

LOS ESCLAVOS EN LA PALESTINA DEL TIEMPO DE JESÚS

El tema de la esclavitud en Roma y su imperio ha sufrido ciertas interferencias, ajenas de suyo al análisis y estudio de la historia, que en ocasiones han deformado nuestra visión sobre lo que era en realidad el papel que representó entonces la esclavitud. Nos referimos, en primer lugar a un enfoque, que podríamos llamar "romántico", muy propio de la historiografía y, sobre todo, de la novela histórica del siglo XIX. A veces aparece mezclado con consideraciones procedentes del interés por el cristianismo primitivo, que en esta apreciación iría estrechamente vinculado a las clases más indigentes de la sociedad romana y concretamente al mundo de los esclavos, llamado comúnmente el "cristianismo de las catacumbas".

En segundo término habrá que señalar como factor de suyo extrínseco a la investigación histórica, la idea marxista de la historia y el papel que en ella ha desempeñado el concepto de "sociedad esclavista", que, sobre todo durante gran parte del siglo XX, ha suscitado el interés por los temas relacionados con la esclavitud en la historia de Roma, con un enfoque a veces excesivamente ideologizado y en buena medida discutible.

De cualquier forma, la esclavitud en el imperio romano ha producido una cuantiosa bibliografía, que aquí ni siquiera podemos esbozar¹. Es más, el asunto ha sido muy estudiado por lo que se refiere

¹ Puede consultarse, por ejemplo: K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*, Bruselas 1984. (Hay una versión española con el título: *Esclavitud y Sociedad en la Roma antigua*, Madrid 1989); A. Giardina - A. Schiavone, *Società romana e produzione schiavistica*, Roma 1981; K. Hopkins, *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History*, Cambridge 1978. (Está traducido al español: *Conquistadores y Esclavos*, Madrid 1981); G. Alföldy, "La manumisión de esclavos y la estructura de la esclavitud en

a la Hispania romana², lo que, sin duda, ha supuesto una aportación muy importante para comprender y enfocar cada vez mejor el fenómeno de la esclavitud en el imperio y no sólo precisamente en su parte occidental.

Hay también buenos estudios sobre el tema en lo que respecta a la zona oriental del imperio, pero, que nosotros sepamos, apenas se ha publicado algún estudio monográfico sobre la esclavitud en la provincia de Judea y en los territorios administrados por los monarcas de la dinastía herodiana³, salvo referencias de tipo más bien general en obras acerca de la economía y sociedad de la Palestina de la época⁴. Esto es lo que nos ha movido a tocar aquí el tema con cierta detención, puntualizando que el período estudiado se refiere concretamente al tiempo transcurrido desde el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.) hasta los años inmediatos que siguieron al fin de la Guerra Judía en el 70 d. C.

La indudable existencia de esclavos, tanto hebreos como paganos, en la sociedad judía del siglo I, ha sido acertadamente tratada por J. Jeremías, así como los indicios que apuntan a la existencia entonces de un mercado en Jerusalén y del origen y procedencia de los esclavos⁵, por lo que aquí no nos detendremos más en este tema concreto, remitiendo allí al lector interesado.

el imperio romano", *Papeles del Laboratorio Arqueológico de Valencia*, Valencia 1977, pp. 99-123.

² Entre otras obras, pueden citarse: J. Mangas, *Esclavos y libertos en la España Romana*, Salamanca 1971; C. Camacho Cruz, *Esclavitud y manumisión en la Bética romana: Conventus Cordubensis y Astigitanus*, Córdoba 1997; M. Morales Cara, *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucía*, Granada 2007.

³ Véase, por ejemplo, S. Zucrow, *Women, Slaves and Ignorant in Rabbinic Literature and also the Dignity of Man*, Boston 1932. Recientemente han aparecido algunos trabajos sobre la esclavitud en el NT y en el cristianismo antiguo: J. A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, Minneapolis 2002; J. A. Harrill, *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*, Minneapolis 2006. Y también algún estudio particular sobre las parábolas: M. A. Beavis, "Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)", *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 37-54; J. A. Glancy, "Slaves and Slavery in the Matthean Parables", *Journal of Biblical Literature* 119 (2000) 67-90.

⁴ S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 BCE to 135 CE*, Edimburgo 1998; Z. Safrai, Z., *The Economy of Roman Palestine*, Londres 1994; J. Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine*, Londres 1997.

⁵ J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 52, 67, 129-131, 323-327 y 355-361.

LAS FUENTES DISPONIBLES

Para un análisis de esta naturaleza no hemos podido contar con fuentes directas derivadas del ámbito de la arqueología o de la epigrafía, pues los elementos de que podría disponerse no se ajustan a los límites aquí fijados tanto cronológicos como geográficos. Por lo que en concreto a la papirología se refiere, las citas explícitas al tema de la esclavitud en Palestina, contenidas en la colección de El Fayum, que aluden al viaje de Zenón desde Egipto en busca de esclavos, pertenecen a una época demasiado antigua (259-258 a. C.). Entonces las condiciones políticas, sociales y económicas eran un tanto distintas a las del siglo I d. C., de manera que estos datos pueden ser utilizados muy parcialmente, más bien como punto de referencia⁶.

Por tanto, tenemos que restringirnos prácticamente a las fuentes literarias. Éstas se reducen de hecho a las aportaciones bíblicas del Nuevo Testamento y a las obras de Flavio Josefo, pues las demás fuentes, comúnmente manejadas para investigar la historia de esa época en Palestina, carecen de citas sobre nuestro tema. Es el caso, por ejemplo, de Estrabón y Plinio entre los geógrafos, o de Tácito y Suetonio entre los historiadores. En la literatura judía hay referencias directas al tema de la esclavitud en el Primer Libro de los Macabeos, pero estas citas bíblicas aluden a la Palestina del siglo II a. C.⁷ Con posterioridad a la época que ahora nos interesa, encontramos referencias en la Misná. Como se sabe, mucho del material aquí recogido puede remontarse al siglo I, por lo que lo hemos tenido en cuenta, si bien los datos suelen resultar poco expresivos, al tratarse de una documentación de carácter normativo en el campo de la mo-

⁶ C. C. Edgar, *Zenon Papyri. Catalogue general des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, I-V, El Cairo 1925-1940; W. Westermann et alii, *Zenon Papyri. Business Papers of the Third Century BC Dealing with Palestine and Egypt*, Nueva York 1934 y 1940.

⁷ Éstas se refieren sobre todo a la compra de esclavos como consecuencia de las batallas, en las que los soldados del ejército derrotado, en su calidad de prisioneros, pasaban al mercado de esclavos, donde eran adquiridos por los traficantes y después vendidos en el comercio de mucha demanda, sobre todo en oriente (1Mac 3, 41). Tales ventas de esclavos tras las batallas están igualmente atestiguadas en Josefo, después de la derrota de Pitoloa en Tariquea por Casio Longino el 53 a. C. (*Ant.* 14, 7, 3; *B.J. I*, 180), y con motivo de la toma de Séforis por las tropas de Quintilio Varo en el 4 a. C. (*Bell. Iud.* II, 68). En algún caso se habla también de ventas como esclavos, en los tiempos de Casio, de personas que no quisieron pagar el tributo establecido por la autoridad romana (*Ant.* 14, 11, 2).

ral, y no de una descripción del país y de narraciones que aludan a la actuación de sus gentes.

Resulta así, que las fuentes principales con que contamos están en griego y se contienen en las obras de Flavio Josefo y en el Nuevo Testamento. Sin embargo y contra lo que tal vez cabría esperar en principio, las referencias al tema de la esclavitud son muy esporádicas en los libros de Josefo, aunque siempre estimables. Por el contrario, en los libros del Nuevo Testamento (Evangelios, Hechos y Cartas) las citas resultan muy abundantes. La palabra técnica δούλος = esclavo y sus afines, como el verbo δουλεύω = servir como esclavo, aparecen aquí 149 veces⁸. A ellas hay que añadir otros términos de raíz distinta, pero que de hecho se comportan como sinónimos, tal y como expondremos más tarde, lo que eleva todavía más este número. Ahora bien, es preciso descartar una buena parte de las referencias, sobre todo aquellas procedentes de las cartas, que no se refieren directamente a Palestina. Piénsese, por ejemplo, en el caso de la carta de Pablo a Filemón, donde el tema del esclavo Onésimo constituye su centro argumental. Sin embargo, este individuo no era ni vivía en Palestina, sino en una ciudad de la provincia romana de Asia, probablemente en Colosas.

