

# La vida religiosa en la ciudad romano-nabatea de Zoora entre los siglos IV-V d.C.



Carlos Martínez Carrasco

Grupo de Investigación HUM-728: Estudios de la Civilización Griega Medieval y Moderna, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de Granada. Universidad de Córdoba, Facultad de Filosofía y Letras, plaza del Cardenal Salazar, 3, 14071, jcmartínez@uco.es.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0206-3940>

*Recibido: 03/03/2023.  
Aceptado: 09/05/2023.*

## Resumen

A través de los restos epigráficos y los testimonios de las fuentes historiográficas, hagiográficas y legales –leyes civiles y actas conciliares– abordamos la reconstrucción de la vida religiosa de la ciudad romano-nabatea de Zoora. Partimos del lugar que ocupa en la tradición bíblica y su posterior encaje en la cristiana como destino de peregrinación, para ocuparnos a continuación del eco e impacto que tuvieron las grandes disputas teológicas del momento, con especial atención al concilio de Calcedonia (451). Especial atención merecen los epitafios que nos permiten abordar el papel activo de la mujer en esta comunidad cristiana y la existencia de un colegio de diaconisas. Finalmente, se presta atención a la influencia del judaísmo y la religión tradicional nabatea en la construcción de la identidad cristiana de Zoora.

**Palabras clave:** Zoora, concilio de Calcedonia, cristianismo, nabateos, diaconisas.

## Religious Life in the Roman-Nabataean City of Zoora in the 4th-5th Centuries AD.

### Abstract

Based on the epigraphic remains and the testimonies of the historiographical, hagiographical and legal sources –civil laws and conciliar acts– we reconstruct the religious life of the Roman-Nabataean city of Zoora. We start from its place in the biblical tradition and its subsequent place in the Christian tradition as a pilgrimage destination, and then look at the echo and impact of the great theological disputes of the time, with special attention to the Council of Chalcedon (451). Special attention is given to the epitaphs that allow us to deal with the active role of women in this Christian community and the existence of a college of deaconesses. Finally, attention is paid to the influence of Judaism and traditional Nabataean religion in the construction of the Christian identity of Zoora.

**Keywords:** Zoora, Council of Chalcedon, Christianity, Nabataeans, deaconesses.

## Un recorrido por las fuentes<sup>1</sup>

La tradición judía, como luego harán la cristiana y la islámica, vincula la ciudad de Zoora<sup>2</sup> con la figura de Lot, sobrino de Abraham, y el episodio de la destrucción de Sodoma y Gomorra. Fue aquí donde el patriarca buscó refugio después de que los ángeles de Yahvé a los que salvó de ser ultrajados por la multitud de sodomitas le anunciaran lo que estaba por venir. Y fue también de camino a esta ciudad donde la esposa de Lot quedó convertida en estatua de sal al volver la vista atrás, contraviniendo las órdenes expresas de Dios (Gn 19, 20-26). Tal vez este último hecho no sea casualidad. El historiador judeo-romano Flavio Josefo (m. c. 100 d.C.), que además asegura que vio la estatua de la mujer de Lot (Joseph. *AJ* 1.11.4), nos recuerda que Zoora estaba en el límite meridional del lago Asfaltitis, es decir, el mar Muerto, “de agua salada y estéril” (Joseph. *BJ* 4.476), lo que hace que la salinidad del suelo sea en la región del Negev en torno a sus costas mucho más elevada (Al-Nasir, 2009; Politis, 2010, p. 14). Sin embargo, la viajera hispana Egeria, que visitó la región c. 380-384, se muestra mucho menos crédula ante las explicaciones del obispo de Zoora, que insistía en que la estatua había sido engullida por el mar Muerto hacía algunos años (Egeria 12.7).

Isaías menciona a la ciudad cuando se lamenta por la destrucción de Moab: “Su corazón por Moab grita, sus fugitivos no paran hasta Soar” (Is 15, 5). Y parece en la versión de la Septuaginta de las profecías de Jeremías sobre la destrucción de Moab: ἀναγγεῖλατε εἰς Ζογορα (Jr 31, 4)<sup>3</sup> (“anunciadlo hasta Zogora”), como una de las ciudades elegidas. Por esta razón, Eusebio de Cesarea la recoge en el *Onomastikon*, indicando que en el momento en que él escribía este catálogo de topónimos bíblicos, c. 331, la ciudad se llamaba Zoora o Sigor (Euseb. *Onomast. s.v. Zogera; s.v. Zoogora*). Una fórmula que se repite en la leyenda que acompaña a la representación que se hace de esta ciudad –con dos iglesias de techo rojo– en el mapa-mosaico de Madaba: Βαλακ ἢ κ(αι) Ζηγορ ἢ νῦν Ζοορα (“Balak, también Segor, ahora Zoora”) (Donner, 1995, p. 42). Y Esteban de Bizancio en la *Ethnika* (c. 528-535) alude al origen hebreo del nombre: Ἑβραίων φωνῆ τὸ μικρόν (Steph. Byz. *s.v. Ζόαρα*) (“voz hebrea para pequeño”). Pero al mismo tiempo, el ya mencionado Flavio Josefo recuerda que se trataba de una ciudad árabe, perteneciente al reino nabateo. Incluye Zoora entre las ciudades que en torno al año 67 a.C. Hircano prometió devolver al rey Aretas III (87-62 a.C.) si lo restituía en el trono de Jerusalén (Joseph. *AJ* 14.1.4). Esta situación era fruto de una doble realidad. Por un lado, responde al enfrentamiento entre el reino Nabateo y el de Judea por la hegemonía en la región, que durante el reinado de Aretas estuvo marcado por una política expansiva por parte de los árabes y la respuesta del rey-sacerdote Alejandro Janneo. Por otro, a la intervención de Aretas en la guerra civil que se desató en Judea entre Hircano y su hermano Aristóbulo a la muerte de Alejandro. Un enfrentamiento que derivó en la intervención de Cneo Pompeyo en apoyo de Aristóbulo, lo que supuso la entrada de Roma en la región (Hammond, 1973, p. 18; Bowersock, 1983, pp. 26-29).

