BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional
390

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1977 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN, *Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

VOCALES: Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Vicerrector, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Vicedecano de la Sección de Filología Bíblica Trilingüe;* Dr. JUAN LUIS ACEBAL LUJÁN, *Secretario General;* Dr. GABRIEL PÉREZ RODRÍGUEZ, *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JULIO MANZANARES MARIJUÁN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Sociales;* Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Vicedecano de la Sección de Filosofía;* Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Vicedecano de la Sección de Pedagogía;* Dr. ENRIQUE FREIJO BALSEBRE, *Vicedecano de la Sección de Psicología.*

SECRETARIO: Dr. JUAN SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Catedrático de Derecho Canónico.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXVII

LA BIBLIA Y EL LEGADO DEL ANTIGUO ORIENTE

El entorno cultural de la historia de salvación

POR

MAXIMILIANO GARCIA CORDERO

CATEDRATICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXVII

A la memoria de mi maestro P. Rolando de Vaux, O.P., quien, con sus luminosas lecciones sobre historia bíblica en L' École Biblique de Jérusalem, *imprimió en mis ilusiones de estudiante el deseo de entregarme de lleno a la investigación del* Libro de los libros.

© Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA, S. A. Madrid 1977
Con censura eclesiástica
Depósito legal M-8302-1977
ISBN 84-220-0809-2
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO XV

SIGLAS XXI

I. **Los orígenes del mundo y de la humanidad** 3
1. El relato de la creación; del caos al cosmos 3
a) Poema de la creación babilónico 7
b) Texto menfítico de la creación 11
2. La formación del hombre 12
Poema babilónico de la creación 13
Textos sumerios 14
Epopeya de Gilgamesh 17
3. El paraíso 18
Textos sumerios 20
Poema de Gilgamesh 22
Relato de Beroso 25
4. La formación de la mujer 26
5. El árbol de la «ciencia del bien y del mal» y el «árbol de la vida» 29
Poema de Gilgamesh 31
Mito de Adapa 33
Poema de Ene-ba-am 34
6. El pecado de los primeros padres 35

II. **El diluvio bíblico y el diluvio babilónico** 41
1. El diluvio bíblico 41
2. El relato del poema de Gilgamesh 43
3. Estudio comparativo entre los dos relatos 46
4. Conclusión 51
5. Relato de Beroso 52
6. Versión sumeria del diluvio mesopotámico 53

III. **La confusión de las lenguas y la dispersión de la humanidad** 56
1. El episodio de la torre de Babel 56
2. La dispersión de la humanidad 59
a) Los jafetitas 60
b) Los camitas 62
c) Los semitas 65

IV. **La historia de los patriarcas** 69
A) *Historicidad de los relatos patriarcales* 69
1. Eco de la historia patriarcal en la literatura profética 69
2. Interpretación teológica de la historia 71
3. Opiniones contrarias a la historicidad de los relatos patriarcales 74

Págs.

4. Las diversas tradiciones de los clanes israelitas.... 90
5. El trasfondo histórico del antiguo Oriente en la época patriarcal..... 93
   a) Relato de Sinuhé..... 96
   b) Textos de «execración»..... 100
6. Los amorreos..... 100
   Cartas de Mari..... 102
7. Los jurritas..... 105
8. La invasión de los «hicsos»..... 107
   Estela de Carnavón..... 111
9. La emigración de Abraham..... 113
   a) De Ur a Jarrán..... 113
   b) De Jarrán a Canaán..... 120
   c) Abraham y el incidente con los cuatro reyes orientales..... 130
10. Origen étnico de los patriarcas..... 135
   a) ¿Origen arameo?..... 136
   b) Los hebreos y los jabiru-apiru..... 139
11. Datación de la época patriarcal..... 146

B) *Las costumbres patriarcales y el fondo consuetudinario-jurídico del antiguo Oriente*..... 151
1. Clase social de los patriarcas..... 151
2. La sociedad patriarcal..... 153
3. Las costumbres jurídicas..... 154
   a) El matrimonio..... 156
   b) Derecho de la primogenitura y levirato..... 159
   c) Otros incidentes de la vida patriarcal..... 160

C) *La religión de los patriarcas*..... 163
   a) Monoteísmo embrionario o monolatría..... 163
   b) El Dios protector del clan..... 163
   c) Dios personal y providente..... 164
   d) Dios justo y familiar..... 165
   e) Culto sin sacerdocio profesional..... 166
   f) El *Shadday-Elyón* frente a *Baal*..... 166

Conclusión sobre la historicidad de los patriarcas..... 167

V. **Los israelitas en Egipto**..... 170
1. Consideraciones generales..... 170
2. La historia de José..... 176
   a) Consideraciones generales..... 176
   b) La venta de José..... 178
   c) José en la casa de Putifar..... 178
   Historia de los «dos hermanos»..... 183
   d) José, intérprete de sueños..... 186
   e) Los sueños del faraón..... 190
   Himno al Nilo..... 191
   f) José, intendente del reino..... 194
   g) El faraón, protector de José y los «hicsos»..... 199

Págs.

   h) La administración agraria de José..... 203
   i) Emigración del clan de Jacob a Egipto..... 210
3. La opresión de los hijos de Israel en Egipto..... 217
4. Historia de Moisés..... 225
   a) La juventud de Moisés..... 227
   b) Moisés en el desierto con los madianitas..... 232
   c) El nombre de «Yahweh»..... 235
   d) ¿El nombre de «Yahweh» fuera de Israel?..... 238
   e) Explicación etimológica del nombre de «Yahweh»... 239
5. La epopeya del Exodo; la liberación de la servidumbre.. 242
   a) Las plagas de Egipto..... 242
   b) La salida de Egipto..... 247
   c) Fecha del Exodo..... 251
   d) La ruta del Exodo..... 260
   e) El paso del mar Rojo..... 263
6. Los portentos del desierto del Sinaí..... 267
   a) Las codornices y el maná..... 267
   b) Los dos milagros del agua..... 270
   c) La localización del Sinaí..... 273

VI. **Las tradiciones religiosas del Sinaí**..... 279
1. La «alianza» mosaica..... 279
2. La «alianza» mosaica y los «contratos de vasallaje» del antiguo Oriente..... 286
3. La religión mosaica; ¿monoteísmo o henoteísmo?..... 290
   a) La religión del desierto..... 291
   b) El «monoteísmo» mosaico y la reforma unificadora de Amenofis IV *(Himno al Sol)*..... 302

VII. **La legislación mosaica**..... 311
1. Consideraciones generales..... 311
2. El decálogo..... 317
   Confesión del difunto ante Osiris..... 333
3. La legislación mosaica y las legislaciones antiguas orientales..... 334

   A) *Consideraciones generales. Diversos códigos orientales.* 334
      a) Código de Ur-Nammu..... 335
      b) Código de Bilalama..... 335
      c) Código de Lipit-Ishtar..... 336
      d) Código de Hammurabi..... 336
      e) Leyes medo-asirias..... 337
      f) Leyes hititas..... 337
      g) Leyes neobabilónicas..... 338

   B) *Diversos códigos legislativos atribuidos a Moisés*..... 338
      a) El «decálogo» (Ex 20,2-17: Dt 5,6-21)..... 338
      b) Código de la alianza (Ex 20,22-23,19)..... 338
      c) Decálogo ritual (Ex 34,11-26)..... 338
      d) Código deuteronómico (Dt c.16-26)..... 338

Págs.

e) Código de santidad (Lev c.17-26) 339
f) Código sacerdotal 339

C) *Comparación de la legislación hebraica con la de los pueblos orientales* 339
1. Consideraciones generales 339
2. Sinopsis comparativa entre la legislación hebraica y la de los antiguos códigos orientales 340

VIII. El culto mosaico 352

1. El santuario del desierto; la «tienda de la reunión» 353
2. Al arca de la alianza 355
3. Los sacrificios 359
a) El altar 359
b) El sacrificio «holocausto» 360
c) Sacrificio de «comunión» 362
d) Sacrificios expiatorios 362
e) Ofrendas 363
f) Origen de los sacrificios 364
4. El sacerdocio 367
5. Las antiguas fiestas religiosas 373
a) Pascua-Azimos 373
b) La fiesta de las Semanas o de Pentecostés 377
c) La fiesta de las Tiendas o Tabernáculos 377
d) La fiesta de la Expiación 379

IX. La penetración de los israelitas en Canaán 383

1. Camino de la tierra de promisión 383
2. Situación política de Canaán en la segunda mitad del segundo milenio a.C. 391
3. Canaán bajo la dominación egipcia 394
4. Canaán en los tiempos de Tell Amarna 397
5. Los jabiru-apiru 400
6. Los textos de El Amarna 402
7. Cartas de los reyes de Canaán al faraón 405
8. Otros textos referentes a los «jabiru» 408
9. El control de Canaán por los egipcios en los siglos XIV-XIII a.C. 409
Campaña de Setis I (1318-1301) en Canaán 412
Campaña de Ramsés III en Canaán 413
Los «pueblos del mar» 414
10. Los filisteos (y otras poblaciones indoeuropeas) 415
11. Relato de Wen-Amón el egipcio sobre su viaje a Fenicia. 419
12. Las poblaciones de Canaán según la Biblia 420
a) Cananeos 420
b) Amorreos 422
c) Perezeos 424
d) Jeteos o hititas 424
e) Jurritas u horitas e hiwwitas 425
f) Gergueseos 427
g) Qenitas y calebitas 427

Págs.

h) Ismaelitas 428
i) Edomitas 429
j) Arameos 429
k) Moabitas y ammonitas 430
13. Situación social en Canaán 431
14. La religión cananea 433
a) El panteón cananeo según la Biblia 433
b) El dios *El* 434
c) *Baal* y *Anat* 434
d) *Reschef. Mot* 435
15. Textos religiosos de Ugarit (Ras Shamra) 438
A) *El ciclo de «Baal»* 438
B) *La leyenda de «Keret»* 441
C) *Leyenda de «Aghat»* 442
D) *Poema de «Shajar» y «Shalem»* 444
E) *Leyenda de «Nikkal» y las «Katirat»* 444
F) *Los «refaim»* 444
16. ¿Influencia de los textos de Ugarit en la religión y literatura hebraica? 445
A) *Panteón y mitología de Ugarit* 446
B) *Culto y ritos* 453
C) *Las influencias literarias* 456
17. La religión fenicia posterior 460
A) *Panteón* 460
B) *Las cosas sagradas* 464
a) Lugares de culto 465
b) Personal de los templos 465
c) Los sacrificios 466
d) Sacrificios humanos 467
e) Las fiestas; las «Adonías» 468
f) La sepultura 469

X. La conquista de Canaán y la instalación de las tribus. La monarquía 472

1. La penetración en Canaán 472
2. El paso del Jordán 474
3. La toma de Jericó 476
4. La batalla de Gabaón 480
5. La formación de la llamada «anfictionía» de las tribus 482
6. La constitución de la monarquía 486
7. La división del reino; Judá e Israel 494
Expedición de Asur-nasir-pal III (883-59) 496
La batalla de Qarqar según el relato de Salmanasar III (858-24) 498
Estela de Mesha, rey de Moab 499
Incursión de Salmanasar III hacia Occidente (840 a.C.) 501
Obelisco de Salmanasar III (840 a.C.) 502
Expedición de Adad-Nirari III (810-783) 503
Inscripción de Zakir de Hammath y de Luath 503
Estela de Ben-Hadad de Damasco (hacia 860 a.C.) 504

Págs.

Expedición de Teglatfalsar III (744-27) contra Siria y Palestina ... 505
Tributo de Menajem de Israel a Teglatfalsar III (hacia 738 a.C.) ... 506
Incursión de Teglatfalsar III ... 506
Otro texto de Teglatfalsar III ... 507
Inscripción del palacio de Sargón en Jorsabad ... 508
Anales de Sargón II ... 509
Las inscripciones de «ostentación» de Sargón II ... 509
Fragmentos del prisma A, con alusiones a Judá ... 510
Inscripción de Nimrud ... 511
Otra inscripción de Nimrud ... 511
8. El reinado de Ezequías de Judá (727-691) ... 512
Inscripción de Siloé ... 513
Texto del «prisma exagonal» (Taylor) de Senaquerib ... 515
Relato de Herodoto ... 518
Otras menciones de Judá y Ezequías en textos asirios ... 519
Muerte de Senaquerib (cilindro de Rassam) ... 521
9. Reinado de Manasés (687-42) ... 521
Campaña de Asaradón (680-69) en Siria y Palestina (prisma B,54-VI,1) ... 522
Recepción del tributo de Palestina y Transjordania por Asaradón ... 523
Tributo de los reyes de Siria y Palestina a Asurbanipal ... 524
10. Reinado de Josías de Judá (640-609) ... 525
Texto sobre la caída de Nínive ... 527
Caída de Nínive (612 a.C.) ... 528
11. El fin del reino de Judá ... 528
Crónica de Babilonia sobre el primer asedio de Jerusalén (598-97 a.C.) ... 530
Mención del rey Joaquín de Judá en una lista de prisioneros en Babilonia ... 531
Ración de Joaquín de Judá en la cautividad ... 531
12. Las «ostraka» de Lakish (del 588 a.C.: durante el asedio de Jerusalén) ... 535
13. Reorganización después de la destrucción de Jerusalén ... 538
Caída de Babilonia (según la crónica de Nabónides: 539 a.C.) ... 543
Cilindro de Ciro (557-29) sobre la conquista de Babilonia y liberación de los exiliados ... 544
14. Repatriación de los judíos ... 546
15. La colonia judía de Elefantina en Egipto ... 549
16. Los papiros de Elefantina (s.V a.C.) ... 551
a) El llamado «papiro pascual» ... 551
b) Solicitud de autorización para reconstruir el templo de *Yahi* ... 552
c) Respuesta de los gobernadores de Judá y de Samaria ... 553
d) Petición de los judíos de Elefantina ... 553

Págs.

XI. Literatura profético-sapiencial ... 555
A) *Profetismo* ... 555
I. *Egipto* ... 557
1. Cuento profético del papiro Westcar ... 560
2. Lamentaciones y admoniciones de Ypu-wer ... 560
3. El cuento profético de Neferty ... 563
4. Profecías del Cordero bajo el rey Bochoris (718-12) ... 566
5. El oráculo del alfarero ... 567
6. Crónica demótica ... 568
II. *Mesopotamia* ... 569
1. Sumer y Babilonia ... 570
2. El fenómeno estático ... 571
3. El «profetismo» en Mari ... 573
4. Canaán ... 575
5. Los «extáticos» de Byblos según el relato de Ewn-Amon ... 576
B) *Literatura sapiencial* ... 577
I. *Textos egipcios* ... 577
1. Canto del arpista ... 577
2. Canto de la tumba de Nofrihotpu (goce de la vida) ... 579
3. Invitación a seguir los impulsos del corazón (Papiro Harris) ... 580
4. Las penalidades de los oficios manuales ... 581
5. Preceptos de Ptah-hotep ... 583
6. Instrucción del rey Akhtoi para su hijo Meri-Kare ... 588
7. Instrucción de Amen-em-het ... 589
8. Instrucción del príncipe Hor-Defef ... 590
9. Instrucción de Ani ... 590
10. Instrucción de Amen-em-opet ... 592
11. Invitación a gozar de la vida (inscripción funeraria de Filae) ... 597
12. Diálogo del misántropo con su alma ... 598
13. Quejas de un aldeano ... 600
14. Cantos amorosos ... 600
15. Cantos del pueblo vulgar ... 603
16. Confesión de un «justo» (de la V dinastía, siglo XXV a.C.) ... 604
17. Confesión de inocencia del difunto ante Osiris. ... 604
18. Oraciones para preservar la existencia ... 607
19. Plegaria implorando el perdón de los pecados ... 607
II. *Textos mesopotámicos* ... 607
1. Fábulas acadias ... 607
2. Proverbios y consejos acadios ... 608
3. Proverbios sumerios ... 610
4. Consejos sapienciales ... 611
5. Sentencias de Ahiqar ... 612
6. El «Ahiqar» de la Biblia ... 617

Págs.