Evidentemente la mayor densidad de citas se halla en los evangelios, y de modo especial en las parábolas, tomadas de la vida cotidiana, con continuas referencias a las costumbres, a la economía y al comportamiento social de las gentes que vivían entonces tanto en las ciudades como, sobre todo, en el medio rural del país de Jesús, es decir, la provincia de Judea y especialmente Galilea, todo lo que suele llamarse comúnmente Palestina.

Al margen de posibles limitaciones que acaso pudieran derivarse del género literario de los evangelios o de su diversa cronología, los estudiosos están acordes en dar pleno valor a las citas referentes a nuestro tema, considerándolas como reflejo verídico de la situación social y económica en la época de Jesús. En este sentido, fue el conocido historiador M. Rostovtzeff uno de los primeros en llamar la atención sobre el rico contenido que en este aspecto ofrecen los evangelios⁹. Tal reconocimiento sigue siendo valorado hoy por otros

⁸ H. Balz - G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1996, Tomo I, col. 1059-1071.

⁹ M. Rostovtzeff, *Historia Social y Económica del Imperio Romano*, Madrid 1962, 21-22.

estudiosos del tema. Es el caso, por ejemplo, de S. Freyne¹⁰, y antes lo había sido ya el de A. Serwin-White¹¹.

Resulta, pues, que, partiendo de los textos evangélicos, cotejados con otras citas del Nuevo Testamento y de Josefo, y ampliados por la Misná y los puntos de referencia anteriores o posteriores a nuestras fechas, así como con las ideas generales que tenemos sobre el tema a través del estudio de las demás fuentes sobre el imperio romano, estamos autorizados a tratar de reconstruir la situación social y económica de la Palestina del siglo I y el papel que en ella representaba el estamento servil, es decir, la clase de los esclavos. Es lo que aquí ahora intentamos llevar a cabo, dentro de los obligados límites de que disponemos hoy sobre la materia.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA CONDICIÓN DE LOS ESCLAVOS EN EL SIGLO I D. C.

Cuando se toca cualquier tema histórico, pero sobre todo uno como éste, directamente vinculado por una parte a situaciones económicas muy concretas, y, por otra, a una apreciación de la sensibilidad en el campo social, es de todo punto necesario concretar y reducirse a las fechas precisas que constituyen el marco cronológico del estudio. Evidentemente no es lo mismo la situación de los esclavos en el imperio romano, que en otros imperios y culturas de la Antigüedad. Ni el papel y la consideración que tenían los esclavos en el siglo II o I a. C., coincidiendo con la época de las sublevaciones y guerras de los esclavos sobre todo la de Espartaco¹², y la actitud muy distinta de las gentes del imperio romano a lo largo del siglo I d. C., que constituye nuestro tema. Es preciso llamar la atención sobre ello, pues el manejo indiscriminado de textos de la antigüedad de épocas diversas, para valorar una situación como ésta, puede llevar a un

¹⁰ S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian...*, 165.

¹¹ A. N. Serwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, 139 y ss.

¹² Recordemos que las "guerras de los esclavos" fueron tres: La primera en Sicilia (136-132 a. C.); la segunda también en Sicilia (104-101 a. C.); y la tercera en Italia comandada por Espartaco (73-71 a. C.). Respecto al papel que los esclavos representaban entonces en la sociedad, puede cotejarse lo que el historiador Polibio dice en el siglo II a. C. Según él, sólo en la ciudad hispana de Cartagena había entonces 40.000 esclavos, que trabajaban en las minas de plata (XXXIV, 9, 9), las cuales producían al estado diariamente 25.000 dracmas.

falseamiento de los hechos, como lo sería hoy, por ejemplo, tratar de valorar el papel de la mujer en la sociedad en el siglo XX, aduciendo testimonios del siglo XIX. Sobre la situación de los esclavos concretamente en el siglo I d. C., ni antes ni después, nos hemos detenido con más amplitud en otra ocasión¹³, cuyos datos y observaciones sólo nos vamos a limitar a resumir ahora de una manera muy breve.

Desde el año 71 a. C. en que concluyó la guerra de Espartaco, el cambio de actitud frente a los esclavos se dejó sentir en forma progresiva en toda Italia. Un conocido especialista en la época romana, tan poco sospechoso en la consideración de estos temas como el marxista ruso Kovaliov, llega a decir: "Italia perdió 100.000 esclavos..., los propietarios aterrorizados comenzaron a evitar la compra de esclavos, prefiriendo los nacidos en casa, creció el número de los libertos. Aumentó la cantidad de tierras dadas en arriendo. El movimiento de Espartaco fue una de las causas principales de la crisis agrícola que estalló en Italia a finales de la República y que, en lo fundamental, no se logró superar"¹⁴.

En consecuencia el fenómeno esclavista, con todo su rigor, se fue atenuando progresivamente en la segunda mitad del siglo I a. C. y a lo largo de todo el siglo I d. C. A mediados de este último siglo, en tiempos del emperador Claudio (41-54 d. C.), los esclavos manumitidos, es decir, los libertos, llegaron a tener en sus manos los puestos claves en la administración del imperio, y precisamente uno de los gobernadores de Judea, Antonio Félix (52-62 d. C.), era un liberto. Por otra parte, resulta muy conocido el caso del filósofo Epicteto, que, habiendo nacido esclavo a mediados del siglo I d.C., se convirtió no sólo en uno de los personajes más relevantes de la cultura de su época, sino en consejero de grandes personalidades de entonces, incluso emperadores.

Todo esto suponía, por una parte, que los esclavos iban teniendo cada vez más ocasiones de llegar a su emancipación, y, por otra, que la sociedad estaba abierta a no considerarlos como proscritos. La manumisión en masa de esclavos caracterizó el testamento de muchos señores romanos que a su muerte daban la libertad a quienes les habían servido, a la vez que la nueva mentalidad exigía trato benevolente y comprensivo con los que sufrían la esclavitud, lo que se halla plasmado insistentemente en el consejo de escritores de la

¹³ J. González Echegaray, *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*, Estella 2002, 57-60.

¹⁴ S. I. Kovaliov, *Historia de Roma*, Madrid 1975, Tomo I, 458.

época, como Séneca¹⁵ o el propio Columela¹⁶, y hasta a veces en la "movida" callejera de Roma, que vindicaba la dignidad de los esclavos¹⁷. Y esta situación no era privativa de la metrópoli, ni de Italia, sino que se extendía a todo el imperio.

Existían dos clases de esclavos: los que vivían en el campo cultivando la tierra o guardando los ganados, y quienes servían en las casas de los señores ricos, como criados domésticos. Los primeros llevaban una vida más humilde y penosa, pero normalmente se hallaban a las órdenes de otros también esclavos, que ostentaban el cargo de capataces y administradores de las fincas. Ésta es la figura clásica del *villicus*. Por el contrario, los esclavos domésticos podían vivir en condiciones muy favorables y ser estimados socialmente si se trataba de criados de las grandes familias. En ellas no sólo podían tener a su cargo los menesteres de servicio, sino también el ostentar el honorable cargo de maestros o profesores de los hijos de los señores u otras funciones importantes de carácter administrativo dentro de la estructura familiar. Además podían reunir sus propios ahorros (*peculium*), que les permitieran en un futuro comprar su libertad.

De cualquier manera, sociológicamente era mucho más importante ser un esclavo distinguido de una familia de la alta sociedad, que ser un hombre libre pero pobre y mediocre, incluso aunque éste tuviera el título de ciudadano romano. Los testimonios históricos al respecto son muy abundantes, y aquí no hay posibilidad de aducirlos por razones de espacio. Desde luego, el esclavo normalmente era bien tratado y considerado por su dueño, sobre todo si aquél era una persona valiosa. Las vejaciones y desprecios que en otro tiempo habían sufrido los esclavos habían pasado a la historia, al menos en la mayoría de los casos. Y ésta no era una situación que se restringiera a Italia, sino en cierta medida se aplicaba a todo el imperio. En el caso de Palestina tal consideración se verá reforzada por una reconocida tradición humanitaria hacia los esclavos por parte de los judíos. Ello, por lo que se refiere a esta época, se ve claramente reflejado en la Misná, donde constantemente el esclavo es equiparado a los miembros más bajos de la sociedad, pero indudablemente dotados de categoría humana, como las mujeres y los niños¹⁸.

¹⁵ *Ep.* 47.

¹⁶ *De re rustica* 1, 8.

¹⁷ Tacito, *Ann.* XIV.

¹⁸ Ber 3, 3; Ter 7, 3 y 8, 1; Suk 2, 2 y 3, 10; Naz 9, 1; BM 1, 5.

Desde luego, había también en el imperio los llamados esclavos del estado, cuyo origen derivaba normalmente del hecho de haber sido condenados a cadena perpetua por sus crímenes. Trabajaban como remeros en las galeras de la armada o en explotaciones mineras, y su condición era extremadamente penosa.

