

Materialidad y vínculo comunitario. La evidencia arqueológica de las comunidades judías en Siria en la segunda mitad del siglo IV



Andrea Simonassi Lyon

Universidad de Buenos Aires. Universidad Argentina de la Empresa. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
andysimonassilyon@gmail.com

Fecha recepción: 02/07/2024. Fecha aceptación: 22/10/2024.

Resumen

Poco sabemos de las comunidades judías de Siria de fines del siglo IV. Contamos con fuentes literarias como las de Juan Crisóstomo o Libanio pero no aportan demasiada información acerca de sus prácticas e ideas. Este trabajo se propone abordar el problema de la identidad judía en Siria a partir de las fuentes epigráficas y arqueológicas de dos de las ciudades más relevantes del área, las cuales sabemos contaban con al menos una sinagoga: Antioquía y Apamea. A partir de los aportes del “giro material” que sugiere que los objetos no son meras representaciones o símbolos sino que poseen agencia y actúan modificando las experiencias de los hombres, sostendremos que estas evidencias materiales –epitafios en Beth She’ arim y la diáspora, así como el piso de mosaico de sinagoga de Apamea– se configuran como agentes sociales que construyen vínculo comunitario. La identidad local en la Antigüedad Tardía sufre una transformación, a partir de la cual el componente religioso pasa a ser bastante relevante en la conformación de la misma. En este sentido, pasa a ser, también, supralocal a partir de la cual a los judíos de estas ciudades les interesa relacionarse con espacios significativos para ellos, generando una suerte de redes sociales que se conforman y producen, a su vez, por la acción de los objetos y lugares vinculados a ellos.

Palabras clave: inscripciones conmemorativas, inscripciones funerarias, comunidad judía, materialidad, vínculo comunitario

Materiality and Communal Bondage. The Archaeological Evidence of the Jewish Communities in Syria in the Second Half of the Fourth Century.

Abstract

Little is known about the Jewish communities of Syria at the end of the 4th century. We have literary sources such as John Chrysostom and Libanius but they provide little

information about their practices and ideas. This paper aims to address the problem of Jewish identity in Syria from the epigraphic and archaeological sources of two of the most relevant cities in the area which we know had at least one synagogue: Antioch and Apamea. Based on the contributions of the “material turn” that suggests that objects are not mere representations or symbols but rather have agency and act by modifying the experiences of men, we will maintain that this material evidence –epitaphs in Beth She’arim and the diaspora, as well as the mosaic floor of the Apamea synagogue– are configured as social agents that build community bond. Local identity in late antiquity undergoes a transformation, from which the religious component becomes quite relevant in its formation. In this sense, it also becomes supralocal and the Jews of these cities are interested in relating to spaces that are significant to them, generating a kind of social networks that are shaped and produced, in turn, by the action of the objects and places linked to them.

Keywords: commemorative inscriptions, funerary inscriptions, Jewish community, materiality, community bond

El presente trabajo hará foco en cómo la materialidad de los mosaicos de la sinagoga de Apamea y de los epitafios de Beth She’arim revela agencia en la construcción de un vínculo entre comunidades distantes. Este trabajo retoma los postulados de la perspectiva de análisis conocida como el giro material, que propone que los objetos actúan, tienen agencia y de esta manera participan activamente en la constitución y mediación de redes sociales.¹ A partir de esta premisa, rastreadremos las principales características de las comunidades judías de la región. Trabajaremos con estos dos casos por tres razones: 1) porque, como veremos, son escasas las fuentes que pueden revelar información acerca de las comunidades judías de Siria; 2) porque cuando se analiza la cultura material religiosa, el cuerpo y el lugar, el edificio, –además de objetos rituales– son parte intrínseca de ella (Meyer et al., 2010, pp. 209-210); y 3) son reveladores porque tienen la particularidad de mostrar cómo judíos de diferentes lugares, a la distancia, están preocupados en relacionarse con espacios o lugares significativos para ellos generando estos lugares –y los objetos– lazo social y vínculo comunitario. Nos centraremos en dos ciudades sirias para el análisis propuesto: por un lado, la ciudad de Antioquía y, por el otro, la ciudad de Apamea.

Para el siglo IV, Antioquía contaba con una prominente comunidad judía. A partir de fuentes literarias, sabemos de la existencia de, al menos, dos sinagogas, una en la ciudad, en el *Kerateion*, el barrio judío; y una en el suburbio del sur, en Dafne (De Montfaucon, ed. 1862, Col. 852); que celebraban sus festividades más importantes como *Pesaj*, *Rosh Hashaná* y *Sukkot* atrayendo a parte de los cristianos de la ciudad; y que participaban de la *paideia* de la mano de maestros de renombre como Libanio en su Epístola 1098 (Meeks y Wilken, 1978, p. 62). En este sentido, parte de la comunidad judía estaba constituida por miembros bien educados, inmersos en la cultura grecorromana, influyentes, con vínculos con personalidades de renombre y con recursos. Ahora bien, no todos los judíos de Antioquía pertenecían al sector acomodado y educado de la ciudad. A partir de la *Oratio* 47 de Libanio, podemos conocer, aunque muy poco, a aquellos judíos de la zona rural (Foerster, ed. 1906, pp. 404-422). En ella, Libanio hace referencia a agricultores judíos que habían trabajado en las tierras de su familia por cuatro generaciones. Por otro lado, Apamea cuenta con una sinagoga excavada en la década de 1930 que data de fines del siglo IV. Ubicada en uno de los lugares más centrales de la ciudad, podemos inferir que la comunidad contaba con la aceptación de una parte de la población –y autoridades locales– y que tenía a fines del siglo IV los medios económicos para embellecer y redecorar dicho edificio. Esta

¹ Para profundizar en el giro material ver Gell (1998); Miller (2005) y Bynum (2015).

comunidad sufrió los embates del cristianismo que llevaron a la apropiación de la sinagoga y su conversión en iglesia a principios del siglo siguiente.