7. El «justo doliente» ... 620
8. Diálogo pesimista entre un afligido y su amigo sobre la miseria humana ... 626
10. La región de los muertos ... 631
Descenso de Ishtar a los infiernos ... 631

XII. Los documentos del mar Muerto ... 635

A) *Las comunidades religiosas esotéricas judaicas* ... 635
1. Régimen de la comunidad ... 636
2. Creencias religiosas de la secta ... 642
a) Conciencia de elección ... 642
b) Elección gratuita y personal ... 643
c) Ley de Moisés ... 644
d) Comunidad de penitencia ... 645
e) Esperanza de la inmortalidad ... 646
f) Expectación mesiánica ... 647
g) Tensión escatológica ... 649
h) Concepción «dualista» ... 650
i) El llamado «maestro de justicia» ... 651
3. Otros movimientos religiosos judaicos ... 655
a) La Comunidad de la Nueva Alianza de Damasco ... 655
b) Los «esenios» ... 656
c) Los «terapeutas» de Alejandría ... 659
d) Otras asociaciones judaicas ... 660

B) *Los escritos de Qumrân y el Nuevo Testamento* ... 660
1. Juan el Bautista ... 662
2. Relaciones de Jesucristo con los esenios ... 668
3. Jesús y el «Maestro de justicia» ... 675
4. ¿Influencias de Qumrân en la primitiva Iglesia cristiana? ... 681
5. ¿Influencia de Qumrân en la organización de la primitiva Iglesia? ... 682
6. ¿Influencia de Qumrân en los escritos apostólicos? ... 685
a) Dualismo entre «carne» y «espíritu» ... 686
b) Dualismo entre la «luz» y las «tinieblas» ... 686
c) Separación entre cristianos e infieles ... 688

INDICE DE AUTORES ... 693

INDICE ONOMÁSTICO GENERAL ... 699

INDICE GEOGRÁFICO ... 701

INDICE ONOMÁSTICO DE DIVINIDADES ... 703

INDICE IDEOLÓGICO GENERAL ... 704

PROLOGO

La historia bíblica se desarrolla dentro de un trasfondo histórico-geográfico bien determinado en el área del Próximo Oriente, justamente en una encrucijada geográfica en la que se dan cita los dos imperios y focos culturales de la antigüedad: el mesopotámico y el egipcio. Porque Canaán, escenario de la trama bíblica, es el punto de unión y el lugar obligado de paso entre Asia y Africa, y por ello esa franja geográfica en el Mediterráneo oriental es de una importancia capital en el trasiego de inquietudes políticas y culturales que surgen a orillas del Nilo y de la llanura mesopotámica. Por eso, la historia bíblica, lejos de estar aislada en el contexto de la marcha de las grandes civilizaciones, encuentra su esclarecimiento a la luz de los hallazgos arqueológicos, que han establecido con bastante nitidez la historia de los pueblos del Creciente Fértil y su entorno cultural. De hecho, muchos de los grandes monarcas y protagonistas de esta encrucijada geográfica, ahora perfectamente fechados, aparecen mencionados en la Biblia en relación con sus grandes invasiones.

En efecto, hasta hace un siglo no teníamos más fuentes para conocer la historia del Próximo Oriente que los datos de la Biblia y los relatos legendarios recogidos por los autores griegos, como Herodoto y Jenofonte. Pero ahora, al descifrarse la escritura jeroglífica de Egipto y la cuneiforme de Mesopotamia en sus tres formas—sumeria, acadia y asiria—, tenemos medios de recomponer con bastante detalle los avatares de una historia que tiene tanta importancia en el desarrollo de las culturas orientales. Y los nombres de faraones como Sesac, Hofra, Necao y Psamético que leemos en los textos egipcios aparecen mencionados en los relatos bíblicos. Igualmente, los grandes monarcas asirios—Teglatfalasar, Salmanasar, Sargón, Senaquerib, Asaradón y Asurbanipal—, que nos han dejado sus anales de conquistas en el occidente semítico, aparecen entrelazados en los relatos bíblicos del primer milenio a.C. Bajo este punto de vista, la historicidad de los relatos de la Biblia, al conectar incidentalmente con la historia de los pueblos vecinos a Israel, lejos de ser desmentida, queda confirmada hasta en sus menores detalles cronológicos, lo que revela la honestidad y seriedad historiográfica con que trabajaban los analistas hebreos.

Por otra parte, los hallazgos arqueológicos más recientes han dado nuevas luces sobre la prehistoria de Canaán, que nos sirve para encuadrar las figuras de la época patriarcal. Ya en la hoya del Jordán, las excavaciones de Jericó y de Teleilat Gasul nos revelan la presencia de una cultura eneolítica anterior a la invasión semítica en la zona. Otro tanto se ha de decir de las excavaciones de Cisjordania, en las localidades de Siquem, Megiddo, Lakish, que fueron habitadas antes de la invasión amorrea por gentes protocananeas allá por el tercer milenio a.C. Más tarde, en el segundo milenio a.C., se entrecruzan en esta zona influencias semítico-occidentales, egipcias, cretenses y fenicias. Bajo este aspecto, las excavaciones de Ugarit-Ras Shamra, en la línea fronteriza entre Siria y el Líbano actuales, son de particular interés para conocer el trasfondo religioso del alto Canaán con sus cultos a *Baal* y a *El*, jefe del panteón, nombres que aparecen en los relatos bíblicos.

Israel surgirá de un clan nómada protoarameo que a mediados del segundo milenio a.C. se desplazó desde la Alta Siria hacia el centro del Bajo Canaán en busca de pastos con ánimo de acercarse al delta egipcio, que en tiempos de sequía era el lugar de refugio de los famélicos beduinos asiáticos, como se relata en los textos bíblicos y en los egipcios de esta época. Es en esa trashumancia del clan de Abraham, aparentemente sin relieve histórico, cuando se pone en marcha la llamada «historia de salvación», en cuanto que los autores bíblicos ven en él al padre de los creyentes, porque en él «serían bendecidas todas las familias de la tierra». Las intervenciones providencialistas del Dios de los patriarcas irán creando la conciencia de elección, que los genios religiosos de Israel llevarán a su formulación más concreta bajo la idea de una *alianza* histórica, en la que el mismo Dios se comprometió con la descendencia del gran patriarca.

En los relatos patriarcales no encontramos alusiones a personajes históricos controlados por la historiografía del antiguo Oriente, porque los patriarcas eran jeques nómadas sin relieve en el concierto de la historia general de las antiguas culturas. Pero, con todo, sus costumbres se enmarcan perfectamente en el fondo consuetudinario de los pueblos semítico-occidentales. De hecho, los nombres de los patriarcas responden a la onomástica protoaramaica de esta zona geográfica. Tampoco los relatos sobre la estancia de los hijos de Jacob en Egipto nos citan a los faraones que intervienen en la historia de José y de Moisés; pero las incidencias de estos relatos bíblicos se explican bien a la luz de los conocimientos que ahora tenemos sobre el

trasfondo histórico del valle del Nilo. Con todo, ya en la *estela de Merenptah* (el supuesto faraón del *Exodo*, del siglo XIII a.C.) se menciona a *Israel* como una agrupación étnica al lado de localidades cananeas, bien conocidas, como Ascalón, Gezer y Yanuam. La segunda conexión de la historia bíblica con la egipcia es con ocasión de la invasión de Sesac o Sheshonq de Egipto sobre la parte meridional de Palestina, hecho que queda mencionado en la Biblia y en la lista de localidades de la zona conquistadas por el faraón esculpida en los templos de Luksor. Esta incursión tuvo lugar en el siglo X a.C., poco tiempo después de Salomón.

Y del siglo IX a.C. tenemos la famosa estela de Mesha, rey de Moab, quien relata sus esfuerzos por verse libre del yugo del rey de Israel, Acab, hecho que también queda registrado en los anales bíblicos. A partir del siglo VIII a.C., las conexiones con la historia de Mesopotamia son más abundantes, ya que en la Biblia se pormenorizan las incidencias de las invasiones de los grandes reyes a partir de Teglatfalasar III hasta Asurbanipal, las que se confirman por los anales reales cuneiformes de la época. Tenemos el caso clásico del sitio de Jerusalén por Senaquerib a fines del siglo VIII a.C., el cual se jacta de haber encerrado a Ezequías en esta ciudad «como a pájaro en su jaula», expresión gráfica que se esclarece bien a la luz de los relatos bíblicos paralelos.

En realidad, ya un siglo antes se menciona en los textos cuneiformes a Jehú, rey de Israel, presentando su tributo a Salmanasar III poco después de la batalla de Qarqar, en 853 a.C. Y en el siglo VIII a.C., Menajem, rey de Israel, vuelve a ofrecer tributo a Teglatfalasar III, según testificación expresa de los textos asirios; y la «casa de Omri», fundadora del reino de Samaria, en la primera mitad del siglo IX a.C., es la que aparece mencionada en los textos cuneiformes como la dinastía representativa del reino septentrional de Israel. En 721 a.C., después de haber caído en poder de los asirios la ciudad de Damasco (en 731 a.C.), capitula Samaria, desapareciendo así el reino septentrional. Por lo que quedó sólo el minúsculo reino de Judá, superviviente por algo más de una centuria. En los anales de Asaradón (s.VII a.C.) se menciona a Manasés, rey de Judá, entre los reyes occidentales que aportaron materiales a las grandes construcciones asirias. Este mismo rey de Judá vuelve a ser mencionado en los anales de Asurbanipal entre los reyes vasallos que le ayudaron en su campaña contra Egipto. Y a finales del siglo VII a.C., después del colapso asirio (Nínive fue conquistada en 612 a.C.), hacen irrupción en la

zona de Palestina los ejércitos babilonios, con Nabucodonosor al frente. En 598 a.C., aquél pone sitio a Jerusalén y depone al rey Joaquín o Jeconías, y, finalmente, en 586 arrasa la ciudad, que había vuelto a insurreccionarse, poniendo así fin a la historia del reino de Judá. Los incidentes trágicos de este ocaso de la dinastía davídica aparecen pormenorizados en los relatos bíblicos y confirmados, en sus líneas generales, en los textos babilonios. Y la súbita aparición del nuevo astro conquistador, Ciro, aparece registrada en los textos bíblicos y en las crónicas de Babilonia.

Cotejando en distribución paralela los acontecimientos bíblicos y los avatares de la historia del Próximo Oriente según los textos cuneiformes en el primer milenio a.C., es fácil sorprender las coincidencias entre ambas series de textos y deducir la fundamentación histórica de los hechos narrados en la Biblia. Antes de esta confrontación con los textos orientales, se afirmaba alegremente que la Biblia estaba formada por un centón de leyendas sin consistencia histórica alguna; pero resulta que, después de comparar la información bíblica con la de la literatura profana, queda como conclusión que «la Biblia tenía razón». Esto en el campo historiográfico; asimismo, en el campo de la literatura, también la comparación de los libros didácticos de la Biblia con los textos sapienciales egipcios y mesopotámicos prueba la originalidad de éstos aun admitiendo cierta dependencia en determinados textos respecto de la literatura extrabíblica. Así, ya en el siglo pasado, al descubrirse en la biblioteca de Asurbanipal el *Poema de la creación* y el relato del diluvio babilónico de la epopeya de Gilgamesh, se pudo deducir que los autores bíblicos trabajaban sobre leyendas mesopotámicas al narrarnos los incidentes del paraíso y de los orígenes de la cultura antediluviana. Igualmente, en el campo de la literatura sapiencial, podemos establecer estudios comparativos entre determinados textos bíblicos y otros egipcios, como el *Himno a Aton-Ra* y el *Salmo 104*, la *Sabiduría de Amen-em-opet* y el libro de los *Proverbios;* y otros de procedencia mesopotámica, como el poema del *Justo doliente* y el libro de *Job* o la sabiduría de Ahiqar. Incluso el género «profético», tan peculiar de la Biblia, puede tener antecedentes protoaramaicos y cananeos, si bien en estado embrionario.

Este estudio comparativo entre el acervo cultural-histórico-religioso de la Biblia y las aportaciones culturales y religiosas del antiguo Oriente es fascinante. Por eso, ya los orientalistas del siglo pasado, al descubrir las nuevas luces aportadas por la lingüística, la historia y la arqueología en torno al antiguo Oriente, trataron de esclarecer las posibles interferencias y concomitancias entre la Biblia y los textos orientales. Así, en el campo católico surgió el libro de F. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, con una finalidad conciliadora marcadamente defensiva y apologética frente a los ataques despiadados de ciertos racionalistas, que, deslumbrados ante los nuevos hallazgos, quisieron presentar a la Biblia como una simple adaptación de leyendas y mitos orientales. Es la tesis de A. JEREMIAS *(Der Bibel im Lichte des Alten Orients)*, quien ve en los relatos bíblicos un mero eco de leyendas mesopotámicas. Pero, una vez que el estudio sereno de los textos orientales llegó a su estado de madurez, la obsesión comparatista se confinó a sus debidos límites, y así, especialistas del campo católico y del independiente llegaron a puntos de sustancial convergencia en la interpretación de la Biblia a la luz de los textos orientales. Para ello, como labor previa, se publicaron colecciones más o menos exhaustivas de los textos orientales, como la de E. DHORME, *Textes religieux assyro-babiloniennes* (Paris 1909), además del *Código de Hammurabi* descubierto en Susa en 1903 por la misión Morgan e interpretado por V. SCHEIL. Más tarde apareció el famoso libro de H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (AOT), publicado en Berlín en 1926. Es la primera gran colección al servicio de los biblistas para hacer un estudio comparativo serio sobre las posibles concomitancias entre lo bíblico y lo oriental. Por su parte, el libro de CH. JEAN, *Le milieu biblique* trata de establecer un estudio comparativo entre la aportación bíblica y la de los textos orientales. En 1950 apareció la monumental colección, de J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ANET), que es una superación de la obra de H. GRESSMANN, y se ha convertido en libro clásico imprescindible para todo investigador que busque las posibles fuentes extrabíblicas de los textos del Antiguo Testamento. Recientemente se ha iniciado otra colección dirigida por L'ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, titulada *Littératures Anciennes du Prôche Orient* (LAPO), en la que colaboran los mejores orientalistas franceses y que está en vías de publicación.

Al componer nuestra presente obra, hemos tenido en cuenta todas estas diversas colecciones, y hemos utilizado, sobre todo, los textos de ANET, si bien no en exclusiva. Por otra parte, para el estudio comparativo hemos consultado también las monografías publicadas bajo el nombre de *Cahiers d'Ar-*

chéologie, editados en Neuchâtel bajo la dirección de A. PARROT, pues, aunque son de alta divulgación, la calidad de sus autores es una garantía para el biblista. También los numerosos trabajos de W. F. ALBRIGHT sobre temas palestinenses nos han sido de gran utilidad para estudiar el trasfondo arqueológico de Canaán. Finalmente, hemos de citar para el estudio de la época patriarcal y mosaica la obra cumbre de nuestro inolvidable maestro R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971), que ha quedado inconclusa por el inesperado fallecimiento del autor cuando estaba redactando los dos volúmenes siguientes a partir de la época de los jueces. Su desaparición ha sido una pérdida irreparable para la historiografía bíblica del Antiguo Testamento, porque conjugaba magistralmente la vasta erudición, la síntesis y la claridad expositiva. Desde estas modestas páginas queremos dedicarle un homenaje de reconocimiento y de gratitud, ya que tuvimos la suerte de disfrutar de las primicias de su futuro libro cuando hace ya tres décadas asistíamos a sus lecciones sobre la historia de Israel en la inolvidable *École Biblique de Jérusalem*. Espero que estas páginas, sin pretensiones de erudición exhaustiva, sirvan de ayuda y de orientación a los que se inician en la fascinante singladura del estudio de la Biblia en sus relaciones con su entorno histórico, cultural y religioso.

Salamanca, 24 de diciembre de 1976.

S I G L A S

AAA	*Annals of Archaeology and Anthropology*, issued by the Institute of Archaeology of the University of Liverpool.
AAS	*Les Annales Archéologiques de Syria* (Damasco). A partir del t.18 (1948), el título es *Annales Archéologiques Arabes Syriennes*.
AASOR	*The Annual of the American Schools of Oriental Research* (New Haven; cont. después Cambridge, Mass.).
ADAJ	*Annual of the Department of Antiquities of Jordan* (Amman).
AfO	*Archiv für Orientforschung* (Graz).
AJA	*American Journal of Archaeology* (Princeton, N. J.).
AJSL	*The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago); cont. de JNES.
Alt A. Kleine Schriften.	*A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel:* I, 1953; II, 1953; III, 1959 (München).
ANEP	*The American Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, ed. por J. B. PRITCHARD (Princeton 1950).
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. por J. B. PRITCHARD (Princeton 1950).
AOT	*Altorientalische Texte zum Alten Testament*, ed. por H. GRESSMANN (Berlin 1926).
AnStud	*Anatolian Studies* (London).
ARAB	D. D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* I-II; *Ancient Record of Assyria* (Chicago 1926-27).
ARE	J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt* I-V (Chicago 1906-7).
ARM	*Archives Royales de Mari*, bajo la dirección de A. PARROT y G. DOSSIN (Paris 1950).
ArOr	*Archiv Orientalní* (Praga).
ASAE	*Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (El Cairo).
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*, Jerusalem (Leiden).
ATD	*Das Alt Testament Deutsch* (Göttingen).
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (New Haven; cont. después Cambridge, Mass.).
BCH	*Bulletin de Correspondence Hellénique* (Paris).
Bi	*Biblica* (Roma).
BibArch	*The Biblical Archeologist* (New Haven; cont. después Cambridge, Mass.).
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society* (Jerusalem); cont. de BJPES.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* (El Cairo).
BiOr	*Bibliotheca Orientalis* (Leiden).
BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* (Jerusalem); cont. por BIES.
BJRL	*Bulletin of the Rylands Library* (Manchester).
BKAT	*Biblischer Kommentar. Altes Testament* (Neukirchen-Vluyn).
BMBeyr	*Bulletin du Musée de Beyrouth* (Paris).
BSA	*The Annual of the British School of Athens* (London).
BZ	*Biblische Zeitschrift* (Paderborn).

