

“Los que llevan vestidos delicados están en las casas de los reyes”

¿Eco de un conflicto social en la predicación de Jesús?

Francisco Lezama, sdb¹

Introducción

En el marco del curso “*Il Gesù storico nel suo contesto*”, impartido por el Prof. Joseph Sievers en 2014, se propuso la posibilidad de escribir un artículo sobre una temática a acordar con el docente. Personalmente me ha atraído siempre el estudio de la historia, y particularmente del contexto social de la actividad de Jesús y de los primeros cristianos. Estoy convencido de que una aproximación no científica a esta realidad ha desembocado en malinterpretaciones o interpretaciones ideologizadas de la predicación de Jesús.

Teniendo en cuenta las características del curso y las expectativas hacia el trabajo escrito, opté por elegir tan solo un dicho de Jesús (el que titula este artículo) y hacer un análisis crítico en profundidad del mismo. No es objetivo de este trabajo demostrar la historicidad del texto (es decir, si efectivamente proviene del Jesús histórico), pues esto ha sido ya abundantemente estudiado, como se presentará en la primera sección del artículo. El objetivo será, mediante

1 El autor es sacerdote salesiano. Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de la República y Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Actualmente es docente en la Facultad de Teología del Uruguay, en el Instituto de Vida Consagrada de la Confru y en las casas de Formación de los Salesianos y de las Hijas de María Auxiliadora. fralezama@gmail.com

el estudio histórico del contexto social, intentar comprender mejor el dicho y, al mismo tiempo, buscar elementos en estas palabras que ayuden a conocer mejor el ambiente social y el vínculo de Jesús con esa realidad.

El trabajo será articulado en tres secciones: la primera será un acercamiento al dicho presentando el contexto y los criterios desde los cuales se puede afirmar su historicidad. La segunda será una sintética presentación de algunas aproximaciones a la realidad social de Jesús desde la perspectiva del conflicto, en sus dimensiones económica, política y cultural. En la tercera, por último, buscaré profundizar el análisis del dicho, entrecruzando aspectos de las dos primeras secciones. Finalmente, presentaré algunas conclusiones a modo de síntesis.

1. ¿Qué podemos saber del dicho?

1.1. Con-texto en las Escrituras

El dicho que analizaré nos ha llegado a través de dos fuentes: el material común de Lc y Mt (con ligeras variaciones, como veremos a continuación) y el Evangelio de Tomás (EvT), a cuya fiabilidad histórica me referiré.

Para comenzar, presento dos tablas con el texto del dicho en el contexto más amplio en el que se encuentra en las respectivas fuentes. La primera tabla presenta los textos en las lenguas en que nos han llegado (griego y copto); y la segunda, en la traducción al castellano que propongo. Las coincidencias entre Mt y Lc están en negrita, mientras que las equivalencias con EvT están subrayadas.

Mt 11,7-9	Lc 7,24-26	EvT 78
⁷ Τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς <u>λέγειν</u> τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί <u>ἐξήλθατε</u> εἰς τὴν ἔρημον <u>θεάσασθαι</u>; <u>κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον</u>; ⁸ ἀλλὰ τί <u>ἐξήλθατε ἰδεῖν</u>; <u>ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον</u>;	²⁴ Ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου ἤρξατο <u>λέγειν</u> πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου· τί <u>ἐξήλθατε</u> εἰς τὴν ἔρημον <u>θεάσασθαι</u>; <u>κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον</u>; ²⁵ ἀλλὰ τί <u>ἐξήλθατε ἰδεῖν</u>; <u>ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἡμφιεσμένον</u>;	ΠΕΧΕ·ΙC ΧΕ ΕΤΒΕ·ΟΥ ΑΤΕΤΗ·ΕΙ ΕΒΟΛ Ε·Τ·CΩΕ Ε·ΝΑΥ· Ε·Υ·ΚΑ ΕQ·ΚΙΜ· [ΕΒΟΛ] ΖΙΤΗ·Π·ΤΗΥ ΑΥΩ Ε·ΝΑΥ Ε·Υ·Ρ[Ω ΜΕ ΕΥ]Ν·ΤΗΝ ΕΥ· ΟΗΝ ΖΙΩ·ΩΒ

ἰδοὺ οἱ <u>τὰ μαλακὰ φοροῦντες</u> ἐν τοῖς οἴκοις τῶν <u>βασιλέων</u> εἰσίν.	ἰδοὺ οἱ ἐν <u>ἱματισμῷ</u> ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν.	[N·OE N·NETN·] PPOY M·N·NETH· MEICTANOC NA EI E·N[E·TH]N E[T·] DHN ZI·OY
⁹ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.	²⁶ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.	AYW CE·[NA]· CCOYN·T·ME AN

Mt 11,7-9	Lc 7,24-26	EVT 78 ²
⁷ Mientras ellos se iban, comenzó Jesús a <u>hablar de Juan a las multitudes: ¿Qué salieron a ver al desierto? ¿Una caña sacudida por el viento?</u> ⁸ ¿O qué salieron a ver? ¿Un hombre cubierto de [vestidos] delicados?	²⁴ Cuando se fueron los mensajeros de Juan, comenzó a <u>hablar de Juan a las multitudes: ¿Qué salieron a ver al desierto? ¿Una caña sacudida por el viento?</u> ²⁵ ¿O qué salieron a ver? ¿Un hombre cubierto de vestidos delicados?	Dijo Jesús: <u>¿Para qué han salido al campo? ¿A ver una caña sacudida por el viento? ¿A ver un hombre cubierto de vestidos delicados?</u>
Miren, los <u>que</u> llevan [vestidos] <u>delicados</u> están en las casas de los <u>reyes</u>.	Miren, los <u>que</u> [llevan] <u>vestidos</u> magníficos y viven con lujo están en los palacios.	(Miren a sus <u>reyes</u> y sus magnates. Ellos <u>llevan vestidos delicados</u>
⁹ Pero <u>¿qué salieron a ver?</u> ¿Un profeta? Sí, les digo, y más que un profeta.	²⁶ Pero <u>¿qué salieron a ver?</u> ¿Un profeta? Sí, les digo, y más que un profeta.	pero no podrán conocer la verdad.

² Traducción basada en M. Alcalá, *El Evangelio copto de Tomás*. Palabras ocultas de Jesús (Biblioteca de Estudios Bíblicos 67; Salamanca 1989) 92.