Como observamos, es escasa la información que se puede recabar de las comunidades judías de Siria. A fin de llenar el vacío documental que dejan las fuentes literarias, recurriremos tanto a fuentes epigráficas como a iconográficas. Las excavaciones llevadas a cabo en la ciudad de Antioquía durante la década del 30 no dieron resultados significativos debido a que la ciudad nueva se encuentra emplazada sobre la antigua (Downey, 1961, p. 28). El único elemento indudablemente judío con el que contamos es una losa de mármol con una *Menorah*, hallada en la ciudad (Noy y Bloedhorn, ed. 2003, p. 117).² De todas maneras, encontramos restos epigráficos en otros lugares del imperio que posibilitan una aproximación a la comunidad judía antioquena. Para el caso de Apamea, como ya advertimos, la sinagoga de la ciudad brinda información no solo de los judíos que habitaban la ciudad sino también de sus vecinos, los antioquenos.

Inscripciones conmemorativas en el mosaico de la sinagoga de Apamea

La sinagoga era la principal institución alrededor de la cual se organizaba la comunidad judía en la Antigüedad Tardía.³ Si algo definía a la sinagoga diaspórica era su variedad. No había dos sinagogas iguales en planta, decoración interior, fachada exterior, etc. Por otro lado, eran disímiles en cuanto a su ubicación. Podían estar localizadas en el centro de la ciudad, como en Apamea, o en la periferia de las mismas, como es el caso de Dura Europos.⁴ Ahora bien, a pesar de esta multiplicidad podemos encontrar elementos comunes a todas las sinagogas de la diáspora.

Por un lado, su disposición interna orientada a Jerusalén, que organizaba también la disposición de la liturgia y de las personas. Por otro lado, encontramos un lugar reservado para la Torá, precisamente en la pared que miraba hacia Jerusalén, siendo uno de los principales elementos, si no el principal, en determinar la orientación y conforma el elemento arquitectónico más destacado de la sinagoga tardoantigua (Hachlili, 2000, p. 146). Podía tener una de tres formas (edículo, nicho o ábside): la forma que adopta esta estructura en la sinagoga de Apamea es la de nicho cuadrado, ubicado en la pared sur del edificio, que era la que se encontraba en dirección a la ciudad santa.⁵ Esta estructura contenía el arca con los rollos de la Torá (*arón ha kodesh*), resaltando la centralidad de las Sagradas Escrituras en la liturgia (Levine, 2005, p. 305).⁶ Finalmente, otro de los elementos en común que tenían entre sí las sinagogas

2 La inscripción cuenta con una *Menorah* y cuatro letras griegas: ΓΟΛΒ. Las mismas podrían corresponder a un nombre en arameo o hebreo o designar una profesión como barbero o escultor (Brooten, 2000, p. 34).

3 La identidad judía gira en torno a la sinagoga en el marco de la ciudad o la aldea. A partir del siglo IV, la identidad va a pasar a tener un tinte más religioso, a partir de una vinculación a una comunidad de culto más que a una comunidad anclada en el espacio. Para profundizar ver: Liebeschuetz (2001); Stroumsa (2015).

4 Ubicada en Siria y descubierta en el año 1932 tras una serie de excavaciones llevadas a cabo por la Universidad de Yale, Dura Europos se destaca como la sinagoga más excepcional de la diáspora por el uso que hace del arte figurativo con sus paredes de piso a techo con frescos que representan escenas bíblicas. Ninguna otra sinagoga de la diáspora presenta una decoración y uso del arte como Dura Europos. La primera etapa de la sinagoga, que parece haber sido una casa en primera instancia, data de fines del siglo II o principios del siglo III; y la segunda etapa de mediados del siglo III, expandiendo el tamaño del edificio. Contenía un espacio reservado para la Torá en el muro este, en dirección a Jerusalén, con forma de nicho semicircular, completamente preservado, habiendo sido utilizado en las dos etapas de construcción de la sinagoga (Hachlili, 2000, p. 149). En un intento por fortificar la ciudad contra el ataque de las fuerzas persas, se llenó el interior de la sinagoga de arena, así como otros edificios adyacentes. La medida defensiva tomada por el imperio no detuvo a los persas pero sí ayudó a preservar casi intacto el hall central de la sinagoga (Rutgers, 1996, p. 73). Para profundizar en la sinagoga de Dura Europos, ver Hachlili (1998) y Levine (2005).

5 Los nichos son estructuras de piedra que se extienden desde el muro orientado hacia Jerusalén hacia el hall central, con escalones que llevan hacia ellos. Podían ser decorados y por su tamaño se considera que se configuraban como el lugar reservado para el arca que contenía los rollos de la Torá (*arón ha kodesh*) (Hachlili, 2000, p. 149).

6 El *arón ha kodesh* o arca que contenía los rollos de la Torá era, generalmente, de madera con estantes en su interior para sostener los rollos. Era uno de los símbolos que se utilizaban en el arte sinagoga y funerario judío de la

de la diáspora era la utilización de simbología específicamente judía y, en relación con esto, la distintiva “sobriedad” en cuanto a la utilización del arte a fin de decorar el interior en comparación con la más extensa utilización del arte figurativo en la tierra de Israel, primando la utilización de diseños geométricos.⁷

Como adelantamos, en la ciudad más importante de Siria, Antioquía, donde esperaríamos encontrar mucha evidencia, el único objeto que es específicamente judío hallado allí es la ya mencionada losa de piedra con una *Menorah* tallada junto a las letras griegas ΓΟΛΒ.⁸ La *Menorah* es el símbolo más importante y frecuente en las comunidades de la diáspora durante los siglos III y IV, simbolizando al judaísmo y, eventualmente, distinguiendo ya sea edificios, tumbas o catacumbas de aquellas cristianas o paganas tanto en la diáspora como en la tierra de Israel (Hachlili, 1998, p. 344). Poco podemos extraer de esta piedra, salvo que la comunidad hacía uso de la simbología del arte judío al igual que sucedía en otras ciudades.

