas de un cementerio. Ambas, pese a contar con una población judía importante y mayoritaria, se organizaban según el modelo helenístico-romano y se vieron beneficiadas por las medidas de Vespasiano y Adriano que potenciaban ese aspecto exterior gentil. Tiberias tiene muy mala fama en la traición rabínica, se recuerda como el lugar donde el sanedrín y la figura del patriarca perderán la autoridad y carisma que habían tenido en siglos anteriores. Con todo, lo importante es constatar el hecho de que los más altos miembros del Judaísmo palestinese no abandonarán la ciudad por más impura y gentil que ésta sea. En otro pasaje talmúdico podemos leer lo siguiente:

«Nuestros sabios de Yabneh acostumbraban a decir: yo soy un hijo de Dios y mi vecino también lo es. Yo trabajo en la ciudad y él en el campo. Yo voy a mi trabajo por la mañana temprano y él también. El no intenta hacer mi trabajo ni yo pretendo hacer el suyo. ¿Dirías que yo hago más y él hace menos?». <sup>134</sup>

Este pasaje rabínico tiene un mensaje directo: nadie es mejor o peor, ni es más o menos importante según el trabajo que realiza. Lo importante es que todo el mundo dirija su pensamiento al cielo. Pero no es esto lo que me interesa resaltar de este pasaje, es la división entre ciudad y campo

---

134. Ber. 17a.

y el hecho de que aparezca la ciudad como el «lugar de trabajo» del sabio. Cuando estos abandonen Yamnia y se instalen en Galilea estarán rodeados por un ambiente gentil: las ciudades de los alrededores de Galilea y las dos capitales de la zona (Séforis y Tiberias). Era inevitable que se encontraran con las ventajas de la civilización romana-helenística y que las aceptaran siempre y cuando esta acción no supusiera un peligro de idolatría.<sup>135</sup>

Esta es la única limitación y preocupación del Judaísmo en sus relaciones con el mundo ciudadano. Con esa capacidad de adaptación y realismo, con ese espíritu práctico de que siempre ha hecho gala, el Judaísmo va a establecer una compleja casuística en la que se deja una puerta abierta. No se va a aislar, pues, del mundo que le rodea. Esto es uno de los aspectos más ricos y significativos del pensamiento judío durante toda su historia. La *Mišnah* no podía obviar un tema tan candente y le dedica uno de sus tratados, precisamente el titulado *'Abodah Zarah*.

Los judíos podían ir a la ciudad y realizar allí sus actividades comerciales. Los sabios sólo establecen una limitación:

«Tres días antes de las fiestas de los paganos está prohibido tener trato comercial con ellos, prestarles o recibir de ellos alguna cosa prestada, prestarles dinero o recibirlo de ellos prestado, pagarles o hacerse pagar por ellos».<sup>136</sup>

Más adelante nos especifican cuáles son las fiestas que obligan a todos los judíos a seguir la anterior disposición:

«Las siguientes son fiestas de los paganos: las calendas (*qlnd'*), las saturnales (*štrmwr'*), el día de la victoria (*qršsym*),<sup>137</sup> el día del aniversario de los reyes (*ywm gnwsy' šlmilkym*),<sup>138</sup> el día del

135. Vid. sobre esto el libro de Martin Goodman, *State and society in Roman Galilea, A.D. 132-212*. Totowa, N.J. (1983).

136. *A.Z.* 1, 1.

137. Según Danby, «the day on which Rome seized world sovereignty». Para Del Valle, la conmemoración de la victoria de Augusto sobre Cleopatra.

Se debe referir a la victoria de *Actium* (2-9-31 a.C.), tras la cual se instituyó una era y unos juegos quinquenales. Prefiero esta hipótesis a la recogida por D. Sperber (*Dictionary...*, p. 196): fecha de la conquista de Alejandría por Augusto (30 a.C.)

138. El día en el que se conmemoraba la subida del emperador reinante al trono imperial.

nacimiento (*ywm hldh*) y el día de la muerte (*ywm hmyth*).<sup>139</sup> Tal es la enseñanza de rabí Meir». <sup>140</sup>

A partir de aquí este tratado de la *Mišnah* desarrolla una compleja y completa casuística: lugares donde se puede negociar con los gentiles;<sup>141</sup> productos que no pueden ser vendidos a los gentiles;<sup>142</sup> la venta y alquiler de casas y campos<sup>143</sup>; productos que no pueden ser comprados a los gentiles,<sup>144</sup> etc.

Para terminar, como ejemplo de ese espíritu práctico, de ese poder hacer uso de las ventajas del «Reino» sin contravenir las Ley, podemos recordar una anécdota recogida en el mismo tratado de la *Mišnah*, una conversación entre rabbán Gamaliel y Proclo el hijo del Filósofo.<sup>145</sup> Las conclusiones de este texto, en la línea de lo que se ha comentado en estas últimas páginas, son directas y —como otros *topoi* en los que intervienen personajes del mundo gentil— su finalidad didáctica se dirige hacia los judíos. No se puede pedir mayor espíritu práctico. El pasaje es el siguiente:

«Proclo, hijo del Filósofo, preguntó a rabbán Gamaliel en Acco, cuando se bañaba en el baño de Afrodita: "Está escrito en vuestra Ley que *no se pegará a tu mano nada de lo dedicado al exterminio*, ¿por qué entonces tú te bañas en el baño de Afrodita?" Le respondió: "No se puede dar una respuesta en el baño". Al salir le dijo: "Yo no he penetrado en sus dominios sino que ella ha penetrado en los míos. No se dijo hagamos un baño a Afrodita

139. Las dos últimas fiestas son el natalicio y la muerte del emperador o emperadores anteriores.

140. *A.Z.* 1, 3.

141. *A.Z.* 1, 4.

142. *A.Z.* 1, 5-7. Entre ellos ningún producto que los gentiles puedan ofrecer a sus ídolos y tampoco armas u otros objetos que puedan causar daño a la gente. Al igual que estaba permitido mentir a los *publicani* en este pasaje se permite la venta de objetos y animales defectuosos.

143.- Pasaje en el que se establecen una serie de círculos concéntricos partiendo de Palestina. Se comentó en el apartado anterior.

144. *A.Z.* 2, 3-5. Cfr. 2, 6-7.

145. *A.Z.* 3, 4. Danby conjetura que, originariamente, el texto quería decir «Proclo el Filósofo». En cuanto al Gamaliel citado, algunos piensan que se trata de Gamaliel III (vid. Strack-Stemberger, *Introducción*, p. 132). Puede, sin embargo, tratarse de Gamaliel II (vid. Sh. Applebaum, "Romanization and Indigenism...", p. 160.

como ornamento, sino que se dijo pongamos a Afrodita como ornamento del baño. Otra cosa, aunque se te entregara mucho dinero no te presentarías desnudo ante tu ídolo, o después de haber tenido una polución, ni orinarías delante suya. Este, sin embargo, está en la boca de la cloaca y toda la gente orina delante de él. El texto dice *sus dioses*;<sup>146</sup> es decir, aquello ante lo que se comportan como si fuera su divinidad está prohibido y aquello ante lo que no se comportan como si tal fuera está permitido».

---

146. *De. 12, 3*: «Demoleréis sus altares; haréis pedazos sus *maṣṣebás*, talaréis sus *'ašerás* y quemaréis al fuego las esculturas de sus dioses; así extirparéis su nombre de aquel lugar».

**CAPITULO IV**

**AMBIENTE IDEOLOGICO.**

**APUNTES SOBRE LAS ACTITUDES JUDIAS HACIA ROMA.**



LA DESTRUCCION DEL SEGUNDO TEMPLO y de la ciudad santa de Jerusalén por Tito en el verano-otoño del año 70 constituye un hito fundamental en la historia del pueblo judío. Las consecuencias ideológicas derivadas de la gran conmoción que en la conciencia judía produjo ese fatal desenlace de la guerra se van a dejar sentir muy profundamente en todos los ámbitos de la vida de este pueblo, y muy en particular en la toma de postura que, en el ámbito de lo político, va a adoptar a partir de esa fecha. En términos generales, esta actitud o actitudes se caracterizan por el hecho de que la aspiración de volver a tener un Estado propio va a sobrepasar lo puramente terrenal, negándose una vía política —humana— de lograrlo e imponiéndose paulatinamente la resignación y la contempORIZACIÓN.

Si bien es arriesgado afirmar de manera tajante que se produce un menoscabo o, en el mejor de los casos, una atrofia en las aspiraciones políticas de los judíos, no es menos cierto que se elaborará una justificación de las situaciones de hecho, que se impondrá un acomodarse a sucesivas formaciones políticas en las que los judíos no serán sino elementos extraños y que, a sus ojos, estarán sacralizadas por el mismo hecho de existir. El pueblo judío se constituye así como el pueblo extranjero por antonomasia, un pueblo de solitarios. En fin, el Estado, al igual que otras instituciones y costumbres importantes hasta el momento de la destrucción del Segundo Templo, va a pasar a segundo plano.

Esta forma de pensar no es nueva; es más, es muy judía ya que es consubstancial al Judaísmo y arranca de la concepción misma de este pueblo como «pueblo elegido». En toda la historia del pueblo judío apreciamos un conflicto constante entre dos tendencias absolutamente contrapuestas. Las vicisitudes históricas algunas veces han potenciado estados de afirmación, seguridad, dominio de la historia; otras, por el contrario, estados de inseguridad, nihilismo, sinsentido, pasividad, «terror a la historia»; posturas éstas que se han plasmado en su abundantísima producción literaria.

Tras las duras experiencias históricas de los siglos I y II de la Era Cristiana, lo que sí es nuevo es el hecho de que las tendencias pasivas, cual obligado mecanismo de defensa, se imponen de manera aplastante y se reflejan en esa negación de la iniciativa, ese dejar(se) hacer, esa acentuación del rechazo de lo político por humano, ese estar —en definitiva— al paio.

Hemos de esperar hasta finales del siglo pasado para encontrar una formulación teórica y un plan preciso de acción tendentes a la creación de un Estado para un pueblo sin tierra: el Sionismo, que, aunque hunde sus raíces en el pensamiento tradicional judío, no se puede entender sin el ambiente ideológico de los movimientos nacionalistas que convulsionaron la Europa del Diecinueve. Esta componente nueva, *no judía* del Sionismo ha sido y es causa de no pocas fricciones con los sectores pietistas ultraconservadores en la línea de lo que acabo de comentar: por un lado, el *modus vivendi* tradicional judío de nihilismo, de pasividad, de aceptación de la historia; por el otro, el Sionismo que, frente a la situación de este pueblo como objeto, ha luchado para que sea sujeto de su historia y, como tal, forje su propio destino. De estas fricciones, que entran dentro del ámbito más amplio de las luchas entre tendencias de modernización y tendencias conservadoras en el interior del actual Estado de Israel, tenemos abundantes noticias en la prensa diaria.<sup>1</sup>

Este cambio se ha reflejado igualmente en la historiografía, cuando se ha vuelto a reflexionar sobre el pasado y se ha revalorizado la actuación y hechos de personajes de su historia.

La tradición judía es unánime al presentar con los rasgos más negativos a personajes como el mesías *Ben Koziba'*, el «hijo de la mentira».<sup>2</sup> Se rechaza su osadía, su irreflexión, su pretensión de actuar sin

1. Buena muestra pueden ser los artículos de Rafael Aguirre, "El nuevo sionismo", *El País* (Martes, 10 de junio de 1986) y Javier Valenzuela, "Los «haredim» creen que el sionismo es impío", *El País* (Viernes, 18 de julio de 1986).

2. Vid., por ejemplo, la obra de Abraham ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*. Según su testimonio, en tiempos de la segunda generación de tannaftas un tal *Koziba'* se enfrentó al emperador Domiciano (*sic*), quien, al ser todavía un muchacho, no se atrevió a tomar medidas contra la rebelión. *Koziba'* empezó a reinar en Betar el año 52 después de la Destrucción (=132 d.C.) y le sucedieron su hijo *Rufus* y su nieto *Romulus* hasta que Betar fue destruida el 9 de Ab del año 73 (=143 d.C.!), en tiempos del emperador Adriano. La represión romana fue fortísima y en ella fueron asesinados numerosos rabinos. Todos estos males fueron causados por la *provocación* del falso mesías. Vid. *Sefer ha-Qabbalah (Libro de la tradición)* de R. Abraham ibn Daud. Introducción, traducción y notas por Lola Ferre. "Biblioteca Nueva Sefarad", XIV. Barcelona (en prensa), capítulo III.

En su *Zikron dibrey Roma* ("Crónica de Roma"), Ibn Daud vierte las mismas opiniones y acusaciones acerca de *Ben Koziba'*: «(Adriano) venció a Ben-Koziba', lo mató y exterminó a una gran parte del pueblo de Israel, para quienes ni en la época de Nabucodonosor ni en la de Tito se había producido una desgracia tan grande como la que tuvo lugar en tiempos del César Adriano» Vid. J. Fernández Ubiña y J. Targarona Borrás, "La Historia Romana de 'Abraham ibn Daud (traducción y estudio)", *Helmantica* (en prensa).

contar con más apoyo que su fuerza, etc. Curiosa reacción que ataca y desprestigia a los vencidos por el hecho de haber sido vencidos (prueba irrefutable de su error y falsedad) y asume —sin posibilidad humana de cambiarlas— las violencias que originaron los levantamientos. Frente a los falsos mesías,<sup>3</sup> erradas interpretaciones de signos y osadas aventuras «humanas» se impone la cautela, la precaución, —y lo que es más interesante— la asunción de la «conciencia de culpa», general o particular, de todo el pueblo o sólo de sus líderes, en todos los hechos de su historia.<sup>4</sup>

En los últimos años, por el contrario, Bar Kokba y los líderes de la Primera Guerra Judía han visto cómo se recuperaba y valoraba su memoria, cómo salían de la *damnatio memoriae* donde estaban reclusos.<sup>5</sup> Sus figuras han alcanzado así un nuevo significado en consonancia con la nueva historia de Israel. Hay, sin embargo, voces discordantes, contrarias al mensaje implícito de estas nuevas lecturas históricas. Ejemplo de la pervivencia —con matices— de las posturas tradicionales judías bien puede

---

Más adelante encontraremos opiniones similares en Maimónides.

3. ¡Cuidado con los falsos mesías que sólo ocasionan penas y desgracias a Israel! Sobre las cautelas que se deben tener con respecto a los que se presentan como mesías y la necedad que supone calcular el fin de los tiempos vid. las opiniones vertidas por Maimónides en su *Carta a los judíos del Yemen* (Mošeh ben Maimon, Maimónides, *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen/Sobre Astrología. Carta a los judíos de Montpellier*. Notas biográficas, introducción, traducción y notas por Judit Targarona Borrás. "Biblioteca Nueva Sefarad", XI. Barcelona (1987)) y las valoraciones que hace Ibn Verga en su *Šebet Yehudah*. Sobre esta última obra, vid. M. J. Cano Pérez, "El mesianismo en el *Sefer Šebet Yehudah* de Šelomoh ibn Verga", *III Simposio Bíblico Español y I Hispano-Luso*, Lisboa, septiembre de 1989 (en prensa). Cfr. asimismo, J. Fernández Ubiña y J. Targarona, *art. cit.*

4. Como ejemplo tardío de esta asunción de la culpa y de historia tradicional se puede citar aquí el tratado de Isaac Mikael Badhab, donde están recogidos todos los pecados e incumplimientos que tuvieron como castigo la destrucción del Santuario por Tito: la desunión entre el pueblo, el desprecio a los sabios, carencia de justos en Jerusalén, etc. Vid. Isaac Mikael Badhab, *Un tratado sefardí de moral*, transcripción, estudio, notas e índices por A. M. Riaño López. "Biblioteca Nueva Sefarad", VII. Barcelona (1979) pp. 89 ss. Los sabios citados por este autor son fundamentalmente amarfaías babilonios.

5. Como ejemplo del entusiasmo con los que fueron recibidos los descubrimientos arqueológicos sobre Bar Kokba y la revisión histórica de su figura, sobre todo por Y. Yadin, vid. el artículo de G. Wigoder, "Bar Kójba: «Presidente de Israel»", *Ariel*, 24 (1972) pp. 41 ss.

ser un reciente artículo de Y. Harkabi en el que criticaba «l'héroïsme sans sagesse».<sup>6</sup>

Volvamos, sin embargo, al período que nos interesa. Con esta breve digresión he pretendido resaltar en sus líneas generales un estado de las cosas que comienza en el 70 d.C. y que será apuntalado por los acontecimientos posteriores.

Lo que en este capítulo nos concierne es el ambiente ideológico en la comunidad judía palestinese, interesándonos de éste sólo los aspectos que atañen o coayudan a entender y valorar las posturas del judío frente al «Reino Malvado», frente a Roma. Conforme a estos presupuestos, el capítulo va a constar de tres apartados. En el primero pretendo dar una visión general del Judaísmo de después del 70, el segundo está dedicado a las lecturas que se hicieron del «Gran Desastre», para finalmente adentrarnos —en el tercer apartado— en la imagen que se tiene de Roma en el mundo judío palestinese, las posturas que se derivan de ésta y la caracterización de las mismas.

## 1. El judaísmo y el mundo judío tras el año 70.

¿Cuáles son los elementos que caracterizan al Judaísmo y a la vida judía de *después* de la Destrucción con respecto al *antes*? ¿Qué es lo que ha cambiado o ha empezado a cambiar? ¿Qué es, en definitiva, lo que nos permite hablar de un final y de un principio?

---

6. "Le syndrome de Bar Kohba", *Sillages*, 11 (1985) pp. 9 ss. En este artículo podemos leer: «Comprendre le sens de ces soulèvements (=las guerras judías) peut donc avoir une influence certaine sur le comportement politique des mêmes Juifs. Il est écrit dans le Talmud qu'il faut pronocer une action de grâce pour le bien comme pour le mal, mais il est difficile, voire impossible, d'accomplir cet enseignement le coeur gai. Après tout, la vie n'est pas une suite de réjouissances et, "comme il n'y a personne sur le terre qui ne soit pas affligé", il n'existe pas de nation qui ne souffre pas. Nos Sages nous ont enseigné que "celui qui subit des souffrances sans se soumettre, les voit se multiplier". Certains, en particulier en Israël, glorifient la Révolte de Bar Kohkha, allant même jusqu'à y voir une source d'inspiration. Il faudrait plutôt revenir à la conception juive traditionnelle qui voit une *catastrophe* en la Révolte de Bar Kohkha: ce n'est pas seulement une distinction académique».

### A. La desaparición del Santuario.

«Entonces procedí a hablarle de nuevo a ella y dije: No mujer, no lo hagas así, sino déjate de buen grado convencer por la desventura de Sión, déjate consolar por el dolor de Jerusalén. Pues ves cómo ha sido asolado nuestro santuario, derribado nuestro altar, destruido nuestro Templo; suprimido nuestro culto divino, arrojada al polvo nuestra harpa, silenciado nuestro canto, doblegado nuestro orgullo; apagada la luz de nuestra lámpara, robada el Arca de nuestra Alianza; impurificado nuestro santuario, profanado el nombre por el que nos llamamos; cubiertos de deshonra nuestros nobles, quemados nuestros sacerdotes; apresados nuestros levitas; mancilladas nuestras vírgenes, forzadas nuestras mujeres, deshonrados nuestros ancianos, arrebatados nuestros justos; robados nuestros hijos; reducidos a la esclavitud nuestros jóvenes y a la impotencia nuestros héroes. Y lo que es peor que todo eso: el sello de Sión... ha caído en manos de quienes nos odian».<sup>7</sup>

De esta manera resume al autor de *IV Esdras* las calamidades resultantes de la aventura en la que se habían embarcado los judíos de Palestina en el año 66. Este pasaje, con su reiterada alusión a los males relativos al Santuario, es buena prueba de la sacudida enorme que provocó en la conciencia colectiva judía la destrucción de éste y de su entorno santo, al ciudad de Jerusalén, Sión.

---

7. *IV Esdras* 10, 19-23 (versión castellana de este fragmento en Leipoldt-Grundmann, II p. 137, frag. número 151). La traducción clásica al inglés de este apocalipsis está en R.H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II: *Pseudepigrapha*. Londres (1976, reimpresión de la 5ª ed.), pp. 542-624.

También en la *Mišnah* encontramos pasajes que muestran esa gran conmoción. Por ejemplo, *Sot.* 9, 15: «R. Pinjas ben Yair decía: después de que fue devastado el Templo, los compañeros y los hombres libres estaban avergonzados e iban con la cabeza cubierta, se debilitaron los hombres de bien y se fortalecieron los hombres violentos y deslenguados. No había quien expusiera, ni quien buscara, ni quien preguntase. ¿En quién podemos apoyarnos? En nuestro padre que está en los cielos. R. Eliezer el Grande decía: desde el día en que fue destruido el Templo los sabios comenzaron a ser como maestros de escuela, y los maestros de escuela como servidores de la sinagoga, y los servidores de la sinagoga como gente del pueblo, y la gente del pueblo se iba debilitando y no había nadie que buscara. ¿En quién habrá que apoyarse? En nuestro padre que está en los cielos». Vid. también *Sot.* 9, 12 y *Taa.* 4, 6.

Pero la vida del judío tenía que continuar, tenía que sobreponerse a la *no presencia* física de algo que había constituido el centro de su espiritualidad, de su relación con la divinidad. Era, pues, una situación acuciante que apenas permitía maniobrar y que requería una respuesta tan inmediata como provisional. Obviamente, algo como el Templo no iba a desaparecer de la noche a la mañana de la memoria y usos de los judíos, por muy terrible y aplastante que fuera la constatación de su desaparición y por muy desprestigiados que estuvieran el Sumo Sacerdocio y la aristocracia hierosolimitana que medraba a su alrededor. Y de hecho no ha desaparecido en el Judaísmo de nuestros días, pero se ha conservado su memoria, superadas las heridas, como el hito que fue en la historia del pueblo judío y, como tal, no necesario en el momento presente, pura arqueología.<sup>8</sup>

Nuestro análisis se centra, sin embargo, en un momento en el que no se sabía con certeza lo que iba a pasar y en lo que iban a desembocar los terribles acontecimientos del año 70. Se abre pues, tras esta fecha, un período de transitoriedad y de excepcionalidad en lo que respecta al Santuario, y no sólo a él. Como se verá más adelante, el período de Yabneh, a cuyos límites cronológicos se circunscribe este trabajo, es el momento de los tanteos, de ir a lo inmediato. Será la Historia la que se encargue de consagrar una vía, una postura que, si bien es una tendencia muy importante, en un primer momento sólo es una tendencia más dentro del conjunto del Judaísmo palestinese. De esta manera, al final de este período se llega a la consolidación de una nueva jerarquía y de una nueva manera de concebir la vida del judío; asimismo —y es lo que me interesa resaltar en particular— el proceso desemboca en la aceptación de un poder exterior (Roma=*ha-malkut*) como inevitable y, consiguientemente, en la aceptación de la autonomía frente a la libertad.

Por lo que respecta al Templo, entre los testimonios o pruebas en apoyo de este ambiente de transitoriedad podemos mencionar las *taqqanot*<sup>9</sup> de rabbán Yojanán ben Zakkay, la preocupación por recoger y conservar

---

8. Rabí Mordechai HaCohen analiza las posturas respecto al Templo en un artículo que precisamente titulaba "¿Se reedificará el templo en nuestros días?". *Noticias Cristianas de Israel. Nueva Serie*. Vol. XXII, nº 1(5) (1971) pp. 9 ss.

9. *Taqqanah*: «2) arrangement, ordinance, improvement, measure for the public welfare, reform» (Jastrow, *Dictionary* pp. 1692-1693). Vid. M. Elon, *E.J.*, 15 (1971) s.v. "Takkanot", cols. 712-728.

hasta los más pequeños detalles de la rutina cultural (en especial en la *Mišnah* y en los *Midrašim* tannaíticos), el montaje propagandístico de la revuelta de Bar Kokba y, por último, las esperanzas apocalípticas.

En cuanto a las medidas excepcionales tomadas por Yojanán ben Zakkay, algunas de ellas están recogidas en la *Mišnah*.<sup>10</sup> Son las siguientes:

1ª) En caso de que caiga en sábado la fiesta del Año Nuevo, el *šofar*<sup>11</sup> puede ser tocado en cualquier sitio donde haya tribunal, y no como antes sólo en el Templo.<sup>12</sup>

2ª) El ramo de ofrendas de la fiesta de los Tabernáculos, el *lulab*,<sup>13</sup> puede usarse fuera de Jerusalén «en memoria del Templo» durante los siete días de la fiesta, no únicamente un día.

3ª) El «Testimonio de la Luna Nueva» se puede recoger durante toda la jornada, debiendo los testigos presentarse en el lugar de reunión del tribunal.<sup>14</sup>

4ª) Queda prohibido el «Día de la Agitación», el día en el que durante la fiesta de las Primicias se ofrece a Yahveh una gavilla de cereales, el '*omer*'.<sup>15</sup> Es precisamente esta última *taqqanah* la única que supone una ruptura con la situación anterior ya que vincula necesariamente al Templo la ceremonia de balancear el '*omer*'.

Al hacer una valoración de estas *taqqanot*, se aprecia que, junto al intento evidente de dar a Yabneh un cierto papel protagonista, su finalidad

10. *RH.* 4, 1-4. Estas *taqqanot* también aparecen recogidas en el *Talmud Babli*; vid. *RH.* 31b (ed. Soncino pp. 150-151).

11. *Le.* 23, 22-25.

12. *RH.* 4, 1-2. Era una manera de potenciar a la ciudad que acogía al grupo de sabios: Yabneh/Yamnia.

13. *Le.* 23, 33-43. Cfr. *Sukk.* 3, 2.

14. Antes de Yojanán ben Zakkay se había dispuesto que éste se recogiera sólo hasta el sacrificio vespertino.

15. Vid. *Sukk.* 3, 12: «(Ordenó asimismo) que durante todo el día de la agitación estuviese prohibido (comer de la nueva cosecha)». Cfr., sobre el ritual del '*omer*', *Men.* 10, 1 ss. y *Le.* 23, 9-14.

es proporcionar una mínima base legal para que, en la medida de lo posible, se normalizase la vida del judío. No se pretende sustituir ni al Templo ni a Jerusalén, ni consagrar a la ciudad de Yabneh, ni ninguna otra como su sustituta, sino sólo rellenar temporalmente el vacío producido por la destrucción del Santuario con los menos cambios, permitiendo lo imprescindible. No hay un plan preconcebido y amplio, todo lo contrario, como muestra el mismo carácter puntual de las medidas: un ir a lo inmediato, una respuesta urgente a una situación de excepción.<sup>16</sup>

Por otra parte, y siguiendo con la problemática del vacío creado por la desaparición del Santuario, vemos que la *Mišnah* y los *midrašim* tannaíticos están salpicados de referencias a todo lo relativo al Templo, referencias que, en la mayoría de los casos, muestran sumo cuidado y una gran preocupación hasta por los más nimios detalles. Asimismo, aunque menos frecuentes, aparecen alusiones en el resto de la producción rabínica. Por esta razón he querido destacar aquí estas dos primeras producciones; también por otra razón fundamental: porque además son obras cuyo origen y gestación se sitúa en el período que estamos estudiando y en las que, no sin razón, hemos de suponer una viva preocupación al tratar estas cuestiones y no un simple ejercicio de erudición.

Del corpus misnaico, dos temas deben ser resaltados por su íntima relación con el Templo. Tan es así que, como específicos de él, no sobrevivieron al 70. Quedaron recogidos en la *Mišnah* pero no volvieron a tener una aplicación práctica. Vuelvo a reiterar la idea de que todo parece indicar que fueron recogidos en espera de mejores tiempos y la Historia (los acontecimientos posteriores) sería la encargada de revelarlos obsoletos para el pueblo. Son los siguientes.

En primer lugar, el contenido del tratado *Šeqalim* que, como su mismo nombre indica, no es otro que la normativa relativa a la contribución anual que todo varón judío debía entregar para el mantenimiento del Templo, contribución que Vespasiano convirtió en base para el *fiscus iudaicus*. El segundo tema es el de los sacrificios y ofrendas, del que se ocupa el orden quinto de la *Mišnah*, el *seder Qodašim*. De este orden es particularmente

---

16. Sobre las *taqqanot* de Yojanán ben Zakkay vid. P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung* Stuttgart/Neukirchen-Vluyn (1983) pp. 150-151.

interesante el tratado *Middot*, donde se da una detallada descripción de las edificaciones del Templo: medidas generales del Templo, muros, puertas, dependencias de los sacerdotes, los atrios y las divisiones interiores, el altar de los holocaustos, el sanctasanctorum y las construcciones anexas. Toda esta cuidada información, producto sin duda de años de recopilación y confrontación de datos, sería de una ayuda valiosísima en el momento que todo volviera a ser como antes.<sup>17</sup> Quiere esto decir que, si bien en el momento de la edición del corpus misnaico podemos suponer que ya era algo fósil, los elaborados materiales que se utilizaron en ella debieron tener en el lapso una clara finalidad: mantener todo controlado y listo para cuando llegara la hora. Esta tuvo que ser la intencionalidad prístina de este conjunto de datos fijados en la *Mišnah*, encajando perfectamente con el ambiente general del período que estudiamos, período en el que se aprecian de manera clara tendencias contradictorias y en el que, por desgracia, la solución final de la crisis no dependía en último término de los judíos.<sup>18</sup>

A propósito de la información que sobre el Templo se recoge en la *Mišnah* y en los *midrašim* tannaíticos debo mencionar a un *tanna'*: Jananyah, *segan ha-kohanim*. Este sabio de la primera generación es un personaje de transición cuya trayectoria vital y testimonios llegados hasta nosotros complementan lo que hasta el momento se ha comentado en estas páginas. En primer lugar, fue miembro de una reputada familia sacerdotal,<sup>19</sup> vivió los últimos años del Segundo Templo y desempeñó un importante cargo dentro de la jerarquía sacerdotal, el de sumo sacerdote adjunto o prefecto de los sacerdotes.<sup>20</sup> De él es una conocida sentencia en la que insta a pedir por el Reino (=Roma) como el único capaz de

17. Recordemos el texto del *Génesis Rabbah* analizado en el capítulo I: la manera de evitar que los judíos reconstruyeran el Templo era ordenarles que se cambiaran mínimamente las dimensiones del Santuario o, mucho más grave, que se cambiara su ubicación.

18. Es interesante, por último, mencionar de pasada que estas cuestiones relativas al templo que aparecen en la *Mišnah*, junto con otras, no fueron comentadas, o apenas tienen comentario, en ninguno de los dos talmudes. El nuevo Judaísmo consolidado tras el 135 d.C., y reflejado en estas tardías obras, las consideraba innecesarias y quedaron, como tales, fosilizadas.

19. *Seq. 6, 1*: «En el Templo había trece cestos, trece mesas y trece postraciones. Los miembros de la casa de rabbán Gamaliel y los de la casa de rabí Jananyah, Prefecto de los Sacerdotes, acostumbraban a postrarse catorce veces».

20. Cfr. *Yom. 7, 1*; *Yom. 39a*; *TJ Yom 3, 41a* y *Sot. 7, 7-8*. Vid. Jastrow, *Dictionary*, p. 955. Ser *segan* era el paso previo y necesario para llegar a sumo sacerdote.

mantener la paz y de ejercer un control efectivo en las discordias internas judías.

Fue, por tanto, un superviviente y uno de los miembros de la aristocracia sacerdotal que se integró de pleno (por lo menos a nivel de tradición rabínica) en el nuevo cuerpo de sabios. Un personaje como éste no podía renunciar a lo que había constituido su vida, y como él otros tantos de los que este Jananyah *segan ha-kohanim* es sólo un ejemplo: otros integrantes de esa aristocracia hierosolimitana que se salvaron del Desastre y que se acomodaron mejor o peor a los nuevos tiempos.<sup>21</sup> Hemos de convenir, además, que amplios sectores populares también tenían sus esperanzas —esperanzas con una componente en buena parte apocalíptica— puestas en la reconstrucción del Templo, sin el que no podían concebir su vida como judíos.

El contenido de las sentencias que, atribuidas a él, han sido recogidas en el corpus rabínico es suficientemente esclarecedor: si se exceptúan algunas sentencias ensalzando la paz, lo que de él conocemos son constantes referencias a los usos del servicio del Templo y a las costumbres

21. Un caso similar es el de rabí Tarfón, al que algunos han identificado erróneamente con el Trifón que aparece en el *Diálogo* de Justino. Este personaje *-anna'* de la segunda generación- pertenecía a una familia sacerdotal y, afincado en Lidda, se dedicó, según lo que nos ha llegado de él en el corpus rabínico, al estudio de las cuestiones relativas a las prerrogativas sacerdotales y a las prescripciones sobre la pureza personal del sacerdote, cuestiones que podían ser mantenidas lejos de la ciudad santa (Cfr. *Pes. 72b*). Vid. J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, pp. 376 ss.; Zvi Kaplan, *E.J.*, 15 (1971), s.v. "Tarfón", cols. 810-811 y Strack-Stemberger, *Introducción*, p. 120.

En la producción literaria de esa época, también tenemos indicios que nos muestran que las familias sacerdotales seguían manteniendo después de la Destrucción sus recuerdos acerca de su pasado, jerarquía, divisiones y funciones. En *SNm a Nu.* 18, 1-7 se recuerda una anécdota de R. Yehosúa ben Jananyah: cuando R. Yehosúa solicitó ayuda a R. Yojanán ben Godgedah, éste le respondió: «Retírate, que ya te has hecho reo de muerte, pues yo soy de los porteros y tú de los cantores». R. Yojanán recordaba el diferente origen de ambos y que no estaba permitido el intercambio de funciones entre levitas y sacerdotes (Vid. *Midrás Sifre Números*, versión crítica, introducción y notas por M. Pérez Fernández. "Biblioteca Midrásica", 9. Valencia (1989) § 116, 3, p. 335).

Otros personajes, en fin, constituyen buen muestra del variado origen de los que la tradición rabínica ha agrupado en las primeras generaciones de sabios. Recordemos, como ejemplo, R. Janina ben Dosa. Vid. Strack-Stemberger, *Introducción*, p. 116. Cfr. sobre los taumaturgos y curanderos en la Palestina del siglo I, G. Vermes, *Jesús el Judío. Los Evangelios leídos por un historiador*. Barcelona (1984, 3ª ed.).

de la época anterior a la Destrucción.<sup>22</sup> En su caso particular hemos de suponer una preocupación clara por conservar el recuerdo de todo lo relativo al Templo, preocupación unida a la convicción de la necesidad de tal labor y del carácter de paréntesis temporal de la situación creada tras el aplastamiento por Roma de la revuelta judía. El suyo es un testimonio más que viene a unirse con lo que ya hemos analizado y con lo que se va a abordar a continuación: la propaganda de Bar Kokba y el ambiente apocalíptico unido a esta última revuelta.

La evolución del Judaísmo tras el 70 vino a realizarse en dos fases: una es la fatídica fecha del 70; la otra es el año 135, cuando los ejércitos romanos acaban con la aventura de Bar Kokba. La revuelta dirigida por este héroe judío va a significar, pues, un último intento, de la misma manera que su fracaso supone la consagración definitiva de una vía y, por tanto, una simplificación del panorama de tendencias contradictorias presentes en el período de Yabneh. Si tras el 70 d.C. se produjo una primera simplificación o criba, después del año 135 se consagra una vía y se alcanza ya una notable homogeneidad en lo ideológico dentro del grupo dirigente de los rabinos. Sin embargo, las discordias en el ejercicio de la autoridad seguirán repitiéndose.

La revuelta de Bar Kokba es, entre otras cosas, el último intento por reconstruir el Templo, sin que podamos precisar hasta qué punto se consiguieron sus objetivos.<sup>23</sup> La propaganda de la revuelta apunta en esta dirección; en concreto, los motivos estampados en las acuñaciones judías

---

22. Cfr. *Pes.* 1, 6; *Eduy.* 2, 1-3; *Zeb.* 9, 3 y *Men.* 10, 1 ss. En este último pasaje se trata el rito del 'omer, que fue el que prohibió rabbán Yojanán ben Zakkay (vid. *supra* y *Men.* 10, 5). Sobre este *tanna'* vid. Zvi Kaplan, *E.J.*, 7 (1971), s.v. "Fānina segan ha-Kohanim", cols. 1266-7.

23. Ya se comentó en el primer capítulo el problema que ha planteado la investigación sobre las dimensiones reales de la revuelta y sobre si Jerusalén llegó a ser conquistada por los rebeldes.

Aunque tradicionalmente se ha aceptado que los rebeldes tomaron la ciudad, en la actualidad las posiciones de la investigación son más críticas en cuanto a la posibilidad de la toma de Jerusalén. Dice Leo Mildeberg: «Dass die Eroberung Jerusalems und der Wiederaufbau des Tempels ein Hauptziel Bar Kochbas war, das künden die Münzen in ganz unmissverständlicher Weise. Unsere Quelleanalyse hat aber keinen Beweis dafür ergeben, dass es ihm auch gelungen ist, Jerusalem wirklich zu erobern und zu halten» ("Bar Kochba in Jerusalem?", *Sch.M.*, 27, Heft 105 (1977) p. 6). Vid también sobre la discusión y posturas al respecto, G.W. Bowersock, "A Roman perspective...", pp. 136-137. Una interpretación diferente de las leyendas de las acuñaciones de Bar Kokba en Schürer, *Historia*, I, pp. 765 ss.

de estos años.<sup>24</sup> De entre estas acuñaciones, las monedas más significativas son los tetradracmas en los que aparece la fachada del Templo en el anverso y, en el reverso, el *lulab*, el ramo de las ofrendas de la fiesta de los Tabernáculos.<sup>25</sup> En la misma línea está también el conjunto de monedas en las que aparece el nombre de Elazar el Sacerdote, personaje del que nada sabemos con certeza y que algunos han identificado con rabí Elazar de Modiim, curiosamente nacido en la aldea que fue cuna de los Macabeos.<sup>26</sup> Además de estos dos conjuntos de monedas cuyo testimonio es directo, el resto de las acuñaciones presentan otros símbolos o motivos asociados al Templo; en especial, instrumentos musicales (liras, arpas, trompetas, etc.).

Si, por un lado, la revuelta de Bar Kokba se caracteriza por una meticulosa observancia de las prácticas y leyes judías, por otro tiene un marcado carácter apocalíptico. Que Bar Kokba se presentase como el esperado Mesías es un dato que no puede desvincularse del ambiente apocalíptico nacido tras el 70 y es muy probable que rabí Aqiba, su principal apoyo en el rabinato, tuviera una visión apocalíptica de lo que iba a suceder.<sup>27</sup> Con esta componente apocalíptica queda completa la significación que el Templo tenía para buena parte de los judíos en el período que estudiamos: el Templo no es sólo un resto del pasado, su importancia para las esperanzas apocalípticas reside en que su reconstrucción no es un fin en sí mismo, sino que constituye el aviso y punto de partida para nuevos y terribles acontecimientos.<sup>28</sup>

---

24. Sobre las monedas de Bar Kokba vid. L. Mildenberg, "Bar Kokhba Coins and Documents", *H.S.C.P.*, 84 (1980) pp. 311-335 y, del mismo autor, *The Coinage of the Bar-Kokhba War*, edited by Patricia Erhart Mottahedeh. Arrau/Frankfurt a.M./Salzburg (1984); Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel Aviv (1967) pp. 92-93 y Arie Kindler et al., *E.J.*, 5 (1971) s.v. "Coins and Currency", cols. 695 ss. (en especial cols. 719-720). Sobre bibliografía, vid. B. Kanael, "Altjüdische Münzen", *J.N.G.*, 17 (1967) pp. 256-264.

25. M. Friedlander, "Jewish Lulab and Portal Coins", *J.Q.R.*, 1 (1889) pp. 282-284. A. Oppenheimer opina que, junto a otras significaciones, la aparición del *lulab* era una alusión a las ceremonias de purificación del Templo llevadas a cabo por los macabeos ("Bar Kokba' we-quyyom ha-mišwot", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar-Kokba' Miheqarim hadašim*, Jerusalén (1984) pp. 140 ss. y X-XI).

26. A. Kindler, "The Eleazar Coins of the Bar-Kochba War", *N.Circ.* (Feb. 1962) pp. 3 ss. y S. Safrai, *E.J.*, 6 (1971), s.v. "Eleazar of Modi'in", col. 603.

27. P. Schäfer, "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", pp. 119-120.

28. S. Safrai, "La Jerusalén celestial", pp. 11-16.

Podemos, pues, resumir todo lo visto hasta este momento diciendo que el Templo no desapareció automáticamente de la vida, de las esperanzas de vida de los judíos. Los datos analizados apuntan a considerar este período como una etapa de transición en la que, como tal, hay posturas de muy variada índole. Además, conocemos un intento claro de llevar a cabo la reconstrucción del Santuario, un último intento, un último coletazo: la revuelta de Bar Kokba. También se puede considerar un dato relativamente fiable, tal como comentaba en el capítulo primero, la tradición recogida en el *Génesis Rabbah* sobre un intento de reconstruir el Templo poco después de la subida de Adriano al trono imperial. Las palabras de Peter Schäfer nos servirán de colofón y pie para pasar al punto siguiente. La destrucción del Templo «exigía una reflexión profunda, una radical renovación», si bien hay que reconocer que «desde el principio no estuvo nada claro que la destrucción fuera definitiva. Al fin y al cabo, tras la destrucción del primero (586 a.C.) había sido construido otro segundo templo».<sup>29</sup>

Además de analizar y comentar los indicios que nos muestran al judío con la mirada todavía dirigida al Templo, debo aquí mencionar brevemente los elementos que supusieron la base para la renovación del Judaísmo y la sustitución del Santuario.

«El estudio de la *Torah* es más importante que el sacerdocio y la realeza, porque la realeza se consigue con treinta cualidades y el sacerdocio con veinticuatro, pero la *Torah* con cuarenta y ocho: con el estudio, con el oído, con la adecuada ordenación de los labios, con la inteligencia del corazón, con la prudencia del corazón, con el miedo, con el temor, con la humildad, con la alegría, con el servicio a los sabios, con el examen minucioso en compañía de otros colegas, con las discusiones con los discípulos, con la aplicación, con la lectura de la Escritura y de la *Mišnah*, con poco sueño, con poca conversación, con pocos placeres, con poca disipación, con poca ocupación en negocios temporales, con mansedumbre, con corazón bueno, con la fe en los sabios, con la

---

29. *Geschichte der Juden...*, p. 146 y n. 482. Schäfer también cita algunos textos de los que se desprende que continuó la práctica de sacrificios, aunque son datos dispersos y poco significativos (cfr. *I Clem.* 41, 2-3; *Pes.* 7, 2 y *Eduy.* 8, 6).

aceptación de los castigos. Se ha de reconocer el propio puesto, alegrarse con su parte, poner una valla a las propias palabras, no atribuirse mérito a sí mismo, ser amable, amar a Dios, amar a las creaturas, amar lo recto, amar las reprensiones, amar el derecho, tenerse alejado de los honores, no apartar el corazón de la enseñanza, no alegrarse en el propio magisterio, conllevar el yugo con el compañero, juzgarlo por la parte buena, darle a conocer la verdad, ponerlo en situación de paz, ponerse en estado de tranquilidad para estudiar, preguntar y responder, escuchar y acrecer el conocimiento, aprender para enseñar, aprender para llevar las enseñanzas a la práctica, hacer más sabio al maestro, ser preciso en las cosas que oyó, decir la palabra en nombre del maestro». <sup>30</sup>

Este texto del *Quinyan Torah* («Adquisición de la Ley») nos muestra cuál fue la *respuesta positiva* a la destrucción del Santuario. El mensaje de este añadido tardío al tratado *'Abot*, también conocido como *Pirqé de rabi Meir*, es inequívoco: hay algo excelso muy superior al sacerdocio y los sacrificios, y ese algo no es otra cosa que la *Torah*, la *Ley*.

No me voy a extender en esta cuestión ya que volveremos sobre lo mismo en el apartado dedicado al nacimiento de la nueva jerarquía rabínica. Además, mi objetivo en este primer apartado es hacer hincapié en los datos que apuntan, más que a una rápida superación y cambio, a la provisionalidad y a los tanteos. A veces, casi siempre al generalizar, equívocamente se nos presenta el cambio/paso Templo-Sinagoga como inmediato y unívoco. Abundar más en ello, aparte de no ser éste el lugar, carece de interés por aquello de que no constituye noticia lo que es bien conocido. Con todo, conviene hacer algunas observaciones.

El cambio de rumbo que, desde fuera y con la perspectiva de los años, se aprecia en el Judaísmo tras la fecha del 70, provisional en un primer momento y posteriormente apuntalado por los acontecimientos, no fue un triple salto mortal, una arriesgada pirueta en el vacío. Había una institución paralela al Templo, la Sinagoga, y, lo que es más importante, una

---

30. *Abot* 6, 5-6.

tradición de piedad alejada del centro cultural de Jerusalén y de su jerarquía.

La Sinagoga, que nació en una situación similar y paralela a la que estamos estudiando, estaba allí. Aunque ligada en su origen al Exilio y a la falta de Templo, no desapareció tras el regreso a Palestina y la reconstrucción del Santuario sino que siguió presente en las ciudades y comunidades más o menos periféricas fomentando un nuevo tipo de piedad y usos espirituales. Es curioso observar ese triunfo de lo periférico y marginal tras la destrucción del Segundo Templo, tanto en lo que se refiere a la institución sinagoga como al núcleo aglutinador del Judaísmo, los fariseos, cuya agitada existencia los llevó, como a otros muchos grupos y grupúsculos, a alejarse de los centros de poder y a entablar una lucha sorda pero constante con éstos. Las excavaciones arqueológicas están sacando a la luz los restos de las sinagogas más antiguas, entre las que están, por el momento, la de Masada<sup>31</sup> y la de Gamala,<sup>32</sup> ambas anteriores a la destrucción del Templo.

Sin embargo, no será propiamente la Sinagoga la que ocupe el lugar dejado por el santuario, es la Ley, la *Torah* la que se constituye en centro, en punto sobre el que se va a articular la vida del judío. La Sinagoga, con su servicio diario y sabático, y las Escuelas van a ser el soporte físico de este imperio de la *Torah*.

Consecuentemente, lo más importante dentro de la escala que va a establecerse será el estudio de la Ley,<sup>33</sup> actividad que la nueva jerarquía toma como razón de ser y que, a su vez, legitima y consagra su carácter de grupo dirigente. Ellos, los rabinos, se presentarán como los depositarios de la *Torah* en su doble vertiente: la *Torah šebiktab* (o Ley Escrita) y la *Torah šebe'al Peh* (o Ley Oral), esta última importantísima para la vida del judío ya que es el desarrollo práctico y oral del Corpus Mosaico. Su conciencia de ser depositarios de esa tradición oral de maestro a discípulo queda expresada de manera manifiesta en la cadena de transmisión que nos es presentada en el primer capítulo del tratado 'Abot:

---

31. Y. Yadin, *Masada*, pp. 181-191. Vid. además, K. J. Riegner, "Elementos helenísticos en la sinagoga de Masada", *Coloquio*, 22 (1989) pp. 85 ss.

32. Ciudad judía situada al este del mar de Galilea, en la zona del Golán, que fue destruida el año 67 d.C. Vid. Shmarya Gutman, "La Sinagoga de Gamla", *Ariel*, 52 (1982) pp. 18 ss. Cfr. M. Avi-Yonah, "Sinagogas Antiguas en Israel", *Arielm* 26 (1973) pp. 29 ss.

33. Vid. el texto del tratado *Abot* citado arriba y *Quid.* 4, 14.

«Moisés recibió la *Torah* (=Ley Oral) en el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea...»

La *Torah šebe'al Peh* adquiere así el mismo carácter, antigüedad y autoridad que la Ley Escrita y se convierte en el instrumento fundamental para solventar los problemas, contradicciones o lagunas que haya o puedan surgir en las reglamentaciones del Texto Escrito. Hay un texto de la *Mišnah* que bien nos ilustra sobre la descompensación entre la parte oral y la parte escrita de la Ley:

«La dispensa de los votos está en el aire, no hay nada sobre lo que pueda apoyarse. Las normas sobre el sábado, sobre los sacrificios festivos y sobre los sacrilegios son como montañas que penden de un pelo, ya que el texto escrito es corto y las disposiciones numerosas. Las leyes sobre la propiedad, las leyes relativas al servicio del Templo, las disposiciones referentes a la pureza e impureza y a los incestos tienen donde apoyarse, constituyen el cuerpo de la *Torah*».<sup>34</sup>

Tras haber analizado tanto lo que apunta a una presencia *viva* del Santuario en la memoria judía como los elementos que van a actuar de manera positiva conformando al Judaísmo para superar el «Gran Desastre», a la hora de recapitular no es necesario insistir más en que nos encontramos ante un período de tanteos y provisionalidad, un período en suma de formación y no de madurez. Esto que es válido de manera general para el período de Yabneh, lo es en particular para el problema que abordamos en este punto, el Santuario. Se abre, pues, un proceso en el que el Templo se va a desplazar definitivamente a un segundo plano. Los fariseos, núcleo aglutinador de la reconstrucción del Judaísmo, no renunciarán a la esperanza de ver un día el Templo reconstruido, pero ya sin que éste constituya el centro necesario y obligado de la vida judía, su religión «est déjà celle du Livre, et secondairement celle du Temple, dont les rites ne représentent qu'un aspect de la Loi. A leurs yeux, la tradition

---

34. *Hag* 1, 8.

des Sages a plus d'autorité que la succession des prêtres». <sup>35</sup> En fin, se toma como lema las palabras del libro de Oseas: «Pues quiero misericordia y no sacrificios, el conocimiento de 'Elohim más que holocaustos». <sup>36</sup>

El cambio Templo-Sinagoga no fue inmediato, instantáneo. Si he afirmado que la solución final no estaba en manos de los propios judíos es porque el poder romano va a hacer fracasar todas las tentativas de reconstrucción, mostrando lo indiscutible de su dominio y presentando como definitiva una situación en un primer momento provisional y excepcional. La Historia no se iba, pues, a repetir. El carácter definitivo (o, en todo caso, de provisionalidad *sine die*) de esta constatación final y, paralelamente, la «consagración» de Roma en la concepción histórico-religiosa del judío suponen la culminación del proceso de reconstrucción y replantamiento de todos los aspectos de la vida del judío y de su papel en el mundo que arranca de las interpretaciones-valoraciones del «Gran Desastre». La Historia, por tanto, dará la razón a unas actitudes y valoraciones surgidas ante el espectáculo de las humeantes ruinas de Jerusalén.