1 Abreviaturas utilizadas: ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. Schwartz, 1927-1984; Act. Conc. Nic. = *Actas del Concilio de Nicea*, trad. Ortiz de Urbina, 1969; CII/P = *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae A multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad*, ed. Ameling et al., 2010-2014; C.Th. = *Codex Theodosianus*, ed. y trad. Mommsen y Rougé, 2005; Egeria = Egeria, *Itinerarium*, ed. y trad. Arce, 1980; Euseb. *Onomast.* = Eusebius Caesarensis, *Onomastikon*, trad. Jiménez Zamudio, 2008; Georg., *Descrip.* = Georgius Cyprius, *Descriptio orbis Romani*, ed. Gelzer, 1890; Hier. *Syn.* = Hieroclis, *Synekdemos*, ed. Burkhardt, 1893; Joseph. *AJ* = Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, trad. Vara Donado, 2016; Joseph. *BJ* = Flavius Iosephus, *Bellum Iudaicae*, trad. Nieto Ibáñez, 1999; IGPT = *Inscriptions from Palaestina Tertia*, ed. Meimaris y Kritikakou-Nikolaropoulou, 2005; Marc. Diac. *V. Porph.* = Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii episcopi Gazae*, trad. Teja, 2008; Steph. Byz. = Stephani Byzantii, *Ethnika*, trad. y ed. Billerbeck, Neumann-Hartmann y Zubler, 2010-2015.

2 Se trata de la actual Ghawr aṣ-Ṣāfi, Jordania, al sur del mar Muerto, cerca de la frontera con Israel. Para un estado de la cuestión sobre las excavaciones y estudios llevados a cabo sobre este yacimiento, véase Martínez Carrasco, 2021, pp. 29-30.

3 Se ha seguido la traducción española de Fernández et al. (2015).

Aunque tras la destrucción del Templo (70 d.C.) se produjera una migración de familias judías que se asentaron en tierras nabateas, tal y como lo evidencian los múltiples restos epigráficos y arqueológicos, representan en torno a un 10% del total de las estelas funerarias halladas en Zoora, lo que podríamos extrapolar al conjunto a la población (Bowersock, 1983, pp. 77-78; Sivan, 2008, pp. 243-246). No obstante, esto no alteró en nada la composición étnica de la ciudad, ya que el elemento predominante siguió siendo el semita. Una homogeneidad que no se modificó entre los siglos II-V d.C., como bien se encarga de señalar Jerónimo (m. 420) en la versión latina del *Onomastikon*, al resaltar el hecho de que estuviera habitada por sus propios pobladores (Euseb. *Omast.* s.v. Bala), es decir, que no había recibido aportes poblacionales de fuera. La imagen por tanto sería la de una Zoora semita, fundamentalmente árabe, en la que no se habrían asentado grupos grecorromanos desde que la ciudad se incorporara al Imperio. Tampoco hubo cambios sustanciales en los siglos siguientes, VI-VII, en tanto que Esteban de Bizancio alude a su carácter árabe (Steph. Byz. s.v. Ἰδανα y s.v. Ζόαρα) y un trozo de pergamino de los siglos V/VI d.C., hallado en la iglesia del monasterio de Agios Lot y escrito en un temprano arameo palestino-cristiano, confirma el peso del sustrato semita (Politis, 2010, p. 10).

Las últimas menciones a Zoora en fuentes grecorromanas las hallamos en sendas listas de ciudades. La primera de ellas es el *Synekdemos* de Hierocles, datado c. 535, que la ubica en la *Επαρχία Παλαιστίνης Γ*, bajo la autoridad de la ciudad de Petra (Hierocl. *Syn.* 721.7). La segunda es la *Descriptio orbis romani* de Jorge de Chipre, compuesta c. 630, en la que se presenta una realidad similar: también en la *Palaestina Tertia* y dependiente de Πέτρα μητρόπολις (Georg. *Descrip.* 1043-1044 y 1051). Ambas fuentes presentan una foto fija de una región que no habría sufrido cambios administrativos profundos hasta la conquista árabe-islámica.

## Zoora en las controversias cristológicas del siglo V

El predominio de la simbología cristiana muestra que la cristianización de Zoora era un hecho, al menos en lo que a las capas superiores se refiere. El “Triunfo de la Iglesia” del que presumen los Padres fue más una construcción literaria de legitimación del nuevo orden que una realidad cotidiana.<sup>4</sup> La élite de la ciudad tuvo un comportamiento similar a la del resto del Imperio en relación con la Iglesia, viéndola como un *cursus honorum* al margen del servicio civil o militar, más lucrativo y menos oneroso que estos. Un buen ejemplo lo podría representar el πάππας Λεόντιος, ordenado a los veinte años y muerto en 383 EPA<sup>5</sup>/489 d.C. (IGPT, n° 246, pp. 334-335), lo que suponía que ni ejerció funciones como curial ni sirvió en los *Equites*, amén de escapar al pago de tributos. Además, la de Zoora contaría con una organización fuerte, como lo dejaría entrever la presencia del archipresbítero Rufo (m. 282 EPA/388 d.C.) (IGPT n° 55, pp. 149-150), una figura que estaría un escalón por debajo del obispo.

Junto a las cruces y crismones se pueden leer fórmulas tales como Εἷς Θεός ὁ μόνος (“El Dios Único”) (IGPT n° 305-306, pp. 382-384), en la cual se han querido ver ciertas influencias del judaísmo. Sin embargo, en los últimos estudios se ha relacionado esta frase con conversos al cristianismo desde el gnosticismo o el samaritanismo. En ese sentido de afirmación monoteísta iría la de: Εἷς Θεός ὁ πάντων Δεσπότης (“Dios Único y Señor de todo”) (IGPT n° 307-312, pp. 384-389). Más llamativa aún es la fórmula

<sup>4</sup> Pueden ser interesantes los volúmenes colectivos editados por M. Salzman, M. Sághy y R. Testa (2015) y M. Sághy y E. M. Schoolman (2017).

<sup>5</sup> La Era de la Provincia de Arabia [EPA] con la que se fecha en el antiguo reino nabateo comienza en el año 105 d.C., cuando Trajano incorporó este territorio al Imperio romano.

Καλοῦ ἠνόματος καὶ καλῆς πίστεως (“De buen nombre y buena creencia”) (IGPT n° 149, p. 245),<sup>6</sup> lo que no es más que una clara referencia a la ortodoxia del difunto y a su comportamiento según la moral cristiana al uso. Constatamos en Zoora la que sería una de las primeras inscripciones con las siglas X. M. Γ. –X[ριστὸν] M[αρία] Γ[εννῆ] (“Cristo nacido de María”)–, en una estela datada en 391 (IGPT n° 63, pp. 156-158). No obstante, esta fórmula se hallaba muy extendida entre las comunidades cristianas, como lo demuestran también los papiros de Oxyrrinco (Egipto), entre finales del siglo IV y el VII (Blumell, 2012, p. 48).