A 80 km de Antioquía, en la ciudad de Apamea, la *Mission Archéologique Belge* excavó un edificio en 1934 que se identificó como una sinagoga de fines del siglo IV en el centro de la ciudad, al sudeste de la calle principal, *Grande Colonnade* (Noy y Bloedhorn, ed. 2003, p. 84). La misma se encontraba bajo las ruinas de la iglesia del Atrio, lo que hizo imposible determinar fehacientemente su diseño interior (Sukenik, 1951, p. 542). El hallazgo más relevante fue el piso de mosaico que contaba con veinte inscripciones de las cuales cuatro pertenecían a judíos de Antioquía. Las mismas no solo revelaron que varias secciones del mosaico habían sido elaboradas gracias a las donaciones tanto de parte de la comunidad judía de Apamea como de miembros de la comunidad judía de Antioquía, sino que también nos permitieron conocer los nombres, cargos y títulos que los donantes ostentaban dentro de la comunidad. Una cuestión de suma importancia es que dos de las inscripciones permiten datar la construcción de la sinagoga c. 391. Eleazar Sukenik (1951, p. 542) sostiene que el tamaño de la sinagoga muestra que, para fines del siglo IV, Apamea contaba con una comunidad judía considerablemente numerosa y pudiente.

El mosaico medía aproximadamente 120 metros cuadrados, dividido en paneles, cada uno ornamentado con figuras geométricas. Contaba con veinte inscripciones dedicatorias que eran parte integral de su decoración y que se encontraban distribuidas en el centro de los paneles o hacia los lados.

Ahora bien, los mosaicos eran el principal adorno de las sinagogas de la diáspora entre los siglos IV y VI. La decoración basada en patrones geométricos donde se intercalaban inscripciones dedicatorias se encontraba, también, en iglesias cristianas del mismo período (Wilken, 1983, p. 56). Esto indicaría que los mismos talleres trabajaban tanto para judíos como para cristianos y paganos. Además, la similitud en el estilo de muchos de los mosaicos sugiere la utilización de libros de patrones que los talleres mostraban a su clientela para que eligiera el diseño de la obra a realizar. Lo que se evidencia, entonces, es una suerte de lenguaje común, compartido por los distintos grupos religiosos y no una particularidad de alguno de ellos. Así como los judíos imprimían su identidad a partir de la utilización de simbología judía, lo mismo hacían los cristianos o aquellos vinculados a la *Religio* romana. El tamaño, diseño y decoración de la sinagoga estaban no solo determinados por influencias locales sino que, también, reflejaban la posición social de la comunidad judía en la ciudad (Hachlili, 1998, p. 460).

Antigüedad Tardía y se representaba en la diáspora abierto a diferencia de las representaciones en la tierra de Israel donde aparecía cerrado (Hachlili, 2000, p. 157).

⁷ Por supuesto la clara excepción a esta “sobriedad” es la sinagoga de Dura Europos.

⁸ Para Alejandría, por ejemplo, a pesar de que era una de las ciudades del imperio con mayor población judía, poseemos escasas fuentes tanto arqueológicas como literarias (Haas, 1997, pp. 92-94).

En este sentido, la comunidad judía de Apamea debe haber sido lo suficientemente aceptada por sus vecinos y habría contado con los recursos financieros necesarios para afrontar el proyecto de construcción del mosaico. La ubicación privilegiada de la sinagoga en el centro de la ciudad, a 100 metros de la intersección principal es clara muestra de esto. Como asegura Lee Levine (2005, p. 297): “Synagogues, by their very location, might reflect the prominence, or at least the social acceptance of the local Jewish community”.

Así como los judíos construían sus edificios teniendo en cuenta las formas y estructuras que se utilizaban en su ciudad, también es cierto que incluían en los diseños simbología propia a fin de afianzar su identidad. Ya hemos adelantado que la *Menorah* se configuró como el elemento más representativo de las comunidades judías entre los siglos III y IV. Habría sido utilizada primero en la diáspora para luego pasar a la tierra de Israel. Esta primacía se vincularía con la mayor necesidad que tenían los judíos diaspóricos por marcar más fuertemente su identidad en comparación a aquellos que habitaban en Palestina (Hachlili, 1998, p. 344). Asimismo, el arca de la Torá (*aron há kódesh*), el *shofar*, las cuatro especies de *Sukkot* o Fiesta de los Tabernáculos (*etrog, lulav, haddas, aravah*), también gozaron de popularidad en el arte funerario y sinagogal judío (Hachlili, 1998, p. 347).⁹ La extensión del uso de la simbología judía se debe a varias razones: el mayor grado de sacralidad que adquiere la sinagoga en la Antigüedad Tardía, el vínculo que se establece entre los símbolos como las especies de *Sukkot* y la *Menorah* con el Templo de Jerusalén, y, sobre todo, como respuesta al cristianismo (Levine, 2005, p. 307). En relación con esto, Seth Schwartz (2001, p. 179) conceptualiza esta creciente utilización del arte específicamente judío en respuesta al cristianismo catalogándola de “rejudaización”. En la sinagoga de Apamea, el mosaico muestra únicamente un solo símbolo del arte sinagogal y funerario judío: una *Menorah* en el panel sur, mostrando, asimismo, la orientación del hall central. La sinagoga de Apamea, de hecho, responde a una decoración sobria, casi anicónica –con la excepción de la *Menorah* ya mencionada– y con una decoración, como ya anticipamos, meramente geométrica.

Ahora bien, contamos con cuatro inscripciones de donaciones realizadas por judíos de Antioquía para la construcción del piso de mosaico de la Sinagoga de Apamea.

La primera en ser descubierta fue la donación de Ilasio.