No podemos saber —tampoco interesa— qué hubiera pasado si el Templo se hubiese reconstruido. Lo que en verdad interesa es constatar esa presencia de elementos conservadores y renovadores, esas contradicciones dentro del mismo grupo de sabios. También interesa hacer hincapié en la irrupción de un grupo que, si bien no podemos calificarlo como absolutamente extrahierosolimitano, de alguna manera lo era por su carácter periférico con respecto al poder: los fariseos, el grupo que salió mejor parado de la aventura del 66-70; no el único. Ellos eran los herederos de los grupos pietistas fuertemente críticos hacia los círculos sacerdotales. Llegados a este punto, no olvidemos el desprestigio en el que había caído la figura del Sumo Sacerdote en el período anterior, fundamentalmente en los reinados de los últimos asmoneos.

A una situación de hecho se unió la posibilidad de la «revancha», entre comillas. Era el momento de reconducir la vida del judío y poner fin

---

35. M. Simon, *Verus Israel*, p. 29.

36. *Os.* 6, 6. Vid. A. Caquot, "El Judaísmo desde la cautividad de Babilonia hasta la revuelta de Bar Kojba", en H.-Ch. Puech, ed., *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. I: Formación de las religiones universales y de salvación*. Madrid (1983, 3ª ed.) pp. 219-221.

a los abusos e incumplimientos anteriores. Resumiento, los elementos que intervienen en el problema abordado son los siguientes:

1º) La idea de que era provisional la situación de destrucción del Templo, cuestión ésta que será aprovechada claramente por los círculos apocalípticos: el Templo será reconstruido, pero esto no será un fin en sí mismo sino la señal y el paso para nuevos acontecimientos.

2º) La existencia de una alternativa, de una vía paralela, de una tradición antes periférica que aglutinará a los supervivientes del Desastre.

3º) El definitivo espaldarazo de la Historia. Es un proceso en dos fases, la última de las cuales es la desgraciada aventura de Bar Kokba.

Común era, sin embargo, la conciencia de la importancia que los acontecimientos de la Primera Guerra Judía tenían e iban a tener para la vida del Pueblo Judío. Pero no adelantemos puntos de discusión y pasemos al siguiente apartado.

## **B. Simplificación del panorama interno judío**

Lo que he denominado «simplificación» del panorama interno judío es el segundo de los rasgos o fenómenos que caracterizan al Judaísmo que surge de las cenizas del Templo.

Evidentemente, el desgraciado final de la aventura en la que se embarcaron los judíos de Palestina en el 66-70 tuvo como consecuencia una gran criba. Tal es así que, erróneamente, algunos han caracterizado al período que se abre tras el año 70 como el de la homogeneidad en contraposición con el complejísimo panorama de sectas, grupos y grupúsculos de muy difícil filiación que nacieron y se desarrollaron extraordinariamente en la Palestina del primer siglo de antes y después de nuestra Era.

No es el momento ni el lugar apropiados para abordar, aunque sea de manera somera, la problemática de la división y complejidad del Judaísmo

anterior al 70. Me remito a la abundantísima producción bibliográfica a nuestra disposición.<sup>37</sup> Ante esta producción sobran las palabras. Es un tema prácticamente inabarcable. No obstante, es necesario —como punto de arranque de mi argumentación— que nos detengamos brevemente para hacer observaciones sobre este asunto preliminar.

La revolución desatada en Palestina en el año 66, ya que de otro modo no se puede calificar a los acontecimientos en la base e inicio de la Primera Guerra Judía, hizo que, muy a su pesar, se vieran implicados y participaran en el proceso los miembros de muy diferentes sectores, grupos de opinión, tendencias e intereses de poder o económicos. De ahí las defecciones que se fueron produciendo conforme iba cambiando el cariz de las operaciones militares y también conforme los grupos más exaltados y extremistas se hacían cargo de la situación. Entre estas defecciones hemos de mencionar, en el sitio de la fortaleza de Jotapata, la de Josefo el «traidor», como todavía en nuestros días se le recuerda entre los judíos, y la huida —enormemente significativa— del mismo rabbán Yojanán ben Zakkay durante el asedio de Jerusalén por las tropas romanas, defecciones que muestran un asombroso paralelismo y similitud de situaciones.<sup>38</sup>

---

37. Vid. la obra ya clásica de Martin Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* Leiden (1961). Un estado actual de la cuestión en José Luis Espinel, "Jesús y los movimientos políticos y sociales de su tiempo", *Ciencia Tomista*, a. 77, t. 113 (1986) pp. 251-284. Vid. también entre las obras y artículos más recientes, y sin pretender ser exhaustivo, G. Baumbach, "Einheit und Vielfalt der jüdischen Freiheitsbewegungen im 1. Jh. n. Chr.", *E.T.*, 45 (1985) pp. 93-107; H. Guevara, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*. Meitingen (1981) (= *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Madrid (1985)); R.A. Horsley, "Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome, A.D. 66-70", *C.B.Q.*, 43 (1981) pp. 409-432; del mismo autor "Popular Messianic Movements around the time of Jesus", *C.B.Q.*, 46 (1984) pp. 471-495, y "The Zealots. Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt", *Novum Testamentum*, 28 (1986) pp. 159-192; R. Horsley y J. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the time of Jesus*. Minneapolis/Chicago/Nueva York (1986) y G. Jossa, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*. Brescia (1980).

38. Ambos se entrevistan con Vespasiano, ambos le auguran la púrpura imperial y reciben un trato de favor del futuro emperador. La vida de Flavio Josefo quedará marcada hasta el final por el patronazgo de los flavios, de los que recibe tierras y privilegios. Por su parte, Yojanán ben Zakkay podrá instalarse en Yabneh/Yamnia.

Sobre Josefo vid. su propia narración de los hechos en *B.J.* III, 7, 33-8, 9 (vv.316-408). En cuanto a la huida de Yojanán ben Zakkay en un ataúd acompañado por sus discípulos vid. las tradiciones rabínicas recogidas en *ARNA* IV, 5; *ARNB* VI; *Git.* 56a-b; *LamR.* I, 5 y *QohR.* VII, 12. En los dos últimos pasajes se narran las dificultades y peligros que tuvo que afrontar

Hemos de encuadrar tanto a Flavio Josefo como a Yojanán ben Zakkay en un grupo que podríamos denominar «fariseos moderados», grupo numeroso que —no con mucha convicción— se había aliado al principio de la rebelión con otros grupos más exaltados y abiertamente antirromanos.<sup>39</sup> Mejor que hablar de una alianza, hay que insistir en el hecho de que los motores de la rebelión, los grupos más exaltados, pusieron en marcha e implicaron en la misma a sectores más remisos. La mayoría de la investigación ha insistido en la conjunción de tres frentes de lucha en la Primera Guerra Judía: la violencia antihelenística, la revolución antiaristocrática y el sentimiento antirromano. Es decir, una especie de vorágine que arrastraba todo lo que se encontraba en su camino.

No voy a insistir más en esta cuestión. Por el momento, retengamos la existencia de un grupo moderado, cuyos componentes, a pesar de la tradición rabínica, no presentan en algunos casos unos perfiles muy definidos. En el caso particular de Yojanán ben Zakkay hay investigadores que no lo consideran propiamente fariseo.<sup>40</sup> Un hecho es cierto, y es lo que me interesa resaltar: estos personajes tienen en común su moderación, postura que se va a afianzar como componente esencial y definidora del nuevo estamento dirigente.

Para valorar lo que sucede después del 70 debemos partir de la existencia de este grupo moderado que se va a ir desligando paulatinamente de la rebelión. Y es importante hacerlo notar aquí ya que, después del «Gran Desastre», se van a pedir cuentas y va a aparecer una propaganda claramente negativa hacia los cabecillas judíos de la rebelión, propaganda que no va a ser sólo privativa de Josefo sino del conjunto de ese grupo moderado, el que salió indemne del embate y que va a actuar de aglutinador en la reconstrucción de la vida judía.

¿Cómo se produjo esta «simplificación», entre comillas, del panorama interno judío? Entre los factores que intervinieron en este proceso debemos analizar los siguientes.

---

rabbán Yojanán mientras estuvo en Jerusalén por sus opiniones contrarias a las de los celotes. Un estudio pormenorizado de todas estas tradiciones en la obra de J. Neusner, *Development of a Legend. Studies on the traditions concerning Yohanan ben Zakkay*. Leiden (1970).

39. M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine*, pp. 10-11.

40. Vid., por ejemplo, P. Schäfer, *Geschichte...*, p. 150. Yojanán ben Zakkay representaría al elemento «escriba».

En primer lugar, las pérdidas demográficas, una de las consecuencias más palpables de la derrota militar de la revuelta. Josefo da una cifra de un millón cien mil muertos tras la toma de Jerusalén,<sup>41</sup> cifra del todo exagerada que, si recordamos la discusión del capítulo anterior, merece poca o nula credibilidad. Pese a todo, lo que hay que retener es que se produjo una gran y lógica mortandad. A esto hay que unir las ejecuciones de prisioneros judíos, su muerte violenta en los juegos organizados por Tito durante su estancia por Oriente después de la toma de Jerusalén y, por último, el ajusticiamiento de los jefes de la rebelión durante la celebración del triunfo conjunto de Vespasiano y Tito en Roma. El peso de las represalias tomadas por la potencia romana cayó sobre los últimos resistentes judíos, sobre aquellos miembros de las facciones más extremistas que tomaron como decisión resistir hasta el último momento: los que se refugiaron en Jerusalén y también aquéllos que siguieron resistiendo después de tomada ésta en las fortalezas de Herodion, Maqueronte (masacre del bosque de Jardes) y Masada (suicidio colectivo de los *sicarii* allí refugiados).

Por otra parte, también se produjo un éxodo importante de gente.<sup>42</sup> Tradicionalmente la investigación ha señalado las fechas del 70 y 135 d.C., los años finales de las dos guerras judías, como los hitos cronológicos de la dispersión masiva de los judíos por todo el orbe romano y extrarromano.<sup>43</sup> No sabemos las dimensiones reales de esta dispersión judía, pero sí podemos suponer a partir de algunas menciones de Josefo que ésta se produjo con intensidad hacia las zonas geográficamente cercanas. Así, muchos *sicarii* escaparon a Egipto<sup>44</sup> y a la Cirenaica,<sup>45</sup> hecho éste que está

41. *B.J.*, VI, 9, 3 (vv. 420-421).

42. Hemos de contar, además, con los prisioneros judíos hechos esclavos y, como tales, deportados o vendidos. En el *Sefer Yosippon* se relata que Vespasiano otorgó a su hijo Tito el territorio de Africa, donde asentó numerosos judíos (treinta mil sólo en Cartago). La fuente es demasiado tardía y su testimonio muy dudoso. Pese a ello, algunos autores la han puesto en relación con la localidad de Iscina, al SE de Trípoli, que en la *Tabula Peutingeriana* es denominada *locus iudaeorum augusti*. Vid. H.Z. (J.W.) Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*. vol. I: *From Antiquity to the Sixteenth Century*. 2ª ed., Leiden (1974) p. 27 y 64.

43. Vid. Narciso Santos Yanguas, "Los judíos en la Bética en época romana", en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía: Fuentes y Metodología. Andalucía en la Antigüedad*, Córdoba (1978), pp. 249-250; en estas páginas Santos Yanguas hace una síntesis de todos los hitos cronológicos que tradicionalmente se han expuesto en el tema de la dispersión de los judíos por el Mediterráneo.

44. *B.J.*, VII, 10, 1 (vv. 410-411).

sin duda en la base de los disturbios que aparecerán en esas dos regiones a partir de esta fecha y que culminarán en las revueltas del 115-117 d.C. Otra vez nos encontramos con que son los elementos más extremistas los que se van, los que huyen o son enviados fuera de 'Ereṣ Yiśra'el. Pero no sólo ellos. Los «herodianos», la aristocracia nacida durante la dinastía de los reyes idumeos y que había medrado gracias a los privilegios por ellos otorgados, abandonaron el Judaísmo y muy probablemente huyeron a zonas menos conflictivas. Por ejemplo, encontramos a sus descendientes como altos funcionarios romanos y senadores en Asia Menor.<sup>46</sup> No me deja de sorprender la bipolarización que se produjo: Cirenaica y Egipto, zonas conflictivas, y, del otro lado, Asia Menor y provincias griegas, donde los judíos allí residentes se mostraron absolutamente tranquilos.<sup>47</sup>

Siguiendo con la dispersión de los judíos durante y después del «Gran Desastre», hemos de aceptar una dispersión dentro de la misma Palestina: desde Judea hacia la llanura costera (el caso del establecimiento en Yabneh de Yojanán ben Zakkay<sup>48</sup>) y hacia Galilea. Indudablemente esto se debió a las condiciones especiales de Judea tanto para los judíos como para los romanos. Por un lado, Judea fue la zona más castigada por la guerra y, además, presentaba unas condiciones y una significación especiales para los judíos. Allí el peso de la tradición se hacía notar con enorme fuerza, casi de manera agobiante. Por otro lado, desde el punto de vista romano, Judea seguía constituyendo un «bolsón» inculto y levantisco, lo que obligó a que las tropas estacionadas en la provincia se dedicaran preferentemente a su control. A esto hay que unir las condiciones de mayor paz y tranquilidad en la importante comunidad judía de Galilea

45. *B.J.*, VII, 11, 1 (vv. 437 ss.).

46. Vid. M. Avi-Yonah, "Palaestina", col. 398.

47. A las tranquilas provincias griegas también va a huir el judío Trifón después de la revuelta de Bar Kokba: «Yo me llamo Trifón -me dijo-, y soy hebreo de la circuncisión, que, huyendo de la guerra recientemente acabada, vivo en Grecia, la mayor parte del tiempo en Corinto» (Iust. Mart. *Dial.* 1, 3; traducción de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos (s.II)*. Madrid (1979, 2ª ed.)).

48. El establecimiento de los sabios en la ciudad de Yabneh/Yamnia constituye un hecho interesantísimo y con enormes implicaciones, ya que se asentaron en un entorno, tanto geográfico como cultural, no judío y, además, patrimonio personal del emperador. Fruto del «pacto» entre Vespasiano y el «jefe» de la facción moderada de la Jerusalén sitiada, Yojanán ben Zakkay, la elección de Yabneh es un hecho fundamental que viene a completar la imagen de ese nuevo carácter que va a imprimir la jerarquía rabínica al Judaísmo y a las relaciones de los judíos con Roma.

como consecuencia de que en ella no se dejaron notar de manera tan contundente las consecuencias de la derrota judía. De hecho ese trasvase de gentes continuó durante el período que estamos estudiando,<sup>49</sup> proceso que se culminó cuando el centro de estudio y autoridad del Judaísmo se desplazó a Galilea después de la revuelta de Bar Kokba. De ninguna manera pretendo crear aquí la falsa impresión de que el Judaísmo era o podía ser más laxo en Galilea que en Judea, es absurdo, pero sí había menos «presión ambiental», si se me permite utilizar la expresión, lo que hacía posible el nacimiento, por pura imposición física, de unas vías de comunicación, de relación y convivencia con los no judíos y se abrían también los cauces para una evolución del Judaísmo sin la barrera a veces infranqueable del peso de la tradición.

Por último, otro factor que incidió en esta «simplificación» es lo que podemos denominar «desaparición de la razón estructural del poder de ciertos grupos o colectivos». Este factor afectó a las familias de la aristocracia sacerdotal que, al desaparecer el Templo, perdieron el sustento de su poder y se fueron paulatinamente diluyendo hasta perder su conexión como grupo.<sup>50</sup> Antes del «Gran Desastre» el grupo o secta de los saduceos o neosaduceos era el que estaba firmemente asentado en las estructuras de poder de Jerusalén. El Templo, con su jerarquía y oficio diario, constituía una parcela de poder casi exclusiva de ellos, dominando también el Gran Sanedrín, el tribunal supremo y senado del pueblo judío que decidía sobre cuestiones religioso-políticas de la comunidad judía.

Con todo, debemos reconocer que hay casos bastante conocidos de miembros de familias de alcurnia entre los *tanna'im*, familias en mayor o menor medida implicadas en la jerarquía sacerdotal hierosolimitana, algunos de cuyos miembros gozan de cierto renombre y posición dentro de la tradición rabínica; baste para ello recordar los nombres de Jananyah, *segan ha-kohanim*, de rabí Tarfón, de rabí Elazar ben Azaryah y, por último y principal, el caso de rabbán Gamaliel, por citar sólo algunos casos. Recuérdese también el caso del mismo Flavio Josefo.

---

49. Por ejemplo, el caso de rabí Elazar ben Azaryah, quien se trasladó a Galilea probablemente a causa de las discordias dentro de la nueva jerarquía. Vid. J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, pp. 381-382 y Sh. Safrai, *E.J.*, 6 (1971), s.v. "Eleazar ben Azariah", cols. 586-587.

50. Vid. *Qid.* 4, 4-5 sobre las disposiciones matrimoniales, la importancia del linaje, etc., lo que confería a estas familias sacerdotales el carácter de casta cerrada.

Todo esto nos debe inducir a ser cautos al generalizar. Si bien es cierto que de manera general el fariseísmo es un grupo «marginal» por su trayectoria de separación y lucha contra el grupo hecho fuerte en Jerusalén, el grupo de los saduceos/neosaduceos, no es menos cierto que era un grupo numeroso y bastante extendido y que había familias muy influyentes de fariseos dentro de la casta aristocrática de Jerusalén. Los miembros de estas familias pudieron acomodarse mejor o peor a los nuevos tiempos gracias a la coyuntura favorable de su pertenencia al núcleo aglutinador de la «nueva ortodoxia» (u *ortopraxis*, como solía definirla el profesor Díez Macho), lo que no fue la situación de los saduceos y neosaduceos. Por tanto, y para resumir, también se aprecia una «simplificación» por arriba, una criba en la cúspide de poder y autoridad del Judaísmo.

Antes de dar por terminada la discusión de los factores que forzaron la «simplificación del panorama interno judío», y a propósito de lo acabado de exponer, no me gustaría dejar de plantear algunas dudas, algunos puntos de debate aunque sean retomados en el siguiente subapartado. Por ejemplo, ¿hasta qué punto es fiable la tradición rabínica en lo concerniente a la larga y continua línea de transmisión de las enseñanzas maestro-discípulo? ¿Hasta qué punto esta línea de transmisión no puede haber sido una creación posterior para justificar una situación de dominio *de facto*? Es decir, ¿hasta qué punto puede haber constituido una manera de propaganda de cara a presentarse como los herederos de toda una tradición y autoridad que se retrotraen a Moisés? En este momento no se puede dar cumplida contestación a estas preguntas, pero hay elementos de juicio que nos deben hacer sospechar que la transmisión no fue tan directa, tan lineal, ni tan absoluto e inmediato el reconocimiento por parte del pueblo de la posición de poder y autoridad de la nueva jerarquía.<sup>51</sup> Creo, pues, que es

---

51. Algo de estas fricciones para imponer su autoridad puede estar reflejado en el origen del término peyorativo *'am ha-'areš* que aparece reiteradamente mencionado en la producción rabínica.

*'Am ha-'areš* aparece ya en la Biblia (vid. 2Re. 24, 14: «no quedó sino la parte baja de la población del país»). El término, sin embargo, tiene un significado confuso. Para A. Oppenheimer «The 'ammei ha-aretz are to be viewed as constituting a social stream which belonged to no defined class and had no separate organizational framework. Nor is the 'am ha-aretz to be seen as one who intended to deny his Judaism or who basically refused to accept the principles of the Written or the Oral Law. In the sources the 'ammei ha-aretz are defined as such because they did not scrupulously observe certain commandments and because

posible que, en el momento de edición de la *Mišnah* y con la vista puesta en las generaciones presentes o futuras, se creara, más o menos conscientemente, el espejismo de una concordia y uniformidad dentro del grupo de sabios de la primeras generaciones, lo que conocemos como período de Yabneh. Esta imagen idílica es puesta en duda por otros datos: los problemas en la jefatura de la escuela de Yabneh, el alejamiento de Yojanán ben Zakkay, las intrigas en tiempos de Gamaliel II, etc. Lo que parece claro es que se produjo una especie de «desembarco» de miembros de conocidas e importantes familias y que van a ser éstos los que van a copar la cúspide de la nueva jerarquía después de que Yojanán ben Zakkay se retirara o fuera retirado. Un dato curioso a este respecto: Sh. Safrai nos dice que rabí Elazar ben Azaryah, tras un momento de enfrentamiento entre rabbán Gamaliel y el resto de los sabios, fue elegido sucesor de éste en la jefatura de la escuela porque, aparte otras consideraciones, también disponía de fortuna, ya que el cargo llevaba consigo hacer frente a numerosos gastos.<sup>52</sup>

Para finalizar voy a volver a algo que he dejado apuntado al principio de este subapartado: la propaganda adversa a los «perdedores» de la guerra, entendiendo por éstos los cabecillas de los grupos más exaltados, los causantes en último término de los desastres sufridos por el conjunto del pueblo. La fuente principal es Flavio Josefo, quien en sus obras no pierde ocasión de presentar a estos personajes con los tintes más negativos<sup>53</sup> y define al conjunto del período como un período prolífico en maldades de todo género entre los judíos.<sup>54</sup>

De Josefo, de su obra y su persona, se ha escrito de todo, lo que no nos debe asombrar teniendo cuenta su escabrosa biografía. No es momento, empero, de entrar a juzgarlo. Lo que quiero es hacer hincapié en el

---

of their ignorance of the Torah» Vid. *The 'Am ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period.* Leiden (1977) pp. 21-22.

En la *Mišnah* aparece en muy diversos contextos. Vid. *Dem.* 1, 3; 2, 2-3; 3, 4; 6, 9. 12; *Sebi.* 5, 9; *MS.* 3, 3; 4, 6; *Hag.* 2, 7; etc.

52. "Eleazar ben Azariah", col. 586.

53. *B.J.* VII, 2, 2 (vv. 32-33): Dios entrega a Simón bar Giora en manos de los romanos por haber tiranizado cruelmente a los judíos.

54. *B.J.* VII, 8, 1 (v. 259).

carácter esencialmente fariseo de su pensamiento:<sup>55</sup> su violento ataque contra los *sicarii* no es fingido, no es producto de un plan premeditado del servil Josefo para echar las culpas a los que no se pueden defender. Creo que es algo más profundo y con mucha más base. Es el pensamiento de un fariseo moderado quien ve en el resultado final de la guerra la confirmación de sus sospechas, la indiscutibilidad del poder de Roma: el «Gran Desastre» es el justo castigo de Dios por el comportamiento pecaminoso de todo un pueblo arrastrado por la maldad de unos indeseables; Roma es, en definitiva, el brazo ejecutor de Dios; se impone una profunda repurificación del pueblo.

La confirmación de la maldad de los jefes de la rebelión es el mismo hecho de la destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén, junto con las calamidades sufridas por el conjunto del pueblo. Este razonamiento, expuesto de manera tan contundente, no tiene fisuras y la sentencia que de él se desprende es inapelable. Josefo muestra en este aspecto un paralelismo absoluto con otras obras de este momento. En su manera de pensar se funde la teoría de la retribución, tan propia del pensamiento tradicional judío que es consagrado por los fariseos, con los no menos característicos exepcticismo y sospecha mostrados por los sabios. Nos recuerda, en fin, las palabras que pronuncia rabbán Gamaliel I, el sabio fariseo maestro de Pablo, en un pasaje de los *Hechos de los Apóstoles*:

«Israelitas: ¡Tened mucho cuidado con lo que vais a hacer en lo de esos hombres! [se refiere a los discípulos de Jesús] Pues no hace mucho se alzó Teudas diciendo que él era alguien, se le adhirió un número de unos cuatrocientos hombres, cayó muerto, y todos los que le obedecían se disolvieron y acabaron en nada. Después de él se alzó Judas el Galileo en la época del empadronamiento, y arrastró gente detrás de sí. También él pereció, y todos los que le obedecían se dispersaron. Pues bien, os digo: poneos al margen de esos hombres y dejadlos; porque si ese plan o esa obra viene de los hombres se deshará, pero si viene de Dios

---

55. Idénticas ideas a las de Josefo frente al «Gran Desastre» aparecen en las otras fuentes de la época; una buen muestra es el comienzo de *IV Esdras*.

no podréis deshacerlos; no vayáis a encontraros haciendo la guerra a Dios». <sup>56</sup>

Por tanto, Josefo debe ser tenido, con las matizaciones oportunas, como un «fariseo tipo» y su pensamiento y opiniones no difieren en lo fundamental del resto de la nueva jerarquía, ni de lo que dan a entender los apocalípsis judíos del momento, *IV Esdras* y *II Baruc*. Junto a este Josefo también está el Josefo adulator y servil ante los emperadores de la dinastía flavia, el Josefo que intenta defenderse y justificarse a toda costa frente a las denuncias vertidas contra él y también, y no siempre mencionado, el Josefo del *Contra Apión*, el Josefo que defiende al pueblo judío frente al antijudaísmo que se dispara a partir de este momento en los círculos dirigentes del Imperio. <sup>57</sup> No niego la real existencia de todas estas caras del historiador judío, sólo quiero reivindicar su pensamiento y opiniones como característicos del momento y válidos para buena parte de los miembros de la nueva jerarquía. No se puede descalificar el conjunto de su testimonio y obra por lo muy dudoso de su comportamiento.

Hechas estas aclaraciones, hay que entrar en un nuevo punto de discusión, el de la formación de la jerarquía que va a conducir al Judaísmo a la renovación tras la destrucción del Santuario y tras la «simplificación» efectuada en su interior. Veremos que «simplificación» no va a suponer desaparición absoluta de las diferencias. El Judaísmo de esta época se nos presenta por contra variado y contradictorio. No debemos olvidar que nos encontramos en un período de formación y de tanteos. La confirmación o rechazo definitivos de los procesos que se abren tras el 70 d.C. vendrá en el segundo desastre, en la segunda criba tras la revuelta de Bar Kokba, momento a partir del cual, y siempre con las matizaciones oportunas, nos es posible hablar de consolidación, de homogeneidad de la jerarquía rabínica.

---

56. *Hech.* 5, 35-39.

57. Vid. M. Grant, *The Jews in the Roman World*. Nueva York (1973) pp. 222 ss. Recientemente ha salido una traducción castellana de esta obra: Flavio Josefo, *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*. Traducción de M.V. Spottorno Díaz-Caro y de J.R. Busto Saiz. Madrid, Alianza, 1987.

### C. Nacimiento y formación de la jerarquía rabínica

Dentro de las grandes etapas de la historia del Judaísmo, la fecha del 70 d.C. supone un hito de suma importancia. Hasta ahora hemos visto y analizado las repercusiones negativas del final de la Primera Guerra Judía: destrucción del Santuario, desaparición (o debilitamiento) de grupos y tendencias dentro del conjunto del pueblo. En fin, se ha insistido en los aspectos que apuntan hacia el final de una manera de vivir y entender el Judaísmo, pero el Judaísmo como tal sobrevivió. Bien pobre sería, pues, la imagen que el lector de este trabajo retendría si en esta presentación del Judaísmo posterior al «Gran Desastre» sólo hablara de destrucción y desaparición y no insistiera además en lo que de positivo, desde la perspectiva que dan los años, tuvieron estos acontecimientos para la vida del pueblo judío y el desarrollo ulterior de su religión. A esta otra cara de la moneda, dedico las presentes páginas.

El año 70 marca el inicio de un nuevo Judaísmo. Forzado sin duda por los acontecimientos —por las ausencias—, de las cenizas del Santuario resurgió un Judaísmo renovado. Pero no fue ésta la única razón. Junto a la situación de hecho estaba la capacidad de reacción del nuevo grupo dirigente (los sabios, los rabinos). El Judaísmo, pues, se renovará gracias a los presupuestos sobre los que este grupo va a basar la vida del judío. La situación de vacío fue aprovechada por los que tomaron la dirección del pueblo para poner en práctica su ideal de vida. De esta manera, aunque no se pueda hablar de ruptura, de sima, ya que si hay algo que caracteriza al pueblo judío es su celo a la hora de conservar sus tradiciones, sí hubo sin embargo un cambio de rumbo y un *aggiornamento* a él asociado. En fin, el 70 supone un punto de inflexión, configurándose un Judaísmo que, con las modificaciones naturales que impone un lapso de tiempo tan largo, llega a nuestros días. Esta fue la labor ingente llevada a cabo por el rabinato.

En este subapartado me detendré en tres cuestiones. En primer lugar, en la figura del rabino: ¿Cómo se formó el estamento de los rabinos/sabios? ¿Qué rasgos imprimieron al Judaísmo? ¿Cuál fue su labor? En segundo lugar, abordaré las características generales del período al que se circunscribe esta obra, el período de Yabneh, para terminar —en tercer y

último lugar— con la discusión de algunos problemas relativos a la legitimación y diversidad del rabinato en dicho período.

La figura del rabino actual es bien conocida por todos, o lo es en la medida en que el Judaísmo puede ser bien conocido por los que están/estamos fuera: se trata del ministro o jefe espiritual de una comunidad. Sin embargo, durante el Judaísmo rabínico clásico, etapa de la que los años que estamos estudiando constituyen el período inicial, hemos de entender por rabino algo diferente, aunque no radical y absolutamente diferente.

El título *rabbi* («mi maestro»=«maestro»), término que al igual que sus equivalentes<sup>58</sup> sólo está atestiguado a partir del año 70, servirá para demoninar al estudioso de la Ley, al sabio.<sup>59</sup> La condición de rabino se alcanzaba después de haber estudiado en una academia o escuela y/o haber mantenido unos lazos estrechos con un maestro de reconocido prestigio:

«R. Elazar ben Sammúa decía: sea para tí el honor de tu discípulo tan querido como el tuyo propio y como el honor de tu colega, y el honor de tu colega como el respeto a tu maestro, y el respeto a tu maestro como el temor a Dios».<sup>60</sup>

Después de los años de estudio y formación, el discípulo recibía la *semikah* (la imposición de manos),<sup>61</sup> ceremonia con la que quedaba «ordenado» como rabino: se le reconocía la capacidad y formación suficientes para tener sus propios discípulos (continuando así la cadena de transmisión de la tradición) e intervenir en las discusiones sobre puntos concretos de la Ley, precisamente aquéllos más oscuros y difíciles. La ordenación no significaba acceder a un trabajo asalariado, un cargo administrativo. El ser ordenado rabino suponía estar capacitado para llevar a la práctica una determinada forma de vida: intentar que la vida se acomodara a los ideales de la *Torah* y servir de ejemplo y autoridad para

58. *Rab* («maestro»), utilizado fundamentalmente en Babilonia, y *rabban* («nuestro maestro»), título que se aplicaba al patriarca y también a algunos importantes rabinos.

59. *Ḥakam*. El grupo formado por estos rabinos recibía el nombre general de *ḥakamim* («sabios») o *talmidey-ḥakamim* («discípulos de sabios»).

60. *Abot* 4, 12. Cfr. 1, 4 y 6.

61. Sobre la fórmula de la *semikah*, vid. *Sanh.* 5a.

el resto de la comunidad. Estaba especialmente censurado aprovecharse de ese conocimiento para sacar beneficio material:

«R. Sadoq solía decir: no conviertas (las palabras de la Ley) en una corona con la que enalteceres ni en una hazada para cavar con ella (=para ganar con ella el sustento)». <sup>62</sup>

Al contrario que los rabinos actuales (y como ha sucedido en otras religiones antes de institucionalizarse), los de la época que se abre tras el 70 debían ejercer un oficio o trabajo para ganar el sustento. Tenemos noticias de rabinos que trabajaron el campo o que se dedicaron a oficios artesanales: herrero, curtidor, ebanista, zapatero, etc. Aunque he titulado este apartado «nacimiento y formación de la jerarquía rabínica», quizá no sea el término «jerarquía» el más adecuado por la connotación que tiene de férrea estructura y organización. En el desarrollo de mi argumentación prefiero utilizar «estamento» o, simplemente, «grupo». No obstante, el proceso que se abre con Yojanán ben Zakkay y los descendientes de la casa de Hillel va estar encaminado a la creación de una institución central: la institución del patriarcado, algunas veces contestada desde ciertos sectores internos judíos y finalmente reconocida por Roma.

Este nuevo estamento de sabios se formó a partir de la secta o facción de los fariseos. Mejor dicho, a partir de la numerosa e importante facción de los fariseos moderados, aquélla que se fue desligando progresivamente de la rebelión, razón por la cual salió indemne y fortalecida del calamitoso final de la misma. Ellos estaban en lo cierto al abandonar los postulados extremistas: Dios no apoyaba a los impíos revoltosos y, al final, los últimos acontecimientos les habían dado la razón. Su moderación, la reafirmación de sus sospechas y, no menos importante, su capacidad de adaptación y pragmatismo posibilitaron su actuación como elemento aglutinante y reorganizador del Judaísmo.

Con todo, rabinismo no debe ser tomado como sinónimo de fariseísmo, por más que sea el elemento fariseo el esencial y hegemónico. P. Schäfer

---

62. *Abot* 4, 5. Cfr. 2, 2: «Rabbán Gamaliel, el hijo de R. Yehudah ha-Nasi, decía: es bueno el estudio de la Ley acompañado de una profesión temporal, ya que la conjunción de ambos hace olvidar el pecado».

distingue dos componentes principales: el elemento «fariseo» y el elemento «escriba». <sup>63</sup> Estas dos componentes no eran entidades absolutamente separadas. Hemos de convenir con el profesor Schäfer que ambas habían establecido ya antes del año 70 diferentes filiaciones, relaciones. De este maridaje nacieron los fundamentos sobre los que a partir de este momento y hasta nuestros días se apoyará y desarrollará el Judaísmo: el imperio de la *Torah* (Torahcentrismo) y el propósito de transmitir el ideal de pureza y santidad a todas las situaciones de la vida cotidiana del judío. También hemos de suponer que no se cerró la puerta a otro tipo de influencias —por lo menos no inmediatamente—, pudiendo así éstas intervenir de manera secundaria, a veces marginal, en la configuración del rabinismo.

Para concluir la definición del Judaísmo de después del 70 hay que añadir, aunque sea de pasada, otra característica importante: la potenciación del exclusivismo. Exclusivismo entendido como la voluntad de cerrarse ante el mundo y evitar el proselitismo. Hubo un momento en el que el Judaísmo pudo haberse convertido en una religión universal; en concreto, durante los dos siglos antes de nuestra Era, pero las vicisitudes vividas por el pueblo judío fueron impidiendo esta vía: las situaciones de crisis y enfrentamientos, el peligro de asimilación condujeron a la religión judía a tomar una postura contraria. Esta es una evolución del pensamiento judío que va tomando forma conforme se suceden los acontecimientos durante el período helenístico y que culmina ahora, después de que tomaran buena cuenta de lo que en realidad era Roma. Es curioso observar, sin ánimo de hacer juicios de valor, cómo se produce una pérdida de terreno por parte del Judaísmo mientras que el Cristianismo cada vez se abre más a la gentilidad.

Estas características, en términos generales, son válidas pero necesitan algunas matizaciones. Las respuestas dadas sobre un mismo problema (en este caso, el proselitismo y la apertura a los gentiles) son diferentes según el ambiente donde viviera o se desarrollase la comunidad judía. <sup>64</sup> Obvia-

---

63. *Geschichte...*, pp. 147 y s.

64. Sobre ello insiste el profesor Miguel Pérez Fernández en dos artículos: "La apertura a los gentiles en el judaísmo intertestamentario. Estudio sobre «El libro de los jubileos» y «José y Asenet», tradiciones tannafticas y targúmicar", *E.B.*, 41 (1983) pp. 83-106 y "El judaísmo intertestamentario. Actitud ante los gentiles: xenofobia, apertura, proselitismo", *Proyección*, 31 (1984) pp. 171-182 (artículo resumen del anterior).

mente no es lo mismo Palestina que la Diáspora, del mismo modo que no son iguales las posturas de los diferentes grupos o tendencias judíos. Esto es bien cierto para el período anterior a la destrucción del Santuario, ¿lo es también para el período que se abre con posterioridad al 70? Evidentemente sí. La prueba de ello es el Judaísmo tal como ahora lo conocemos. El Judaísmo no entiende de misión ni de apostolado, no tiene un proselitismo activo, pero sí tiene conciencia de que puede atraer con su ejemplo y actitudes a otras gentes que están fuera, y no se niega a este proselitismo pasivo. El prosélito sigue viviendo/sufriendo las consecuencias de la ambivalencia de las posturas hacia su persona dependiendo del ambiente, de la comunidad, del rabino que sea jefe de la misma.

Concluyendo, en el Judaísmo la lucha entre actitudes en contra y a favor del proselitismo y la apertura al mundo ha estado siempre encuadrada en un campo de batalla fluctuante, ha tenido una relación dialéctica. Unas veces se imponía una postura, otras la contraria, siempre dependiendo de las condiciones del entorno. Desde el Antiguo Testamento conocemos las violentas reacciones y continuas prohibiciones de los matrimonios mixtos, y éstos seguían produciéndose. Teniendo en cuenta todo esto, no podemos ver la reacción tomada en el 70 sino como una reacción temporal, reacción que debe valorarse con ayuda del momento histórico y que es fruto del choque, de la situación crítica que se vivía. Hay en el período que estamos estudiando una necesidad imperiosa de cerrarse; eran necesarios el exclusivismo y pureza del pueblo como instrumentos sobre los que fundamentar la reacción y capacidad de resistencia ante un peligro inmediato y real. El Judaísmo se cierra, pero ello no quiere decir que pierda la conciencia de su lugar en el mundo. Cuando las heridas cicatricen, cuando pase la situación de crisis, cuando lo principal no sea atender a una situación acuciante, la preocupación por la pureza perderá algo de fuerza (aunque no desaparecerá, ya que constituye un elemento esencial en el Judaísmo de los rabinos) e Israel volverá a plantearse su puesto y su labor entre las naciones. A finales del siglo IV, San Juan Crisóstomo citaba a un rabino para el que la razón de ser de la Diáspora era que los judíos pudieran enseñar al universo entero.<sup>65</sup> Israel vuelve a

---

65. He recogido esta noticia en el libro de M. Simon y A. Benoit, *El Judaísmo y el cristianismo antiguo de Antíoco Epífanes a Constantino*. Barcelona (1972). Vid. las páginas 146 y 147 sobre el problema tratado, y también la obra clásica de E. E. Urbach, *The Sages*.

encontrarse con el papel que Dios ha previsto para su pueblo, el de luz entre las naciones.

Hemos visto hasta el momento la manera cómo se formó el rabinato y los rasgos que imprimió al Judaísmo en renovación. Para completar este recorrido sólo resta comentar la labor realizada por los *talmidey-ḥakamim*.

Basta con echar una rápida ojeada por los títulos de las obras que componen el corpus rabínico para que nos demos cuenta de lo ingente de su actividad. Los rabinos van a tomar como razón de ser el estudio de la Ley en todas sus vertientes,<sup>66</sup> labor que se va a constituir en fundamento de su autoridad y que los consolidará como grupo cada vez más definido. No obstante, su labor no se va a limitar al simple estudio y conservación de las enseñanzas, puesto que no es posible desligarla de una labor creadora.

Junto con la evidente preocupación por conservar el patrimonio de la tradición judía, su actividad tendrá también un acusado carácter creativo, constituyendo sus ramificaciones el desarrollo e interpretación de la Ley Escrita (recoger la Ley Oral y, mucho más importante, buscar soluciones para nuevos supuestos), el estrecho trabajo con los discípulos, la creación de escuelas o academias y, por último, la aplicación práctica de todo ese bagaje al administrar justicia. Son actividades que van a emprender con gran dinamismo y que tendrán como resultado los diferentes tipos de obras que legaron a las generaciones venideras y que sirvieron como fuente de autoridad y punto de partida para ulteriores desarrollos.

De su producción literaria destacan dos grupos. El primero es la Literatura Talmúdica: *Mišnah*, *Tosefta* y ambos talmudes, obras en las que se desarrolla y recopila la Ley Oral y que son comentadas y ampliadas continuamente. De hecho, los talmudes no son más que el comentario, ampliación y actualización del primer corpus legislativo, la *Mišnah*. El segundo de los grupos es el de la Literatura Midrásica, amplio conjunto de obras de contenido exegético, homilético y narrativo, aunque este rasgo no es excluyente ya que algunos *midrašim*, precisamente los que se consideran

---

Jerusalén (1979) pp. 541 ss.

66. Los *soferim*, los escribas, el grupo que al unirse con los fariseos configuró el estamento rabínico, habían sido los que antes del año 70 habían ejercido celosamente esta función. Sobre su figura e importancia, vid. *Eco*. 38, 25-39, 15.

más antiguos, muestran un interés particular por lo legislativo, lo haláxico. Dejando de lado los problemas que presenta el estudio y clasificación de esta literatura, el propósito de estas líneas es muy simple, resaltar la amplitud de la producción rabínica y, por ende, la enorme actividad que antes de su edición definitiva llevaron a cabo los sabios. En cuanto a los demás problemas y temas de debate me remito a los especialistas<sup>67</sup> y al apéndice de fuentes al final de este trabajo.

Según la tradición judía, asentada ya desde antiguo,<sup>68</sup> la historia del período rabínico se divide en varios subperíodos. Se habla entonces de sucesivos grupos o etapas que se caracterizan y diferencian de los demás según su vinculación y aportación a la tradición religiosa. Son los siguientes:

1º) Los *tanna'im*, desde Hillel y Sammay hasta Yehudah ha-Nasí, Rabbí (primeros decenios del s. I d.C. hasta el 200, fecha aproximada de la redacción final de la *Mišnah*). Período de fundamentación cuya preocupación principal es la legislación religiosa.

2º) Los *'amora'im* (200-500 d.C.), que son los que van a comentar la herencia de los tannaítas. Período de recopilación y ordenación de la tradición. En Palestina estos sabios crearán el *Talmud* de Jerusalén.

3º) Los *sabora'im* (s. VI y principios del siglo VII) completarán y terminarán el *Talmud* de Babilonia.

---

67. Vid. Schürer, *Historia*, I, pp. 102 ss.; G. Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*. Munich (1977), pp. 66 ss.; del mismo autor, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung-Texte-Erläuterungen*. Munich (1989); J. Neusner, *The Mishnah. An Introduction*. Northvale, New Jersey (1989). Por último, la obra ya conocida y reiteradas veces citada de H. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*.

68. Las subdivisiones del período rabínico ya están establecidas en el *Seder Tannaim wa-Amoraim* (aproximadamente del año 884 d.C.) y en la *Iggeret Rab Serira Gaon* (987 d.C.). Vid. Strack-Stemberger, *Introducción*, pp. 35-36.

4º) Los *ge'onim* (hasta el siglo XI), que son los jefes de las prestigiosas academias de Babilonia que tomaron el relevo a las de Palestina, convirtiéndose en el centro de autoridad del Judaísmo.

En este trabajo, obviamente, nos interesan en particular los *tanna'im*.

Su nombre viene del arameo *tmy*, que se corresponde con el hebreo *šnh* («repetir», «enseñar»). Les tocó vivir en un período especialmente difícil y crítico, salpicado de momentos de agudas tensiones internas y externas, en especial las dos guerras judías. De ahí que su actividad se encaminara en dos direcciones: superar y cubrir el vacío de poder creado tras las dos guerras y evitar que en el lapso se perdiera parte de la herencia de la tradición. Su dedicación fundamental fue, pues, hacer acopio de todos los aspectos legales de la tradición de la que eran depositarios y reunirlos en un corpus organizado. Su trabajo en este campo se constituyó en modelo normativo y punto de arranque para el trabajo de las generaciones posteriores.

La producción literaria de los *tanna'im* puede clasificarse en dos grandes grupos o categorías:

1º) Los corpus legislativos: obras en las que se recogen formulaciones halálicas ordenadas temáticamente según categorías legales u otros recursos mnemotécnicos. Su aportación fundamental y principalísima para el Judaísmo fue la *Mišnah*.

2º) Los *midrešey-halakah*. Comentarios a libros del Pentateuco cuyo propósito es definir y fijar las implicaciones legales que de ellos se desprenden. Aunque la edición de estas obras se produjo probablemente en la época de los *'amora'im*, se consideran los *midrašim* más antiguos, y tanto la investigación como la tradición judía remontan su preparación y elaboración a tiempos de los *tanna'im*. Estas obras, de las que la Asociación San Jerónimo ha empezado a editar la traducción castellana en su «Biblioteca Midrásica», son:

- *Mekilta de R. Yismael* (Exodo)
- *Mekilta de R. Simón ben Yojay*
- *Sifra* (Levítico)

- *Sifre Números*
- *Sifre Zuřta* (Números)
- *Sifre Deuteronomio*<sup>69</sup>
- *Midraš Tanna'im*

Junto a esta actividad legislativa, la investigación tradicionalmente ha atribuido a estos sabios tannaíticos la toma de dos importantes decisiones. Estas dos medidas que se han puesto en relación concretamente con los sabios de las generaciones inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Judía, los del período de Yabneh, son: la fijación del Canon de las Escrituras y la formulación de la *birkat ha-minim* (la «Bendición/maldición de los herejes»).

Sin duda, ambas medidas son producto de algo que he comentado en páginas precedentes: la potenciación del exclusivismo, la búsqueda de la pureza del pueblo y la voluntad de cerrarse al mundo. Ahora bien, ¿han de ser entendidas, como tradicionalmente se ha hecho, como medidas directamente anticristianas? En mi opinión, esta afirmación es más difícil de admitir, al menos de manera tajante. Hemos visto que tras el 70 se produjo una «simplificación» del panorama interno judío, pero esta simplificación no supone que desaparecieran de raíz todas y cada una de las tendencias no directamente implicadas en lo que después definirá de manera clara y nítida al nuevo estamento de los rabinos/sabios. Creo que no fue tan fácil, tan radical. Es evidente que un grupo salió potenciado, salió triunfante, pero los demás no desaparecieron *per secula seculorum* sino que perdieron fuerza e influencia hasta que unos desaparecieron y otros quedaron relegados a la categoría de marginales, constituyendo una especie de corriente subterránea —«otros judaísmos»— que de vez en cuando va a salir a la luz. Es decir, tras el año 70 el Cristianismo no es el único enemigo, entre comillas, al que se enfrenta el Judaísmo de los rabinos o la tendencia mayoritaria dentro de tal estamento.

Quiero también insistir en que estas medidas parecen depender además, y de manera principal, de exigencias internas del Judaísmo; no consisten sólo en una respuesta violenta ante un peligro exterior. No

---

69. Edición castellana de E. Cortès y T. Martínez, *Sifre Deuteronomio. Comentario tannaítico al libro del Deuteronomio*. vol. I: *Pisqa 1-160*. "Col·lectània Sant Pacià", XL. Facultat de Teologia de Catalunya (1989).

perdamos la perspectiva y olvidemos que la exigencia de la pureza del pueblo responde tanto a motivaciones externas como a la necesidad de tomar medidas ante los incumplimientos y pecados de los judíos, de los que son prueba irrefutable, según la manera de pensar farisea, las adversidades que tuvo que vivir en esos años el pueblo judío en general y la comunidad judía palestinese en particular. Ambas motivaciones vienen a ser, pues, las dos caras de la misma moneda. Si sólo hiciéramos hincapié en los miedos y peligros externos, centrándonos en el Cristianismo, estaríamos negando al Judaísmo una vitalidad que tuvo y siguió teniendo y daríamos al Cristianismo un papel que fue tomando conforme se asentaba con bases firmes en la gentilidad.<sup>70</sup>

Volviendo a los *tanna'im*, el período que cubren dentro de la historia del Judaísmo rabínico clásico se divide a su vez en dos grandes fases que están determinadas por los acontecimientos del período; en concreto y especial, se distinguen estas dos fases por los traslados del grupo principal de sabios tras las dos guerras judías.<sup>71</sup> Los *tanna'im* se van a instalar en dos ambientes:

1º) En la ciudad de Yabneh/Yamnia. En ella se instalará Yojanán ben Zakkay con sus discípulos tras huir de Jerusalén y entrevistarse con Vespasiano. Allí se refugiarán otros importantes personajes judíos de la época que constituirán el núcleo del nuevo «sanedrín». Yabneh se localizaba en una zona particularmente

---

70. Sobre estos problemas vid. P. Schäfer, *Geschichte...*, pp. 153-154 y mi comunicación "Justino y las posturas judías frente a los cristianos: la *Birkat ha-Minim*", *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua* (Santiago de Compostela, 1-5 de julio de 1986). Santiago de Compostela (1988) pp. 167 ss. Cfr. la obra clásica de G. Alon, *The Jews...*, pp. 272 ss. y 288 ss.