Pero, a pesar de cualquier consideración sobre una actitud favorable y humanitaria sobre la esclavitud en el siglo I d. C., la situación jurídica del esclavo seguía siendo entonces claramente inaceptable, al menos desde nuestro punto de vista actual. El esclavo no era para la ley una persona, sino un bien que debía estimarse y cuidarse, como se aprecia a un animal de compañía o a un objeto de valor, incluso una joya, pero no una persona, a pesar de que algunos filósofos insistían ya entonces en que los esclavos debían considerarse como seres humanos. Este concepto se ve claramente reflejado en un texto evangélico, en el que evidentemente no aparece Jesús emitiendo juicio alguno sobre el valor moral de la situación, sino que se limita a consignar en forma de parábola lo que era el común sentir de la gente: "¿Quién de vosotros, teniendo un esclavo que ha estado arando o apacentando el ganado, al regreso del campo, le dirá: Entra enseguida y recuéstate a la mesa; sino más bien: Prepárame lo que voy a cenar, arréglate y sírve me mientras como y bebo, y después tú comerás y beberás? ¿Estará agradecido al esclavo porque hizo lo que se le mandaba? Creo que no. Así vosotros, cuando hicieréis todas las cosas que se os han mandado, decid: Somos esclavos inútiles; hemos hecho lo que teníamos que hacer" (Lc 17, 7-10).

LOS ESCLAVOS DEL CAMPO

Aunque de los papiros de Zenón puede deducirse que en el campo de Palestina había mano de obra esclava que trabajaba en las grandes fincas controladas por Egipto, de quien entonces en el siglo III a. C. dependía el país, esta situación no era la que regía en el siglo I d. C. El campo ahora estaba fundamentalmente en manos de colonos que trabajaban como obreros o arrendatarios para los dueños de la tierra, quienes por lo general carecían, a su vez, de grandes propiedades. También había pequeños propietarios que se ocupaban directamente de sus tierras.

Esta situación socio-económica era, pues, muy distinta de la que predominaba entonces en Italia, donde los grandes latifundios aún estaban en manos de esclavos, lo que se refleja en algunos escritores

de la época, como Colmuela. Uno de los mejores analistas modernos de la situación socio-económica de Palestina en la época romana, Seán Freyne, ya más veces aquí citado, alude a este hecho, y, aunque reconoce que la época de Jesús fue testigo de la deserción de muchos campesinos de Galilea, que se deshicieron de sus tierras y pasaron a engrosar el proletariado urbano, esto no implicaba el hecho de que se formaran latifundios como los de Italia. “La expropiación -dice- de las fincas de campesinos no lleva inevitablemente a la absorción de sus fincas dentro de grandes propiedades. Así pues, los grandes latifundios manejados por esclavos, que trabajan bajo la supervisión de un administrador esclavo, no es necesariamente la unidad típica. En realidad, fuera de Italia y Sicilia, la agricultura esclavista no parece que haya sido ampliamente practicada en el imperio”¹⁹.

El panorama que nos ofrecen los evangelios es muy expresivo. El campo claramente está en manos de agricultores que son gente libre y no esclavos. Es interesante contrastar las expresiones originales del texto en griego con su versión en el latín de la Vulgata, pues aquí suelen emplearse los términos técnicos del derecho, comunes a todo el imperio. La situación se ve claramente reflejada en la llamada “Parábola de la viña”, contenida tanto en Mateo (Mt 21, 33-41), como en Marcos (Mc 12, 1-9) y Lucas (Lc 20, 9-16). Se trata de un propietario, οἰκοδεσπότης, es decir, un *paterfamilias*, que posee una viña, en la que no trabajan esclavos, sino que ha sido arrendada a unos agricultores. Éstos reciben el nombre técnico de γεωργοί, que la Vulgata suele traducir por *agricolae* siempre en Mateo y frecuentemente en Marcos, si bien aquí a veces el término es sustituido por *coloni* (Mc 12, 7 y 9), palabra esta que aparece constantemente en Lucas (Lc 20, 9, 14 y 16) salvo en un caso (Lc 20, 10). El término γεωργος se encuentra también con el mismo sentido en otro pasaje de Juan (Jn 15, 1). Se trata, pues, de verdaderos colonos a los que se “arrienda” la viña. El verbo empleado es εκδιδωμαι, bien traducido en la Vulgata por *locare*, que aparece frecuentemente con este mismo significado en autores latinos clásicos como Tito Livio y Plinio. Por si todo esto fuera poco, en la misma parábola salen circunstancialmente otros personajes, que en este caso son esclavos domésticos del *paterfamilias*, los cuales siempre son designados con el término preciso de δοῦλοι= *servi*. De ello y del papel que desempeñan en la narración hablaremos más adelante.

¹⁹ S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian...*, 166.

Tenemos otra parábola evangélica, ésta contenida sólo en Mateo (Mt 20, 1-14), que se refiere a unos obreros que el *paterfamilias* contrata para trabajar en su viña. Evidentemente no se refiere a esclavos, sino a hombres libres que cobran como jornal justo un denario. El término empleado en este caso es ἐργάτης, que en latín es traducido aquí por *operarius*, es decir, un obrero no cualificado, un jornalero. En la viña de referencia nada se dice de esclavos que trabajaran en el campo. La palabra ἐργάτης se repite con idéntico significado en otros pasajes evangélicos: “La mies es mucha y los operarios pocos (Mt 9, 37-38; Lc 10, 2-3); “el obrero (*operarius*) merece el sustento (Mt 10, 10); y “apartaos de mí, obradores de la iniquidad” (Lc 13, 27).

Es curioso constatar cómo lo que constituye en otras partes una finca llevada por esclavos y al frente de la cual hay, como hemos ya dicho, un superintendente también de condición esclava, llamado el *villicus*, aquí en Palestina tiene un sentido distinto. Con ocasión de una parábola vulgarmente conocida como “El administrador infiel”, se hace mención de un *villicus*, que está al frente de la finca (éste es el término latino con que la Vulgata traduce el griego οἰκονόμος). Pero semejante personaje no es aquí un esclavo promocionado, sino un hombre libre, a quien puede despedir su señor, “hombre rico” (Lc 16, 1), y en consecuencia pasar a ser administrador en la finca de otros. Es decir, no se trata de un esclavo. En otra ocasión el administrador de la finca ni siquiera ya recibe el comprometido nombre de *villicus*, sino ἐπίτροπος (lat. *procurator*), que va siempre unido de hecho a una persona libre, aunque en otro tiempo hubiera sido esclavo. Se trata de la ya citada parábola de “Los obreros de la viña”, en la que aparece como pagador de los obreros (Mt 20, 8).

Junto a la agricultura, la vida en el campo suele llevar consigo la ganadería, especialmente en algunas regiones como Palestina, donde el ganado menor, ovejas y cabras, adquiere especial importancia económica, dada la naturaleza del terreno y la tradición histórica de este tipo de explotación rural, sobre todo en el ambiente judío de entonces. Los evangelios se refieren con alguna frecuencia al oficio de pastor, que incluso es utilizado simbólicamente para expresar la misión de Jesús y de sus apóstoles en el futuro con respecto a la gente (Mt 25, 32-33; Lc 2, 8-20; 15, 4-6; Jn 10, 7-16; 21, 15-17). Los pastores de la Palestina de entonces, de acuerdo con estas referencias, o eran los propietarios de sus rebaños o desempeñaban su labor como asalariados, y en este caso reciben el nombre de μισθοῦτοι (Jn 10, 12-13). Se trata, pues, de una profesión ejercida habitualmente por hombres libres y no por esclavos, lo que puede deducirse también de las citas de la Misná referentes a esta profesión.

Sólo en una ocasión, que ya antes hemos citado, aparece un esclavo al cuidado del rebaño (Lc 17, 7-10). Pero es un esclavo, que se halla igualmente encargado de la agricultura y hasta del servicio doméstico. Es un esclavo único, que hace de todo para un propietario modesto. Por eso al dueño no se le llama en el texto ni *paterfamilias*, ni *dominus*. Jesús se dirige directamente a sus apóstoles y les dice: "Quién de vosotros que tenga un esclavo que are y guarde el ganado...". La propiedad sobre un esclavo que "haga de todo" en esas condiciones estaba incluso al alcance de los mismos apóstoles.