BZAW *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin).
CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago).
CAH *The Cambridge Ancient History*. Revised edition. Vol.1-2 (Cambridge 1961).
CBQ *The Catholic Biblical Quarterly* (Washington D.C.).
ChrÉg *Chroniques d'Égypte* (Bruxelles).
CRAI *Académie des Inscriptions des Belles-Lettres. Comptes Rendus* (Paris).
DBS *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. Ed. L. PIROT-A. ROBERT-H. CAZELLES (Paris 1928).
EA J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln* (Leipzig 1908-15).
Eissfeldt O. Einleitung in das AT (Tübingen 1964).
Kleine Schriften (Tübingen I, 1962; II, 1963; III, 1966; IV, 1968).
EstBib *Estudios Bíblicos* (Madrid).
ETL *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Gembloux).
EvTh *Evangelische Theologie* (München).
ExpT *The Expository Times* (Edimburgh).
HAT *Handbuch zum Alten Testament* (Tübingen).
HTR *The Harward Theological Review* (Cambridge, Mass.).
HUCA *Hebrew Union College Annual* (Cincinnati).
IEJ *Israel Exploration Journal* (Jerusalem).
JA *Journal Asiatique* (Paris).
JAOS *Journal of the American Oriental Society* (New Haven, Conn.).
*J*bDAI *Jahrbuch des Deutschen Archäelogischen Instituts* (Berlin).
JBL *Journal of Biblical Literature* (Philadelphia, Pa.).
JCS *Journal of Cuneiforms Studies* (New Haven; cont. después Cambridge, Mass.).
JEA *Journal of Egyptian Archeology* (London).
JEOL *Jaarbericht van het voorasiatisch-aegyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* (Leiden).
JHS *The Journal of Hellenic Studies* (London).
JJS *The Journal of Jewish Studies* (London).
JKF *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* (Heidelberg).
JNES *Journal of Near Eastern Studies* (Chicago); cont. de AJSL.
JPOS *Journal of the Palestine Oriental Society* (Jerusalem).
JQR *The Jewish Quarterly Review* (Philadelphia, Pa.).
JRAS *Journal of Royal Asiatic Society* (London).
JSS *Journal of Semitic Studies* (Manchester).
JTS *The Journal of Theological Studies* (Oxford).
KAI H. DONNER-W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* I-III (Wiesbaden 1962-64).
LAPE *Littérature Ancienne du Próche-Orient.*
MDAI *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo* (Wiesbaden).
MDOG *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* (Berlin).
MGWJ *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Tübingen).
MIO *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* (Berlin).
MJ *The Museum Journal. The University Museum* (Philadelphia, Pa.).
MUSJ *Mélanges de l'Université Saint Joseph* (Beyrouth).
MVAG *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft* (Leipzig).
NRTh *Nouvelle Revue Théologique* (Tournai-Paris).

OLZ *Orientalische Literaturzeitung* (Berlin).
OrAnt *Oriens Antiquus* (Roma).
OTS *Oudtestamentische Studiën* (Leiden).
PEFQS *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement* (London).
PEQ *Palestine Exploration Quarterly* (London); cont. de PEFQS.
PRU *Le Palais Royal d'Ugarit:* II (CH. VIROLLEAUD), III (J. NOUGAYROL), IV (J. NOUGAYROL), V (CH. VIROLLEAUD) = *Mission Archéologique de Ras Shamra* VII, VI, IX, XI (Paris 1955-65).
PW PAULY-WISOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart).
QDAP *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* (Jerusalem).
RA *Revue de Assyrologie et d'Archéologie Orientale* (Paris).
RAr *Revue Archéologique* (Paris).
RB *Revue Biblique* (Paris).
REA *Revue des Études Anciennes* (Bordeaux).
REG *Revue des Études Grecques* (Paris).
REJ *Revue des Études Juives* (Paris).
RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen; 3.ª ed. 1957-1965).
RHA *Revue Hittite et Asianique* (Paris).
RHPR *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (Paris).
RHR *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris).
RIDA *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* (Bruxelles).
RLA *Reallexikon der Assyriologie* (Berlin; después Leipzig 1932).
RSO *Rivista degli Studi Orientali* (Roma).
RSPT *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris).
RSR *Recherches de Science Religieuse* (Paris).
SAO *La Sabiduría del Antiguo Oriente* (selección de textos de ANET; traducidos al español por J. A. G.-LARRAYA, Barcelona 1966).
ST *Studia Theologica* (Oslo).
SVT *Supplements to Vetus Testamentum* (Leiden).
TLZ *Theologische Literaturzeitung* (Leipzig).
TR *Theologische Revue* (Münster, Westfalien).
ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. KITTEL-G. FRIEDRICH (Stuttgart 1933).
TZ *Theologische Zeitschrift* (Basel).
VD *Verbum Domini* (Roma).
VT *Vetus Testamentum* (Leiden).
WO *Die Welt des Orients* (Göttingen).
WZKM *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Wien).
ZA *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* (Berlin).
ZÄS *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* (Berlin).
ZAW *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin).
ZDMG *Zeitschrift für Deutschen Morganländischen Gesselschaft* (Wiesbaden).
ZDPV *Zeitschrift des Deutschen Palästine-Vereins* (Leipzig; luego Wiesbaden).
ZTK *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen).

LA BIBLIA Y EL LEGADO DEL ANTIGUO ORIENTE

I. *LOS ORIGENES DEL MUNDO Y DE LA HUMANIDAD*

1. El relato de la creación: del caos al cosmos

Todos los genios religiosos y filosóficos de los diversos pueblos se han planteado el gran interrogante de los orígenes del mundo—el *kosmos* organizado—y del hombre, porque va unido a los grandes enigmas del pensamiento humano: ¿De dónde venimos? ¿Qué somos y adónde vamos? La Biblia resuelve estos tres grandes problemas a base de la existencia de un Dios trascendente único, que preexiste «antes, fuera y sobre todas las cosas» [1], y que como tal hace surgir el mundo de la nada, que es concebida no tanto como un vacío total (carencia de ser según nuestros esquemas filosóficos), sino como una masa amorfa y caótica que es transformada por el mismo Dios en un proceso ascendente, partiendo de lo más simple e indiferenciado (el *tohû wa bohû* de Gén 1,2) hasta lo más complejo y perfecto que es el hombre, el cual aparece como remate de la gran pirámide de la creación. Este relato refleja ya una teología muy elaborada, debida a las escuelas «sacerdotales» posteriores al exilio babilónico: todas las cosas emergen majestuosamente, a partir de esa masa acuosa primitiva, a impulsos del «Espíritu de Elohim» (v.2), que planeaba sobre la faz de las aguas abismales para plasmar los designios ordenadores de la inteligencia divina, que hace todas las cosas «en número, peso y medida» [2].

Esta versión grandiosa de la creación de todos los seres que no emanan de la divinidad, sino que son expresión de su voluntad, manifestada en la *palabra* («dixit, et facta sunt»), que se plasma sin dificultad en la diversidad de las obras creadas, y que constituye el gran pórtico solemne en la actual compilación bíblica, es fruto de una elaboración teológica de siglos a partir de unas tradiciones más antropomórficas. De hecho, en la versión que nos da el «yahvista» del origen del hombre se supone un principio del cosmos más en consonancia con las tradiciones folklóricas del mundo mesopotámico ambiental.

En efecto, desde que a mediados del siglo pasado se descubrieron en la biblioteca de Asurbanipal las grandes epopeyas mitológicas mesopotámicas (*Poema de la creación*, la «epopeya

[1] P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 96.
[2] Sab 11,21.

de Gilgamesh», con su relato del diluvio, el mito de Adapa y de Etana), surgieron al punto interrogantes sobre las posibles concomitancias e interferencias de estas tradiciones mitológicas en la literatura bíblica. Y los pan-babilonistas plantearon el problema con un radicalismo extremo, viendo en los relatos bíblicos un calco servil sobre las composiciones literarias mesopotámicas anteriores. Por su parte, la exégesis católica reaccionó al principio por el otro extremo, negando todo punto de comparación entre los relatos de la Biblia y los del mundo mesopotámico; pero en algunos casos, como en el del relato del diluvio babilónico, las analogías eran tan manifiestas, que los pioneros de la exégesis crítica católica de fines del siglo pasado vieron la necesidad de estudiar las posibles concomitancias de los textos bíblicos con los asiro-babilónicos sin comprometer el contenido sustancial dogmático-moral del mensaje de la Biblia.

De hecho, la Biblia presenta al antepasado de los hebreos, Abraham, emigrando de la zona mesopotámica hacia la costa siro-fenicio-palestina, y podemos suponer que, juntamente con sus rebaños, llevaba también un peso de tradiciones religiosas del trasfondo en que se había criado. Por otra parte, el exilio babilónico hizo que el alma israelita se abriera a un horizonte cultural en el que pesaban las antiguas tradiciones religiosas. No tiene, pues, nada de inverosímil que un genio religioso superior hebraico haya buscado una síntesis religiosa en consonancia con la tradición monoteísta de su pueblo, pero expresada algunas veces con módulos literarios y religiosos arcaicos, que son eco de concepciones mítico-religiosas de los pueblos mesopotámicos: sumerios, acadios y asirios. Así, pues, podemos suponer que en tiempos en que en la comunidad religiosa posexílica se reunía el material de tradiciones históricas, legislativas y religiosas del pasado, un genio teológico sintetizador trató de encontrar la prehistoria del pueblo elegido, y, buscando en las tradiciones mesopotámicas, encontró el modo de relacionar las tradiciones de su pueblo con las de los orígenes de la humanidad trabajando con leyendas mesopotámicas. Por eso, en los once primeros capítulos del Génesis, en los que se nos narra el origen del cosmos, del hombre y de los primeros pasos de la cultura humana—desde un ángulo religioso—, encontramos no pocas alusiones a antiguas leyendas, más o menos míticas, que han sido desenterradas en los hallazgos arqueológicos de la última centuria.

Por eso, sin dejarse llevar de obsesiones comparatistas panbabilonistas a ultranza, es fácil sorprender trasfondos mítico-

legendarios de procedencia mesopotámica en los relatos bíblicos de la creación, del paraíso, del diluvio y de la confusión de las lenguas.

Como hemos dicho antes, el primer capítulo del Génesis —pórtico solemne de la Biblia en el que se ponen las bases religiosas del monoteísmo estricto—refleja ya un estadio teológico muy elaborado, cuando ya se han decantado las antiguas tradiciones religiosas antropomórficas y han sido perfiladas en las escuelas levítico-sacerdotales posteriores al exilio después de una amplia predicación moralizante de los profetas. En este capítulo, la unidad lógica es clara, y la preocupación litúrgica, transparente. Con todo, en su monolítica estructuración conceptual—partiendo de lo más imperfecto e indiferenciado (el caos primitivo) hasta la obra más perfecta de la creación, el hombre—se transparenta cierto material mitológico de procedencia mesopotámica.

En efecto, el hagiógrafo asienta primero la afirmación de la creación de «los cielos y la tierra», es decir, el armazón general del universo visible en su doble manifestación: el superior celeste (el firmamento y el mundo sideral) y el inferior terráqueo, al que adscribirá todas las complejidades de distinción de continentes y la diversa y múltiple eclosión de la vida en sus diferentes manifestaciones, desde lo más elemental (el reino vegetal) hasta lo más complejo (el hombre), pasando por los peces, pájaros y reptiles, en un *crescendo* ascendente a impulsos de la tendencia de la naturaleza hacia la perfección y a la complejidad. Las categorías diferenciales son empíricas y según las estimaciones de la época, y, por tanto, no han de juzgarse conforme a los esquemas de la moderna ciencia geológica, fitológica, zoológica y paleoantropológica. La preocupación de presentar todo el mundo visible como efecto de la omnipotencia divina, movida por la inteligencia ordenadora y la voluntad omnímoda, fuerza a estructurar la aparición gradual de los seres según unas categorías lógicas, en los que se destacan los atributos divinos más característicos del Dios trascendente de la teología hebraica: omnipotencia, sabiduría y bondad, al servicio de sus creaturas, y, sobre todo, del hombre, rey de la creación.

En la perspectiva lógica del hagiógrafo, el primer efecto del acto creador primordial de Elohim fue el armazón general del universo: los «cielos y la tierra». Después se concreta la situación en que se hallaba la tierra al salir de las manos genesíacas de Elohim: «estaba confusa y vacía», es decir, en un estado informe e indiferenciado—*tohû wa bohû*—, lo que en la ver-

sión griega se traduce bien por *chaos*, por lo que comentará el sabio diciendo que Dios «creó el mundo de la materia informe» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) [3]. Como el autor sagrado quiere destacar la obra de *distinción* y de *ornamentación* del universo conforme a unos esquemas de la sabiduría divina, que aspira al orden, a la finalidad y a la subordinación jerárquica de seres que van a ser coronados por el más perfecto de ellos, el hombre, lugarteniente de Dios en la creación, se solaza en destacar el estado *caótico* e informe de la primera masa terráquea, la cual, además, aparece flotando en el abismo acuoso del *tehôm* y envuelta en espesas tinieblas. Y todo ello en contraposición a la luminosidad, distinción y orden del cosmos, que va a describir como reflejo de la sabiduría ordenadora del Dios que hace todas las cosas «en número, peso y medida» [4].

Ahora bien, al descubrirse los textos mesopotámicos del *Poema de la creación*, llamado también *Enuma elish* («cuando en lo alto», las dos primeras palabras del *Poema*), se han buscado analogías literarias con el relato bíblico, y así se ha pretendido dar al texto hebreo un sentido de subordinación en estado constructo, de la forma siguiente: «Al principio, *(cuando)* Dios creó los cielos y la tierra, la tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo...» (v.1-2). Pero ni las antiguas versiones ni el estado actual del texto hebreo parecen avalar esta hipótesis bastante rebuscada. Y, de hecho, la versión clásica en sentido absoluto es defendida por autores de la talla de Delitzsch, Wellhausen, Gunkel, Procksch y G. von Rad [5]. En efecto, conforme al esquema *creacionista* del hagiógrafo, la misma masa caótica, o la tierra en su estado de «confusa y vacía» *(tohû wa bohû)*, es efecto del acto creativo primordial, que tiene por resultado la formación de los «cielos y la tierra»: el mundo visible en general.

Pero esta concepción grandiosa, en la que se destaca la *trascendencia* del Dios creador, se contrapone a las versiones que nos dan las cosmogonías del antiguo Oriente, las cuales son, ante todo, *teogonías*, es decir, tratan de explicar primero el origen de los dioses a partir de una masa acuosa indiferenciada y abismal, para luego relatar el origen de los seres en general y, finalmente, del hombre. En efecto, en el *Poema de la creación* o *Enuma elish* se habla de dos principios eternos coexistentes: las aguas dulces de los ríos *(apsû)* y las aguas saladas marinas *(tiamât)*. De la unión de ambos surge la primera tríada sumeria: Anu, dios del cielo; Enlil, dios de la

[3] Sab 11,18.
[4] Sab 11,21.
[5] G. VON RAD, *Das erste Buch Moses* (Göttingen 1952) 36.

tierra, y Ea, dios del mar. Luego surge una lucha entre los dioses descendientes de éstos y *Tiamat* (abismo primordial de aguas saladas: el *tehôm* de Gén 1,2), «la madre de la totalidad, la creadora de todas las cosas» [6], porque los dioses jóvenes quieren vivir en libertad. Después de una confrontación de fuerzas, el representante de los dioses de la nueva ola, *Marduk* (dios de Babilonia), vence al ejército de *Tiamat* y, después de matar a esta divinidad primordial, «madre de la totalidad», la parte en dos mitades como si fuese un pescado; de una hizo el cielo, y de la otra la tierra.

a) Poema de la creación babilónico [7]

«*Cuando* en lo alto el cielo aún no había sido nombrado
y abajo la tierra no tenía nombre,
del océano primordial *(apsû)*, su progenitor,
y de la tumultuosa *Tiamat*, la madre de todos,
las aguas se fundieron en una masa.
Aún no habían sido fijados los cañaverales
ni se veían los juncales.
Cuando ninguno de los dioses había sido traído a la existencia,
ni habían sido designados por sus nombres,
ni habían sido fijados sus destinos,
entonces fueron creados los dioses en su seno» [8].

La versión *sumeria* de la creación es más prolija, pero está llena de un encantador primitivismo:

«*Cuando*, en la montaña del cielo y de la tierra,
el dios *An* hubo creado los *anunnaki*,
porque el nombre de Asnán no había sido todavía compuesto...,
la oveja no existía ni había nacido el cordero...
La cabra no había parido sus cabritillos...
Entonces, el hombre fue traído a la existencia» [9].

En otro texto sumero-acadio se da una nueva versión del origen de las cosas, pero siempre dentro del mismo módulo literario:

«*Aún* no había surgido la caña, ni el árbol había sido creado,
ni el adobe había sido puesto, ni el molde había sido fabricado,
ni la casa había sido construida, ni la ciudad edificada...,
pues la totalidad de los países era *agua*...

[6] *Poema de la creación* II 19; en J. B. PRITCHARD, ANET (Princeton 1950) 63.
[7] En este poema se intenta dramatizar la pugna cósmica primordial entre las fuerzas desintegradoras del *caos* y las fuerzas del *orden*, que tratan de domeñarlo para defender la tierra y hacerla habitable; el protagonista de esta lucha contra el caos es *Marduk*, dios de Babilonia. Ninguna de las redacciones de este *Poema de la creación* es anterior al siglo II a.C.; pero se cree que son copias de un original de principios del segundo milenio a.C.
[8] Tableta I l.1-9; E. DHORME, *Choix des textes religieuses assyro-babyloniens*; PRITCHARD, ANET 60-61.
[9] JACOBSEN, en *Journal of Near Eastern Studies* (1946) 5; cit. por J. ERRANDONEA, *Edén y paraíso* (Madrid 1966) 7.