Tanto en Mt como en Lc, la perícopa forma parte a su vez de toda una sección con materiales sobre el Bautista (Mt 11,2-19/Lc 7,18-35). Más allá de que en esta perícopa en particular la coincidencia es notable, no sucede lo mismo en las otras que componen la sección, por lo que, sin poder asegurarlo, hay indicios para pensar que circuló separadamente antes de ocupar este lugar en la misma. Como opina Meier, el final abierto de esta perícopa, con su pregunta sobre la identidad del Bautista, podría atraer otras tradiciones ³.

La perícopa presenta una clara estructura: una pregunta es repetida tres veces (“¿qué salieron a ver?”), y es respondida primero con dos respuestas irónicas, y luego con la respuesta correcta, que es, de todas maneras, sobrepasada (“más que un profeta”).

Sobre el texto que se debería preferir como más cercano al original de la “Fuente Q”⁴, se aprecia en la tabla cómo las diferencias más significativas en esta perícopa entre ambos evangelios se dan precisamente en el dicho en el que se centra este artículo. Los especialistas que han estudiado el tema se inclinan claramente por la versión de Mt⁵; en efecto, son apreciables en las tablas precedentes los cambios que ha introducido Lc en el dicho: arreglos de estilo típicamente lucanos, y la referencia a la vida “con lujo”, también típica del tercer evangelio. Por eso, al contrario de lo que sucede en la mayoría de los pasajes de la así llamada Fuente Q, en la lectura de esta perícopa seguiré las palabras de Mt por considerarlas, junto a los ya citados estudiosos, reflejo de una tradición más cercana a la original⁶.

En cuanto al Evangelio de Tomás, la situación es bastante más compleja. Hay un consenso general en cuanto a que es, entre los evangelios no canónicos, “el que ofrece más visos de probabilidad en lo que se refiere a *autonomía* (independen-

3 Cf. J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. (Nueva York ¹1994) 2: *Mentor, Message, and Miracles*, 138.

4 Somos conscientes de todo el cuidado que hay que tener al referirnos a esta fuente, que no es más que una hipótesis para intentar explicar el problema sinóptico. Al respecto, cf. *ibid.*, 138.

5 Cf., p. ej., J. M. ROBINSON - J. S. KLOPPENBORG - P. HOFFMANN, *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas* ([Leuven] 2000) 130-131; MEIER, *A Marginal Jew*, II, 205; H. T. FLEDDERMANN, *Q. A reconstruction and commentary* (BiTS 1; Leuven 2005) 358-351. Este último afirma: “Luke completely recast v. 25b” (359).

6 Cf. M. CASEY, *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke* (MS-SNTS 122; Cambridge 2002) 105.

dencia de los evangelios canónicos) y *antigüedad* de sus tradiciones”⁷. Aun así, muchos investigadores directamente no lo tienen en cuenta como fuente independiente y confiable en el acceso al Jesús histórico porque no consideran que el grado de “autonomía” y “antigüedad” sea suficiente.

Particularmente en el estudio del dicho 78 hay algunas opiniones que resultan interesantes. Más allá de que es claro que el colofón del dicho, referido al conocimiento de la verdad, refleja la ventaja gnóstica sobre la realeza y la dignidad humanas⁸, y resulta improbable una atribución al Jesús histórico, muchos perciben en la primera parte del texto rasgos de una tradición primitiva e independiente de los sinópticos⁹. El llamativo hecho de que EvT no refiera el dicho a Juan el Bautista es para algunos una prueba más de ello¹⁰.

No forma parte de las pretensiones de este artículo zanjar la debatida cuestión de la fiabilidad de EvT como fuente histórica. Ante la duda, y en la búsqueda del mayor grado de certeza posible, preferiré no basarme en la información que pueda proporcionar, y seguir siempre a Q (en la versión que ofrece Mt), aunque teniendo presente la observación realizada por Meier: “I will always keep one eye on the sayings in this gospel [of Thomas] as a check and control on my own interpretation of the data in the canonical Gospels”¹¹. Dos temas puntuales atraerán la atención más adelante: la mención de los “magnates” (ΜΕΓΙΣΤΑΝΟΙ) y la referencia al campo (χωρε) en lugar del “desierto”.

1.2. La cuestión de la historicidad

Como he referido en la introducción, no es un objetivo de este artículo investigar y determinar el grado de certeza que es posible tener sobre si este dicho fue o no pronunciado por el Jesús histórico; destacados investigadores se han encargado ya de ello. Presentaremos a continuación un elenco de las más signifi-

7 G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 100; Salamanca 42012) 53.

8 Cf. ALCALÁ, *El Evangelio copto de Tomás*, 92.

9 Cf., p. ej., A. D. DECONICK, *The original Gospel of Thomas in translation. With a commentary and new English translation of the complete Gospel* (JSNTS.S 287; 2006) 240-241.

10 Cf. M. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso* (Roma 2011) 223. Sin embargo, Crossan (*The birth of Christianity. Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus* [San Francisco 1998] 306-308), aunque defiende la autonomía de EvT, afirma que originalmente estaba presente la referencia al Bautista.

11 J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Nueva York 1991) 1: *The Roots of the Problem and the Person*, 139.

cativas razones por las que se ha afirmado la historicidad de la perícopa en la que se ubica este dicho¹²:

- No hay en la perícopa una preocupación cristológica. Jesús solo se refiere a Juan el Bautista y no hay ninguna alusión explícita al Nazareno. Sería difícil que una redacción de la comunidad primitiva hubiese omitido una profesión de fe en este sentido.
- En la misma línea, se nota que la finalidad exclusiva de la perícopa es ensalzar a Juan sin restricciones, incluso calificándolo de profeta y superprofeta, lo que contrasta con una comunidad primitiva preocupada por presentarlo como precursor o testigo de Jesús.
- Como profundizaré más adelante, hay algunos elementos de la perícopa que darían cuenta del “colorido local” de la Galilea en la que se llevó a cabo la predicación de Jesús: la caña sacudida por el viento (que podría tratarse, como veremos, de una referencia numismática), las casas de los reyes, la clase dirigente con “vestidos delicados”.
- Finalmente, según la opinión de Meier, se percibe en el texto un vivo tono retórico que se ajusta bien al contexto de la predicación de Jesús a las multitudes¹³: la estrategia de preguntas y respuestas irónicas, las imágenes, las frases breves, etc.