Sobre los más honrados Archisinagogos Eusebio y Nehemías y Phineas y el Gerusiarca Teodoro y los más honrados Presbíteros Isaac y Saulo y los restantes, Ilasio, Archisinagogo de Antioquía hizo la entrada del mosaico, 150 pies. Del año 703, de Eudineo 7. Bendición para todos (Noy y Bloedhorn, ed. 2003, p. 86).¹⁰

La fecha hace referencia al calendario seléucida, correspondiente al año 391.¹¹ Por otro lado, se hace mención de los nombres y cargos que detentan dentro de la comunidad: Archisinagogos, Presbíteros y Gerusiarcas, miembros del consejo de ancianos. Los Archisinagogos, cabeza de la sinagoga, podían officiar como benefactores y donantes y así participar en la construcción de una sinagoga, en su remodelación o en la construcción de parte de un edificio, como es el caso del piso de mosaico en Apamea

9 Tras la destrucción del Segundo Templo, la *Menorah* simboliza al judaísmo y a los judíos. Por otro lado, las cuatro especies de *Sukkot*, así como el *shofar* derivan su simbología del Templo (Hachlili, 1996, pp. 115-116). El *etrog* es el cítrico; *haddas* es la hoja de mirto; *aravah*, hoja de sauce; y *lulav*, hoja de palmera datilera. El *shofar* es el cuerno que se asocia a la festividad de *Rosh Hashaná* (año nuevo) y a *Yom Kippur* (Día del Perdón).

10 “ἐπὶ τῶν τιμοτάτων ἀρχισυναγῶγων Εὐσεβίου καὶ Νεμίου καὶ Φινέου καὶ Θεοδώρου γερουσιάρχου καὶ τῶν τιμοτάτων πρεσβυτέρων Εἰσακίου καὶ Σαούλου κ<α>ι λοιπῶν, Ἰλάσιος ἀρχισυνάγωγος Ἀντιοχείων ἐποίησεν τὴν ἰσόδον τοῦ ψηφίου πό(δας) ρν´· ἔτους γψ´, Εὐδυνέου ζ´· εὐλογία πᾶσι”. Las traducciones del griego son de la autora.

11 Noy y Bloedhorn (2004) aseguran que la fecha corresponde al 7 de enero de 392 porque ya había pasado el año nuevo.

(Hachlili, 1998, p. 400; Rajak y Noy, 1993, p. 87). La donación podía ser individual o colectiva y podían participar las comunidades judías de ciudades cercanas (Noy, 2004, p. 89). En cuanto a la organización de la comunidad judía, en las ciudades del Este, estaba gobernada por un consejo integrado por representantes de las sinagogas de la región y presidido por un Gerusiarca.

Cabe destacar el lugar prominente de esta inscripción, en la entrada del hall central donde se encontraba el mosaico. Es decir, lo primero que uno vería al entrar sería esta donación. Por otro lado, la donación realizada por Ilasio –esta junto con la siguiente– es la más importante en cantidad de pies donados de todo el mosaico.

Otra inscripción, ubicada al este de la anterior, hacia el centro de la sinagoga, menciona a otros miembros de la misma familia:

Ilasio, hijo de Isaac, *Archisinagogo* de los antioqueños por la salvación de Photíos, su esposa, y de sus hijos y por la salvación de Eustacia [su] suegra y por la memoria de Isaac y Edesio y Hesuquío [sus] antepasados, hizo el mosaico de la entrada. Paz y piedad sobre todo su pueblo consagrado (Noy y Bloedhorn, ed. 2003, p. 89).¹²

Nuevamente vemos la mención tanto de cargos dentro de la comunidad como la alusión a la salvación, en este caso de su esposa, y las bendiciones para todo el pueblo, reforzando una razón no solo individual sino también una de tipo “comunitario”, al pedir por el bienestar de todos. La apelación a la “memoria”, entonces, no se configura solamente como una de tipo individual sino que involucra también la de los ancestros y tiene que ver con la donación como conmemoración.

Siguiendo, aparentemente, con la misma familia, encontramos otra inscripción, adyacente y al norte de la anterior: “Thaumasís, junto con Hesiquio, su esposa/o, y con sus hijos y con su suegra Eustasia, *hizo 100 pies* (de mosaico)” (Noy y Bloedhorn, ed. 2003, p. 94).¹³ Si Eustasia, la suegra, es la misma mujer que en Syr.54, esto quiere decir que Ilasio pudo haberse casado con una mujer de Apamea y de allí vendría su vínculo con esta ciudad y con su comunidad judía. Sin embargo, el resto de la inscripción resulta ambigua porque no puede determinarse el género de los dos primeros nombres: Thaumasís y Hesiquio. Puede ser “Thaumasís y su esposa, Hesiquio” o “Thaumasís y su esposo, Hesiquio”. Los mismos nombres aparecen en otra inscripción, pero esta tampoco resuelve la cuestión del género: “Thaumasís, hijo/a de Nomo, *por la salvación de su esposola, habiendo hecho una promesa*” (Noy y Bloedhorn, ed. 2003, p. 109).¹⁴

La inscripción de Nehemías, refiere a la donación realizada por un *Hazzan* de la ciudad de Apamea: “En tiempos de Nehemías, el *Hazzan*, también el diácono, la entrada del santuario fue pavimentada con mosaico. Año 703, Dystros 9. (...) habiendo hecho una promesa, hizo [esto] con su esposa y sus hijos”.¹⁵ Es importante remitir a ella porque, por un lado, vuelve a aparecer el dato del año de construcción del mosaico, 703 del calendario selúcida, correspondiendo, como ya anticipamos, al año 391. Pero es relevante por dar cuenta de la existencia del cargo de *Hazzan* y de un diácono. El cargo de *Hazzan* no parece haber sido para la Antigüedad Tardía un cargo de suma

12 “Γλάσιος Εισακίου ἀρχισυναγωγος Ἀντιοχείων ὑπὲρ σωτηρίας Φωτίου συμβίου καὶ τέκνων καὶ ὑπὲρ σωτηρίας Εὐσταθίας πενθερᾶς καὶ ὑπὲρ μνίας Εἰσακίου καὶ Ἐδεσίου καὶ Ἡσυχίου προγόνων ἐποίησεν τὴν ψήφωσιν τῆς ἰσόδου. εἰρήνην καὶ ἔλεος ἐπὶ πάντων τῶν ἡγιασμένων ὑμῶν πλῆθος”.

13 “Θαυμάσις ἅμα Ἡσυχίῳ συνβίῳ καὶ τέκνοις καὶ Εὐσταθίᾳ πενθερᾷ {ς} ἐποίησεν πόδας ρ”.

14 “Θαυμάσις Νόν [νου ὑπὲρ σω-] τηρίας Ἡσοχί [ου συμβίου?] αὐτοῦ εὐξάμ[ενος]”.