Entonces, el dios Marduk montó un armazón de cañas sobre el mar,
creó el polvo y formó un bloque con él.
Luego creó la humanidad..., la hierba, el cañaveral, el bosque» [10].

En todos estos fragmentos vemos la estructura literaria de prótasis, paréntesis y apódosis. Esta misma artificiosidad literaria parece que la encontramos en el relato de Gén 2,4b-7 sobre el origen del hombre:

«*El día en que* Yahvé-Elohim hizo los cielos y la tierra,
antes de que hubiera en la tierra ningún arbusto del campo
y antes de que germinara ninguna hierba del campo,
porque Yahvé-Elohim no había aún hecho llover sobre la tierra
ni había hombre que trabajara el suelo,
aunque surgía de la tierra una corriente para regar toda la superficie del suelo,
modeló Yahvé-Elohim al hombre del polvo de la tierra
y le inspiró en su rostro un aliento vital,
convirtiéndose así el hombre en persona viviente».

También en este relato bíblico encontramos una estructura literaria similar a las de los textos mesopotámicos, con un contrabalanceo conceptual a base de *prótasis* («El día en que Yahvé...»), *paréntesis* («antes de que hubiera en la tierra...») y *apódosis* («modeló Yahvé-Elohim...»). Esto hace pensar en una adaptación al monoteísmo hebraico de unas tradiciones sobre el origen del mundo y del hombre en lengua rimada que corrían por los pueblos mesopotámicos, sin que ello implique dependencia literaria directa de los textos cuneiformes que arriba hemos presentado. Incluso podemos descubrir en el relato bíblico de la creación de Gén 1,2 una cierta dependencia conceptual, relacionando el *Tiamat* (abismo primordial de aguas saladas) del *Poema de la creación* y el *tehôm* (aguas abismales del *tohû wa bohû)* del texto bíblico. Con todo, la diferencia entre ambos relatos radica en el enfoque teológico del conjunto: el Dios creador, Elohim, no emerge de esa masa acuosa, sino que la domina y modela conforme a su voluntad, ya que los autores bíblicos jamás se plantean el problema del origen del Dios único y trascendente que está antes y fuera de todo lo creado. Y, desde luego, no encontramos nada de la pugna cósmica entre Dios creador y las fuerzas incontroladas del cosmos, que aparecen simbolizadas en la divinidad primordial *Tiamat*, a las que hace frente victoriosamente Marduk:

«Divide la carne monstruosa, concibe ideas artísticas;
la despedaza como a un pescado en sus dos partes;

[10] *Cuneiforms Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* XIII 13-38; cit. por J. ERRANDONEA, o.c., 8.

instaló una de sus mitades, cubriendo con ella el cielo;
echó el cerrojo, puso un portero,
y le ordenó que no dejara salir las aguas» [11].

Sigue luego la obra de distinción y ornamentación sideral:

«(Marduk) *construyó una morada para los grandes dioses*,
instaló las estrellas, que son su imagen, los *lumasi*.
Determinó el año y delimitó las secciones...
Hizo brillar a Sin (la luna) y le confió la noche...
y lo determinó como cuerpo nocturno para regular los días;
cada mes, sin cesar, le da la forma de una corona;
al principio del mes, para brillar sobre el país,
tú mostrarás cuernos para determinar seis días;
al séptimo día divide en dos la corona;
al día catorce le pone de frente» [12].

Vemos aquí la alusión a las diversas fases de la luna. El texto bíblico es más sobrio respecto del origen del mundo sideral:

«Dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz; y vio Dios ser buena la luz;
y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día, y a las tinieblas, noche...
Dijo luego Dios: 'Haya firmamento en medio de las aguas
que separe unas de otras'; y así fue.
E hizo Dios el firmamento, separando aguas de aguas...
Dijo luego: 'Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos
y aparezca lo seco'. Así se hizo;
y se juntaron las aguas de debajo de los cielos en sus lugares,
y apareció lo seco; y a lo seco llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas, mares...
Dijo luego Dios: 'Haya en el firmamento de los cielos lumbreras
para separar el día de la noche
y servir de señales a estaciones, días y años;
y luzcan en el firmamento de los cielos
para alumbrar la tierra; y fue así:
hizo Dios las dos grandes luminarias,
la mayor, para presidir el día, y la menor, para presidir la noche y las estrellas;
y las puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra
y presidir el día y la noche, y separar la luz de las tinieblas...» [13]

La versión bíblica, a pesar de su estilo estereotipado y sin metáforas, expresa una teología muy depurada, buscando siempre salvar la trascendencia del Dios creador, como ser único divino, que todo lo crea al servicio de un designio concreto suyo; por lo que los astros, lejos de ser seres divinos que puedan influir en la marcha de la vida de los hombres, son unas meras «luminarias» al servicio del hombre para que pueda determinar las estaciones del año y organizar así el año agrícola,

[11] *Poema de la creación* tab.4 136-40; ANET 61-67.
[12] ID., tab.5 1-18; ANET, ibid.; R. LABAT, *Le poème babylonien de la création* 14.
[13] Gén 1,2-14.

que sigue un ciclo regular de días y de noches impuesto por el mismo Elohim, trascendente a todo lo creado. Ninguna creatura, por excelsa que sea, puede participar de su carácter divino; por eso, todas las creaturas se plegan dócilmente a su mandato: se separan las aguas, viene la luz, emergen los continentes, surge la vida; y arriba, el mundo estelar está al servicio de la manifestación de la vida en la tierra. Con estos rasgos, el hagiógrafo hace frente a la astrología mesopotámica y a las divinizaciones de las fuerzas eclosivas de la naturaleza, tal como predicaba la religión cananea.

En efecto, el enfoque general del relato bíblico difiere totalmente del tradicional de la mitología del antiguo Oriente, porque Elohim, ser divino trascendente, lejos de surgir de la masa caótica indiferenciada, hace emerger esta materia primordial, la domina, clarifica y desentraña su contenido virtual en orden a la distinción y ornamentación del cosmos conforme a un plan preconcebido, lo que implica que cada cosa tiene una finalidad concreta dentro de la ordenación general del universo. Por eso se dice reiteradamente al terminar cada obra que vio Elohim que «era bueno». Es que en todo el relato genesíaco hay un optimismo teológico respecto de todos los seres creados al servicio del hombre, y éste al servicio de Dios, como representante suyo. Esta perspectiva está muy lejos de toda concepción dualista radical, que supone ciertas cosas creadas esencialmente malas. Todo es bueno para el autor bíblico, porque todo es expresión de la voluntad divina, la cual, a su vez, es reflejo de la inteligencia ordenadora de Dios, que actúa por su palabra.

La cosmogonía *egipcia* supone también la preexistencia de una masa acuosa eterna, el agua tenebrosa y abismal, llamada *Nou*, en la que existían los gérmenes de todas las cosas. De ella salió el *huevo* cósmico, que dio origen, primero, al dios solar, Ra (según la escuela teológica de Heliópolis). Luego, esta divinidad primitiva—proveniente asimismo de la masa acuosa indiferenciada—creó otras divinidades subsidiarias, las cuales, unidas, fueron creando el universo en toda su variedad y distinción de seres. Según la escuela de Hermópolis, fue Toth la primera divinidad, la cual, a su vez, creó luego a las otras «con su palabra»; no obstante, en los relatos teogónicos se ve que estas divinidades subsidiarias provienen de la divinidad primordial por *emanación* panteísta, lo mismo que todas las demás cosas creadas [14]. No aparece, pues, en estos relatos la

[14] G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* (1895) 88; M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1905) 407.

idea de *creación* tal como se refleja en los relatos bíblicos, donde las cosas emergen por imperativo de la voluntad de Elohim, pero manteniendo su trascendencia y preexistencia a todo lo creado.

La escuela teológica menfítica destaca como dios primordial, ante todo, a Ptah, que es el primer principio de todo, y, como tal, concibe en su «corazón» los elementos que va a crear y luego los plasma con su «palabra». Así, Ptah primero creó con la palabra a Atum («totalidad») y así transmitió un poder creador a los otros dioses en cadena. Por eso, Horus y Thoth suelen simbolizar, respectivamente, el pensamiento y la palabra.

b) Texto menfítico de la creación

«Tomó ser como corazón y tomó ser como lengua en la forma de Atum. El gran poderoso es Ptah, que infundió (la vida a todos los dioses) y les transmitió sus *ka* (alma o doble persona) por medio de este corazón, gracias al cual Horus se convirtió en Ptah, y por medio de esta lengua gracias a la cual Thot se convirtió en Ptah. De este modo, el corazón y la lengua dominaron todos los miembros del cuerpo mediante la enseñanza de que él (Ptah) está en el cuerpo y en la boca de todos los dioses, de todos los hombres, de todos los ganados, de todos los reptiles y de todo lo que vive cuando piensa y ordena cuanto desea...

La vista de los ojos, el oído de las orejas y el olfato del aire con la nariz informan al corazón. Ello hace que salga cada concepto completo, y así, la lengua anuncia lo que el corazón piensa. De este modo fueron formados todos los dioses, y su manifestación quedó completa. Pero lo divino se hizo ser a causa de lo que pensó el corazón y expresó la lengua. De este modo se formaron los espíritus *ka* y los espíritus *hemsut*, que proveen a todo y cuidan de todo alimento por medio de aquella palabra. Así (se hizo justicia) al que obra lo agradable, (e injusticia) al que hace lo desagradable. De este modo se otorgó vida al que tiene paz, y muerte al que tiene pecado. Así se hizo todo trabajo y todo arte...

Así se cumplió lo que se dijo de Ptah: 'Quien hizo todo y dio ser a los dioses'. Es en realidad Ta-tenen, que sacó a las deidades, pues todo surgió de él: alimentos y provisiones, ofrendas de los dioses y toda cosa buena... Y por eso, Ptah se consideró satisfecho (o descansó) después de hacer todo, así como a toda la familia divina... Por eso, los dioses penetraron en los cuerpos de cada clase de madera, de piedra y de arcilla y de todo cuanto puede crecer en él, en el que adquirieron forma...» [15]

A través de estas descripciones antropomórficas, vemos la expresión de la divinidad superior y primordial manifestándose por emanación o «enéadas», al estilo neoplatónico, y encarnándose, primero, en las divinidades subsidiarias, y, luego, en todas las cosas, como expresión de su corazón o mente y de su

[15] La forma actual del texto data del 700 a.C., pero los egiptólogos creen que es copia de una redacción muy anterior, incluso del tercer milenio a.C. Texto en ANET 4-5SAO (*La sabiduría del antiguo Oriente*, Barcelona 1966) 1-3. Es ésta una selección de ANT.

palabra. No se salva la distinción radical entre el «creador» y la creatura, como en los textos bíblicos.

En la cosmogonía *fenicia*, según la descripción de Filón de Byblos (s.I d.C.), quien, a su vez, se hace eco de las lucubraciones de un tal Sanjuniation, sacerdote fenicio del siglo IV a.C., se supone también la preexistencia de una masa acuosa primordial: al principio existieron el *caos* y el *pneuma* tenebroso. De la unión de ambos surgió *Mot*, que es como una masa acuosa arcillosa en la que estaban los gérmenes de todas las cosas. De ella surgió el *huevo cósmico*, como en las cosmogonías egipcias, y luego emergieron el sol, la luna y las estrellas. Después surgieron todos los seres vivientes. La primera pareja humana (Αἰών y Προτόγους) procede, a su vez, de Κολπία y Βάαυ, que ha sido relacionado con el *bohú* del relato genesíaco, como se ha relacionado a Αἰών con *Eva*, que aparece tomando un fruto del árbol [16].

En esta confusa y ecléctica cosmogonía parece que se mezclan conceptos de la cosmogonía egipcia y la bíblica. Esto no tiene nada de particular teniendo en cuenta la redacción tardía de esta cosmogonía fenicia, cuando ya estaba extendida en la zona la versión hebraica del relato bíblico [17].

2. Formación del hombre

Encontramos en los relatos bíblicos dos versiones muy diferentes sobre la formación del hombre. En efecto, en el c.1 del Génesis (atribuido a la tradición «sacerdotal»), el hombre aparece como el remate de la creación y como la coronación de la gran pirámide de toda la obra creativa, que se fue manifestando gradualmente, partiendo de lo más elemental hacia lo más complejo y perfecto, a base de ciertas categorías lógicas convencionales. Pero el momento de la aparición del hombre en el mismo día que los cuadrúpedos es solemne, y el autor sagrado, para marcar la diferencia con todo lo creado hasta entonces, finge un coloquio íntimo divino, ya que Elohim iba a crear la creatura cumbre de la creación:

> «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,
> para que domine sobre los peces del mar,
> sobre los ganados, y sobre las bestias de la tierra,
> y sobre cuantos animales se mueven sobre ella.

[16] Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne* I (1895) 145; M. J. Lagrange, *L'Hexameron*: RB (1896) 397; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht* (1911) 16.
[17] Cf. Eusebio, *Praep. evang.* I 10: PG 21,75; M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1905) 405.

> Y creó Dios al hombre a imagen suya;
> a imagen de Dios la creó;
> y los creó macho y hembra» [18].

La concepción es grandiosa, ya que el hombre y la mujer emergen instantáneamente de la nada como fruto de una intervención creadora del Dios único, trascendente y preexistente al mismo caos primitivo. Es un modo de decir que es algo totalmente diferente respecto de todo lo anteriormente creado, que emergía de las aguas y de la tierra como fruto de una eclosión natural promovida por una orden divina (v.24-25). El hombre está hecho «a imagen y semejanza» del mismo Dios, concepción grandiosa, única en la historia del pensamiento humano. Es un modo de decir que en el hombre hay algo superior que le asemeja al Creador, por lo que se distingue de todos los seres creados anteriormente y por lo que se hace capaz de «dominarlos» a su servicio. Justamente la corona real del hombre se caracteriza por esa supremacía sobre todo lo creado.

En el c.2 (debido a la tradición «yahvista») encontramos una versión del origen del hombre más primitiva y antropomórfica, ya que se presenta a Yahvé-Elohim como un alfarero modelando de la arcilla al primer hombre:

> «Formó Yahvé-Elohim al hombre del polvo de la tierra
> y le inspiró en el rostro aliento de vida,
> y se constituyó así en ser animado» [19].

La concepción del Dios alfarero es común a todos los pueblos de la antigüedad, ya que es de experiencia universal que el hombre, después de muerto, se convierte en polvo, y así, según una estimación popular, el hombre está hecho de polvo. En este supuesto, el dios egipcio Khnum es presentado como un alfarero formando en su torno los cuerpos de los hombres, ante cuyas narices se pone el jeroglífico expresivo de la *vida* como signo de animación. En la literatura clásica es también común esta concepción del hombre formado de la arcilla [20], lo mismo que en numerosos pueblos de la antigüedad y de los primitivos actuales [21]. Esta concepción antropomórfica está plásticamente expresada del modo siguiente en el relato del *Poema de la creación* babilónico:

> «Cuando Marduk oyó las palabras de los dioses,
> su corazón le excitó a modelar obras artísticas;
> y, abriendo la boca, se dirigió a Ea en estos términos

[18] Gén 1,25-26.
[19] Gén 2,7.
[20] Cf. Pausanias, X 3.4; Ovidio, *Metamorf.* I 82; Juvenal, *Sátiras* XIV 35.
[21] Cf. Frazer, *Le folklore dans l'Ancien Testament* (Paris 1924) 8.

para comunicarle el plan que había concebido en su corazón:
'Voy a amasar la *sangre* y haré que existan los huesos;
voy a suscitar un salvaje, cuyo nombre sea *hombre;*
ciertamente, voy a crear al hombre-salvaje
para que se encargue del servicio de los dioses,
de modo que éstos sean aplacados'» [22].

Después decide Marduk que sea Kingu, el jefe de los de Tiamat que lucharon contra él, la víctima que aporte la sangre para la modelación del hombre:

«Le ataron y tuvieron agarrado delante de Ea;
le cargaron con su culpa y le abrieron (los vasos de) su sangre;
así, con su sangre, fabricaron a la humanidad» [23].

En diversos textos *sumerios* se dan otras versiones coincidentes del mismo hecho: la formación del hombre con la sangre de una divinidad, lo que es un modo de destacar su categoría excepcional del ser humano, que, según la Biblia, está «hecho a imagen y semejanza» del Dios creador. Aquí, con un craso antropomorfismo, se viene a expresar algo parecido. Así, en un texto sumerio se dice: «Matemos dos dioses Lamga (artesanos), formando con su *sangre* a la humanidad» [24]. Y en otro texto sumerio se habla de la necesidad de mezclar la *sangre* con la *arcilla:*

«Llamaron a la diosa..., la sabia Mamí:
'Tú eres el seno materno, tú la que crea la humanidad.
Crea, pues, al salvaje para que lleve el yugo...'
Abrió la boca, diciendo a los dioses:
'A mí compete hacer cuanto sea conveniente...'
Enki abrió su boca, diciendo a los grandes dioses:
'Den muerte a un dios, que los dioses queden justificados en el juicio.
Que con su carne y su *sangre* mezcle Ninjursag la *arcilla.*
Dios y hombre... en el... en la arcilla'» [25].