Esto nos conduce a las controversias cristológicas que sacudieron la cristiandad oriental desde el concilio de Nicea (325) y que alcanzaron su punto álgido con las dos reuniones de Éfeso (431 y 449) y sobre todo con la de Calcedonia (451). En ese contexto de polarización era del todo imposible que Zoora no quedara al margen. Así lo pone en evidencia el hecho de que entre los asistentes al segundo concilio de Éfeso estuviera el obispo Musonios de Zoora (Μουσωνίου Ζοόρων) (ACO 2.1.1, n° 79, p. 80; Price y Gaddis, 2005, vol. 1, p. 146). El que estuviera presente en el conocido como *Latrocinium*, presupone la alineación de esta sede con los postulados defendidos por el patriarcado de Alejandría que sentaron las bases para el posterior desarrollo del monofisismo. Musonios se ponía de parte de Dióscoro (444-451), reconociendo la supremacía de su sede y la capacidad de intervención de los “faraones cristianos” en los asuntos internos de los otros patriarcados, algo que no sentó nada bien en una Roma que veía todos estos movimientos con suspicacia, sobre todo porque sus representantes no fueron convocados a la cita de 449 (Martínez Carrasco, 2017, pp. 71-76). Esta postura fue escenificada en la primera sesión del concilio de Calcedonia, celebrada el 8 de octubre de 451, en la que la división por la cuestión de la naturaleza de Cristo se llevó al espacio que cada uno de los obispos ocupó en la iglesia de la mártir Eufemia: a la izquierda estaban los representantes de León I de Roma y el patriarca Anatolio de Constantinopla rodeados de sus obispos afines, mientras que a la derecha se sentó Dióscoro de Alejandría junto a Juvenal de Jerusalén<sup>7</sup> y el resto de los obispos de Egipto y Palestina. Lo que podría parecer una disputa Oriente-Occidente en el seno de la Iglesia queda desmentido por el apoyo que brindaron Pedro de Corinto o Anastasio de Tesalónica a través de su representante el obispo Quintilus (ACO 2.1.1, p. 65; Price y Gaddis, 2005, vol. 1, pp. 128-129).

Por la lista de los asistentes a esa jornada inicial, sabemos que Musonios sería de los preladados más veteranos. Ordenados de mayor a menor antigüedad tras los preceptivos patriarcas, el obispo de Segor (Μουσωνίου Σηγώρ) ocupaba el puesto 73 de un total de 343 asistentes (ACO 2.1.1, n° 73, p. 57 y 64; Price y Gaddis, 2005, vol. 1, n° 73, p. 125 y 128), puesto similar al que se le dio en el *Latrocinium*. Pero no solo destacó por el tiempo que llevara en el cargo, sino por la vehemencia con la que defendió las tesis del archimandrita Eutiques en 449. Buena parte del 8 de octubre se empleó en la lectura de las intervenciones de los obispos en la reunión de Éfeso dos años antes. Para él, Eutiques era el verdadero “guardián de la fe de los 318 (es decir, de Nicea) y del credo de los padres reunidos en Éfeso (431)” (ACO 2.3.1, p. 183; Price y Gaddis, 2005, vol. 1, p. 284),<sup>8</sup> defendiéndolo de los ataques de Flaviano de Constantinopla (446-449). Tal era su compromiso con esta postura que abogará por la deposición del patriarca constantinopolitano, al considerar que la lectura correcta de los concilios ecuménicos anteriores debía conducir por fuerza a la creencia de que en Cristo solo había una naturaleza divina, sin traza alguna de humanidad. Oponerse a esta interpretación era,

<sup>6</sup> Se cambia ἠνόματος por ὀνόματος.

<sup>7</sup> Es en este concilio donde a Jerusalén se le concede el estatus de patriarcado, con el objetivo por un lado de debilitar el poder territorial de Alejandría y por otro sacar esta ciudad simbólica del juego de poderes entre las diferentes sedes, si bien no se sustraería a los equilibrios entre bloques (Martínez Carrasco, 2017, p. 81).

<sup>8</sup> Las palabras que pronunciara el obispo de Zoora ante los obispos en 449 se han conservado en la recensión latina de las actas del concilio de Calcedonia. En la griega únicamente se registra su nombre como participante en los debates de esa jornada, pero sin aludir al contenido de su intervención, véase ACO 2.1.1, n° 65, p. 184.

a juicio de Musonios, enfrentarse a lo inspirado por el Espíritu Santo, posición que lo situaría entre los pilares que sostuvieron al monofisismo más radical en sus inicios.

Una postura que Musonios cambió o al menos matizó cuando en la cuarta sesión del concilio de Calcedonia, el 17 de octubre de 451, se discutió acerca del encaje del *Tomus* de León de Roma con los postulados de Nicea. En las palabras que dirigió a los obispos presentes expresó su acuerdo con la posición defendida por Cirilo de Alejandría y reconoció las dudas que al principio le suscitaron ciertos pasajes del texto papal. Dichas dudas finalmente se disiparon cuando los legados romanos le aseguraron que en el *Tomus* no se reconocía la doble naturaleza de Cristo. Pero quizás lo más llamativo de la intervención del obispo de Zoora sea la clarividencia que demuestra al señalar las semillas de división que contenía el *Tomus* (ACO 2.1.2, p. [299] 103; Price y Gaddis, 2005, vol. 2, p. 139). Se observa un cambio radical en la postura de Musonios, que pasa de las posturas más extremistas a alinearse con el bloque contrario a Dióscoro.

La razón principal de esa “transformación” debió ser el miedo. En la primera jornada del concilio se volvió a tratar la cuestión del anatema contra Flaviano de Constantinopla, siendo los senadores y oficiales imperiales quienes incidieron sobre la ilegalidad de la medida. Poco más o menos, lo que vienen a sugerir es que se había prevaricado puesto que se les condenó aun sabiendo que el patriarca depuesto no había errado en la fe. Como consecuencia de esto, debían ser los instigadores del *Latrocinium* quienes fueran castigados del mismo modo, de forma que Dióscoro de Alejandría, Juvenal de Jerusalén, Talasios de Cesarea de Capadocia, Eusebio de Ancira, Eustacio de Beirut y Basilio de Seleucia de Isauria, eran anatematizados y depuestos de sus funciones episcopales, todo ello con el conocimiento y acuerdo de los emperadores Marciano y Pulqueria (ACO 2.1.1, p. 195; Price y Gaddis, 2005, vol. 1, p. 364). Ante la posibilidad de ser él también desposeído de la dignidad de obispo, Musonios habría matizado sus ideas hasta el punto de alinearse con la facción que defendía la postura oficial de la pareja imperial.