15 “ἐπὶ Νεμιά ἀΐζάνα καὶ τοῦ διακονοῦ ἐψηφῶθη ἡ πρόσθεσις [τοῦ] ναοῦ· ἔτους γη' Δύστρου θ'· (...) ὡν εὐξάμενος ἅμα [?συμβίου καὶ] τέκνης ἐ[ποίησεν]εν”.

relevancia y jerarquía, siendo responsable de tocar el *shofar*, sacar los rollos de la Torá del arca y asignar los asientos (Noy y Sorek, 2003, p. 14).¹⁶

Por otro lado, algo digno de mencionar es que todas las inscripciones revelan la cantidad de pies de mosaico donada pero, también, que cerca de la mitad de las donaciones de la sinagoga de Apamea fueron hechas por mujeres.

Así, las inscripciones brindan información acerca de los donantes y de las donaciones: sus nombres y estatus dentro de la comunidad, ya sean estos Archisinagogos, Gerusiarcas o Presbíteros, y sus vínculos familiares, además del hecho de que son donaciones de índole individual o familiar que, por otra parte, dan cuenta de los posibles vínculos de parentesco entre ellos y con la comunidad de Apamea. La utilización del griego en las inscripciones y las referencias al calendario seléucida nos hacen pensar en una comunidad fuertemente helenizada. Asimismo, podemos inferir que son familias prominentes, con ingresos que les permitían donar y cuyas inscripciones estaban ubicadas en un lugar de relevancia en el mosaico –seguramente por ser personas eminentes dentro de la comunidad pero también por su estatus económico–. Algunas secciones del piso de mosaico habían sido donadas para lograr el bienestar propio y de la familia o a fin de cumplir una promesa pero también se apela a un bienestar colectivo que incluye a toda la comunidad. En este punto, nos parece pertinente considerar que la donación tendría un objetivo, además, conmemorativo. Como argumenta Philippe Buc (1997, p. 99): “the terms of a donation often provided for the celebration of the donor’s liturgical memoria”. En este caso la donación que representa la inscripción dota al donante de jerarquía (Buc, 1997, p. 100).

Debemos considerar estas inscripciones, en tanto también son documentos escritos, no solo como soporte de un mensaje sino también como un objeto destinado a ser mostrado. Así, Morsel, retomando a Rück, desarrolla la idea de una retórica visual, enfatizando que el documento escrito es, a la vez, un objeto gráfico, portador de sentido. De esta manera, “le pouvoir symbolique n’est ainsi pas à celui qui donne à lire par rapport (...) à celui qui donne à voir” (Morsel, 2006, p. 19). En otras palabras, el poder simbólico radica en aquel que da a ver, el que muestra, el que se muestra como modelo, también, a toda la comunidad. En consonancia con esto, aquellos que eran honrados, lo eran no solo por quiénes eran o por el lugar que ocupaban en la comunidad sino también por lo que habían dado o habían hecho por ella (Rajak, 2001, p. 375). Lo que se buscaba, además de la preservación de la memoria, además de mostrar la preeminencia dentro de la comunidad, del poder detentado, de lo hecho, era inspirar la emulación, la imitación. Por otro lado, hay que resaltar que los judíos de las distintas ciudades del imperio no estaban por fuera de los círculos de evergetismo practicado en las mismas (Rajak, 2001, p. 388).

Pero además de dar cuenta de la posición social de los donantes, de reafirmar jerarquías y de preservar su memoria, el mosaico de Apamea revela que tiene agencia y que construye vínculo social entre dos comunidades alejadas. En este sentido, los objetos pueden asumir el papel de sujetos activos dentro de la sociedad, participar y producir relaciones sociales.¹⁷ Ellos conllevan muchas maneras de poder y cuando se intercambian o se dan, como es el caso, crean lazos sociales, afectivos y religiosos (Bynum, 2015, p. 274). Los objetos donados poseen un elemento de agencia social en el sentido que son factores que median y constituyen las relaciones sociales. Entonces,

¹⁶ Así como los cargos que aparecen en la sinagoga son aquellos que encontramos en otros lugares de la diáspora y siendo que estos, en ambas inscripciones de Ilassio, corresponden a Antioquía, el cargo de *hazzan* podría replicarse, a su vez, para la comunidad judía antioquena.

¹⁷ Esto no quiere decir que le atribuyamos a los objetos la cualidad de estar vivos o animados. Participan de la sociedad como agentes sociales, mediando y produciendo relaciones sociales pero ello no los hace objetos vivientes (Droogan, 2013, p. 163).

no solo representan los vínculos comunitarios sino que son sus actores cruciales e indispensables (Droogan, 2013, p. 159). Siguiendo los postulados de Alfred Gell, Julian Droogan (2013, p. 153) da cuenta del arte como una tecnología que hace foco en los roles sociales que asume. En este punto, el arte es utilizado, entre otras cosas, para proyectar poder y agencia en los individuos. Así los objetos serían, como ya hemos dicho, agentes materiales que regulan, construyen identidad y vínculo comunitario. En el caso del mosaico de Apamea, lo que vemos es cómo este opera al hacer propio a alguien que está por fuera de la comunidad, que no es de la ciudad, como sucede con aquellos antioqueños que se constituyen como donantes en Apamea. Así, construye lazo social en el sentido de que la identidad traspasa a la propia ciudad, deja de estar anclada en el espacio y tiene un componente religioso que revela que los judíos de Antioquía quieren hacerse presentes a la distancia, vinculándose con sus correligionarios de Apamea, participando en la redecoración nada más y nada menos que de la institución judía más importante de la Tardoantigüedad.¹⁸ En este punto, los aportes de John Liebeschuetz (2001, pp. 414-415) pueden sernos de utilidad para el análisis. El autor plantea que la historia de la ciudad en la Antigüedad Tardía está signada por el declive y que produce un tipo de persona diferente a la que habitaba la ciudad clásica. Esta transformación se relaciona principalmente con la expansión de la esfera religiosa a expensas de lo secular. En consonancia con esto, Robert Markus (1990, p. 226) sostiene que se da una “des-secularización” de la sociedad, donde lo que encontramos es que lo secular queda absorbido por lo sagrado. En ese declive de la ciudad tardoantigua, la identidad pasó a ser un concepto más vinculado a lo cultural y, en mayor medida, a lo religioso.¹⁹ En la misma línea, Guy Stroumsa (2015, p. 41) remarca que en la Antigüedad Tardía, la identidad pasa a definirse, entonces, en términos religiosos. De esta manera, la materialidad del mosaico está agenciando, operando sobre las vidas y experiencias de los que donaron para su construcción y actúa en la conversión de un extraño a la comunidad en alguien que pasa a pertenecer a ella, generando un lazo que supera los límites de la ciudad y que construye una identidad que se relaciona más a nivel religioso. La comunidad deja de estar anclada al lugar y pasa a ser supralocal; a partir de ella se tienden redes intracomunitarias que trascienden el espacio.