Como confirmación de la falta de esclavos en el campo, incluida Galilea, resulta expresivo cuanto Flavio Josefo nos dice acerca de la llamada Primera Revuelta Judía, esto es, la Guerra del 66 a 70 d. C. Cuando Josefo, en su calidad de gobernador, recluta gente en Galilea para formar el ejército que ha de oponerse a las tropas romanas, recurre a levadas de todo tipo en el campo y las ciudades, pero de hecho no cuenta con un grupo significativo de esclavos que pudiera transformarse en soldados (*B.J.* II, 576-584). El cabecilla zelote Juan de Giscala llega a reclutar en Galilea para sus bandas antirromanas a verdaderos bandoleros (*B.J.* II, 587-589), pero nada se dice de esclavos. Tan sólo en una ocasión Josefo alude a que el caudillo sicario Simón bar Giora reclutó para sus fuerzas a ciertos esclavos procedentes en este caso de las ciudades de Idumea (*B.J.* IV, 508-510).

Habría que añadir a todo lo dicho, que, más allá del mundo rural, tampoco parecen haber existido en Palestina esclavos estatales o privados, que, formando cuadrillas numerosas, estuvieran dedicados a la industria y manufacturas, al transporte y a la construcción. Tales actividades se hallaban también habitualmente en manos de hombres asalariados. Flavio Josefo nos cuenta que Herodes el Grande empleó 10.000 obreros especializados en la construcción del templo de Jerusalén (*Ant.* XV, 11, 2). De su biznieto Herodes Agripa II dice que, siendo éste el responsable del templo jerosolimitano, hacia el año 64 d. C. y para mitigar el problema del paro, llevó a cabo obras consistentes en el empedrado, entre otras, de la calzada que bordeaba el templo por el oeste y desde la cual se accedía al mismo mediante un paso superior. Éstas son sus reveladoras palabras, explicando la situación: "El pueblo vio que los obreros (τεχνιται), en número de 18.000, estaban sin trabajo y necesitaban salarios, pues hasta entonces se habían procurado los medios de vida trabajando en el templo. No querían repartir dinero por miedo a los romanos, pero se preocupaban por sus obreros: efectivamente, si un obrero trabajaba, aunque no fuera más que una hora, inmediatamente recibía su paga" (*Ant.* XX, 9, 7). Resulta, pues, que la masa trabajadora que intervino

en las grandes obras públicas llevadas a cabo por la dinastía de los Herodes, sobre todo en el templo, no estaba compuesta por mano de obra esclava, sino libre y asalariada.

LOS ESCLAVOS DOMÉSTICOS

Si la esclavitud en el medio rural no parece que tuviera especial relieve en la Palestina del siglo I d. C., los esclavos dedicados al servicio doméstico revisten alguna mayor importancia, aunque pensamos que tampoco excesiva. Para enfocar con acierto y rigor el tema, hay que recordar que en el país existía y convivía en buena medida un doble tipo de población. Por un lado, los judíos, que eran más numerosos en toda la zona montañosa del sur, es decir, en lo que es propiamente Judea, y estaban también bastante extendidos por las pequeñas ciudades y por el campo de Galilea. Por otra parte, tenemos la población "gentil" (cananea o sirio-griega), absolutamente mayoritaria en las ciudades de la costa mediterránea y en las grandes concentraciones urbanas de Samaría y Galilea. También parece que fue mayoritaria en Transjordania.

Los esclavos domésticos se daban tanto en una como otra población, y había esclavos tanto judíos, como, sobre todo, gentiles o paganos. Bien es cierto que, como hemos dicho, la esclavitud entre los judíos revestía ciertos caracteres de benignidad por consideraciones de carácter religioso y patriótico, lo que se desprende de las normas bíblicas al respecto y se refleja bien en las numerosas referencias que aparecen en la Misná. Digamos finalmente que era más común la presencia de esclavos judíos en familias de su misma etnia, y muy rara en familias gentiles, mientras que los esclavos paganos, frecuentes en las casas de los gentiles, no debían faltar del todo entre los dueños judíos.

En Jerusalén había una sinagoga llamada de Los Libertos (Hch 6, 9). A ella también acudían otros judíos de origen extranjero, tanto del norte de África (Alejandría y Cirene), como de Anatolia (Cilicia y la provincia de Asia). Todos ellos eran probablemente de habla griega, pero evidentemente judíos o prosélitos. Es interesante constatar, una vez más, en la propia ciudad de Jerusalén la existencia de judíos de lengua griega (Hch 6, 1). En todo caso y referente a la mención de libertos, el texto alude a judíos de nacimiento o de adopción, que habían sido esclavos y ahora disfrutaban de los beneficios de la manumisión (libertos). Concretamente los estudiosos piensan en los judíos

llevados a Roma como esclavos tras la conquista de Jerusalén por Pompeyo (63 a. C.), muchos de los cuales fueron después liberados, sobre todo en tiempos de Julio César. Quizá muchos libertos de esta sinagoga jerosolimitana podrían ser judíos romanos, descendientes de aquellos y retornados a su antigua patria con motivo de la expulsión de judíos en la metrópoli en tiempos de Tiberio²⁰.

Tratemos de exponer el análisis sobre las fuentes consultadas. Como es obvio, el régimen de esclavitud se daba con preferencia en las casas que correspondían a la alta sociedad, en razón de que el esclavo era un bien relativamente costoso y que su posesión en un número apreciable de individuos suponía disponer de holgados recursos económicos.

Los textos de Flavio Josefo citan esclavos domésticos y libertos en la familia de los reyezuelos medio judíos, medio romanos, conocidos con el nombre genérico de los Herodes²¹. Tales esclavos domésticos aparecen revestidos de una cierta consideración por parte de sus dueños. Estos esclavos, junto a la común denominación de δούλος, reciben también la apelación de οἰκέτης, (*domesticus*) y algunas veces παῖς, mientras que ellas, las esclavas, son llamadas δούλη y θεράπεινα. Los libertos son designados como ἀπελεύθερος.

Nos dice asimismo Josefo que, a la muerte de Herodes el Grande y con motivo de la anarquía reinante en el país, un esclavo real llamado Simón, valiente y presumido, con una partida de forajidos de Perea se apoderó del palacio de Jericó y lo incendió; después se coronó como rey, pero sería abatido poco más tarde por un tal Gratus, comandante de la infantería real (Bell.Iud. II, 57-59). A continuación Josefo narra otro intento de usurpación que tuvo lugar por entonces, pero en este caso a cargo no de un esclavo, sino de un pastor forzado llamado Athronges (Bell.Iud. II, 60-62). El autor distingue y contrapone directamente la condición de ambos usurpadores, el primero era un esclavo real (βασιλικός δούλος), el segundo un simple pastor (ποιμήν). El primero no era hombre libre, pero su posición cercana al rey y el prestigio que ello le daba le permitieron intentar su fechoría; el segundo, que era libre, resultaba ser un pobre hombre, que sólo confiaba en su estatura física y en el prestigio de matón adquirido entre sus

²⁰ Ver especialmente E. Schürer, *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985, Vol. II, 555, n. 8.

²¹ Para la historia y condiciones sociales, en que se desarrolla esta dinastía, puede consultarse como obra reciente: J. González Echegaray, *Los Herodes. Una dinastía real de los tiempos de Jesús*, Estella 2007.

compañeros. Ello puede ilustrarnos doblemente, tanto sobre la falta de esclavos encargados de desempeñar labores en el campo, como sobre el prestigio y posición social que a veces podían adquirir los esclavos domésticos de las grandes familias, extremos ambos acerca de los cuales ya hemos hablado anteriormente.

En la vida de Herodes Agripa I, nieto de Herodes el Grande, los libertos que le acompañan, que habían sido antiguos esclavos domésticos, van a desempeñar un papel muy importante. Josefo nos ha transmitido algunos de sus nombres: Marsias, Protos, Eutico y Fortunato (*Ant.* XVIII, 6, 3-10; XVIII, 7).

Algunas parábolas de los evangelios hacen también alusión al prestigio de los esclavos en las familias reales. Recuérdese la parábola del señor que perdona a su deudor (Mt 18, 23-34). El señor es un personaje de estirpe real (ἄνθρωπος βασιλεύς), que pretende arreglar cuentas con sus esclavos (δοῦλοι). Entre éstos hay uno que le debe la fabulosa y desproporcionada cantidad de 10.000 talentos. Piénsese que 1.000 talentos era el legado que Herodes el Grande dejó para el emperador Augusto en su testamento, y que la renta anual que para la etnarquía de Judea heredaría su hijo Arquelao, se estimaba en 600 talentos. El esclavo en cuestión, de acuerdo con la narración, debía ya haber obtenido su manumisión, pues su señor le manda que sea de nuevo vendido, es decir, reducido a esclavitud él, su mujer sus hijos y su fortuna.