Es significativo no solo que aparezca la firma de nuestro protagonista dando su conformidad a la ortodoxia fijada en el concilio de Calcedonia, en la que se ensalzan las figuras de Flaviano de Constantinopla y León de Roma como los adalides de la verdadera fe al tiempo que se condena de forma explícita las ambiciones políticas de Dióscoro de Alejandría (ACO 2.1.2, p. [339] 143; Price y Gaddis, 2005, vol. 2, p. 221). Lo es también que sea, el 1 de noviembre de 451,<sup>9</sup> uno de los signatarios del canon 28, por el cual se reconocía la primacía de la sede del Bósforo sobre las demás sedes orientales, relegando –más bien, condenando– a Alejandría y Antioquía a una posición secundaria, y se la situaba en pie de igualdad con una Roma que desde Nicea defendía ser cabeza de la Iglesia. Para afianzar la posición de Constantinopla se le concedió autoridad sobre las diócesis del Ponto, Asia y Tracia, así como de los obispos *qui inter barbaros sunt* (“que están en tierras bárbaras”) (ACO 2.3.3, p. [541] 102 y [547] 108; Price y Gaddis, 2005, vol. 3, pp. 75-76 y 83; Martínez Carrasco, 2017, pp. 80-81).

El cambio de postura de Musonios contribuyó al triunfo de una versión del cristianismo que le era completamente ajena a las poblaciones palestinas como Zoora. Supuso una “occidentalización” forzosa de la concepción de Cristo, mucho más afín con el pensamiento grecorromano que con el semita que propugnaban Dióscoro o

<sup>9</sup> Se acepta esta fecha como la más probable puesto que en las distintas recensiones de las actas conciliares aparecen varias dataciones desde un día para las calendas de noviembre (31 de octubre) que da la versión griega (ACO 2.1.3, p. [442] 83) a los cinco días para esas calendas de noviembre (28 de octubre). La corrección se debe a la lectura de otros documentos de los que se desprende que los obispos no pudieron comenzar la decimosexta sesión del concilio hasta el 1 de noviembre por hallarse ocupados concluyendo la decimoquinta, véase Price y Gaddis, 2005, vol. 3, pp. 72-73.

Eutiques. Da la sensación de que, con su presencia en ambas jornadas, el obispo de Zoora quisiera hacerse perdonar por la vehemencia con la que se condujera en la segunda reunión de Éfeso de 449. Esta hipótesis la corroboraría el hecho de que Musonios estuviera ausente en la séptima/octava sesión del 26 de octubre de 451, en la que se aprobó la creación del patriarcado de Jerusalén, al que se le adhirieron las tres Palestinas, dejando Antioquía reducida a las dos Fenicias y Arabia,<sup>10</sup> dando así origen a la Pentarquía, la división en cinco patriarcados de la Iglesia.

Al hilo de esto, la pregunta es obligada: ¿cómo reaccionaron los monjes de Agios Lot ante la asunción del credo calcedoniano del obispo Musonios? A poca distancia de la ciudad, sus monjes debían tener un fuerte influjo sobre su población. La primera mención la tendríamos en el *Itinerarium* de Egeria: la *ecclesia* a la que alude debía ser la de este monasterio en cuanto afirma que desde allí podía verse el emplazamiento que ocuparon las ciudades bíblicas de Esebón/Exebón y Og/Safdra, que seguían en pie a finales del siglo IV d.C. (Egeria 12.8). Una basílica que, como han demostrado las excavaciones, fue evolucionando a lo largo de los siglos, con su momento de esplendor en el siglo VII (Politis, 2010, pp. 6-10). A este testimonio habría que sumarle la representación que de él se hace en el mapa-mosaico de Madaba: Τὸ τοῦ ἁγίου Λωτ (“Santuario del santo Lot”), la única imagen de este monasterio de la que tenemos constancia (Donner, 1995, p. 42).

Sin embargo, acerca de la reacción de sus moradores solo podemos hacer especulaciones sobre la base de lo que sabemos sucedió en otras zonas de la *Palaestina Tertia*. Como en todo el Imperio, los monjes se erigieron en los líderes de la oposición a Calcedonia; una postura que en el caso de los monjes palestinos duró hasta finales del siglo V, momento en el que se produce un vacío de fuentes provocado por la destrucción de los textos monofisitas (Flusin, 2011, pp. 205-206). Es probable que, durante estos años, la relación entre el obispo Musonios y los monjes de Agios Lot fueran tensas y que su defensa del monofisismo los abocara a una pérdida de peso en favor de los monasterios calcedonianos que se erigieron en los alrededores de Jerusalén, sede patriarcal que se convirtió en la más firme defensora de Calcedonia en Palestina (Flusin, 2011, pp. 207-208). El mencionado esplendor del siglo VII coincidió con la conquista persa y los primeros años del califato omeya, por lo que es de suponer que se vieron beneficiados por su adscripción religiosa contraria a Constantinopla.

## El cristianismo en femenino

Si hay algo que hace al menos diferente a la Iglesia de Zoora es el elevado número de diaconisas que encontramos en el registro epigráfico: un total de cinco para la primera mitad del siglo V d.C. –sus muertes están fechadas entre 443-454–. Ahora bien, con todas las cautelas que impone el registro arqueológico y epigráfico disponible, que no siempre facilita una comparativa entre distintas áreas geográficas más o menos próximas. La de diaconisa era una función que estaba presente en la primera Iglesia, la de tiempos apostólicos, pero ya en el Concilio de Nicea (325) se buscó el modo de acabar con esta institución. En el canon 19 se estableció su consideración como laicas, ya que ni habían recibido los hábitos ni se les habían impuesto las manos, es decir, no habían sido ordenadas, como sucedía con sus homólogos masculinos (*Act. Conc. Nic.*, canon 19). Una ley promulgada el 21 de junio de 390 d.C. supuso un nuevo ataque contra las diaconisas, prohibiendo que las mujeres menores de 60 años

10 La ambigüedad en la numeración se debe a las discordancias entre las versiones griega y latina. Para la primera sería la octava jornada del concilio, mientras que para la segunda sería la séptima. Véase ACO 2.1.3, pp. [363] 3-[366] 7 y 2.3.3, pp. [442] 3-[444] 5; Price y Gaddis, 2005, vol. 2, pp. 245-249; Martínez Carrasco, 2017, p. 81.

fueran ordenadas como diaconisas. Siguiendo las palabras de Pablo en 1Tim 5, 9-13, en las que se equiparaba este grado/función eclesiástica con la viudez, se prefería a las mayores de sesenta a las jóvenes viudas porque estas pronto abandonarían su cargo por volverse a casar, aludiendo el apóstol de los gentiles al carácter más voluble de las jóvenes (*C.Th.* 16.2.27). El hecho de que esta disposición fuera derogada dos meses más tarde, el 23 de agosto de 390, mediante otra ley (*C.Th.* 16.2.28), indicaría el arraigo que aún tenía la mujer en el seno de la Iglesia y la imposibilidad de hacer desaparecer las costumbres populares imperantes en un sector del cristianismo que se resistía a que fuera monopolizado por parte de la jerarquía eclesiástica y política.