71. Por su parte, la tradición judía divide el período de los *tanna'im* en cinco generaciones. La división de *tanna'im* y *'amora'im* en generaciones se remonta a la obra de Abraham ibn Daud *Sefer ha-Qabbalah*. Con todo, ya disponemos de información sobre la cadena de transmisión de la tradición y sobre los sabios más importantes en el tratado *Abot* de la *Mišnah*. Vid. el cuadro resumen de los *tanna'im* en D. Sperber, *E.J.* (1971), s.v. "Tanna, tannaim", cols. 801-802. De sobra está insistir sobre la posible arbitrariedad de esta división en generaciones.

helenizada de Palestina, la llanura costera.<sup>72</sup> Hemos de destacar el hecho de que el grupo de sabios se vaya a reunir no sólo fuera de Jerusalén sino también fuera de la Judea *sensu stricto*. El hecho de que hubiera una gran y mayoritaria comunidad judía en esta ciudad<sup>73</sup> no matiza la importancia que debemos otorgar a este cambio tan radical de ambiente.<sup>74</sup>

2º) Después de la revuelta de Bar Kokba, el centro de autoridad de los sabios se va a trasladar a Galilea, y allí permanecerá hasta que tomen el relevo las academias de Babilonia. Primero será Usa el lugar elegido y con posterioridad, en tiempos de R. Yehudah ha-Nasí, se cambiará a Séforis para establecerse definitivamente en Tiberias en la segunda mitad del siglo III.

El centro de autoridad del Judaísmo se fue alejando paulatinamente de Jerusalén y de Judea. Primero Yabneh, después Galilea y, por último, Babilonia. Las razones inmediatas son evidentes: Judea fue la zona que más sufrió las repercusiones de la Primera Guerra y Jerusalén se convirtió en un conjunto de ruinas. Hemos de suponer también que allí se daría una mayor conflictividad y tensión por la conjunción de un doble motivo: por un lado, las consecuencias inmediatas de la guerra (destrucción de poblaciones y tierras, junto con las medidas represivas tomadas por los romanos) y, por el otro, el peso que Judea y la ciudad de Jerusalén tenían y tienen en el Judaísmo, una como lugar de donde partirá la redención del

72. Vid. A. Negev, *P.E.C.S.*, s.v. "Jamneia/Jabneh", pp. 424-425. Antes del 66-70 d.C. la ciudad era propiedad de los emperadores, vid. J. González Echegaray, "La guarnición romana de Judea en los tiempos del N.T.", *E.B.*, 26 (1977) p. 66: conocemos a un tal Capitón, procurador fiscal que se hacía cargo de los asuntos de la ciudad. Durante la Primera Guerra Judía Vespasiano la conquistó y le dio autonomía (Josefo, *B.J.*, IV, 3, 2 (v. 130)). Vid. M. Avi-Yonah, *R.E.*, Suppl. XIII (1973), s.v. "Palaestina", col. 398.

73. Filón, *De leg.*, 30 (§ 200). La «judeización» de Yabneh se remonta al expansionismo asmoneo. Vid. Schürer, *Historia*, II, p. 22.

74. Junto a Yabneh, otro centro importante fue Lidda. Vid. Aharon Oppenheimer, "Jewish Lydda in the Roman Era", *H.U.C.A.*, LIX (1988) pp. 115 ss. Para el prof. Oppenheimer, quien manifiesta ciertas dudas acerca de la tradición que hace de Yabneh el centro indiscutible del Judaísmo, Lidda tuvo tanta importancia como Yabneh para los sabios de las primera generaciones. Tras la revuelta de Bar Kokba, Lidda se convirtió en el centro de estudio más importante del sur del territorio palestínense. No obstante, no deja de ser una localidad periférica fuera del *hinterland* de Jerusalén.

pueblo, la otra como ciudad santa y centro sobre el que gira el Judaísmo. Así pues, hemos de suponer, teniendo en cuenta estas especiales condiciones, que esta zona se mostraría más remisa a los cambios, al igual que, por lo general, Palestina se ha comportado de manera más conservadora frente a las tendencias aperturistas de la Diáspora. Durante el período que estudiamos hay un continuo trasvase de gentes de Judea a Galilea, sin duda en busca de mejores condiciones. Ello es todo un síntoma. El asentamiento de los sabios fuera de Judea presentaba una serie de ventajas e inconvenientes: lejanía y apartamiento del centro espiritual de Judaísmo pero, por contra, la ventaja de estar en un ambiente donde la renovación del Judaísmo se podría hacer sin estar sujeta a tantas presiones.

Hechas las oportunas aclaraciones generales, es posible ya centrar el análisis en el período concreto que nos interesa.

Este trabajo se circunscribe a la primera fase del primer período de la historia del Judaísmo rabínico clásico. Tan forzada y obvia formulación no es baladí. Insisto en ella porque, por lógica deducción, nos proporciona el primer rasgo a tener en cuenta. El período de Yabneh es un período de formación, de transitoriedad, de tanteos. Sí, ciertamente se abre el proceso que culminará en el rabinismo clásico, pero nos encontramos todavía en el momento en que éste estaba en su germen. Esta constatación tan simple evitará que corramos el riesgo de darle unos rasgos, usos e instituciones que tomarán carta de naturaleza en el Judaísmo más tarde y no sin crisis; por ejemplo y fundamental la revuelta de Bar Kokba. En el período que estudiamos, algunas o muchas veces, más que una consciente puesta en marcha de un programa teórico de acción hemos de suponer una respuesta rápida a un problema acuciante, un constante maniobrar ante la rápida secuencia de acontecimientos. El cambio no fue todo lo directo, rápido y seguro como muchas veces se nos hace entender. En la consolidación de la vía abierta por Yojanán ben Zakkay y el grupo de sabios que se reunieron a su alrededor jugó un papel de primerísima importancia el desarrollo ulterior de los acontecimientos. Es una especie de proceso en dos fases, con dos importantes cribas asociadas. No perdamos, por tanto, la perspectiva.

El segundo rasgo a destacar es el carácter pactista con el que nace la nueva jerarquía. El establecimiento de los sabios en Yabneh es fruto de un pacto con Vespasiano, y en última instancia con la potencia romana, según

se desprende de la tradición judía acerca de la huida de Yojanán ben Zakkay de Jerusalén.<sup>75</sup> Ni que decir tiene que la investigación ha plasmado su interés por el estudio y clarificación de esta tradición en un buen número de publicaciones al respecto.<sup>76</sup>

En mayor o menor medida se acepta la historicidad de esta tradición/leyenda, resaltándose la importancia histórica de tal acontecimiento. Dejando de lado las matizaciones que se pueden hacer a puntos concretos de la redacción última de esta tradición judía, es indudable que el fondo es cierto. No nos debe importar nada más. Vuelvo a recordar la dificultad que presentan las fuentes judías rabínicas, el terreno movedizo que suponen para el historiador y la imposibilidad, ante la que muchas veces nos encontramos, de hallar elementos de juicio para dar una valoración de los datos concretos, discernir añadidos y aditamentos legendarios.<sup>77</sup> Lo importante es que esta entrevista, se produjera como se produjese, marca el inicio de una vía de entendimiento y aceptación de la potencia romana, de un *modus vivendi* del Judaísmo compatible con el dominio de Roma. Se abre camino una tendencia moderada que hay que tener muy en cuenta para entender y valorar la historia posterior del Judaísmo durante el imperio romano. Ella va a actuar de freno para ciertas posturas nacionalistas mostrando la idoneidad del modelo de convivencia pacífica logrado

75. Sobre las versiones de esta tradición, vid *supra*. La versión más amplia es la del *Abot de Rabbi Natan*, versión A (*ARNA*, IV, 5).

He utilizado la edición de Soncino: *'Aboth d'Rabbi Nathan*, translated into English with Introduction and Notes by Eli Cashdan, en A. Cohen, ed., *The Minor Tractates of the Talmud*, vol. I. Londres, Soncino, 1965. Asimismo, una reciente traducción castellana: *Abot de Rabbi Natán*. Versión crítica, introducción y notas por M. Angeles Navarro Peiró. "Biblioteca Midrásica", 5. Valencia, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1988 (cap. IV, § 7, pp. 70 ss.).

76. Entre otros, vid.: G. Alon, "R. Yoḥanan b. Zakkai's Journey to Jabneh", *Zion*, 3 (1938) pp. 183-214 (heb.) y *The Jews...*, pp. 96 ss.; J. Neusner, aparte del libro citado *supra*, *A Life of Yohanan ben Zakkai. Ca. 1-80 C.E.* Leiden (1970, 2ª ed.) y P. Schäfer, "Die Flucht Joḥanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des «Lehrhauses» in Jabne", *A.N.R.W.*, II, Bd. 19.2, pp. 43-101. Sobre aspectos generales del período, vid. J. Neusner, "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100", *A.N.R.W.*, II, Bd. 19.2, pp. 3-42.

77. M. D. Herr, al igual que mi análisis del pasaje del *Génesis Rabbah* en el capítulo primero, plantea la discusión del relato rabínico de la huida de Yojanán ben Zakkay en base a la verosimilitud. Vid. su artículo "The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries", *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971), p. 128.

Ya expresé en esas páginas las limitaciones de esta manera de abordar las fuentes rabínicas. Creo que este planteamiento nos puede servir de ayuda para aceptar o no el fondo de una leyenda o tradición, pero *nunca* para aceptarla en todos y cada uno de sus términos.

y su paralelismo con la época en la que el Judaísmo vivió bajo la tutela del imperio persa, período fructífero y que gozaba y goza de una valoración muy positiva por parte del rabinato. Del otro lado, la experiencia puesta en marcha en Yabneh servirá de germen para la aparición de una nueva institución, el Patriarcado, institución reconocida oficialmente por Roma y que desempeñará el papel de cabeza del Judaísmo hasta que el centro de autoridad pase a Babilonia. Pero este salto se producirá en un momento bastante alejado de los hechos que se están analizando y estará originado por las especiales condiciones vividas por la comunidad judía de Palestina en la época tardorromana.

No olvidemos, pues, la existencia de una tendencia que aboga por la aceptación del poder de Roma, por evitar cualquier choque o enfrentamiento directo con el Reino. No era probablemente una postura unánime, pero el final de la revuelta de Bar Kokba la consolidará y consagrará. Poco después Roma reconocerá oficialmente la institución del Patriarcado.

Junto a todos los rasgos comentados hasta el momento, ¿qué problemas o temas de debate plantea la investigación con respecto al período de Yabneh? Fundamentalmente dos: el de la aceptación y legitimidad del grupo de sabios reunidos en Yabneh y el de la homogeneidad del mismo. Con la discusión de estos dos temas voy a dar por terminado este apartado.

El primero de los temas es el de la aceptación por el conjunto del pueblo de la autoridad del rabinato; autoridad tanto religiosa como civil al final del proceso. A este respecto lo primero que hay que comentar es el vacío de poder creado tras el año 70: destrucción de Jerusalén, centro religioso y político del mundo judío, desaparición y dispersión de las personas que habían llevado el mando bien antes o bien durante la rebelión. Este vacío fue aprovechado por los elementos fariseos moderados, aquéllos que supieron distanciarse a tiempo de la aventura que sacudió la Palestina romana.

La pregunta que se plantea la investigación es la siguiente: ¿Los reunidos en Yabneh bajo el mando de Yojanán ben Zakkay y la tutela todavía no oficial de Roma obtuvieron de manera inmediata la aceptación y el reconocimiento de su autoridad por el conjunto del pueblo? En realidad, se trata de dos cuestiones. La primera, la aceptación de la

dirección rabínica, como nuevo estamento, por el pueblo. La segunda, si ya desde el principio había un centro indiscutible de autoridad entre los sabios. Es decir, si Yabneh y los jefes de su escuela (Rabbán Yojanán ben Zakkay y Rabbán Gamaliel II) gozaron del reconocimiento y autoridad entre los sabios de las generaciones anteriores a la revuelta de Bar Kokba, como en su momento lo tuvieron las sedes del patriarca en Galilea. Con respecto a la primera cuestión —la más general—, aunque los fariseos habían gozado de la consideración popular antes de la guerra, hay una serie de indicios y sospechas que nos deben hacer pensar que el reconocimiento y aceptación de los sabios no fue general e inmediato en un primer momento, en el período de Yabneh.

La información que nos proporciona la literatura rabínica es parcial, representa sólo una de las partes de la relación, la triunfadora. Es, pues, una información sospechosa. Es también una información que nos muestra perfectamente definido el montaje ideológico del que precisamente se sirvió el estamento de los rabinos para presentarse ante el pueblo y obtener el reconocimiento y la legitimidad de su posición de dominio. No olvidemos tampoco que este tan perfectamente definido montaje se plasmó por escrito en una época en la que su autoridad ya no tenía discusión, cuando ninguna duda suscitaba entre el pueblo y los sabios formaban un cuerpo definido y absolutamente consciente de su legitimidad y autoridad. Para que se llegase a esta situación tuvieron que pasar, sin embargo, algunos años y crisis.

Nos debe resultar sospechoso, pues, que numerosos pasajes de la literatura rabínica resalten la imagen de continuidad, de cadena de transmisión de la tradición nunca rota desde Moisés, lo que permitía a los rabinos presentarse como los depositarios directos y legítimos de la Ley. De ello es buena prueba el capítulo primero del tratado *Abot* de la *Mišnah*. Pero hay muchos más, por ejemplo uno que recoge y narra los diferentes lugares donde se asentó el sanedrín. Es el siguiente:

«A su vez, el sanedrín se desplazó por diez lugares de destierro, como sabemos por la tradición. A saber: desde la Cámara de la Piedra Tallada («*Liškat ha-gazit*») hasta el *ḥanut*; desde el *ḥanut* a Jerusalén, de Jerusalén a Yabneh y de Yabneh a Usa. De Usa volvió a Yabneh, desplazándose de nuevo a Usa. De Usa pasó a Sefar'am, de Sefar'am a Bet Searim, de Bet Searim a

Séforis y de Séforis a Tiberias, siendo Tiberias la ubicación más baja de todas ellas,...».<sup>78</sup>

Es curioso observar cómo este pasaje nos presenta las diferentes localizaciones del grupo de sabios a modo de sucesión lineal directa. Muchas de ellas no tienen ciertamente sentido. Por ejemplo, el ir y venir de Yabneh a Usa. Tendríamos que relacionar esto con los problemas que tuvo R. Simón ben Gamaliel II para suceder a su padre, rabbán Gamaliel II, y para mantener su autoridad.<sup>79</sup> En este momento más que de patriarcas hemos de hablar de personas de prestigio que pugnaban por imponer su autoridad a los demás. Desde esta perspectiva, algunos de estos traslados bien podrían haber pertenecido al ámbito de lo privado; luego, en un segundo momento, lo privado se habría convertido en oficial una vez que se consolida la familia Gamaliel como la casa de los patriarcas. Es un caso típico de cómo la tradición ha plasmado por escrito de forma lineal un proceso que lo fue multilineal. En el período que estudiamos, es claro que hay una lucha por hacerse con la jefatura de la escuela de Yabneh o, mejor dicho, por obtener una posición relevante dentro del grupo de sabios (el posible alejamiento de Yojanán ben Zakkay, las intrigas y choques durante la jefatura de Gamaliel II y, por último, el hecho de que el hijo de éste no le sucediera de manera directa). Toda la investigación hace en mayor o menor medida hincapié en estos problemas y choques.<sup>80</sup>

Por otra parte, también hay ciertos indicios que nos permiten hablar de la lucha emprendida por la escuela de Yabneh para imponerse como centro de autoridad único e indiscutible de la comunidad judía palestinese. Algo de esto se desprende, como se vio al principio de este capítulo, del contenido de las *taqqanot* de Yojanán ben Zakkay, quien se encontró con la oposición de ciertos sectores de la población. Su sucesor,

78. *RH.* 31a-b. La última frase referida a Tiberias tiene un doble sentido. Por un lado, se refiere a que es un lugar por debajo del nivel del mar al estar a orillas del lago de Galilea y, por el otro, a que allí la autoridad del patriarca y del sanedrín que le acompañaba descendió a su nivel más bajo.

79. Vid. *Hor.* 13b, donde están expuestos los intentos de R. Meir y R. Natán para destituir a Simón ben Gamaliel II. Vid. Strack-Stemberger, *Introducción*, p. 127.

80. Desde la obra clásica de J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, I. París (1867) pp. 319 ss., hasta el más reciente P. Schäfer, *Geschichte...*, pp. 154-155. Vid. Strack-Stemberger, *Introducción*, pp. 116 y 127. Sobre las disputas en tiempos de Gamaliel II vid. *RH.* 2, 8-9; *TJ Ber.* 27, 2 y 37, 1; *Ber.* 28a.

Rabbán Gamaliel II también se dedicó como tarea fundamental a fortalecer la posición de la escuela que regentaba y lograr la aceptación de todo el pueblo y los sabios.<sup>81</sup>

Debemos, pues, rechazar la idea de una institucionalización fuerte del estamento de los sabios desde un primer momento. La imagen que nos proporcionan las fuentes rabínicas es de una sospechosa tranquilidad en el trasvase de la autoridad y centro del Judaísmo a este grupo de sabios. Tal como está formulada tiene todos los visos de una conformación *a posteriori*. Estas sospechas coinciden, una vez más, con la imagen general del período de Yabneh como período de transitoriedad. Para dar por finalizada la discusión de este problema me remito a Martin Goodman, quien al estudiar el período posterior al que estamos tratando concluye:<sup>82</sup>

1º) La autoridad de los rabinos durante el período que abarca su estudio es puramente religiosa, pero es cuestionada en numerosas ocasiones. La aceptación o no de tal o cual decisión dependía muchas veces del prestigio personal del que dictaba sentencia o tomaba una decisión sobre cualquier tema que afectaba a la vida del judío.

2º) El título *Nasi'* aparece utilizado por primera vez sin ninguna ambigüedad cuando se aplica a R. Yehudah, a finales del siglo II d.C. En este momento ya podemos hablar de Patriarcado y de las instituciones perfectamente formadas que estaban a su alrededor. Antes de este momento, tal afirmación es peligrosa si se hace de manera tajante.<sup>83</sup>

---

81. Vid. D. Sperber, *art. cit.*, cols. 798-799. Allí nos remite a G. Alon. Vid. también P. Schäfer, *Geschichte...*, p. 150. El profesor Schäfer insiste en la parcialidad de las fuentes rabínicas y apunta la existencia de pequeños indicios dentro de estas fuentes que manifiestan disputas entre el pueblo y los rabinos así como críticas a su pretensión de erigirse en autoridad.

82. *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*. Totowa, N.J. (1983).

83. Bar Kokba también utilizó el título *nasi'*, pero con otra significación. Vid. D. Goodblatt, "Ha-to'ar «nasi'» we-ha-reqa' ha-dati-'ide'ologi šel ha-mered ha-šeni", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kokba'*, pp. 133 ss. Sobre la institución del patriarcado vid. Günter Stemberger, *Das klassische Judentum*. Munich (1979) pp. 60 ss.

Si hay problemas en la relación rabinos-pueblo y en la consolidación de las instituciones en el período que trata el libro de Goodman, con más razón hemos de suponerlos en el período de Yabneh, por más que las fuentes rabínicas insistan en su imagen idílica.

El segundo de los problemas es el que se refiere a la homogeneidad del estamento rabínico.

Partiendo de lo que acabo de comentar y del desarrollo general de este capítulo, hemos de suponer también una mayor variedad de opiniones y tendencias en el Judaísmo de después del 70, incluso, y en especial, dentro del mismo estamento de los sabios, que nos ha sido presentado como tal estamento o grupo definido por la tradición rabínica posterior.

La pregunta sería doble. ¿Hemos de suponer la existencia de tendencias o grupos, más o menos debilitados, que llevaban una vida independiente fuera de los dictados del «grupo de Yabneh»? Creo que no es arriesgado y no carece de fundamento tal suposición.<sup>84</sup> Por otro lado, ¿había una homogeneidad de posturas dentro de la tendencia general predominante en los sabios reunidos, según la tradición, bajo la presidencia de Yojanán ben Zakkay y sus sucesores? O dicho de otro modo, ¿todos hacían gala de la moderación y demás rasgos que constituyen las características del rabinato clásico? Hemos de responder negativamente a esta pregunta.

La teoría tradicional presenta al grupo de los fariseos como el único que se salvó tras el final de la Primera Guerra Judía y el encargado de reconstruir la vida del pueblo. Pero, ¿qué fariseos? En las páginas anteriores he insistido en que se trataba de la facción moderada de los fariseos.

Antes de la destrucción del Segundo Templo, existían dos facciones encontradas dentro del grupo de los fariseos: la escuela de Sammay y la escuela de Hillel. Simplificando, la primera era más rigorista y tenía unos

---

84. Antes de que *minim* se convirtiera en sinónimo de «cristianos», la *birkat ha-minim* sería una condena general de todo tipo de herejía judía. Tanto si se trata de una nueva bendición incorporada a la *'amidah* en tiempos de Gamaliel II, como si se trata de una reformulación de una bendición anterior, la *birkat ha-minim* constituye un testimonio a tener en cuenta y nos prueba la existencia de otros grupos fuera de la «ortodoxia» de los sabios. Vid. J. Heinemann, *E.J.*, 2 (1971) s.v. "Amidah", cols. 841 y s. y J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*. Darmstadt (1982) p. 141.

planteamientos más extremistas, mientras que la segunda se caracterizaba por sus interpretaciones más liberales y su moderación. La primera debe situarse en la base del movimiento celota que hizo estallar la revuelta<sup>85</sup> y, por el contrario, la segunda fue la que llevó el peso tras la sofocación de la revuelta. Ante esto nos debemos preguntar si desapareció totalmente la escuela de Sammay tras los acontecimientos del año 70.

Para dar contestación hemos de plantear un problema concreto: la revuelta de Bar Kokba, su ideología y el apoyo con que contó. Hemos visto que en el fondo de las motivaciones de esta revuelta está el problema de la reconstrucción del Templo y lo que tal acontecimiento podría suponer y, relacionado con esto, la victoria y revancha sobre el «Reino Malvado». Ahora bien, la investigación no se pone de acuerdo a la hora de adscribir la ideología de la revuelta de Bar Kokba a un grupo concreto:

1º) Por un lado, están los que opinan que el fundamento ideológico de la revuelta está en la misma escuela de Yabneh que, si bien predominantemente hillelita, habría adoptado de manera más o menos consciente puntos de vista propios de la escuela de Sammay-zelota.<sup>86</sup> Esta opinión es interesante, pero habría que delimitar hasta qué punto se adoptaron posturas extremistas, porque hay sobrados indicios de que el apoyo a Bar Kokba no fue totalmente general dentro del grupo de sabios.

2º) Hay otros autores que proponen la hipótesis de que los fundamentos ideológicos de la Segunda Guerra Judía se han de encontrar fuera del «sanedrín de Yabneh», en grupos sacerdotales.<sup>87</sup> A esta opinión se le puede hacer la misma objeción: hubo sabios que se pusieron a favor de Bar Kokba. Uno de ellos, el prestigioso rabí Aqiba, incluso lo llegó a reconocer como mesías.

85. Vid. I. Ben-Shalom, "Tahaliqim we-'ide'ologiyah bi-tequfat Yabneh ke-goremim 'aqifim le-mered Bar Kokba'", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kokba*, pp. 1 ss. También H. Guevara opina que eran fariseos exaltados los que estaban a la cabeza de la rebelión (*op. cit.*).

86. I. Ben-Shalom, *art. cit.*

87. Vid., entre otros, D. Goodblatt, *art. cit. supra.*

El problema no es nada fácil de resolver. Se saca a colación el elemento celota-sammaíta, el elemento celota a secas (si se le otorga una adscripción diferente a este grupo), el elemento sacerdotal, la apocalíptica. Aunque algunos de estos elementos no tienen por qué excluirse entre sí (el caso del fariseísmo y la apocalíptica, por poner un ejemplo), son demasiadas componentes, demasiados puntos de vista actuando en este período. ¿Qué concluir? ¿Todos ellos eran elementos foráneos al grupo de Yabneh? ¿No será mejor suponer que dentro del grupo de sabios convivían diferentes puntos de vista y actitudes?

Después del año 70 la escuela de Sammay desapareció como tal, como escuela organizada, pero no nos debe resultar difícil pensar que pervivieron algunas de sus posturas, ideales e interpretaciones en algunos integrantes del grupo de sabios reunidos en Yabneh, grupo que era, con el peso que tendrá la casa de Hillel a partir de Gamaliel II, «hillelita» de manera predominante.<sup>88</sup> No se puede precisar, sin embargo, cuál era el peso real de estas posturas. Al igual, y sin que necesariamente se excluyan entre sí, también se daban actitudes apocalípticas y, por último, también tendrían su fuerza las opiniones vertidas por los sabios de origen sacerdotal.<sup>89</sup> Según esta visión no se puede hablar de triunfo de la corriente farisaico-hillelita de interpretación de la Ley y de moderación hasta después de la revuelta de Bar Kokba, consolidándose con la edición de la *Mišnah* y con la figura de Yehudah ha-Nasí. Con esta perspectiva, la revuelta de Bar Kokba se nos presenta como la segunda y definitiva criba, la segunda fase en la consolidación del punto de vista fariseo moderado que se consagrará en la *Mišnah*. Esta segunda criba tampoco supuso la formación de un Judaísmo monolítico, la absoluta desaparición de todo aquello que no cuadraba dentro de la «ortodoxia» u «ortopraxis» rabínica; simplemente fue sepultado y, como corriente subterránea, aflorará cada cierto tiempo. De otra manera no se entendería la aparición de elementos extraños en ciertos

---

88. Vid., por ejemplo, *Yad.* 3, 5 sobre el problema de la santidad del *Cantar de los Cantares* y del *Eclesiastés* y las posturas de las dos escuelas y de ciertos rabinos al respecto.

89. Para D. Ben-Haim Trifon los que apoyaron a Bar Kokba fueron aquellos sabios de origen sacerdotal que habían aprovechado los problemas habidos en la sucesión de Rabbán Gamaliel II para incrementar su poder. Vid. su artículo "Ha-reqa' ha-polití ha-penimi šel mered Bar Kokba", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, *Mered Bar Kokba'*, pp. 13 ss.

pasajes de obras rabínicas y, sobre todo, el desarrollo posterior de la mística judía.<sup>90</sup>

Vuelvo a utilizar el razonamiento *qal wa-homer*. Si tenemos indicios de otras corrientes en una época tan posterior de la historia del pueblo judío y del Judaísmo, qué no sería en el período que estamos estudiando, donde todavía no estaba en absoluto claro de qué manera se iba a desarrollar la vida del judío y en qué iban a desembocar los acontecimientos iniciados con el final de la «Gran Guerra».

Si el Judaísmo que nace de las ruinas de Jerusalén hubiera sido homogéneo no se entendería el gran auge de la apocalíptica en este momento, manera de pensar que vendría a constituir una más de entre las lecturas del «Gran Desastre» y que, en cierta manera, repugna al pensamiento farisaico-rabínico clásico por lo que supone de conocimiento y cálculo oculto. Con todo, fariseísmo y apocalíptica no se contraponen, por lo menos en la época que estudiamos (no así más adelante, cuando la «ortodoxia» rabínica la desplace a un segundo plano), y la mejor prueba de ello es que la investigación define a los apocalipsis de *II Baruc* y *IV Esdras* como «apocalipsis fariseos». Para este trabajo, para el problema que constituye uno de los puntos de interés de este trabajo (las actitudes o posturas del Judaísmo palestinese frente/ante Roma), hemos de destacar la existencia de una doble toma de postura ante Roma. Aunque se analizarán más adelante creo necesario, sin embargo, adelantar que voy a distinguir una postura moderada y escéptica y otra apocalíptica y expectante. Dentro de ambas habría que suponer matizaciones y diferencias que no son fáciles de definir y que no son esenciales para los objetivos que me he fijado. Por otra parte, si el grupo de sabios del período de Yabneh hubiera sido un grupo homogéneo y monolítico, no se entendería la existencia de un rabino *multiplex* y *multiformis* como rabí Aqiba, y como

---

90. Vid. G. Stemberger, *Geschichte...*, p. 68 y M. Simon, *Verus Israel*, pp. 9-10, nota 5. Todos estos razonamientos matizarían el célebre y tajante postulado de Paul Kahle de que lo «antimísico» es «premísico». Vid. A.D. York, "The Dating of Targumic Literature", *J.S.J.*, 5 (1974) pp. 49-62 y "The Targum in the Synagogue and in the School", *ibid.*, 10 (1979) pp. 74-86.

también lo fue, entre otros ya citados en páginas precedentes, rabí Eliezer ben Hyrḳanos.<sup>91</sup>

Termino, pues, aquí. Sólo me resta volver a insistir en que lo que nos interesa tener bien presente en este trabajo y, asimismo, resaltar de esta panorámica del Judaísmo de después del 70 es la existencia de diversidad de opiniones, actitudes y filiaciones dentro del grupo de sabios que se coloca a la cabeza del pueblo, siendo muy probable que todavía permanecieran fuera de él ciertos círculos y sectores remisos a aceptar los mandatos de este estamento en formación. Hay mucho campo que tratar en este asunto concreto, pero se sale de los límites de este trabajo. Es en este ambiente donde hay que enmarcar el surgimiento y desarrollo de la Segunda Guerra Judía (132-135). Las peculiaridades de la misma vendrán dictadas por los cambios efectuados tras el «Gran Desastre». Las lecturas que se hicieron de los acontecimientos de la Primera Guerra Judía forzarán fundamentalmente el que Bar Kokba se presente ante el pueblo como el mesías,<sup>92</sup> lo que suscitaría y revivaría no pocas esperanzas. Por otro lado, también se entiende que el apoyo a la revuelta no fuera unánime, que los sabios se dividieran en pro y en contra, en exaltados y moderados. El final de Bar Kokba vendrá a actuar, de nuevo, como un espaldarazo a las posturas de moderación. También, por último, en el nacimiento y gestación de este segundo intento antirromano jugaría un papel de primera impor-

---

91. Sobre el primero hay una abundantísima bibliografía. A ella nos remitimos. Sobre rabí Eliezer vid. *Los capítulos de Rabbí Eliezer*. Versión crítica, introducción y notas por Miguel Pérez Fernández. "Biblioteca Midrásica", 1. Valencia, Institución San Jerónimo, 1984. Se trata de una obra tardía donde se utiliza el recurso tradicional de la pseudonimia: en ella aparecen aspectos polémicos o poco ortodoxos que según la tradición judía habrían tenido su origen en este rabino discípulo de Yojanán ben Zakkay.

92. Rabí Aqiba lo reconoció como mesías, jugando con un conocido y popular pasaje mesiánico, *Números 24*, 17: «Lo veo, mas no ahora; lo divisó, pero no de cerca: ha salido una estrella (*kwkb*) de Jacob, y ha surgido un gobernante de Israel,...». Este pasaje gozó de una amplia difusión. Vid. M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegéticos*. Valencia-Jerusalén (1981) pp. 273 ss.

Sin embargo, hay algunos autores que opinan que este reconocimiento no habría constituido un requisito previo e indispensable. Vid. Dalia Ben-Haim Trifon, *art. cit.* Con todo, fue su presentación como el mesías esperado lo que confirió a la revuelta su carácter definitivo y posibilitó su desarrollo. En algunas monedas; en concreto, en algunos de los tetradracmas acuñados por Bar Kokba aparece una estrella encima de la fachada del Templo.

tancia la situación conflictiva de Judea, lugar de donde necesariamente tendría que partir la redención del pueblo.

## 2. Interpretaciones y enseñanzas del «Gran Desastre».

El pueblo judío, por su carácter extremo, por lo excesivo de su historia, constituye un caso especial. Como dice E. M. Cioran, es un pueblo de solitarios.<sup>93</sup>

La convicción de ser el «pueblo elegido» y, directamente unida a este convencimiento, la plena seguridad en su particularismo, en su carácter singular entre las naciones; en fin, el tener conciencia de haber establecido en su relación con la divinidad unos especiales lazos que según la tradición se remontan al padre Abraham y posteriormente, quedan definidos en la Alianza del Sinaí, hacen que nada de lo que le pueda afectar se substraiga a una valoración teológica. Esta peculiaridad del pueblo judío ha sido origen de numerosas crisis que durante su larga historia han quebrado o sacudido su monolítica seguridad, como es el caso del tema del justo sufriente que constituye el punto de reflexión del libro más sorprendente y extraño del canon bíblico, el *Libro de Job*.

Pero no nos desviemos de la argumentación. Retengamos, como primera idea, la facilidad o, mejor dicho, la *necesidad* imperiosa que, más que ningún otro, este pueblo tiene de interpretar los acontecimientos históricos desde un punto de vista teológico, metahistórico.

Este hecho derivado, en último término, del carácter primitivo, del arcaísmo que en buena parte ha conservado la religión judía, nos obliga a hacer una necesaria parada en el desarrollo de este trabajo para conocer las interpretaciones que se dieron del «Gran Desastre», por su valor en sí y, sobre todo, por lo que suponen de enseñanza, de punto de partida para actitudes y posturas ante un futuro más o menos inmediato y ante sucesos de posible similitud.

En este segundo apartado pretendo, pues, trazar una rápida panorámica por el ambiente o situación emocional que suscitó en la comunidad judía palestinese lo acaecido en la zona durante la Primera Guerra Judía y, en especial, pasar revista a las lecturas o interpretaciones que se dieron a los

---

93. Vid. su libro citado en la introducción, *supra* p. 21, nota 6.

graves acontecimientos que marcaron el final de la misma: la destrucción del Santuario y de su entorno santo, la ciudad de Jerusalén.

Es indudable que lo sucedido durante la guerra del 66-70 no tenía para el judío parangón cercano alguno. En comparación con el «Gran Desastre», los intentos de helenización de Jerusalén y el saqueo sacrílego del Templo ocurridos en tiempos de Antíoco IV Epífanes no podían ser sino menudencias, se habían quedado en simples intentos y, pese a su gravedad, tuvieron una rápida y rotunda respuesta; tampoco le eran comparables las luchas dinásticas entre los miembros de la dinastía asmonea que dividieron al pueblo, que llevaron a ciertos círculos religiosos a alejarse de Jerusalén y que, por último, decidieron la intervención de Pompeyo en la región en el año 63 a.C., con la consecuente pérdida de la libertad política conseguida tras la revuelta de los macabeos. Lo mismo podemos decir de las continuas fricciones y crisis durante el turbulento período de gobierno de los «idumeos» y las derivadas de la ceguera política y del desconocimiento profundo de la realidad judía de los que hizo gala el poder romano en la provincia de Judea, tanto de manera indirecta como durante el gobierno de los procuradores.

No obstante, el «Gran Desastre» sí tenía un precedente lejano en el tiempo de igual o similar magnitud: la toma de Jerusalén por Nabucodonosor, la destrucción del Primer Templo y el posterior exilio en Babilonia. El pueblo judío inmediatamente va a establecer una relación entre estos dos momentos de su historia y sacará del paralelismo entre ambas situaciones jugosas conclusiones, enseñanzas de cara al futuro.

Por un lado, las obras apocalípticas que se van a escribir en esta época (*II Baruc* y *IV Esdras*), utilizando el común recurso de la pseudonimia, sitúan la acción en tiempos de los «caldeos», como si nada hubiera pasado, como si el reloj de la Historia se hubiese detenido para el pueblo judío. En ellas, y en otras obras como los *Paralipómenos de Jeremías*, nada hay que se pueda atribuir a la casualidad, todo responde a una profunda elaboración que, en último término, debía llevar al convencimiento, muy vivo en ciertos sectores de la población, de que la historia se iba a repetir en los mismos términos. No nos olvidemos, pues, del resurgimiento de la apocalíptica en el período que estudiamos y de su importancia para valorar las actitudes judías frente a la potencia romana.

Este paralelismo no sólo se produce en las obras apocalípticas. De igual manera se observa en la literatura rabínica una curiosa coincidencia en las fechas de ambos acontecimientos. Por ejemplo, en la *Mišnah* podemos leer:

«Cinco cosas sucedieron a nuestros padres el diecisiete del mes de Tammuz y cinco el nueve de Ab. El diecisiete del mes de Tammuz fueron destruidas las tablas de la Ley, cesaron los sacrificios diarios, se abrió una brecha en la Ciudad (=Jerusalén), Apostomus (?) quemó los Rollos de la Ley y un ídolo fue erigido en el Santuario. El nueve de Ab fue decretado a nuestros padres que no entrasen en la Tierra de Israel, el Templo fue destruido por primera y segunda vez, Bet-Tor (=Betar) fue capturada y la Ciudad fue arada. Cuando llega Ab debe cesar todo regocijo».<sup>94</sup>

Así pues, según la tradición judía, en el día nueve de Ab tuvieron lugar las dos destrucciones del Santuario, la de Nabucodonosor (586 a.C.) y la de Tito (70 d.C.). Curiosamente, también el texto de la *Mišnah* menciona otro suceso que se puede situar indistintamente en uno u otro momento: el cese de los sacrificios diarios. Este cese fue debido a la escasez resultante del asedio de Jerusalén, tanto el que llevó a cabo Nabucodonosor como el realizado por los ejércitos romanos.

Más adelante profundizaremos en todo ello. Nos detendremos especialmente en el doble valor de la historia del Exilio para el Judaísmo de después del 70: como clave para descifrar los arcanos del futuro y, muy importante, como fuente de modelos de comportamiento. Por ahora, lo único que nos debe interesar es tener bien presente la magnitud de los acontecimientos que marcaron el final de la Primera Guerra Judía, su indiscutible carácter relevante y extraordinario en el contexto de la historia judía más reciente y la necesaria retrospección hasta la historia del Exilio. Pasamos, pues, al análisis de las «lecturas» del «Gran Desastre». En primer lugar nos detendremos en las explicaciones, en el porqué. Después vendrán las enseñanzas, todo aquello que llevan implícito tales explicaciones y que constituirá la base para la reconstrucción del Judaísmo y para las posturas que éste adoptará ante el mundo que le rodea.

---

<sup>94</sup>. *Taa.* 4, 6.

Una observación antes de empezar. Todo lo que vamos a comentar a continuación puede considerarse, con matizaciones, común a la mayoría de las diversas corrientes que hemos podido entrever en el Judaísmo posterior al año 70. Más que diferencias de fondo, hemos de considerar entre ellas diferencias de forma, discrepancias cuantitativas y no cualitativas.

El «Gran Desastre» debía responder a una razón y, habida cuenta de su magnitud, a una razón *muy* importante. El Judaísmo va a asumir los acontecimientos de la guerra del 66-70 con una clara conciencia de culpabilidad. Siguiendo las pautas del pensamiento tradicional judío, la destrucción del Santuario era un castigo de Dios por pecados o incumplimientos individuales y/o colectivos.

En esta cuestión tenemos un testigo de primera fila: Flavio Josefo. En su *Guerra Judía* expresa de manera clara y en reiteradas ocasiones su opinión acerca del porqué del «Gran Desastre». Leemos en el libro sexto:

«Ardiendo, pues, y quemándose Jerusalén, amaneció el día octavo del mes de *Gorpiaios*, y si ésta se hubiera bien servido, desde el tiempo que fue fundada, de todos los bienes que Dios le había dado, así como se sirvió de tantas muertes cuantas experimentó siendo cercada, hubiera sido ciertamente envidiada por todas las del universo: digna de tan grandes desdichas, no ciertamente por otra cosa sino por haber engendrado y sufrido dentro de sí generación tal y tan perversa, que le causase tal y tan grande destrucción».<sup>95</sup>

Josefo se expresa en términos muy duros cuando se refiere a los cabecillas de la rebelión y al grupo o grupos de judíos extremistas que llevaron el peso de la misma. El controvertido historiador judío no ahorra calificativos despectivos cuando habla de los responsables de la destrucción del Santuario. Al final, la justicia de Dios se había impuesto y todos ellos habían recibido el merecido castigo por sus acciones, por su atrevimiento y por las atrocidades que cometieron contra la mayoría del pueblo.

En primer lugar, arremete contra los *sicarii*. Estos no sólo eran enemigos de los romanos, sino que consideraban enemigos a todos aquellos

---

95. *B.J.*, VI, 8, 5 (vv. 407-408).

judíos que mostraban su aceptación, su sumisión ante el poder de Roma y, como tales enemigos, atacaban y destrozaban sus propiedades.<sup>96</sup> En realidad, aunque levantaban la bandera de la libertad, esto era sólo una manera de encubrir su crueldad y avaricia.<sup>97</sup> Los *sicarii* instauraron una especie de régimen de terror, amedrentando al pueblo y obligándolo a participar en la guerra.<sup>98</sup> En fin, para Josefo, fueron éstos los principales responsables de los desastres de la guerra.<sup>99</sup>

Pero no sólo arremete contra los *sicarii* como grupo. En cuanto a personajes concretos, Josefo ataca especialmente a dos: Juan de Giscala y Simón bar Giora, las dos cabezas visibles de la rebelión. Juan de Giscala era tan cruel que hacía parecer moderados a los propios *sicarii*<sup>100</sup> y Simón bar Giora fue un tirano que cometió todo tipo de atrocidades.<sup>101</sup> Por otro lado, los *idumeos* también tuvieron parte en las reponsabilidades. Sus acciones, la «locura de los idumeos», acabaron con los sumos sacerdotes y crearon una completa anarquía.<sup>102</sup> En el último lugar de la lista de responsables de la guerra que nos ofrece Josefo están los celotes. Josefo ironiza sobre el significado de su nombre: celosos en el bien. En realidad fueron unos asesinos que recibieron el justo castigo de Dios.<sup>103</sup>

Visto el punto de vista de Flavio Josefo, tenemos que plantearnos el grado de validez de su testimonio. ¿Hasta qué punto puede ser el historiador fariseo representativo del resto del Judaísmo?

Josefo es demasiado duro en sus afirmaciones como para estar libre de toda sospecha y sus tajantes opiniones deben ser aceptadas con reservas por nuestra parte. Ahora bien, el historiador judío tiene muchas caras. No fue sólo un individuo interesado y adulator, un amanuense de los emperadores de la dinastía flavia. Josefo, por mucho que se hubiera apartado de su pueblo en beneficio propio, adquiriendo una posición holgada como protegido de la nueva casa imperial, seguía haciendo uso de

96. *B.J.*, VII, 8, 1 (vv. 254-255).

97. *Ibid.*, v. 256.

98. *Ibid.*, v. 257.

99. *Ibid.*, v. 262.

100. *Ibid.*, vv. 263-264.

101. *Ibid.*, vv. 265-266. Cfr. *B.J.*, VII, 2, 2 (vv. 26-36), donde nos narra la captura de este cabecilla que se había escondido en los subterráneos de Jerusalén.

102. *Ibid.*, vv. 267-268.

103. *Ibid.*, vv. 269-274. Sobre su nombre y origen, vid. *B.J.*, II, 8, 1 (v. 118).

criterios y modelos de pensamiento judíos, su pensamiento era hijo del ambiente ideológico en el que se había formado. Quiero decir que, aunque en su obra hay tópicos propios de la historiografía grecorromana y aunque muchas veces la objetividad no sea una característica a resaltar en su obra, él era un judío fariseo, y no podría —y seguramente ni querría— substraerse a esa componente. Desde este punto de vista, podemos considerarlo como un ejemplo tipo y sus opiniones como características de ciertos sectores de la población judía de Palestina.

En general las opiniones que vierte en sus escritos no difieren de las que aparecen o podemos apreciar de manera indirecta en otras obras judías. Por otro lado, también vemos que las vicisitudes por las que pasó durante el desarrollo de la guerra presentan un asombroso paralelismo con las que tuvo que pasar rabbán Yojanán ben Zakkay, quien, como sabemos por la tradición rabínica, se erigió en cabeza del grupo de sabios reunidos en Yabneh: dejando de lado la moralidad de los medios empleados,<sup>104</sup> ambos escaparon de un asedio, ambos se entrevistaron con Vespasiano y le auguraron la púrpura imperial y, finalmente, ambos se beneficiaron de la política selectiva de Roma. Hemos de ver, pues, a estos dos personajes concretos como paradigmas de muchos otros, de aquellos sectores moderados que se vieron muy a su pesar llevados por los acontecimientos y que en poco comulgaban con las propuestas de los sectores exaltados y abiertamente antirromanos.<sup>105</sup>

Sería, sin embargo, una temeridad por mi parte trasladar directamente las virulentas opiniones de Josefo al resto de la población judía de Palestina o, mejor, al grupo de los moderados, y atribuírselas como propias en los mismos términos. Podemos, no obstante, sospechar la existencia de coincidencias, de similares puntos de vista que hacen que lo que leemos en Josefo no sea un caso aislado, sólo el producto del resentimiento de un traidor. Antes de la guerra el Judaísmo estaba dividido, había profundas disensiones entre los diferentes grupos existentes. Hemos de pensar que los «perdedores», aquéllos que se comprometieron en la aventura hasta las

---

104. Josefo engañó a los que tenía bajo su mando y los condujo al suicidio. Yojanán ben Zakkay escapó del asedio de Jerusalén dentro de un ataúd.

105. Yojanán ben Zakkay tuvo durante años premoniciones que anunciaban el desastre (*Yom.* 39b) y consideró la revuelta antirromana un paso muy grave y equivocado, no sólo porque los resultados lo habían probado sino también en base a un principio religioso: «Israel se deshizo del yugo del cielo e hizo para sí un rey de carne y hueso» (*TosBQ.* 7, 5).

últimas consecuencias, no quedaron libres de, por lo menos, una sospecha: una propaganda adversa que, desde sectores moderados, criticaba sus actitudes extremistas, su temeridad e irreflexión, el haber hecho estallar una bomba de relojería sin haber previsto las consecuencias para el conjunto del pueblo. Los que dudaron, los que consideraron erróneos los planteamientos de los extremistas vieron sancionadas sus sospechas tras el trágico final de la contienda. No es, pues, arriesgado admitir una cierta propaganda adversa hacia los cabecillas o grupos más exaltados. Textos como el que hemos visto de los *Hechos de los Apóstoles* y otro del *Midrás de Salmos* que comentaré más adelante<sup>106</sup> muestran la opinión de que es una locura ir en contra de los designios divinos y pretender una salvación por la carne y por la sangre cuando ésta sólo puede venir de Dios. Se impone desconfiar, pues, de los que pueden ser «falsos mesías».

La valoración que hace Flavio Josefo del período de la guerra del 66-70 no es todo lo distorsionada que en un primer momento podría parecer. Leemos en la *Guerra Judía*:

«Realmente, ese período fue entre los judíos tan fecundo en crímenes de todo género que no se dejó de perpetrar ninguna acción delictiva, ni, si alguno quisiera imaginarse acciones semejantes, podría encontrar alguna nueva. Tan universal fue el contagio tanto en la vida privada como en la pública, tal la emulación en superar a los demás en actos de impiedad hacia Dios y de injusticia hacia el prójimo: los poderosos oprimiendo a las masas, y las masas ansiando destruir al poderoso. Aquéllos inclinados a la tiranía, éstas a la violencia y prontos a depredar los bienes de los ricos».<sup>107</sup>

Tales afirmaciones de Josefo adquieren nueva luz si se las compara con una sentencia de Jananyah *segan ha-kohanim* que la investigación tradicionalmente fecha en los momentos anteriores a la guerra y que aparece recogida en la *Mišnah*.<sup>108</sup> El texto es el siguiente:

---

106. Vid. el final de este capítulo, *MidrSal.* 36, 10.

107. *B.J.*, VII, 8, 1 (vv. 259-261).

108. *Abot*, 3, 2.

«Rabí Jananyah, prefecto de los sacerdotes, decía: ruega por la paz del Reino (=Roma), puesto que si no existiera su temor cada uno se comería vivo a su compañero».

Aceptando con matizaciones la información de Josefo y teniendo en cuenta el peso que en sus palabras tiene su clara visión maniquea del asunto, ¿no fue eso en realidad lo que ocurrió en la guerra del 66-70? Los temores de rabí Jananyah no eran infundados. La revuelta no fue sólo una lucha contra Roma, en el fondo fue también una guerra civil, una revolución. Es lógico, pues, que naciera una propaganda adversa hacia los que habían hecho estallar la provincia de Judea como si de un polvorín se tratase.

Concluyendo, generalizar el mensaje de Josefo y aplicarlo tal cual al resto de los moderados es quizá ir demasiado lejos, pero sí es verdad que, dentro del estamento de los sabios, se irá generalizando el rechazo a una cierta manera de actuar, la misma que Josefo no se cansa de criticar. Por muy discutida que sea su actuación y por muy probado que esté su servilismo, no podemos despreciar su testimonio como representativo de ciertos sectores moderados aristocráticos de la población judía de Palestina.

Diferente problema, cuyo desarrollo exhaustivo se sale del ámbito de este trabajo, constituye la manera como ha ido cambiando o evolucionando la idea que el Judaísmo ha conservado de los personajes implicados en la Primera Guerra Judía hasta convertirlos en lo que ahora son y suponen para el judío: un ejemplo de tesón, de voluntad férrea en el mantenimiento de sus convicciones, de resistencia hasta el límite.<sup>109</sup> Esto es lo que ha ocurrido con la figura de Bar Kokba. De ser el «hijo de la estrella» pasó a ser el «hijo de la mentira», *Ben Koziba*, tras el fracaso de la revuelta del 132-135, un falso mesías que arrastró al pueblo a nuevas penalidades.<sup>110</sup> En la actualidad, su figura no puede ser otra que la de un héroe;

---

109. Sobre esto, vid. el inicio de este capítulo y también el artículo de W. Borée, "Masada nach der Eroberung durch die Römer", *J.P.O.S.*, 13 (1933), pp. 141 ss.