Debemos centrarnos no en lo que se supone que representan o en lo que se les atribuye a los objetos sino en la relación que estos operan con sus audiencias o usuarios. Poseen agencia, son intercambiados, donados, circulan, portando valores y poderes que estructuran las relaciones humanas. Podríamos decir lo mismo de las inscripciones funerarias, que se configuran, también, como objetos gráficos. Éstos, al igual que las inscripciones del mosaico de Apamea, están para ser mostrados y, como dice Morsel (2006, p. 18), esta visualidad se vio acentuada por la constante mezcla de lo escrito con imágenes o símbolos gráficos. A su vez, tienen injerencia en la edificación de esta identidad que va más allá de los límites locales y que se configura como una filiación de tinte religioso-cultural, estrechando el lazo social y el vínculo entre comunidades distantes.

¹⁸ Debemos aclarar, sin embargo, que la identidad más vinculada a lo cívico no desaparece –aunque quedaría en un segundo plano–. De hecho, Ilasio, por ejemplo, se preocupa en marcar que es de Antioquía. Ahora, lo cierto es que la identidad supralocal es la que pasa a primar. Si bien el consenso es que Ilasio vivía en Antioquía, si él viviera en Apamea, la red en este caso se extendería hacia su lugar de origen, nuevamente porque la identidad y la pertenencia comunitaria trascenderían los límites de la ciudad.

¹⁹ “As the concepts of the citizen and citizenship lost their meaning, a sense of Roman identity survived in a non-political form (...). But the concept was now a cultural, and increasingly a religious one” (Liebeschuetz 2001, p. 349).

Inscripciones funerarias

Al igual que el diseño y la decoración de los edificios eran similares respecto de los vecinos no judíos de la ciudad, las prácticas funerarias seguían el mismo patrón y eran, a su vez, análogas a las que se desarrollaban en la tierra de Israel (Hachlili, 1998, p. 309).

Uno de los lugares de enterramiento más importantes de los judíos de Israel y de la diáspora entre los siglos III y IV fue Beth She'arim, en Galilea. La magnitud del cementerio lo señala como un sitio de relevancia no solo a nivel local y se habría vuelto uno de los principales lugares de enterramiento para aquellos que anhelaban ser enterrados en Tierra Santa (Avigad, 1973, p. 2). De hecho, se descubrieron varias tumbas de judíos de diferentes lugares como Siria y Mesopotamia. Aproximadamente el 20 por ciento de los epitafios están asociados con una locación por fuera de Israel y cuando se examina el registro, todos aquellos judíos diaspóricos enterrados allí provienen de lugares que se encuentran al este de Palestina (Rajak, 2001, p. 489).

El enterramiento se llevaba a cabo en catacumbas excavadas en roca que constaban de salas y arcosolios en los que se colocaban sarcófagos de variados materiales como piedra y arcilla (Hachlili, 2005, p. 514). Cada catacumba contaba con dos a cuatro salas de sepultura organizadas alrededor de un pequeño patio abierto. Los arcosolios simples –más costosos– y ampliados se utilizaron simultáneamente a partir del siglo III y predominaban en *Beth She'arim*. La elección entre uno y otro dependía, entre otras cosas, del estatus del difunto (Weiss, 2010, p. 220). Como ya anticipamos, muchos judíos de la diáspora llevaban a sus muertos para ser enterrados en la tierra de Israel. *Beth She'arim*, Tiberíades, entre otros, fueron destino del traslado de los cuerpos para ser reenterrados allí (Hachlili, 1998; 2005; Rajak, 2001). Esta práctica pone de manifiesto los lazos que unían a los judíos de la diáspora con la tierra de Israel.²⁰

El reenterramiento era desarrollado principalmente por aquellas familias con más recursos económicos para poder afrontar tal empresa y funcionaría como una suerte de reafirmación de las elites judías, además de una demostración de poder. Pero, además, demuestra que los judíos de la diáspora poseían vínculos con la tierra de Israel (ya fueran estos afectivos, económicos, simbólicos, etc.).²¹ No todos podían hacer frente a los costos del traslado del cuerpo o la adquisición del espacio para el enterramiento en la necrópolis. Para el siglo II, el servicio de enterramiento estaba organizado por sociedades funerarias que se encargaban de organizar todo lo referido a la sepultura y las tumbas, en salas o cámaras, que se compraban en un cementerio o necrópolis (Hachlili, 1998, p. 308). En consonancia con esto, en *Beth She'arim* cada sociedad funeraria tenía a su cargo varias catacumbas y llevaba a cabo una práctica de enterramiento específica, adaptándose a los deseos, estatus social y posibilidades económicas de cada individuo (Weiss, 2010, p. 225). Ahora bien, la práctica de trasladar los cuerpos de los judíos de la diáspora hacia la tierra de Israel está atestiguada por las numerosas inscripciones funerarias que especifican el lugar de procedencia del fallecido. Así, Ilasio, Archisinagogo de Antioquía, que había donado para la construcción del mosaico de Apamea, era nieto de Aidesio, de quien encontramos una inscripción en la necrópolis de *Beth She'arim*. En la catacumba 12, en la sala 4, encontramos seis tumbas que pertenecían, aparentemente, a la familia de Aidesio. La sala mide 2,25 metros de largo y 2,30 metros de ancho. En cada una

20 "In this world of the dead, Jews from the land of Israel meet those of the diaspora, urban Jews meet rural residents, users of Greek meet users of Hebrew, rabbis meet synagogue heads, Jewish ritual meets Greek myth" (Rajak, 2001, p. 479).