La cuestión de las diaconisas volvió a cobrar protagonismo durante la celebración del concilio de Calcedonia, demostrando que era algo que distaba mucho de estar resuelto. Los obispos reunidos en la iglesia de la mártir Eufemia determinaron que ninguna mujer podría ser ordenada como diaconisa antes de los cuarenta años y solo cuando la candidata hubiera sido sometida a un intenso escrutinio. Lo llamativo viene a continuación, con la prohibición de contraer matrimonio tras la ordenación y la condena tanto de la mujer como de su marido por haber violado la “gracia de Dios” (τοῦ Θεοῦ χάρις) (ACO 2.1.2, p. [357] 161 y 2.2.2, p. [129] 37; Price y Gaddis, 2005, vol. 3, p. 99; Martínez Carrasco, 2017, pp. 85-86). Esta disposición del canon 15 del concilio era la única vía de incrementar el control sobre la participación de ellas en el día a día de la Iglesia. Se buscaba disminuir la influencia que determinadas mujeres de familias aristocráticas ejercían sobre una institución vista como una pieza más dentro de los juegos políticos en las ciudades romanas, en Oriente y Occidente. No serían pocas las hijas jóvenes de estas familias que entrarían a formar parte de los equilibrios de poder a través de su pertenencia al clero de un determinado templo al que aportarían una dote, influyendo en la designación del obispo de la localidad.

Por esta razón, los prelados reunidos en Calcedonia remarcarían que el de diaconisa no era un cargo reconocido como una de las órdenes mayores, sino que se lo asimila al de las monjas. No es casualidad que el siguiente canon, el 16, se ocupe de la prohibición a los monjes y monjas del matrimonio. De acuerdo con lo decretado, la pena reservada para quienes transgredieran la norma era la excomunión, pero al mismo tiempo se recomienda a los obispos que no actúen con demasiado rigor en determinados casos. Esta salvedad se explica por los numerosos casos que solían darse de niñas de pocos años que tomaban el estado monacal sin ser conscientes de ello, solo como parte de las estrategias familiares, generalmente para no tener que pagar una dote o para ganarse el apoyo de un gran monasterio y por ende de quienes lo patrocinaban (ACO 2.1.2, p. [357] 161 y 2.2.2, p. [129] 37; Price y Gaddis, 2005, vol. 3, p. 99; Martínez Carrasco, 2017, pp. 85-86).

La presencia de cinco diaconisas en una misma población y en un lapso tan corto de tiempo indicaría la importancia que la mujer tendría, al menos, en esta comunidad en particular. Se trataría de una reminiscencia de la organización tradicional de las sociedades sedentarias nabateas o surarábicas, en las que vemos a las mujeres desempeñando diversos cargos, en distintas esferas de la vida pública, especialmente en la religiosa (Hoyland, 2001, pp. 132-133). Fiel reflejo de la sociedad de Zoora, la mayoría de ellas tienen un nombre nabateo: Ταβθα, sería la helenización del árabe *Tabyat* (“Gacela”), muerta en 341 EPA/446 d.C. (IGPT n° 181, p. 276); Σίλθα, proviene del nabateo *šl'*, muerta en 348 EPA/453 d.C. (IGPT n° 195, pp. 287-288); Μαρθόνη, Marta, de la raíz *mrt* (“doncella”), muerta un año después, en 349 EPA/454 d.C. (IGPT n° 200, p. 292-293); Μάλχη, del árabe *mlk* (“rey”/“reina”), fallecida en torno a 443 d.C. (IGPT Appendix, n° 17, p. 406). La única que parece romper con esta línea de mujeres de origen indígena es Κύρα, fallecida en 444 d.C., que apunta a una posible ascendencia griega (IGPT n° 175, pp. 270-271), aunque si tenemos en cuenta la helenización de la élite no sería de extrañar que algunas de sus mujeres siguieran esta costumbre.

De un modo u otro, lo que ponen de manifiesto estas cinco mujeres es que en una ciudad como Zoora les quedaban ciertas parcelas en la vida pública, una influencia que ejercían a través de la corporación eclesiástica que las llevó a desempeñar un papel importante en la Iglesia local como gestoras del día a día de la comunidad. Resulta difícil determinar las funciones de las diaconisas sobre la base de unos testimonios contradictorios: se dice que podían participar en los oficios religiosos y, al mismo tiempo, que les estaban vedados. Como señala Cipriano Vagaggini (2016), el “ministerio femenino” solo se encargaría del bautismo de mujeres y de la formación espiritual de sus congéneres; su existencia estaría legitimada por una rígida separación entre ambos sexos y la idea del pecado. No obstante, como apunta este mismo autor, el verdadero sentido del diaconado femenino vendría marcado por el modo en que era considerada la ordenación de las diaconisas, es decir, si se trataba de un sacramento o de un acto sacramental. En el primer caso, sería una función instituida por Cristo y por tanto depositaria del carisma, entroncando con la tradición apostólica. En el segundo caso, se trataría de una institución humana más y su consideración dentro de la Iglesia sería diferente, inferior a las otras órdenes.

Por las edades en las que murió la casi totalidad de las diaconisas, entre los 50-70 años, a excepción de Σίλθα que murió a los 25, y las fechas en que lo hicieron, es factible pensar que las cinco coincidieran en el tiempo y, por qué no, que formaran un colegio de diaconisas con una archidiaconisa al frente, siguiendo el ejemplo de organización masculina, para el que tenemos constancia de la existencia de un ἀρχidiaκόνος de nombre Σαμιάκου (IGPT nº 24, pp. 120-121), cuyo origen semítico es más que evidente, incidiendo en el carácter indígena. Lamentablemente, no se han hallado hasta el momento testimonios que avalen o desmientan esta hipótesis, que podemos tomar como punto de partida para el estudio de la presencia de la mujer en la primitiva Iglesia árabe. Obviamente, las conclusiones que pueden extraerse de este caso concreto no deben ser tomadas como una ley universal, pero sí como un indicio de lo que sucedería en otras ciudades de la *Palaestina Tertia* y a diferente escala.

Estas cinco diaconisas debieron gozar de una posición privilegiada en la sociedad de Zoora gracias a su función en el seno de la Iglesia. Un reconocimiento avalado por la edad; se trataría por tanto de un grupo de matronas que aprovecharon su pertenencia a las familias importantes de la ciudad para alcanzar esta función, tal vez después de enviudar o simplemente quisieron dedicar su vida a la Iglesia. Es precisamente la excepción que ya hemos señalado, Σίλθα, la que hace plantear esta teoría, ya que al morir joven se supone que también llegó a ser diaconisa bastante joven.