Theissen llega incluso a proponer una datación: según él, el dicho remitiría a los años 20, estando vivo el Bautista¹⁴. Me parece un poco arriesgada esta apreciación, porque considero que no existen los elementos como para afirmarlo con certeza; hay igualmente razones para pensar que el Bautista ya había sido ejecutado cuando fue pronunciado este dicho. De todas maneras, en resumen, se puede afirmar que es elevado el grado de certeza histórica de que este dicho fue pronunciado por Jesús en el marco de su predicación itinerante en Galilea.

12 Cf. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, II, 139; G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 95; 1997) 49; S. FREYNE, “Jesus and the urban culture of Galilee”, *Galilee and Gospel. Collected Essays* (WUNT 125; [Tübingen] 2000) 201.

13 “Lively rhetorical tone that would fit well the context of Jesus’ preaching to the crowds”. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, II, 139.

14 Cf. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 49.

2. La realidad social de la Galilea del siglo I desde la perspectiva del conflicto

Herodes Antipas, tetrarca de la Galilea, es una figura que aún se estudia y se busca comprender, y sobre la que los recientes hallazgos arqueológicos siguen echando nueva luz¹⁵. Los estudiosos que en los últimos 40 años han propuesto un análisis de esta compleja figura y de su gobierno se han ido dividiendo en dos tendencias mayoritarias¹⁶ (manteniendo, claro está, diversos matices en sus posiciones), presentando por ende dos escenarios distintos.

Algunos, como, por ejemplo, E. Meyers, J. Strange, J. Reed e incluso S. Freyne (en sus primeras obras), defienden un “escenario de armonía”: Antipas habría sido un buen gobernante, gran impulsor de la economía, con la subsiguiente mejora en la calidad de vida de la población. Además, habría actuado como un “buffer”¹⁷ en la relación con Roma, generando un clima de serenidad fundamental para el desarrollo. Según los defensores de este escenario, la presencia de rebeliones y dificultades sociales de las que dan cuenta algunas fuentes literarias son exageraciones de los autores, o consecuencia de reminiscentes tensiones culturales o religiosas, pues la actitud básica de los galileos habría sido de simpatía hacia la clase alta de las ciudades importantes¹⁸.

Otros autores, como S. Freyne (en sus últimos trabajos), R. Horsley y J. Crossan, siguiendo una tendencia paulatinamente mayoritaria, plantean un escenario de conflicto, con diversos matices entre ellos a la hora de definir aspectos más específicos. Además de las negativas consecuencias sociales de las reformas económicas, se aducen razones de tipo sociocultural: “Antipas’ reign, therefore, marked the rapid development of the Galilean economy along lines that were directly opposed to the Jewish patrimonial ideal”¹⁹.

Aun cuando soy consciente de que la evidencia de la que se dispone es limitada para afirmar con certeza definitiva la validez de cualquiera de los dos

15 Cf., p. ej., M. H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee. The literary and archaeological sources on the reign of Herod Antipas and its socio-economic impact on Galilee* (WUNT 215; Tübingen 2006).

16 Cf. *ibid.*, 9.

17 *Ibid.*, 10.

18 Cf. S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 b.C.E. to 135 C.E. A study of Second Temple Judaism* (Notre Dame, IN 1980) 132.

19 S. FREYNE, “Galilean questions to Crossan’s Mediterranean Jesus”, *Whose historical Jesus?* (eds. W. E. ARNAL - M. R. DESJARDINS) (Waterloo, Ont. 1997) 80.

escenarios de la Galilea de este tiempo²⁰, asumo, después de leer las diversas argumentaciones, el “escenario de conflicto” como la hipótesis que mejor da cuenta de todos los datos que nos han llegado. En particular, pienso que estamos ante la manifestación de un conflicto urbano-rural²¹, así explicado desde la sociología: “Risulta dalla diversità del modo di vivere e degli interessi degli abitanti dei due settori e dalla basilare delle funzioni economiche e politiche della campagna e della città”²².

Presentaré, en este sentido, las principales características de la conflictividad social en la Galilea de tiempos de Jesús, profundizando en sus aspectos económicos, políticos y culturales.

2.1. Raíces económicas

El gobierno de Herodes Antipas como tetrarca de Galilea (4 a. C. - 39 d. C.) estuvo marcado, particularmente en su primera etapa, por un fuerte impulso al desarrollo económico basado en la asimilación de prácticas habituales del comercio romano y, especialmente, por el impulso de la construcción y ampliación de ciudades y fortificaciones.

Esta política ya había sido iniciada por su padre, Herodes el Grande, quien había privilegiado los emprendimientos que podían favorecer el desarrollo económico: la promoción del puerto de Cesarea Marítima para competir con Tiro y Sidón, la construcción de caminos, la instalación de colonos en tierras deshabitadas, etc. Estas obras, junto con actitudes benévolas que podríamos calificar de demagógicas, le habían valido una popularidad que contrarrestaba su merecida fama de hombre sanguinario y violento. Como consecuencia de estas obras que impulsaron la economía, Herodes Antipas heredó además un sistema impositivo que pesaba sobre toda la población y, particularmente, sobre las clases más empobrecidas²³.

20 Cf. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 253.

21 Cf. S. FREYNE, “Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources”, *Galilee and Gospel*, 53.

22 G. BARTOLI, “Conflitto”, *Dizionario di sociologia* (eds. F. DEMARCHI - A. ELLENA) (Milán 1976) 32.

23 S. FREYNE, “The geography, politics, and economics of Galilee and the quest for the historical Jesus”, *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (eds. C. A. EVANS - B. D. CHILTON) (NTTS 19; Leiden 1994) 87-88.

El ya citado estudioso del contexto histórico galileo, Sean Freyne (1935-2013), realizó un profundo análisis sobre este contexto, aplicando un esquema para el estudio de los modelos económicos en la Antigüedad desarrollado por Thomas Carney²⁴. Siguiendo su propuesta, Freyne identifica tres “key elements” para comprender el cambio económico en estos años: el mercado, la monetización y el ámbito de las instituciones y los valores.