En todos estos textos se quiere destacar que el hombre ha sido formado de algo muy deleznable, como la *arcilla,* que es la materia prima de la alfarería, primera industria de las culturas neolíticas. Por otra parte, no hay material más dúctil, por lo que la metáfora se presta bien para expresar la voluntad omnímoda de los dioses. En un texto sumerio-acadio se dice que Marduk, después de crear Eridu y su templo, amontonó las cañas sobre el mar, y luego creó el «polvo», formando un bloque con él, dando así origen a la «humanidad» [26]. En otro

[22] *Poema de la creación* VI 1-8; ANET 68; LABAT, o.c., 143.
[23] *Poema de la creación* VI 30-33; ANET 68.
[24] Véase J. ERRANDONEA, o.c., 23-24.
[25] Cit. por ERRANDONEA o.c. 24.
[26] Cf. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* XIII 35-38; J. ERRANDONEA o.c., 8.

texto similar se dice que el dios Ea «arrancó un trozo de *arcilla* del abismo» y después formó todas las cosas [27]. Pero al mismo tiempo se insiste en que el hombre fue formado con un ingrediente superior: la *sangre* de los mismos dioses, lo que justifica la dignidad personal del hombre.

Así, pues, comparando el texto bíblico de Gén 2,7 con los textos de las cosmogonías mesopotámicas, podemos decir que la «sangre» de éstos es sustituida por el «soplo» que infunde Yahvé-Elohim al cuerpo formado de la «arcilla»; dos principios en el hombre: uno material y deleznable (la «arcilla»), y otro superior, divino: la «sangre», el «espíritu» divino. Para los hebreos no se concebía una comunidad de «sangre» con la divinidad, dada la noción de trascendencia absoluta de Yahvé-Elohim. Todos los pueblos primitivos se han considerado en relación de «sangre» con las divinidades totémicas; pero este estadio religioso aparece ya totalmente superado en los relatos bíblicos, aun los más arcaicos. Pero bajo estos símiles, más o menos crasos y antropomórficos, queda la gran realidad de que el hombre es superior a los animales, porque está hecho «a imagen y semejanza» del mismo Dios.

Conforme a las concepciones antropológicas primitivas, el hombre parece formado de la sangre coagulada, que modela el mismo Dios. Es lo que se dice en Job 10,9-10:

«Tus manos me moldearon y me fabricaron...
Recuerda que como *arcilla* me hiciste, y cual queso me cuajaste».

El autor de Sab 7,1-2 es más explícito:

«Yo soy también mortal, nacido del primer hombre;
plasmado de la tierra, fui formado de la carne,
cuajada con sangre, en el seno materno durante diez meses...»

Para los hebreos, la vida se manifestaba, sobre todo, en la «sangre»; por ello no era permitido tomarla, pues era pertenencia de la misma divinidad [28]. Con todo, el hagiógrafo no dice que el hombre esté formado de la «sangre» de Dios, lo que resultaría blasfemo. Por eso, la tradición ambiental mesopotámica sustituye la «sangre» por el «soplo» *(rûaj),* o hálito vital infundido directamente por Dios. Esto no comprometía su trascendencia. En cambio, se mantiene la tradición folklórica sobre el origen del cuerpo humano a partir del polvo. Esta idea, que hemos visto en el *Poema de la creación,* en realidad

[27] Cf. WEISSBACH, *Babylonische Miszellen* 12; ANET 339-41.
[28] Gén 9,3-7.

aparece ya en textos sumerios más primitivos. Así, el dios Enki se dirige a su madre, Nammu, en estos términos:

«¡Oh madre mía!, la criatura cuyo nombre has pronunciado (el hombre), existe ya;
forma sobre ella la... de los dioses.
Mezcla la sustancia de la *arcilla* que está encima del abismo.
Los buenos y nobles moldeadores condensaron la *arcilla*.
Tú vas a traer los miembros a la existencia.
Ninmah actuará sobre ti;
los dioses te asistirán en tu tarea de moldeado...
es el ser humano» [29].

Y en otro texto sumerio se viene a decir lo mismo:

«Llamaron a la diosa... madre..., la sabia Mami, (y le dijeron:)
'Tú eres el seno materno, tú la que crea la humanidad.
Crea, pues, al salvaje para que lleve el yugo... de la creación'.
Abrió su boca, diciendo a los dioses: 'A mí compete hacer cuanto sea conveniente;
son su... aparezca el salvaje *(lullu)*... sea... de *arcilla*... con *sangre*'.
Enki abrió su boca, diciendo a los grandes dioses:
'Den muerte a un dios para que los dioses queden justificados en el juicio.
Que con su carne y su *sangre* mezcle Ninjursag la *arcilla*'» [30].

La experiencia universal de que el hombre al morir se convierte en polvo es la raíz de esta creencia de que está formado del polvo, conforme a lo que se dice en Ecl 3,20:

«Todo avanza hacia el mismo paradero;
todo ha salido del polvo, y todo vuelve al polvo.
¿Quién sabe si el espíritu *(rûaj)* de los hombres sube a lo alto,
y el espíritu *(rûaj)* de los animales desciende hasta las profundidades del *sheol*?»

Por eso, morir es volver al polvo: «Si tú, (Yahvé), les quitas el espíritu *(rûaj)*, mueren y tornan al polvo» [31], porque Dios «conoce nuestra hechura y no se olvida de que somos *polvo*» [32]. Así, se ponen en boca del infortunado Job estas palabras: «Tus manos me fabricaron y moldearon... Recuerda que como *arcilla* me hiciste, y al polvo me harás volver» [33], conforme a la sentencia divina dada al primer hombre: «Polvo eres, y al polvo volverás» [34]. Esta trágica realidad hace surgir en todas las literaturas el sentimiento de angustia vital. Así, el héroe del poema

[29] KRAMER, *Sumerian Mythology* 70 n.71; cit. por J. ERRANDONEA, o.c., 25.
[30] EBELING, *Tod und Leben* 172-77.
[31] Sal 104,29; Eclo 12,7; 17,1; 40,11; Sal 22,16; 30,10; 103,14; Job 17,13-15.
[32] Sal 103,14.
[33] Job 10,8-9.
[34] Gén 3,19; cf. Eclo 17,1.

de Gilgamesh se expresa en estos términos ante el cadáver de su amigo Enkidu muerto:

«El amigo que yo amo se ha convertido en tierra.
¿Es que no habré yo de tenderme como él para no levantarme por la eternidad?...
Cuando yo haya muerto, ¿no seré semejante a Enkidu?
El duelo ha penetrado mis entrañas,
y, aterrorizado por la muerte, voy vagando por la estepa» [35].

Según la concepción hebrea, Dios prestaba al hombre el hálito vital *(rûaj* o *neshemâh)* por algún tiempo, y luego se lo quitaba, con lo que sobrevenía irremediablemente la muerte. Es lo que dice el desventurado Job:

«El soplo de Dios me creó
y el aliento *(neshemâh)* del Omnipotente me hace vivir...
Porque de la arcilla he sido moldeado yo también» [36].

Y esto de tal forma, que, «si El retrajera a sí su soplo *(rûaj)* y retirara su aliento *(neshemâh)*, moriría en un instante toda carne y el hombre volvería al polvo» [37].

En el poema de Gilgamesh se presenta al héroe en busca del hálito de vida:

«Si tú eres Gilgamesh... ¿Por qué tus mejillas están chupadas, tu rostro abatido?...
¿Por qué tu semblante está estragado por el frío y el calor,
mientras andas errante por la estepa en busca de una bocanada de aire?» [38]

El héroe busca la vida, tiene el ansia de sobrevivir, y la muerte consiste en la pérdida del aliento vital. Por eso, Gilgamesh va en busca de la *planta de la vida:*

«¡Oh Urshanabi!, esta planta es una planta misteriosa,
con la que el hombre alcanza el *hálito vital.*
La llevaré a Uruk..., haré que coman de ella.
Su nombre será: 'El hombre, siendo anciano, rejuvenecerá'.
Yo mismo he de comerla para volver al estado de mi juventud» [39].

En un oráculo del dios Nabu a Asurbanipal se dice:

«No temas; yo te concedo una larga vida;
depositaré en tu garganta buenos alientos;
esta boca mía, que es bondadosa,
te bendecirá en la asamblea de los grandes dioses» [40].

[35] *Poema de Gilgamesh* VIII ii,7; XI 10-12.14.
[36] Job 33,4-6.
[37] Job 34,14-16; Núm 16,22.
[38] Cf. J. ERRANDONEA, o.c., 42.
[39] *Gilgamesh* XI 278-82.
[40] STRECK, *Assurbanipal* II 342; cit. por J. ERRANDONEA, o.c., 43.

Por eso, Job, consciente de que la vida se va como un soplo, exclama implorante ante Dios: «Mis días corrieron rápidos como una lanzadera..., acuérdate de que mi vida es aire» [41]. Y, de hecho, en todas las lenguas, el hálito vital se relaciona con el viento y el soplo, las dos cosas más tenues e inconsistentes. Así, el término *psyjé* significa, originariamente, «aliento»; e, igualmente, los términos latinos *anima, animus* se relacionan con el griego *anemos* («viento»), y *spiritus* sugiere la idea de insuflar. Por eso, en todas las concepciones arcaicas, al hombre se le supone como algo deleznable y moldeable como la arcilla, que, a la vez, está vivificada por un principio, también transitorio, infundido directamente por el mismo Dios. Más tarde, las lucubraciones filosóficas llegarán a la noción de «alma» o *psyjé* como sustentáculo espiritual del hombre y su parte superior anímica.

3. El paraíso

El relato bíblico del «yahvista», siguiendo su propensión a lo folklórico y colorista, presenta al hombre, recién formado del polvo y animado por el hálito vital, en un lugar privilegiado, que es a la vez huerto feraz y parque vistoso, y al que da el nombre de *gân*, palabra sumeria que significa tierra feraz, y los LXX traducen por παραδείσος, que es la trasliteración del persa *pairi daeza*, término que significa, primordialmente, la empalizada que rodea un jardín, y luego, por sinécdoque, el jardín o finca de recreo. Y el texto hebreo dice que este «paraíso» *(gân)* estaba en *Edén*, palabra sumeria que los LXX traducen por un lugar geográfico (ἐμ Ἔδεμ), mientras que en Gén 3,23-24 traducen por «paraíso de delicias» (παραδείσου τῆς τρυφῆς), el *paradysum voluptatis* de la Vg. Los lexicólogos, más bien, relacionan *eden* con *edîn*, sumerio, y el asiro-babilónico *edinû*, que parece significar «estepa». De este modo, el «paraíso» se considera en el relato genesíaco como un *oasis* en medio de la *estepa;* y, de hecho, el hombre será lanzado del *Edén* hacia la hostilidad de la tierra esteparia. En efecto, el término *edîn* o *edina* parece designar la zona esteparia de la llanura de aluvión enmarcada entre el Tigris y el Eufrates, al sur de la actual Bagdad. Según la tradición literaria, en las alusiones del tercer milenio a.C., el *Edén* o *edîn* «se interponía entre dos sistemas de riego, fundamentalmente derivados del Eufrates, cada uno de los cuales incorporaba a sí grupos de ciudades que habían surgido a su abrigo. Más allá del ámbito cubierto

[41] Job 7,6-7.

por los regadíos, el *Edén* era libremente recorrido por los animales silvestres que en él moraban cuando sus extensiones abiertas en todas direcciones no servían de pastizal a los rebaños de ganado procedentes de ciudades sumerias, tales como Uruk y Zabalam, en donde se concentraba el culto de Tammuz, el dios pastor. Con el apelativo de *an-edin* (alto Edén), los documentos y léxicos han designado la meseta o parte elevada del mismo que sin solución de continuidad se extiende por el centro del Irak, constituyendo la región que hoy se llama Gezireh» [42].

De hecho, en los relatos bíblicos de los primeros capítulos hay muchas alusiones al contexto geográfico de Mesopotamia, y así se refleja en ellos la perspectiva de contraposición entre el terreno de regadío, trabajado por el hombre, y la inhóspita estepa. Y en Mesopotamia se percibía particularmente el contraste entre la zona de población sedentarizada, que vivía de la agricultura, basada en el regadío masivo, con toda clase de productos frutales, y la escuálida vida del nómada, viviendo en el misérrimo territorio estepario. Esta contraposición es justamente la que encontramos en la dramatización del relato bíblico: el primer hombre es colocado por Dios en un lugar excepcional, de abundantes aguas y de árboles frondosos, y es lanzado luego a la estepa a «ganar el pan con el sudor de su frente» [43]. Así, pues, para los mesopotámicos, el nombre de *Edén* evocaba un terreno miserable, en el que vivían las bestias salvajes y algunos hombres condenados al nomadismo. En los textos sumerios se habla de las fieras como los «animales de la estepa» *(ni-zigal edin-na)*. Por ello, Caín será lanzado a esta región, «al oriente de *Edén*» [44]. Es la zona donde vivirá el animalesco Enkidu antes de ser promovido a la vida urbana por los ardides de Gilgamesh. En realidad, el paso de la vida de la estepa *(edin-na:* Edén) es una promoción humana de la vida nómada dura a la vida sedentaria placentera. La Biblia presenta el problema al revés: primero, el hombre vivió en una zona placentera de *oasis*, y fue lanzado, como castigo, hacia la estepa. Los textos sumerios suponen que en el proceso de la promoción humana ha habido un lento proceso de «hominización» para adaptarse el hombre-salvaje Enkidu a los refinamientos de la vida ciudadana, que surge precisamente en las regiones privilegiadas del regadío, fruto del trabajo y del talento del hombre: es el *gân* o huerto feraz. La perspectiva bíblica es diferente: «Plantó Yahvé-Elohim un jardín *(gân)* en

[42] J. Errandonea, o.c., 48; y cita *Cuneiform Texts* XV 27,21-23.
[43] Gén 3,19.
[44] Gén 4,10-17.

Edén (edîn: estepa), al oriente, y puso al hombre que había formado»[45]. El autor sagrado está así preparando el escenario para montar a los protagonistas de un drama que terminará en tragedia para la historia de la humanidad según su ángulo de visión esencialmente teológico. Para la literatura sumeria, el proceso fue a la inversa: el hombre primero vivió con los animales en un régimen netamente animalesco, y luego promocionó hacia la vida ciudadana y culta.

El término sumerio *gán* empleado en el texto de Gén 2,8 para designar el «paraíso» significa «jardín regado», y su ideograma es justamente una parcela de terreno dividida en surcos de riego[46]. Y los regadíos que estaban junto a la estepa se llamaban *gú-edin-na* («límite de la estepa» o *edin:* Edén)[47]; en realidad, la tierra regada o *gán* había sido conseguida por el esfuerzo humano en medio de una tierra pantanosa y de aluvión. Y en la mitología mesopotámica esta labor de crear las bases de la agricultura se atribuye al dios Enki, como se dice en un texto sumerio; su oficio es

> «abrir las puras bocas del Tigris y del Eufrates,
> hacer que el verdor abunde, condensar las nubes,
> traer agua abundante a las tierras, hacer que el cereal alce su cabeza,
> en que la estepa se cubra de pastos,
> que broten los esquejes en los viveros, los surcos,
> quedando plantados en ellos como un bosque...»[48]

En el relato bíblico encontramos la versión monoteísta de esta misma tradición legendaria:

> «Plantó Yahvé-Elohim un jardín *(gán)* en la estepa *('edên)*, al oriente,
> y allí puso al hombre a quien había formado»[49].

Antes de esta intervención directa de Yahvé-Elohim en la conformación del terreno, todo era una inmensa estepa:

> «No había aún arbusto alguno en el campo *('adamâh)*,
> ni germinaba la tierra hierbas, por no haber hecho llover Yahvé-Elohim sobre la tierra,
> ni haber todavía hombre que la labrase
> y sacase agua *('éd)* para regar toda la superficie del suelo»[50].

[45] Gén 2,8.
[46] Véase A. DEIMEL, Sumerisches Lexikon (Roma 1924-27) III 105,3.
[47] *Véase J. ERRANDONEA, o.c., 57.*
[48] *Cuneiform Texts* XXXVI texto 31,1-20; cit. por J. ERRANDONEA, o.c., 61.
[49] Gén 2,8.
[50] Gén 2,5-6. Sobre el sentido de *'ed* cf. A. DEIMEL, *Wo lag das Paradies?*: Orientalia 15 (1925) p.45; ID., en *Verbum Domini* 4 (1924) p.281s. Cf. A. DEIMEL, *Sumerische Lexikon* II 4 279.427b. Este autor traduce el v.5-6: «...Neque homo aderat qui agrum coleret aut *aquam canalis ('ed)* attolleret ex terra et irrigaret totam».

El hagiógrafo, pues, piensa en los terrenos de Mesopotamia bien regados, pero rodeados de la árida estepa, y no en los pedregosos de Palestina. En el v.6 se habla de una «corriente de agua» *('éd)*, que parece el equivalente del *edû* acadio («corriente de agua») o *id* («río»), que, a su vez, equivale al sumerio *a-dé-a* («agua que se desparrama»).