110. Vid. Samuel Abramsky, *E.J.*, 4 (1971), s.v. "Bar Kokhba", cols. 228-231. Después de analizar toda la documentación acerca de Bar Kokba, Abramsky nos remite a una cita de Maimónides, donde el sabio judío se expresa en similares términos: «Rabí Aqiba, el más grande de los sabios de la *Mišnah*, fue uno de los que apoyó al rey Ben Kozibah, diciendo de él que era el rey mesías. El y todos los sabios contemporáneos lo consideraron el rey mesías, hasta que murió a causa de los pecados que había cometido» (*Mišneh Torah, Melakim*, 11, 3). No sabemos hasta qué grado llegó el apoyo del estamento de sabios al mesías Bar Kokba,

como Yigael Yadin titula el libro que le dedica tras los descubrimientos del Mar Muerto, el héroe legendario de la última revuelta judía contra la Roma imperial. Pero volvamos a las interpretaciones que se dieron del «Gran Desastre».

Es evidente que hubo una propaganda negativa hacia los grupos extremistas, o contra la manera de actuar de lo extremistas. Ahora bien, según lo que aparece en otras obras de este período las responsabilidades de los hechos ocurridos durante la Primera Guerra Judía no se limitaban sólo a estos grupos. La conciencia de culpa, en correspondencia con la amplitud de lo ocurrido, afectaba a todo el pueblo, a toda su historia. Todo el pueblo judío era culpable y por ello Dios lo había castigado con la destrucción del Santuario y de la ciudad de Jerusalén.

Esto es una peculiaridad más del período que estudiamos. Las anteriores crisis históricas se habían saldado con un llamamiento a la reafirmación de la fe de los judíos, junto con la condena de los elementos responsables de la crisis correspondiente. Mejor o peor, el pueblo judío, en su conjunto, seguía considerándose fiel a la fe y a la Alianza y se atacaba a personajes o grupos reconocibles de pecadores, de culpables: helenistas, apóstatas, etc. Por ejemplo, la llegada de Pompeyo a Palestina y su intervención en los conflictos dinásticos de los últimos asmoneos tuvieron su interpretación en los *Salmos de Salomón*. Haciendo uso de la concepción de la historia como retribución, para el autor de esta obra las responsabilidades en último término caían sobre los monarcas asmoneos: unos usurpadores que no tenían legitimidad para sentarse en el trono de David, para ejercer el Sumo Sacerdocio. Por otro lado, hay en esta obra una clara toma de postura a favor de una de las partes en conflicto y una propaganda ciertamente adversa e interesada en contra del otro «partido» o facción:

---

aunque sospechamos que no fue tan general como Maimónides expresa. Los problemas a la hora de valorar el grado de los apoyos recibidos por el jefe de la Segunda Guerra Judía entre el estamento de los sabios se derivan del hecho de que nos encontramos con un caso claro de *praeteritio memoriae*, fenómeno típico de la historiografía judía.

«Por nuestras transgresiones se alzaron contra nosotros los pecadores;<sup>111</sup> aquellos a quienes nada prometiste nos asaltaron y expulsaron, nos despojaron por la fuerza y no glorificaron tu honroso Nombre.

Dispusieron su casa real con fausto cual corresponde a su excelencia, dejaron desierto el trono de David con la soberbia de cambiarlo.

Pero Tú, oh Dios, los derribas y borras su posteridad de la tierra, suscitando contra ellos un extraño a nuestra raza (=Pompeyo).

Según sus pecados los retribuyes, oh Dios, se encuentran con lo que sus obras merecen».<sup>112</sup>

La teoría farisea de la retribución, que menciona el autor de los *Salmos de Salomón*, alcanza ahora, después del año 70, su formulación más amplia y llega hasta sus últimas consecuencias. El «Gran Desastre» había oscurecido a las otras crisis anteriores. Las obras apocalípticas, en este sentido, van mucho más lejos que Josefo: si el historiador fariseo habla de una «generación malvada», estas obras entonan un *mea culpa* general, siendo el comportamiento del conjunto del pueblo —sin distinguir a justos y pecadores— el causante y el origen del «Gran Desastre». Leemos en *IV Esdras*:

«Y yo contesté y dije: Señor, he dicho y sigo diciendo: Bienaventurados son los que vienen al mundo y observan tus mandamientos. Pero en lo referente a aquellos por quienes yo elevé entonces mi plegaria: ¿Quién hay entre los vivos que no haya pecado? ¿Quién hay entre los nacidos de mujer que no hay quebrantado la alianza? Ahora veo que el mundo futuro a pocos

---

111. Aquí, «pecadores»=saduceos; es decir, los partidarios de Aristóbulo II que expulsaron a Hircano II y a los fariseos partidarios suyos.

112. Ps. *Sol.*, 17, 5-8. Traducción de A. Piñero Sáenz en A. Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III. Es una constante en la historia deuteronomista que sean los reyes los que pequen y traigan el desastre al pueblo. Por el contrario, y a propósito del «Gran Desastre», en *II Baruc* aparece la idea contraria, apoyando la actitud de Herodes Agripa II: las primeras tribus fueron forzadas por sus reyes a pecar, pero estas dos (=los que se rebelaron) forzaron a sus reyes a pecar (*II Baruc* 1, 3).

traerá restauración y, en cambio, a muchos traerá tormento. Pues ha crecido entre nosotros el mal corazón; éste nos ha enajenado de Dios y nos ha traído a la destrucción; nos ha indicado los caminos de la muerte, nos ha mostrado las sendas de la perdición y nos ha alejado de la vida; y esto no sólo a unos cuantos, no, sino a casi todos los que han sido creados». <sup>113</sup>

En estas obras apocalípticas se reconoce que Israel es y ha sido imperfecto en la obediencia y en el cumplimiento de la Ley. No es una culpa puntual, cercana a los hechos que se están analizando; es el producto de una larga historia de incumplimientos. Más adelante veremos un interesante texto rabínico que nos presenta a Roma como un monstruo que se va gestando y desarrollando con cada nuevo pecado del pueblo. Desde este punto de vista, los acontecimientos de la guerra del 66-70 adquieren una significación especialísima en la historia del pueblo judío, constituyen la consecuencia final e irremediable de una historia salpicada de incumplimientos, de alejamientos. La sentencia de Dios en este sentido es inapelable. Todo Israel, juzgado por los requerimientos estrictos de la Ley divina, es transgresor, es culpable.

En la misma línea están las palabras que Josefo pone en boca de Eleazar cuando éste se dirige por primera vez a los que se habían refugiado con él en Masada:

«Quizás debiéramos desde el principio... haber adivinado los designios divinos y haber reconocido que la raza judía, antes querida por El, estaba condenada. Puesto que si El nos hubiera permanecido propicio o, al menos, levemente encolerizado, no habría nunca observado con indiferencia la ruina de tantos hombres ni habría abandonado su santísima ciudad al fuego y a la destrucción por nuestros enemigos». <sup>114</sup>

113. *IV Esdras* 7, 45-48. Cfr. 7, 17 ss. La misma idea de pecado-castigo aparece en *II Baruc* 1, 1-4 («Anuncio de Dios a Baruc») y 4, 1.

114. *B.J.*, VII, 8, 6 (vv. 327-328). Cfr. *Ap.* II, 9 (vv. 125 ss.). En esta última obra, Josefo ataca estas mismas reflexiones y se expresa del modo contrario. Hemos de reconocer, sin embargo, que en el *Contra Apión* el argumento de Josefo se sitúa en un plano diferente. Está defendiendo a los judíos frente a las acusaciones de Apión y de otros como él («Afirma (=Apión) que la prueba de que nosotros no tenemos unas leyes justas y de que no adoramos

Siguiendo con las interpretaciones dadas a lo ocurrido el año 70, de lo que hemos analizado en las líneas precedentes podemos sacar una inmediata conclusión: Roma fue sólo un instrumento de Dios. La victoria de los ejércitos romanos no hubiera sido posible si Dios no hubiese estado detrás de todas sus acciones. El tema de la nueva imagen de Roma en el Judaísmo, que está íntimamente ligado a esta constatación del papel de Roma en la guerra del 66-70, será desarrollado en el próximo y último apartado de este capítulo. Ahora sólo me detendré a hacer unas breves observaciones.

Josefo es también aquí una fuente de primera importancia por lo abundante de su información y como ejemplo representativo —siempre con matizaciones— del pensamiento judío.

Ya desde el principio de su obra el historiador judío va dándonos pistas. Inicia su narración afirmando que la guerra de los judíos contra los romanos no sólo ha sido la más grande de todas las guerras de su tiempo, sino que está a la altura de cualquier otra guerra de las que a lo largo de todos los tiempos estallaron entre naciones o ciudades.<sup>115</sup> Este es un primer dato a tener en cuenta: desde el interesado y subjetivo punto de vista de Josefo, Roma se ha consagrado como potencia mundial indiscutible. Era inevitable concluir que Dios había apoyado a Roma.

Este apoyo divino se constata en numerosas ocasiones a lo largo de la narración que Josefo hace de los diferentes acontecimientos de la guerra. De ellos sólo voy a presentar unos ejemplos aislados. Por ejemplo, en el asedio de la ciudad de Gamala, un milagroso cambio de la dirección del viento hace que los judíos asediados pierdan su posición ventajosa.<sup>116</sup> Durante el asedio de Jerusalén se repiten estas situaciones milagrosas, los momentos de fortuna de los romanos. Dios incluso actúa en el ánimo y psicología de los asediados, como cuando, durante el ataque a las fortificaciones del Templo, los «tiranos» perdieron la confianza en su

a Dios como se debe es que no somos los dueños, sino más bien los esclavos de unas naciones o de otras, y que nuestra ciudad ha sufrido diversas calamidades»). Similares reflexiones antijudías aparecen en el *Diálogo* de Justino.

El *Contra Apión* es una obra apologética. Frente a las acusaciones antijudías producto de los acontecimientos contemporáneos, en esta obra Josefo desarrolla —no le queda otra salida— la idea de que el pueblo judío no es malvado por naturaleza ya que no ha sido el pueblo que ha sufrido más castigos.

115. *B.J.*, I, 1 ss.

116. *B.J.*, IV, 1, 10 (vv. 74 ss.).

capacidad de resistencia y bajaron de las torres. Ni que decir tiene que este hecho fortuito fue aprovechado inmediatamente por las tropas romanas.<sup>117</sup> Para Josefo, Roma era una máquina de guerra potentísima, pero se estaba enfrentando con unas defensas colosales. Nada podía la potencia romana sin el espaldarzo definitivo de Dios.

Esta misma idea aparece en las palabras que Tito pronuncia ante la grandeza de las murallas de la ciudad que acababa de conquistar:

«En verdad, exclamó (Tito), Dios ha estado con nosotros en esta guerra. Dios fue el que hizo bajar a los judíos de estas fortalezas; pues ¿qué poder tienen las manos de los hombres o las máquinas contra estas torres?». <sup>118</sup>

Y Josefo no es un caso aislado. Pese a que en la historiografía romana también aparecen repetidos ejemplos de la *fortuna* que acompañaba a Roma y a sus ejércitos en todas sus actividades guerreras y diplomáticas, su pensamiento es propiamente judío y muestra un evidente paralelismo con otras obras judías de esta época. En *II Baruc* leemos cómo los ángeles enviados por Dios echan abajo los muros de la ciudad y dejan el paso expedito a los «caldeos» (=romanos).<sup>119</sup>

Todas estas semejanzas, que he querido resaltar a lo largo de estas páginas, nos obligan a considerar a Josefo ejemplo representativo del pensamiento judío y de las interpretaciones que se dieron al «Gran Desastre».

Termino aquí este punto, aunque en las páginas que siguen volveremos a tratar informaciones concurrentes, como es la tradición que aprovechó Josefo para augurar a Vespasiano el trono imperial: la profecía, que recogen Tácito y Suetonio, de que iba a surgir un rey de Judea. Pero eso será más adelante. Por ahora quedémonos con la idea de que el «Gran Desastre» fue interpretado como un castigo de Dios a su pueblo. Roma fue sólo el instrumento del que Dios se sirvió para ejecutar sus designios, el brazo ejecutor de Dios y el monstruo que había creado el propio pueblo judío por sus continuos incumplimientos. Desde esta perspectiva, la

---

117. *B.J.*, VI, 8, 4 (vv. 399-400).

118. *B.J.*, VI, 9, 1 (v. 411).

119. *II Baruc*, 6-8.

cuestión de la responsabilidad de la destrucción del Santuario pierde interés. Pierde interés porque ni Tito ni nadie tenían en el fondo responsabilidades reales en este acontecimiento.

Después de las interpretaciones, hemos pasar a las enseñanzas, a las medidas, actitudes y posturas que el pueblo debe adoptar para superar esta gran crisis.

Si el «Gran Desastre» fue un castigo divino por los pecados de Israel durante toda su historia, tras el año 70 se impone necesariamente una purificación del pueblo, una vuelta sin condiciones al cumplimiento estricto de la Ley. Por otra parte, como habían mostrado de manera fehaciente los últimos acontecimientos, la situación política por la que atravesaba el pueblo judío, su falta de libertad y su sometimiento al yugo de Roma, había sido sancionada por el mismo Dios. Si Roma había actuado como el brazo ejecutor de Dios y se había favorecido de su apoyo, sólo cuando se cumplieran los designios del plan divino desaparecería el «Reino Perverso». Esto es un cambio importante en las relaciones del pueblo judío con la potencia romana. Al negarse una vía humana de solución, se impone la aceptación de la situación de dominio de Roma y la búsqueda de un *modus vivendi* que permitiera al judío compatibilizar los requerimientos de su religión con la indiscutibilidad de la potencia romana.

Estas son las dos enseñanzas, certezas o constataciones fundamentales que llevan consigo las interpretaciones dadas al «Gran Desastre». Son dos ideas que es necesario resaltar y que van a ser desarrolladas en este trabajo. Primero, y a continuación, la necesidad de que el pueblo volviera al cumplimiento estricto de la Ley y se purificase de sus pecados. En segundo lugar, la consagración de la situación política y la inexistencia, fuera de la acción salvadora de Dios, de otra vía alternativa para lograr un cambio en esa situación de sometimiento del pueblo a una potencia gentil. Dejo el desarrollo de esta segunda idea para el próximo apartado, cuando nos centremos en las posturas judías frente al «Reino». Por ahora retengamos que obras de este período, como por ejemplo *II Baruc*, lanzan un claro mensaje: aunque los judíos están destinados a triunfar al final por deseo de Dios, es necesario mientras tanto aceptar y adaptarse al dominio de los «caldeos». La nueva Jerusalén vendrá al final, y con esta restauración el inicio y arranque de un nuevo tiempo.

El mensaje de *II Baruc* es directo: el pueblo judío se debe preocupar por su salvación. Preocuparse por la injusta prosperidad de los gentiles es sólo una distracción que no tiene sentido ya que su castigo sólo puede venir de Dios:

«Regocijaos en el sufrimiento por el que estais pasando ahora. ¿Por qué buscáis la caída de vuestros enemigos? Preparaos para lo que se os ha reservado, preparaos para la recompensa que se os reserva». <sup>120</sup>

Hablar de purificación o repurificación del pueblo supone volver a la Ley, ajustarse de manera estricta a los términos de la Alianza. Una vez destruido el Santuario lo único que queda es la Ley, y ésta se convierte en el centro de la vida del judío, como antes lo había sido aquél. La Ley, la *Torah* se revela como el único punto de convergencia de todos los judíos. El Judaísmo, pues, no se había quedado huérfano.

Toma cuerpo y se afianza una tradición de piedad apartada del Templo y sus rituales. Los pecados podían ser expiados tanto por la oración como por el sacrificio en el Templo. Una vez desaparecido éste, quedaba la piedad privada, la relación directa de cada cual con la *Torah* en todos los actos de la vida cotidiana. Pero no sólo se trataba de una elección forzada por la ausencia. La *Torah*, su estudio y su puesta en práctica en la vida diaria, es algo más excelso que el Templo y los sacrificios. Ya cité en páginas precedentes las palabras del libro de Oseas, palabras que pueden ser tomadas como toda una declaración de principios, como un lema: «Pues quiero misericordia y no sacrificios, el conocimiento de 'Elohim más que holocaustos». <sup>121</sup>

---

120. *II Baruc* 52, 6-7. Vid. Frederick J. Murphy, "2 Baruch and the Romans", *J.B.L.*, 104 (1985) pp. 663-669 y las opiniones de Michael Grant sobre este asunto en *The Jews in the Roman World*. Nueva York (1973), pp. 206 ss. Para A.F.J. Klijn, el autor de *II Baruc* estaría atacando la opinión de ciertos sectores nacionalistas de la población judía de Palestina que todavía estaban presentes después de la caída de Jerusalén. Vid. su artículo "The Sources and the Redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch", *J.S.J.*, 1 (1970) pp. 74-76. Por otro lado, en *II Baruc* 4, 1 queda bien claro que se trata de un castigo temporal: después de cierto tiempo, no mucho, Dios acabaría con el estado de cosas que se había creado en el año 70.

121. El Judaísmo encontrará argumentos para apoyar este valor superior de la Ley. Las palabras del *Le. 17, 7* («No sacrificarán más sus sacrificios a los sátiros, tras los cuales se prostitufan») darán apoyo a la opinión, más tarde sostenida por Maimónides, de que el

El Templo no era, pues, indispensable. En Josefo encontramos recogida una idea similar. Después de que Tito se dirigiera a los judíos sitiados, Josefo nos relata:

«A este mensaje los judíos replicaron desde la muralla acumulando improperios sobre el mismo César y su padre, gritando que despreciaban la muerte, a la que preferían antes que la esclavitud; que no dejarían de hacer todo tipo de injuria a los romanos mientras tuvieran aliento en sus cuerpos; que hombres... tan prontos a morir, no tenían preocupación por su país y que el mundo era mejor templo para Dios que éste».<sup>122</sup>

La vuelta a la Ley, la renovación del Judaísmo y la purificación del pueblo traen consigo un fenómeno que ya ha sido comentado en páginas anteriores, en el apartado anterior: la potenciación del exclusivismo, la reafirmación del particularismo ante/frente las naciones.

Es una reacción doble. Por un lado, es una respuesta ante un peligro exterior. El peligro de asimilación, de ser absorbido por las naciones y pueblos que le rodeaban, llevó al Judaísmo, desde el período helenístico y tras sucesivas crisis, a ir potenciando cada vez con más fuerza su impermeabilidad en detrimento de la universalidad. Ese celo como coraza protectora es la base de su sorprendente resistencia y el origen de su mostrada capacidad de permanecer prácticamente sin cambios a lo largo de los siglos. Ahora bien, considerar el fenómeno del exclusivismo judío sólo desde este punto de vista es hacerle un flaco favor al Judaísmo; podemos caer en la falsa imagen de un Judaísmo siempre «huyendo de», «atacando a», un Judaísmo, en fin, débil que se defiende como un animal acosado. Para evitar esta distorsión hemos de tener bien presente que las exigencias de tal exclusivismo parten también del otro lado, desde el interior del propio Judaísmo.

No podría ser de otra manera cuando constantemente se le recuerda al pueblo judío la Alianza y su papel de luz entre las naciones, pero luz que nunca se mezcla o se debe mezclar con éstas. La conciencia de culpa tras el 70 inevitablemente tenía que conducir a una serie de medidas

---

sacrificio era una supervivencia del pasado idólatra. Vid. M. Grant, *ibid.*

122. *B.J.*, V, 11, 2 (v. 458).

tendientes a establecer una frontera definida y precisa que evitara las desviaciones: la fijación del canon de las Escrituras y la formulación de la *birkat ha-minim*. El cumplimiento de la Ley debía ser estricto. Israel debía aprender de los errores que había cometido y por los que había sufrido tamaño castigo.

Al interpretar los acontecimientos palestinos como hitos decisivos de la historia universal, con repercusiones de carácter cósmico, el autor de *II Baruc* se plantea el problema de los apóstatas y de los prosélitos. ¿Quiénes serán dignos de vivir en el tiempo futuro? La respuesta no se deja esperar. El tiempo futuro será para aquéllos que han creído en la promesa y que no han tenido ninguna duda, los judíos que han permanecido firmes en sus convicciones y en su respeto a la Ley. También serán merecedores de vivir en él los prosélitos, los gentiles que, pese a vivir al principio en desconocimiento, se han acercado al pueblo judío. Por el contrario, los que se separaron y se mezclaron con las naciones, ellos no alcanzarán nunca el bien del mundo futuro.<sup>123</sup> En este pasaje del apocalipsis siríaco de Baruc he aceptado la corrección que se introduce en la edición de R.H. Charles con respecto a los prosélitos. Textualmente se lee que para los prosélitos será el mundo primero y no el segundo, este mundo y no el que vendrá. Con todo, como se ha comentado en páginas anteriores, la figura del prosélito levantará reacciones diversas en el Judaísmo, desde el rechazo hasta la aceptación, pero siempre con la duda por delante. El Judaísmo tomará la decisión de no actuar directamente al modo del apostolado cristiano.

Un nuevo aspecto que se puede discutir aquí es el problema del carácter y alcance de la renovación emprendida por el Judaísmo a partir del 70.

Al principio de este capítulo hablé del problema del vacío creado tras la destrucción del Templo. Por un lado, una situación excepcional que no permitía maniobra alguna y, por otro, la existencia de una tradición paralela que rechazaba los sacrificios y que ponía el acento en la santificación de todos los actos de la vida del judío. El cambio Templo-Sinagoga no fue, sin embargo, directo e inmediato. Hemos de suponer que nuestro período fue un período de provisionalidad, de tanteos. La

---

123. *II Baruc* 41-42.

evolución que se va a abrir en el Judaísmo tomó cuerpo y se consolidó tras los acontecimientos que vinieron a continuación, tras el definitivo rechazo de la apocalíptica por parte del rabinato después del fracaso de la revuelta de Bar Kokba.

La idea de provisionalidad está bien presente en las obras apocalípticas que aparecieron durante estos años. Tanto *II Baruc* como *IV Esdras* conceden una importancia muy particular a la Ley, pero teniendo en cuenta que se hallan en un período de espera, un período de transición que terminará con la pronta reconstrucción de Jerusalén. Esta certeza limita, por tanto, el alcance que a los ojos de los autores de estas obras tendría la renovación del Judaísmo. Así pues, esta vuelta a la Ley constituiría para los sectores apocalípticos sólo, y no es poco, la necesaria preparación en un período de espera inmediata, período que, más tarde, se convertiría bajo la autoridad del rabinato y con el espaldarazo de la Historia en una espera *sine die*, en una estable provisionalidad.

Se mezclan, pues, en este período la necesidad con la ocasión, la obligación imperiosa de actuar y seguir viviendo con el encarrilamiento que marca la Historia. Por un lado, el Templo seguía estando presente en la memoria del pueblo, por otro se va afianzando un modo de vida alternativo que fue encontrando razones para manifestar su superioridad frente a los rituales del Templo y que se consagró cuando se llegó al convencimiento que el Templo no sería de inmediato reconstruido. Todo ello en un momento que he caracterizado como de tanteos y al que la apocalíptica va a dar un marcado carácter provisional, ya que lo sucedido al pueblo durante la guerra del 66-70 era el anuncio de nuevos y terribles acontecimientos.

Como dice Marina Pucci: «La catastrofe della perdita del Tempio, secondo la logica caratteristica ebraica, non poteva essere fine a sé stessa, ma doveva per forza avere un significato positivo nella storia».<sup>124</sup> Eso es

---

124. "Sullo sfondo politico dei moti insurrezionali ebraici del 116-117 d.C.", *A.I.V.S.L.A.*, 141 (1982-83) p. 267. Continúa Pucci: «In un periodo così travagliato gli ebrei videro dunque la realizzazione delle cosiddette "doglie del Messia"; e la liberazione attesa da parte del Messia aveva un doppio significato: uno propriamente spirituale, quello escatologico e universale, e insieme un significato più propriamente politico e nazionale, la liberazione di Israele dall'oppressione del governo straniero». Vid. también Haim Hillel Ben-Sasson, "Messianic Movements", *E.J.*, 11 (1971) cols. 1417 ss.

lo que pretenden mostrar las dos obras apocalípticas que aparecieron en este período.

Las palabras de Marina Pucci me van a permitir entrar en la discusión de las características de las posturas que el pueblo judío —como muchos otros— ha adoptado ante la Historia; en concreto, ante los duros acontecimientos del período romano de entreguerras.

Frente a un *sentido trágico*, caracterizado por el *fatum*, el sinsentido, la aportación fundamental de la historiografía judía o de la reflexión histórica de los judíos es la interpretación *ética* de los hechos históricos: la teoría de la retribución, la conciencia de culpa, la ecuación tradicional «culpa-castigo-redención» que, en contrapartida, mantenía la seguridad del pueblo.

Mantener la seguridad del judío es una constante en toda la interpretación que se hace de su larga historia. En el fondo, el pueblo judío seguía siendo sujeto de su historia ya que de su comportamiento dependía el cambio de rumbo, la redención. Nos encontramos, pues, con un pueblo que sabe lo que quiere y actúa en consecuencia. Lo que hemos visto en estas páginas hasta el momento apunta en esta dirección. Se reconoce la culpa (particular o general) y se arbitra el procedimiento para que todo vuelva a su cauce: la purificación del pueblo, la condena —a veces sectaria— de los «pecadores», la vuelta a la Alianza, el cumplimiento estricto de la Ley. Ahora bien, la magnitud de algunos acontecimientos o, en otros casos, la simple inmediatez de los mismos, que impedía un análisis desapasionado desde una perspectiva más amplia, fuerzan interpretaciones más arriesgadas y ambiciosas. La teoría de la retribución no es suficiente. Esto ocurre de manera nítida en el período que se analiza en este libro.

Me refiero al «terror a la historia», a la indefensión del hombre ante unos hechos adversos y, a primera vista, inexplicables. Para salvar de nuevo el sinsentido, lo trágico, se recurre a la valoración metahistórica de los acontecimientos: los hechos sufridos sobrepasan lo estrictamente nacional o étnico y adquieren su verdadero sentido en el contexto del final de la Historia. Por otro lado, también se recurre a la concepción cíclica. Esto último es, quizá, la prueba más clara de la imposibilidad de que el hombre pueda cambiar su historia ya que el desarrollo de la misma no depende de su actuación terrena sino de unos ciclos prefijados desde el inicio de los tiempos. Estas dos interpretaciones que, como ha puesto de relieve M.

Eliade en su *Mito del eterno retorno*, caracterizan la concepción histórica del hombre primitivo (el hombre que como objeto no puede sino soportar la historia), constituyen la aportación de las obras apocalípticas de este momento: la destrucción y la posterior reconstrucción del Templo constituyen el inicio del final de los tiempos. Asimismo, la historia se repetirá al igual que sucedió con la primera destrucción. Además, el esquema de los cuatro reinos del *libro de Daniel* sirve de base para la interpretación de los signos que anuncian e introducen los nuevos actos de este drama universal.

Los primeros discursos de *IV Esdras* se dedican a poner a salvo, a los ojos del pueblo, la justicia de Dios y sus promesas, ambas *aparentemente* desmentidas por la destrucción de Jerusalén, el dominio de las naciones paganas y la humillación del pueblo escogido:

«Y siguió diciéndome: Lo que es tuyo, aquello que ha crecido contigo, no puedes comprenderlo, ¿cómo podrás ser la vasija que comprenda el gobierno del Altísimo? Pues los caminos del Altísimo se han creado como eternos; mas tú, un hombre mortal que vive en el eón corruptible, ¿cómo puedes comprender lo eterno? Y cuando yo hube escuchado esto, caí sobre mi rostro y le dije: Mejor hubiera sido que no hubiéramos venido jamás al mundo, y no vivir en pecados y padecer sin saber por qué».<sup>125</sup>

Se reconoce, sin embargo, que los judíos a pesar de su maldad, son muy superiores a los gentiles.<sup>126</sup> Como hemos visto, Uriel, el interlocutor

125. *IV Esdras* 4, 10-12. Vid. también los versículos que le siguen (13-21), donde aparece una parábola que termina con la siguiente sentencia: «Pues de la misma manera que la tierra le ha sido dada al bosque y el mar a sus olas, los habitantes de la tierra sólo pueden conocer lo terrenal, y los que habitan el cielo lo que hay en las alturas del cielo».

126. *IV Esdras* 7, 17-25. Las mismas afirmaciones aparecen en la literatura targúmica.

El *Targum*, según el prof. Ribera Florit, constituye un género compacto que abarca desde el siglo II a.C. hasta el II d.C. y presenta una ideología homogénea. En el *Targum de Jeremías*, cuya traducción castellana está preparando el prof. Ribera y de la que ha realizado un adelanto en el pasado Simposio Bíblico Español de Lisboa (septiembre de 1989), se acepta la conciencia de culpa a propósito de los acontecimientos del 70 d.C., pero se impone la esperanza sobre la culpa. Las virtudes del pueblo judío son superiores a sus pecados y se tiene la certeza de una pronta redención. Es la fecha del 135 d.C. (final de la aventura de Bar Kokba) la que marca el final de la esperanza. Vid. la introducción del prof. Ribera Florit al

de Esdras, le responde que Dios mantiene sus caminos incomprensibles para los humanos y le comunica que el mundo se acerca a su fin, lo que traerá la liberación de los males procedentes de la mala semilla de Adán, el *yeşer ra'*, el *cor malignum*.<sup>127</sup>

Este es el significado positivo del «Gran Desastre», de los acontecimientos de la Primera Guerra. Algo muy superior, pues, a un simple cambio de rumbo en el Judaísmo. El volver a la Ley era una preparación para el final de los tiempos. La destrucción de Sión fue necesaria para que Dios pudiera visitar este mundo.<sup>128</sup> Se habla de las dos reconstrucciones de Jerusalén como preludios al combate, cuando el Todopoderoso renovará a toda criatura:

«..., si preparais vuestros corazones, así como sembrais en ellos los frutos de la Ley («buenas obras»), os protegerá en ese tiempo en el que el Todopoderoso va a estremecer a toda la creación. Porque después de un *pequeño lapso de tiempo* el edificio de Sión será estremecido para ser reedificado de nuevo. Pero este edificio no permanecerá, sino que será de nuevo arrancado de raíz y permanecerá asolado hasta que llegue el momento».<sup>129</sup>

Ante lo que tiene de incomprensible la Historia y la imposibilidad de alcanzar un bien completo en este mundo, en el '*olam ha-zeh*, tanto *II Baruc* como *IV Esdras* vuelven los ojos hacia una salvación trascendente, hacia el '*olam ha-ba*'. El dolor es inherente a este mundo.<sup>130</sup> Esta toma de actitud es una característica esencial de los apocalipsis tardíos, que se separan de esta manera del profetismo clásico judío y rompen con la literatura sapiencial tradicional. Con todo, aparece en ellos un compromiso entre la esperanza mesiánica terrena y la esperanza trascendente, aunque

*Targum de Isaias: El targum de Isaias. La versión aramea del profeta Isaias.* Versión crítica, introducción y notas por Josep Ribera Florit. "Biblioteca Midrásica", 6. Valencia (1988).

127. Este viene a ser el contenido del primer diálogo: ¿Por qué la destrucción? Porque Israel tiene todavía la semilla del mal en su corazón. Por eso fueron entregados a los «babilonios». Ahora bien, el plan divino está en marcha y el fin del mundo se acerca (*IV Esdras* 3, 1-5, 20).

128. *II Baruc* 20.

129. *II Baruc* 32, 1-4. La cursiva es mía.

130. *II Baruc* 83, 4-9: se exorta al pueblo a que se olvide de sus penas en la edad presente, ya que la verdadera felicidad sólo podrá ser encontrada en la edad futura.

se carga el acento en el 'olam ha-ba'. No olvidemos que en el Judaísmo popular estaba muy arraigada la esperanza en un reino terreno, en el que el mesías, hijo de David, tenía un papel preponderante.<sup>131</sup>

Se establece así una secuencia de acontecimientos en dos estadios principales: Primero vendrá el reino temporal del mesías.<sup>132</sup> Tras el final del reino mesiánico se producirá la resurrección de los muertos y se iniciará el juicio final. Esto marcará el inicio del eón futuro, asiento definitivo del reino de celeste de Dios sobre la entera creación.

Sin embargo, el mesías que aparece en estas obras apocalípticas no es un simple jefe guerrero carismático. El mesías, descendiente del tronco de David, es una figura trascendente, un personaje guardado por Dios hasta el fin de los días,<sup>133</sup> un ser preexistente que Dios revela.<sup>134</sup> Debemos tener bien en cuenta este nuevo carácter que tomará la figura del mesías en las obras apocalípticas posteriores al año 70. Las interpretaciones dadas al «Gran Desastre» no permitían que el nacionalismo judío permaneciera todavía circunscrito exclusivamente al ámbito de lo terrenal, por más que aceptemos pervivencias de este modo de pensar en el período que

131. Vid. sobre la evolución de la idea del mesías y el desarrollo e interpretación de la promesa dada a David, Jesús García Trapiello, "Influjo de la dinastía davídica en la esperanza mesiánica", en *La Esperanza en la Biblia*, "XXX Semana Bíblica Española" (Madrid, 1970). Madrid, C.S.I.C.-Instituto "Francisco Suárez", 1972, pp. 5-20.

132. El reino mesiánico durará, según *IV Esdras*, cuatrocientos años. El reino mesiánico no es un fin en sí mismo sino una etapa en el camino hacia la consumación final de los tiempos. Cfr. *II Baruc* 74, 2-4.

133. *IV Esdras* 4, 32.

134. *IV Esdras* 13, 32. Cfr. *II Baruc* 29, 3 y 39, 7. Sobre la figura del mesías después del 70 vid. Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. Londres (1956) pp. 391 ss.; M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*. París (1909) pp. 301 ss.; Solomon Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State*, vol. III. Filadelfia (1978) pp. 328 ss. y Miguel Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas...* En las conclusiones de este último libro leemos: «Como hemos expuesto ampliamente en el cuerpo de nuestro estudio, la tradición mesiánica regia sufrió una profunda revisión por razones políticas (prudencia frente a Roma), psicológicas (frustración tras el fracaso de los diversos movimientos revolucionarios mesiánicos) y teológicas (pretensión cristiana de que la Ley había sido abolida). Así el judaísmo vino a recuperar una tradición que el carácter belicoso de los sacerdotes reyes macabeos había oscurecido en demasía... El paso del Mesías Rey al Mesías Maestro expresa una frustración, pero también una purificación. La aparición del Mesías sufriente, o la asunción por parte del Mesías de los rasgos del Siervo de Yahweh, indica, como hemos observado en nuestro estudio, que la dureza de la vida enseñó a judíos y cristianos que el Mesías tenía que padecer, y que la salvación no se podía entender exclusivamente en términos políticos o nacionalistas...» (p. 289).

estudiamos. A la hora de analizar los apoyos recibidos por Bar Kokba hemos de recordar esta reformulación de lo que era y suponía el mesías. Sea como fuere, ante éste, ante el mesías del tipo que fuera siempre se imponía la cautela y la duda, actitud muy importante en el comportamiento fariseo, ya que si los signos no eran bien interpretados y si se caía en la irreflexión el pueblo podría ser engañado por un falso mesías, con las consecuencias negativas que ello de nuevo traería consigo.

Según las obras apocalípticas, la llegada del mesías será anunciada por una serie de signos. Cuando él aparezca se hará visible la Jerusalén celestial y vendrá acompañado por personajes como Henoc y Elías. En cuanto a lo que a nosotros nos interesa, las posturas del mundo judío ante la potencia del Lacio, el comienzo del reino mesiánico vendrá marcado por la victoria sobre el cuarto imperio, sobre Roma. Por fin se logrará la revancha ante el reino gentil. La esperanza mesiánica era en un primer estadio una esperanza de redención terrenal del pueblo. De esta manera, el jefe del cuarto imperio será llevado ante el mesías, por él será juzgado y de él recibirá muerte.<sup>135</sup> Ahora bien, el mesías sólo destruirá a las naciones que han sojuzgado a Israel, a las demás las perdonará.<sup>136</sup>

### 3. Las posturas judías frente a Roma.

Después de haber analizado a lo largo de las páginas anteriores de este capítulo los cambios que se efectúan o empiezan a aparecer en el Judaísmo de después del año 70 y las interpretaciones que se dieron al «Gran Desastre», para finalizar el recorrido hemos de ahondar en la imagen que el mundo judío tiene de Roma y las posturas que se derivan de tal concepción de la potencia romana.

En el apartado anterior comentaba la peculiaridad del pueblo judío, su necesidad de interpretar todos los acontecimientos que le afectan desde un punto de vista teológico. Sólo así queda salvaguardada su autoconfianza. La teoría de la retribución funcionaba y funciona como una especie de mecanismo de defensa de la conciencia colectiva de todo un pueblo. Junto a ella, en momentos de agudas crisis aparecen interpretaciones que superan

---

135. *II Baruc*, capítulos 36-40.

136. *II Baruc*, capítulos 72-74.

el estricto marco del pueblo judío, interpretaciones de tipo metahistórico en las que es muy común recurrir a la concepción cíclica de la Historia para asumir los acontecimientos sucedidos y prever los por suceder. De esta manera, en el transcurso de los siglos, y debido a las crisis y calamidades sufridas por el «pueblo elegido», por el «pueblo que se ha separado de las naciones», el Judaísmo ha ido formándose una idea teológica de la Historia, de su historia, conformándola según unos esquemas prefijados e incorporando y asimilando en ella, con un simple cambio de interpretación, las sucesivas y nuevas formaciones políticas que se encontraba en su camino. Historia, Geografía y Teología se mezclan en esta concepción del judío que ha podido permanecer prácticamente inalterada porque éste fue capaz de tal asimilación.

Esto fue lo que sucedió con Roma después del año 70. La ciudad del Lacio y el imperio que creó entran a formar parte de esa historia judía con un papel de primerísima importancia: es Edom, el «Reino Perverso», *harmalkut*. Tras los acontecimientos finales de la guerra del 66-70 ya no hay duda alguna. El poder de Roma se ha mostrado al judío sin ambages, tal cual es. Así pues, Roma deja de ser una realidad histórica y se convierte en una realidad metahistórica.

Esta constatación por parte del judío de lo que era Roma en realidad, ese reconocimiento del verdadero carácter del «Reino», constituye un punto importante en mi argumentación por lo que supone de cambio con respecto a la Primera Guerra Judía y por lo que supone también de argumento en contra de cualquier tipo de nacionalismo político, de acción humana en contra de la situación de dominación sufrida por el pueblo. La Roma de después del «Gran Desastre» ya no tiene nada que temer de los judíos, sólo de Dios.

En el desarrollo de este apartado primero nos vamos a detener en cómo se produce el conocimiento de Roma por los judíos. Las etapas de ese paulatino conocimiento vendrán marcadas por los sucesivos pasos en la introducción y consolidación del poder de Roma en la zona. Después nos centraremos en la Roma de después del 70, la consagración y sacralización de su poder, para terminar con el análisis y valoración de las posturas o actitudes que, en virtud de lo que Roma era, podían tomar los judíos frente a ella.

A. Evolución de la imagen de Roma entre los judíos: etapas de un «reconocimiento».

«Tomaron entonces el poder sus oficiales (tras la muerte de Alejandro), cada cual en su territorio. Ciñeron todos ellos la diadema después de su muerte, y sus hijos después de ellos, durante muchos años, *multiplicando los males en la tierra*. Surgió de ellos una raíz inicua, Antíoco Epífanes, hijo del rey Antíoco, que había estado en Roma como rehén, y fue proclamado rey el año ciento treinta y siete del reino de los helenos (=175 a.C.)».

Con estas palabras resume el autor de *I Macabeos*<sup>137</sup> lo que fue la historia de Oriente tras la muerte de Alejandro Magno. A pesar del panorama de tintes tan negativos que traza este autor, no se puede afirmar que, desde el primer momento, el mundo judío entrara en directo enfrentamiento con el helenismo. Para que se produzca ese choque violento hay que esperar al reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.). Pese a ciertos momentos de crisis (las tradiciones acerca de Alejandro Magno en Palestina, el dominio lágida y, finalmente, el dominio selúcida), el helenismo mostró su permisibilidad, producto de su conciencia absoluta de superioridad y, por tanto, no exenta de prejuicios, hacia las peculiaridades y «extravagancias» del pueblo judío.<sup>138</sup>

El desencuentro era evidente y el conflicto fue tomando carta de naturaleza conforme aumentaban las presiones políticas y, superado el primer momento de curiosidad etnográfica, las violencias culturales. El momento llegó durante el reinado de Antíoco Epífanes. Con este rey selúcida la situación cambió radicalmente. Por un lado la aristocracia urbana judía estaba dispuesta a dar el gran paso hacia la helenización. Por el otro, los problemas por los que estaba atravesando el reino selúcida obligaron al rey a tomar una serie de medidas drásticas que afectaron directamente a los judíos: saqueo del Templo de Jerusalén y edicto contra

---

137. 1, 8-10. La cursiva es mfa.

138. Sin entrar en el período de dominio lágida en Palestina, sabemos, por ejemplo, que Antíoco III dictó una serie de medidas con las que se aseguraban los privilegios religiosos de los judíos. Vid. Josefo, *A.J.*, XII, 3, 3-4 (vv. 138-153) y el apéndice D ("Antiochus III and the Jews") en la edición de la "Loeb Classical Library", pp. 743 ss. Sobre las opciones de los griegos acerca de los judíos, cfr. Diod. XL, 3, 1-8 y XXXIV, 1, 1-5.

las prácticas judías. Estas medidas tienen que ser puestas en relación con los problemas económicos y con los que se derivaban de los movimientos centrífugos dentro del reino.<sup>139</sup>

Poco después (167-166 a.C.) estalla y toma forma un movimiento de rebelión en Judea en contra de la dominación seléucida. Este movimiento encabezado por los macabeos contó muy pronto con el apoyo de Roma,<sup>140</sup> apoyo que tomará carácter más oficial a partir de la embajada judía a Roma y el tratado de alianza.<sup>141</sup> De esta manera Roma establecía una nueva cuña de inestabilidad política en el decadente Oriente helenístico. Su política estaba dirigida a debilitar al reino seléucida mediante el apoyo a movimientos centrífugos y a controlar que no se formara ningún poder político fuerte en Oriente que pudiera salirse de la órbita romana y pudiera contravenir sus intereses como árbitro y potencia hegemónica.

Fue, pues, una relación de beneficio mutuo. Roma vio con buenos ojos el imperialismo del Estado asmoneo, ya que servía para debilitar aún más al reino seléucida. Por su parte, los judíos de Palestina vieron en Roma una benefactora frente a los odiados griegos, frente a los reyes herederos de la «Cuarta Bestia». Roma era un estado ideal y modélico. Tal es la primera imagen de Roma en el mundo judío. El texto ya lo conocemos:

«Judas oyó hablar de la fama de los romanos: que eran hombres valientes, favorablemente dispuestos hacia todos los que se les adherían; que establecían relaciones amistosas con los que se acercaban a ellos, y que eran hombres valientes. Le contaron también sus combates, y las bravuras que estaban realizando...

---

139. En estos problemas Roma tenía parte de responsabilidad. Recordemos que Antíoco III había sido derrotado por los romanos en Magnesia en el 190 y que Antíoco IV había tenido que dar marcha atrás en su campaña de Egipto por la presión de la diplomacia romana: en el año 168 Popilio Laenas fue enviado al frente de una legación del Senado para forzar la retirada de Antíoco. Este hecho, como se verá, aparece recogido en *Daniel*.

140. Vid. *2Mac.* 11, 34-38: carta de Quinto Memio y Tito Manio a los judíos, fechada a principios del 164 a.C., el 15 de Xántico del año 148 del reino de los helenos. Uno de los legados mencionados, Tito Manio, podría ser el *Manius Sergius* que, según Polibio (XXXI,1, 6), fue enviado a Oriente en esta época para hacer averiguaciones sobre el comportamiento de Antíoco IV. Vid. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, II, Nancy (1967) pp. 288-289.

141. *1Mac.* 8, 17 ss. El texto del *senatusconsultum* está también recogido en Josefo, *A.J.*, XII, 10, 6 (vv. 417-418). Vid. E. Will, *Histoire...*, pp. 311-312.

Aquellos a los que quieren a proclamarse reyes, llegan a reinar, pero también a los que quieren los deponen; se han engrandecido mucho. A pesar de todo, ninguno de ellos ha ceñido la diadema ni se ha vestido de púrpura para crecerse con ella. Se ha constituido un senado, y cada día trescientos veinte senadores deliberan continuamente acerca del pueblo, para que vivan en buen orden. Cada año confían a un hombre su gobierno y el mando de todo su país; todos obedecen a ese hombre y no hay entre ellos envidia ni rivalidad». <sup>142</sup>

Esta «luna de miel» en las relaciones de Roma con los judíos terminó con la intervención de Pompeyo en Palestina. Al desaparecer el reino seléucida con la creación de la provincia romana de Siria, el reino asmoneo no sólo no era necesario sino que representaba un elemento de inestabilidad en la zona, sobre todo en lo que afectaba a la reanudación del comercio por las vías tradicionales del Oriente sirio, fundamentalmente la *vía maris*. A esto se unían las luchas dinásticas entre los hijos de Alejandro Janeo y Salomé Alejandra: Aristóbulo II e Hircano II.

Tras organizar todo el Oriente sirio, Pompeyo se dirigirá a Judea e intervendrá de manera directa en los asuntos judíos apoyando las reivindicaciones de Hircano II, al que reconocerá como sumo sacerdote, pero no como rey. Aristóbulo II fue llevado a Roma, donde desfiló en el triunfo del general romano y donde moriría asesinado el año 49 a.C. Con la entrada de Pompeyo en Jerusalén el año 63 a.C. el estado judío se convierte en estado cliente de Roma y, por tanto, sometido a tributo anual. Han pasado, pues, los tiempos en los que el autor de *I Macabeos* cantara las glorias de Roma. El poder de su imperio se ha mostrado ante los judíos por primera vez con toda su crudeza.

Las interpretaciones que se dieron a este acontecimiento están recogidas en los *Salmos de Salomón*. Como se repite hasta la saciedad en el Judaísmo, el autor de esta obra, haciendo uso de los esquemas típicos de la manera de pensar del judío, lo interpreta como un castigo. De nuevo, la teoría de la retribución. El autor reconoce la justicia de Dios en sus

---

142. *IMac.* 8, 1 ss. Sobre su fecha y cronología vid. A. Momigliano, "La data del primo libro dei Maccabei", en A. Momigliano, *La storiografia greca*. Turín (1982). pp. 302-307 y E. Will, *Histoire...*, p. 276.

sentencias y enumera los graves pecados cometidos por los judíos, alusiones más o menos veladas al comportamiento de los monarcas asmoneos, de los saduceos que apoyaban a Aristóbulo II y de ciertos sectores aristocráticos de Jerusalén que practicaban cultos helenísticos.<sup>143</sup> Ante ellos Dios ha hecho surgir a Pompeyo, su brazo ejecutor, un extranjero, un pecador, un hombre arrogante que no se escapará del castigo que le está reservado.<sup>144</sup>

En el fondo, pues, las responsabilidades recaían en la dinastía asmonea: reyes impíos que carecían de la legitimidad para el cargo (legitimidad que desde el principio les discutieron los sectores pietistas de la población) y frente a los que el autor de los *Salmos de Salomón* recuerda la esperanza en un mesías de la casa de David.<sup>145</sup> El pueblo se mantenía al margen, estaba seguro, no tenía responsabilidad alguna en lo ocurrido.

Después de la intervención de Pompeyo, el siguiente paso, la incorporación de Palestina al sistema provincial romano, no se produjo realmente hasta después de la Primera Guerra Judía. Tuvo, pues, que transcurrir más de un siglo. La historia de este período anterior a la revuelta es bien conocida. Los últimos asmoneos desaparecieron en los disturbios creados por la invasión parta del 40 a.C. y la guerra civil entre los miembros del segundo triunvirato posibilitó el nacimiento de un reino fuerte en Palestina, el de Herodes el Grande, quien se convirtió en el guardián de la zona sur del Oriente romano ante las incursiones de pueblos transjordanos. Muerto Herodes, la política romana se fue moviendo entre las necesidades de un control directo y los compromisos adquiridos por los emperadores con los miembros de la dinastía herodiana.

En cuanto al Judaísmo es éste un período de enorme vitalidad y agitación. La Palestina de tiempos de Jesús era un caldo de cultivo idóneo para el surgimiento de expectativas mesiánicas y de movimientos nacionalis-

---

143. Ps. Sol. 8, 8-22. Vid. los comentarios de la edición citada *supra*. Cfr. también el texto allí comentado (17, 5-8).

144. Ps. Sol. 2, 26-29.

145. Según el pensamiento tradicional judío heredero de los planteamientos del profetismo y, por tanto, siempre adverso a la institución monárquica, son los reyes los que hacen pecar al pueblo. Recordemos que una de las alabanzas que se le hacen a Roma en *I Macabeos* es que ninguno de ellos ha ceñido diadema. Josefo también ve la causa de la intervención pompeyana en las luchas entre los príncipes asmoneos. Vid. *A.J.*, XIV, 4, 5 (v. 77).

tas antirromanos que llevarán el peso de la revuelta contra Roma, un hervidero de grupos y grupúsculos de toda índole y condición.