En cuanto a los cambios en el mercado, es notable cómo la estabilidad política y las facilidades del transporte permitieron a Galilea insertarse en un mercado más amplio. Debemos, además, tomar nota de las repetidas crisis alimentarias que sufría Roma²⁵, por lo que la necesidad de un abastecimiento seguro era prioritaria. Así, Galilea, al igual que otras jurisdicciones del Imperio, pagaba sus tributos en especies, lo que explica que Flavio Josefo se refiriera con naturalidad a “τὸν Καίσαρος σῖτον” (“el trigo del César”: *Vida*, 71). Esto llevó también a que pronto la producción en Galilea se fuese “especializando” y, por lo tanto, se fueran procesando también cambios en el modelo de producción: el pequeño establecimiento agrícola diversificado de escala familiar fue paulatinamente dando lugar a uno más extenso, propiedad de algunos pudientes, con la producción extensiva y tendiendo a concentrarse en la producción cereal. Aunque la evidencia arqueológica indica que ambos modelos coexistieron durante este período²⁶, es posible afirmar que durante el gobierno de Antipas se dio un crecimiento importante del segundo. Por otro lado, otras actividades ligadas al entorno del lago de Galilea, como son la pesca, la producción de aceite y la alfarería, también fueron dinamizadas por las fundaciones de importantes ciudades como Séforis y Tiberíades. Más adelante me referiré al impacto social y cultural, particularmente de esta última ciudad, pero es claro que las obras de establecimiento generaron un importante movimiento de mercado, al demandar mano de obra y materiales para la construcción, el desarrollo de caminos, sistemas hídricos, etc.

El segundo elemento clave, el de la monetización, también presenta un impulso considerable en este período. Si bien hay rastros de la presencia de monedas en Galilea desde el período persa, diversos motivos demoraron la asunción del metálico como pieza corriente en los intercambios comerciales. En el Imperio romano, en el que uno de los factores de generalización de la moneda fue que

24 S. FREYNE, “Herodian economics in Galilee. Searching for a suitable model”, *Galilee and Gospel*, 95.

25 P. GARNSEY, *Famine and food supply in the Graeco-Roman world. Responses to risk and crisis* (Cambridge 1988).

26 FREYNE, “Herodian economics in Galilee”, 98-99.

se utilizaban para pagarle a los soldados, Galilea no recibió un particular influjo de este proceso por no residir en ella destacamentos militares romanos. De todas maneras, Herodes Antipas promovió la monetización como camino para sumarse a la estrategia general del Imperio, además de funcionar como expresión y propaganda de su real o pretendido poder. Así, realizó tres emisiones de importante valor en Tiberíades en los años 19-20, 26-27 y 38-39. Señala Freyne, no obstante, que las fuentes arqueológicas muestran en toda la región de Galilea una presencia predominante, en este período, de las monedas acuñadas en Tiro, lo que no deja de llamar la atención. Por otra parte, las fuentes literarias, entre ellas los evangelios, dan cuenta de un importante uso de las monedas en la vida cotidiana, aun de la gente más sencilla, aunque muchos de estos pasajes aparecen ambientados en Jerusalén, que por diversos motivos presentaba un mayor movimiento pecuniario. Es de destacar que un aumento de la circulación monetaria como el que aconteció en la Galilea de Herodes Antipas trae aparejados cambios relevantes: acumulación, negocios financieros, acceso a compra de productos suntuarios de origen extranjero, etc., cambios que pueden ayudar a entender, por otra parte, la actitud en general reticente de Jesús hacia el dinero.

Por último, la tercera clave en el esquema de Casley es el ámbito de las instituciones y los valores. Estos puntos serán desarrollados en las páginas siguientes, al referirnos a las estructuras políticas y a las expresiones culturales. Igualmente, se debe notar que Freyne insiste en la importancia que tienen los ya referidos cambios en la estructura social rural en Galilea, que abandona paulatinamente el modelo en el que producción y familia estaban unidos. Esto provocó que muchos que antes solucionaban su inserción laboral en el ámbito solidario de esa “familia ampliada” debieran comenzar a trabajar como dependientes, generalmente jornaleros en condiciones muy pesadas. Consecuentemente, comienza a crecer en este período el muy estudiado fenómeno del bandidaje en Galilea, así como la prostitución.

Finalmente, parece interesante hacer referencia a un aspecto que Sean Freyne desarrolla en uno de sus estudios más recientes: la dimensión ecológica. No solo es relevante este aspecto debido a los cambios que, efectivamente, ocurrieron en el suelo y en el ambiente en general por la transformación en la producción, sino también por lo que significó como evolución en la mentalidad de las distintas clases. Plantea:

This rapidly changing economic situation inevitably also brought about a change of values among this ever-increasing group of deprived and harassed small land-owners. [...] Elites, on the other hand, had no particular attachment to the land other

than to exploit its resources to the maximum, literally and metaphorically draining it²⁷.

2.2. Las estructuras políticas

Los cambios económicos ya referidos fueron acompañados de una estructura política funcional al mantenimiento de los mismos, dentro de los patrones vigentes en la época.

No son muchos los detalles que nos han llegado sobre la identidad y el rol de la clase dirigente que rodeó al tetrarca Herodes Antipas. En el famoso relato de la muerte del Bautista, en el Evangelio según Marcos, se hace referencia a la cena preparada por Antipas para “τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας” (6,21). En cuanto al primer grupo, “sus principales”, hay poca información sobre su identidad. Flavio Josefo usa el mismo término (*Vida*, 149), aparentemente aplicado a “señores” locales, llamados para ocasiones especiales, más que a dignatarios que estuvieran permanentemente en la corte²⁸. Dejando de lado la referencia a los “χιλιάρχοις” (comandantes/oficiales), es interesante la referencia al tercer grupo, el de los “principales de Galilea”, del que encontramos significativas referencias en las obras de Josefo (p. ej., *Ant. judías*, XVIII,122). Con este término el historiador judío parece referirse a hombres pertenecientes a una especie de nobleza de nacimiento, que tendrían, por otra parte, posición de autoridad entre sus connacionales. Más incierta aún es la identidad de los Ἡρωδιανοί²⁹, de los que solo sabemos por algunas pocas referencias en los evangelios (Mt 22,16; Mc 3,6; 12,12).

Más allá de que son pocos los datos que se pueden agregar en la descripción de estos estamentos de poder, no cabe duda de que es posible identificar una significativa variable en el cambio en las estructuras políticas: el proceso de urbanización. Como explica Sean Freyne, era una política general del Imperio romano promover la concentración de recursos en determinados centros, sobre todo para poder influir más fácilmente en las élites de poder. Esto produjo, naturalmente, un aumento en la distancia entre la “gente común” y las personas que ejercían la autoridad³⁰. Aun cuando el proceso de urbanización vivido en Galilea fue com-

27 S. FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean. A new reading of the Jesus-Story* (London 2004) 89.

28 Cf. S. FREYNE, “Galilee and Judea in the First Century. The Social World of Jesus and his Ministry”, *Texts, contexts and cultures. Essays on biblical topics* (Dublín 2002) 133.