Quizás no fuera tanto su posición social previa, en cierto modo heredada, sino que se trate de cinco mujeres que destacaron por su religiosidad y piedad. Este es el ejemplo que trasmite la *Vida de Porfirio de Gaza* de Marcos el Diácono, contemporánea de los restos epigráficos analizados, cuando refiere el caso de la diaconisa Manaris (gr. Φωτινή, “Luz”) (Marc. Diac. *V. Porph.* 102), que llevaba una vida ascética inusual en las mujeres de su época. Asimismo, esta hagiografía plantea algo que ya se apuntaba con anterioridad: la posible existencia de comunidades de diaconisas. Según la vida del obispo gazatí de finales del siglo IV e inicios del V, se enviaría a las jóvenes que querían abrazar la vida religiosa con una diaconisa para que fueran formándose. Un testimonio que vendría a corroborar la viajera hispana Egeria al referirse a su amiga la diaconisa Marthana –que recuerda a la diaconisa de Zoora–, a quien conoció en Jerusalén y dirigía una comunidad de religiosas (Egeria 23.3). Este podría ser también el caso de la ciudad surpalestinese.

Los restos epigráficos vendrían a corroborar para Jerusalén lo que ya dicen las fuentes hagiográficas, evidenciando que la posible existencia de colegios de diaconisas estaba mucho más extendida en la *Palaestina Tertia* del siglo V, no representando el de Zoora



una excepción. En la entrada de San Esteban de los Griegos, frente a Getsemani, se hallaron tres inscripciones relacionadas que muestran la existencia de un monasterio femenino –y que tendría un homólogo masculino–. El epitafio que nos da pie a esta hipótesis es de una tumba perteneciente al monasterio de las mujeres de Apolinaria: *Απολιναρίων γυνέκων*, fundación de Apolinaria, hija de Antemio, emperador de Occidente (CII/P 1.2, n° 893, p. 274). Aquí habría profesado como monja María la Romana, aunque la inscripción que la recuerda no está escrita en latín, sino en griego: *Μαρίας Ρωμέας* (CII/P 1.2, n° 900, p. 282). Es curioso porque se ha especulado con la posibilidad de que el monasterio de Apolinaria albergara a mujeres de origen itálico.

También de nombre griego es Anastasia, la diaconisa (CII/P 1.2, n° 899, pp. 281-282) que, por la forma de las letras, debió vivir entre la segunda mitad del siglo V y comienzos del VI. Tal vez estas mujeres no vinieran del Occidente; tal vez si venían de Italia, procedieran de grupos griegos allí asentados. Asimismo, se encontró la tumba de otra diaconisa, Sofía, en el entorno de la Tumba de los Profetas, que se llamaba a sí misma la segunda Febe, como la diaconisa de la iglesia de Cencreas de la que habla Pablo en Ro 16, 1: “Recibidla en el Señor de una manera digna de los santos, y asistidla en cualquier cosa que necesite de vosotros, pues ella ha sido protectora de muchos, incluso de mí mismo”. Cuando murió debía ser la mujer de más edad de su congregación, como lo indicaría el uso del término *πρεσβυτέρα* para referirse a ella (CII/P 1.2, n° 1004, pp. 387-388).

## Zoora, entre el cristianismo, el judaísmo y la religión tradicional nabatea

Como se recordará, no estamos ante una ciudad homogénea religiosamente, en cuanto aproximadamente un 10% de su población sería judía. Es interesante esta cuestión ya que lleva irremediablemente a las relaciones entre judaísmo y cristianismo en un período en el que este se está afianzando como religión estatal y arrinconando a los otros credos tolerados en el Imperio. Fueron los años en los que el judaísmo quedó relegado a una posición secundaria en una ciudad clave por lo simbólico, como Jerusalén, sobre todo como consecuencia de la visita de Helena, madre de Constantino, y los “descubrimientos” que realizó, cuyo objetivo no era otro más que convertir la ciudad palestina en un santuario para los cristianos (Martínez Carrasco, 2014, p. 149).

Aunque no tengamos datos al respecto, es probable que, como en el resto del Imperio, en Zoora hubiera tensiones entre ambos grupos. Sin embargo, de lo que sí hay evidencias es de una convivencia más o menos pacífica e incluso de colaboración de algunos miembros de la comunidad cristiana con los judíos. Era el caso de *Σαρίδας*, individuo muerto *c.* 240 EPA/345 d.C., que ostentaba el título de *ἀρχισυνάγωγος* (IGPT n° 7, pp. 99-101), pero no necesariamente sería judío, ya que solía concedérsele a algunos gentiles. Tal vez el mérito de este personaje fuera el de haber sufragado la construcción de una sinagoga para la comunidad local o haber realizado alguna donación importante que lo hiciera merecedor de ese honor, como sucedía en otras partes del Imperio, de acuerdo con los testimonios que se han conservado al respecto (Hezser, 1997, pp. 217-219).

Quizás el hecho de que en su estela funeraria se feche su muerte en el mes de *Δίας* del calendario griego en lugar del hebreo *Marcheswan*, correspondientes a octubre-noviembre, podría demostrar que sería cristiano. Sin embargo, a estos argumentos se le puede oponer el hecho de que se trate de un judío helenizado; no en vano se mueve en un entorno griego. Desconocemos cuál era su profesión, pero posiblemente gozaría de una posición económica desahogada y escribir su epitafio al estilo

heleno lo inscribía en el círculo culto de la sociedad de Zoora. Resulta paradójico el significado de su nombre: Σαρίδας es la adaptación de *Šarid* (“errante”), que, si bien no es un nombre judío, sí podría ser una característica de este pueblo. Hay otras inscripciones judías en griego sobre las que no existen dudas como es el caso de la de Μουσι Μάρσου (“Moisés de Marsa”) (IGPT n° 18, pp. 110-112). También podría tener esta misma filiación una estela en memoria de Φασήλης, que provendría de la raíz semítica *fs*, “salvar” y “El”, uno de los nombres de la divinidad, y que podríamos traducir como “Dios ha salvado” (IGPT n° 92, pp. 186-187). Alude a la ayuda divina durante el primer parto o en general ante cualquier adversidad. Era un nombre que se daba en la familia de Herodes el Grande.

El dibujo de Zoora estaría incompleto si no tenemos en cuenta el peso de la antigua tradición religiosa nabatea. Hay al menos dos aspectos que hablan acerca de esa simbiosis entre el elemento cristiano y el árabe-pagano. El primero de ellos es la mezcla que se ve en la simbología, en la que se une el disco solar con la cruz o el crismón (IGPT, p. 23). El segundo de ellos es el nombre de uno de los obispos de la ciudad, muerto en 264 EPA/369 d.C.: Ἀψης ο, lo que es lo mismo, *ʿAbd al-Sed* (“Servidor del dios de la caza”) (IGPT, n° 27, pp. 123-124). Indicarían que el sustrato de la cultura nabatea no habría desaparecido por las presiones del cristianismo, sino que, como sucedió en el resto del Imperio, se adaptó. Tal vez el “triunfo cristiano” en Zoora, como en otras zonas de Siria-Palestina, tenga que ver con la propia cultura nabatea.