21 De todas maneras, Rajak (2001, p. 497) sostiene que no debemos considerar que solo los realmente ricos podían acceder a ser enterrados ahí. Situaciones de patronazgo o de caridad podrían haber llevado a que aquellos sin recursos pudieran acceder a ser reenterrados en la tierra de Israel. Asimismo, existían catacumbas que, definitivamente, estaban más abarrotadas que otras.

de las tres paredes encontramos un arcosolio. Los arcosolios de las paredes laterales contienen una tumba cada uno, mientras que el arcosolio opuesto a la entrada tiene cuatro. El extremo posterior de cada tumba es redondeado y la parte inferior está algo elevada para servir como una almohada para la cabeza del difunto (Avigad, 1973, pp. 26-27). Esta sala se distingue por sus inscripciones en griego que dan cuenta de que seis miembros de una prominente familia antioqueña se encuentran enterrados ahí. A la derecha de la entrada se encuentra la inscripción: “La bóveda de Aidesio, *gerusiarca* antioqueño” (Noy y Bloedhorn, ed. 2003, p. 118).²² Encontramos, asimismo, la inscripción que aclara que todas las tumbas pertenecen al *Gerusiarca* mencionado: “Hay en la bóveda seis tumbas que pertenecen a Aidesio”.²³ Cuatro de ellas tienen nombre: Aidesio, Hesiquio, Magno y Cirilla.²⁴ No hay información sobre la relación entre ellos, aunque presumimos cierto grado de parentesco. Aidesio se encuentra solo en un arcosolio y los otros tres están juntos. Seguramente su posición de *Gerusiarca* lo llevó no solo a realizar un reenterramiento en *Beth She'arim* sino también a tener un lugar de preeminencia en la catacumba.

Judíos antioquenos también fueron enterrados en otras regiones de Israel. En la ciudad de Tiberíades encontramos una inscripción de mediados del siglo III o del siglo IV: “Y aquí yace Leontina, hija de Samuel, el *Gerusiarca*, esposa de Thaumasio [Archisinagogo] de los antioq[uenos], [¿una mujer?] de 70 años de edad” (Noy y Bloedhorn, ed. 2003, p. 240).²⁵

Así, las prácticas funerarias, al igual que la arquitectura y el arte, indican costumbres similares a los vecinos no judíos. Lo que distinguía era la utilización de simbología judía como vehículo de construcción y diferenciación identitaria. Pero, además, y al igual que las inscripciones del mosaico, tenían la finalidad de preservar el recuerdo, la memoria.

More important, social practices usually associated memory with tombs. In epitaphs from the imperial period, nothing was more common than a dedication to the memoria or the memoria aeterna of the deceased, so much so that memoria came to mean the tomb itself (Thomas, 2004, p. 47).

En este sentido, la apelación a la memoria trasciende y pasa a materializarse en la misma tumba que pasa a representar la perpetuidad del recuerdo, de la conmemoración del difunto.

Como vimos para el caso de los mosaicos, la materialidad del difunto construye un vínculo comunitario supralocal. Encontramos la misma estrategia en la que se evidencia la expansión de redes sociales más allá de la ciudad de origen, evidenciando la construcción de una identidad más vinculada al aspecto religioso, mediada y construida por el mismo lugar de enterramiento. Como advierte Bynum, el “lugar” en el judaísmo es crucial, donde la sacralidad era un atributo de la tierra (Bynum, 2015, p. 277). Así, estos agentes materiales interactúan con los hombres, moldeando y condicionando sus existencias. Los objetos a través de la re-presentación, a través de la circulación, se vuelven agentes activos, constituyentes de identidad, de valores, de poder (Bedos-Rezak, 2013, p. 50). Los objetos –cuerpos– a través de su circulación, llevan adelante la construcción de relaciones entre los hombres y las mismas cosas, son

22 “ἀψίς Αἰδεσίου γεροῦ σὶ ἰάρχου Ἀντιοχέως”.

23 “Εἰσὶν ἐν τῇ ἀψίδι κρηπὶ/δες ἕξ ζ' / διαφέρουσαι Αἰδεσίω”.

24 143 Αἰδεσις; 144 Ἡσυχίς; 145 Μάγνος; 146 Κυρίλλα

25 “[?ἐνθάδε κίτα] ἡ Λεοντῖνα [?θυγάτηρ Σαμ]ουήλου γε[ρουσιάζ(ου), γυν]ῆ Θαυμασίου [?ἀρχισυναγωγ(ου) Ἀντιοχ(έων?) [?γυνῆ ἐτάων] ο”.

mediadores y a la vez edifican un vínculo comunitario. Las cosas, su uso, su valoración, son parte integral de la cultura material religiosa y, a la vez, ésta no puede escindirse de una red compuesta de personas, instituciones, objetos, lugares y comunidades. En este punto, las prácticas son los cuerpos, las cosas, los lugares puestos a trabajar, puestos en exhibición, en circulación. Son maneras de activarlos que ponen en relación a los hombres y las comunidades (Meyer, 2010, p. 209). La materialidad de estos cuerpos-objetos/tumbas-objetos revela que poseen agencia, que, a partir de su circulación, del traslado para el reenterramiento, construyen lazo social, poniendo en relación lugares y comunidades distantes, nuevamente apropiándose del extraño, del extranjero, que ya no lo es tanto.