29 Cf. *ibíd.*, 133.

30 Cf. FREYNE, “Jesus and the urban culture of Galilee”, 191.

plejo, interesa —particularmente para los objetivos de este artículo— la ya referida fundación de Séforis y especialmente de Tiberíades. Freyne es contundente:

The picture here emerging suggests considerable tensions between Sepphoris and Tiberias on the one hand, and the Galilean rural hinterland on the other. Essentially, they represented two very different value systems which could not easily co-exist, for the success of the one was dependent on the exploitation of the other³¹.

La concentración de los “principales” en Séforis y Tiberíades, así como la burocracia que generó naturalmente el gobierno de estas ciudades, se tradujeron, entre otros efectos, en una mayor carga impositiva y en una significativa distancia simbólica, que pronto adquirió las connotaciones de un conflicto político con elementos muy particulares. La especificidad de esta tensión es explicada por Richard Horsley en su riguroso estudio sociológico del contexto en el que se movió Jesús:

The fundamental conflict in Jewish Palestine was not between the different layers of political-economic (religious) rulers, but between the ruling groups on the one hand and the bulk of the people on the other. Perhaps in most traditional agrarian empires there is no “class conflict”, because there is such an extreme difference between the powerful rulers, on the one hand, and the hapless peasants that they exploit, on the other, and because they are, basically, even different “societies”³².

Se presentarán a continuación algunas manifestaciones culturales de este conflicto político. De todas maneras, no podemos dejar de comentar que es un interesante punto la influencia de esta tensión política (provocada por la imposición de un nuevo estilo de gobierno) en la insistencia de Jesús de centrar su mensaje en el anuncio de un gobierno diverso: un “reinado” de Dios³³.

2.3. Las expresiones culturales

La antropología cultural y la sociología han estudiado, desde sus métodos y en sus campos específicos, el fenómeno mediante el cual los distintos grupos

31 *Ibid.*, 196.

32 R. A. HORSLEY, *Sociology and the Jesus movement* (Nueva York 1994) 85-86.

33 “Jesus did not believe that the Kindgom of God would arrive with fire and birmstone. And he was convinced that he would not need aqueducts, palaces, coins, marble columns, or soldiers to utterly remake the Galilee”. R. A. HORSLEY - N. A. SILBERMAN, *The message and the kingdom. How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the ancient world* ([Nueva York] 1997) 42.

sociales desarrollan una subcultura particular: “Las clases difieren unas de otras no solo en el poder que detentan per cápita, sino también en amplias áreas de pensamiento y conducta pautados llamados ‘estilos de vida’”³⁴.

En el marco del conflicto entre la clase dirigente de las ciudades herodianas y el resto de la Galilea, esto se traducía en rechazo popular hacia las manifestaciones culturales que habían asumido los habitantes de los nuevos poblados. De todas maneras, debemos cuidarnos de simplificar este conflicto presentándolo como un rechazo rural a las tradiciones urbanas, e incluso como una reacción tradicionalista judía a las innovaciones helénico-romanas, aunque ambos elementos estuvieran presentes.

Para comprender un poco mejor este complejo fenómeno, Freyne aplica un modelo de los antropólogos estadounidenses Robert Redfield y Milton B. Singer, que distinguen las ciudades ortogenéticas y heterogenéticas según los diversos comportamientos con respecto a la cultura y las relaciones de poder. Mientras que las primeras se caracterizan por el desarrollo de innovaciones culturales dentro de una gran tradición, excluyendo elementos considerados hostiles, las segundas son las que incorporan acríticamente elementos de una tradición extraña. Por otra parte, mientras que en las primeras la relación con el campo se basa en una visión común y en un respeto por sus mitos y tradiciones, en las segundas la relación es pragmática y utilitarista, tendiendo a un desprecio por los elementos folclóricos³⁵.

Es a partir de estas categorías que Freyne explica las tensiones entre las nuevas ciudades (Séforis y Tiberíades) y el resto de los poblados de Galilea. La cultura original de Galilea había recibido ya el influjo del helenismo, en un cierto equilibrio con las tradiciones nacionales, por lo que no sería ese el principal motivo de enfrentamiento. La fuerte impronta “ortogenética” de Jerusalén (por la que los galileos se sentían atraídos) y la explícita tendencia heterogenética de Séforis y Tiberíades serían, según el estudioso irlandés, la explicación de la génesis de la tensión. Como él mismo sugiere, esta comparación con la Ciudad Santa pone en evidencia también la debilidad de la pretensión de explicar el conflicto debido a motivos meramente económico-impositivos: no ha llegado ningún testimonio de descontento de los galileos respecto a los tributos al Templo de Jerusalén³⁶.

34 M. HARRIS, *Introducción a la antropología general* (Madrid 1984) 348.

35 Cfr. R. REDFIELD, M.B. SINGER, “The cultural role of the cities: orthogenetic and heterogenetic change”, *Modernization, Urbanization, and the Urban Crisis* (ed. G. GERMANI) (Boston 1973) 61-71.

36 FREYNE, “Urban-Rural Relations in First-Century Galilee”, 54-55.

Paulatinamente, se fue haciendo cada vez más evidente que era imposible establecer relaciones entre ambas poblaciones que no estuvieran basadas en el poder y el control, al carecer de una “shared worldview”. En este sentido, es más que significativo que, según lo que nos han transmitido los evangelios, Jesús evita estas grandes ciudades durante su ministerio³⁷.

Han llegado algunas referencias literales precisas sobre expresiones de esta tensión en el plano cultural. Flavio Josefo, que no llama “galileos” a los habitantes de Tiberíades y Séforis, sino a los habitantes del campo y los pequeños pueblos³⁸, se refiere a la relación de odio (“ἄπεχθῶς”) de estos hacia los habitantes de las referidas ciudades (*Vida*, 384). El mismo historiador, en otra de sus obras, informa que ya desde el origen de la ciudad todo se prestaba para esta rivalidad: trabajos a la fuerza, presencia en el subsuelo de un cementerio (lo que hacía impuro al lugar), diversidad de procedencias de los primeros habitantes, algunos incluso constreñidos a instalarse allí (*Ant. judías*, XVIII, 36-38). Asimismo, hace referencia a diversos ataques de estos galileos a los habitantes de Séforis y Galilea (*Vida*, 66.376), acciones que Freyne no duda en atribuir a dichos sentimientos de rivalidad³⁹. En otras de sus obras, sintetiza así esta conexión entre los elementos culturales y la hostilidad mutua:

Clearly they were worlds apart, and everything, from accent, to gait, to dress, helped to accentuate those differences and underline the unequal relationships as far as the peasant was concerned. Consequently, the peasant viewed the city as dangerous and alien, and regarded its inhabitants with suspicion at best, and at worst with hostility⁴⁰.