Hay otro compañero suyo, que le debe la pequeña cantidad de 100 denarios (un denario era el jornal de un obrero), a quien el primer antiguo esclavo le exige la inmediata devolución de la deuda. Este segundo personaje también figura en el texto como esclavo con el mismo término con que se designa invariablemente en toda la narración al primero: δοῦλος = *servus*, y así se lo recriminará con ira y desprecio su señor: δοῦλε πονηρέ = Vil esclavo! (*serve nequam*). La narración es un tanto fantástica e hiperbólica²², pero sabemos de un liberto, precisamente de origen samaritano, que estaba en condiciones de conceder un préstamo de un millón de dracmas, es decir, de cien talentos a Herodes Agripa I, mientras éste se hallaba en Roma, según Josefo (*Ant.* XVIII, 6, 4), y el famoso liberto imperial Narciso,

²² Para el estudio e interpretación de todas las parábolas sigue siendo fundamental, entre otras, la clásica obra de J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella 1976. Para este caso concreto puede consultarse la página 38. El significado de las diferencias entre las versiones de Mateo y Lucas en las parábolas que analizaremos a continuación están tratadas en las páginas 35-36 de esa obra.

al que al parecer se alude con su nombre en la carta paulina a los Romanos (Rm 16, 11), era tenido por una de las mayores fortunas de su tiempo, según apunta Suetonio²³.

Hay otra parábola, consignada en Lc 19, 12-27, que en parte está inspirada en la historia de Arquelao, cuando fue a Roma para solicitar ser confirmado como monarca por Augusto. En la narración convencional y libre de la parábola el magnate en cuestión llamó a diez de sus esclavos (δούλοι) domésticos, y les puso a su disposición una cantidad apreciable de dinero -10 minas-, para que negociaran con ella durante su ausencia. En esta época la mina venía a ser equivalente a 100 dracmas, correspondiendo el dracma al valor de un denario, de modo que en este caso se trata más bien de cantidades modestas. El texto hace alusión directa a esta circunstancia, puesto que, cuando premia a los esclavos que han sabido negociar con el dinero, les dice: "Puesto que has sido fiel en lo poco, tendrás en adelante el control sobre diez ciudades" (Lc 19, 17), o en su caso "sobre cinco". También al esclavo que no ha sabido negociar con el dinero, se le llama aquí con el mismo apelativo: "Vil esclavo" (Lc 19, 22).

La versión paralela de Mateo es un poco distinta (Mt 25, 14-30), en cuanto que el señor no aparece como de estirpe real, tan sólo recibe el nombre de κύριος = *dominus*. El dinero con el que se ha de negociar no son minas, sino talentos: cinco, dos y uno. Se trata, pues, de cantidades superiores a las consignadas en la versión de Lucas. Cada talento de plata equivalía a unas 100 minas, es decir, 10.000 dracmas. Pero quienes reciben el dinero son igualmente esclavos domésticos (δούλοι). El premio por la gestión, en su caso acertada, del capital ya no puede ser el control económico sobre ciudades del reino, sino simplemente un puesto destacado en la administración del patrimonio señorial, lo que se designa eufemísticamente como el "gozo" o la "gracia de tu señor". Al esclavo que no ha querido negociar se le llama también aquí: "Vil y perezoso esclavo" (Mt 25, 26) y se le condena a un castigo apropiado a su condición.

Por el contrario, en otra parábola donde de nuevo sale un señor y sus esclavos, la de los "Invitados a las bodas", Mateo (Mt 22, 2-10) confiere al primero una categoría regia, pues le da el consabido nombre de άνθρωπος βασιλεύς (lat. *homo rex*). El es quien, para invitar a la boda de su hijo, envía a sus esclavos (δούλοι). Los invitados no sólo se contentan con rehusar y desprestigiar el convite, sino que incluso, ante la nueva misiva del personaje regio, agreden a los esclavos y llegan

²³ Suetonio, *Claudius* XXVIII.

incluso a matarlos (Mt 22, 6). Entonces es cuando el señor manda a sus esclavos que salgan a los cruces de caminos para llamar a quien quiera que encuentren con el fin de ocupar los puestos de la mesa del banquete. Sin embargo, en este caso es Lucas el que, en su versión de la parábola (Lc 14, 16-24), rebaja el rango social de quien invita no a una boda, sino simplemente a una "gran cena". Aquí recibe el nombre de κύριος y de οικοδεσπότης, esto es, *dominus* y *paterfamilias*. Sin embargo quienes transmiten la invitación siguen siendo esclavos de la casa (δοῦλοι), que en este caso quedan reducidos a un solo individuo. Tampoco se habla aquí, a diferencia del paralelo en Mateo, de la fuerte represalia que en aquél caso cayó sobre los invitados no asistentes: las tropas reales castigaron a los homicidas y arrasaron su ciudad (Mt 22, 7), pues la parábola, como dijimos, está encajada aquí en un contexto social mucho más modesto.

También vemos esclavos en las familias sacerdotales judías, especialmente en las más altas y entre los sumos sacerdotes. Como es sabido, bajo la denominación común de "sumos sacerdotes" se incluía no sólo a quien ostentaba el cargo en aquél momento, sino también a los que habían disfrutado de él con anterioridad. Hay citas de esclavos sacerdotales en Flavio Josefo. Para ellas se utilizan tanto el término δοῦλος (lat. *servus*), como οικέτης (lat. *domesticus*), pero haciéndoles equivalentes con el mismo sentido para referirlos a los esclavos (*Ant.* XX, 9, 2). En los evangelios aparecen los esclavos de los sumos sacerdotes en el huerto de Getsemaní, con motivo del arresto de Jesús. En efecto, quien sufrió el ataque con la espada de Pedro era un δοῦλος του αρχιερέως, es decir, un esclavo del sumo sacerdote. Pero no todos los que intervinieron en el prendimiento y en las escenas del proceso ante Anás y Caifás eran esclavos. Los textos hablan frecuentemente de υπηρέτης, que la Vulgata traduce por *minister*, palabra esta muy polivalente, que puede significar simplemente "el que está a las órdenes de otro" (Mt 26, 58; Mc 14, 65; Jn 18, 12 y 22). De hecho, la gente de armas, que arrestó a Jesús y lo retuvo en el palacio de los sacerdotes, pertenecía en su mayoría a la guardia del templo, una especie de policía municipal, directamente a las órdenes del superintendente del templo y del sumo sacerdote. En el libro de Hechos se llama también así con ese nombre (Hch 5, 22 y 26).

Pero no sólo se cita expresamente como esclavo del pontífice a Malco, que fue herido en Getsemaní. En la narración evangélica aparecen asimismo algunas esclavas de la casa del pontífice. Reciben la denominación de παιδίσκη = *ancilla* (Mt 26, 69; Mc 14, 66 y 69; Lc 22, 56; Jn 18, 17). Se trata del femenino de παῖς = *puer*, que es otro de los términos empleados para designar a los esclavos, si bien a veces

puede resultar más inseguro. Una παιδίσκη, en este caso traducido al latín por *puella*, era la esclava de la familia de Juan Marcos, que tardó en abrir la puerta de la casa a Pedro, cuando éste fue liberado de la cárcel (Hch 12, 13). Semejante término griego se contrapone claramente a κυριος en otro lugar (Hch 16, 16), estableciendo el contraste social entre ambos.

Contar con esclavos domésticos debió ser una práctica común en las clases acomodadas de la Palestina de entonces. Hay una parábola que refleja con gran expresividad esta circunstancia, la llamada parábola del "Siervo fiel" (Mt 24, 42-59). Se refiere a un *paterfamilias* que se ha ausentado de la casa por algún tiempo, que espera de sus esclavos (δοῦλοι) hallarlos vigilando a su retorno. El esclavo que aguarda a su amo será premiado a su vuelta, dándole la responsabilidad sobre su hacienda y el cuidado de los otros esclavos. Pero aquél esclavo que, al retrasarse su amo en el viaje, se dedique a comer y emborracharse y a pegar a los demás esclavos (συνδουλοι) y a las esclavas (παιδας και παιδισκας, según Lucas), será castigado muy severamente. Tanto este texto como los paralelos (Lc 12, 35-42; Mc 13, 34) hablan siempre de esclavos en plural.

Todavía más elocuente, si cabe, es la parábola ya citada y comentada del "Dueño de la viña" (Mt 21, 33-41; Mc 12, 1-9; Lc 20, 9-16). Aquí los viñadores son unos colonos libres a quienes el señor ha arrendado su viña. Pero, cuando se trata de recoger el provecho obtenido por la vendimia, el señor les envía a sus esclavos domésticos, los cuales son objeto de toda clase de vejaciones por parte de los colonos, incluso de la muerte. Aquí está perfectamente distinguida la condición social de las gentes que trabajan para el *paterfamilias*: Los del campo son libres; los de la casa, esclavos, pero de toda confianza y mejor consideración por parte de su señor.