El autor sagrado, pues, trabaja con un trasfondo geográfico ambiental mesopotámico, ya que se supone que el origen de la humanidad está por la tierra de Senaar, donde se daban cita las gentes de índole más diversa, y allí se había desarrollado una brillante civilización sedentaria y agrícola a partir de los sumerios, lo que contrastaba con la triste y mísera situación del beduino de la estepa. Y en la epopeya de Gilgamesh se dramatiza esta contraposición a base de suponer que el hombre vivió primitivamente una etapa animalesca en la estepa con sus ganados, y que de nuevo promocionó hacia la vida ciudadana y hacia la vida sedentaria, lo que está conforme con el planteamiento de los datos actuales de la prehistoria. Pero el autor bíblico se sitúa en otro ángulo de visión, ya que supone que el hombre, después de ser creado directamente por Dios, fue colocado en un lugar privilegiado—un oasis frente a la estepa—, para luego ser arrojado de él por no haber reconocido las limitaciones de los derechos inalienables divinos. Por eso, en la perspectiva bíblica, la trayectoria del hombre, lejos de ser una promoción de un estado mísero a otro de bienestar, es al revés: descenso de una situación privilegiada de colono de Dios en un oasis a la de un beduino, que tiene que luchar con la hostilidad del ambiente de la estepa en pugna por la simple supervivencia. Resulta, pues, insostenible la hipótesis de que el relato bíblico está calcado en la leyenda de la epopeya de Gilgamesh[51], porque el autor sagrado trata de dar una explicación de la presencia del mal físico—la enfermedad y la muerte—y del mal moral en la sociedad humana, y considera todo esto como algo que no entraba en los planes primitivos divinos. Por eso «idealiza» convencionalmente la situación del supuesto primer hombre, presentándolo en una situación excepcional de felicidad, en un jardín de delicias, y destaca la situación edénica de Adán para contraponerla con la triste situación en que se va a encontrar después de haber cometido la primera transgresión, al margen de la ley divina. En realidad, nos encontramos con una escenificación convencional teológica a base de leyendas folklóricas orientales: es la contraposición de

[51] Es la opinión de J. ERRANDONEA, o.c., 123ss.

un estado de *inocencia* con otro de *culpabilidad* en la conciencia del primer hombre.

Bajo este aspecto, no hay nada de parecido entre el Adán de la Biblia y el hombre-salvaje Enkidu, que vive en la estepa, llevando meramente vida zoológica con los animales, en familiaridad con ellos, pero sin sentir el ansia de superación que instintivamente siente el hombre en su proceso de desarrollo psíquico. Por otra parte, según los relatos del poema sumerio, Enkidu no es el primer hombre, sino que aparece cuando ya está desarrollada la vida sedentaria con los refinamientos de la ciudad de Uruk, regida por Gilgamesh. En segundo lugar, las costumbres animalescas de Enkidu no encuentran paralelo con Adán, que, lejos de sentirse a gusto con los animales, se siente solo y aburrido cuando desfilaron ante él por orden divina [52]. En este ingenuo relato se trata sólo de destacar la superioridad de Adán sobre todos los animales y presentar las exigencias internas de una compañía en consonancia con su naturaleza humana. Es todo lo contrario del hombre-salvaje Enkidu, que se sentía a gusto en los abrevaderos con los animales, desconociendo todos los usos humanos más elementales:

> «Con las gacelas, se nutre de hierbas,
> y con los animales forcejea en el abrevadero;
> en compañía de las bestias salvajes,
> las aguas recrean su alma» [53].

Por eso, cuando ha muerto su amigo, Gilgamesh le interpela en estos términos:

> «Enkidu, (amigo mío), tu madre, una gacela, y un onagro, tu padre, te han creado.
> Hagan duelo por ti las praderas, alcen su lamento como madre tuya...
> Sean los que guarden luto el oso, la hiena, el tigre, el ciervo,
> el leopardo, el león, los toros bravos, el gamo;
> llórenle los animales de la estepa» [54].

Simplemente, es que Enkidu es el símbolo del hombre primitivo salvaje, que aún no ha gustado las delicias de la civilización:

> «Nada sabe Enkidu de comer el pan
> y nadie le ha enseñado a beber la cerveza».

Con esta frase proverbial se trata de reflejar la vida ciudadana del hombre sedentario dentro de una civilización eminentemente agrícola. Según las tradiciones mesopotámicas, los

[52] Gén 2,19-20.
[53] *Poema de Gilgamesh* I ii,39-42.
[54] GURNEY, *Two fragments* 87s; cit. por J. ERRANDONEA, o.c., 127.

hombres en su primer estadio de vida, antes de ser incorporados a la vida agrícola, «pacían la hierba con sus bocas, como las ovejas» [55]. En este supuesto, Enkidu es el mejor representante del hombre primitivo, al que se le llama *lullu* o «salvaje» en los textos poéticos, que es un título que equivale no tanto al «bárbaro» de la literatura romana cuanto al «abominable hombre de las nieves» de la literatura periodística actual. Porque se dice de Enkidu que tiene «cubierto de pelo su cuerpo», «brotan sus greñas como Nisiba» [56]. Pero nunca se dice de él que es el primer hombre de la humanidad, sino simplemente el representante neto de la estepa. Incluso su afición a vivir con los animales entre los que fue criado parece aludir al trato sexual con ellos, al vicio de la bestialidad, tan común entre las tribus de pastores, y que es drásticamente prohibido por los textos legislativos bíblicos [57]. Y en este supuesto, cuando se dice en el relato genesíaco que Adán no encontró entre los animales que desfilaron ante él «ayuda semejante a él», probablemente es una condenación eufemística del vicio de la bestialidad. Por eso, inmediatamente después se relata la formación de la mujer del cuerpo del hombre, que es concebida por Dios como «una ayuda proporcionada» a Adán, o, literalmente, «frente a él», en el sentido gráfico de «machihembrada», en cuanto que es el complemento fisiológico y psíquico del varón, su media naranja. En cambio, Enkidu se siente a gusto con los animales, sin experimentar ningún impulso de superación sobre ellos, y sólo se distancia de ellos cuando tiene la experiencia carnal con la hetaira. Es entonces cuando descubre su dignidad superior humana, y al punto los animales le abandonan:

> «Volvió luego su rostro a las bestias salvajes,
> las cuales, apenas le vieron, salieron corriendo;
> se apartaron de su cuerpo las alimañas de la estepa» [58].

Incluso entonces empezó a perder el vigor físico en la medida en que iba descubriendo una «ciencia que le hacía como un dios» [59]. Por eso la reacción de Enkidu fue de decadencia física:

> «Se sentía consternado a medida que su cuerpo entumecía
> y se agarrotaban sus rodillas,
> porque los animales salvajes se habían marchado.
> Así, Enkidu tuvo que hacer más lento su andar;
> ya no era como antes» [60].

[55] ID., ibid., 131.
[56] *Poema de Gilgamesh* I ii,34.
[57] Cf. Ex 22,18; Dt 17,21; Lev 18,23-25; 20,15.
[58] *Gilgamesh* IV 23-26.
[59] *Gilgamesh* I iv,29-35; II ii,12-13.
[60] *Gilgamesh* I iii,26-29.

En estas frases se refleja bien el proceso físico-psíquico de «hominización» del que había llevado una vida meramente animalesca en la estepa: a medida que se iba despertando su inteligencia e iba adoptando costumbres típicamente humanas, perdía fuerzas físicas propias de los animales (robustez, agilidad), que todo lo confían a ellas. Luego sigue un proceso de *afeminamiento*, hasta entrar en relaciones amorosas homosexuales con el propio Gilgamesh, su amigo, vicio éste muy corriente en la civilización sedentaria [61]. Así, pues, el poema gira en torno a este proceso de promoción humana de Enkidu, el hombre-salvaje que se aleja de su ambiente faunístico por los atractivos de una cortesana y al fin termina en la degeneración de la vida urbana. Pero este proceso de «hominización» de Enkidu no tiene nada que ver con el problema de la aparición del primer hombre, que es justamente el tema del relato bíblico.

La tradición mesopotámica suponía que el primer hombre estaba en estado *salvaje*, como se dice en el *Poema de la creación:*

> «Quiero crear un *hombre-salvaje (lullu)*,
> y *hombre (amelu)* será su nombre;
> efectivamente, voy a crear al *hombre-salvaje*» [62].

Enkidu, pues, sin ser el primer hombre de la humanidad, participa aún de esa existencia del hombre-salvaje, no promocionado a la vida sedentaria, que era la de los sumerios, creadores de la brillante civilización mesopotámica del tercer milenio a.C. Pero Enkidu es el prototipo del hombre de la estepa: «La diosa Aruru tomó la *arcilla* y la arrojó en la estepa; allí fue creado el valeroso Enkidu» [63]. Y la madre de Gilgamesh, Ninsun, le comunica en sueños: «Uno igual a ti, ¡oh Gilgamesh!, ha nacido en la estepa y la meseta lo ha criado» [64]. Sus compañeros son los animales, que le abandonaron instantáneamente al ver a Enkidu seducido por la meretriz enviada por Gilgamesh [65], porque Enkidu había descubierto su dimensión humana; por lo que la mujer que le sedujo le dice: «¿Por qué vas a seguir merodeando por la estepa en compañía de las alimañas?» [66]. Es entonces cuando Enkidu se siente extraño a sí mismo, porque se despiertan en él nuevas inquietudes superadoras y nuevos impulsos de «hominización» frente a sus costumbres atávicas animalescas:

> «Con las gacelas se nutre de las hierbas
> y con las alimañas forcejea en los abrevaderos,
> y en compañía de las bestias salvajes
> las aguas recrean su corazón» [67].
> «Cubierto de pelo está todo su cuerpo,
> tiene cabellera como una mujer;
> brotan sus greñas como Nisiba» [68].

Para los sumerios, el símbolo de la vida promocionada frente a la primitiva de la estepa se caracteriza por «comer el pan», mientras que el hombre de la estepa «pacía hierba». Al mismo tiempo, Enkidu aparece sin vestido: «cubierto de pelo todo su cuerpo», como los animales. Es la contraposición de la estepa *(edîn)* y la tierra fértil regada *(gân)*. En aquélla se desarrolla la primera etapa de la humanidad al nivel de los mismos animales, mientras que la tierra regada, fruto de la actividad humana, es el ambiente en que el hombre se encuentra a sí mismo como ser civilizado. En realidad, este proceso es el que nos presentan los datos de la prehistoria: primero, el hombre llevó una vida de cazador, conviviendo con los animales, y luego se sedentarizó, descubriendo la agricultura, la domesticación de los animales y la cerámica en el neolítico.

En los relatos de Beroso (s.III a.C.), sacerdote mesopotámico de Bel, encontramos esta concepción que ahora leemos en los escritos cuneiformes:

> «En Babilonia se había instalado una masa de gentes extrañas y en la tierra de los caldeos vivían como *bestias salvajes*... En el primer año se presentó en el mar Rojo, en medio del territorio babilónico *(sic)*, un horrible monstruo, cuyo nombre era Oannes, que enseñó a los hombres la escritura y las múltiples habilidades artísticas, la construcción de las ciudades y la edificación de los templos, así como a cosechar cereales y frutos, y todo aquello que concierne a la humanización de la vida lo transmitió a los hombres. Y a la puesta del sol volvía a sumergirse en el mar para descansar en la noche... más tarde aparecieron otros monstruos semejantes a éste... Y Oannes escribió sobre la creación y la civilización y entregó a los hombres la lengua y las artes» [69].

Lo que aquí hace el monstruo Oannes es justamente lo que la literatura sumeria atribuye al dios Enki, organizador de la vida civilizada, que preparó la tierra de Mesopotamia para que en ella se asentaran los *anunnaki* y el hombre.

61 Véase J. ERRANDONEA, o.c., 200.
62 *Enuma elish* VI 1-7.
63 *Gilgamesh* I ii,34.
64 *Gilgamesh* II ii,17-20.
65 Ibid., IV 23-26.
66 Ibid., IV 35; II ii,12-13.
67 *Gilgamesh* I ii,39-42.
68 *Gilgamesh* I ii,34. Nisiba era la diosa de los cereales; se la representaba con un tocado con espigas en desarrollo.
69 SCHANEL, *Berossus* 264-65; cit. por J. ERRANDONEA, o.c. 135-36; A. DEIMEL, *Die babylonische und biblische Überlieferung* 47-64; JACOBSEN, *The Sumerian Kings List* 3-4

4. La formación de la mujer

Según el relato bíblico, la mujer es el *complemento* natural del hombre en el orden fisiológico y psicológico. El autor sagrado se mueve dentro de la perspectiva de la ciudad patriarcal, en la que el varón llevaba la dirección y la esposa le estaba subordinada, si bien es de su misma dignidad personal. Estas ideas las presenta el hagiógrafo de un modo muy plástico, en contraste con la versión de Gén 1,26, donde la mujer aparece, juntamente con el varón, sacados de la nada y en el mismo instante, ya que se complementan en orden a la transmisión de la vida. En este relato de Gén 2,18-24, el autor sagrado presenta, primero, la formación del varón; luego, la de la mujer, para establecer las bases de la jerarquía en la sociedad doméstica. Dios la da al hombre como complemento de unas misteriosas exigencias íntimas: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una *ayuda proporcionada a él*» o «frente a él», porque los animales que desfilan ante Adán no pueden llenarle el íntimo vacío interior de sociabilidad. En el contexto, nada insinúa que tuviera familiaridad sexual con ellos, como en el caso de Enkidu. Al contrario, lejos de convivir con ellos, se siente solo, y Yahvé-Elohim le otorga la mujer para colmar esta soledad. En realidad, el hagiógrafo con esta escenificación está jugando con los misteriosos complejos sexuales del *eros*, de la *libido* y del *sex appeal*, que encuentra su desenlace normal en el matrimonio, ya que el hombre y la mujer están destinados «a formar una sola carne» (v.24).

Y la leyenda de la formación de la mujer de la «costilla» de Adán responde, en cierto modo, a la primitiva leyenda de los *androgynos* (el varón y la hembra primero estuvieron unidos corporalmente y luego separados), tan extendida en los pueblos de la antigüedad [70]. Es un modo de explicar popularmente la atracción de los sexos: si el varón y la mujer se buscan en todos los tiempos y en todas las latitudes, es que antes estuvieron corporalmente unidos como dos siameses [71]. Con todo, el autor bíblico quiere destacar que la mujer, al ser formada del hombre, tiene una dignidad humana en todo igual a la del hombre, y por ello que es más que el *animal imperfectum* o el *mas occasionatum* de Aristóteles.

[70] Así aparece en Beroso, en el *Rig Veda* y en Aristófanes; también entre los aborígenes de la Polinesia y de Birmania encontramos leyendas similares a la del relato bíblico.

[71] Así, los habitantes de Maori (Polinesia) creen que la mujer fue hecha del *costado* del primer hombre. Lo mismo se dice entre los karenos de Birmania: una divinidad formó al hombre, formándolo de la tierra, y creó a la mujer, tomándola de un *costado*. Los de Taara dicen *iwi* («hueso»: *Ewa*). Cf. Frazer, o.c., 6-7; M. García Cordero: CT (1951) 474.

Nada similar encontramos en los relatos mesopotámicos, ya que la hieródula del poema de Gilgamesh no es la primera mujer, como tampoco Enkidu es el primer hombre. Aquélla representa, simplemente, la atracción de la vida corrompida ciudadana frente a la vida animalesca del hombre de la estepa, por el que Gilgamesh sentía predilección, para después tener con él relaciones amorosas homosexuales, según se lo había predicho su madre, Nin-sun, en sueños: «Está para llegar un robusto colega que salva al compañero; nunca te abandonará. Cuando lo veas, lo abrazarás... como a una esposa» [72]. En efecto, Enkidu va a ser el *alter ego* de Gilgamesh, y, como tal, es el compañero de su aventura al bosque guardado por el monstruo Jumbaba [73]. Es lo que le ha dicho su madre: «Porque le he hecho paralelo a ti» o «frente a ti» [74]. Es una frase similar y paralela a la bíblica, puesta en boca de Dios respecto de la formación de la mujer: «Voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Adán) [75]. Pero aquí se alude al misterio de la atracción hacia el otro sexo en orden a la constitución del matrimonio para transmitir la vida: «Dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne» [76]. En cambio, en el relato mesopotámico se cantan los amores homosexuales de dos héroes conforme al ideal moral de una sociedad decadente.