3. El dicho en contexto de conflicto

3.1. Los personajes y los lugares

Podría parecer obvio, a primera vista, a quién se refiere Jesús con el dicho que estamos estudiando: la clase dirigente que está en el palacio de Herodes Antipas

37 Cf. *ibid.*, 57. Sobre la relación de Jesús con estos centros de poder profundizaremos más adelante.

38 Cf. *ibid.*, 31-34.

39 Cf. FREYNE, “Jesus and the urban culture of Galilee”, 193.

40 S. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary approaches and historical investigations* (Dublín 1988) 147.

en Tiberíades. De todas maneras, hay que enfrentar algunas dificultades todavía para poder hacer una aplicación lineal.

“Las casas”: esta podría ser una primera dificultad para pensar que se refiere al palacio de Herodes. Sin embargo, diversas fuentes literarias confirman que así era llamado el palacio de Tiberíades, que estaba formado por varios edificios adyacentes (por ejemplo: *Vida*, 66). Por otra parte, a través de la misma fuente se conoce que este palacio tenía decoraciones griegas y, particularmente, imágenes de animales (prohibidas por la ley judía), y fue años más tarde destruido en manos de galileos (*Vida*, 66.68). Así lo explica Horsley:

The decor on the Herodian royal palace in Tiberias symbolized the alien culture that suddenly intrude upon the Galilean landscape along with the ‘in-your-face’ city built so visibly from revenues regularly taken from the threshing floors and olive presses of Galilean villages by officers who lived lavishly near that palace⁴¹.

“Los reyes”: también esta es una expresión que podría generar dificultades; en primer lugar, porque Herodes Antipas no era rey, sino tetrarca. De todas maneras, sabemos que le era igualmente aplicado el título real. Filón se refiere a los hijos de Herodes el Grande como “τούς τε βασιλέως υἱεῖς τέτταρας οὐκ ἀποδέοντας τό τε ἀξίωμα καὶ τὰς τύχας βασιλέων” (*Legatio ad Gaium*, 300), es decir, “los cuatro hijos del rey, equiparables al rey en rango y dignidad”. En su estudio sobre la figura de este gobernante, Harold Hoehner presenta cinco diversas razones por las que podría ser aceptable el título de rey para Herodes Antipas; quizás una de las más interesantes es que el mismo Mateo, que conoce y usa el término técnico de “τετραάρχη” (14,1), no duda en llamarle poco después “βασιλεὺς” (14,9), según Hoehner, porque ese era el término popular para referirse a Antipas⁴².

Otra dificultad podría ser la del plural: ¿por qué “las casas de los reyes” y no, más claro, “las casas del rey” o incluso “las casas de Herodes”? Aquí parece entrar en juego un elemento más sutil, ligado a la estrategia de prudente “no confrontación directa” que guio a Jesús en su relación con el poder político⁴³. Aunque las multitudes asociarían naturalmente la expresión con Herodes Antipas, el uso

41 R. A. HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge (Pa.) 1996) 57.

42 Cf. H. W. HOEHNER, *Herod Antipas* (MSSNTS 17; Cambridge 1972) 149-151; cf. también CASEY, *An Aramaic Approach to Q*, 117.

43 Cf. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 44; MEIER, *A Marginal Jew*, II, 140.

del plural podría ser, según Meier, un caso de estudiada y prudente ambigüedad por parte de Jesús⁴⁴.

Por otra parte, si se acepta la propuesta de Theissen, que ve en la imagen del versículo anterior a nuestro dicho (la “caña agitada por el viento”) una referencia popular a Herodes Antipas, partiendo del signo presente en las primeras monedas acuñadas por el tetrarca, sería lógico y evidente que la segunda imagen (el “hombre cubierto con vestidos delicados”) también aludiese al gobernante y a su entorno⁴⁵.

La referencia al conflicto de los ambientes rurales con la corte de Herodes Antipas se vería reforzada, como ya fue aludido, si se tomara como fuente fiable la versión que del dicho encontramos en EvT, donde se alude al campo (χωρε) en lugar del “desierto”⁴⁶, y, además, se habla de “magnates” (ΜΕΓΙΣΤΑΝΟΙ) junto a los reyes, en una expresión que recuerda a “τοῖς μεγιστᾶσιν” del evangelio. De hecho, Theissen opina que EvT ha conservado más fielmente el tono polémico original y la referencia a estos personajes⁴⁷.

Por último, esta aplicación del dicho al ambiente de la clase alta de Tiberíades tiene una conexión con una sencilla anécdota narrada por Flavio Josefo. Nos cuenta en su autobiografía que en una ocasión debió interrogar a un soldado que llevaba un vestido más lujoso de lo habitual; finalmente este confesó que lo había tomado en el saqueo de la ciudad de Tiberíades (*Vida*, 334-335).

Abierto ya el camino de los personajes y el ambiente a los que se refiere el dicho⁴⁸, es posible hacer un análisis más en profundidad de él.

44 “The use of the plural [...] might be a case of studied and prudent vagueness on Jesus’ part”: MEIER, *A Marginal Jew*, II, 205.

45 Cf. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 38-55.

46 Cf. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso*, 223-224.

47 Cf. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 50.

48 La aplicación que hemos propuesto es defendida por la amplia mayoría de los estudiosos de Mateo; cf. p. ej., P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar* (Innsbruck 1962) 303; W. D. DAVIES - D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew. A critical and exegetical commentary* (ICC; Edimburgo 1991) II, 248. Un planteo alternativo, curioso, pero no aceptado en el mundo académico, es el que identifica a “los que visten vestidos delicados” con los esenios, cf. C. DANIEL, “Les essenien et ‘ceux qui sont dans les maisons des rois’”, *RdQ* 6/22 (1967) 261-277.