De este ambiente mesiánico tenemos una abundante información en el biblioteca de Qumran, aunque es necesario reconocer el carácter peculiar y separado de la comunidad allí asentada. En abierta oposición al «Sacerdote Impío» y siguiendo a su «Maestro de Justicia», personajes de difícil y cambiante identificación, los esenios emprendieron ya en época de los macabeos una evolución separada del resto. Para el tema que estamos tratando —la idea que el Judaísmo tenía de Roma antes del 70— me interesa de su producción literaria las menciones que aparecen sobre los *kittim* (*kitti'im* en los textos de Qumran).

*Kittim*, en su sentido originario y estricto, es el término con el que se conocía a los habitantes de Chipre,<sup>146</sup> aunque bien pronto pudo tener un uso más amplio, englobando a todos los habitantes de Grecia.<sup>147</sup> A veces, incluso tiene un significado mucho más extenso: los habitantes de la cuenca mediterránea.<sup>148</sup> Según esto, los *kitti'im* que aparecen en los textos de Qumran pueden ser bien los griegos, bien los romanos, todo depende de la cronología que demos a las obras donde aparecen tales menciones, lo que constituye siempre una labor difícil.<sup>149</sup> Una de las menciones aparece en el *pešer* de Habacuc, cuando comenta los versículos:

146. Así se recoge en la lista de las naciones (*Gé.* 10, 4). Cfr. Josefo, *A.J.* I, 6, 1 (v. 128).

147. Los *kittim* aparecen citados en los *ostraca* de Arad (siglos X-VI a.C.). Según Y. Aharoni, con este nombre se alude a los mercenarios griegos o chipriotas que servían en el ejército judío, quizá en guarniciones de las fortalezas más remotas. Vid. su *Arad Inscriptions*. Jerusalén (1981) p. 12. Más clara es la mención de *I Macabeos*: «Sucedió que después de derrotar a Darío, rey de los persas y de los medos, Alejandro, hijo de Filipo, el macedonio, que había salido del país de *Qetiim*, se proclamó rey en su lugar» (1, 1). Cfr. *IMac.* 8, 5.

148. De ahí que adquiera el significado de «romanos» en *Da.* 11, 30. El autor de *Daniel*, utilizando un *midraš* sobre los «Oráculos de Balaam» (*Nú.* 24, 23-24: «¡Ay, quién vivirá cuando 'El haga tal! Navos arribarán de Kittim que sojuzgarán a 'Aššur y sojuzgarán a 'Eber, aunque también él a la ruina caminará»), identifica *kittim* con los romanos y Asiria con los seleúcidas de Siria. Vid. A. Hakham, *E.J.*, 10 (1971), s.v. "Kittim", cols. 1080-1081. Parece ser que se refiere a la flota romana que fue enviada para defender Egipto del ataque de Antíoco IV. Vid. los comentarios en la traducción de Cantera-Iglesias.

149. Vid. Mathias Delcor y Florentino García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*. Madrid (1982).

«Pues he aquí que voy a suscitar a los caldeos, ese pueblo cruel y veloz que recorre la amplitud de la tierra para apoderarse de las moradas que no le pertenecen. Es espantoso y terrible; de él sólo emanan su derecho y su eminencia. Más ligeros que leopardos son sus caballos, más vivaces que lobos de noche; y su caballería se expande y sus jinetes vienen de lejos, vuelan como águila que se precipita sobre la presa. Cada uno llega para entregarse a la violencia, la avidez de su rostro es cual viento del este, y recoge cautivos como arena».<sup>150</sup>

El autor del comentario interpreta estas palabras como referidas a la maldad de los *kitti'im*, gentes que «vienen de lejos, de las islas del mar, para comer a todos los pueblos como un águila que no halla saciedad».<sup>151</sup> ¿Quiénes son estos *kitti'im*? Todo depende de la datación del *pešer* de Habacuc. Si aceptamos la hipótesis de Delcor-García Martínez, según la cual el «Sacerdote Impío» que aparece en esta obra es Jonatán Macabeo (160-143 a.C.),<sup>152</sup> lo más lógico es que se trate de los «griegos», teniendo en cuenta que Roma todavía no había dado motivos para ganarse la enemistad de los judíos, muy al contrario, como muestra el texto de *I Macabeos*. Aquí el término tiene un uso peyorativo. Lo está comparando con los caldeos en un momento en el que los judíos de Palestina todavía están luchando con los seléucidas por su libertad.

El término, sin embargo, sufriría una posterior y definitiva evolución a causa de la progresiva introducción del poder de Roma en la zona, lo que produjo la transformación de Roma de potencia benefactora en potencia opresora. Roma fue tomando entonces todas las características negativas que un día se aplicaron a los «griegos». *Kitti'im* como término aplicado a los romanos aparece claramente en el *pešer* de Nahún.<sup>153</sup> En él

150. *Ha.* 1, 6-9.

151. *IQpHab.* III (edición E. Lohse, pp. 230-231). Cfr. VI, 3 ss.

152. *Op. cit.*, pp. 124-125.

153. *IVQpNah.* 1, 3 (ed. Lohse, pp. 262-263). En esta obra se mencionan acontecimientos del reinado de Alejandro Janeo (103-76 a.C.), vid. Delcor-García Martínez, *op. cit.*, pp. 128-129.

La identificación *Kittim*=Roma que aparece en *Daniel* se consagra igualmente en la literatura targúmica. Vid. las versiones a *Nú.* 24, 23-24 de *Neofiti* («Saldrán muchas multitudes, insolentes de lengua, en barcos liburnos de la región de Italia, que es...»), *Onqelos* («Y se desplegarán los ejércitos de los romanos y humillarán a Asur...») y *Pseudo-Jonatán*. Sobre las

se hace distinción entre los reyes de Yawan, lo reyes helenísticos, más concretamente los seléucidas, y los *kitti'im* que acabarán con su poderío, los romanos. Contra éstos, pues, comenzaron a concentrarse el odio y las esperanzas de salvación de los judíos.

Paralelamente, a nivel de todo el Oriente va tomando forma la esperanza/certeza en que Asia al final se tomará la revancha. Roma, al igual que sucede en Palestina, es vista como una potencia opresora en todo el mundo oriental, sentimiento que se va a generalizar y extender a partir del momento en que se deje de artimañas propagandísticas, de protectorados, y emprenda una política claramente imperialista. Este sentimiento antirromano, y en concreto el tema de la revancha de Oriente, tiene una rotunda formulación en el tercer libro de los *Oráculos Sibilinos*.<sup>154</sup>

Esta obra de la comunidad judía de Alejandría presenta problemas en cuanto a su cronología.<sup>155</sup> La opinión tradicional de la investigación es que esta obra es del siglo II a.C., pero se admite la posibilidad de que sufriera adiciones posteriores. Tal como nos ha llegado, pues, es un buen ejemplo de la manera de pensar del mundo oriental y del Judaísmo de la Diáspora en los siglos II y I a.C. Y como tal la presento aquí.

Según el oráculo, Roma, la protegida de la Fortuna, también habrá de pasar por calamidades, también sufrirá males:

«¡Ay de ti, refinada hija dorada de la Roma latina, virgen, tantas veces embriagada en tus bodas que muchos pretendían, celebrarás tu matrimonio como esclava sin adornos. Repetidas veces tu dueño hará cortar tu delicada cabellera o para castigarte te arrojará a la tierra desde el cielo y desde la tierra te levantará

---

lecturas mesiánicas de estos versículos, vid. M. Pérez Fernández, *Tradiciones...* p. 271 y 358-359.

154. «De nuevo Asia habrá de recibir de Roma el triple de todas las riquezas que Roma recibió de Asia, su tributaria, y le hará pagar la perniciosa soberbia que mostró contra ella. Veinte veces más de cuantos, procedentes de Asia, sirvieron de criados en la morada de los ítalos serán los que de éstos trabajen como tales en Asia, inmersos en la pobreza, innumerables pagarán su deuda» (*Or. Sib.* III, vv. 350-355).

155. Vid. E. Suárez de la Torre, *Oráculos Sibilinos*, en A. Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, p. 250.

de nuevo hasta el cielo, porque los mortales están sometidos a una vida mísera e injusta».<sup>156</sup>

El oráculo le vaticina un desastroso final en el que tendrá un papel principal el mesías judío:

«Mas cuando Roma reine también sobre Egipto, lo que hasta ahora demoró, entonces un reino muy poderoso, de inmortal rey, se aparecerá a los hombres. Y llegará el santo Soberano para someter los cetros de toda la tierra, por todos los siglos del presuroso tiempo, y entonces será inexorable la cólera contra los hombres del Lacio: tres arrasarán Roma con lamentable destino.<sup>157</sup> Todos los hombres en sus propias moradas perecerán cuando del cielo fluya ígnea catarata. ¡Ay de mí, desdichada! ¿Cuándo llegará ese día y el juicio del inmortal Dios, del gran rey?».<sup>158</sup>

En estas obras apreciamos la misma asunción de la Historia que comentaba en el apartado anterior: la realidad de la potencia romana es tan aplastante que no permite esperanza de rendición humana. El final de Roma sólo será posible con ocasión de acontecimientos de orden cósmico. Pero, por muy extendido, popular y combativo que fuera, no todo era sentimiento abiertamente antirromano. En el mundo judío tanto de dentro como de fuera de Palestina podemos apreciar una visión positiva de Roma o, por lo menos, una postura posibilista ante su poder.

La aceptación del «yugo del Reino» tenía sus ventajas, sobre todo si se tenía que elegir entre él y los odiados dinastas herodianos. Poco después de la muerte de Herodes, fue enviada una embajada judía a Roma para pedir autonomía, para que ésta los liberara de la tiranía de los «idumeos» y se hiciera cargo de la región de manera directa.<sup>159</sup> Esto se conseguiría en parte con la destitución de Arquelao el año 6 a.C. El régimen de los procuradores aseguraba una amplia autonomía judía y garantizaba la paz

156. *Or. Sib.* III, vv. 356-362.

157. ¿Alusión al segundo triunvirato? Vid. el comentario a estos versículos en la traducción de E. Suárez de la Torre, pp. 288-289.

158. *Or. Sib.* III, vv. 46-56. Debemos recordar que los noventa primeros versículos de este oráculo constituirían la parte más reciente del mismo según la hipótesis tradicional.

159. Josefo, *A.J.*, XVII, 11, 1-2 (vv. 299-314).

ante las disensiones internas de la comunidad, como muestra la frase de R. Jananyah comentada arriba.<sup>160</sup> Roma siempre supo atraer a su causa a las aristocracias locales, que veían en ella el poder que garantizaba la continuidad de sus privilegios.

Hubo conflictos durante este período anterior a la Gran Guerra, como el que se desencadenó por la intención de Calígula de colocar una estatua en el Templo, un ejemplo más de los abundantísimos casos de «abominación de la desolación». Pero, en general y teniendo en cuenta que la política judía de Roma sabía distinguir ambientes y casos particulares, el poder romano se mostró permisivo. Tenemos abundantes noticias de medidas tomadas por el poder romano que favorecían o reconocían privilegios a diferentes comunidades judías de la Diáspora frente a sus convecinos helenos. En lo religioso, en Palestina la única innovación introducida fue la instauración por Augusto de un sacrificio diario en el Templo por la salud del emperador,<sup>161</sup> que no fue tal innovación, ya que esta medida tenía un precedente en la época persa.<sup>162</sup>

Termino con la descripción que nos hace Filón del Imperio a principios del reinado de Calígula. Aunque interesada, no deja de ser sorprendente. El sabio alejandrino, rechazado tanto por los griegos como por los judíos, es un buen ejemplo a contraponer a las actitudes violentamente antirromanas que se han analizado en este apartado. El fragmento es el siguiente:

«Verdaderamente la vida bajo Saturno, descrita por los poetas, ya no parecía una fábula, tan grande era la prosperidad y el bienestar, la libertad frente al dolor y al temor, la alegría que se extendía por las casas y el pueblo, tanto de día como de noche.

160. Las palabras del sabio judío son directas y urgentes, habida cuenta las discordias internas judías. En *1Tim.* 2, 1-2 tenemos una formulación más general, más universal: «Así que, lo primero de todo, exhorto a que se pida, se rece, se tengan rogativas y acciones de gracias en favor de todos los hombres, en favor de los reyes y todos los que están en puestos de gobierno, para que vivamos una vida apacible y tranquila, con toda religiosidad y dignidad».

161. Josefo, *B.J.* II, 10, 4 (v. 197): en el templo de Jerusalén se sacrificaba dos veces al día por la salud del emperador y del pueblo romano. Cfr. *Contra Apión* II, 6 (v. 77) y Filón, *Leg.* XXIII (§ 157).

162. *Esd.* 6, 10 («Edicto de Darío»).

Esta situación continuó durante los primeros siete meses, pero en el octavo, Cayo sufrió una grave enfermedad». <sup>163</sup>

### B. La imagen de Roma tras el «Gran Desastre».

El «Gran Desastre», la destrucción del Santuario y de la ciudad santa de Jerusalén durante la Primera Guerra Judía, tuvo una consecuencia directa en lo que respecta a la imagen que el Judaísmo palestinese tenía de Roma. Se completa el proceso, del que he esbozado las etapas principales en el anterior apartado, a lo largo del cual el mundo judío va conociendo la realidad de la potencia romana y la va integrando en su mundo, en su entorno histórico y teológico. Tras el año 70 d.C. Roma va a aparecer ante los judíos tal cual era, sin tapujos ni engaños: no cabe duda, Roma es el «Cuarto Reino». Con esta dura y definitiva constatación la potencia romana entra a formar parte de la concepción histórico-teológica del judío con un papel de primerísima importancia.

La concepción de la Historia como una sucesión de cuatro imperios aparece definida por primera vez en el *Libro de Daniel*, <sup>164</sup> en un contexto histórico marcado por los conflictos entre el Judaísmo y el imperio seléucida. La visión de Daniel, que será constantemente actualizada y reinterpretada al convertirse en punto de referencia obligado de todo el pensamiento apocalíptico posterior, <sup>165</sup> es la siguiente:

«Tomó Daniel la palabra y dijo: Miraba yo en mi visión nocturna, y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el

163. Leg. II (§ 13). Vid. J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid (1962), pp. 87 ss.

164. Vid. sobre los «cuatro reinos», M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I. Londres (1974) pp. 182 ss. y J. W. Swain, "The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire", *C.Ph.*, 35 (1940) pp. 1-21.

165. De hecho, una componente fundamental del pensamiento apocalíptico y, en general, de todo el pensamiento judío tardío, es su carácter de relectura actualizadora (*pešer*). Como nos recuerda P. Vidal-Naquet: «El apocalipsis de los escribas no es profecía, es lectura, a lo sumo gnosis de la profecía, que interpreta y actualiza. Esto es lo que hace Daniel con respecto a Jeremías». Vid. "Los judíos entre el Estado y el apocalipsis", en Cl. Nicolet, *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. 264-27 a. de J. C. II: La génesis de un imperio*. Barcelona (1984) p. 738.

mar Grande. Y cuatro bestias enormes, diversas una de otra, salían del mar. La primera era como un león y tenía alas de águila... Luego he aquí otra segunda bestia, semejante a un oso... Después de esto seguí mirando, y he aquí otra bestia como un leopardo con cuatro alas de ave sobre su dorso... Tras esto continué observando en mis visiones nocturnas, y hete aquí una cuarta bestia, espantable, terrible y extraordinariamente fuerte; tenía grandes dientes de hierro, comía y trituraba, y lo sobrante lo hollaba con sus patas; además era diferente de todas las bestias que la habían precedido y poseía diez cuernos. Contemplaba yo los cuernos, cuando he aquí que surgió de entre ellos otro cuerno pequeño y tres de los primeros le fueron arrancados a presencia del mismo...».<sup>166</sup>

Acto seguido, Daniel se dirige hacia uno de los personajes que se encontraban junto al trono del anciano y éste le interpreta la visión que ha tenido:

«Estas enormes bestias en número de cuatro, son cuatro reyes que se alzarán sobre la tierra; pero los santos de Elyonin recibirán el reino y tomarán posesión del mismo por la eternidad, y de eternidad en eternidad».<sup>167</sup>

Preguntado en particular por Daniel acerca de la «cuarta bestia», le contesta:

«La cuarta bestia es un cuarto reino que habrá en el tierra, que será distinto de todos los reinos y devorará toda la tierra, la hollará y la pulverizará. Y los diez cuernos son diez reyes que surgirán de aquel imperio y otro surgirá después de ellos, y él será diverso de los precedentes y abatirá a tres reyes...».<sup>168</sup>

Es indudable que el autor de este libro se está refiriendo a Alejandro Magno y al efímero imperio que creó tras las campañas victoriosas que

166. *Da.* 7, 2 ss.

167. *ibid.*, vv. 17-18.

168. *Ibid.* vv. 23 ss.

convulsionaron todo el Oriente. El imperio de Alejandro era la cuarta bestia. Los diez reyes que vendrán después de él bien podrían ser los seléucidas, aunque tanto el porqué de ese número de diez como la personalidad de los reyes a los que soterradamente se alude en el texto permanezcan oscuros para nosotros. Lo importante es constatar la enorme conmoción que produjo en el mundo judío, como ejemplo de muchos otros pueblos orientales, la irrupción de los griegos en Oriente, la llegada de un pueblo absolutamente exterior. Se inicia una historia de atracción y repulsión que tuvo en Palestina un acto final violento con la revuelta que encabezaron los macabeos y en la que cristalizaron los sentimientos antigriegos de amplios y mayoritarios sectores de la población judía. Estos «griegos» son muy probablemente los *kitti'im* que aparecen en un pasaje que ya conocemos del *pešer* de Habacuc, aquéllos que «vienen de lejos, de las islas del mar...». Esta última suposición depende de la cronología que demos a esta obra, problema que, remitiéndome a lo que comentaba en páginas anteriores, no es nada fácil de solucionar.

Los acontecimientos posteriores vinieron a introducir cambios en esta sucesión histórica que parecía definitiva. El pueblo judío no lo había visto y experimentado todo. La Historia le iba a ofrecer nuevos motivos de duelo.

Todo Oriente vio cómo los reinos helenísticos iban cayendo uno tras otro bajo el dominio de una potencia lejana y desconocida hasta entonces: Roma. Como se anunciaba en la visión de Daniel, los reinos griegos fueron vencidos, pero su desaparición no condujo a una liberación de los pueblos orientales. Entre estos pueblos, el judío fue una excepción. El pueblo judío todavía pudo vivir bajo los reyes asmoneos una situación excepcional, gozar del espejismo de una libertad que pronto perderá. Roma, vista en un primer momento como liberadora, se revelará más tarde como opresora. Este cambio, con la esperanza en la revancha de Oriente, está perfectamente expresado en el libro tercero de los *Oráculos Sibílicos*.

Todo este proceso histórico condujo a que Roma fuera tomando los atributos que con anterioridad los judíos habían aplicado a los griegos; una especie de asimilación de una personalidad que ya estaba prefijada. De hecho, *kitti'im* pasó a ser la denominación dada a los romanos con toda claridad en el *pešer* Nahún, como antes lo había sido de los griegos.

Recordemos que, en su origen, era el nombre dado a los habitantes de Chipre.

El último paso en esta asunción por Roma de una nueva y definitiva personalidad en la memoria colectiva judía se produjo tras los dolorosos acontecimientos que marcaron el desarrollo y final de la guerra del 66-70. Leemos en *IV Esdras*:

«Y él me dijo: Esta es la interpretación de la visión que has tenido. El águila que vistes venir desde el mar<sup>169</sup> es el cuarto reino que apareció en la visión de tu hermano Daniel, pero que no le fue interpretada como yo ahora te la interpreto...».<sup>170</sup>

Como en la escena descrita en el libro de Daniel, en este apocalipsis un *angelus interpres* clarifica y da sentido a una visión. Lo interesante es que viene a modificar una interpretación anterior. Está hablando de Roma, y Roma es el cuarto reino. El Judaísmo asimiló los acontecimientos recientes y los conformó según su rígida concepción de la Historia. Fue fácil, sólo un simple corrimiento en la lista o sucesión. La secuencia quedó como aparece en *II Baruc*: Babilonia, Persia, Reinos Helenísticos y Roma.<sup>171</sup>

Alejandro y sus sucesores habían sido desplazados por un reino más fuerte y malvado y, por tanto, bajaron un puesto en el orden jerárquico, en la espiral de sufrimiento y perversidad que, muy arraigada en la tradición judía, tendría que marcar irremediamente el desarrollo de la Historia y el final de la misma. El tiempo que todo lo cura y la comparación con el nuevo y poderoso intruso harán posible que empiece a aparecer una valoración positiva de los griegos y de lo griego, impensable siglos antes. En un pasaje rabínico posterior se nos dice que en tres cosas

169. Curiosamente, la misma imagen aparece en *IQpHab.* III.

170. XII, 11-12. Cfr. *A.Z.* 1b.

171. XXXIX, 1 ss. Cfr. XXXVI, 5-10. También aparece esta misma secuencia en numerosos pasajes de la Literatura Rabínica. Por ejemplo, en *LvR.* XIII, 5 y en *ExR.* XV, 7. En este último se juega con la interpretación de un pasaje del *Cantar de los Cantares*: «¿Quién es esa que se asoma como la aurora, hermosa cual luna, pura como el sol, imponente como los batallones?» (6, 10). Es Israel. Esto induce al comentarista a decir que Israel tiene cuatro virtudes que contraponen a los cuatro reinos que la oprimen. Nabucodonosor es el «hijo de la aurora»; Alejandro «el hijo de Helios» y Edom-Roma es el más terrible de todos ellos. Frente a Edom-Roma, Israel es imponente y terrible como los batallones.

aventaja Grecia al «Reino Perverso»: en costumbres/normas, en cálculos y en lengua.<sup>172</sup>

Sin embargo, la definición del papel de la potencia del Lacio en la tradición rabínica judía posterior al año 70 no se agota con el reconocimiento de Roma como el «Cuarto Reino». El mundo judío va a ir mucho más lejos. La teoría de la retribución aplicada a los acontecimientos que marcaron el final de la guerra del 66-70 imprimirá un carácter peculiar a la reformulación de lo que Roma era y significaba para el pueblo judío.

Testimonio de este nuevo carácter de Roma en la historia judía es una sorprendente leyenda sobre la fundación de la ciudad del Lacio. Pese a los sucesivos retoques posteriores con los que ha llegado hasta nuestros días, retoques propios de unas obras siempre vivas como son las rabínicas, hemos de pensar que esta leyenda se fue gestando a partir de las fechas que estudiamos. De hecho, está en la línea de lo que vimos en páginas precedentes, en la línea de presentar a la potencia romana como instrumento y brazo ejecutor de Dios. Recordemos que los pasajes antes comentados —y en ello coincidían Josefo, las obras apocalípticas y los testimonios de sabios del período de Yabneh— en el fondo eximían a Roma de toda responsabilidad en la destrucción del Templo; Roma actuó como ejecutora del designio divino y por esta razón la fortuna le acompañó durante toda la contienda. En última instancia, el responsable del «Gran Desastre» era el propio pueblo judío, quien se había granjeado tamaño castigo por lo grande y continuo de sus incumplimientos.

En cuanto a la leyenda de la fundación de Roma, leemos en el *Talmud de Babilonia*:

---

172. *GnR.* XVI, 7. El griego, por otra parte, era fundamental en la vida de los judíos de Palestina al ser la lengua oficial del Oriente romano: en documentos oficiales (cfr. *Git.* 9, 6. 8), en las relaciones con la administración, en transacciones comerciales, etc. De ahí los abundantes préstamos lingüísticos, muy superiores a los latinos, que aparecen en la producción rabínica.

La importancia y valoración de la lengua griega aparece de manera nítida en *Meg.* 1, 8: «Los libros (de la Escritura) se diferencian de las filacterias y de las *mezuzot* en que los libros pueden escribirse en cualquier lengua, mientras que las filacterias y *mezuzot* sólo se pueden escribir en escritura asiria (=en hebreo y en caracteres cuadrados). Rabbán Simeón ben Gamaliel decía: sólo permitieron que los libros (sagrados) fueran escritos en griego»

«Cuando Salomón se casó con la hija del faraón, Gabriel descendió y plantó un junco en el mar, y este junco fue acumulando arena a su alrededor. Sobre este banco de arena fue levantada la gran ciudad de Roma. En una Baraita se enseña: en el día en el que Jeroboam llevó los dos becerros de oro, uno a Betel y otro a Dan, fue construida una cabaña y ésta se extendió por la Italia griega». <sup>173</sup>

Como comprobamos en vista de los pasajes rabínicos en los que aparece, <sup>174</sup> esta leyenda se puso por escrito en fecha bastante tardía. Esto, sin embargo, no supone un obstáculo para mi argumentación ya que, teniendo en cuenta el carácter de recopilación erudita que tiene esta literatura, no es arriesgado suponer que tuvo una amplia difusión oral mucho antes de plasmarse por escrito en los dos talmudes y en el *Midraš Rabbah*. Además, como es normal, aparece recogida en forma de cita de autoridad o dicho de sabio.

Por otra parte, debemos destacar el hecho de que su formulación no entra en contradicción con otros testimonios anteriormente analizados en este trabajo. Supone la formulación llevada hasta sus últimas consecuencias del papel de Roma como instrumento de Dios. No podía ser de otra manera tras la magnitud de lo ocurrido en Palestina. Roma es una especie de monstruo que van alimentando los sucesivos pecados del pueblo elegido, una bestia devoradora que llegará a alcanzar proporciones gigantescas

173. *Sabb.* 56b. Cfr. *Sanh.* 21b y *TJ A.Z.* I, 2, 39c (ed. de M. Schwab, p. 182). En la misma línea, *GnR* XLIX, 9.

174. El testimonio del *Sifre Deuteronomio* (*'Eqeb*, 52) presenta demasiados problemas y no puede ser tenido en cuenta. En ese pasaje, al comentar *De.* 11, 25, leemos: «Análogamente se dice: «Y el rey Salomón amó a mujeres extranjeras, etc., y a la hija del faraón» (*IRe.* 11, 1). La hija del faraón estaba comprendida en la totalidad, pues, ¿por qué se destaca? Se enseña que era más querida que todas y, con respecto al pecado, que le indujo a pecar más que todas» (ed. E. Cortès-T. Martínez, p. 174). El ms. de Londres y la edición de Venecia (1545), con la intención de mostrar la gravedad de la influencia nefasta de la hija del faraón sobre Salomón, añaden la leyenda de la fundación de Roma, consecuencia directa de sus pecados: «Dijeron: en el día en el que Salomón se casó con la hija del faraón descendió Gabriel y clavó un junco en el mar, y emergió una planicie sobre la cual fue construida la gran ciudad de Roma. Cuando Jeroboam erigió dos becerros, surgieron *Remulo* y *Romulo* y construyeron dos fortificaciones en Roma». Vid. la edición de L. Finkelstein (Berlín, 1939) p. 119 y la de H. Bietenhard (Berna, 1984) p. 194, notas 22 y 22a. Sobre los nombres de los dos fundadores míticos de Roma y el cambio que se produce en época tardía (*Remus* se convierte en *Remulo*), vid. J. Fernández Ubifia y J. Targarona, *art. cit.*

cuando le corresponda actuar como instrumento de la justicia de Dios. Roma alcanza su razón de ser en el 70 d.C., cuando, por su mano, Dios dispuso la ejecución del mayor de los castigos que podía recibir su pueblo: la destrucción del Santuario.

En la leyenda de la fundación de Roma dos personajes desempeñan un papel de importancia. En primer lugar, Gabriel, ángel que es con frecuencia citado en el *Talmud* como mensajero de Dios en diversas misiones, particularmente misiones de castigo.<sup>175</sup> El otro personaje es el rey Salomón, quien con su impío comportamiento inició el proceso de gestación de Roma. Tan negativamente es tratado este rey por la literatura rabínica que en el *Midraš Rabbah* llega incluso a ser equiparado a Adriano, el emperador romano de peor y más negativo recuerdo en el Judaísmo tras la represión de la revuelta de Bar Kokba.<sup>176</sup>

Este último pasaje del *Midraš Rabbah* introduce un nuevo elemento a destacar en la imagen de Roma que la Historia va a consagrar a partir del año 70 en el mundo judío. Me refiero a la identificación Edom-Roma, que, si bien es la identificación tradicional de los enemigos más directos de los judíos, permite unas elaboraciones ideológicas mucho más complejas, ya que Esaú (Edom) y Jacob (Israel) están ligados por un destino trágico que los hace singulares entre las naciones y condenados a encontrarse.<sup>177</sup>

Concluyendo, el «Reino», según lo que hemos visto, se consagra como una entidad superior metahistórica, se sacraliza su poder. No hace falta insistir en una consecuencia directa de todos estos testimonios: el destino de Roma, el destino de ese «Perverso Reino» que recluta tropas entre todas las naciones del mundo,<sup>178</sup> no puede ser cambiado por los hombres.

175. En el pasaje del *Talmud de Jerusalén* se menciona al ángel Miguel, quien vendría a ser el ángel protector de Roma.

176. «Dos pueblos llevas en tu seno, dos pueblos que al salir de tus entrañas se separarán (Ge. 25, 23). Dos gobernantes soberbios llevas en tu seno: Adriano para los gentiles y Salomón para Israel. Otra interpretación. Dos pueblos odiados por las naciones llevas en tu seno: todas las naciones paganas odian a Esaú (=Edom=Roma) y todas las naciones paganas odian a Israel» (*GnR* LXIII, 7).

177. Vid. *LevR* XXIX, 2, donde se comenta el episodio de la visión de Jacob (*Ge.* 28, 12 ss.): Jacob no ascendió por la escala donde había visto a los ángeles guardianes de las naciones. Por ello, recogiendo el testimonio de R. Simón ben Yojay y de R. Meir, sus hijos están destinados a ser esclavizados por cuatro imperios en este mundo.

178. *GnR* LXX, 8.

Ahora bien, también se puede hacer una segunda lectura o valoración. Es una especie de revancha del pueblo judío frente a la omnipotente y omnipresente Roma: el «Reino» no es más que el producto de nuestros pecados, no es nada fuera de nosotros puesto que nosotros lo hemos creado.

Tras el «Gran Desastre» el mundo judío constata el poder absoluto de Roma. El mensaje que las obras de este período quieren transmitir es directo: su poder tiene un origen divino ya que es la ejecutora de la justicia de Dios. Todo ello, evidentemente, mueve al judío a tomar una postura pasiva y a acomodarse a su dominio.<sup>179</sup>

A pesar de todos estos abrumadores testimonios, no debemos perder la perspectiva. Pese a que se convierte en una tendencia cada vez más importante y mayoritaria (sobre todo entre el estamento de sabios) la que propugna una aceptación —por inevitable— del yugo del Reino, la valoración que el Judaísmo hace de Roma a partir del año 70 es predominante y aplastantemente negativa. Sin embargo, no es tan monocolor como pudiera parecer en un primer momento. Hemos de reconocer que en las posturas judías frente al «Reino» hay una curiosa mezcla de odio, temor y admiración. Esto último no nos debe sorprender puesto que, en último término, ambos contedientes son entidades iguales. En el apartado dedicado a la urbanización de Palestina, a la difusión del fenómeno ciudadano y todo lo que éste suponía, algo ya se apuntaba sobre la doble valoración del Reino. Recordemos la diversidad de posturas a la hora de hacer balance de las ventajas e inconvenientes que ofrecía Roma a los que vivían en su Imperio. Para terminar este apartado voy a recoger sólo dos ejemplos de esa admiración y mitificación que, junto al odio y al temor, caracterizan la imagen de Roma en la literatura rabínica, no sólo como imperio sino también —como es el caso— como ciudad, la Urbe.

---

179. Esto es tema del próximo apartado. Con todo, voy a adelantar algunos ejemplos. El deseo de venganza es común a todos los judíos. Hay un convencimiento de que al final Roma será juzgada y destruida por Dios. Cfr. *GnR* XLIV, 15-17 (donde se recuerdan las palabras de Ez 25, 14: «Y descargaré mi venganza sobre 'Edom, la entregaré en mano de mi pueblo Israel...») y *LvR* XXXV, 7. Pero no es menos cierto que ningún hombre conoce o puede conocer con certeza el momento en el que se producirá la caída del «Reino» (*GnR*. LXV, 12).

Son dos pasajes del *Talmud de Babilonia* que no merecen mayor comentario.<sup>180</sup> Hablan por sí solos.

«La gran ciudad de Roma tiene 365 calles, y en cada calle hay 365 palacios. Cada palacio tiene 365 pisos y cada piso contiene suficientes alimentos como para dar de comer al mundo entero».<sup>181</sup>

«La gran ciudad de Roma cubre un área de 300 *parasangs* cuadrados. Tiene 365 mercados, uno para cada día del año. El más pequeño, el de los vendedores de aves, tiene dieciseis millas cuadradas. Cada día el emperador cena en uno de ellos.

Cualquiera que resida en la ciudad, incluso si no ha nacido allí, recibe una ración regular de comida de la casa del emperador. También la recibe cualquiera que haya nacido allí pero que no resida en la ciudad.

Hay tres mil baños...».<sup>182</sup>

### C. Las posturas judías frente al dominio de Roma.

Las interpretaciones dadas al «Gran Desastre» y la asunción por Roma de un papel que superaba lo meramente humano conducen necesariamente a que cambien de manera sustancial las actitudes y posturas del mundo judío frente a la potencia romana. Es una reacción múltiple donde cada elemento implica a los restantes: importantes sectores del pueblo asumen lo ocurrido en Palestina durante los años 66-70 como un castigo (la justa retribución por sus pecados), reconocen a Roma como el instrumento de Dios (la bestia devoradora que el pueblo ha ido alimentando por sus continuos incumplimientos) y rechazan toda forma de actuación humana tendente a cambiar la situación establecida por el designio divino. Si hemos de definir con una palabra este cambio en la actitud del judío frente a Roma, esa palabra es *pasividad*, en el sentido de que tras la dureza de lo

---

180. Están recogidos en N. R. M. de Lange, "Jewish Attitudes...", p. 273. Pese a la lejanía en el tiempo y en el espacio, ambos pasajes presentan curiosas coincidencias con otros testimonios sobre la grandiosidad de la ciudad de Roma. Cfr. Elio Arístides, *Orat.* 8.

181. *Pes.* 118b.

182. *Meg.* 6a.

acontecido se llega al convencimiento cada vez más generalizado de que ya no es posible deshacerse del yugo del «Reino» por la «carne y la sangre», sólo es posible esa redención desde una instancia o plano superior, a través de la acción directa de Dios. Es, pues, un nihilismo que empapa a partir del año 70 las relaciones del judío con el exterior, con el mundo que le rodea. Empleo nihilismo en su acepción más amplia, como una toma de postura ante la realidad circundante caracterizada por la devaluación y desprecio por lo que existe, por este mundo, por la vida.<sup>183</sup>

Esta respuesta ante la Historia no es algo exclusivo del Judaísmo y del pueblo judío. Ha sido y es una reacción común entre todos los pueblos que a lo largo de la Historia se han visto absorbidos política y culturalmente por imperios o estados cuya superioridad y dominio eran indiscutibles, imperios que irrumpieron violentamente en su vida y que establecieron con ellos una relación de dominio de tal manera descompensada que parecía imposible que pudiera ser trastocada. Estos fenómenos son conocidos como movimientos de revitalización, movimientos nativistas, milenaristas o mesiánicos, que pueden presentar en un primer momento unas formas abiertamente políticas y militaristas pero que van derivando, conforme se frustran las esperanzas puestas en ellas, hacia formas más pasivas, haciendo hincapié, por ejemplo, en la adopción de prácticas culturales antiguas en vez de nuevas o en la salvación como recompensa después de la muerte.<sup>184</sup> Así fue precisamente la evolución tomada por el Judaísmo tras los dolorosos acontecimientos de la Primera Guerra Judía,

---

183. Nietzsche ha sido uno de los pensadores que más han insistido en el nihilismo y en el concepto de decadencia a él asociado. Premeditadamente oscuro, «apofíneo», y por ende mal interpretado, en su análisis de la decadencia Nietzsche tenía que encontrarse necesariamente con el Cristianismo y el Judaísmo. Respecto a los judíos dice: «Calculadas las cosas psicológicamente, el pueblo judío aparece como un pueblo que, situado en condiciones imposibles, toma voluntariamente partido, desde la más honda listeza de la autoconservación, por todos los instintos de la *décadence*, -no como dominado por ellos, sino porque en ellos adivinó un poder con el cual es posible imponerse contra "el mundo". Los judíos son lo contrario de todos los *décadents*: han tenido que representar el papel de éstos hasta producir la ilusión de que lo eran,...» (*El Anticristo*, parágrafo 24). Estas palabras del filósofo alemán no esconden prejuicios antijudíos o antisemitas, han de ser entendidas en el contexto de su crítica a los verdaderos decadentes, al Cristianismo. Sobre nihilismo y decadencia, vid. R. Avila Crespo, *Nietzsche y la redención del Azar*. Granada (1986), pp. 155 ss. y 263-267.

184. Vid. Marvin Harris, *Introducción a la Antropología General*. Madrid (1983), pp. 438 ss., en donde nos presenta sorprendentes coincidencias en este aspecto entre pueblos de muy diferente grado de evolución cultural, localización y cronología.

evolución que se vio consagrada de manera definitiva al fracasar la revuelta de Bar Kokba. El judío va a abandonar la esperanza de volver a gozar de libertad política, de tener un Estado, por la esperanza en una redención más espiritual o trascendente, de la que la liberación política constituirá sólo un obligado paso intermedio. En términos apocalípticos, rechazará por inicuo el eón presente y volverá los ojos hacia el eón futuro.

La apocalíptica judía, género literario y manera de pensar que tan importante es en el período que estudiamos, en el que hay un innegable florecimiento de este tipo de obras, es un ejemplo típico de esta pasividad, nihilismo y trasvaloración como respuestas a una historia penosa y sin sentido. Dar sentido a los acontecimientos históricos es precisamente su preocupación fundamental; en el caso que estudiamos, obras como *II Baruc* y *IV Esdras* nacen de la necesidad imperiosa de explicar y valorar el «Gran Desastre». Volviendo otra vez a Nietzsche, leemos en *La genealogía de la moral* una interesante reflexión sobre la necesidad que tiene el hombre de dar sentido a su sufrimiento:

«El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y *no* este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, -*iy el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!*».<sup>185</sup>

Esto es lo que ofrecen las obras apocalípticas y donde reside su fuerza y la popularidad de su mensaje: un sentido, un porqué, una razón para la esperanza. Otro rasgo que nos interesa destacar del fenómeno apocalíptico es que las obras catalogadas como tales siempre presentan una característica esencial: nos hacen una «revelación», son portadoras de una verdad oculta. Recordemos la célebre frase «los caminos de Dios son insondables». Sí, son insondables; es una afirmación que se repite hasta la saciedad en estas obras, pero, gracias al intérprete celestial que actúa de interlocutor del personaje central de la obra, éste se introduce dentro de

ese mundo oscuro y cerrado para el conjunto de los humanos. Por esta razón son muy característicos de una mentalidad apocalíptica el cálculo, la interpretación de signos, recurrir a conocimientos arcanos, preexistentes, lo que de manera inevitable choca con la prudencia y expectionismo que caracterizan o van a caracterizar a buena parte del rabinato clásico.<sup>186</sup>

En la obra de J. Leipoldt y W. Grundmann podemos leer otras características y valoraciones de la mentalidad apocalíptica:

«La apocalíptica es una «ciencia» que instruye sobre los procesos de la naturaleza y de la historia; es una teología de la historia a la que periodiza en épocas cuyo trascurso computa cronológicamente; propio de ella es la consideración dualista de la historia, que permite hablar del eón malo (el tiempo que dura el mundo) y del eón venidero, que traerá la salvación. De este modo adviene una doctrina de la salvación, que concibe la salvación como algo trascendente de lo que se hace participar al individuo. Los acontecimientos de las postrimerías, tras una serie de signos previos, comienzan con la resurrección de los muertos, seguida del juicio final que decide sobre la salvación o la condena; la salvación, por su parte, es la vida eterna y se describe de diferentes maneras».<sup>187</sup>

Ya tenemos los dos rasgos principales del pensamiento apocalíptico judío. Primero, el uso e interpretación de signos, cálculos y conocimientos arcanos que dan sentido a la Historia. En las obras apocalípticas, que siempre sitúan su acción en un contexto histórico anterior y profético,

---

186. La investigación se inclina a considerar la apocalíptica no como la obra de una secta cerrada sino como producto de una corriente de pensamiento que penetró en los círculos y sectores más diversos del Judaísmo. Es inexacto, pues, afirmar que tal literatura es opuesta al fariseísmo, relegar a los apocalípticos al extrarradio del Judaísmo en grupos esotéricos no ortodoxos, al margen o frente al fariseísmo. Vid. A. Díez Macho, *A.A.T.*, I, pp. 48 y 57-58. Así pues, podemos suponer que esta corriente se hallaba extendida dentro del mismo estamento de sabios del período de Yabneh.

187. Leipoldt-Grundmann, II, p. 201. El fenómeno de la apocalíptica, sin embargo, es de una gran complejidad y la investigación no ha encontrado una definición que tenga una general aceptación. Vid. sobre esto último las actas del congreso de Uppsala: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen (1983).

estos conocimientos llegan al personaje central en forma de sueños, visiones, etc. Segundo, recurrir a la esperanza en una salvación trascendente, en la línea de lo que comentaba al principio sobre los movimientos de revitalización.<sup>188</sup> La Historia se hace tan adversa, tan ajena, que la única manera que el hombre tiene de hacerla suya consiste en reconocer los hechos sucedidos (y por suceder) como hitos de algo que trasciende a la propia Historia, a este mundo, y que está predeterminado de manera rígida.

¿Fue el mundo judío el único que necesitó recurrir a lo apocalíptico o a una interpretación de tipo apocalíptico para dar sentido a su historia y para, de igual manera, reafirmarse ante ella? Evidentemente no. Los movimientos de revitalización se han dado en todo tiempo y lugar, pero, además y más en concreto, la apocalíptica fue un fenómeno general y extendido por todo el Oriente helenístico que había caído bajo el dominio de Roma. Hay matices y peculiaridades en la literatura apocalíptica judía, cómo no, pero no difiere en lo esencial de lo que podemos denominar apocalíptica oriental. Se daban las mismas condiciones de opresión, de sometimiento. No olvidemos que «la apocalíptica es la justificación de la propia opción ideológica frente a las circunstancias sociopolíticas en las que viven los autores del género; que en esa justificación es esencial la atención a la historia, que vista desde su origen hasta su consumación será el marco en el que las ideologías o encuentran o encontrarán su justificación y su razón...».<sup>189</sup> En fin, es un desesperado y último intento de asumir la Historia.

En el caso concreto que estamos analizando, todo el Oriente había sido sojuzgado por Roma y ésta hacía valer su poder; vemos que las victorias romanas en Oriente hicieron nacer, entre los pueblos vencidos, una literatura de tipo apocalíptico, en sentido amplio, en la que estaban presentes toda una serie de profecías de justificación política e ideológica, las esperanzas y temores de los vencidos. La esperanza última era la de la «revancha de Oriente» que aparece perfectamente formulada en el libro III

---

188. Para una visión más completa de los rasgos de la apocalíptica, vid. A. Díez Macho, *A.A.T.*, I, pp. 45 ss. y A. González Blanco, "El IV Evangelio es un libro apocalíptico. Aportaciones para la revisión del concepto de lo apocalíptico", *Miscelánea Comillas*, 78-79 (1983), pp. 194 ss.

189. A. González Blanco, "art. cit.", pp. 196-7.

de los *Oráculos Sibílinos*. Este tema tuvo una amplísima difusión por todo el Oriente unido al del «rey de Asia».<sup>190</sup>

Si la apocalíptica como respuesta ante la Historia es un fenómeno amplio y general en todo el mundo mediterráneo oriental, es lógico que puedan haber coincidencias entre lo que leemos en la literatura judía y los temas y esperanzas de los pueblos de su entorno, lo que posibilitaba que, vistas desde fuera, se confundiesen o mezclasen tradiciones de diferente adscripción pero de similar contenido. Se puede pensar también en influencias mutuas y en un origen o fondo común, sin que ello suponga un menoscabo de la originalidad y particularismos judíos. Creo que es erróneo circunscribir todo este ambiente ideológico sólo a los sectores judíos helenizados.

Por ejemplo, los acontecimientos de la Primera Guerra Judía fueron interpretados dentro del contexto general de todo el Oriente. Eran conocidas las profecías sobre el «rey de Asia», profecías de amplia y antigua tradición. El mesianismo judío, los movimientos de liberación que tanta agitación produjeron en la Judea de los procuradores y que desembocaron en la «Gran Guerra», fueron asimilados a una corriente más general y amplia, las esperanzas en el «rey de Asia», con lo que se produjo lo que nos transmite Suetonio en su obra:

«Una creencia antigua y persistente se había difundido por todo Oriente según la cual estaba escrito que, por aquel tiempo, hombres que saldrían de Judea se alzarían con el poder».<sup>191</sup>

Para los judíos no había confusión posible, se trataba de su mesías, un personaje que les afectaba sólo a ellos y cuya labor en un primer momento se reducía a la liberación de Israel. Los romanos, por el contrario, interpretaron o pudieron ver lo ocurrido en Judea dentro del contexto más

---

190. Vid. G. Amiotti, "Gli oracoli sibillini e il motivo del re d'Asia nella lotta contro Roma", en Marta Sordi, ed., *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*. Milán (1982) pp. 18 ss. Según G. Amiotti, tras un repaso de la documentación disponible, el tema del «rey de Asia» está ya presente en el siglo V a.C. No obstante, adquiere una amplia difusión en el Oriente bajo dominio romano.

191. «*Percrebruerat Oriente toto uetus et constans opinio esse in fatis ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur*» (*Vesp.* 4, 5). Cfr. Josefo, *B.J.* VI, 5, 4 (vv.)

general de lo que eran las esperanzas de liberación de todo el mundo oriental, el «rey de Asia». Con todo, la conjunción entre los temas judíos y orientales ya se había producido en obras judías helenísticas, como es el caso de los *Oráculos Sibílicos*. Vespasiano fue el primero que se benefició de esta profecía general pues él fue proclamado emperador durante su campaña en Judea, fue proclamado en Oriente. Recordemos también que se acusó a Tito de querer ser rey de Oriente al alargar demasiado su estancia allí una vez tomada Jerusalén. Josefo, desde el lado judío, jugando con esta profecía, auguró a Vespasiano la púrpura imperial ganándose así el favor del futuro emperador.<sup>192</sup> La tradición judía atribuye algo similar a Yojanán ben Zakkay.

Es, pues, un caso en el que las tradiciones y esperanzas judías coinciden con las de su entorno más amplio. Tal coincidencia hace que se confundan y que así aparezcan en el caso de Suetonio y Tácito.<sup>193</sup> La esperanza en el rey de Asia pasa a convertirse, al conocerse las aspiraciones y agitación de los judíos, en la esperanza en un rey que surgirá de Judea y se hará con el gobierno del mundo.

Otro caso interesante de coincidencia o de fondo común es el papel otorgado a los partos en el mundo judío en particular y en el contexto general de Oriente. Probablemente muchos pueblos de Oriente cifraron sus aspiraciones en los partos, los únicos capaces de enfrentarse a Roma. Ellos serían los que se iban a encargar de tomar la revancha.<sup>194</sup> En el caso judío, la relación entre los partos y las esperanzas mesiánicas son bastante estrechas ya que éstos tienen un papel de importancia en el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas judías. En el capítulo primero citábamos una conocida sentencia de rabí Simón ben Yojay:

---

192. *B.J.* III, 8, 8-9 (vv. 392-408). Cfr. Dio Cass. LXVI, 1, 4. Vid. Jean-Pierre Martin, *Providentia Deorum*. Roma (1982) pp. 204 ss.

193. *Hist.* I, 10, 3; II, 1, 2 y V, 13, 2.

194. De hecho, el tema del «rey de Asia» tiene una profunda relación, en su origen, con el mundo perso-iranio. Vid. G. Amiotti, "art. cit.", pp. 24 ss. La autora italiana cita las profecías que aparecen en *Isaías* referidas a Ciro el Grande, personaje que siempre tuvo en el Judaísmo una imagen muy positiva.

En un artículo pronto a aparecer, el prof. A. González Blanco ha estudiado el mito de «Nerón redivivo» y la figura de Alejandro Magno dentro del contexto de las esperanzas o aspiraciones de redención de los pueblos orientales en un período como éste caracterizado por ser una «época de ansiedad».

«Cuando veáis un caballo persa (parto) amarrado en los cementerios de Palestina, esperad los pasos del mesías que se aproxima». <sup>195</sup>

Es indudable que hay una amplia tradición sobre el «rey de Asia», tema muy probablemente ligado en su origen al mundo persa. Hay, pues, una relación lejana, pero relación al fin, entre persas/partos, «rey de Asia» y esperanza en la revancha de Oriente que no es privativa de los judíos. Es interesante constatar las múltiples interinfluencias entre la historia pasada y la historia presente en el caso del pueblo judío. Las interpretaciones del pasado van a servir como punto de partida para el presente. Por un lado, la seriación de los acontecimientos del período persa va a constituir un motivo de esperanza: la Historia se va a repetir. Temas, motivos antiguos van a sufrir una reelaboración en el mundo judío. Las mismas obras apocalípticas nos sitúan en el marco de la Jerusalén destruida por Nabucodonosor cuando en realidad se refieren a la Jerusalén destruida por Tito, lo que difícilmente se puede considerar sólo un intento de encubrir opiniones peligrosas. También es interesante mencionar, aunque volvamos más adelante a ello, que el estamento rabínico considerará el modelo persa de convivencia como el ejemplo a seguir y a poner en práctica por el Judaísmo de después del 70.