Dušares, que hemos visto repetido como nombre teóforo en numerosas inscripciones, era la principal deidad del panteón nabateo. En un primer momento fue un dios de las montañas (Hammond, 1973, p. 95; Haley, 2001, p. 87; Hoyland, 2001, p. 142), similar al que habitaba en el monte Garizín y al que rendirían culto los samaritanos (Dt 27, 4-8; Van der Horst, 2006; Barag, 2009), para pasar, ya durante los períodos helenístico y romano, a ser identificado con Dioniso y Zeus (Hammond, 1973, p. 96; Haley, 2001, pp. 100-102). Aspectos secundarios frente a la identificación con el *Sol invictus*, en cuanto deidad solar, lo que nos acerca a los cultos cristianos en los que Jesucristo se asimila a este mismo elemento. Pero las similitudes entre Dušares y Cristo no quedarían ahí, ya que, según la mitología nabatea, el dios habría nacido de Chaammu, de la raíz *kāʿib*, la diosa virgen, a la que además estaba dedicado el santuario de la Kaʿbah (Haley, 2001, pp. 102-106). Asimismo, hay ciertos aspectos de la religión nabatea que llevan a plantear la existencia de una tendencia hacia un culto monoteísta a través de la idea de un dios compasivo, muy extendido en la región (Haley, 2001, p. 190). Es fácil atisbar que a los nabateos en general y a los de Zoora en particular, no les fue demasiado difícil adoptar una teología cristiana que tantos puntos en común tenía con sus creencias religiosas tradicionales, incluida la identificación Dušares-Cristo.

Del mismo modo, los antiguos nabateos y los cristianos comparten un mismo sentido reverencial hacia la muerte. La monumentalidad de las tumbas –en función del estamento social– hace pensar en que tenían una idea de “casas eternas”, de ahí que se hicieran en piedra y procuraran identificarlas con inscripciones, como las aparecidas en las excavaciones de Zoora. Habría algo más que decir acerca de si tenían noción o no de una vida tras la muerte, en cuanto que no sabemos si habría regocijo por la muerte ordinaria. Otra de las prácticas habituales entre los nabateos era la celebración de banquetes en honor a los difuntos, para lo cual se instalaban *triclinia* junto a las tumbas (Hammond, 1973, p. 103; Haley, 2001, pp. 173-174). Un cuidado que compartirían, como en todas las culturas de origen semítico, con los cristianos para los que la piedra angular de la fe es la promesa de una vida tras la muerte.

## Consideraciones finales

A pesar de su situación geográfica marginal, Zoora es un buen ejemplo de las transformaciones que se produjeron en todo el Oriente mediterráneo en el transcurso de los siglos IV-V d.C., viéndose inmersa en las controversias religiosas de la época. El estudio de las fuentes aleja cualquier posible imagen de la ciudad como un núcleo aislado en el que se desarrolló una versión propia del cristianismo. Ubicada en las principales rutas de peregrinación, por sus calles pasaría una cantidad innumerable de peregrinos atraídos por los escenarios bíblicos más o menos inventados. Este carácter de “ciudad abierta” la haría permeable a las grandes querellas teológicas acerca de la naturaleza de Cristo. Como sucedió en otros rincones del Imperio, esas discusiones saltaron de los círculos eruditos calando en el resto de la población. Buen ejemplo de ello son los epitafios funerarios que han servido de base para este trabajo, en los que pueden leerse profesiones de fe que tratan de afirmar el compromiso con un monoteísmo puro. Y aquí lo más destacable es el carácter semítico de la comunidad cristiana de Zoora, en estrecho contacto con la población judía y sin perder del todo los nexos con las antiguas creencias nabateas.

El alineamiento del obispo Musonios con las tesis más radicales del incipiente monofisismo se explicaría por este factor. Era difícil de entender que el Hijo de Dios participara al mismo tiempo de lo humano y lo divino. Esto, que para la tradición grecorromana repleta de semidioses no plantea ningún problema, sí lo es para aquellos que parten de una idea monolítica de Dios. Pero como se ha puesto de manifiesto, los debates cristológicos del siglo V tuvieron un profundo componente político, de lucha por la hegemonía en la Iglesia de los patriarcados de Constantinopla y Alejandría, con Roma vigilando en la distancia, celosa ella también de sus privilegios, cuya posición en el Occidente nadie ponía en duda pero que no estaba dispuesta a ceder –ni siquiera a compartir– su primacía. El miedo a verse desposeído de su dignidad episcopal durante el crucial concilio de Calcedonia de octubre de 451 habría hecho que el obispo de Zoora abjurase y aceptara los postulados de las sedes occidentales. No obstante, debemos plantearnos que además del temor a la pérdida del poder e influencia en su ciudad, estaría también el deseo de zafarse de la influencia que el patriarca Dióscoro ejercería sobre las sedes aliadas. Hasta qué punto este episcopado romano-nabateo corrió el riesgo de convertirse en una colonia del “faraón cristiano” es una cuestión pertinente, pero de difícil respuesta ante la falta de fuentes.

De lo que no cabe duda, y ahí el registro epigráfico es contundente, es de la importante presencia de las mujeres en la vida religiosa de la ciudad. Pocas son las dudas sobre la existencia de un colegio de diaconisas en Zoora, bien articulado e integrado en la sociedad. Como se ha puesto de relieve, detrás estarían las costumbres y creencias nabateas, en las que el papel de lo femenino estaba muy presente y que permitiría a las mujeres de la oligarquía urbana un amplio margen de actuación. Tenemos que verlo también como parte de las estrategias de influencia social de las “élites informales” de esta ciudad. Mediante dichas estrategias, las élites informales se hacían mucho más presentes, evidentes, colaborando en la formación y mantenimiento de las redes clientelares a través de la Iglesia. Ese es el gran cambio que se produce en estos siglos IV-V, aunque se adivine en períodos anteriores, al ver la carrera eclesiástica como alternativa a la carrera política y menos onerosa que esta. En este contexto, el que una mujer pudiera influir desde dentro de la institución en el nombramiento del obispo y por ende tener voz en los asuntos públicos, era un riesgo que las actas y cánones conciliares tratan de minimizar.

Zoora tampoco en esto representa una excepción con respecto al resto de la *Palaestina Tertia*. Jerusalén acogió muestras de ese cristianismo en femenino que permite delinear una religiosidad mucho más heterogénea en este período de formación en un

Oriente en plena ebullición, como corresponde a los períodos de construcción de nuevas realidades. Es esa interconexión lo que le da a esta ciudad romano-nabatea el interés que posee, como reflejo a escala microhistórica de los grandes procesos que se están viviendo.