3.2. Una puerta a la interpretación en clave de conflicto: el término μαλακός

El adjetivo con el que se caracteriza a los vestidos de los que están en las casas de los reyes (o a la forma en que estos visten⁴⁹) ofrece, a mi juicio, una clave interesante.

Es esta la única vez que es usada esta palabra en los evangelios. El sentido de ella está vinculado con lo blando, lo suave, lo delicado. La única presencia en el Nuevo Testamento fuera de esta perícopa (1 Cor 6,9: “afeminados”) es tan solo una muestra de lo que sabemos por otras obras en griego de ese tiempo: el término tenía connotaciones más allá de su primera acepción “física” y el significado de blandura se amplió a delicadeza, amaneramiento, debilidad⁵⁰. Es significativo que Flavio Josefo utilice este término en uno de los pasajes más célebres de sus *Antigüedades judías*, al describir el estilo de vida de los fariseos y su rechazo a la elegancia⁵¹, pues confirma el uso del término con este significado en el ámbito helénico-palestino.

Es interesante notar que la misma amplitud de significado se encuentra en las palabras elegidas para traducir μαλακός (en este dicho) en las primeras versiones del Nuevo Testamento en otras lenguas⁵²: siríaco (ܡܠܚܩܐ)⁵³, copto sahídico (ϣⲙⲛ, tanto en las traducciones de Mt como en EvT)⁵⁴, latín (*mollis*)⁵⁵.

La razón por la que considero importante este término es porque podría ser una señal del origen cultural-popular de la expresión, en el marco del conflicto

49 Cabe la posibilidad de que τὰ μαλακὰ no sea un adjetivo nominativo plural con el sujeto sobreentendido, sino un acusativo neutro plural con valor adverbial. Así lo han entendido algunos traductores modernos, p. ej., Luis Alonso Schökel (*Biblia del Peregrino*: “los que visten elegantemente”), Serafín de Aulsebrook (*CAB*: “los que visten con refinamiento”), o la *Biblia de Jerusalén* (3.ª: “los que visten con elegancia”). No entraré en este análisis, fuera de los objetivos de este artículo, pero esta opción reforzaría aún más la argumentación presentada.

50 Cf. H. ESTIENNE et al., *Thesaurus Graecae Linguae, ab Henrico Stephano constructus* (Parisiis s.a.) V, 544-546.

51 “Οἱ τε γὰρ Φαρισαῖοι τὴν δίαίταν ἐξευτελίζουσιν οὐδὲν ἐς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες” (XVIII,12).

52 Aunque el tema no corresponde a los objetivos de este artículo, es interesante señalar que en las versiones modernas en español no siempre se respeta este matiz: traducciones como “elegante” (BJer), “lujoso” (TLA) no reflejan del todo la riqueza de la palabra original.

53 Cf. M. SOKOLOFF - C. BROCKELMANN, *A Syriac lexicon. A translation from the Latin: correction, expansion, and update of C. Brockelmann[’s] Lexicon syriacum* (Winona Lake, Ind. 2009) 1469.

54 Cf. W. E. CRUM, *A Coptic dictionary* (Oxford 1939) 821.

55 Cf. P. G. GLARE, *Oxford Latin Dictionary* (Nueva York 1983) 1127-1128.

social. El sociólogo francés Pierre Bourdieu, en su clásico estudio *La distinction*, analiza las distintas representaciones de la diferencia de clases en el mundo de los gustos. El refinamiento y el sentido puramente estético es algo que se reserva a las clases altas, mientras que las clases populares priorizan, particularmente en el vestido, la sencillez y la practicidad⁵⁶. Resulta luego evidente, en el imaginario popular, la asociación de los gustos de las clases altas con los que socialmente son considerados atributos delicados y “femeninos”:

L'opposition entre les classes populaires et la classe dominante (et tout spécialement les fractions dominées de cette classe) s'organise par analogie avec l'opposition entre le masculin et le féminin, c'est-à-dire selon les catégories du fort et du faible, du gras (des nourritures mais aussi des plaisanteries) et du maigre (ou du fin), etc.⁵⁷

Aun sabiendo que me muevo en un plano de hipótesis, no me parece disparatado afirmar que, si este dicho de Jesús fue conservado en las comunidades hasta su puesta por escrito, la presencia de este concepto es un indicio del sarcasmo con el que las clases populares de la Galilea expresaban su visión sobre los habitantes de Tiberíades, particularmente de su clase dirigente. Son significativos, en ese sentido, los pequeños agregados de Lc y EvT (“viven con lujo” y “no podrán conocer la verdad”), porque explicitan una perspectiva moral que no estaba tan claramente presente en el dicho original.

Esta propuesta, quizás demasiado pretenciosa si dependiera de un solo vocablo, está en sintonía con la apreciación que hacen diversos historiadores y estudiosos del mundo del Nuevo Testamento. Horsley, por ejemplo, que constata que no tenemos fuentes literarias que nos transmitan la visión que las clases populares tenían sobre la situación social del tiempo, considera a esta frase como una preciosa pequeña evidencia textual sobre su mirada sobre las autoridades y las ciudades⁵⁸. Otro tanto afirma Freyne sobre este dicho: “Expresses well the peasant mentality in regard to urban dwellers”⁵⁹, “giving rise to a sense of alien-

56 Cf. P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement* (París 1979) 339-440.

57 *Ibid.* 445.

58 “Precious little textual evidence for their views of rulers and cities”. HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 57.

59 FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 147.

ation and resentment on the part of the ordinary people”⁶⁰. También Theissen extrae una conclusión similar de este pasaje:

Por un lado, el lujo de una pequeña elite helenizada que se distingue ya por su manera de vestir; por el otro, el predicador austero del desierto que llama la atención por su atuendo simple y arcaico. Adivinamos en estas palabras de Jesús cómo se enfrentan aquí dos mundos sociales de Palestina⁶¹.

Jensen va aún más lejos, en una propuesta que parece interesante. Siguiendo la misma línea de pensamiento, él afirma que este pequeño dicho puede ser una clave (“key”) para comprender el tan discutido tema de la ausencia de Séforis y Tiberíades en los evangelios⁶². Este dicho en boca de Jesús, reflejo del resentimiento popular respecto a la clase dirigente en torno a Herodes Antipas, evidencia un quiebre cultural entre el mundo de los gobernantes y el de las muchedumbres que escuchaban a Jesús en los poblados de Galilea: “Those who are clothed in purple are viewed from a distance that was far-removed from Jesus and his followers in terms of their respective value systems”⁶³.