Otro pasaje de una parábola, la del "Trigo y la cizaña" (Mt 13, 24-30), resulta más que expresiva, podríamos decir "divertida", pues no carece de cierto sentido del humor. En la parábola salen de nuevo los trabajadores del campo, en este caso los segadores: θεριστοι = *messores*; pero aquí son los esclavos domésticos (δοῦλοι) quienes le dicen a su señor que en los campos de trigo está creciendo también la cizaña y se ofrecen a ir y arrancarla. Pero el *paterfamilias* se lo prohíbe, pues no se fía de los conocimientos que sobre los temas agrarios poseen los esclavos domésticos: "No, no sea que al recoger la cizaña, arranquéis también el trigo". Deben dejar los campos como están y esperar a que en el tiempo de la cosecha, lleguen los expertos, los segadores, y recojan primero la cizaña para quemarla y después el trigo para guardarlo en el granero. Sin embargo, si bien es cierto

que ambas plantas están más claramente diferenciadas en los días de la cosecha, ésta, habrá sufrido ya para entonces un daño notable e irreversible.

Todavía hay otra parábola, en Lc 15, 11-31, vulgarmente conocida como "El hijo pródigo", que se refiere a la finca de un señor, en este caso sí parece un verdadero terrateniente, cuyo hijo menor abandona la casa paterna y derrocha todo el dinero. Estando en la miseria recuerda éste cuántos obreros de su padre tienen abundancia de pan, mientras él se muere de hambre. Evidentemente los obreros de la finca, gente pobre pero que al menos no pasa hambre, no son los esclavos, que en estas casas viven mucho mejor que ellos, porque pertenecen al ámbito doméstico, sino los μίσθοιοι (lat. *mercenarii*), es decir, los trabajadores del campo que son gente libre. Por supuesto, en la parábola salen también los verdaderos esclavos (δοῦλοιοι), que son esclavos domésticos, cercanos al señor, a quienes éste da la orden de que vistan al hijo recién retornado con un traje de gala, le calcen y le pongan el anillo, así como de que preparen un banquete. Uno de tales esclavos, que aquí se le designa como παις, hombre sin duda de la confianza del hijo mayor, es al que éste llama, al regresar a casa, y le pregunta que ha sucedido y a qué obedece la fiesta.

Puede sorprender, a primera vista, una frase que el evangelio de Lucas (Lc 16, 13) pone en boca de Jesús: "Ningún doméstico puede ser el esclavo de dos señores". No se trata precisamente de enunciar una imposibilidad física o jurídica, sino de una incompatibilidad en el orden moral, todo ello dentro del contexto de una brevísima parábola. La explicación la da el propio Jesús: "Porque odiará a uno y amará al otro; o se sentirá unido a uno y despreciará al otro". Las palabras de Jesús tenían verdadero sentido en una sociedad como aquella, la palestina, en la que, por raro que nos parezca ahora, se daban bastantes casos de que un esclavo lo fuera a la vez de dos amos distintos. Por razones precisas que desconocemos, probablemente motivado tal vez por cuestiones de herencia, el hecho es que había entonces esclavos que eran propiedad de dos personas. En tales casos y para evitar la conflictividad resultaba frecuente que al menos uno de los dueños renunciara a la propiedad y manumitiera al esclavo. Pero eso daba lugar a la figura jurídica de un "medio esclavo", mitad esclavo y mitad libre, que un día tendría que trabajar para su dueño y otro en provecho propio. Tal condición comportaba una complicada casuística en el orden legal, que preocupaba a los rabinos, sobre todo cuando se trataba de esclavos judíos. Todo esto está reflejado en la

Misná²⁴ y por ello llegamos al conocimiento de que la expresión que aparece en boca de Jesús, en esta como en otras ocasiones, refiriéndose al tema de la esclavitud, respondía a la realidad social de su país y de su tiempo.

EXCURSUS SOBRE EL "SIERVO DEL CENTURIÓN"

Refiriéndonos a los esclavos en la época de Jesús, parece inevitable sacar aquí a colación y analizar un pasaje del evangelio muy conocido y normalmente identificado con el nombre del "Siervo del centurión". Se conservan de él tres versiones un poco diferentes, que corresponden a los evangelios de Mateo (Mt 8, 5-13), Lucas (Lc 7, 1-10) y Juan (Jn 4, 46-53). El pasaje falta en Marcos, lo que indica una tradición distinta. Pero concuerda, no sin notables diferencias, con la "tradición galilea" del evangelio de Juan, que, como veremos, está aquí extrañamente más próxima a la versión de Mateo que a la de Lucas. Que la narración del evangelio de Juan se refiere al mismo pasaje del "siervo del centurión" y no se trata de otro hecho independiente, es algo que parece innegable y que reconocen normalmente los estudiosos del cuarto evangelio²⁵.

Ahora bien, lo primero que debemos hacer en relación a este pasaje evangélico es aclarar, en contra de lo que generalmente se dice, que tal centurión no era un centurión del ejército romano. La palabra empleada por Mateo y Lucas, εκατόνταρχος, quiere decir simplemente "jefe de cien", lo que en principio está bien traducido al latín por *centurio*, aunque semejante oficial, al frente de una compañía, no tiene por qué pertenecer necesariamente al ejército romano.

En la época en que Jesús realizaba su misión no había fuerzas romanas de ocupación en Galilea, a diferencia de lo que sucedía en Judea y Samaría. Galilea junto con Perea constituían un pequeño estado totalmente autónomo dentro del imperio romano, regido por un príncipe de estirpe real, Herodes Antipas, a quien correspondía no sólo la administración del país, sino también el orden interno y la defensa, tareas estas que llevaba a cabo sirviéndose de un pequeño ejército mercenario, que había heredado de su padre Herodes el

²⁴ Pes 8, 1; Git 4, 5; San 11, 1; Ed 1, 13; Ker 2, 5.

²⁵ R. E. Brown, *El evangelio según Juan*, Madrid 1999, Vol. I, 441-444.

Grande²⁶. La presencia en el territorio de fuerzas romanas, bien fueran legionarias o tropas auxiliares, sin que el tetrarca las hubiera solicitado por una causa excepcional, se consideraría como un agravio y un atropello a la autoridad del príncipe. Además, Herodes Antipas mantenía una especial relación de amistad con el propio emperador Tiberio, lo que le hacía odioso a los gobernadores romanos de las provincias circundantes, es decir, Siria y Judea, pues los despachos e informes del tetrarca a Roma eran preferidos a los de ellos²⁷. Ningún gobernador romano se hubiera atrevido a cometer el dislate de enviar tropas a los territorios de Antipas. La bien conocida tensión entre el reyezuelo y los gobernadores está incluso expresamente aludida en el evangelio de Lucas (Lc 23, 12).

Cafarnaúm era una ciudad fronteriza entre los territorios de Antipas y la tetrarquía de su hermano Filipo, y entre ambos hermanos existían también relaciones un tanto tensas. Por ello en esta ciudad, además de un importante puesto de aduanas, que, por cierto, según los evangelios, estaba, al menos en parte, a cargo del futuro apóstol Mateo (Mt 9, 9-10; Mc 2, 14-15; Lc 5, 27-29), contaba con un contingente militar, cuyo comandante era precisamente el centurión del relato que analizamos. Por eso, en la versión joánica se le llama βασιλικός, es decir, funcionario real²⁸. Por nuestra parte, siempre hemos sostenido que el centurión no pudo pertenecer al ejército romano²⁹. Pero semejante opinión ya es hoy en día compartida por la mayoría de los autores modernos³⁰.

Vamos a seguir aquí el relato, de acuerdo con la versión de Mateo, que estimamos no sólo la más verosímil, sino la que ofrece elementos más claros para precisar el tema del “siervo”, que aquí nos ocupa. Con ella compararemos y confrontaremos las otras versiones de Lucas y Juan. La escena es lo suficientemente conocida para que se nos permita pasar rápidamente sobre sus detalles. Estando Je-

²⁶ I. Shatzman, *The Armies of the Hasmoneans and Herod. From Hellenistic to Roman frameworks*, Tubinga 1991.

²⁷ J. González Echegaray, *Los Herodes. Una dinastía real de los tiempos de Jesús*, Estella 2007, 140-148.

²⁸ También Flavio Josefo designa con este término a tropas del rey Herodes Agripa II (*Vita* 400).