Conclusión

A partir del análisis de las fuentes epigráficas presentes en otras ciudades del imperio, hemos podido generar una imagen plausible de las comunidades judías sirias, sus características y posible estructura interna. Se trataría de un colectivo helenizado y esto lo constatamos por las referencias al calendario seléucida, la utilización del griego en las inscripciones, el vocabulario religioso y los títulos y cargos que detentaban al interior de la comunidad (Archisinagogo, Presbítero y Gerusiarca). La práctica de la donación a la distancia, así como la práctica del reenterramiento, revela que los objetos (el mosaico y los cuerpos-objetos/tumbas-objetos) tienen agencia y construyen y son parte integral y activa de vínculos sociales que dan cuenta de la constitución de una identidad de tinte supralocal, donde el componente religioso y cultural es preponderante. No queremos con esto descartar la existencia de una identidad vinculada a lo cívico. De hecho, hemos visto cómo se preocupan por marcar su lugar de origen tanto en los epitafios como en el mosaico. Pero sí consideramos que este tipo de identidad cívica, vinculada a la ciudad, si bien no desaparece, queda relegada a un segundo lugar y la identidad de tipo religiosa/cultural es la que, efectivamente empieza a primar. Es la materialidad de las cosas –mosaico y tumbas– la que tiene agencia en la edificación del lazo social; el objeto opera en la conversión de aquel que no pertenece estrictamente a la comunidad en alguien que pasa a estar integrado en ella, generando este vínculo entre miembros de una misma comunidad cultural separados por la distancia geográfica.

Asimismo, la materialidad del mosaico y del cuerpo-tumba da cuenta de la necesidad de mostrar los objetos, para perpetuar la memoria y para revelar el poder y la jerarquía de los que es dotado el sujeto que con ellos se relaciona.

Además, como vimos, la utilización de iconografía o simbología judía como marcador identitario se enmarca también en este lenguaje compartido por judíos, por cristianos, por adherentes a la *Religio*. No es algo específico de alguno de estos grupos. Y esto tiene que ver también con esta identidad más vinculada a la esfera sacra y a este retroceso o absorción de lo secular que señalaba Markus. No debemos, sin embargo, ver al objeto únicamente a partir de su simbología o iconografía sino en cómo se relaciona con su audiencia, la manera en que es utilizado. La materialidad del objeto así revela esta capacidad de agencia, de construcción de relaciones sociales y de mediación.

Referencias

- » Avigad, N. (1973). *Beth She'arim. Report on the excavations during 1953-1958, volume III: catacombs 12-23*. Rutgers University Press.
- » Bedos-Rezak, B. M. (2013). Mutually Contextual: Materials, Bodies and Objects. En P. Miller (Ed.), *Cultural Histories of the Material World* (pp. 47-58). University of Michigan Press.
- » Brooten, B. (2000). The Jews of Ancient Antioch. En C. Kondoleon (Ed.), *Antioch. The Lost Ancient City* (pp. 29-37). Princeton University Press and Worcester Art Museum.
- » Buc, P. (1997). Conversion of Objects. *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 28, 99-143.
- » Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria. From Seleucos to the Arab Conquest*. Princeton University Press.
- » Droogan, J. (2013). *Religion, Material Culture and Archaeology*. Bloomsbury.
- » De Montfaucon, B. (Ed. 1862). *Joannes Chrysostomus, Adversus Iudaeos*. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologia Graeca* (Vol. 48). Cols. 813-843.
- » Foerster, R. (Ed.). (1906). *Libanii Opera, Vol. III: Orationes XXVI-L* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) (pp. 404-422). B. G. Teubner.
- » Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Clarendon Press.
- » Haas, C. (1997). *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*. The Johns Hopkins University Press.
- » Hachlili, R. (1998). *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. Brill.
- » Hachlili, R. (2000). Torah Shrine and Ark in Ancient Synagogues: a Re-evaluation. *Zeitschrift des Deutschen Palästina - Vereins (1953-)*, 116(2), 146-183.
- » Hachlili, R. (2005). *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*. Brill.
- » Levine, L. (2005). *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. Yale University Press.
- » Liebeschuetz, J. H. W. G. (2001). *The Decline and Fall of the Roman City*. Oxford University Press.
- » Markus, R. (1990). *The End of Ancient Christianity*. Cambridge University Press.
- » Meeks, W. y Wilken, R. (1978). *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*. Society of Biblical Literature.
- » Meyer, B. et al. (2010). The origin and mission of Material Religion. *Religion*, 40(3), 207-211. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.01.010>.
- » Miller, D. (Ed.). (2005). *Materiality*. Duke University Press
- » Morsel, J. (2006). Ce qu' écrire veut dire au Moyen Âge. Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale. En N. Coquery, F. Menant y F. Weber (Dirs.) *Écrire, compter, mesurer/2. Vers une histoire des rationalités pratiques* (pp. 4-22). Editions Rue d'Ulm.
- » Noy, D y Sorek, S. (2003). Peace and Mercy upon all your Blessed People: Jews and Christians at Apamea in Late Antiquity. *Jewish Culture and History*, 6(2), 11-24.
- » Noy, D y H. Bloedhorn (Eds.). (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis Volume III Syria and Cyprus*. Mohr Siebeck.

- » Rajak, T. y Noy, D. (1993). Achisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco, Jewish Synagogue. *The Journal of Roman Studies*, 83, 75-93.
- » Rajak, T. (2001). *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*. Brill.
- » Rutgers, L. (1996). Diaspora Synagogues. Synagogue Archaeology in the Greco-Roman World. En S. Fine (Ed.), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World* (pp. 67-95). Oxford University Press.
- » Schwartz, S. (2001). *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E to 640 C.E.* Princeton University Press.
- » Stroumsa, G. (2015). *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- » Sukenik, E. L. (1951). The Mosaic Inscriptions in the Synagogue at Apamea on the Orontes. *Hebrew Union College Annual*, 23(2), 541-551.
- » Thomas, Y. (2004). Res Religiosae: On the Categories of Religion and Commerce in Roman Law. En A. Pottage y M. Mundy (Eds.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social. Making Persons and Things* (pp. 40-72). Cambridge University Press.
- » Walker Bynum, C. (2015). *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Zone Books.
- » Weiss, Z. (2010). Burial Practices in Beth She'arim and the Question of Dating the Patriarchal Necropolis. En Z. Weiss, O. Irshai, J. Magness y S. Schwartz (Eds.), "Follow the Wise". *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine* (pp. 207-231). Eisenbrauns.
- » Wilken, R. (1983). *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in Late 4th Century*. Wipf & Stock.