Roma, por su parte, conocía las profecías y tradiciones sobre el «rey de Asia» y hemos de suponer que obró en consecuencia. El vuelco que se produce a partir de los flavios en la política oriental romana (de coexistencia pacífica a intentar acabar con el imperio parto) pudo ser resultado de esa lucha Oriente-Occidente de la que encontramos pruebas tanto en el mundo judío como en el resto del Oriente romano.

Podemos vislumbrar cierto miedo de Roma hacia los vencidos. Ante el proceso de irrupción de cultos orientales en Roma, en su *De Superstitione* Séneca se quejaba de que «*victi victoribus leges dederunt*». <sup>196</sup> Más tarde apreciamos en Tácito un cambio importante y el historiador romano

---

195. En la misma línea está *Yom.* 9b-10a. Partiendo del versículo «Dilate Elohím a Jafet y more en las tiendas de Sem» (*Gé.* 9, 27), se llega a la conclusión de que Persia (=partos=Jafet) vencerá a Roma. Hay sabios que disienten: Roma sólo desaparecerá cuando alcance el dominio mundial, cuando derrote y sojuzgue a Persia.

196. Vid. sobre esto R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*. Bruselas (1967), pp. 21 ss.

se decanta por una postura más de fuerza, más intransigente. Tácito pone en boca de Cayo Casio: «Mas, una vez que tenemos en nuestra servidumbre a naciones enteras con sus cultos diversos, con sus religiones extrañas o sin religión ninguna, a esa canalla no se la puede dominar sino por el miedo».<sup>197</sup>

Estos problemas domésticos de Roma tenían su correspondencia en su política oriental, donde se aprecia un cierto miedo o respeto ante el mundo parto. Incluso se ha insistido en la posibilidad de que el primer original de la obra de Josefo, escrito en arameo, fuera una advertencia al Oriente extrarromano de la inutilidad de un intento de oposición al poder de Roma.<sup>198</sup> A una mayor dureza en el tratamiento de los particularismos de las poblaciones integradas dentro del Imperio, por lo menos a nivel de opinión, se correspondería un intento de acabar con el imperio parto, cambio que se aprecia a partir de los flavios y que tiene su aplicación práctica en el *Bellum Parthicum* de Trajano.

Resumiendo, los ánimos y esperanzas judías no eran los únicos en Oriente. La indiscutibilidad del poder de Roma también afectó a otros pueblos orientales. Hay coincidencias entre el contenido de las esperanzas de los «orientales» y las esperanzas de liberación judías. Es más, toda esta expectación repercutió en una potenciación de la actitud de fuerza de la política oriental romana, la solución definitiva del problema parto.

¿Las obras apocalípticas que aparecen en el período que estudiamos nos presentan un mensaje diferente al del resto de las obras judías coetáneas y posteriores? No, de ninguna manera. Entre las obras apocalípticas, las obras de Josefo y los testimonios de sabios recogidos en la literatura rabínica las diferencias no son importantes, el fondo es común. De ellas se desprende la misma conclusión, la misma actitud pasiva que debe presidir las relaciones del judío con el «Reino»: la situación creada

197. *Ann.* XIV, 44, 3.

198. Las palabras introductorias de Josefo parecen indicar que su primera versión estaba dirigida hacia pueblos del Oriente extrarromano: «Consideré monstruoso, por lo tanto, permitir que la verdad de los asuntos de tal período se extraviaran y que, mientras los partos y babilonios y las más remotas tribus de Arabia junto con nuestros compatriotas de más allá del Eufrates y los habitantes de la Adiabene estaban cumplidamente informados gracias a mi preocupación..., los griegos y romanos...» (*B.J.* I, 1 (v. 6)). La segunda edición, traducida al griego, estaría dirigida a los habitantes del Imperio. Vid. la introducción a la edición de la obra de Josefo en la colección Loeb, pp. IX ss.

tras el «Gran Desastre» no puede ser cambiada por los hombres, sólo por Dios. Las diferencias entre estos testimonios no son cualitativas sino cuantitativas. El deseo de venganza es común y también el convencimiento de que esta venganza va a venir de Dios como parte de un plan que afecta en último término a toda la Tierra. Lo que ya presenta mayor problema, y es donde residen las diferencias, es el momento en el que se van a cumplir estas esperanzas, el cuándo y, mucho más interesante, el cómo. ¿Es posible tener conocimiento previo de la llegada de la redención de Israel y caída del «Reino Perverso»? ¿Cómo se ha de comportar el pueblo en esta espera?

Según esto, hemos de distinguir dos posturas hipercaracterizadas en el período que se abre tras el año 70: una moderada y otra expectante; una excéptica en concordancia con lo que va a ser la pauta normal de comportamiento del rabinismo clásico y otra puramente apocalíptica.

La postura expectante se caracterizaría por el convencimiento de que las esperanzas de venganza y redención tendrían un cumplimiento inmediato. Por muy inmediata en el tiempo que fuera esta redención del pueblo, éste no tendría un papel activo en ella, ya que debía partir de Dios, el único que podía acabar con la situación por él creada y con la bestia que le había servido de instrumento, de brazo ejecutor. Fundamento de tales aspiraciones, un importante y decisivo factor de inestabilidad durante estos años, fue indudablemente la seriación de acontecimientos del período babilónico y persa. El Templo fue destruido por Nabucodonosor y el pueblo deportado a Babilonia en el 586 a.C. Tras la conquista del imperio neobabilónico por lo persas encabezados por Ciro el Grande el año 538 a.C. se abrió la posibilidad de regresar a Palestina y, poco después, se permitió a los judíos que empezaran la reconstrucción de su santuario en Jerusalén. ¿Por qué no iba a ocurrir ahora lo mismo? Ahora la reconstrucción del Templo, el Templo y la Jerusalén celestiales, sería la señal inequívoca del inicio de nuevos y terribles acontecimientos. De hecho, todos los acontecimientos de los años que van desde la destrucción del Templo por Tito hasta el estallido de la revuelta de Bar Kokba caen dentro de ese período paralelo al del Primer Templo: Destrucción-Exilio-Reconstrucción. Desde la destrucción del Primer Templo hasta la llegada de la primera oleada de judíos a Palestina pasaron cincuenta años, y veinte años más hasta la definitiva consagración del Templo, después de que no surtieran efectos las intrigas de los samaritanos ante el Gran Rey.

La postura que he denominado moderada, sin negar ninguno de los contenidos y esperanzas, va a mostrar una doble pasividad. No sólo niega cualquier tipo de actuación humana sino que reconoce el peligro de que el pueblo sea engañado por falsos mesías, malinterprete los signos por una predisposición casi enfermiza a interpretarlos de modo positivo. El pueblo no debe actuar hasta que las pruebas no sean absolutamente definitivas. El cambio es importante: significa abandonar la pasividad activa y militante, el estar escrutando signos, y aplazar *sine die* la «hora» de la redención del pueblo y el castigo a los gentiles encabezados por el «Reino». Ya presenté en páginas precedentes las palabras que los *Hechos de los Apóstoles* atribuyen a Gamaliel, el maestro de Pablo. Lo mismo aparece en un pasaje rabínico acerca de la postura de rabí Aqiba hacia Bar Kokba:

«Cuando rabí Aqiba contempló a *Bar Kozibah* exclamó: Este es el rey mesías. Rabí Yojanán ben Torta le replicó: Aqiba, hierba crecerá entre tus mejillas y todavía él no habrá venido».<sup>199</sup>

Más que una reconstrucción *post eventum*, que algo de ello se recoge,<sup>200</sup> en este pasaje tenemos buena prueba de la división del estamento de sabios en los días en los que la segunda revuelta agitaba la Palestina romana, divergencias que están presentes incluso antes de su estallido.<sup>201</sup> Aunque importante, el reconocimiento de Bar Kokba como el mesías esperado a partir de la declaración hecha en este sentido por rabí Aqiba no debió ser general.

Se inicia en el período entre las dos guerras judías una dinámica similar a la que se ha estudiado en la época del Postexilio. Entonces aparecieron una serie de voces que anunciaban acontecimientos terribles, la inminencia del *Eskhaton* (Isaías, Ageo, Zacarías). Frente a éstas, al retrasarse, al no cumplirse las esperanzas de manera inmediata, el

199. *TJ Taa.* 4, 8. Cfr. *LamR.* II, 4. Vid. Peter Schäfer, "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", *A.A.J.* II (1980) pp. 113 ss.

200. Me refiero al cambio de nombre del héroe judío: de ser el «hijo de la estrella» a convertirse, a ojos de la mayoría de los sabios, en el «hijo de la mentira». Vid. *supra*.

201. Sobre la «Era Mesianica» y las diversas opiniones dentro del grupo de sabios acerca de las condiciones que se debían dar para el cumplimiento de las esperanzas («cuando llegue la hora» o «cuando Israel se arrepienta y cumpla la penitencia»), vid. Joseph Stiasny, "L'ocultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme", en *Apocalypses et théologie de l'espérance*. París (1977), pp. 187 ss.

desencanto terminó por reforzar la autoridad de las orientaciones de tipo legalista y ritualista, las que hacían hincapié en la necesidad de conservar la pureza de Israel. Frente al universalismo del profetismo escatológico tomaron fuerzas las opiniones nacionalistas, exclusivistas: la preocupación por la pureza. Así pues, en ambos períodos, el del Postexilio y el que nosotros estamos estudiando, el resultado final fue similar: hacer hincapié en la pureza y despreocuparse por cuestiones que estaban fuera de las posibilidades de conocimiento del hombre. Despreocuparse por la «hora», por descifrar los designios de Dios y dedicarse a seguir fieles a la Alianza, a las prescripciones del Judaísmo.

Los moderados tenían motivos suficientes para reafirmarse en sus opiniones. La historia que servía o podía servir de base para aspiraciones apocalíptico-expectantes, les daba también la razón, les hacía mostrarse cautelosos. Esta cautela y el rechazo por la actitud de todos aquéllos que, presentándose como salvadores, en realidad iban en contra de los deseos de Dios, esta postura moderada, alcanzó su confirmación definitiva tras el fracaso de la aventura de Bar Kokba. A partir de este momento ya nos es permitido hablar con toda seguridad de un estamento rabínico consolidado y homogéneo.

La historia pasada mostraba además a los moderados el camino a seguir. El período persa había sido un período de tranquilidad; la falta de libertad política había tenido como contrapartida una autonomía y un respeto de sus peculiaridades por parte de los dominadores. Había sido un período creativo y fructífero para el Judaísmo: junto al sacerdote había aparecido la figura del escriba, que tan importante fue en la formación del rabinato, y la Ley Oral empezó entonces a tomar cuerpo. Los persas, por tanto, siempre gozaron de un buen predicamento en el Judaísmo. Algo similar se va a conseguir con el reconocimiento de la institución del patriarcado por parte de las autoridades romanas, un *modus vivendi* que hacía compatible la vida del judío y el dominio de Roma.

Reducir la actitud del mundo judío ante Roma a una absoluta pasividad quizá sea simplificar demasiado. Como escribe E.M. Cioran, este pueblo inevitablemente se nos escapa a la hora de aplicarle categorías rígidas; siempre nos queda la duda de que nuestra visión o análisis haya podido traicionar su peculiaridad y multiplicidad de facetas. Lo que sí es cierto es que, tras el «Gran Desastre», la balanza se desequilibra y se

generaliza un mensaje que aconsejaba tomar partido por actitudes pasivas ante el «Reino».

Los testimonios y documentación de este período en adelante resaltan enormemente la indiscutibilidad del poder de Roma y la imposibilidad de cambiar esta situación por una iniciativa humana. Ahora bien, una cosa es el mensaje y otra muy diferente la vida, actitudes y reacciones de personas y colectivos. Quiero decir que este mensaje, si bien suponía un obstáculo importante, una rémora para cualquier tipo de iniciativa o reacción violenta antirromana, no atrofió de manera total la capacidad de acción/reacción de este pueblo, por lo menos en un primer momento, antes de la revuelta de Bar Kokba. De hecho, la investigación ha insistido en cuestiones o aspectos que pueden salirse del esquema que he propuesto.

F.J. Murphy ha insistido en el carácter pacífico del mensaje de *II Baruc*. Para él, la finalidad de esta obra no fue otra que la de calmar los ánimos de los grupos que estaban prestos a rebelarse contra Roma.<sup>202</sup> Podemos aceptar con matizaciones la tesis de Murphy. No es arriesgado, pues, suponer la pervivencia más o menos marginal de grupos diferentes al de los fariseos moderados, fariseos que van a actuar de aglutinadores y reconstructores del Judaísmo. Vimos en su momento que, pese a la tradición rabínica posterior, hay indicios que nos hacen pensar en una mayor diversidad dentro del grupo de sabios del período de Yabneh. Ahora bien, la apocalíptica es un arma de dos filos. Evidentemente incita a la pasividad, pero también incita a una actitud de espera activa, en el sentido de que la llegada de la redención podía llegar en cualquier momento y que los signos podían ser interpretados como favorables en un período de agitación mesiánica como fue el que estamos estudiando. Además, hemos de convenir en la popularidad y facilidad de aceptación entre amplias capas de la población de un mensaje que como el apocalíptico resolvía las dudas y daba sentido al sufrimiento reciente.

Esto nos hace entrar en otro problema: ¿cómo se gestó la revuelta de Bar Kokba? Acabo de afirmar que los testimonios de la época negaban cualquier tipo de nacionalismo político y lo ponían todo en manos de Dios y del mesías prometido. Bar Kokba, por tanto, fue reconocido como el mesías esperado. Ahora bien, ¿el reconocimiento como mesías fue una

---

202. "Art. cit.", pp. 663 y 668 s. Vid. también su *The structure and meaning of Second Baruch*. "S.B.L. Dissertation Series", 78. Atlanta, Scholars Press, 1985.

condición *sine qua non* para el estallido de la revuelta? Algunos autores piensan que no, lo que nos debe llevar a matizar el alcance y difusión del mensaje transmitido por obras apocalípticas, los sabios de Yabneh y el mismo Josefo. De hecho, el héroe judío no cambió su nombre. En los documentos aparecidos en yacimientos del mar Muerto aparece su nombre original. Con todo, lo que es indudable es que, fuera o no una condición previa e indispensable su aparición como el mesías, fue su renacimiento como tal el que le dio al levantamiento la fuerza y las dimensiones que tuvo. Muchos vieron en él la llegada de los tiempos mesiánicos y, cómo no, otros se mostraron más cautelosos. En este sentido, un componente importantísimo y definitivo de la revuelta fue el componente apocalíptico.

La segunda revuelta fue el producto de las dos medidas de Adriano (la fundación de Aelia Capitolina y la prohibición de la circuncisión). Una de ellas, la primera, afectaba muy directamente a Judea, un territorio duramente castigado por las medidas tomadas por Vespasiano al acabar la guerra del 66-70, el bolsón inculto que había escapado de manera milagrosa a los intentos de asimilación y de donde debía partir la redención. La chispa provocada por estas dos medidas encontró un material fácilmente combustible, un caldo de cultivo propicio en unas expectativas muy vivas entre el pueblo y parte del estamento de sabios. Finalmente llegó la declaración de rabí Aqiba, la sanción que daba al movimiento de liberación un carácter superior, tal como exigían las lecturas del «Gran Desastre».

El fracaso de la rebelión constituyó la confirmación definitiva e indiscutible. Fue el segundo paso —el primero fue la «Gran Guerra»— en el proceso de consolidación de un modo de vida moderado bajo la autoridad de un rabinato más homogéneo y asentado a partir de entonces en Galilea. Las condiciones serán propicias para que se produzca un reconocimiento y aceptación mutuas: reconocimiento oficial del patriarcado por parte de Roma y aceptación, no sin amargura, del dominio de Roma por parte judía. Los pasajes rabínicos citados en páginas precedentes tienen esa lectura: todo indica la indiscutibilidad del poder de Roma (Roma-Edom; Roma-Cuarto Reino; leyenda de la fundación de Roma). Al igual que en las obras apocalípticas, se van a seguir haciendo reinterpretaciones de textos anteriores y, además, se conservan los mismos temas, pero privados de la urgencia. Ahora sí estas lecturas van dirigidas, sin ningún tipo de duda, más a la aceptación de la Historia que a fomentar actitudes

expectantes del tipo que sean. Asimismo, se rechaza de manera clara lo apocalíptico, cuyo papel había sido tan importante en el desarrollo de la revuelta de Bar Kokba. En el rechazo de lo que tiene de apresurado y peligroso el pensamiento apocalíptico habría también influido su uso por cristianos y grupos esotéricos, iniciáticos y místicos judíos. No obstante, no desapareció del todo y constituyó una corriente que aflorará en numerosos pasajes y formulaciones rabínicas como antes lo había estado entre los sabios del período de Yabneh.<sup>203</sup>

Tras la derrota de Bar Kokba, escribe J. Stiasny, «la notion de rédemption perd son urgence: elle devient un objet d'études et de prière, mais n'informe plus la vie. Il y a un divorce entre la pensée et l'action, si bien qu'entre la mort de Bar Kokheba en 135, et l'apparition en 448 d'un certain juif de Crète qui se prétendait Moïse et voulait persuader les juifs de se rendre en Judée (Socrate, *Histoire ecclésiastique* 12, 33), l'histoire n'en registre aucun mouvement messianique».<sup>204</sup>

Termino con un pasaje del *Midraš de Salmos*, pasaje que completa nuestro recorrido y recuerda, sin la ironía que Amos Oz da al personaje de tío Zemach, el texto de *Soumchi* con el que iniciábamos este trabajo:

«Israel ha sido esclavo en Egipto: Moisés se levantó y lo liberó; de nuevo ha sido esclavo en Babel: Daniel, Ananías, Misael y Azarías se levantaron y lo liberaron; acto seguido se convirtió en esclavo de Elam, de Media y de Persia: Mordecai y Ester se levantaron y lo liberaron. Más tarde se convirtió en esclavo de Grecia: los asmoneos y sus hijos se levantaron y lo liberaron. Después se convirtió en esclavo de Edom (=Roma), el malvado. Entonces los israelitas se dijeron: ya está bien de ser esclavos, ser liberados y volver a ser esclavos; no pediremos más una liberación por la carne y la sangre, sino que nos confiaremos en nuestro redentor, el Dios de los ejércitos, el Santo de Israel. En adelante no queremos ninguna luz que venga del hombre sino que el Santo, bendito sea, sea nuestra iluminación».<sup>205</sup>

---

203. Vid. J. Stiasny, "L'occultation...", pp. 191 ss.

204. "L'occultation...", p. 185.

205. *Sal.* 36, 10.

#### 4. Conclusión final.

Las dos guerras judías han constituido un foco de atención constante para la investigación. Junto a ellas, el período intermedio, ése que se define por estar *en medio de*, se ha visto —como muchos otros— olvidado o, en el mejor de los casos, relegado a un segundo plano en importancia e interés. Es hasta cierto punto lógico, ya que los historiadores nos sentimos inmediatamente atraídos por acontecimientos excepcionales y que, por tanto, han marcado el desarrollo de la historia de un pueblo. Es más, en base a estos grandes y graves acontecimientos, moldeamos esa «dócil materia muerta» que es la Historia estructurándola en períodos, en compartimentos cerrados. Este simple y primer ejercicio en la labor de historiar, por lo que tiene de selección y jerarquización de los hechos históricos, supone un juicio, una valoración. No es necesario insistir más, son numerosos los ejemplos de «períodos intermedios», «períodos de transición», «fases de decadencia o estancamiento» (dicho sea de paso, que al final no se han revelado como tales) que los historiadores hemos *creado* y de los que, en un segundo momento, se ha visto la necesidad de un tratamiento más pormenorizado; períodos o momentos de la Historia que, «rechazados», se han revalorizado no sólo por ser el punto de partida obligado para comprender los acontecimientos posteriores sino también por su riqueza y variedad propias.

Las causas y el desarrollo de la segunda revuelta así como el carácter del héroe que la dirigió no se pueden entender sin partir de los cambios o procesos que, a causa y con ocasión del «Gran Desastre», se habían abierto en la Palestina romana y en las comunidades judías que allí vivían tras el final de la guerra del 66-70. Y no sólo esto. Estos cambios o transformaciones tienen una proyección mucho mayor, van a ser fundamentales para entender lo que va a ser la vida del judío a partir del final de la primera guerra en adelante. Van a afectar tanto a las bases sobre las que se va a levantar su vida como a sus relaciones con el exterior. El fracaso, sí, el fracaso de la revuelta de Bar Kokba constituirá el espaldarazo definitivo a ese modo de vida.

Las dos guerras judías no pueden ser tratadas como iguales, como si nada hubiese cambiado entre el estallido de ambas. Tienen elementos comunes, pero la gran conmoción que produjo en el mundo judío el final de la primera vino a convertirse en un factor importante que actuaba como

rémora para posibles nuevos levantamientos, potenciando determinados aspectos del modo de pensar judío que, por lo menos desde un punto de vista cuantitativo, pueden ser considerados como nuevos y peculiares del período que estudiamos y de la revuelta que lo cierra. El deseo de venganza sigue estando presente, pero ha cambiado: se rechaza o, mejor dicho, se va generalizando el rechazo de la redención por «la carne y la sangre». Todo lo que pasaba al pueblo judío tenía, en última instancia, su origen en Dios. No puede ser de otra manera tratándose del «pueblo elegido», del pueblo que Dios ha separado de entre las naciones y que mantiene con la divinidad una relación tan estrecha y conflictiva. La teoría de la retribución está presente en toda la literatura judía, pero la magnitud del «Gran Desastre» dio a lo acontecido en Palestina un carácter de castigo general, de —valga la expresión— ajuste de cuentas final por toda una historia plagada de incumplimientos. Paralelamente, Roma se sitúa en una posición inalcanzable e indiscutible: los esfuerzos humanos nada pueden contra el «Reino». Las lecciones del pasado y las interpretaciones del «Gran Desastre» exigían que la lucha contra el «Reino» se hiciera según o a partir de instancias superiores.

La situación de Palestina, de la provincia romana de Judea, era también muy diferente a la de los inicios de la «Gran Guerra». Era diferente la organización del territorio y de las tropas allí acantonadas. El poder romano se había reforzado en la provincia, en un proceso de asimilación y ampliación de las áreas de interés y control directo de la potencia romana que es general en todo el Oriente y que tiene como última consecuencia el choque directo con el imperio parto, el *Bellum Parthicum* de Trajano. Asimismo, también era diferente la situación de las comunidades judías de Palestina. El nuevo estamento rabínico en formación emprende la reconstrucción de la vida del judío según unas formas e instituciones nuevas que cristalizan con el reconocimiento oficial del patriarcado a finales del siglo II d.C., aunque en el período de Yabneh esta institución puede que se encuentre ya prefigurada. No es necesario que recordemos la importancia que tiene Palestina como centro de autoridad y consejo para todos los judíos de la Diáspora romana y extrarrromana. Los debates y soluciones que allí se adopten van a repercutir en el resto de las comunidades judías.

Junto a estas ideas generales, hay otros puntos concretos que considero importantes y que quiero resaltar al finalizar este trabajo.

La primera idea a resaltar es que los judíos de Palestina se encuentran en una situación crucial, situación que reducía enormemente su capacidad de maniobra. Esto supone una primera limitación para que pudiera fructificar cualquier intento de rebelión y también obliga a los judíos palestinos a plantearse, como obligado, un *modus vivendi* que compatibilizase los requerimientos de su religión con la necesidad imperiosa de vivir en un mundo que le era extraño y hostil y que cada vez dejaba notar su presencia con más intensidad.

Después de un irregular proceso de integración dentro de la órbita romana, el final de la «Gran Guerra» supuso la plena y definitiva integración del territorio palestino en el Imperio. Se acaban así las excepciones, los vaivenes de la política romana entre el control directo y los compromisos adquiridos con los dinastas herodianos. La provincia de Judea se convierte en provincia de rango pretorio y, más adelante, en provincia consular, con el acantonamiento de tropas que ello traía consigo. Primero la *legio X Fretensis* en Jerusalén y, poco después de la llegada de Adriano al trono imperial, la *legio II Traiana* en Caparcotna/Kefar Otnay, un paso estratégico entre la llanura costera y la llanura de Yizreel y los accesos a Galilea. El fenómeno es general en todo el Oriente Sirio: se refuerza el *limes* oriental a partir de los flavios y, con la creación por Trajano de la provincia de Arabia, la provincia de Judea deja de ser una zona de frontera. Se completa el cerco alrededor de la zona central de Palestina.

No se reduce la presencia de Roma al simple control militar, lo que ya supone un cambio importante con respecto a la situación anterior a la «Gran Guerra»: de las reducidas tropas auxiliares que estaban al mando de los procuradores a las dos legiones estacionadas en la provincia antes del estallido de la revuelta de Bar Kokba. La provincia de Judea experimenta los procesos que tal integración favorecía, fundamentalmente la potenciación y difusión del fenómeno ciudadano, no sólo en su aspecto físico (*urbs*) sino también jurídico (*civitas*). En la cuestión de la urbanización de Palestina hemos observado dos zonas. La primera, la llanura costera, donde el fenómeno ciudadano era conocido de antiguo y gozaba de amplia difusión. Allí la política romana se limitó, como en la mayoría del Oriente helénístico, a reconocer los privilegios acostumbrados a las ciudades de

corte griego. La otra es la zona central de Palestina, zona alta que, por su situación marginal con respecto a las grandes vías de comunicación y por la oposición de los judíos, había quedado fuera de este proceso en época helenística. La urbanización de la Palestina central comenzó con los herodianos en Galilea y Samaría; nunca osaron intervenir en este sentido en Judea. Con todo, la política urbanizadora de los dinastas herodianos fue muy limitada, respondió más a motivaciones propagandísticas que a una real articulación de los territorios alrededor de las ciudades. A partir de Vespasiano se potencia las fundaciones herodianas (Séforis, Tiberias y Sebaste) y se crean nuevas ciudades (Flavia Neápolis). El proceso de urbanización tuvo una dirección norte-sur y dio un paso decisivo con la fundación de Aelia Capitolina, decisión con la que la ciudad clásica se introducía en el mismo corazón de Judea, el último reducto de los judíos. La fundación de Aelia fue una profanación, una gravísima provocación que, junto con la prohibición de la circuncisión, fue la chispa que encendió la revuelta de Bar Kokba. Además del cómputo de años a partir de la destrucción, el paralelismo con lo ocurrido en tiempos de Antíoco IV pudo ser visto como un signo favorable, como la señal esperada.

La urbanización de la zona central de Palestina se completó con la fundación de Eleuterópolis (Betogabris), cuyo territorio abarcaba la mayor parte del sur de Judea e Idumea. Junto a la ciudad se hizo más denso el entramado viario.

La conclusión es clara: a una intervención más directa de Roma se corresponde una asimilación, absorción de unas poblaciones que habían artificialmente gozado de cierta tranquilidad y organizaciones propias. Los judíos de Palestina, por tanto, se encontraron empujados hacia la ciudad. Durante nuestro período, la sede del «sinedrín» fue una ciudad gentil, Yamnia/Yabneh. Después de la segunda revuelta, Séforis y Tiberias serán también sedes del patriarca. A propósito de esto, también he insistido a lo largo de este trabajo en la dispersión interna de los judíos de Palestina: desde Judea hacia la llanura costera y Galilea, zonas menos «calientes», conflictivas. Galilea no había sufrido las consecuencias de la guerra tan intensamente como Judea y conocerá un importante auge. No es extraño que se convirtiera en el centro del Judaísmo después del 135 d.C. Este proceso de desplazamiento del centro del Judaísmo hacia Galilea, que empezó durante el período de Yabneh, se completó cuando se prohibió a los judíos entrar dentro de los límites de la colonia Aelia Capitolina.

Los cambios que hemos visto hasta ahora afectan a Palestina como territorio, aunque obviamente las repercusiones fueron muy dolorosas para los judíos. Se trataba de su tierra, de su patria. Junto a estas transformaciones, el Judaísmo también inició una renovación. El Templo había sido destruido y con él desaparecieron parte de las sectas y grupos que habían florecido en la Palestina del siglo I d.C. Hemos hablado de simplificación y de formación de un nuevo estamento o dirección a partir del grupo aglutinante de los fariseos moderados. Ahora bien, hay indicios suficientes para suponer que los *tanna'im* del período de Yabneh no eran un grupo homogéneo. Pese a la tradición rabínica posterior, se nos presentan mucho más ricos y variados. No nos debemos olvidar que el período al que se circunscribe este trabajo es un período de provisionalidad y de tanteos. Serán los acontecimientos posteriores, el fracaso de Bar Kokba, los que se encarguen de consolidar una línea, una evolución y realizar una nueva y definitiva depuración.

Los dolorosos acontecimientos con los que finalizó la guerra del 66-70 fueron asumidos por los judíos de la única manera posible, haciendo uso de la teoría de la retribución. El «Gran Desastre» era un castigo de Dios y los romanos su instrumento. Coinciden en esta valoración todas las fuentes disponibles, desde Josefo hasta las obras apocalípticas. Consecuencia de esta interpretación era la necesidad de repurificación del pueblo, convencimiento al que está aparejada una propaganda adversa a los que provocaron los males del pueblo, los grupos nacionalistas antirromanos. Otra consecuencia de las lecturas que se hicieron del «Gran Desastre» nos interesa más en particular: el poder de Roma era indiscutible. Así pues, en cuanto a las actitudes del judío frente al «Reino Perverso», hemos de reconocer, cuanto menos, una fuerza y peso cada vez mayores de las actitudes pasivas. Ya no era posible la redención por la «carne y la sangre», sólo podía venir de Dios.

Dentro de las actitudes pasivas, entendiendo como tales las que negaban cualquier tipo de iniciativa humana, podemos distinguir una actitud expectante y otra moderada, más cauta y recelosa. La apocalíptica estaría en el fondo de la actitud expectante ya que los acontecimientos de la «Gran Guerra» eran vistos como punto de arranque de tiempos terribles. Este mensaje apocalíptico sería bien recibido por amplias capas de la población. El paralelismo con lo ocurrido con el Primer Templo incitaría a ciertos sectores de la población a esperar un cumplimiento

inmediato de las esperanzas de rendición de Israel. El pueblo debía estar preparado para cuando aparecieran las señales. He dicho que la fundación de Aelia Capitolina, la «abominación de la desolación» en su grado más alto, pudo ser recibida como una señal. Indicios de este ambiente expectante son la citas de Eusebio referentes a la persecución de los descendientes de la casa de David y la agitación que vivió Palestina durante las revueltas de tiempos de Trajano. No disponemos de pruebas para suponer algo más que agitación, que un inquieto estado de ánimo en Palestina durante los años 115-117.

La revuelta de Bar Kokba no se puede entender sin ese ambiente mesiánico-apocalíptico. Bien es verdad que su presentación como el mesías esperado pudo no ser previa a la rebelión. No debemos perder la perspectiva: hablamos de un mensaje de pasividad y no de una atrofia de la capacidad de reacción del judío. La fundación de Aelia Capitolina y la prohibición de la circuncisión constituyeron la chispa que encendió un campo propicio. Muchos estaban preparados para la rebelión (más discutibles son las tradiciones acerca de los viajes de rabí Aqiba). La segunda revuelta, eso sí, pudo fructificar gracias a las esperanzas mesiánicas y, sobre todo, al reconocimiento del héroe judío como el mesías por un importante y reconocido rabino, Aqiba. Las interpretaciones del «Gran Desastre» exigían que la redención no fuera realizada por un simple jefe carismático, como lo fueron en su día los macabeos, sino por el mesías, en última instancia por Dios.

Es interesante observar que la revuelta se circunscribió a la Judea *sensu stricto*, no salió de sus límites. Judea era el último reducto del Judaísmo, la tierra jamás hollada por los gentiles. En ella se conjugaba un doble factor de inestabilidad. Por una parte, Judea debía ser el lugar de donde iba a partir la redención. Por otra, Judea sufrió el peso de las destrucciones y medidas tomadas por Vespasiano una vez acabada la guerra. Insistí en el problema de la tierra, tanto en las fuentes rabínicas como en la documentación encontrada en los yacimientos del mar Muerto.

Como ya se ha dicho, el fracaso de la revuelta de Bar Kokba supuso el paso definitivo en la consolidación de la renovación del Judaísmo. Una situación en su origen excepcional se convierte, por la fuerza de los hechos, en definitiva. Tras el 135 d.C. podemos hablar de un estamento rabínico más homogéneo, de un triunfo de los presupuestos de vida que ellos predicaban (desterrado ya el Templo) y de unas instituciones

totalmente perfiladas. La resignación ante el «yugo del Reino» es absoluta; hay incluso una despreocupación, ya que es un tema que supera lo propiamente humano: «No podemos saber cuándo caerá el Reino». De hecho, se completa el rechazo de la apocalíptica, en el sentido de que el tema de la redención, del cómo, del cuándo, que tan caro le es, deja de afectar directamente a la vida del judío. Ya no habrá otro movimiento mesiánico hasta época tardía, y no aparecerá en Palestina.

**APENDICE**

**LAS FUENTES Y SUS PROBLEMAS**



EN REITERADAS OCASIONES a lo largo de los capítulos de este trabajo me he detenido a analizar pasajes rabínicos concretos con la finalidad de hacer hincapié en cuestiones metodológicas relativas a la utilización de la literatura rabínica como fuente fiable de información histórica. Este es el momento, tantas veces anunciado, de dedicar unas páginas a esta problemática y sistematizar todo lo que he ido puntualizando en las páginas precedentes. Sin embargo, antes de entrar de lleno en los problemas que plantea la literatura rabínica a los historiadores, hemos de detenernos brevemente en el resto de la documentación consultada para la elaboración del presente trabajo. Además, creo también necesario explicar los criterios de transcripción de los nombres hebreos utilizados en el mismo. Empiezo por lo segundo.

En cuanto a la transcripción de nombres y palabras hebreas, se ha establecido un compromiso entre la conveniente simplificación de su lectura y el respeto a la lengua original. Para ello he seguido un doble criterio.

He optado por una castellanización respetuosa de los nombres y topónimos, conservando la forma hebrea lo más posible y evitando signos extraños a nuestra lengua.<sup>1</sup> Con todo, aparecen nombres que se alejan del original hebreo, bien porque sería absurdo desechar la forma tradicional castellana, bien porque nos han llegado a través de calcos griegos. Esto se hace evidente en lo que respecta a los nombres de algunos de los personajes bíblicos y de los mencionados en las obras de Flavio Josefo (p.e. Juan de Giscala y Simón Bar Giora).

Por otra parte, he utilizado la transcripción adoptada por la revista *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos (M.E.A.H.)* para los términos y expresiones hebreas que aparecen en el texto (en cursiva) y para las citas de la bibliografía escrita en hebreo.

Con respecto al conjunto de las fuentes utilizadas hemos de hacer una primera gran división. Hemos de distinguir dos amplios bloques: las fuentes

---

1. Este es el criterio que el prof. Miguel Pérez Fernández ha utilizado en la versión castellana de la obra de H. L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Valencia (1988). Cito los nombres de los rabinos según la lista que aparece al final de esta edición del Strack-Stemberger (Apéndice IV: «INDICE ALFABETICO DE RABINOS HASTA EL PERIODO GAONICO INCLUSIVE», pp. 483 ss.).

judías y las fuentes «no judías». Este segundo grupo comprende autores y obras del mundo clásico grecolatino. En él debe incluirse también la literatura cristiana, puesto que ésta es el resultado de un proceso de amplias repercusiones en el que el Cristianismo se va a ir desplazando paulatina e irreversiblemente hacia ese mundo no judío. Resumiendo, este bloque engloba todas aquellas fuentes provenientes de la gentilidad. Representan, pues, la información del «otro lado» y tienen en común los mismos tópicos y prejuicios hacia el pueblo judío. Al contrario que el otro grupo de documentación, estas obras nos proporcionan una información fragmentaria, escasa y algunas veces demasiado selectiva. Muestran, especialmente las fuentes coetáneas de los hechos que se han estudiado, un cierto y esperado desinterés por lo que estaba ocurriendo en la provincia de Judea (si exceptuamos, obviamente, las dos grandes explosiones de violencia antirromana) junto a un desconocimiento bastante profundo o, en el mejor de los casos, un conocimiento superficial —cargado de prejuicios y tópicos— sobre la realidad de las comunidades judías en general y de Palestina en particular.

No merece la pena que nos detengamos aquí a hablar de esta documentación. Se trata de obras cercanas, bien conocidas por todos y con las que, de principio, sabemos entendernos perfectamente.<sup>2</sup> Sobre estas fuentes hay una gran tradición de estudios y trabajos realizados tanto por filólogos clásicos como por historiadores. La labor constante de las «ciencias auxiliares» en este campo nos ha proporcionado a los historiadores de la Antigüedad un material de apoyo indispensable. Esto nos permite tener unos métodos de trabajo estandarizados, manejar unos criterios a la hora de valorar e interpretar su información, fundamentalmente gracias al conocimiento más o menos profundo que podemos tener de la fuente en sí: cronología, autor, época, carácter, historia de la transmisión del texto (importantísima en la edición de textos críticos), etc.

Esta manera de trabajar no encaja del todo con una documentación peculiar y particularísima, la literatura rabínica. En estas páginas pretendo establecer de manera preliminar unos criterios generales y válidos para no presentarnos desarmados ante estas fuentes. Voy a ser necesariamente

---

2. Al citar estas obras sigo, salvo contadas excepciones, el sistema de abreviaturas del *Lexikon der Alten Welt*, Zurich/Stuttgart (1965), cols. 3439-3464.

breve a pesar de lo complejo y amplio del tema, que, más que unas breves páginas finales, requeriría un trabajo monográfico.

Por otro lado, las fuentes judías que han sido analizadas para la elaboración de esta obra no se limitan sólo al *Corpus Rabínico*. Si hay algo que dificulta un trabajo como éste es la riquísima y muy abundante literatura judía. Puede parecer un contrasentido, ya que resaltar la pobreza de fuentes para tal o cual período constituye una queja casi unánime de los historiadores de la Antigüedad. En este caso sucede lo contrario, por lo menos desde un punto de vista cuantitativo: la documentación simplemente nos desborda. Nos encontramos no sólo con la literatura rabínica, que merece capítulo aparte, sino también con aquélla otra cuya fecha de composición se sitúa antes de la edición de la *Miṣnah* y que, por tanto, está más cerca de los hechos sobre los que trata este trabajo.<sup>3</sup>

Lo primero que hay que decir sobre estas otras fuentes judías es que constituyen un grupo heterogéneo de difícil sistematización. Son obras de carácter, cronología, lengua y lugar de composición muy diferentes, lo que hace que los diversos esquemas propuestos para su clasificación no gocen de absoluta aceptación entre los estudiosos, y mucho menos las etiquetas utilizadas para definirlos. Günter Stemberger las estudia en un capítulo que denomina «Die Zeit des Uebergangs: 200 v.-100 n. Chr.»,<sup>4</sup> lo que nos da ya una idea de un período colgado, atrapado entre dos momentos hipercharacterizados y cerrados de la historia de la literatura judía: la literatura bíblica y la literatura rabínica o talmúdica. Las denominaciones utilizadas por la investigación a la hora de catalogar esta literatura muestran claramente su carácter de «medievo»: «literatura intertestamentaria», «literatura postbíblica anterior a la *Miṣnah*», «literatura que queda fuera» o «libros exteriores», etc. No hay, pues, un criterio absolutamente válido.

---

3. Por lo que respecta a las obras que componen el canon bíblico, punto de referencia obligado en el análisis de ciertos textos, las citas se han realizado según la edición de Cantera-Iglesias: *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego* por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González y colaboradores. «Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Maior», 10. 2ª ed., Madrid, Editorial Católica, 1979.

4. *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*. Munich (1977), pp. 26-65.

De la producción literaria judía «anterior a la *Mišnah*» hemos de distinguir dos conjuntos: uno más amplio y heterogéneo en todos los aspectos (los *Apócrifos del Antiguo Testamento*) y otro absolutamente cerrado y excepcional (los *Documentos del Mar Muerto*). También se debe incluir aquí la literatura targúmica, que, si bien tiene una evolución diferente e independiente, toma cuerpo en el período comprendido entre los siglos II a.C. y II d. C. Asimismo, puede ser incluido Flavio Josefo, aunque su obra, al igual que el polémico historiador, está a caballo entre el mundo judío y el romano.

En cuanto al conjunto de los APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO, acepto la definición dada por el Prof. Díez Macho: «Por literatura apócrifa judía entendemos un conjunto de obras judías (o, excepcionalmente, judeocristianas) escritas en el período comprendido entre el año 200 a.C. y el 200 d.C., obras pretendidamente inspiradas y referidas, ya sea como autor o como interlocutor, a un personaje del Antiguo Testamento».<sup>5</sup> El profesor Díez Macho sigue y modifica ligeramente la opinión de J. H. Charlesworth, quien ha propuesto cinco criterios para definir la pertenencia de tal o cual obra al grupo concreto de la literatura pseudoepigráfica: «The criteria which I have used to recognize among the remaining group documents that probably should be considered within the Pseudepigrapha are the following: First, the work must be at least partially, and preferably totally, Jewish or Jewish-Christian. Second, it should date from the period 200 B.C. to A.D. 200. Third, it should claim to be inspired. Fourth, it should be related in form or content to the Old Testament. Fifth, it ideally is attributed to an Old Testament figure, who often claims to be the speaker or author. It is important to note that the documents collected according to these criteria are predominantly apocalyptic, or related to this genre, and some are expansions of Old Testament narratives».<sup>6</sup> Dejo de lado la distinción que los investigadores ingleses y norteamericanos hacen entre literatura apócrifa y literatura pseudoepigráfica. Empleo «literatura

---

5. A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo I: *Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid (1984) p. 27. He citado las obras apócrifas según la edición de Díez Macho.

6. *The Pseudepigrapha and Modern Research*. Missoula, Montana (1976) p. 21.

apócrifa» como denominación general del conjunto de todas estas obras, como lo hace Díez Macho y su escuela.

De este copioso conjunto de obras sólo me ha interesado un número bastante reducido de ellas, obras indispensables por haber sido compuestas dentro de los límites cronológicos de este trabajo. Es el caso, fundamentalmente, de dos apocalipsis (*II Baruc* y *IV Esdras*) y de los *Paralipómenos de Jeremías*. Aunque en su mayor parte tienen una cronología más lejana de los hechos que directamente nos afectan, también han sido de interés, entre otras, los *Oráculos Sibilinos* y los *Salmos de Salomón*, puesto que, junto a ciertas informaciones históricas puntuales, las opiniones y actitudes que en ellas aparecen sobre ciertos problemas o situaciones concretas me han servido de constante punto de referencia. Para la clasificación y el total de obras incluidas en la literatura apócrifa me remito a los estudios antes citados.<sup>7</sup>

El segundo conjunto de documentación está constituido por los DESCUBRIMIENTOS DEL MAR MUERTO. Estos descubrimientos causaron una gran conmoción y agitación en el mundo científico. Desde que en el año 1947 un pastor árabe descubriera el primer grupo de manuscritos en una cueva del desierto de Judea cercana al mar Muerto (cueva 1 de Qumran), los documentos sacados a la luz han sido importantísimos para el relanzamiento de los estudios bíblicos y de la lengua hebrea. Y todavía estamos a la espera de que sean publicados en su totalidad. Una vez se produzca esto podremos tener a nuestra disposición un valioso material para completar el panorama ideológico que nos ofrecen las obras apócrifas ya conocidas. En lo puramente histórico, la documentación del mar Muerto aporta nuevos datos para el estudio de la segunda revuelta contra Roma, una revuelta que no tuvo «su Josefo».

Este descubrimiento fortuito llevó a la excavación y prospección sistemática de toda la zona por parte de arqueólogos occidentales encabezados por R. de Vaux, y por arqueólogos israelíes en la parte sur,

---

7. A. Díez Macho, *op. cit.*, pp. 43-44 (vid. también la segunda parte de esta obra en la que hace una pequeña introducción de cada obra); J.H. Charlesworth, *op. cit.*, pp. 21-22 y Michael E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. "Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum", Section Two: "The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud", vol. II. Assen/Filadelfia (1984).

la zona que se encontraba dentro de las fronteras reconocidas del Estado de Israel. Han aparecido manuscritos en Qumran (la celeberrima «Biblioteca de Qumran») y alrededores, y más al sur, en los valles situados entre Engedi y Masada. La excavación de la fortaleza de Masada también ha ofrecido algunos fragmentos.

De todo este conjunto sólo nos interesan los manuscritos de época de Bar Kokba, fundamentalmente los de Murabaat y los de Nahal Hever (la «Cueva de las Cartas»), y de ellos los que no son propiamente literarios: las cartas del jefe de la rebelión a sus lugartenientes, contratos de arrendamiento, etc.<sup>8</sup>

Para terminar, las obras de Flavio Josefo, por su cronología y presupuestos ideológicos, tienen que ser incluidas en este grupo de literatura judía anterior a la *Mišnah*. Con Josefo sucede algo similar a lo que ocurre con la obra de Filón de Alejandría: obras que beben tanto del Judaísmo como del mundo clásico, ni gozaron del reconocimiento del mundo gentil, ni mucho menos de los judíos. Josefo será siempre «el traidor». La revalorización de ambos personajes y de sus obras vendrá de la mano del Cristianismo.

El testimonio de Josefo reviste una especial importancia para el período que estudiamos. En primer lugar, cuenta mucho a su favor el que fuera un testigo ocular de lo acontecido en Palestina antes y durante la Primera Guerra Judía, testigo que pudo completar las lagunas de su experiencia personal consultando los registros oficiales y tomando testimonio directo a otros participantes. El mismo se jacta de su condición de testigo y de la forma en que fue recogiendo información durante la campaña:

«Yo, que he asistido a todos los hechos, he compuesto un relato verdadero tanto sobre el conjunto de la guerra como acerca de cada suceso concreto... Desde este momento [=desde que Josefo fue enviado con Tito al asedio de Jerusalén] nada de lo que

---

8. Vid. Geza Vermes, *Los manuscritos del mar Muerto. Qumran a distancia*. Barcelona (1981) y J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major publications and tools for study*. 2ª ed. con *addendum*, Missoula, Montana (1977). Vid. también Dennis Pardee, *Handbook of ancient Hebrew Letters*. Chico, California (1982) pp. 114 ss. (Murabaat) y 139 ss. (Nahal Hever). En esta obra se incluye la transcripción y traducción de algunos documentos.

ocurrió escapó a mi conocimiento. Yo consignaba con cuidado lo que veía en el campamento romano, así como los relatos de los desertores, que yo era el único que podía comprender».<sup>9</sup>

Su mensaje, por otra parte, es un mensaje propiamente judío y, por ende, ejemplo de la manera como fueron valorados los acontecimientos coetáneos por ciertos círculos fariseos moderados. La pretendida veracidad de su relato, que queda sólo en eso, en pretendida, en mera declaración de principios, no empaña totalmente el valor de su testimonio. Josefo es un personaje fácil de tratar, conocemos bastante bien su persona y las condiciones de composición de su obra para que pueda hacer que perdamos la perspectiva, llevarnos a engaño. Su acusado maniqueísmo, su servilismo hacia los miembros de la dinastía flavia nos obligan a matizar sus afirmaciones pero de ninguna manera a rechazarlas. Además, se ha de reconocer que hay varios Josefos. Hernando Guevara<sup>10</sup> ha insistido en las diferencias que presentan dos de sus obras: *La Guerra de los Judíos* y *Las Antigüedades Judías*. Se puede añadir otro más, el Josefo del *Contra Apión*, celoso defensor de los judíos y sus tradiciones frente a las acusaciones antijudías que se desatan en el Imperio una vez concluida la guerra en Palestina.

Con Josefo se ha completado el recorrido por la documentación *no rabínica* de este trabajo. Es el momento, pues, de entrar en el objeto principal de este apéndice, la literatura rabínica.

Las obras que nos han legado las diferentes generaciones de sabios judíos se pueden agrupar en dos grandes conjuntos. Por un lado, las obras haláckicas (*Mišnah* y los dos *Talmudim*) y, por el otro, las obras hagádicas (*Midrašim*). Por un lado, lo legal, lo normativo, la compilación y edición de la Ley Oral, y, por el otro, lo exegético, el comentario de la Escritura.<sup>11</sup> Con todo, no se trata de compartimentos cerrados y excluyentes, como se ha visto en páginas anteriores.

9. Ap. I, 9 (vv. 47 ss.). Vid. sobre esto Schürer, *Historia*, I, p. 77 y la introducción a la edición de la Loeb. Vid. asimismo, Shaye J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His vita and development as a historian*. Leiden (1979), en especial las páginas 91 y ss.

10. *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*. Meitingen (1981) pp. 23 ss.

11. A la hora de citar estas obras he adoptado el sistema de abreviaturas de la edición castellana de la obra de H. L. Strack y G. Stemberger.