En efecto, las gentes de Uruk, al ver a Enkidu, exclaman: «Es la réplica de Gilgamesh, sin un pelo de diferencia... a Gilgamesh le ha salido quien le asemeje» [77]. Es una alusión al ideal del homosexualismo. Es lo que Gilgamesh dice a su madre: «Le amé como a una esposa... me lancé sobre él como sobre una esposa» [78]; y la hieródula dice lo mismo a Enkidu después de haberle seducido: «Yo te llevaré a Uruk, en donde mora Gilgamesh... y tú vas a quererlo como a tu propia persona» [79]. Y así se da cumplimiento a los consejos que en sueños le daba Nin-su a Gilgamesh: «Apenas lo veas, te llenarás de alegría... Cuando lo veas, lo abrazarás... y te lanzarás sobre él como sobre una esposa» [80]. Y Enkidu, al ser seducido por la cortesana, empieza a adquirir una nueva conciencia y siente lazos de sociabilidad nuevos, ya que se siente alejado de los animales, que huyen de él. Pero esa soledad interior no la

[72] *Gilgamesh* II ii,21.
[73] Ibid., VI vi,20-22.
[74] Ibid., I 38.46; V 15-20.
[75] Gén 2,18.
[76] Gén 2,24.
[77] *Gilgamesh* V 15-17.
[78] *Gilgamesh* II ii,32-35; I v, 36-47; V 4.14.19.
[79] Ibid., II 22,21.
[80] Ibid.

llenará una mujer, como en el caso de Adán, sino un hombre. Enkidu, sin embargo, no se encontrará a sí mismo en su nueva amistad con Gilgamesh, y por eso, al morir, se revuelve furioso contra la hieródula, que le había arrancado de la compañía de las bestias, con las que se sentía feliz; por lo que el dios Shamash trata de calmarlo y le recuerda que ese episodio de su vida fue para él un beneficio: «¿Por qué, ¡oh Enkidu!, maldices a la hieródula... que te hizo tener por colega al bondadoso Gilgamesh y te ha hecho reclinar ahora en noble lecho de Gilgamesh, tu amigo y tu gemelo?» [81]. No se trata, pues, sólo de vinculación por ideas afines o por intereses comunes, sino por una atracción sexual deformada, que se canta en este poema, en el que se refleja los refinamientos de una sociedad urbana en descomposición moral.

De hecho, el mismo Gilgamesh, hastiado de la vida urbana, sueña con aventuras peligrosas en tierras lejanas para «hacerse un hombre» en la estimación de sus conciudadanos. Y así, decide tomar al asalto el monte guardado por el terrible monstruo Jumbaba, y para ello cuenta con la ayuda de su amigo Enkidu, que conoce el camino, ya que está avezado a la vida de la estepa [82]. Y, en efecto, este héroe se convierte en el gran auxiliar de Gilgamesh en su famosa hazaña en el monte de los cedros [83].

Esta simple contraposición refleja el diverso enfoque del relato bíblico y la narración mesopotámica; en aquél se trata del primer hombre, que, al no encontrar afinidad ni posibilidad de vida social con los animales, se siente solo, aislado; y Dios, percatado del gran vacío que hay en el corazón humano, le da un complemento, lo llena con una «ayuda semejante a él» o proporcionada a él, es decir, conforme a ciertas exigencias misteriosas de su naturaleza. En cambio, Enkidu se sentía a gusto con los animales, sin complejo de soledad ni diferencia de vida con ellos. Sólo cuando éstos le abandonan siente la necesidad de buscar sociabilidad en otro ambiente. Por otra parte, en el relato bíblico aparece Adán como un ser sumamente inteligente, ya que impone el nombre a cada uno de los animales en conformidad con su naturaleza específica [84], mientras que Enkidu, como hombre-salvaje aún no promocionado, se halla en un estado animalesco, sin ciencia superior netamente humana. Sólo cuando entra en relaciones con la hieródula adquiere una ciencia extraña, que le hace sentirse fuera de

81 Ibid., VII.
82 Ibid., VI vi,20-22.
83 *Gilgamesh* X ii,1-3.
84 Gén 2,19.

lugar entre los animales. Por eso, la hieródula le dice después de haberle seducido: «Ahora que tienes juicio y *te has hecho semejante a un dios*, ¿por qué vas a seguir merodeando por la estepa en compañía de los animales silvestres?» [85]. Es que ha descubierto una nueva dignidad, incompatible con el género de vida de las bestias. Por eso siente deseos de conocer al amigo a quien entrevé: «Ya cabal de juicio, añora al amigo» [86].

No hay, pues, ningún parecido sustancial entre Adán, primer hombre, que recibe su complemento sexual después de un sueño, la primera mujer, y Enkidu, el hombre-salvaje que existe cuando la humanidad se ha multiplicado y desarrollado en la vida ciudadana, que encuentra al «amigo» y colega de grandes hazañas. Nada de esto se insinúa en el relato bíblico. La perspectiva es totalmente diferente y no hay ningún motivo para relacionar el relato bíblico con el famoso poema mesopotámico.

5. El árbol de la «ciencia del bien y del mal» y el «árbol de la vida»

Al ser asentado Adán en el paraíso—antes de que hiciera su aparición la mujer—, Dios le impone un precepto: «De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la *ciencia del bien y del mal* no comas, porque el día en que de él comieres, ciertamente morirás» [87]. Y en la respuesta de Eva a la serpiente se le designa cómo «el árbol que está en medio del paraíso». Y, de hecho, la respuesta de la serpiente alude a una misteriosa ciencia que iban a adquirir los que comieren del fruto de él: «No moriréis; es que sabe Elohim que el día en que de él comiereis se abrirán vuestros ojos, y seréis como Elohim: conocedores del bien y del mal» [88].

En el entramado teológico del relato bíblico—parábola en acción—, dicho árbol simbólico señala la divisoria entre el *bien* y el *mal* impuesta por la divinidad. Por ello, la sugestión de la serpiente (encarnación del principio anti-Dios, que en textos bíblicos posteriores se le identificará con el diablo) [89] afecta a lo más íntimo del hombre: el ansia de escalar la esfera superior hasta poder determinar él mismo lo que es bueno y lo que es malo, privilegio hasta ahora de la divinidad. En realidad, la caída que sucederá a la transgresión del precepto divi-

5 *Gilgamesh* I iv,35; II 11,12-13.
86 Ibid., I iii,40-42.
87 Gén 3,3.
88 Gén 3,4.
89 Sab 2,24: «Por la envidia del *diablo*, la muerte entró en el mundo».

no mostrará prácticamente la impotencia humana para salirse de su órbita, limitada por las exigencias de la propia naturaleza del hombre, que, como creatura, depende del Creador, a quien le pertenece señalar las leyes de la misma. Por eso, cuando está consumada la humillación y la decepción de Adán, el hagiógrafo pone en boca de Dios estas palabras satíricas: «He aquí a Adán hecho como uno de nosotros: *conocedor del bien y del mal*» [90].

En efecto, según el contexto bíblico, el «árbol de la ciencia del bien y del mal» parece aludir a la línea divisoria entre lo permitido y lo prohibido, señalada por la misma divinidad, cuya voluntad es fuente de toda moralidad. Para los antiguos semitas, y, sobre todo, para los hebreos, las cosas son buenas o malas, permitidas o prohibidas, porque así lo determina un poder superior extramundano. No podemos trasladar a la mentalidad semítica las concepciones helénicas sobre la noción del *deber* o de lo ilícito a base de una ética filosófica basada en los meros principios de la sociabilidad y convivencia humanas. La filosofía nace a orillas del mar Egeo, no en las tierras cálidas y soporíferas del Oriente Medio, donde priva el más absoluto voluntarismo. Así, el decálogo es *impuesto* por Yahvé sin consultar a los destinatarios de sus preceptos bien concretos, y las credenciales que presenta son sus gestas salvadoras en favor de Israel al sacarlo de Egipto [91]. En la perspectiva teológica de los hagiógrafos del Antiguo Testamento, Dios es omnipotente y es totalmente libre en la imposición de sus mandatos. Por eso, El es quien señala la divisoria entre lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido, de tal forma que querer apropiarse esta facultad es atentar contra los derechos inalienables de la misma divinidad. Es justamente lo que insinúa la serpiente a Eva: «Seréis como Elohim: conocedores del bien y del mal» [92]. En efecto, los dioses helénicos, por ejemplo, imponían leyes, pero ellos estaban por encima de ellas y no estaban obligados a cumplirlas. El hagiógrafo juega en su escenificación dramática del primer pecado del hombre con este complejo psicológico de *ybris* o «desmesura» que caracteriza al hombre en sus ansias incoercibles de total autonomía sin limitación alguna. El resultado de esta tentativa humana es el castigo de su propia frustración al verse limitado en sus metas y ser entregado a la impotencia, al sufrimiento y a la muerte.

Ahora bien, ¿encontramos en los relatos mesopotámicos

90 Gén 3,22.
91 Ex 20,1s.
92 Gén 2,4.

algo similar a este planteamiento del texto bíblico? Tenemos que decir que no, porque en el poema de Gilgamesh se dice que Enkidu, el hombre-salvaje, después que tuvo la experiencia sexual con la hieródula, adquirió una ciencia superior, que le reveló su categoría humana, por encima del ambiente animalesco en que vivía. Entonces pierde energías selváticas, pero descubre el mundo de la conciencia, de la relación con algo que antes no intuía: «Ya no era como antes, pero tenía juicio; había desarrollado la inteligencia» [93]. Por eso, la hieródula le dice, invitándole a abandonar su antigua vida con los animales: «Ahora que eres cuerdo, ¡oh Enkidu!, *te has hecho semejante a un dios*» [94]. Es decir, la ciencia que acaba de adquirir le ha descubierto una panorámica superior, que le asemeja a las deidades, en el sentido amplio en que se tomaba el término «dios» en la literatura mesopotámica. Justamente, Enkidu va a ser el amigo íntimo de Gilgamesh, que era hijo de una diosa llamada Nin-sun. En este supuesto hay que entender la frase de la hieródula: «Te has hecho semejante a un dios», en el sentido de adquirir una conciencia de la dignidad humana.

Por otra parte, en el texto del poema mesopotámico no se alude para nada a un *precepto* determinado, cuya transgresión lleve consigo la adquisición de una ciencia superior en el orden moral. Y, según el relato bíblico, Adán no adquiere conciencia de su categoría humana al tomar del fruto prohibido, sino conciencia de su *culpabilidad*, que se refleja en una íntima frustración y decepción, ya que ha perdido las relaciones amistosas y familiares con Yahvé-Elohim, el propietario de aquella finca de recreo, de la que Adán era sólo un colono usufructuario, que debía guardarla y cultivarla [95]. En efecto, la perspectiva del relato bíblico es totalmente diferente de la del poema de Gilgamesh; en éste se trata de escenificar la *promoción social* del hombre faunístico de la estepa, que vive a gusto con los animales, a la vida ciudadana sedentarizada, con sus comodidades y vicios refinados. En el relato genesíaco, la perspectiva es la inversa: Adán se halla en una situación privilegiada, en un oasis, feliz con su compañera, y por transgredir un precepto—asentir a las íntimas ansias de exagerada autonomía—pierde esa situación y se ve obligado a *descender* a una situación de relaciones inamistosas con Yahvé-Elohim y conminado al mismo tiempo a salir del paraíso—la superficie regada—, para ser lanzado hacia la estepa. No hay, pues, ningún indicio

93 *Gilgamesh* IV 32.
94 Ibid., IV 34.
95 Gén 2,15.

de dependencia literaria del relato bíblico respecto de las leyendas mesopotámicas en este caso.

El papel que desempeña este árbol en la escenificación teológica del autor sagrado está claro después del relato de la caída, que estudiaremos a continuación. En efecto, según el relato de Gén 3,22, Yahvé-Elohim se dijo a sí mismo: «He ahí a Adán hecho como uno de nosotros: *conocedor del bien y del mal;* que no vaya ahora a tender su mano al *árbol de la vida* y, comiendo de él, viva para siempre».

En realidad, no es difícil establecer una relación conceptual entre el «árbol de la vida», que debía conferir la inmortalidad, y la «planta de la vida», que confiere el rejuvenecimiento, en busca de la cual se fue Gilgamesh a la desembocadura de los ríos después que se vio presa de intensa angustia vital al constatar la muerte de su amigo Enkidu. Según el relato de la leyenda mesopotámica, Gilgamesh, después de haberla encontrado en lo profundo del mar, cuando volvía a su tierra, se puso a bañarse en una laguna, dejando en la orilla la «planta de la juventud». Pero, mientras se bañaba, una serpiente se la arrebató traidoramente, y así el héroe sumerio perdió la ilusión de su rejuvenecimiento [96].

Pero las diferencias de enfoque entre el relato bíblico y el mesopotámico son abismales: el «árbol de la vida» está fijo, como símbolo de la inmortalidad, a disposición de Adán y de Eva en el caso de que no hubieran pecado; en cambio, la «planta de la vida» está en lo profundo del mar y es transportada por Gilgamesh, pudiendo comer de ella a su antojo para conseguir no la inmortalidad, sino el rejuvenecimiento, ya que la «inmortalidad» era algo privativo de los dioses. Y el héroe mesopotámico la pierde no por haber transgredido un precepto de los dioses, sino por una circunstancia fortuita, aprovechada con astucia por la serpiente, que se sintió atraída por su olor. Por otra parte, Gilgamesh no es el primer hombre de la historia, sino el rey de una ciudad ya muy desarrollada, que, después de convivir íntimamente con su amigo Enkidu, se siente solo al morir éste.

En tiempos de Gudea se daba culto a un *dios-serpiente* llamado Nin-gis-zi-da, que significa justamente «señor del árbol de la verdad», que está colocado a la puerta del cielo, donde moran los dioses, junto al «árbol de la vida». Y en la mitología posterior caldea se habla también del «árbol de la verdad», que está a la entrada de la morada de los dioses [97].

[96] *Gilgamesh* XI 305.
[97] Cf. P. DHORME, *L'arbre de vérité et l'arbre de la vie:* RB 4 (1907) 99-121.

Todo esto pudo dar pie para la escenificación teológica del relato bíblico, aunque sin que éste implique dependencia directa literaria de las tradiciones mesopotámicas. Pero podemos admitir que, sobre una leyenda mítica antigua, un autor inspirado pudo estructurar una trama teológica escenificada conforme al esquema monoteísta hebreo que salve la trascendencia de Yahvé-Elohim a pesar de sus relaciones familiares con los primeros padres.

Pero el texto bíblico dice algo más: Dios puso a la entrada del paraíso «un querube, que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida» [98]. Aquí encontramos un nuevo ingrediente del folklore mesopotámico. En efecto, el nombre de *kerub* del texto hebreo está relacionado con los *karibâti* de la mitología babilonia, que eran una especie de genios alados que estaban a las puertas de los palacios y de los templos para guardar el lugar. Su nombre significa «intercesor», «orante»; pero, en sentido derivado, «guardián», que es justamente el oficio que se le asigna en el texto genesíaco que comentamos. En otros textos bíblicos aparecen como «guardianes» del arca de la alianza [99] y como escabel del trono de Dios, con la apariencia cuadriforme: cuerpo de león y de toro, alas de águila y cara de hombre, sintetizando así las manifestaciones más nobles de los seres vivientes [100].

En el llamado *Mito de Adapa* se ofrece al héroe el «alimento de la vida», pero éste rehusó tomarlo, así como las «aguas de la vida» [101], con lo que no consiguió la inmortalidad:

Mito de Adapa [102]

«Sabiduría... Su orden fue como la de (Ea).
La extensa inteligencia le había perfeccionado para descubrir los designios de la tierra.
Le había dado *sabiduría,* pero no le había dado *vida eterna*...
En el muelle santo, el de la luna nueva, subió (Adapa) al velero;
entonces sopló un viento, y su barco se lanzó a navegar...
Durante siete días el (viento del sur) no sopló sobre la tierra...
Entonces, Ea, que conoce lo tocante al cielo, se apoderó de él (Adapa)...
y le dio este consejo: '(Adapa), vas a presentarte (ante Anu), el rey; (vas a tomar) el camino del cielo.
Cuando hayas subido al cielo y te hayas (acercado a la puerta de Anu),

[98] Gén 3,24.
[99] Ex 25,18-21; 1 Re 6,23; 2 Crón 3,7-10; cf. RB 35 (1926) 328.341.
[100] Ez 1,1ss.
[101] *Mito de Adapa* III 24-26; ANET 102.
[102] También aquí se relata la ocasión que desperdició el hombre para conseguir la inmortalidad, su máxima aspiración. Hay varias recensiones: la más antigua es de los archivos de Tell Amarna. Las otras son de la biblioteca de Asurbanipal (s. VII a.C.); pero reflejan tradiciones mucho más arcaicas.

(Tammuz y Giz-zi-da) estarán a la puerta de Anu (cielo).
Al verte te preguntarán:
'Adapa, ¿por qué vistes prendas de luto?'
'Han desaparecido de nuestra tierra dos dioses; por eso estoy así'...
Cuando estés ante Anu, cuando te ofrezcan el pan de muerte, no lo comerás.
Cuando te ofrezcan agua de muerte, no la beberás.
Cuando te ofrezcan un vestido, póntelo.
Cuando te ofrezcan aceite, úngete...'
Entonces el mensajero de Anu llegó (diciendo):
'Adapa quebró el ala del viento del sur. ¡Traédmelo!'
Hizo que tomara el camino del cielo, y al cielo subió.
Cuando hubo subido al cielo, se acercó a la puerta de Anu;
Tammuz y Giz-zi-da estaban a la puerta de Anu...
Su razón se calmó, porque estaba...
(Dijo Anu): 'Por lo que respecta a nosotros, ¿qué haremos con él?
Traed *pan de vida* para que lo coma él'.
Pero, cuando le trajeron el *pan de vida*, no lo comió;
cuando le trajeron el *agua de vida*, no lo bebió...
Y, al mirarle, Anu se rio de él:
'Adapa, ¿por qué no comiste ni bebiste?
No gozarás de vida (eterna). ¡Ah, humanidad perversa!'
'Mi señor, Ea, me dio esta orden: ¡No comerás y no beberás!'
'¡Llevadlo y devolvedlo a su tierra!'» [103]

No encontramos aquí ningún paralelismo con el relato bíblico, ya que Adán en éste es privado de tener acceso al «árbol de la vida», que le conferiría la inmortalidad, mientras que Adapa es privado de ésta porque rehusó comer el «pan de la vida» y el «agua de la vida». El paralelismo es antitético; pero en los dos relatos se refleja la problemática de la «angustia vital» en el hombre, quien, consciente de ser mortal, busca el medio de querer prolongar su vida indefinidamente. Bajo este aspecto, la «planta de la vida» del poema de Gilgamesh y el «pan de vida» y el «agua de vida» del mito de Adapa y el «árbol de la vida» del relato genesíaco responden a la misma problemática humana, planteada en los distintos textos conforme al esquema religioso de cada autor.