En medio de esa efervescencia, tiene un papel importante ese carácter de cruce de caminos, el albergar a una población diversa. Ya he hecho referencia a ese 10% de población judía y a la herencia cultural nabatea. Porque es precisamente esta última la que explicaría en buena medida el fuerte arraigo del cristianismo. La adopción de la nueva fe se habría producido sin grandes traumas dada la correspondencia entre Dušares y Cristo y esa tendencia hacia el culto monoteísta que albergaba la antigua religión de los nabateos. El culto solar y la presencia de las montañas como elementos sagrados ayudarían en esa transición. Una transición que no sería percibida como tal a juzgar por la pervivencia de muchos nombres teóforos que hablan más bien de una continuidad entre una creencia y otra. En un mundo que seguía creyendo firmemente en la convivencia cotidiana con seres sobrenaturales, sería lo más normal. Convenientemente cristianizados, helenizados, convenía mantener vivas esas creencias.

## Referencias

- » Ameling, Walter et al. (Eds.). (2010-2014). *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae A multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad*, 3 vols. De Gruyter.
- » Arce, Agustín (Ed. y Trad.). (1980). *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Barag, Dan (2009). Samaritan writing and writings. En Hannah Cotton, Robert G. Hoyland, Jonathan Price y David Wasserstein (Dirs.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East* (pp. 303-323). Cambridge University Press.
- » Billerbeck, Margarethe, Neumann-Hartmann, Arlette y Zubler, Christian (Trads. y Eds.). (2010-2015). *Stephani Byzantii, Ethnika*. 5 vols. De Gruyter.
- » Blumell, Lincoln H. (2012). *Lettered Christians. Christians, letters and Late Antique Oxyrhynchus*. Brill.
- » Bowersock, Glenn W. (1983). *Roman Arabia*. Harvard University Press.
- » Burkhardt, Augustus (Ed.). (1893). *Hieroclis, Synekdemus: accedunt fragmenta apud Constantinum Porphyrogenetum servata et nomina urbium mutata*. B. G. Teubneri.
- » Donner, Herbert (1995). *The Mosaic Map of Madaba: An Introductory Guide*. Kok Pharos Publishing House.
- » Fernández, Natalio, Spottorno, María Victoria, Cañas, José Manuel, López, Mercedes, Delgado, Inmaculada y Miralles, Lorena, (Trads.). (2015). *La Biblia griega. Septuaginta*. Vol. IV: *Libros Proféticos*. Ediciones Sígueme.
- » Flusin, Bernard (2011). Palestinian Hagiography (Fourth-Eighth Centuries). En Stephanos Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Vol. 1: *Periods and Places* (pp. 199-226). Ashgate.
- » Gelzer, Heinrich (Ed.). (1890). *Georgii Cypri. Descriptio orbis Romani. Accedit Leonis Imperatoris diatyposis genuina adhuc inedita*. B. G. Teubneri.
- » Haley, John F. (2001). *The religion of the Nabataeans. A Conspectus*. Brill.
- » Hammond, Philip (1973). *The Nabataeans. Their History, Culture and Archaeology*. Paul Åströms Förlag.
- » Hezser, Catherin (1997). *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. Mohr Siebeck.
- » Hoyland, Robert G. (2001). *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*. Routledge.
- » Jiménez Zamudio, Rafael (Trad.). (2008). *Toponimia Bíblica. El Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la versión latina de Jerónimo*. Universidad Autónoma de Madrid.
- » Martínez Carrasco, Carlos (2014). Construyendo el Reino de Dios en la Tierra. Los judíos en la gran guerra romano-persa (603-628). *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos. Sección Hebreo*, 63, 147-178.
- » Martínez Carrasco, Carlos (2017). *La disidencia en el seno del cristianismo oriental y sus implicaciones en la primera expansión del islam (632-661)*. (Tesis doctoral). Universidad de Granada, España.
- » Martínez Carrasco, Carlos (2021). Estructura social de una ciudad romano-nabatea a través de la epigrafía: Zoora entre los siglos IV-V d.C. *Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, 34, 29-45.

- » Meimaris, Yannis E. y Kritikakou-Nikolaropoulou, Kalliope I. (2005). *Inscriptions from Palaestina Tertia, 1a, The Greek inscriptions from Ghor es-Safi (Byzantine Zoora)*. National Hellenic Research Foundation.
- » Mommsen, Theodor y Rougé, Jean (2005). *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*. Vol. I: *Code Théodosien XVI*. Editions du Clerf.
- » Al-Nasir, Farah (2009). Bioreclamation of a Saline Sodic Soil in a Semi Arid Region/Jordan. *American-Eurasian Journal of Agricultural & Environmental Sciences*, 5(5), 701-706.
- » Nieto Ibáñez, Jesús M.<sup>a</sup> (Trad.). (1999). *Flavio Josefo. Guerra de los Judíos. Libro IV: Desde el asedio de Gamala hasta la partida de Vespasiano a Roma*. Gredos.
- » Ortiz de Urbina, Ignacio (Trad.). (1969). *Nicea y Constantinopla*. Eset.
- » Politis, Konstantinos D. (2010). The Monastery of Aghios Lot at Deir 'Ain 'Abata in Jordan. En F. Daim y J. Drauschke (Eds.), *Byzanz – das Römerreich im Mittelalter*. Teil 2, 1: *Schauplätze* (pp. 1-24). Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
- » Price, Richard y Gaddis, Michael (2005). *The Acts of the Council of Chalcedon*. Liverpool University Press.
- » Sághy, Marianne y Schoolman, Edward M. (Eds.). (2017). *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches (4th-8th Centuries)*. Central European University Press.
- » Salzman, Michele, Sághy, Marianne y Testa, Rita L. (Eds.). (2015). *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge University Press.
- » Schwartz, Eduard (Ed.). (1927-1984). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, 4 vols. De Gruyter.
- » Sivan, Hagith (2008). *Palestine in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- » Teja, Ramón (Trad.). (2008). *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*. Trotta.
- » Vagaggini, Cipriano (2016). The Ordination of Deaconesses in the Greek and Byzantine Tradition. En Phyllis Zagano (Ed.), *Women Deacons? Essays with Answers* (pp. 100-143). Liturgical Press.
- » Van der Horst, Pieter W. (2006). Anti-Samaritan Propaganda in Early Judaism. En Pieter Van der Horst (Ed.), *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity* (pp. 134-150). Mohr Siebeck.
- » Vara Donado, José (Trad.). (2016). *Flavio Josefo. Antigüedades Judías*. Akal.