El primer hecho que quiero resaltar es la ausencia de obras propiamente históricas, ausencia tanto más asombrosa tratándose del pueblo judío, de un pueblo que desde antiguo reconoció que vivía en un proceso histórico y que así lo plasmó por escrito. Si exceptuamos algunas obras de poca entidad, tenemos que esperar hasta tiempos altomedievales para que el mundo judío se reencuentre con el género histórico. Así pues, los datos e informaciones para todo el período del rabinismo clásico se encuentran en obras de una finalidad bien distinta, desperdigados en forma de pequeñas menciones o relatos. Estas informaciones deben ser analizadas y valoradas dentro de su contexto. No debemos, pues, olvidar que su aparición en tal o cual lugar responde a un deseo de apoyar el pasaje comentado, la norma deducida o, en otros casos, de ampliar la información. De ello se desprende que muchos de los relatos que nos vamos a encontrar pueden que no tengan fondo real alguno, o que lo tengan en muy pequeño grado: tanto la situación como los personajes citados responderían al deseo de poner un ejemplo, de aleccionar al lector; la importancia de estos relatos está en el mensaje y no en las circunstancias históricas, que sólo sirven para ofrecer el marco para tal o cual tema.

A esta primera dificultad se añade el carácter de las obras en las que aparecen tales menciones o relatos. Son obras de conjunto, obras de recopilación que se van formando a base del trabajo de una escuela e ir recogiendo tradiciones orales muy diversas. Recopilaciones asistemáticas o, por lo menos, no lo sistemáticas que deseáramos; obras vivas que tienen un proceso de gestación y crecimiento que se podría denominar «celular». Si exceptuamos el caso de la *Mišnah* y la *Tosefta*, obras más cercanas al período al que se circunscribe mi estudio, la mayoría se editaron en época tardía, aunque es evidente que recogieron materiales más antiguos, tradiciones orales con tintes muchas veces legendarios.<sup>12</sup>

Nos encontramos, obviamente, ante una documentación difícil y que limita nuestra capacidad de maniobra al no ajustarse a los métodos de trabajo del resto de las fuentes disponibles. Bien es verdad, sin embargo, que en el estudio del período de Yabneh la situación no es tan extrema como para el resto de la historia del rabinato clásico. Disponemos de otra documentación judía adicional más cerrada y fiable, y no dependemos de

---

12. En cuanto a los *midrašim tannáticos*, obras que se remontan a los sabios del período de Yabneh, fueron editados, como muy pronto, a finales del siglo III.

manera absoluta de la información que nos puedan proporcionar las obras rabínicas. Esto no quiere decir que se pueda prescindir de ellas. La literatura apocalíptica, aunque importante, es el producto de una corriente hipercaracterizada del pensamiento judío de la época. Es, pues, una información parcial en lo ideológico. Los datos históricos concretos son prácticamente inexistentes en estas obras apocalípticas. Josefo, por otra parte, nos es útil a medias, ya que su obra se centra en los acontecimientos anteriores. Por último, los documentos de época de Bar Kokba son excesivamente concretos.

Queda mucho por hacer. Y en primer lugar, la propia edición de los textos: es necesario abandonar un uso bastante extendido a la hora de editar las obras rabínicas, la búsqueda del «mejor manuscrito», y aplicar hasta donde sea posible los procedimientos de ediciones críticas que son comunes en las obras clásicas grecolatinas.

También se ha insistido en la necesidad de aplicar de alguna manera otros procedimientos comunes en el estudio del texto bíblico: una «historia de las formas». La labor es ingente y debe comenzar por estudios particulares de obras concretas. Es interesante en este sentido rastrear, por ejemplo, los esquemas utilizados en la argumentación, las expresiones que van desapareciendo de los manuscritos, etc. El célebre postulado de Paul Kahle («Lo antimísico es premínico») puede ser un instrumento valioso, aunque no es una regla de oro. Hay corrientes más o menos subterráneas que perviven dentro de la «ortodoxia» y que de vez en cuando salen a la luz plasmándose en pasajes de obras rabínicas.

En cuanto a lo que más en particular atañe al problema de hacer historia a partir de las informaciones rabínicas, se aprecia a primera vista que las informaciones de valor o contenido histórico aparecen de forma muy diferente. Desde observaciones puntuales y directas, tan directas que se las puede considerar prácticamente indiscutibles,<sup>13</sup> hasta pequeños relatos, narraciones o cuentos insertados dentro del comentario. Hemos visto ya algunos de ellos, como por ejemplo el que se presentaba en el apartado dedicado a la urbanización de Palestina: encuentro y diálogo de

---

13. Por ejemplo, *LvR* VII,5: Fue un milagro que el metal del que estaba hecho el altar no se fundiera, ya que era de la misma calidad que el metal de las monedas de Gordiano. El milagro consiste, pues, en que un metal tan malo como para ser comparado con el de las monedas de Gordiano no se fundiera.

rabbán Gamaliel con Proclo, el hijo del filósofo, a propósito del uso por los judíos de los baños públicos. A la hora de la utilización de estos relatos es absolutamente necesario partir de una tipología o clasificación de los materiales.

Se debe destacar la existencia de diferentes grupos de relatos que presentan contenido, finalidad y esquema o desarrollo similares. Se repiten las situaciones, cambian las personas implicadas en la acción. Me voy a detener en dos métodos de trabajo aplicados a un grupo de relatos de similar esquema: «Diálogo de un rabino con una autoridad romana».

Para Moshe David Herr la historicidad de estos relatos se ha de plantear en términos de verosimilitud y probabilidad.<sup>14</sup> Este autor concluye que las conversaciones entre sabios y personajes romanos tuvieron lugar (son históricamente válidas) ya que los temas que tratan se adecúan a los problemas de la época en que, según la tradición y *sabio citado*, tuvo lugar la correspondiente conversación.<sup>15</sup>

La otra opinión es la del profesor Peter Schäfer.<sup>16</sup> Para el profesor Schäfer se tiene que hacer una cuidadosa comparación de todas las versiones de un mismo acontecimiento o relato, y después compararlas con el resto de los relatos que tratan algo similar y que presentan pequeñas variantes (cambio en los personajes que actúan como interlocutores en el diálogo). Si las similitudes son grandes, debemos poner muy en duda la veracidad e historicidad del relato o relatos en cuestión. La tradición puede haber atribuido a un sabio de reconocida fama esas palabras, esa victoria en una controversia con un gentil; lo mismo se puede sospechar de la parte contraria, del personaje romano citado, a veces el mismo emperador. De esta manera, los diálogos entre un sabio judío y un importante personaje romano deben ser tomados y analizados como un subgénero literario (otros grupos de relatos de mismo esquema pueden ser la «abominación de la desolación», el «viaje de uno o varios sabios a Roma», etc.).

---

14. «In our opinion, the important question is not whether the event actually occurred, but whether it *could* actually occur (i.e. the *possibility* of the particular conversation having occurred)», en "The historical significance of the dialogues between sages and roman dignitaires", *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971), p. 125.

15. Sobre los temas de estos diálogos y su clasificación temporal vid. "The historical significance...", pp. 132 ss.

16. "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", *A.A.J.*, II (1980) pp. 113 ss.

Schäfer está en la misma línea que W. W. Tarn, al que directamente critica el profesor Herr. Para Tarn, que estudia el caso de la literatura griega, los diálogos serían meros estereotipos literarios en los que los nombres de los participantes suponen difícilmente alguna diferencia y, por tanto, no son significativos ni relevantes.<sup>17</sup>

En resumen, creo que ante la literatura rabínica, desde el punto de vista del historiador, no está de sobra abusar de una postura crítica, mostrar una actitud lo más cautelosa posible. Por tanto, me inclino por la opinión y metodología de Peter Schäfer, por utilizar sus criterios en el caso de que sea posible establecer la comparación, siempre que dispongamos de paralelos claros que nos hagan sospechar que se trata de un cliché, de un esquema. En última instancia, la labor del historiador se debe basar sobre relatos o narraciones que no se ajusten a un esquema definido y tópico o que no tengan demasiadas coincidencias con relatos similares del mismo tipo. Ahora bien, una vez aislado el relato en cuestión, el segundo paso consiste en ir al fondo real, ya que en la mayoría de los casos aparecen mezclados materiales de muy diferente cronología, anacronismos de todo tipo, conformaciones posteriores de la tradición, asimilaciones de hechos o acontecimientos diferentes, menciones a personajes antiguos tras los que se esconde críticas a personajes coetáneos del comentarista, etc. Aquí debemos hacer acopio de informaciones directas en otras fuentes más fiables, de datos concretos e incluso sugerencias, no certezas, que nos vienen de otras obras rabínicas y, en el caso más extremo, plantear el análisis en términos de verosimilitud y probabilidad, tal como se analizó el pasaje del *Génesis Rabbah* del capítulo primero. Debemos plantearnos todas estas cuestiones antes de aceptar o rechazar la información de un relato rabínico.

La literatura rabínica, por su mismo carácter, no da muchas facilidades y debemos desconfiar de todos los datos circunstanciales que aparecen en los relatos. Nunca se debe aceptar tal o cual tradición en todos sus términos, tal como nos la presenta la obra rabínica, por más que aparezca claro su historicidad y verosimilitud.

---

17. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge (1931) pp. 414 ss.

## EDICIONES UTILIZADAS

## I. Apócrifos del Antiguo Testamento:

## 1. Ediciones generales:

CHARLES, R. H., ed.

*The Apocripha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with introductions and critical and explanatory notes to the several books.* Londres, Oxford University Press, 1913 (reimpr. 1976). Vol. I: *Apocripha*; vol. II: *Pseudepigrapha*.

CHARLESWORTH, James H., ed.

*The Old Testament Pseudepigrapha.* Vol. II: *Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayer, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works.* Londres, Darton, Longman & Todd, 1985.

DIEZ MACHO, Alejandro, ed.

*Los Apócrifos del Antiguo Testamento.*

- Tomo I: A. Díez Macho et al., *Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento.* Madrid, Cristiandad, 1984.

- Tomo II: *Carta de Aristeas, Libro de los Jubileos, Antigüedades Bíblicas, Vida de Adán y Eva, Paralipómenos de Jeremías, Apócrifo de Jeremías sobre la cautividad de Babilonia, 3 Esdras, 3 Macabeos y Vidas de los Profetas.* Madrid, 1983.

- Tomo III: *Salmos de Salomón, Odas de Salomón, Oración de Manasés, Libro cuarto de los Macabeos, Libro Arameo de Ajicar, José y Asenet y Oráculos Sibílicos.* Madrid, 1982.

- Tomo IV: *Ciclo de Henoc (Libro 1 de Henoc, Libro de los Secretos de Henoc, Libro Hebreo de Henoc, Fragmentos Arameos de Henoc y Fragmentos Coptos de Henoc).* Madrid, 1984.

- Tomo V: M. A. Navarro, A. de la Fuente y A. Piñero. eds., *Testamentos o discursos de adiós (Testamentos de los XII Patriarcas, Testamento de Job, Testamento de Moisés, Testamento de Isaac, Testamento de Jacob, Testamento de Salomón, Testamento de Adán y Testamento de Abrahán).* Madrid, 1987.

## 2. Ediciones y estudios particulares:

APOCALIPSIS SIRIACO DE BARUC (= II BARUC)

- *The Apocalypse of Baruch translated from the Syriac.* Edited, with introduction, notes, and indices by R.H. Charles. Londres, Adam & Charles Black, 1896.

- *Apocalypse de Baruch*. Introduction, traduction du Syriaque et Commentaire par Pierre Bogaert. 2 vols. "Sources Chrétiennes", 144-145. París, Editions du Cerf, 1969.

IV ESDRAS

- MUÑOZ LEON, Domingo, "La Vorlage (¿griega?) de la Versión Armenia del Cuarto de Esdras: Un ejemplo de traducción targumizante", *E.B.*, 44 (1986) pp. 25-100.

PARALIPOMENOS DE JEREMIAS

- *Paraleipomena Jeremiou*. Edited and translated by Robert A. Kraft and Ann-Elizabeth Purinton. "Texts and Translations", 1, "Pseudepigrapha series", 1. Society of Biblical Literature, 1972.

II. Documentos del Mar Muerto:

1. Qumran:

LOHSE, E.

*Die Texte aus Qumran. Hebraisch und Deutsch, mit masoretischer Punctuation, Uebersetzung, Einführung und Anmerkungen herausgegeben von...* 3ª ed., Munich, Kösel-Verlag, 1981.

2. Descubrimientos de Wadi Murabaat:

BENOIT, P.; MILIK, J.T. y DE VAUX, R.

*Les grottes de Murabba'ât*. "Discoveries in the Judaean Desert", 2. Londres, Oxford University Press, 1961.

3. Descubrimientos de Nahal Hever:

AHARONI, Y.

"The Expedition to the Judean Desert. Expedition B--The Cave of Horror", *I.E.J.*, 12 (1962) pp. 186-199.

LIFSHITZ, B.

"Papyrus grecs du désert de Juda", *Aegyptus*, 42 (1962) pp. 240-256.

YADIN, Y.

*Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Imperial Rome*. Jerusalén/Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971, pp. 124-253.

"The Expedition to the Judean Desert. Expedition D--The Cave of Letters", *I.E.J.*, 12 (1962) pp. 227-257.

### III. Flavio Josefo:

*Josephus*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press/William Heineman. Nueve tomos. De ellos, en especial:

- Tomo II: *The Jewish War, books I-III*, with an english translation by H. St. J. Thackeray. 1927 (reimpr. 1976)

- Tomo III: *The Jewish War, books IV-VIII*, 1928 (reimpr. 1979)

Flavio Josefo, *Guerra de los judíos y destrucción del Templo y ciudad de Jerusalén*. Traducción y notas prologales de Juan Martín Cordero. 2 vols., Barcelona, Iberia, 1983 (nueva edición de una traducción antigua; no sigue la tradicional división de la obra de Josefo en párrafos y versículos).

Flavio Josefo, *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*. Traducción, introducción y notas de M. Victoria Spottorno Díaz-Caro para *Autobiografía* y de José Ramón Busto Saiz para *Sobre la antigüedad de los judíos*. Madrid, Alianza, 1987.

### IV. Literatura Rabínica:

#### 1. *Mišnah*:

*Die Mischna*. Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung... herausgegeben von G. Beer et al. Giessen, Alfred Töpolmann, 1912-1981.

*The Mishnah*. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by Herbert Danby. 1ª ed., Londres, Oxford University Press, 1933 (10ª reimpr., 1974).

*La Misná*. Introducción, traducción y notas de Carlos del Valle. Madrid, Editora Nacional, 1981.

*Šišah sidre Mišnah*. Ed. H. Albeck con puntuación de H. Yalon. 6 vols. Jerusalén, Bialik Institute and Dvir Co., 1956-1973.

#### 2. *Talmudim*:

*Le Talmud de Jérusalem*. Tr. de M. Schwab. 1871 ss. (reimpr., París, Maisonneuve, 1932-33, 11 vols.)

*The Babylonian Talmud*. Translated into english with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. Londres, Soncino Press, 1961. 18 vols.

Con respecto al resto de la producción rabínica, en las citas correspondientes he hecho referencia a las ediciones utilizadas.

## INDICE ANALITICO

- Abila 100, 182  
Abraham 242  
Abraham ibn Daud 194, 229  
Acco (Tolemaida) 69, 97, 110, 111, 121, 173, 176, 189  
Acco, llanura de 116, 117  
Acrabata, toparquía 178, 180  
Acrabatene (=Acrabata) 180  
Adán 262  
Adiabene 48, 50, 291  
Adriano 27, 32, 34, 49, 52, 53, 59, 60, 62, 68-90, 95, 105, 107-111, 124-128, 137, 159, 162, 166, 176, 180-184, 187, 194, 205, 281, 296, 300  
Aelia Capitolina (Jerusalén) 80-83, 85-87, 89, 90, 107, 108, 137, 159, 165, 166, 182-184, 296, 301, 303  
Africa 63, 150, 168, 213  
Africa oriental 115  
Afrodita 189, 190  
Ageo 293  
*Ala I Thracum Mauretana* 44  
*Ala Veterana Gaetulorum* 44  
Alejandría 34, 38, 40, 41, 50, 51, 134, 136, 140, 185, 188  
Alejandro Janeo, rey asmoneo 176, 268, 271  
Alejandro Magno 47, 48, 120, 168, 173, 174, 177, 185, 266, 270 276-278, 289  
Alejandro Severo 184  
Amatus 184  
Ananías 76, 297  
Antedón 169, 171  
*Antigüedades Judías* 313  
Antilibano, montes del 115  
Antíoco IV Epífanes 105, 137, 166, 243, 266, 267, 270, 301  
Antioquía (=Jerusalén) 105, 174  
Antioquía de Siria 33, 34, 48, 51, 68, 69, 74, 97, 112, 113, 116, 121, 123, 126, 127, 136, 140, 146  
Antípater, padre de Herodes el Grande 171  
Antípatris 106, 171, 172  
Antonino, emperador 76, 87  
Apiano 84  
Apolonia 97, 169, 171, 172  
Apostomus 244  
Aqaba, golfo de 115  
Aqiba den Yosef 74, 78, 86, 204, 238, 240, 241, 249, 293, 296, 303  
Aquila (*L. Staius Aquila*) 82, 109  
Arabia 119, 291  
Arabia, provincia romana de 23, 48, 49, 79, 95, 103, 107, 109, 110, 123, 150, 157, 182, 300  
Aretas IV, rey nabateo 104  
Aristóbulo II 268  
Aristóteles 167  
Armenia 123  
Armenia, provincia romana de 48  
Armenia, reino de 120  
Arnón 118  
Arquelais 150, 178  
Arquelao 100, 101, 170  
Ascalón 97, 100  
Asia 272  
Asia Menor 52, 136, 214  
Asia, provincia romana de 34, 52  
Asia, rey de 33, 75, 288-290  
Asiria, provincia romana de 48  
*Asvero* 29

- Atenas 48, 183  
 Augusto (Octavio Augusto) 73, 100, 101, 167, 168, 170, 171, 177, 188  
 Auranfide 44, 100  
 Azarías 76, 297  
 Azoto 97, 169, 170, 172  
 Babata («Archivo de Babata») 157  
 Babilonia 75, 156, 161, 209, 221, 226, 227, 230, 233, 243, 278, 279, 283, 292  
 Bar Kokba 23-25, 27, 31, 32, 34, 43, 54, 55, 61, 65, 66, 73, 77, 78, 80-90, 93, 96-98, 105, 107-109, 112, 127, 131, 137, 148-150, 157-162, 164-166, 179, 182-185, 195, 199, 203-205, 210, 214, 215, 219, 230, 231, 233, 234, 236, 238, 239, 241, 249, 259, 261, 264, 281, 285, 292-295, 297, 298, 300-303, 312, 315  
 Bar Kozibah 293  
 Baruc 252  
 Baruc, apocalipsis siríaco de Baruc (*II Baruc*) 219, 240, 243, 251, 252, 254-256, 258, 259, 262-264, 278, 285, 295, 311  
 Batanea 44, 100  
 Beerseba 105, 116, 117  
*Bellum Parthicum* 31, 32, 46, 49, 52, 73, 109, 111, 113, 124, 125, 157, 291, 299  
*Ben Koziba'* 29, 194, 249  
*Beqa'a*, valle de 115, 121  
 Berito (Beirut) 33  
 Bet Searim 234  
 Bet-Rimmón 69  
 Betar 194, 244  
 Betaramfta (Julias Livias) 178  
 Betel 280  
 Betoletefene, toparquía 178  
 Betseán (Escitópolis) 117, 118  
*Bettius Crescens* 61, 62  
 Bosra 110, 124  
 Calcis del Lfbano, principado de 44, 102, 123  
 Calígula 101, 104, 274, 275  
*Campus maximus legionis* 117  
 Canaán 116  
 Caparcotna (vid. Kefar Otnay) 110, 300  
 Capitolias 182  
 Capitón, procurador fiscal en Yamnia 230  
 Caria 124  
 Carmelo, monte 116, 128  
 Cartago 213  
 Cesarea de Filipo 33, 44, 172  
 Cesarea Marítima 32, 33, 79, 80, 100, 104, 106, 108, 116, 171, 172  
 Cestio Gallo (*C. Cestius Gallus*), gobernador de Siria 104, 140-142, 172  
 Chipre 49, 50, 55, 56, 68, 270, 278  
*Chronicon Pascale* 82  
 Cilicia 124  
 Cirenaica 49, 55, 56, 159, 213, 214  
 Cirene 34, 38, 41, 49-51, 68, 134, 136  
 Ciro 74, 75, 77, 98, 289, 292  
 Cisjordania 179  
 Claudio, emperador 34, 101, 102  
*Cohors I Augusta Lusitanorum* 44  
*Cohors I Thracum* 44, 105  
*Cohors II Cantabrorum* 44  
*Cohors II Thracum* 44  
*Collatio Lustralis* 70  
 Comagene 40, 45, 123  
*Contra Apión* 313  
 Cosroes, rey parto 48  
 Cronista, el 76  
 Ctesifonte 48  
 Cueva de las Cartas (Nahal Hever) 157, 312  
*Curtius Paulinus* 40

- Damasco 79, 121, 170  
 Dan 280  
 Daniel 77, 275-278, 297  
 Daniel, libro 76, 77, 261, 167, 170, 271, 275  
 David 250, 251  
 David, casa, linaje de 45, 151, 263, 269, 303  
 Decápolis 95, 97, 100, 121, 144, 182  
*Diálogo con el judío Trifón* 179  
 Diocaesarea (Séforis) 183  
 Diocleciano 95  
 Dión Casio 53, 60, 65, 82, 83, 85, 86, 100  
 Dión, ciudad 100  
 Dionisio Bar Salibi 62  
 Dióspolis (Lidda) 184  
 Domiciano, emperador 35, 44, 45, 85, 133, 135-137, 147, 151  
 Dora 97, 121, 169  
 Edfú 133, 137  
 Edom (=Esaú) 281  
 Edom (=Roma) 265, 278, 281, 282, 296, 297  
 Egipto 34, 38, 40, 41, 49-51, 53, 55, 56, 68, 79, 84, 107, 109, 110, 126, 127, 133, 134, 137, 149, 159, 213, 214, 267, 270, 273, 297  
 Elam 297  
 Elat 115  
 Elazar ben Azaryah 215, 217  
 Elazar ben Sammúa 221  
 Elazar de Modiim 204  
 Elazar el Sacerdote 204  
 Elazar, hijo del Silonita 165  
 Eleazar (ben Ari), jefe celota de Masada 43  
 Eleuterópolis (Betabris/Betogabra) 159, 174, 184, 301  
 Elías 264  
 Eliezer ben Hyrqanos, el Grande 197, 241  
 Elio Arístides 283  
*'Elohim* 209, 256, 290  
 Elul, mes 32  
 Emaús (Nicópolis) 106, 178, 184  
 Emaús (*Qulonyeh*) 106, 147, 163  
 Engedi 43, 105, 107, 118, 150, 164, 178, 184, 312  
 Epifanio 82, 109, 159  
*'Ereş Yiśra'el* 214  
 Esaú 281  
 Escitópolis 80, 97, 100, 117, 118  
 Esdras 77  
 Esdras, apocalipsis *IV Esdras* 197, 218, 219, 240, 243, 251, 252, 259, 261-263, 278, 285, 311  
 Esdras, libro 76  
*Eskhaton* 293  
 Ester 297  
 Estrabón 101, 136, 149, 150  
 Eufrates 34, 49, 50, 291  
 Europa 194  
 Eusebio de Cesarea 45, 51, 53, 60, 82, 83, 151, 153, 166, 184, 303  
 Extremo Oriente 47  
 Fasael 32  
 Fáselis 150  
 Fenicia 157  
 Filadelfia (Ammán) 100, 119  
 Filipo de Macedonia 270  
 Filipo, el tetrarca 100-102  
 Filón de Alejandría 230, 274, 275, 312  
 Flavia Neápolis (Nablus) 80, 118, 147, 179, 180, 182, 183, 301  
 Flavio Josefo 32-43, 51, 52, 57, 64, 78, 101, 106, 132-136, 139-147, 150-152, 155, 160, 163, 169-172, 174, 176-180, 211-213, 215, 217-219, 230, 245-249, 251-254, 257, 266, 267, 269, 270, 273, 274, 279, 288, 289, 291, 296, 302, 307, 310, 312, 313

- Flavio Silva (*L. Flavius Silva Nonius Bassus*) 36-44, 146  
 Gabinio (*A. Gabinius*) 98, 100, 121, 147, 169, 170, 174, 177  
 Gabriel, ángel 280, 281  
 Gadara 100, 119, 170, 184  
 Galia 101  
 Galilea 26, 71, 80, 86, 95-97, 100, 118, 127, 145, 148, 152, 157, 159, 160, 163, 164, 166, 168, 172, 176, 178, 181, 182, 187, 188, 214, 215, 230, 231, 234, 296, 300, 301  
 Galilea, mar de 118, 207, 235  
 Galilea, montañas de 115-117, 128  
 Gamala 207, 253  
 Gamaliel, familia de 187  
 Gamaliel I 218, 293  
 Gamaliel II 201, 215, 217, 234-237, 239  
 Gamaliel III 222  
 Gaulanítide 44, 100  
 Gaza 79, 97, 100, 116, 124, 169, 170  
 Génesis 86  
*Génesis Rabbah* 60, 69, 70, 73, 75-78, 317  
*Genius Africe* 61  
 Gerasa 79, 100, 119  
 Gerizim, monte 84, 137, 183  
 Gofna 106, 173, 178  
 Golán 207  
 Gomorra 118  
 Gordiano 315  
*Gorpiaios*, mes 32  
 Gran Asamblea 208  
 Grecia 167, 214, 270, 279, 297  
*Guerra Judía*, obra de Flavio Josefo 34, 38, 40, 313  
 Habacuc, *pešer de Habacuc* 270, 271, 277  
*Har ha-melek* 163, 164  
 Hebrón 105, 117  
 Hegesipo 45  
 Helios 278  
 Henoc 264  
 Hermón 118  
 Herodes Agripa I 101, 102, 122  
 Herodes Agripa II 44, 95, 102, 123, 145, 183, 251  
 Herodes Antipas 100, 101, 104, 176, 177  
 Herodes el Grande 32, 98, 100-102, 104, 121, 122, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 183, 269, 273  
 Herodes, rey de Calcis 102  
 Herodion 32, 36, 147, 165, 178, 213  
 Hillel 156, 165, 222, 226, 237, 239, 259  
 Hipólito 62, 126  
 Hipos 100, 170  
 Híppico 32  
 Hircania 178  
 Hircano II 268  
 Hispania 101, 150, 155, 168  
*Historia Augusta* 53, 61, 65, 75, 78, 85  
 Idumea 81, 96, 100, 168, 174, 178, 182, 184  
*Iggeret Rab Serira Gaon* 226  
 Imperio de Alejandro 277  
 Imperio (neo)babilónico 77, 292  
 Imperio parto 46-48, 50, 51, 74, 124, 125, 290, 291, 299  
 Imperio persa 233  
 Imperio romano (Imperio) 23, 25, 26, 34, 47, 48, 52, 74, 81, 85, 88, 94, 95, 98, 99, 103, 111, 112, 122, 125, 127, 128, 134-142, 146, 149, 151, 167, 175, 179, 181-183, 185-187, 219, 232, 274, 282, 300  
 Imperio seléucida 119  
 Indibil 25  
 Isaac Mikael Badhab 195  
 Isaías 293  
 Isaías, libro 289

- Iscina (*locus iudaeorum augusti*) 213
- Israel (=Jacob) 241, 281
- Israel, Estado de 22, 114, 143, 194, 311
- Israel, príncipe de (=Bar Kokba) 165
- Israel, pueblo de 59, 195, 224, 247, 252, 255, 258, 262, 264, 278, 282, 288, 292-294, 297, 303
- Israel, reino de 80, 117, 174, 179
- Israel, tierra de 137, 154, 244
- Italia 57
- Iturea 100
- Jacob 241, 281
- Jafa 63
- Jafet 290
- Jananyah, *segan ha-kohanim* 201, 202, 215, 248, 249, 274
- Janina ben Dosa 202
- Jardes, bosque de 36, 213
- Jeremías 275
- Jericó 80, 118, 150, 164, 178
- Jeroboam 280
- Jerusalén 23, 27, 31-37, 42, 43, 45, 46, 51, 54, 57, 69, 71, 79, 80, 82, 84, 96, 100, 104-106, 110, 116-118, 120, 124, 133, 139-142, 144-147, 149, 159, 160, 171-174, 178-182, 184, 193, 195, 197, 199, 200, 203, 204, 207, 209, 211, 212, 213-216, 218, 225, 226, 229, 230, 232-234, 240, 241, 243-247, 250, 253, 255, 256, 259, 261, 262, 264, 266, 268-270, 274, 275, 281, 289, 290, 292, 300
- Jesús 45
- Job, libro de 242
- Jope (Jafa/Yafo) 97, 100, 106, 116, 144, 157, 160, 169, 171-173, 178
- Jordán 79, 80, 97, 115, 117, 118, 149, 164, 184
- Jordania 114
- Josué 208
- Jotapata 211
- Juan de Giscala 33, 157, 246, 307
- Juan Hircano, rey asmoneo 174
- Judá, reino de 80, 117, 179
- Judas el Galileo 218
- Judea, bálsamo de 150
- Judea, desierto de 32, 80, 83, 84, 105, 311
- Judea, montaña de 80, 84, 106, 115-117
- Judea, provincia romana de 22, 23, 25, 32, 35-38, 41-44, 55, 61, 62, 65-67, 79, 81, 82, 88, 89, 93-96, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 107-109, 111-113, 119, 123, 125, 126, 128, 131, 132, 141, 146, 148, 155, 157, 172, 181, 183, 243, 249, 254, 288, 289, 299, 300, 308
- Judea, región 23, 26, 81, 86, 96, 97, 100, 105, 122, 127, 138, 145, 147, 149, 153, 159-164, 166, 168, 173, 174, 176, 178-180, 182, 184, 214, 215, 230, 231, 242, 267, 268, 296, 301, 303
- Juliano (*Lulianos*), héroe judío 53, 56, 57, 59-61, 69, 71, 72, 76
- Juliano el Apóstata 71, 72, 134
- Julias Livias 178, 184
- Julio César 33, 34, 100, 168
- Júpiter 82, 83, 85
- Júpiter Capitolino 35, 132, 135, 137
- Júpiter Optimo Máximo Serapis 61
- Justino Mártir 18, 202, 229, 253
- Kefar Otnay 80, 81, 108, 111, 116, 127, 172, 300
- Khrysargyron* 70
- Kinnéret, mar de 118
- Kitti'im* 270-272, 277
- Kittim* 270, 271
- Kore 62

- Laberio Máximo (*L. Laberius Maximus*) 37  
 Laodicea 59, 60  
*Legio* (=Kefar Otnay) 80, 117, 184  
*Legio II Traiana* 109-111, 127, 300  
*Legio III Cyrenaica* 61, 62, 107, 110  
*legio V Macedonica* 33  
*Legio VI Ferrata* 107-110, 127  
*Legio X Fretensis* 33, 35, 61, 63, 104, 106, 110, 111, 159, 173, 300  
*legio XII Fulminata* 33  
*legio XV Apollinaris* 33  
*Legio XXII Deiotariana* 110  
 Lejano Oriente 48, 121  
 Leontópolis 40  
 Líbano 114, 115  
 Líbano, montes del 115  
 Lidda (Lod) 60, 160, 164, 173, 178, 184, 202, 230  
 Livia 101  
 Lucilio Basso (*Sextus Lucilius Bassus*) 35, 36, 37, 42, 43, 146, 147  
 Lupo (*Ti. Iulius Lupus*) 40, 41, 42  
 Lusio Quieto (*Lusius Quietus*) 29, 46, 54-56, 58-62, 65-68, 82, 109, 126  
 Mabarta (Mamorta) 179  
 Maimónides 195, 249, 250, 256  
 Mamorta 179  
 Mandonio 25  
 Maqueronte 32, 36, 37, 42, 147, 178, 213  
 Marco Agripa 171  
 Marco Antonio 100  
 Mariamne 32  
 Marissa 174  
 Masada 25, 32, 36-43, 84, 105, 146, 150, 178, 207, 213, 249, 252, 312  
 Maximianópolis (=Legio) 184  
 Media 297  
 Mediterráneo 25, 94  
 Mediterráneo oriental 50, 53, 185  
 Meggido 127  
*Megillat Antiokos* 57  
*Megillat Bet Hasmonai* 57  
*Megillat Ta'anit* 57, 60  
 Meir 161, 189, 206, 235, 281  
*Mekilta de R. Yismael* 227  
*Mekilta de R. Simón ben Yojay* 227  
 Melitene 33  
 Mesopotamia 48, 49, 51, 55, 56, 67, 119, 138  
 Mesopotamia, provincia romana de 48  
*Midraš Rabbah* 280, 281  
*Midraš tanna'im* 228  
 Miguel, ángel 281  
*Mišnah* 26, 54-56, 58, 106, 152, 153, 155, 156, 160-163, 172, 173, 176, 188, 189, 201, 217, 225, 249, 309, 312-314  
 Misael 76, 297  
 Mitrídates, rey del Ponto 120  
 Moesia 33, 81  
 Moisés 208, 216, 234, 297  
 Mordecai 297  
 Muerto, mar 24, 36, 103, 105, 115, 118, 150, 157, 158, 162, 164, 165, 184, 218, 250, 269, 296, 303, 311  
 Murabaat 156, 157, 165, 312  
 Nabateo, reino 36, 43  
 Nabul 117, 118, 179  
 Nabucodonosor 76, 194, 243, 244, 278, 290, 292  
 Nahal Hever 150, 157, 165, 312  
 Nahal Mismar 150  
*Nahún, pešer de Nahún* 271, 277  
 Natán 232, 235  
 Négeb, desierto 22, 95, 124  
 Negro, mar 48  
 Nehardea 135  
 Nehemías 77  
 Nerón 35, 102, 134, 140, 141, 145, 156, 289  
 Nerva 133, 136, 137, 182

- Nicópolis 106, 184  
 Nisibis 135  
 Numancia 25  
 Occidente 290  
 'Olam ha-ba' 262, 263  
 'Olam ha-zeh 262  
 Onías 40  
*Oráculos Sibílinos* 272, 277, 288, 289  
 Oriente 25, 27, 51, 68, 79, 81, 82,  
 85, 89, 98, 103, 109, 122, 124,  
 138, 146, 168, 173, 185, 213, 266,  
 267, 272, 277, 287-291, 299  
 Oriente helenístico 34, 49, 56, 99,  
 116, 169, 174, 287  
 Oriente Medio 19, 47  
 Oriente Próximo 96  
 Oriente, tema de la revancha de 75,  
 290  
 Oriente, rey de 33  
 Oriente romano 26, 46, 52, 56, 66,  
 67, 73, 111, 113, 116, 117, 119,  
 125, 126, 128, 154, 175, 269, 279  
 Oriente sirio 44, 95, 98, 114, 115,  
 119, 120, 123, 125, 128, 143, 149,  
 182, 183, 268, 300  
 Orontes 115, 121  
 Oseas, libro 209, 256  
 Osroene 48  
 Pablo 218, 293  
 Palestina 22-27, 31-35, 43, 45, 50-56,  
 59-61, 63-69, 71, 74, 76, 78-81,  
 83, 86, 89, 93-98, 100, 102-105,  
 109, 111-117, 119-128, 131, 132,  
 134-138, 141-146, 148, 149,  
 151-155, 157, 158, 160, 161, 163,  
 167-171, 173-177, 179-186, 189,  
 197, 202, 207, 210, 211, 214, 224,  
 226, 227, 230, 231, 233, 247, 249,  
 250, 256, 266-269, 271-274, 277,  
 279, 280, 282, 283, 290, 292, 293,  
 298-304  
 Paneas 172  
 Panonia 33, 81  
 Papo (*Papos*), héroe judío 53, 56, 57,  
 59-61, 69, 71, 72, 76  
*Paralipómenos de Jeremías* 243, 311  
 Pella 100, 178  
 Perea 32, 36, 44, 95, 96, 100, 102,  
 178  
 Persia 278, 290, 297  
 Petra 79, 123  
 Petronio 86  
 Piceno 37  
 Pinjas ben Yair 197  
 Plinio el Viejo 118, 149, 150, 178,  
 179  
*Polmos šel Qitos* 53-56, 61, 66, 111,  
 127  
 Pompeyo el Grande 84, 97, 98, 100,  
 120-123, 147, 164, 169-172, 174,  
 177, 243, 250, 251, 268, 269  
 Pompeyo Longino (*Cn. Pompeius  
 Longinus*) 44  
 Proclo, el hijo del Filósofo 189, 316  
 Próximo Oriente 57, 74  
 Publio Petronio, gobernador de Siria  
 104  
*Quinyan Torah* 206  
 Qumran 311  
 Rabbí (=Yehudah ha Nasi) 226  
 Rafia 97  
*Šebeṭ Yehudah* 195  
*Remulo* 280  
*Remus* 280  
 Rojo, mar 115  
 Roma 24-36, 33-35, 45-49, 51, 59,  
 60, 67, 68, 74, 81, 84, 88, 93, 94,  
 98, 99, 101, 103, 112-114,  
 119-124, 127, 131, 134-140, 146,  
 149, 157, 158, 167-172, 174, 175,  
 181-183, 185, 194, 196, 198, 201,  
 203, 209, 211, 213, 214, 218, 222,  
 223, 232, 233, 240, 246, 247, 249,

- 250, 252-255, 263-275, 277-283,  
287-291, 294-297, 299-302, 311
- Romulo* 280
- Sadoq 222
- Salmos de Salomón* 250, 251, 268,  
269
- Salomé Alejandra 268
- Salomé, hermana de Herodes el  
Grande 100, 101, 163, 170
- Salomón 280, 281
- Samaría, ciudad (vid. Sebaste) 80,  
117, 118, 147, 172, 174, 177-179
- Samaría, montañas de 115, 117
- Samaría, región 26, 80, 95-97, 116,  
176-178, 180-182, 301
- Sammay 226, 237-239
- San Jerónimo 184
- San Juan Crisóstomo 224
- Saturno 274
- Sebaste 97, 100, 147, 174, 177, 178,  
180, 182, 301
- Seder 'Olam Rabbah* 29, 31, 54, 56,  
57
- Seder 'Olam Zutta* 57
- Seder Tannaim wa-Amoraim* 226
- Sefar'am 234
- Sefelah 84, 106, 117, 164
- Sefer ha-Qabbalah* 194, 229
- Sefer Yosippon* 57
- Séforis 80, 110, 111, 145, 159,  
176-179, 182-184, 187, 188, 230,  
235, 301
- Seleucia 48
- Selinonte de Cilicia 49
- Selomoh ibn Verga 195
- Sem 290
- Séneca 290
- Sertorio 25
- Sifra* 161, 227
- Sifre Deuteronomio* 228, 280
- Sifre Números* 202, 228
- Sifre Zutta* 228
- Simeón, hijo de Cleofás 45
- Simón Bar Giora 33, 35, 307
- Simón ben Gamaliel II 235, 279
- Simón ben Koseba (=Bar Kokba)  
165
- Simón ben Yojay 74, 186, 227, 281,  
289
- Sinaí 208, 242
- Sinaí, desierto 116
- Sión 82, 105, 197, 262
- Siquem 118, 147, 179
- Siria 33, 44, 79, 81, 93, 95, 98,  
100-104, 111-113, 116, 117,  
120-122, 128, 140, 146, 149, 157,  
161, 162, 169-171, 175, 183
- Siria, Estado 114
- Siria-Palestina, provincia romana de  
23, 95
- Sodoma 118
- Spartianus* 52-53, 88
- Suetonio 133, 134, 137, 254, 288,  
289
- Tácito 140, 144, 254, 289-291
- Talmud* 58, 160, 161, 186, 196, 199,  
226, 232, 279, 281, 283
- Tamna, toparquía 178
- Tarfón 202, 215
- Targum de Isaías* 262
- Targum de Jeremías* 261
- Tariquea 44, 102
- Terencio Rufo 35
- Teudas 218
- Tiberiades, mar de 118
- Tiberias 44, 79, 102, 118, 145, 159,  
176-178, 182-184, 187, 188, 230,  
235, 301
- Tineyo Rufo (*Q. Tineius Rufus*) 107,  
109
- Tiro 97, 112, 116
- Tito, emperador 23, 25, 31-35, 37-39,  
42, 45, 51, 54, 80, 105, 135, 140,

- 145-147, 150, 193-195, 213, 244,  
254, 255, 257, 267, 289, 290, 292
- Tolemaida 97
- Torah* 18, 205-208, 217, 221, 223,  
249, 256
- Torah šebe'al Peh* 207, 208
- Torah šebiktab* 207
- Torre de Estratón 97, 169, 171
- Tosefta* 225, 314
- Tracontide 44, 100
- Trajano, emperador 23, 31, 32, 45-  
56, 59-62, 64, 65, 67, 68, 71, 73,  
74, 76, 95, 109, 111, 113,  
123-126, 138, 150, 157, 172, 182,  
187, 291, 299, 300, 303
- Trajano Quinto 62
- Transjordania 169, 170
- Trifón 202, 214
- Trípoli 213
- Turayanos* 59, 60, 76
- Ulata 44
- Urbe (=Roma) 282
- Urbs Salvia* 37
- Uriel 261
- Valerius Paulinus* 40
- Varo, gobernador de Siria 104
- Vespasiano 25, 29, 33, 35, 37-40, 45,  
54, 55, 62, 80, 84, 106, 132,  
134-137, 145-147, 149, 150, 153,  
163, 165, 166, 170, 172, 173, 176,  
177, 179-181, 187, 200, 211, 213,  
214, 229-231, 247, 254, 289, 296,  
301, 303
- Vetuleno Cereal (*Sextus Vettulenus  
Cerialis*) 35
- Viriato 25
- Vita Hadriani* 52, 53
- Vitelio, gobernador de Siria 104
- Vologeses I, rey parto 34
- Wadi el-'Araba* 115
- Wadi Zemür* 117
- Xantico, mes 38
- Xifilino 83
- Yabboq, río 118
- Yabneh 46, 65, 98, 100, 113, 147,  
160, 187, 198-200, 203, 208, 211,  
214, 217, 220, 228-231, 233, 234,  
235-240, 247, 279, 286, 295-297,  
299, 301, 302, 314
- Yahveh 69, 83, 86, 133, 137, 156
- Yamnia 100, 144, 147, 157, 160, 169,  
170, 172, 187, 188, 199, 211, 214,  
229, 301
- Yarmuk, río 118
- Yehosúa ben Jananyah 69, 70, 71,  
72, 77, 186, 202
- Yehudah bar Ilay 186
- Yehudah Ben Ari 37
- Yehudah ha-Nasí 183, 222, 226, 230,  
239
- Yeşer ra' (cor malignum)* 262
- Yizreel, valle de 116, 117, 127, 128,  
300
- Yojanán ben Godgedah 202
- Yojanán ben Torta 293
- Yojanán ben Zakkay 46, 147, 160,  
163, 187, 198-200, 203, 211, 212,  
214, 217, 222, 229, 231-235, 237,  
241, 247, 289
- Yosé ben Jalafta 161
- Zacarías 293
- Zeugma 34
- Zikron dibrey Roma* 194

## INDICE DE AUTORES

- Abramsky, S. 166, 249  
Achellis, H. 62  
Aharoni, Y. 270  
Albeck, Ch. 71  
Albeck, H. 54  
Alon, G. 23, 51, 54, 55, 59, 61-65,  
138, 149-154, 161, 163, 229, 232,  
236  
Amiotti, G. 75, 288, 289  
Andreotti, R. 48  
Angeli Bertinelli, M. G. 46-48, 120,  
157  
Applebaum, S. 51, 59, 61, 62, 65, 74,  
84, 149, 161-165, 172, 175, 183,  
189  
Arnold, W. T. 103  
Avi-Yonah, M. 35, 37, 38, 43-45,  
64-66, 79-81, 84, 86, 94, 95, 102,  
105, 106, 109, 116, 117, 140-143,  
159, 160, 172, 175, 179-181, 183,  
184, 207, 212, 214, 230  
Avila Crespo, R. 284  
Baehrens, A. 99  
Baron, S. W. 65  
Bassols de Climent, M. 135  
Baumann, U. 121  
Baumbach, G. 211  
Beaujeu, J. 76, 84, 90  
Ben-Haim Trifon, D. 239, 241  
Ben-Sasson, H. H. 259  
Ben-Shalom, I. 238  
Benoit, A. 224  
Benoit, P. 157, 165  
Bévenot, H. 63  
Beyer, K. 97  
Biscardi, A. 103  
Bietenhard, 280  
Black, M. 38  
Bonwetsch, G. N. 62  
Borée, W. 43  
Borges, J. L. 27  
Bosworth, A. B. 124  
Bowersock, G. W. 39-41, 71, 83, 84,  
86, 103, 108, 110, 203  
Broshi, M. 140, 171  
Bruce, I. A. F. 136, 137, 142  
Brunt, P. A. 40  
Büchler, A. 149, 166  
Bulin, K. R. 120  
Busto Saiz, J. R. 219  
Campbell, D. B. 38, 40  
Cano Pérez, M. J. 195  
Cantera Burgos, F. 309  
Caquot, A. 209  
Cashdan, E. 232  
Cervantes, M. de 15  
Charles, R. H. 197, 258  
Charlesworth, J. H. 310, 311  
Cheesman, G. L. 107  
Cioran, E. M. 21, 242, 294  
Cohen, A. 232  
Cohen, Sh. J. D. 43, 313  
Corbo, V. 36  
Corradi, G. 62, 79, 102, 170  
Cortès, E. 228, 280  
Cotton, H. M. 38, 41, 150  
Dalton, C. 61  
Danby, H. 164, 188, 189  
Daniélou, J. 275  
Daoust, J. 153, 157  
Delcor, M. 270, 271  
Derenbourg, J. 59, 60, 65, 71, 202,  
215, 235

- Díez Macho, A. 74, 216, 251, 272,  
286, 287, 310, 311
- Dunayevski, I. 44
- Eck, W. 35-42, 67, 82, 108
- Efrat, E. 116, 142
- Eliade, M. 261
- Elon, M. 198
- Espinel, J. L. 211
- Fernández Ubiña, J. 194, 195, 280
- Ferre, L. 194
- Finkelstein, 280
- Fischer, M. 107
- Fitzmyer, J. A. 312
- Frank, T. 149
- Frezouls, E. 121, 122
- Friedlander, M. 204
- Fuks, A. 49, 65, 134
- García Iglesias, L. 19
- García Martínez, F. 270, 271
- García Trapiello, J. 263
- Garson, R. W. 99
- Garzetti, A. 124
- Geiger, J. 88
- Gibbon, E. 151
- Gichon, M. 86, 97
- Ginsburg, M. S. 134
- González Blanco, A. 75, 287, 289
- González Echegaray, J. 104, 107,  
116, 230
- González Román, C. 76
- Goodblatt, D. 236, 238
- Goodman, M. 188, 236
- Graetz, H. 71
- Grant, M. 158, 219, 256, 257
- Gray, W. D. 81, 108
- Grelle, F. 83, 183
- Grundmann, W. 197, 286
- Guevara, H. 211, 238, 313
- Guey, J. 47
- Gutman, S. 207
- Hakham, A. 270
- Hanson, J. 211
- Harkabi, Y. 196
- Harris, M. 284
- Hegel, G. W. F. 73
- Heichelheim, F. M. 50, 149
- Heinemann, J. 237
- Helm, R. 49, 53, 67
- Hengel, M. 211, 275
- Henzen, W. 44
- Herr, M. D. 65, 66, 71, 88, 232, 316
- Hirschberg, H. Z. 213
- Holder, P. A. 107
- Hopkins, W. J. 157
- Horsley, R. A. 211
- Huteau-Dubois, L. 45, 65, 69, 90,  
139, 152
- Iglesias González, M. 309
- Iliffe, J. H. 107
- Isaac, B. 80, 81, 110
- Jastrow, M. 70, 163, 198, 201
- Jones, A. H. M. 174-179, 181, 183,  
184
- Jones, C. P. 39
- Jossa, G. 211
- Juster, J. 45, 138
- Kadman, L. 83, 173
- Kahle, P. 240, 315
- Kanael, B. 204
- Kaplan, J. 63
- Kaplan, Z. 202, 203
- Kasher, A. 51
- Keppie, J. L. F. 110
- Keresztes, P. 137
- Kindler, A. 204
- Klausner, J. 263
- Klijn, A. F. J. 256
- Kloner, A. 86
- Knapowski, R. 70
- Kutscher, E. Y. 96
- Lagrange, M.-J. 263
- Lange, N. de 97, 283
- Lapp, N. L. 84, 166
- Lapp, P. W. 84, 166

- Leaney, A. R. C. 38, 45  
 Leipoldt, J. 197, 286  
 Lepper, F. A. 48  
 Levi, G. 61  
 Liebermann, S. 60  
 Lifshitz, B. 84, 108  
 Loffreda, S. 36  
 Lohse, E. 271  
 Maier, J. 237  
 Mann, J. C. 107  
 Mansuelli, G. A. 172, 175  
 Mantel, H. 78  
 Maricq, A. 47  
 Martin, J.-P. 289  
 Martínez, T. 228, 280  
 Martino, F. de 138, 140, 149  
 Mazar, B. 43, 44  
 Mazzarino, S. 74, 108  
 Meshorer, Y. 83, 204  
 Mildenberg, L. 84, 166, 203, 204  
 Milik, J. T. 157, 165  
 Millar, F. 38, 39, 103  
 Miller, S. S. 176  
 Mirsky, S. K. 31  
 Momigliano, A. 139  
 Mommsen, T. 138, 146  
 Motta, L. 49  
 Müller, C. 170  
 Murphy, F. J. 256, 295  
 Navarro Peiró, A. 232  
 Negev, A. 172, 174, 230  
 Neubauer, A. 31  
 Neusner, J. 50, 157, 212, 226, 232  
 Nicolet, Cl. 121, 275  
 Niese, B. 32  
 Nietzsche, F. 284, 285  
 Noth, M. 116  
 Oppenheimer, A. 65, 86, 90, 204,  
     216, 230, 236, 238, 239  
 Orni, E. 116, 142  
 Ortega y Gasset, J. 72  
 Oz, A. 297  
 Pardee, D. 312  
 Paul, A. 102  
 Pekáry, Th. 70  
 Pérez Fernández, M. 175, 202, 223,  
     241, 263, 272, 307  
 Pflaum, H.-G. 36, 47, 108, 109  
 Piccirillo, M. 116  
 Piñero Sáenz, A. 251  
 Portalupi, F. 47  
 Pucci, M. 34, 49-51, 53-55, 61, 62,  
     65, 67, 138, 259, 260  
 Puech, H.-Ch. 209  
 Rabello, A. M. 90  
 Rabin, Ch. 96  
 Rabinowitz, E. N. 60  
 Rad, G. von 57  
 Rappaport, U. 86, 90, 204, 236, 238,  
     239  
 Ratner, D. 31, 54  
 Rea, J. R. 110  
 Reviv, H. 57  
 Riaño López, A. M. 195  
 Ribera Florit, J. 261, 262  
 Richmond, I. A. 43  
 Riegner, 207  
 Rodinson, M. 20, 21  
 Rokeah, D. 56, 59, 65, 66, 87  
 Roldán Hervás, J. M. 120  
 Roll, I. 80, 81, 110  
 Roos, A. G. 49  
 Rostovtzeff, M. I. 149  
 Roxan, M. M. 107  
 Ruiz Bueno, D. 214  
 Safrai, S. 65, 82, 96, 99, 102, 105,  
     111-113, 128, 149, 159, 160, 204,  
     215, 217  
 Sancho Royo, A. 84  
 Santos Yanguas, N. 213  
 Schäfer, P. 78, 84, 86, 90, 200, 204,  
     205, 212, 222, 223, 229, 232, 235,  
     236, 293, 316, 317  
 Schieber, S. 39, 124

- Schoene, A. 49, 53, 67  
Schulten, A. 43  
Schürer, E. 31, 32, 35, 38, 39, 44,  
55-57, 65, 84, 90, 95, 97, 106,  
122, 146, 147, 160, 174, 178, 181,  
203, 226, 230, 313  
Sherwin-White, A. N. 19, 51, 120  
Simon, M. 90, 209, 224, 240  
Sirago, V. A. 76, 90  
Smallwood, E. M. 62-65, 84, 87, 88,  
102, 137, 158, 166  
Smith, G. A. 116  
Solá Solé, J. M. 155  
Sordi, M. 75, 288  
Speidel, M. 104, 105, 110  
Sperber, D. 175, 188, 229, 236  
Spottorno Díaz-Caro, M. V. 219  
Stark, F. 47  
Stemberger, G. 57, 70, 71, 189, 202,  
226, 235, 236, 240, 307, 309, 313  
Stern, M. 49, 65, 96, 99, 102, 133,  
134, 149  
Stiassny, J. 293, 297  
Stone, M. E. 311  
Strack, H. L. 57, 70, 189, 202, 226,  
235, 307, 313  
Suárez de la Torre, E. 272  
Suárez Fernández, L. 119  
Swain, J. W. 275  
Syme, R. 53  
Targarona Borrás, J. 194, 195, 280  
Tarn, W. W. 317  
Tcherikover, V. 49, 134  
Theodor, J. 71  
Turcan, R. 99, 290  
Urbach, E. E. 224  
Valle, C. del 188  
Van den Hout, M. P. J. 47  
Vaux, R. de 157, 165, 311  
Vermes, G. 38, 39, 202, 312  
Vidal-Naquet, P. 43, 121, 275  
Viereck, P. 49  
Waters, K. H. 124  
Weiss, I. H. 60, 161  
Wigoder, G. 195  
Wilkinson, J. 83  
Winter, J. 59, 60  
Yadin, Y. 41, 43, 44, 195, 207, 250  
Yeivin, Z. 65  
York, A. D. 240  
Yourcenar, M. 27  
Zeitlin, S. 263  
Zmigryder-Konopka, Z. 88

## ABREVIATURAS DE REVISTAS Y COLECCIONES

- A.A.J. William Scott Green, ed., *Approaches to Ancient Judaism*. I: Missoula, Montana, Scholars Press, 1978; II, III y IV: Chico, California, Scholars Press, 1980, 1981 y 1983.
- A.A.S.O.R. *Annual of the American School of Oriental Research*. 1919 ss.
- A.I.V.S.L.A. *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*.
- A.J.Ph. *American Journal of Philology*. Baltimore, 1880 ss.
- A.J.S.L. *American Journal of Semitic Languages and Literature*. 1884-95 bajo el título *Hebraica*, a partir de 1942 bajo el de J.N.E.S.
- A.J.S.Review *AJS Review. The Journal of the Association for Jewish Studies*. Cambridge, Massachusetts, Association for Jewish Studies.
- A.N.R.W. H. Temporini y W. Haase, eds., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1972 ss.
- A.S. *Ancient Society*. Lovaina, Univ. Cat.
- B.A. *Biblical Archaeologist*. Filadelfia, A.S.O.R., 1938 ss.
- B.E.O. *Bulletin d'Etudes Orientales*. Institut Français de Damas.
- C.B.Q. *The Catholic Biblical Quarterly*. Washintong, The Catholic Biblical Association of America.
- C.I.L. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, consilio et auctoritate Academiae Litterarum (Regiae) Borussicae editum. 16 vols. Leipzig/Berlín, 1862-1943. Supl. I-XIV, 1903-1974.
- C.Ph. *Classical Philology*. Chicago, University of Chicago Press.
- E.B. *Estudios Bíblicos*. Madrid, Instituto "F. Suárez", C.S.I.C. Desde 1987, publicada por el Instituto "San Dámaso" en colaboración con la Asociación Bíblica Española, Madrid.
- E.J. *Encyclopaedia Judaica*. 16 vols. Jerusalén, Keter Publishing House, 1971-72. Year Books, 1973, 1974, 1975-76.
- E.T. *Evangelische Theologie*. Zweimonatsschrift. Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1934 ss.
- H.S.C.P. *Harvard Studies in Classical Philology*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1890 ss.
- H.U.C.A. *Hebrew Union College Annual*. Cincinnati, Ohio, Hebrew Union College, 1904, 1924 ss.
- I.E.J. *Israel Exploration Journal*. Jerusalén, The Israel Exploration Society, 1950 ss.