Conclusiones

Mis conclusiones, a modo de síntesis, las puedo presentar como respuesta a dos preguntas: ¿Qué puede aportar este dicho de Jesús para la comprensión del contexto de su predicación? ¿Y qué puede aportar para el conocimiento del Jesús histórico?

Con respecto a la primera pregunta, esta expresión de Jesús refuerza la hipótesis del “escenario de conflicto”, como explicación del ambiente social bajo el gobierno de Herodes Antipas. El hecho de que, a pocos años de la fundación de la ciudad de Tiberíades, existieran ya manifestaciones populares de antipatía y rechazo hacia sus dirigentes hace pensar que este clima de resentimiento estaba significativamente extendido y arraigado en la población. Por otra parte, este dicho confirma que, como proponen Freyne y otros estudiosos, esta hostilidad

60 S. FREYNE, “Bandits in Galilee: A contribution to the study of social conditions in first-century Palestine”, *The social world of formative Christianity and Judaism. Essays in tribute Howard Clark Kee* (eds. J. NEUSNER - E. FREIRICHS) (Filadelfia 1988) 110.

61 THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 49-50.

62 Cf. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 231-232.

63 FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 140.

y el conflicto que expresaba tenían connotaciones que superaban los aspectos económicos (tributos, etc.) y que tenía manifestaciones socioculturales definidas.

En lo que tiene que ver con el conocimiento del Jesús histórico, este dicho, al reafirmar la distancia cultural entre la clase alta urbana y el entorno de Jesús, aporta elementos para comprender la relación entre el movimiento generado por Jesús y las estructuras de poder de su tiempo, así como su estrategia de “no confrontación directa” y la ausencia de referencias a actividades en Tiberíades y Séforis. Obviamente, este dato hay que leerlo y analizarlo en armonía con el resto de la información que la historia proporciona sobre Jesús. Por otra parte, hay elementos para pensar que se trata de un eco muy directo del estilo predicativo de Jesús, en el que la ironía y el sarcasmo habrían estado presentes como recursos para la empatía con los destinatarios y en función de la comunicación del mensaje.

Bibliografía

ALCALÁ, M., *El Evangelio copto de Tomás. Palabras ocultas de Jesús* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 67; Salamanca 1989).

ARNAL, W. E. - DESJARDINS, M. R. (eds.), *Whose historical Jesus?* (Waterloo, Ont. 1997).

BOURDIEU, P., *La distinction. Critique sociale du jugement* (París 1979).

CASEY, M., *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke* (MSSNTS 122; Cambridge 2002).

CROSSAN, J. D., *The birth of Christianity. Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus* (San Francisco 1998).

CRUM, W. E., *A Coptic dictionary* (Oxford 1939).

DANIEL, C., “Les esseniers et ‘ceux qui sont dans les maisons des rois’”, *RdQ* 6/22 (1967) 261-277.

DAVIES, W. D. - ALLISON, D. C., *The Gospel according to Saint Matthew: a critical and exegetical commentary* (ICC; Edinburgh 1991).

DECONICK, A. D., *The original Gospel of Thomas in translation. With a commentary and new English translation of the complete Gospel* (JSNTS.S 287; 2006).

DEMARCHI, F. - ELLENA, A. (eds.), *Dizionario di sociologia* (Milán 1976).

- ESTIENNE, H. et al., *Thesaurus Graecae Linguae, ab Henrico Stephano constructus* (Parisiis s.a.).
- EVANS, C. A. - CHILTON, B. D., *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (NTTS 19; Leiden 1994).
- FLEDDERMANN, H. T., Q. *A reconstruction and commentary* (BiTS 1; Leuven 2005).
- FREYNE, S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 b.C.E. to 135 C.E. A study of Second Temple Judaism* (Notre Dame, IN 1980).
- FREYNE, S., *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary approaches and historical investigations* (Dublín 1988).
- FREYNE, S., *Galilee and Gospel. Collected Essays* (WUNT 125; [Tübingen] 2000).
- FREYNE, S., *Texts, contexts and cultures. Essays on biblical topics* (Dublín 2002).
- FREYNE, S., *Jesus, a Jewish Galilean. A new reading of the Jesus-Story* (Londres 2004).
- GAECHTER, P., *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar* (Innsbruck 1962).
- GARNSEY, P., *Famine and food supply in the Graeco-Roman world. Responses to risk and crisis* (Cambridge 1988).
- GERMANI, G. (ed.), *Modernization, Urbanization, and the Urban Crisis* (Boston 1973).
- GLARE, P. G., *Oxford Latin Dictionary* (New York 1983).
- GROSSO, M., *Vangelo secondo Tommaso* (Roma 2011).
- HARRIS, M., *Introducción a la antropología general* (Madrid 1984).
- HOEHNER, H. W., *Herod Antipas* (MSSNTS 17; Cambridge 1972).
- HORSLEY, R. A., *Sociology and the Jesus movement* (Nueva York 1994).
- HORSLEY, R. A., *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge (Pa.) 1996).
- HORSLEY, R. A. - SILBERMAN, N. A., *The message and the kingdom. How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the ancient world* (Nueva York 1997).

JENSEN, M. H., *Herod Antipas in Galilee. The literary and archaeological sources on the reign of Herod Antipas and its socio-economic impact on Galilee* (WUNT 215; Tübingen 2006).

KRUPNIK, B. - SILBERMANN, A. M., *A dictionary of the Talmud, the Midrash and the Targum. With quotations from the sources Hebrew/English/French* (Tel-Aviv 1996).

MEIER, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Nueva York ¹1991) 1: *The Roots of the Problem and the Person*.

MEIER, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. (Nueva York ¹1994) 2: *Mentor, Message, and Miracles*.

NEUSNER, J. - FREIRICHS, E. (eds.), *The social world of formative Christianity and Judaism. Essays in tribute Howard Clark Kee* (Filadelfia 1988).

ROBINSON, J. M. - KLOPPENBORG, J. S. - HOFFMANN, P., *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas* (Leuven 2000).

SOKOLOFF, M. - BROCKELMANN, C., *A Syriac lexicon: a translation from the Latin*. Correction, expansion, and update of C. Brockelmann[']s Lexicon syriacum (Winona Lake, Ind. 2009).

THEISSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 95; 1997).

THEISSEN, G. - MERZ, A., *El Jesús histórico* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 100; Salamanca ⁴2012).