²⁹ J. González Echegaray, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la Arqueología*, Estella 2001, 2ª ed., 172-177; Id., *Arqueología y Evangelios*, Estella 2002, 3ª ed., 68.

³⁰ M. A. Chancey, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge 2005, pp. 50-56; J. L. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la Arqueología*, Salamanca 2006, 202-206.

sús en Cafarnaúm, se le acercó el comandante de la fuerza militar de la plaza, para pedirle la curación de su "siervo", que se hallaba gravemente enfermo. El Maestro se ofrece a ir a su casa para sanarle, pero entonces el centurión trata de disuadirle y evitar que vaya a su mansión, ya que Jesús puede realizar la curación a distancia, mandando al mal que abandone al enfermo, al igual que el militar da órdenes a sus soldados y las cumplen, y dice lo que deben hacer sus "criados" y lo hacen. Entonces el Maestro declara que el "siervo" está ya curado, y, antes de que el militar se retire, hace un elogio público de su fe, aun reconociendo que no pertenece al pueblo judío, con lo que proclama la doctrina de que "vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán a la mesa del reino con Abraham, Isaac y Jacob, mientras que los hijos del reino serán expulsados a las tinieblas exteriores".

Desde luego, las tropas mercenarias de Herodes Antipas, como hemos dicho heredadas en parte del ejército de Herodes el Grande, eran de origen muy heterogéneo y en ellas Josefo cita no sólo soldados reclutados en la zona oriental del imperio y sus alrededores, sino incluso en occidente, como era el caso de galos y germanos (*Ant.* XVII, 8, 3). Por eso, su comandante en la frontera era también un extranjero, aunque, a juzgar por lo que dice Lucas, se trataba de un hombre bueno, sinceramente religioso, próximo al judaísmo, que incluso había dado facilidades y apoyo para edificar la sinagoga de Cafarnaúm (Lc 7, 5). Probablemente era lo que entonces se llamaba un "temeroso de Dios", una persona próxima a la religión judía, pero en un grado inferior al "prosélito", pues ni se circuncidaba, ni estaba sometido a las complicadas prescripciones purificadoras ni dietéticas propias de los judíos observantes. Esta figura de "temeroso de Dios", que aquí no se señala expresamente pero puede suponerse de forma implícita, es bien conocida y está documentada en el judaísmo de época romana³¹. En el libro de los Hechos de los Apóstoles se cita a otro centurión, en este caso ciertamente romano, llamado Cornelio y residente en Cesarea del Mar. De él se dice que era ευσεβής καὶ φοβούμενος τὸν θεόν = *religiosus ac timens Deum* (Hch 10, 1-2), que son los términos específicos para designar este tipo de personas, quienes incluso tenían un puesto especial en las sinagogas.

³¹ J. González Echegaray, *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*, Estella 2002, 255-256 y 262-263. Para un estudio más amplio del tema, véase: I. Levinskaya, *The Book of Acts in its First Century Setting*, Vol. V, *Diaspora Setting*, Grand Rapids, Michigan 1996, 51-126.

Respecto al lugar donde se desarrolla la escena evangélica, Mateo y Lucas afirman que se trata de la propia Cafarnaúm, donde el centurión tenía su residencia, pero el texto de Juan supone que el militar se había desplazado a Caná, donde circunstancialmente se hallaba entonces Jesús, para suplicarle la sanación. Pensamos que en principio no se puede negar esta posibilidad, pero algunos comentaristas opinan que se trataría más bien de un encaje topográfico de carácter secundario dentro del evangelio de Juan.

La singularidad de este milagro de Jesús consiste en que, como hemos dicho, se trata de una sanación a distancia, es decir, que el Maestro cura sin ni siquiera entrar en la casa del enfermo, hecho este que aparece más enfatizado en la narración de Juan, donde la distancia física entre las ciudades de Caná y Cafarnaúm es considerable. Precisamente se alude en el relato a la hora en que las palabras de Jesús fueron pronunciadas: "Vete, que tu hijo vive". Dicha hora coincidió exactamente con el momento en que el enfermo recobró la salud. En la narración de los sinópticos el carácter de sanación a distancia está expresado por las palabras del propio centurión, puesto que éste manifiesta que el mal puede ser conjurado mediante una orden de Jesús independientemente del lugar donde se halle, de igual modo que los soldados y criados acatan las órdenes del oficial, aunque éste no se encuentre presente allí en aquél momento. E. Boismard piensa que la primera frase, 4, 46, que sitúa el evento en Caná, se debe a un redactor posterior. Por su parte R. Schnackenburg cree que toda la narración iría inicialmente colocada tras la frase Jn 2, 12, donde se dice que desde Caná Jesús descendió a Cafarnaúm después de la boda. Según R. Brown, la colocación de este episodio en Caná estaría tal vez determinada por llamar la atención sobre el paralelismo de este signo de Jesús y el primer milagro de las bodas³².

Pero, detrás de este hecho, hay un matiz muy importante, que a veces no se ha destacado lo suficiente. Ante la petición del oficial, en el relato de Mateo se apuntan estas palabras de Jesús: "Yo iré y le curaré". Tales palabras suponían una decisión comprometida por parte del rabino Jesús. Es sabido que un judío observante no estaba autorizado a entrar en la casa de un gentil. Según la Misná, las casa de los gentiles son impuras³³, y hasta en los Hechos de los Apóstoles hay

³² R. E. Brown, *El evangelio según Juan*, 441-442; M. E. Boismard, "Saint Luc et la redaction du quatrième évangile (Jn IV, 46-54)", *RB* 69 (1962) 185-211.

³³ Ohol XVIII, 7.

expresa referencia al tema, precisamente con motivo de la ida de Pedro a la casa del centurión de Cesarea (Hch 11, 3-18). Por eso, para evitar el conflicto, el propio comandante de Cafarnaúm se adelanta al maestro y le declara que no es necesario ni conveniente que entre en su casa y se exponga a la crítica de los puristas, pues en definitiva se trata de un gentil. Éste parece ser el sentido de la frase "Yo no soy digno de que entres bajo mi techo" (Mt 8, 8; Lc 7, 6). En el relato de Lucas interviene en la escena una comisión de "ancianos" (πρεσβυτέροι) judíos, es decir, los concejales de la ciudad, que invita al maestro a realizar la curación, extremo este no consignado en Mateo y Juan. Ello no encajaría demasiado con el sentido y contexto del relato.

Pero vayamos por fin al tema que aquí verdaderamente nos interesa, que es tratar de identificar a ese "siervo" o "criado" de nuestras traducciones evangélicas al español, por lo general siempre de tendencia eufemística, que evitan citar la palabra "esclavo", considerada como demasiado fuerte.

Mateo invariablemente emplea, refiriéndose a este "siervo", el término παῖς = *puer*. Ambas palabras, tanto en griego como en latín, son ambivalentes, pues lo mismo pueden significar un esclavo, que un muchacho libre, incluso un hijo del propio señor. Su equivalencia en el castellano actual podría buscarse en la expresión "chico", que se aplica lo mismo a un hijo que a un empleado. Para conocer el sentido concreto del término en el pasaje que estudiamos, habría que ver si en el mismo contexto se utiliza otra de las denominaciones de significado más restringido, y entonces establecer la comparación. Afortunadamente éste es el caso, pues el centurión aparece declarando que él tiene "esclavos" en su casa, a quienes manda hacer una cosa y la hacen sin rechistar. Semejantes esclavos reciben aquí el nombre técnico de δούλος (lat. *servus*), término este que nunca se aplica en el texto al enfermo en cuestión. Parece, pues, que Mateo distingue claramente entre la condición social del enfermo y la de los otros esclavos de la casa, puesto que emplea para distinguirlos términos distintos. Uno, pues, podría ser libre e incluso hijo, y los otros esclavos.

Si comparamos ahora estas conclusiones provisionales con las pistas que nos ofrece el texto correspondiente del evangelio de Juan, podemos observar que, refiriéndose al mozo enfermo de que hablamos, los términos utilizados para designarle son dos: En primer lugar, παῖς, como en Mateo (Jn 4, 51), o παιδίον que es lo mismo (Jn 4, 49). Ambos son empleados dos veces. En segundo lugar: υιός (lat. *filius*), es decir, hijo, que se utiliza en este caso cuatro veces (Jn 4, 46, 47, 50 y 54). Por el contrario, cuando se dice que los esclavos vinieron a anun-

ciarle que el muchacho había recobrado la salud, el texto los designa con el nombre de δούλοι (lat. *servi*), esto es, esclavos (Jn 4, 51). Es claro que en Juan el chico enfermo era, en efecto, un hijo, y nada tenía que ver con los criados, que pertenecían a la clase social de los esclavos. Todo ello nos induce a pensar que nuestra primera interpretación de Mateo podría ser correcta.