- I.L.S. H. Dessau, ed., *Inscriptiones Latinae Selectae*. 3 vols. Berlín, 1892-1916 (reimpr. Berlín, 1954/55).
- J.B.L. *Journal of Biblical Literature*. The Society of Biblical Literature.
- J.E.A. *Journal of Egyptian Archaeology*. Londres, The Egypt Exploration Society, 1914 ss.
- J.J.S. *Journal of Jewish Studies*. 1948 ss.
- J.N.G. *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*. Kallmünz, 1949 ss.
- J.P.O.S. *Journal of the Palestine Oriental Society*. 1920-1948.
- J.Q.R. *Jewish Quarterly Review*. Londres, 1889-1908; n.s., Filadelfia, 1910 ss.
- J.R.S. *Journal of Roman Studies*. Londres, 1921 ss.
- J.S.J. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman World*. Leiden, E.J. Brill.
- M.E.A.H. *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*. Granada, Univ. de Granada, 1952 ss.
- M.H.A. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo, 1977 ss.
- P.E.C.S. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton, 1976.
- P.E.F. *Palestine Exploration Fund Quarterly*. Londres, Palestine Exploration Fund, 1869-1937. A partir de 1938, *P.E.Q.*
- P.E.Q. *Palestine Exploration Quarterly*. Londres, Palestine Exploration Fund, 1938 ss.
- P.I.R. E. Groag, A. Stein y L. Petersen, eds., *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III*. 2ª ed., Berlín, Walter de Gruyter, 1933 ss.
- P.S.I. G. Vitelli, M. Norsa, V. Bartoletti et al., eds., *Papiri greci e latini*. Pubblicazioni della Soc. Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egipto, 1912 ss.
- Q.D.A.P. *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*. 1931-1950.
- R.B. *Revue Biblique*. París, 1892 ss.
- R.E. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wisowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus, hg. von K. Ziegler und W. John. Stuttgart, 1. Reihe (A-Q), I,1 (1893)- XXIV,1 (1963); 2. Reihe (P-Z) IA,1 ss. (1914 ss.). Suppl. I-XIV (1903-1974).
- R.E.J. *Revue des études juives*. París, 1880 ss.
- Sch.M. *Schweizer Münzblätter*. Basilea, 1949 ss.
- S.C.I. *Scripta Classica Israelitica*. Yearbook of the Israel Society for the Promotion of Classical Studies. 1974 ss.
- V.Chr. *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*. Amsterdam.
- Z.N.W. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*. 1900 ss.

Z.P.E.

*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* Bonn, Rudolf Habelt,  
1967 ss.

## BIBLIOGRAFIA

ABRAMSKY, Samuel

- "Bar Kokhba", *E.J.*, 4 (1971), cols. 228-239.

ALON, Gedaliah

- "The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and House of Herod", *Scripta Hierosolymitana*, VII (1961), pp. 53-78.
- *Toledot ha-yehudim be-'Ereš Yišra'el bi-Tequfat ha- Mišnah we-ha-Talmud*. 2ª ed., Jerusalén, 1961 (tr. inglesa, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*), translated and edited by G. Levi. 2 vols. Jerusalén, Magness Press, 1980 y 1984).

AMIOTTI, Gabriella

- "Gli oracoli sibillini e il motivo del re d'Asia nella lotta contro Roma", en M. Sordi, ed., *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*. "Contributi dell'Istituto di Storia Antica", vol. VIII. "Scienze Storiche", 30. Milán, Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1982, pp. 18-26.

ANGELI BERTINELLI, Maria Gabriella

- *Roma e l'Oriente. Strategia, economia, società e cultura nelle relazioni politiche fra Roma, la Giudea e l'Iran*. Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1979.
- "I romani oltre l'Eufrate nel II secolo d.C. (Le province di Assiria, di Mesopotamia e di Osroene)", *A.N.R.W.*, II, 9, 1 (1976) pp. 3-45.

APPLEBAUM, Shimon

- *Judaea in Hellenistic and Roman Times. Historical and Archaeological Essays*. "Studies in Judaism in Late Antiquity", 40. Leiden, E.J. Brill, 1989.
- "Notes on the Jewish Revolt under Trajan", *J.J.S.*, 2 (1950-51) pp. 26-30.
- *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A.D. 132-135)*. "B.A.R. Supplementary Series", 7. Oxford, British Archaeological Reports, 1976.
- "Še'elat ha-qareqa' we-mered Bar Kokba", *Eretz-Israel*, 8 (1967) pp. 283-287.

AVI-YONAH, Michael

- *'Atlas Kar'a' li-tequfat Bayit Šeni, ha-Mišnah we-ha-Talmud*. Jerusalén, Carta, 1966.
- "La ciudad eterna", *Ariel*, 17 (1969) pp. 5-10.
- *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640). A Historical Geography*, 1966 (ed. revisada, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1979).
- "Map of Roman Palestine", *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, V (1936) pp. 139-193.
- "Palaestina", *R.E.*, Suppl. XIII (1973) cols. 321-454.

- "When Did Judea Become a Consular Province?", *I.E.J.*, 23 (1973) pp. 209-213.
- *Bi-yemey-Roma u-Bizantion*, 1946 (tr. inglesa, *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*. Oxford, Basil Blackwell, 1976).
- AVI-YONAH, Michael, et al.
- "The Archaeological Survey of Masada, 1955-1956", *I.E.J.*, 7 (1957) pp. 1-60 (= *Yediot*, 21 (1957) pp. 9-71).
- AVI-YONAH, Michael, y STERN, Ephraim, eds.
- *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. 4 vols. Jerusalén, The Israel Exploration Society and Massada Press, 1975-1978.
- AYASO MARTINEZ, José Ramón
- "Los judíos ante el dominio de Roma. A propósito de un pasaje del *Midraš Rabbá* al Génesis", *M.E.A.H.*, 36, 2 (1987) pp. 73-88.
- BARON, Salo Wittmayer
- *A Social and Religious History of the Jews*. Nueva York, Columbia University Press, 1937 (tr. castellana, *Historia social y religiosa del pueblo judío*. 8 vols. Buenos Aires, Paidós, 1968).
- BEAUJEU, Jean
- *La Religion romaine a l'apogée de l'Empire*. I: *La politique religieuse des Antonins (96-192)*. París, Les Belles Letres, 1955.
- BEN-HAIM TRIFON, Dalia
- "Ha-reqa' ha-politi ha-penimi šel mered Bar Kokba'", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kokba'*, pp. 13 ss.
- BEN-SASSON, Haim Hillel
- "Messianic Movements", *E.J.*, 11 (1971) cols. 1417-1427.
- BEN-SASSON, Haim Hillel, ed.
- *Historia del pueblo judío*. I: *Desde los orígenes hasta la Edad Media*. Colaboran en este volumen A. Malamat, H. Tadmor, M. Stern y Sh. Safrai. Madrid, Alianza, 1988 (1ª ed. hebrea, Tel Aviv, Dvir, 1969).
- BEN-SHALOM, Israel
- "Tahaliqim we-'ide'ologiyah bi-teqfat Yabneh ke-goremim 'aqifim be-mered Bar Kokba'", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kokba'*, pp. 1 ss.
- BISCARDI, Arnaldo
- "Nuove testimonianze di un papiro arabo-giudaico per la storia del processo provinciale romano", en *Studi in onore di Gaetano Scherillo*, vol.I. Milán, Cisalpino-La Goliardica, 1972, pp. 111-152.

BOGAERT, P.M.

- "La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70", en *Apocalypses et théologie de l'esperance*. Congrès de Toulouse (1975). "Lectio Divina", 95. París, Editions du Cerf, 1977, pp. 123-141.

BOREE, W.

- "Masada nach der Eroberung durch die Römer", *J.P.O.S.*, 13 (1933) pp. 140-146.

BOWERSOCK, G.W.

- "The Annexation and Initial Garrison of Arabia", *Z.P.E.*, 5 (1970) pp. 37-47.
- "Old and New in the History of Judaea", *J.R.S.*, 65 (1975) pp. 180-185.
- *Roman Arabia*. Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 1983.
- "A Roman Perspective on the Bar Kochba War", *A.A.J.*, II (1980) pp. 131-141.

BRUCE, I.A.F.

- "Nerva and the *Fiscus Judaicus*", *P.E.Q.*, 96 (1964) pp. 34-45.

BUECHLER, A.

- *The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple*. "Jewish College Publications", 4. Londres, 1912.

CAMPBELL, Duncan B.

- "Dating the Siege of Masada", *Z.P.E.*, 73 (1988) pp. 156-158.

CAQUOT, André

- "El Judaísmo desde la cautividad de Babilonia hasta la revuelta de Bar Kojba", en H.-Ch. Puech, ed., *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. I: Formación de las religiones universales y de salvación*. "Historia de las religiones Siglo XXI", 5. 3ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1983.

COHEN, Sh. J. D.

- "Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains and the Credibility of Josephus", *J.J.S.*, 23 (1982) pp. 385-405.

CORRADI, Giuseppe

- "Judaea", en E. de Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, IV, pp. 122-157.

COTTON, Hannah M.

- "The Date of the Fall of Masada: the Evidence of the Masada Papyri", *Z.P.E.*, 78 (1989) pp. 157-162.

DAOUST, J.

- "La vie rurale en Palestine d'après *La Guerre des Juifs*", *Esprit et Vie*, 90 (1980) pp. 632-635.

DERENBOURG, J.

- *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*. Première Partie: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*. París, Imprimerie Impériale, 1867.

ECK, Werner

- "Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Nonius Bassus", *Z.N.W.*, 60 (1969) pp. 282-289.
- "Jahres- und Provinzialfasten der senatorischen Statthalter von 69/70 bis 138/139", *Chiron*, 12 (1982) pp. 281-362 y 13 (1983) pp. 147-237.
- *Senatoren von Vespasian bis Hadrian. Prosopographische Untersuchungen mit Einschluss der Jahres- und Provinzialfasten der Statthalter*. Munich, C.H. Beck, 1970.

ELIADE, Mircea

- *Histoire des croyances et des idées religieuses. II: De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*. París, Payot, 1978 (tr. castellana, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Madrid, Cristiandad, 1979)
- *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*. París, Gallimard, 1951 (tr. castellana, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. "Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo", 22. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984).

FREZOULS, Edmond

- "De la Syrie séleucide à la Syrie romaine", en A.A.V.V., *Le dernier siècle de la République romaine et l'Époque Augustéenne* (Journées d'étude. Strasbourg, 15-16 Février, 1978). Estrasburgo, A.E.C.R., 1978, pp. 75-91.

FUKS, Alexander

- "Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117", *J.R.S.*, 51 (1961) pp. 98-104.

GARCIA IGLESIAS, Luis

- *Los judíos en la España Antigua*. Madrid, Cristiandad, 1978.

GEIGER, J.

- "Ha-gezerah 'al ha-milah we-mered Bar Kok̄ba", *Zion*, 41 (1976) pp. 139-147.

GICHON, Mordechai

- "New Insight into the Bar Kokhba War and a Reappraisal of Dio Cassius 69, 12-13", *J.Q.R.*, 77, 1 (julio 1986) pp. 15-43.

GINSBURG, Michael S.

- "Fiscus Judaicus", *J.Q.R.*, n.s. 21 (1930-31), pp. 281-291.

GONZALEZ BLANCO, Antonino

- "El IV Evangelio es un libro apocalíptico. Aportaciones para la revisión del concepto de lo Apocalíptico", *Miscelánea Comillas*, 78-79 (1983) pp. 189-203.

GOODBLATT, David

- "Ha-to'ar «Naši'» we-ha-reqa' ha-dati-'ide'ologi šel ha-mered ha-šenf", en A. Oppenheimer y U. Rappaport, eds., *Mered Bar Kok̄ba'*, pp. 133 ss.

GRAETZ, Heinrich

- *History of the Jews, from the Earliest Times to the Present Day*. 6 vols. Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1891 ss. (reimpresión, 1941).

GRANT, Michael

- *The Jews in the Roman World*. Nueva York, Ch. Scribner's Sons, 1973.

GRAY, William D.

- "The Founding of Aelia Capitolina and the Chronology of the Jewish War under Hadrian", *A.J.S.L.L.*, 39 (1923) pp. 248-256.

GRELLE, Francesco

- *L'Autonomia cittadina fra Traiano e Adriano. Teoria e prassi dell'organizzazione municipale*. Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1972.

HARRIS, Marvin

- *Culture, people, nature. An introduction to General Anthropology*, 1971 (tr. castellana, *Introducción a la Antropología General*. "Alianza Universidad. Textos". 4 ed., Madrid, Alianza, 1983.

HEICHELHEIM, F.M.

- "Roman Syria", en Tenney Frank, ed., *An Economic Survey of Ancient Rome*, vol. IV, 1938 (reimpresión, Nueva York, Octagon Books, 1975, pp. 123-257).

HERR, Moseh David

- "¿Ha'im ništatef ha-Galil be-Polmos šel Quiṭos 'o be-mered Ben Kosibah", *Katedra*, 4 (1977) pp. 67-73.
- "The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaires", *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971) pp. 123-150.
- "Persecutions and Martyrology in Hadrian's Days", *Scripta Hierosolymitana*, 23 (1972) pp. 85-125.

HOPKINS, Ian W.J.

- "The City Region in Roman Palestine", *P.E.Q.*, 112 (1980) pp. 19-32.

HUTEAU-DUBOIS, Lucette

- "Les sursauts du nationalisme juif contre l'occupation romaine. De Massada à Bar Kokhba", *R.E.J.*, 127 (1968) pp. 133-209.

ISAAC, Benjamin y ROLL, Israel

- "Judaea in the Early Years of the Hadrian's Reign", *Latomus*, 38 (1979) pp. 54-66.
- "Legio II Traiana in Judea", *Z.P.E.*, 33 (1979) pp. 149-156.
- *Roman Roads in Judaea, I: The Legio-Scythopolis Road*. "B.A.R. International Series", 141. Oxford, British Archaeological Reports, 1982.

JASTROW, Marcus

- *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. 2 vols. N. York, Pardes, 1950. Abreviado en texto: Jastrow, *Dictionary*.

JONES, A.H.M.

- *The Cities of the Eastern Roman Provinces*. 2ª ed. revisada por M. Avi-Yonah et alii, Londres, Oxford University Press, 1971.
- "The Urbanization of Palestine", *J.R.S.*, 21 (1931) pp. 78-85.

KANAEL, Baruch

- "Altjüdische Münzen", *J.N.G.*, 17 (1967) pp. 159-298.

KAPLAN, J.

- "The Fifth Season of Excavations at Jaffa", *J.Q.R.*, n.s. 54 (1963-64) pp. 110-114.

KEPPIE, J.L.F.

- "The Legionary Garrison of Judaea under Hadrian", *Latomus*, 32 (1973) pp. 859-864.

KLAUSNER, Joseph

- *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. Translated from the third Hebrew edition by W.F. Stinespring. Londres, George Allen and Unwin, 1956.

KLIJN, A.F.J.

- "The Sources and the Redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch", *J.S.J.*, 1 (1970), pp. 74 ss.

KLONER, Amos

- "Underground Hiding Complexes from the Bar Kokhba War in the Judean Shephelah", *B.A.*, 46,4 (Dic. 1983) pp. 210-221.

LAGRANGE, M.-J.

- *Le Messianisme chez les juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*. Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1909.

LANGE, N.R.M. de

- "Jewish attitudes to the Roman Empire", en P.D.A. Garnsey y C.R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*. "Cambridge Classical Studies". Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 255-281.

LEANEY, A.R.C.

- *The Jewish and Christian World 200 B.C. to A.D. 200*. "Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 B.C. to A.D. 200", 7. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

LEIPOLDT, Johannes y GRUNDMANN, Walter, eds.

- *Umwelt des Urchristentums*. I: *Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*. 3ª ed., Berlín, 1971. II: *Texte zum neutestamentlichen Zeitalter*. 2ª ed., Berlín, 1970 (=tr. castellana, *El mundo del Nuevo Testamento*. I: *Estudio histórico-cultural*. Madrid, Cristiandad, 1973. II: *Textos y documentos*. Madrid, Cristiandad, 1975). En el texto abreviado Leipoldt-Grundmann.

LIFSHITZ, Baruch

- "Sur la date du transfert de la legio VI Ferrata en Palestine", *Latomus*, 19 (1960) pp. 109-111.

- "Jérusalem sous la domination romaine. Histoire de la ville depuis la conquête de Pompée jusqu'à Constantin (63 a.C.-325 p.C.)", *A.N.R.W.*, II,8 (1977) pp. 444-489.

LUZZATO, Giuseppe Ignazio

- *Roma e le province*. tomo I: *Organizzazione, economia, società*. Istituto Nazionale di Studi Romani, *Storia di Roma*, vol. XVII. Bologna, Cappelli Editore, 1985.

MANN, J.C.

- "A Note on an Inscription from Kurnub", *I.E.J.*, 19 (1969) pp. 211-214.

MANSUELLI, Guido A.

- *Roma e le province*. tomo II: *Topografia, urbanizzazione, cultura*. Istituto Nazionale di Studi Romani, *Storia di Roma*, vol. XVII. Bologna, Cappelli Editore, 1985.

MANTEL, Hugo

- "The Causes of the Bar Kokhba Revolt", *J.Q.R.*, 58 (1968) pp. 224-242, 274-296.
- "The Causes of the Bar Kokhba Revolt. Postscript", *J.Q.R.*, 59 (1969) pp. 341-342.

MARTIN, Jean-Pierre

- *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*. "Collection de l'Ecole Française de Rome", 61. Roma, L'Ecole Française de Rome, 1982.

MAZZARINO, Santo

- *L'Impero Romano*. 3 vols. 2ª ed., Roma, Laterza, 1976.

MESHORER, Ya'akov

- *Jewish Coins of the Second Temple Period*. Tel Aviv, Am Hasefer, 1967.

MILDENBERG, Leo

- "Bar Kochba in Jerusalem?", *Sch.M.*, 27, Heft 105 (1977) pp. 1-6.
- "Bar Kokhba Coins and Documents", *H.S.C.P.*, 84 (1980) PP. 311-335.
- *The Coinage of the Bar-Kokhba War*. Edited by Patricia Erhart Mottahedeh. Arrau/Frankfurt a.M./Salzburg, Verlag Sauerlander, 1984.

MILLAR, Fergus, ed.

- *Das Römische Reich und seine Nachbarn. Die Mittelmeerwelt im Altertum*, IV. Frankfurt a. M., 1966 (=tr. castellana, *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*, IV. "Historia Universal Siglo XXI", 8. 8ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1983)

MOMMSEN, Theodor

- *Storia di Roma Antica*. vol. III: *Le province romane da Cesare a Diocleciano* (=Römische Geschichte. V: *Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*) Florencia, 1970 (4ª ed.).

MOTTA, L.

- "La tradizione sulla rivolta ebraica al tempo di Traiano", *Aegyptus*, 32 (1952) pp. 474-490.

MURPHY, Frederick J.

- "2 Baruch and the Romans", *J.B.L.*, 104 (1985), pp. 663-669.

NEUSNER, Jacob

- *Development of a Legend. Studies in the traditions concerning Yohanan ben Zakkai*. "Studia Post-Biblica", 16. Leiden, Brill, 1970.
- "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100", *A.N.R.W.*, II, Bd. 19.2, pp. 3-42.
- "The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire. I: 1st-3rd Century A.D.", *A.N.R.W.*, II, 9,1 (1976) pp. 46-69.
- *A Life of Yohanan ben Zakkai. Ca. 1-80 C.E.* "Studia Post-biblica", 6. 2ª ed., Leiden, Brill, 1970.

OPPENHEIMER, Aharon

- *Mered Bar Kokba'*. A. Oppenheimer, ed., "Issues in Jewish History", 10. Jerusalén, the Zalman Shazar Center, the Historical Society of Israel, 1980.
- "Ha-yiššub ha-yehudi be-Galil bi-teqifah Yabneh we-mered Bar-Kokba'", *Katedra*, 4 (1977) pp. 53-66.

OPPENHEIMER, Aharon y RAPPAPORT, Uriel

- *Mered Bar-Kokba'. Miheqarim Hadašim*. Jerusalén, Yad Izhak ben Zvi, 1984.

PAUL, André

- *Le monde des juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique*. París, 1981 (=tr. castellana, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*. Madrid, Cristiandad, 1982).

PEREZ FERNANDEZ, Miguel

- "La apertura a los gentiles en el judaísmo intertestamentario. Estudio sobre «El libro de los jubileos» y «José y Asenet», tradiciones tannaíticas y targúmicas", *Estudios Bíblicos*, 41 (1983) pp. 83-106.
- "El judaísmo intertestamentario. Actitud ante los gentiles: xenofobia, apertura, proselitismo", *Proyección*, 31 (1984) pp. 171-182.
- *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegeticos*. "Institución San Jerónimo", 12. Valencia-Jerusalén, Institución San Jerónimo, 1981.

PFLAUM, H.-G.

- "Remarques sur le changement de statut administratif de la province de Judée: A propos d'une inscription récemment découverte a Sidé de Pamphylie", *I.E.J.*, 19 (1969) pp. 225-233.

PUCCI, Marina

- "C.P.J. II 158,435 e la rivolta ebraica al tempo di Traiano", *Z.P.E.*, 51 (1983) pp. 95-103.
- "Greek Attacks against Alexandrian Jews during Emperor Trajan's Reign", *J.S.J.*, 20, 1 (junio 1989) pp. 31-48. En este último artículo firma como Maria Pucci ben Ze'ev.

- "Il movimento insurrezionale in Giudea (117-118 d.C.)", *S.C.I.*, 4 (1978) pp. 63-76.
  - *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*. Pisa, Giardini, 1981.
  - "Sullo sfondo politico dei moti insurrezionali ebraici del 116-117 d.C.", *A.I.V.S.L.A.*, 141 (1982-83) pp. 265-277.
  - "Traiano, la Mesopotamia e gli ebrei", *Aegyptus*, 59 (1979) pp. 168-189.
- RAPPAPORT, Uriel
- "Lusius Quietus", *E.J.*, 13 (1971) col. 1427.
- REA, J.R.
- "The legio II Traiana in Judaea?", *Z.P.E.*, 38 (1980) pp. 220-221.
- RICHMOND, I.A.
- "The Roman Siege-Works of Masada, Israel", *J.R.S.*, 52 (1962) pp. 142-155.
- ROKEAH, David
- "He'arot kozebiot", *Tarbiz*, 35,2 (Dic. 1965) pp. 122-131.
  - "He'arot le-Polmos šel Quiṭos", *Katedra*, 4 (1977) p. 74.
  - "The War of Kitos: Towards the Clarification of a Philological-Historical Problem", *Scripta Hierosolymitana*, 23 (1972) pp. 79-84.
- SAFRAL, Shmuel
- "Li-be'ayat ma'amadah šel ha-probiṇiṣah Yehudah mi-le'aḥar milḥemet ha-ḥurban", *Zion*, 27 (1962) pp. 216-222.
  - "Eleazar ben Azariah", *E.J.*, 6 (1971) cols. 586-587.
  - "History. Destruction of the Second Temple until the Arab Conquest". *E.J.* 9 (1971) s.v. "Israel", cols. 237-259.
  - "La Jerusalén celestial", *Ariel*, 17 (1969) pp. 11-16.
  - *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Tr. alemana de Yehoshua Amir del original hebreo de 1970. "Information Judentum", 1. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- SCHAEFER, Peter
- *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1981.
  - "Die Flucht Joḥanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des «Lehrhauses» in Jabne", *A.N.R.W.*, II, Bd. 19. 2, pp. 43-101.
  - *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung*. Stuttgart/Neukirchen-Vluyn, Verlag katholisches Bibelwerk/Neukirchener Verlag, 1983.
  - "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", *A.A.J.*, II (1980) pp. 113-130.
  - "Rabbi Aqiva und Bar Kokhba", en P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. "Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums", 15. Leiden, Brill, 1978, pp. 65-121.
- SCHIEBER, S.
- *The Flavian Eastern Policy*. Dissert. Buffalo, 1975.

SCHUERER, Emil

- *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1886-1890. Revisión y reactualización, Geza Vermes y Fergus Millar, eds., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Edimburgo, T. & T. Clark, 1973 ss. (=tr. castellana, *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*. Madrid, Cristiandad, 1985). En el texto abreviado siempre Schürer, *Historia*.

SCHULTEN, Adolf

- *Masada. Die Burg des Herodes und die römischen Lager, mit einem Anhang: Beth-Ter*. Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933.

SHERWIN-WHITE, A.N.

- *Racial Prejudice in Imperial Rome*. Londres, Cambridge University Press, 1967.

SIMON, Marcel

- *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, 1948 (reimpr. 2ª ed., París, E. de Bocard, 1983).

SIMON, Marcel y BENOIT, André

- *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*. 1ª ed., París, P.U.F., 1968 (=tr. castellana, *El judaísmo y el cristianismo antiguo de Antíoco Epifanes a Constantino*. "Nueva Clío", 10. Barcelona, Labor, 1972).

SIRAGO, Vito

- *Involuzione politica e spirituale nell'Impero del II secolo*. Nápoles, Liguori, 1974.

SMALLWOOD, E. Mary

- "The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision", *Latomus*, 18 (1959) pp. 334-347.
- "The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision: Addendum", *Latomus*, 20 (1961) pp. 93-96.
- *The Jews under the Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations*. 1ª ed., Leiden, Brill, 1976 (reimpr. con correcciones, 1981).
- "Palestine c. A.D. 115-118", *Historia*, 11 (1962) pp. 500-510.

SPEIDEL, M.

- "The Roman Army in Arabia", *A.N.R.W.*, II,8 (1977) pp. 687-730 (=M. Speidel, *Roman Army Studies*, I. Amsterdam, J.C. Gieben, 1984, pp. 229-272).
- "A Tile Stamp of Cohors I Thracum Milliaria from Hebron/Palestine", *Z.P.E.*, 35 (1979) pp. 170-172 (=M. Speidel, *Roman Army Studies*, I, pp. 311-313).

SPERBER, Daniel

- *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*. Bar-Ilan University Press, 1984 (s.l.).
- "Tanna, tannaim", *E.J.*, 15 (1971), cols. 798-803.

STEMBERGER, Gunter

- "Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur", *A.N.R.W.*, II, Band 19,2, pp. 338-396.

- *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.)*. Munich, C. H. Beck, 1979.
- *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*. "Erträge der Forschung", 195. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

STERN, Menahem

- "Fiscus Judaicus", *E.J.*, 6 (1971) cols. 1325-6.
- *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. 3 vols. Jerusalén, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976 ss. Abreviado en el texto: Stern, *G.L.A.*

STIASSNY, Joseph

- "L'Occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme", en *Apocalypses et théologie de l'esperance*, pp. 179-203.

STRACK, Hermann L. y STEMBERGER, Günter

- *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Siebente, völlig neu bearbeitete Auflage von G. Stemberger. Munich, C. H. Beck, 1982 (Edición castellana de M. Pérez Fernández, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*. "Biblioteca Midrásica", 3. Valencia, Institución San Jerónimo, 1988). Abreviado en el texto: Strack-Stemberger, *Introducción*.

SUAREZ FERNANDEZ, Luis

- "Israel frente al imperialismo romano", *El Olivo*, 11 (Enero-Junio 1980) pp. 45-74.

TCHERIKOVER, Victor A.; FUKS, Alexander y STERN, Menahem, eds.

- *Corpus Papyrorum Judaicarum*. 3 vols. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957-1964. Abreviado en el texto, Tcherikover-Fuks, *Corpus*.

TOYNBEE, Arnold, ed.

- *El crisol del Cristianismo. Advenimiento de una nueva era*. Volumen IV de la *Historia de las Civilizaciones*. Madrid, Alianza, 1988.

URBACH, Ephraim E.

- *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. "Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem". Second enlarged edition, translated from the Hebrew by Israel Abrahams. Jerusalén, The Hebrew University, 1979, 2 vols.

VIDAL-NAQUET, Pierre

- "Flavius Josèphe et Masada", *Revue Historique*, 260 (1978) pp. 3-21.
- "Los judíos entre el Estado y el apocalipsis", en Cl. Nicolet, ed., *Roma y la conquista del mundo mediterráneo, 264-27 a. de J.C. II: La génesis de un imperio*. "Nueva Clío", 8bis. Barcelona, Labor, 1984 (1ª ed. francesa, París, P.U.F., 1978) pp. 706-740.

WATERS, K.H.

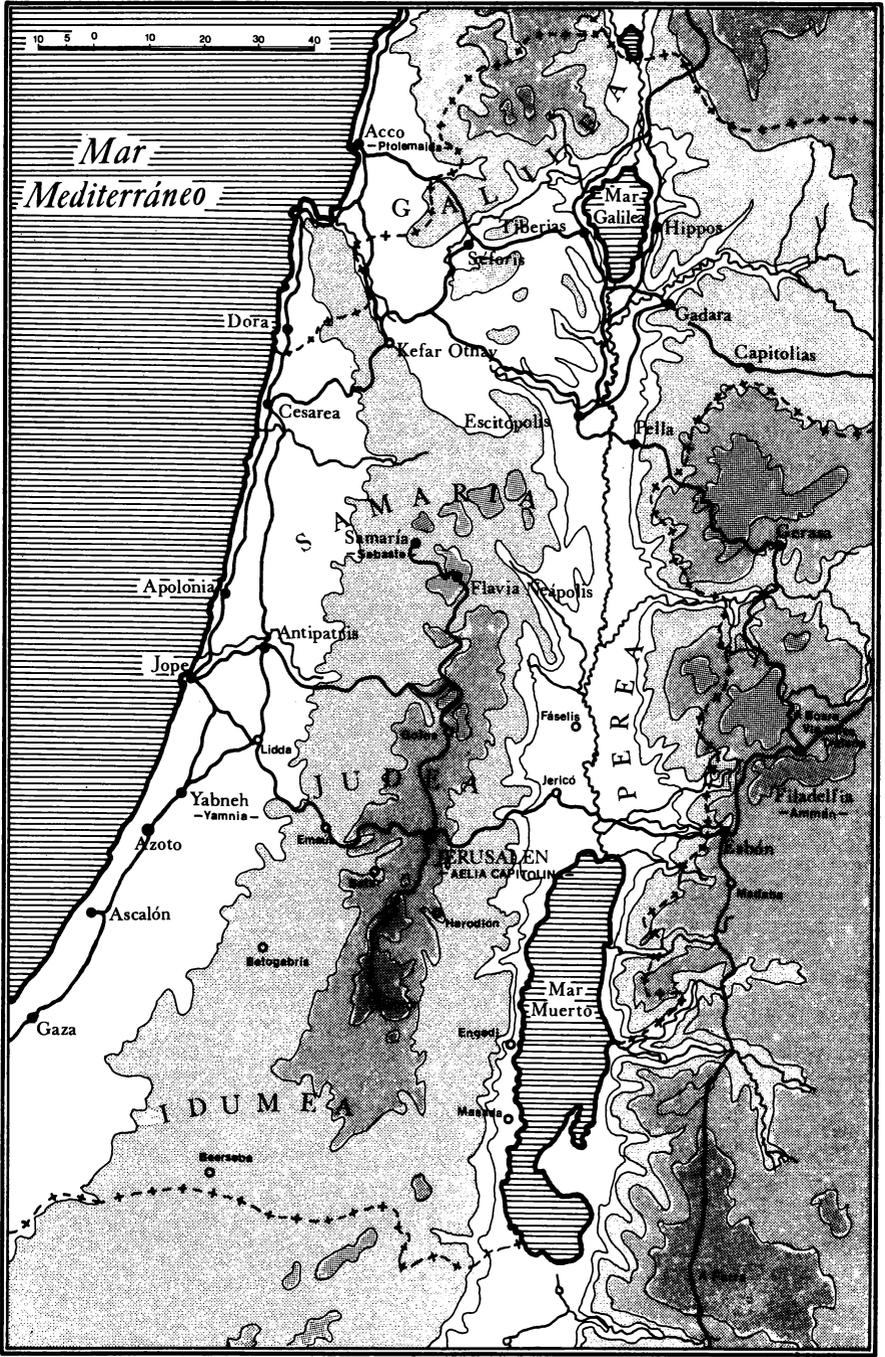
- "Traianus Domitiani Continuator", *A.J.Ph.*, 90 (1969) pp. 385-405.

## YADIN, Yigael

- *Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome.* Jerusalén/Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- "The Excavation of Masada -1963/64. Preliminary Report", *I.E.J.*, 15 (1965) pp. 1-120 (= *Yediot*, 29 (1965) pp. 5-133).
- *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters.* Jerusalén, The Israel Exploration Society, 1963.
- *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, 1966 (tr. castellana, *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los zelotes.* Barcelona, Destino, 1969).
- "Masada", *E.J.*, XI (1971) cols. 1078-1091.
- "Masada and the limes", *I.E.J.*, 17 (1967) pp. 43-45.

## ZEITLIN, Solomon

- *The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth.* vol. III: 66 C.E.-120 C.E. Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1978.





*Se terminó de imprimir  
en Artes Gráficas Soler, S. A.,  
de la ciudad de Valencia,  
el día 13 de julio de 1990*



## PUBLICACIONES DE LA INSTITUCION SAN JERONIMO

### I.- TESIS Y MONOGRAFIAS:

1. *Collado Bertomeu, Vicente*  
LAS ESCATOLOGIAS DE LOS PROFETAS  
Estudio literario comparativo. Valencia, 1972, pp. 336  
(Coedición con Anales del Seminario de Valencia 15).
2. *Del Olmo Lete, Gregorio*  
LA VOCACION DEL LIDER EN EL ANTIGUO ISRAEL  
Morfología de los relatos bíblicos de vocación. Salamanca, 1973, pp. 468  
(Coedición con Bibliotheca Salmanticensis 3).
3. *Oliva Hernández, Manuel*  
JACOB EN BETEL: VISION Y VOTO  
Estudio sobre la fuente E. Valencia, 1975, pp.150  
(Coedición con la Universidad Pontificia de Comillas).
4. *Muñoz León, Domingo*  
DIOS – PALABRA  
Memrá en los Targumim del Pentateuco. Granada, 1974; pp. 758
5. *Cortés Minguella, Enric*  
LOS DISCURSOS DE ADIOS DEL GN 49 A JN 13-17  
Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía.  
Barcelona, 1976, pp. 350
6. *Cunchillos Ylarri, J.Luis*  
ESTUDIO DEL SALMO 29  
Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Valencia, 1976, pp. 308
7. *Mínguez Fernández, Dionisio*  
PENTECOSTES: ENSAYO DE SEMIOTICA NARRATIVA  
Roma, 1976, pp. 218 más X diagramas.  
(Coedición con Analecta Bíblica 75)
8. *Pastor Ramos, Federico*  
LA LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GALATAS  
Valencia, 1977, pp 344  
(Coedición con la Universidad Pontificia de Comillas).
9. *Aguirre Monasterio, Rafael*  
EXEGESIS DE MATEO 27,51b-53  
Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo. Vitoria, 1980  
(Coedición con Bibliotheca Victoriensia) pp. 258.
10. *Trebolle Barreira, Julio*  
SALOMON Y JEROBOAN  
Historia de la recensión y redacción de I Re 2,12 - 14. Valencia, 1980, pp. 524
11. *Alvarez Verdes, Lorenzo*  
EL IMPERATIVO CRISTIANO EN SAN PABLO  
La tensión indicativo-imperativo. Análisis estructural. Valencia, 1980, pp. 260
12. *Pérez Fernández, Miguel*  
TRADICIONES MESIANICAS EN EL TARGUM PALESTINENSE  
Estudios exegéticos. Valencia, 1981, pp. 360

13. *Asurmendi Ruiz, Jesús María*  
LA GUERRA SIRO-EFRAIMITA  
Historia y Profetas. Valencia, 1982, pp. 210
14. *Sanmartín Ascaso, Joaquín*  
LAS GUERRAS DE JOSUE  
Ensayo de semiótica narrativa. Valencia, 1982, pp. 230
15. *Guillén Torralba, Juan*  
LA FUERZA OCULTA DE DIOS  
La Elección en el Antiguo Testamento. Valencia, 1983, pp. 456  
(Con el patrocinio del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba)
16. *Artola Arbiza, Antonio*  
DE LA REVELACION A LA INSPIRACION  
Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica.  
Valencia-Bilbao, 1983, pp. 260  
(Coedición con Teología Deusto 17).
17. *Trebolle Barrera, Julio*  
JEHU Y JOAS  
Texto y composición literaria de II Re 9-11. Valencia, 1984, pp. 254
19. *Alonso Schökel, Luis*  
¿DONDE ESTA TU HERMANO?  
Textos de fraternidad en el libro del Génesis. Valencia, 1985, pp. 330
20. *Vera Chamaza, Galo W.*  
HIZKIYAHU REY DE JUDA  
Interpretación y reconstrucción de las narraciones de Ezequías.  
Valencia, 1988, pp. 466.
21. *Morla Asensio, Victor*  
EL FUEGO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO  
Estudio de semántica lingüística  
Valencia-Bilbao, 1988, pp. 376.

en prensa:

18. *Sáenz-Badillos Pérez, Angel*  
LA FILOLOGIA BIBLICA EN LOS PRIMEROS HELENISTAS DE ALCALA

## II.- ESTUDIOS DE ANTIGUO TESTAMENTO

1. *Sicre Díaz, José Luis*  
LOS DIOS OLVIDADOS  
Poder y riqueza en los profetas pre-exílicos. Madrid, 1979, pp. 204
2. *Alonso Schökel, Luis*  
TREINTA SALMOS: POESIA Y ORACION  
Madrid, 1981, pp. 470
3. *Abrego de Lacy, José María*  
JEREMIAS Y EL FINAL DEL REINO  
Lectura sincrónica de Jer 36 - 45. Valencia, 1983, pp. 220

### III.- ESTUDIOS DE NUEVO TESTAMENTO

1. *Mateos Alvarez, Juan*  
EL ASPECTO VERBAL EN EL NUEVO TESTAMENTO  
Madrid, 1977, pp. 172
2. *Urbán, A. - Mateos, J. - Alepuz, M.*  
CUESTIONES DE GRAMATICA Y LEXICO  
Madrid, 1977, pp. 150
3. *Peláez del Rosal, Jesús*  
LOS MILAGROS DE JESUS EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS  
Morfología e Interpretación. Valencia, 1984, pp. 254

### IV.- FUENTES DE LA CIENCIA BIBLICA

1. *Del Olmo Lete, Gregorio*  
MITOS Y LEYENDAS EN CANAAN SEGUN LA TRADICION DE UGARIT  
Madrid, 1981, pp. 700
2. *Del Olmo Lete, Gregorio*  
INTERPRETACION DE LA MITOLOGIA CANANEA  
Estudios de Semántica Ugarítica. Valencia, 1984, pp. 266
3. *Cunchillos Ylarri, J.L.*  
CARTAS DE UGARIT  
Estudios de Epistolografía Ugarítica. Valencia, 1988, pp. 298.
4. *Zurro Rodríguez, Eduardo*  
PROCEDIMIENTOS ITERATIVOS EN LA POESIA UGARITICA Y HEBREA  
Valencia-Roma, 1987, pp. 386

### V.- CLASICOS DE LA CIENCIA BIBLICA

1. *Gunkel, H.*  
INTRODUCCION A LOS SALMOS  
Valencia, 1983, pp. 523
2. *Dibelius, M.*  
HISTORIA DE LAS FORMAS EVANGELICAS  
Valencia, 1984, pp. 315
3. *Smith, G.A.*  
GEOGRAFIA HISTORICA DE LA TIERRA SANTA  
Valencia, 1985, pp. I-XII, 446

en prensa:

4. *Schweitzer, A.*  
INVESTIGACION SOBRE LA VIDA DE JESUS

en preparación:

5. *Baur, F.*  
PABLO

## **VI.- BIBLIOTECA MIDRASICA**

1. *Pérez Fernández, Miguel*  
LOS CAPITULOS DE RABBI ELIEZER  
Valencia, 1984, pp. 444
3. *Strack - Sternberger*  
INTRODUCCION AL TALMUD Y AL MIDRAS  
Trad. del alemán por Miguel Pérez Fernández  
Valencia, 1988, pp. 488.
4. *Del Agua Pérez, Agustín*  
EL METODO MIDRASICO Y LA EXEGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO  
Valencia, 1985, pp. 338
5. *Navarro Peiró, Maria Angeles*  
ABOT DE RABBI NATAN  
Valencia, 1987, pp. I-XX, 490
6. *Ribera Florit, José*  
TARGUM DE ISAIAS  
Valencia, 1988, pp. I-IV, 284.
7. *Alba Cecilia, Amparo*  
MIDRAS DE LOS DIEZ MANDAMIENTOS Y LIBRO PRECIOSO  
DE LA SALVACION  
Valencia, 1989, pp. 320
8. *Girón Blanc, Luis*  
MIDRAS EXODO RABBAH  
Valencia, 1989, pp. 190.
9. *Pérez Fernández, Miguel*  
SIFRE NUMEROS  
Valencia, 1989, pp. 592.
10. *Ayaso Martínez, José Ramón*  
JUDAEA CAPTA. Palestina Romana en los primeros siglos del Cristianismo.  
Valencia, 1990, pp. 350.

## **OTRAS PUBLICACIONES DE LA INSTITUCION SAN JERONIMO**

*Delcor, Matías*

MITO Y TRADICION EN LA LITERATURA APOCALIPTICA  
Madrid, 1979, pp. 146.

*Flor Serrano, G. - Alonso Schökel, L.*

DICCIONARIO TERMINOLOGICO DE LA CIENCIA BIBLICA  
Madrid, 1979, pp. 146.

*Collado Bertomeu, V. - Zurro Rodríguez, E. (ed.)*

EL MISTERIO DE LA PALABRA

Homenaje a Luis Alonso Schökel. Madrid, 1983, pp. 350

*Olavarri Goicoechea, Emilio*

EL PALACIO OMEYA DE AMAN. II ARQUEOLOGIA

Valencia, 1985, pp. i-xviii, 62, Figs. 61 y 18 Láminas

*Thiede, Peter Carsten*

¿EL MANUSCRITO MAS ANTIGUO DE LOS EVANGELIOS?

Valencia, 1989, pp. 94.

**en prensa:**

*Alonso Schökel, Luis y varios colaboradores*

DICCIONARIO HEBREO BIBLICO ESPAÑOL

Obra en 16 fascículos, que aparecerán a partir de enero de 1.990. Suscripción abierta.

CUADERNOS BIBLICOS DE LA INSTITUCION SAN JERONIMO

1.2 (1978) 3.4 (1979) 5 (1980) 6.7 (1981) 8.9 (1983) 10 (1984) 11 (1985) 12 (1986) 13 (1986)

Se suspende la colección por el momento.

*Para ulterior información y adquisición de estos libros dirigirse a:*

INSTITUCION SAN JERONIMO

o DISTRIBUIDORA EDILVA Trinitarios, 3 46003 VALENCIA

Tel. (96) 3319431 ó 3318791