Sin embargo, el texto de Lucas, que, como hemos ya comprobado, presenta algunos problemas, prácticamente unifica la terminología en todo el relato y llama a todos, al muchacho enfermo y a los del servicio doméstico, con el nombre de δούλοι, es decir, esclavos. Sólo una vez desliza el término παῖς referido al enfermo (Lc 7, 7), como reflejando tal vez las palabras originales de la antigua fuente de la que, se supone, dependerían los relatos de Mateo y Juan. Así pues, sin que sea lícito sacar conclusiones definitivas sobre el asunto, nos inclinaríamos a pensar que el chico gravemente enfermo, por el que estaba angustiado el centurión, debía ser su propio hijo y no un simple esclavo. Pero dicho funcionario real, como otras personas de su categoría social en Palestina, contaba para el servicio doméstico con esclavos, en este caso un número indeterminado, a los que alude expresamente el relato de los tres evangelios.

LOS ESCLAVOS JUDÍOS ORIGINADOS POR LA CAÍDA DE JERUSALÉN

La guerra judía del 66-70 d. C., en la que se fueron sucediéndose las victorias de los romanos, y especialmente la caída de Jerusalén, dio origen a un incremento notable y repentino del número de esclavos en el país, ya que gran parte de los prisioneros que lograron sobrevivir, pasaron a la condición de esclavos. Pero ello no parece que supuso un incremento real de la población estable de esclavos, pues, como vamos a ver, la mayoría de aquellos fue enviada fuera de Palestina de forma inmediata, de manera que el sistema económico y social del país no debió verse demasiado alterado por esa oferta súbita de mano de obra servil. Sí se dieron, en cambio, otras circunstancias derivadas directamente de la guerra, de la drástica disminución de la población y de la devastación de muchos campos y ciudades, que obligaron a un nuevo replanteamiento de la economía del país, impulsada por el desequilibrio entre la población judía y la greco-siria. A esto se añadió la implantación de un nuevo tributo

para los judíos, llamado el *fiscus iudaicus*³⁴. Pero esto es ya un tema que aquí ahora no nos concierne.

Josefo nos dice que el número de prisioneros judíos ascendió a 97.000 (*B.J.* VI, 420). Muchos de ellos fueron condenados a muerte y algunos crucificados (*B.J.* VI, 414-415). El resto pasaron a convertirse en esclavos del estado romano. Es posible que, una vez más, los números aportados por Josefo pequen de abultados, pero, en todo caso, nos hallamos ante una cifra fabulosa de esclavos, entre los que no sólo figuraban varones, sino también mujeres y niños, que de la noche a la mañana inundaron los campos de concentración del país, a la espera de una decisión por parte de las autoridades romanas constituidas en sus dueños.

Según Josefo (*B.J.* VI, 417), Tito seleccionó entre esta población esclava una porción escogida de jóvenes de buena estatura y de belleza corporal con el fin de llevarlos a Roma y exhibirlos allí en la solemne ceremonia del triunfo. En otro texto algo más adelante habla concretamente de la cifra de 700 jóvenes (*B.J.* VII, 118). Con ellos iban sus antiguos jefes Simeón Bar Giora y Juan de Giscala. El primero fue objeto de una ejecución ritual en la Cárcel Mamertina, antes de que el cortejo ofreciera el sacrificio en el vecino templo de Júpiter Capitolino, según una vieja tradición. El desfile de las tropas, las carrozas fantásticas representando las escenas de guerra, la exhibición de los prisioneros y de los tesoros capturados y, sobre todo, la marcha triunfal de Vespasiano y de sus hijos Tito y Domiciano, todo ello descrito por Josefo (*Bell.Iud.* VII, 121-157), fue algo maravilloso y uno de los acontecimientos memorables en la historia de la ciudad de Roma.

¿Qué se hizo después con los 700 esclavos judíos? No tenemos noticia, pero, dada su doble condición de esclavos del estado y de "gente guapa", cabe pensar que pasarían a pertenecer a la casa del emperador y tal vez también algunos de ellos a otras familias romanas relacionadas con la alta administración del imperio. Pero es evidente que la mayoría de los nuevos esclavos, originados por el desastre de la guerra judía, que de momento permanecieron en Palestina, tuvieron muy diferentes destinos. Por de pronto Josefo dice expresamente que un buen número de ellos fueron donados a diversas ciudades del Oriente Próximo, para contribuir al esplendor de sus juegos circenses, en donde encontrarían la muerte, y señala

³⁴ J. R. Ayaso, *Iudaea Capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d. C.)*, Estella 1990, 132-163.

concretamente la ciudad de Cesarea de Filipo, en la cual intervinieron en grandes espectáculos como luchas contra fieras, peleas de gladiadores y representaciones fantásticas al vivo, donde los actores morían de verdad. El número de ellos, según Josefo, ascendió a 2.500 (*B.J.* VII, 37-38). Además de Cesarea, otra de las ciudades, a cuyas celebraciones asistió también en persona Tito, fue Berito (Beirut), donde en su anfiteatro pereció un número probablemente todavía mayor de los nuevos esclavos judíos (*B.J.* VII, 39-40).

Además de estas dos ciudades, se cita Antioquía, la capital de la provincia romana de Siria, Zeugma sobre el Éufrates y otras varias más en la zona, que tuvieron el triste honor de contar en sus espectáculos circenses con prisioneros de la guerra judía. Josefo, una vez más lo dice expresamente: "Muchísimos fueron donados por Tito a las provincias para que la espada o las fieras acabaran con ellos en los teatros" (*B.J.* VI, 418).

En esta trágica operación de resta, que vamos realizando a partir de la fabulosa cifra dada de prisioneros convertidos en esclavos, debemos ahora consignar el número elevado de los fallecidos por hambre, enfermedades y malos tratos durante su reclusión provisional en cárceles y campos de concentración. Nuestra fuente habitual, Josefo, señala en este apartado nada menos que 11.000 individuos. Finalmente se hizo con los restantes una selección: las mujeres y los adolescentes que no habían cumplido aún los 17 años, fueron vendidos en el mercado de esclavos con destino a distintas ciudades de esa zona oriental del imperio, en calidad de esclavos domésticos. Pero el resto, una cifra considerable que aún ascendía a varios miles, fue enviada a Egipto a trabajar como esclavos del estado en distintas explotaciones de carácter público (*Bell.Lud.* VI, 418). Hay que tener en cuenta el carácter peculiar de la provincia romana de Egipto, que figuraba siempre como propiedad del emperador³⁵. Los esclavos judíos no fueron aquí destinados a ser vendidos a particulares, sino a desempeñar una labor estatal en obras públicas, sobre todo los diques y canales del Nilo, en la explotación de minas y en la extracción de piedra en las canteras del sur del país, tan necesaria para el embellecimiento de las grandes ciudades como Alejandría, lo que además de la penosa labor de tajo, suponía el complicado transporte de los grandes bloques a lo largo de todo el inmenso país, que se hacía directamente en buena medida a través del Nilo. Pero tampoco se puede olvidar el cultivo de las tierras cuyo dueño era el estado, la

³⁵ V. Chapot, *El mundo romano*, Utesa, México 1957, pp. 195-232.

“tierra real” (γη βασιλική), que suponía una considerable extensión en el Egipto romano.

No deja de resultar paradójico que un país, como la provincia romana de Judea, donde tradicionalmente el papel que en el ámbito económico-social tuvo el esclavismo fue más bien muy modesto dentro del mundo romano, se convirtiera de repente en un centro fabuloso de explotación de esclavos, al comenzar la década de los “setenta” del siglo I d. C. Pero esas son las sorpresas que la Historia reserva a veces en determinados momentos de su trayectoria a ciertos pueblos.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

SUMARIO

Se analiza, a través de las fuentes, el tema de la esclavitud en la Palestina del siglo I d.C. Los esclavos rurales eran muy escasos pues las tareas del campo estaban en manos de propietarios y colonos libres. En cambio, los esclavos domésticos sí eran frecuentes y solían tener una condición social más elevada incluso que los hombres libres del campo. Como temas especiales se toca el relato del «siervo del centurión» y la afluencia de esclavos en el mercado tras la guerra judía del año 70 d.C.

SUMMARY

The topic of slavery in the Palestine first century is analyzed through literary sources. The rural slaves were very scarce, since the agricultural works were carried out by the small landowners and the free farmers and workers. Nevertheless the domestic or house slaves were numerous and they had a higher social consideration than the freeman of the country. The story of the centurion's servant, and the fact of the abundant number of slaves sold in the market after the warfare of 70 a. D. are analysed here as specific items.