Finalmente, es preciso aludir al texto sumerio de Nippur llamado *Poema de Eneba-am* [104]. Es la historia de un hombre robusto, llamado Tag-tug-En-ki (Ea), y de su esposa, Nin-ella (Dam-ki-na), que reinaban en el paraíso sobre los hombres cuando era desconocida la enfermedad, el pecado y la vejez. Y los animales salvajes vivían pacíficamente con los hombres. Pero un día, Enki (Ea), airado, decidió destruir a la humanidad toda. Pero un hombre llamado Tag-tug, gracias a la diosa Nin-tud, fue salvado de la destrucción. Luego se hace la reconciliación entre Enki y Tag-tug, y entonces Enki comunica a Tag-tug que hay ocho especies de plantas y de árboles en el paraíso; puede comer de siete de ellas, pero no de la octava: la casia. Pero Tag-Tug comió de su fruto, y al punto fue herido con enfermedades por Nin-tud.

[103] Texto en ANET 101-103; SAO 89-94.
[104] Cf. S. Langdon, *Sumerian Epic of Paradise, the Food and the Fall of Man* (1915).

Las analogías con el relato bíblico sobre la caída de los primeros padres son muchas, aunque no se habla de la intervención de la serpiente, ni de la mujer, ni de la tentación diabólica; y no se justifica la ira de Enki contra los hombres, que no aparecen como pecadores; tampoco se alude al árbol de la «ciencia del bien y del mal», que juega un papel tan importante en el relato bíblico de la tentación, y menos se alude al «árbol de la vida».

Por otra parte, no pocos orientalistas, como A. Ugnad y A. Jirku, dudan de la corrección de la lectura del famoso texto, pues se basa en hipótesis no probadas. Pero, aun en el supuesto de que el texto esté correctamente leído e interpretado, podíamos suponer que el autor, el «yahvista», al montar la escenificación teológica en forma de diálogo en el relato del Génesis, se hace eco de determinadas leyendas antiguas, en las que se hablaba de una edad de oro en los albores de la humanidad en la que no existía el sufrimiento, la vejez y la muerte, como lo dan a entender los clásicos greco-latinos. En ese caso, podíamos repetir el conocido proverbio de que es lícito el robo cuando va acompañado de asesinato, es decir, cuando el plagiario supera en calidad al original copiado. Precisamente una de las características admirables de la religión israelita es su capacidad de asimilar elementos heterogéneos sin intoxicarse, pues los adapta e inserta en los esquemas del monoteísmo tradicional. Los elementos asimilados adquieren así un nuevo sentido que sobrevalora su procedencia original.

6. El pecado de los primeros padres

En la perspectiva bíblica, el primer pecado se presenta como la transgresión de un precepto concreto en torno al fruto de un árbol misterioso, al que se le denomina, enigmáticamente, como «el árbol de la ciencia del bien y del mal», que simboliza la línea divisoria teórica entre lo *permitido* y lo *prohibido* por imposición divina. En el fondo es un pecado de insubordinación y de orgullo, ya que, conforme a la instigación de la serpiente, los transgresores aspiran a «ser como Elohim: conocedores del bien y del mal» [105], es decir, determinar lo

[105] Gén 3,5.

que es *bueno* y lo que es *malo*, prerrogativa que hasta ahora era exclusiva de la divinidad. Es la tentación más profunda del espíritu humano, ya que el hombre siente ansias incoercibles de conocer, de dominar y de gozar de una autonomía sin límites. El espíritu maligno, encarnado en la serpiente seductora y traicionera, apunta así a la parte más débil del espíritu humano; de un lado, el ansia de superación sin límites, y, del otro, el deseo de una autonomía absoluta frente a toda imposición exterior, aunque venga del mismo Creador. Por eso, al tomar Eva del fruto prohibido, «vio la mujer que era bueno al gusto, hermoso a la vista y *deseable para alcanzar la sabiduría*» [106].

Nada similar encontramos en los textos mesopotámicos. Porque la «ciencia» que adquiere Enkidu es simplemente la *conciencia de ser hombre*, capaz de medirse y convivir con los hombres civilizados; incluso con el rey de Uruk, hijo de una diosa. Mientras que la «ciencia» que adquieren los primeros padres es la de su alejamiento de Dios, perdiendo una situación anterior privilegiada; es un proceso de *degradación* moral, mientras que el caso de Enkidu es un proceso de *promoción* social de un estado de salvaje al de la vida ciudadana. Por ello, Adán y Eva sienten una profunda frustración con la nueva «ciencia», y conocen su limitación y el hecho de la muerte como castigo por su desobediencia. Desde ese momento, todo se vuelve hostil y trágico en la vida de los primeros padres, mientras que a Enkidu, con el acceso a la vida ciudadana, se le abre un horizonte de *superación*, pudiendo acompañar a su amigo Gilgamesh para realizar la gran gesta de la conquista del bosque misterioso, guardado por el monstruo Jumbaba.

Ciertamente que en el poema de Gilgamesh se habla de un bosque donde hay árboles de «fruta apetitosa a la vista» [107] y que el término «fruta» en no pocos textos cuneiformes es un eufemismo para designar el goce sexual. En efecto, cuando Gilgamesh vuelve de realizar sus hazañas heroicas, Ishtar, la diosa del amor, le dice: «Ven, Gilgamesh; sé mi amante; *dame tu fruta*»; y añade: «Sé tú mi marido y yo seré tu esposa». Rechazada la petición de Ishtar, ésta acude a Anu (dios del cielo) y le dice: «Seguro que fuiste tú el que ofreciste *tu fruta*» [108]. Y luego Ishtar sigue importunando a Gilgamesh con estas palabras: «Voy buscando *tu fruta*, amor mío; estoy suspirando por *tu amor*» [109]. Y, de hecho, la misma Ishtar es llamada

[106] Gén 3,6.
[107] *Gilgamesh* IX v.47-50.
[108] Véase J. Errandonea, o. c., 272.
[109] Cf. Id., ibid., 275.

«reina de la fruta», «señora del amor», «reina del placer» [110]; y se dice de ella que «está revestida de voluptuosidad y de amores, adornada de *fruta* y de seductores deleites» [111].

Ahora bien: ¿hay algún parecido en esto con el relato bíblico? En éste se dice que Adán fue seducido por la mujer, que le ofreció el fruto prohibido, y así lo declara ante el Juez divino: «La mujer que me diste me dio del árbol y comí» [112]. ¿Se trata aquí del «fruto» concreto de las *relaciones sexuales* entre ambos? En el Cantar de los Cantares se compara el esposo al manzano, y la esposa declara jubilosa: «*Su fruta* es dulce al paladar» [113]. Y la misma esposa se presenta como un «vergel», e invita al esposo a que coma de sus frutos [114]. No cabe duda de que aquí se alude a las intimidades del amor.

Por otra parte, en Gén 3,6 se dice del árbol prohibido que era «bueno al gusto, hermoso a la vista y apetecible para alcanzar la sabiduría». Por su parte, Enkidu, en sus relaciones sexuales con la hieródula, adquiere «la ciencia, que le hace como un dios» [115]. Pero ¿hay paralelismo entre ambas situaciones? Ya hemos indicado antes que Adán aparece en el relato del «yahvista» como el primer hombre, feliz en un jardín de delicias, en el que nada le faltaba, con agua abundante, con cierta alergia a los animales, con los que no podía tener familiaridad, porque «en ellos no había para él una ayuda semejante a él» [116]. En cambio, Enkidu, el hombre-salvaje, no es consciente de su dignidad humana y se siente a gusto conviviendo con los animales, sin más ilusiones que las de satisfacer sus necesidades vegetativas y fisiológicas. El enfoque, pues, es totalmente diverso, por lo que no se puede decir en este caso que el hagiógrafo haya calcado su historia en la del poema mesopotámico.

Pero hay un detalle que se presta a cierta similitud: Adán y Eva, después de la transgresión, empezaron a tener el sentimiento del pudor, por lo que se avergonzaron de estar desnudos, y así se escondieron para no encontrarse con Yahvé-Elohim, lo que contrasta con su situación anterior, porque estaban «desnudos, sin avergonzarse de ellos» [117]. En el caso de Enkidu, después de su experiencia sexual con la hierodula, siente el problema de su desnudez, justamente porque empieza a descubrir su dignidad de ser racional: ha sido elevado a una categoría que le hace incompatible con el ambiente animalesco de sus compañeros faunísticos de la estepa. Por eso «se lavó con agua su peludo cuerpo; se ungió con aceite; *se envir-*

[110] Id., ibid., 276.
[111] Id., ibid., 167.
[112] Gén 3,12.
[113] Cant 2,3.
[114] Cant 6,2.
[115] *Gilgamesh* VI 34.
[116] Gén 2,20.
[117] Gén 2,25.

tió en un ser humano; se puso un vestido, pues ya se ha hecho como un hombre» [118]. Y, antes, la misma hieródula le había prestado parte de su vestido [119]. En el relato bíblico se dice que fue el propio Dios el que hizo el primer vestido a Adán y a Eva; sin duda, para destacar la importancia del pudor en la vida social humana [120]. De hecho, el origen del vestido en todas las latitudes ha tenido diversos motivos: uno utilitario, para preservar al hombre de los rigores climáticos; otro, estético, para adornar su cuerpo, que sin él resultaría demasiado monótono, y, finalmente, otro moral-religioso, para salvaguardar el pudor, en función de unas misteriosas atracciones sexuales desordenadas. En realidad, todos estos diversos motivos van implicados en los relatos bíblicos y cuneiformes que acabamos de comentar. Pero responden a razones comunes que surgen instintivamente, sin que ello implique dependencia literaria del relato bíblico respecto del mesopotámico, que es más antiguo.

Por otra parte, el hecho de que en la trama del relato bíblico intervenga la serpiente como seductora e incitadora al mal, ha hecho pensar a algunos en una posible alusión a cultos ofiolátricos, no desconocidos del ambiente cananeo. Incluso se ha querido relacionar la serpiente del relato genesíaco con la serpiente que arrebató a Gilgamesh la «planta de la vida» [121]. De hecho, la serpiente es el instrumento en ambos relatos para quitar a Adán y a Gilgamesh el derecho a la inmortalidad. La semejanza es clara, y no hay que excluir que el autor sagrado haya utilizado una leyenda mesopotámica para distribuir los papeles del drama teológico entre los distintos protagonistas, utilizando la serpiente—por su carácter reptante y traicionero—como encarnación de la astucia y de la seducción. Pero el desarrollo del relato es diferente en ambos: en el poema de Gilgamesh, la serpiente arrebata la «planta de la vida» cuando Gilgamesh se entrega a un baño reparador y aprovechando un descuido del héroe. En cambio, según el relato bíblico, la serpiente seduce primero a la mujer—como más vulnerable—, que gobierna el corazón del hombre para estar más segura de su éxito.

Además, no cabe duda de que en el relato bíblico hay ciertas alusiones al *complejo sexual*, pues el pudor, la maternidad, la concupiscencia están rodeados de una atmósfera de misterio, dentro de la mentalidad de los antiguos hebreos. Pero lo que no está probado es que el culto a la serpiente en Mesopotamia

118 *Gilgamesh* II iii,23-28.
119 Ibid., II 27-30.
120 Gén 3,21.
121 *Gilgamesh* XI 258-90.

y en Canaán vaya relacionado con ritos afrodisíacos, aunque está bien demostrado el hecho del culto a la serpiente en Canaán [122], pero no consta que sea emblema fálico. En cambio, lo que es cierto es que en Canaán predominan los cultos a las fuerzas eclosivas de la generación de la naturaleza en su doble manifestación del reino vegetal y animal. Por ello, algunos autores han querido ver en el relato bíblico sobre el pecado de los primeros padres una diatriba contra las prácticas licenciosas cananeas, en las que se supone (sin probarlo) la intervención del símbolo de la serpiente. Pero esto es plegarse demasiado a las exigencias de la hipótesis de la *Religion geschichtlich*, buscando alusiones comparativas que no se basan en hechos ciertos, sino en un cañamazo de hechos dispersos inconexos muy discutibles [123]. Tampoco puede urgirse el supuesto *clima sexual* del relato bíblico como si fuera una preocupación central del autor sagrado, porque es algo que aflora en los detalles; pero la atención central del drama se dirige hacia el hecho de la insubordinación y desobediencia de Adán y Eva a un precepto concreto, que, lejos de ser un *Kindersünde*, es el símbolo de una doctrina muy alta, es decir, de la sumisión de los primeros padres a un poder superior.

Para terminar con el tema de la serpiente, hemos de recordar el famoso cilindro sumerio del tercer milenio a.C. conservado en el British Museum, en el que aparecen dos personajes sentados con dos cuernos (símbolo del poder de la divinidad), uno a cada lado de una palmera, con las manos extendidas, como deseando tomar su fruto que cuelga del árbol. Detrás del personaje de la izquierda aparece una serpiente erguida. En 1911 se encontró otro cilindro similar, procedente de Ur. Quizá el relato bíblico haya sido estructurado en función de una antigua leyenda mesopotámica, en la que la serpiente aparece como instigadora para que los primeros padres tomaran el fruto del árbol prohibido [124].

122 Véase ejemplos en J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis* (Louvain 1948) 21.88ss.
123 Véase sobre esta teoría J. VOSTÉ, en Angelicum 25 (1948) 272; S. MUÑOZ IGLESIAS, *La ciencia del bien y del mal y el pecado del paraíso:* Estudios Bíblicos 8 (1949), 441-63; F. ASENSIO, *¿Tradición sobre un pecado sexual en el paraíso?:* Gregorianum 30 (1949) 490-520; 31 (1950) 35-62.362-90.
124 En otro cilindro descubierto en Nippur en 1911 aparecen dos personas desnudas, una de ellas mujer, que está sentada, y entre ambas hay una planta con tres hojas; y las dos personas tienen una hoja en la mano, y junto a la planta hay dos serpientes. Cf. A. HELLER, *Ein neuer SündesfallsSiegel Cilinder:* Th. Quartalschrift (1917-18) 1-28; A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (Leipzig 1930) 99-121. Las serpientes a estos casos pueden simbolizar el genio de los árboles, que se enraízan en la tierra, donde ellos viven.

Bibliografía

ALBRIGHT, W. G., *La location of the Garden of Eden (Gen 2):* AJSM 39 (1922-23) 14-31.
ANDEREZ, V., *Hacia el origen del hombre* (Santander 1956).
ARNALDICH, A., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957).
ASENSIO, F., *El primer pecado en el relato del Génesis:* EstBib 11 (1950) 159.
BRODRICK, A., *El hombre prehistórico* (México 1955).
BUDDE, K., *Die biblische Paradies-geschichte* (Giessen 1932).
BUJANDA, J., *El origen del hombre y la teología católica* (Madrid 1956).
CEUPPENS, F., *De historia primaeva* (Roma ²1948).
COPPENS, J., *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis* (Louvain 1948).
DANIÉLOU, J., *Au commencement* (Génes 1-2) (Paris 1963).
DEIMEL, A., *Enuma elish und Haexaemeron* (Roma 1934).
— *De cosmogonia babylonica et biblica:* Verbum Domini (1923) 155-160.
— *Wo lag das Paradies?:* Orientalia 15 (1925) 44-54.
— *Die biblische Paradies Erzählung und ihre Babylonische Parallelen:* Orient. (1926) 96.
DHORME, E., *Un nouveau fragment de l'epopée de Gilgamesh:* RevAss (1961) 153-54.
DUMAINE, H., *L'Heptameron biblique:* RB 46 (1937) 161-81.
ERRANDONEA, J., *Edén y paraíso: fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación* (Madrid 1966).
FRAINE, J. DE, *La Biblia y el origen del hombre* (Bilbao 1964).
GARCÍA CORDERO, M., *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica:* Ciencia Tomista 240-41 (1951) 1-23.
GÓMEZ MORENO, A., *Adán y la prehistoria* (Madrid 1958).
HAURET CH., *Origini dell'universo e dell'uomo secondo la Bibbia. Gen. 1-3* (Torino 1953).
LAMBERT, G., *Le drame du jardin d'Eden:* NRTh (1954) 917-48.1044-72.
LAMBERT, W. G., *A new look at the Babylonian Background of the Genesis:* JThSt 16 (1965) 287-300.
LEONARDI, P., *La evolución biológica* (Madrid 1957).
MARCOZZI, V., *Poligenesi ed evoluzione nelle origine dell uomo:* Gregorianum 29 (1948) 343-91.
OBERMAYER, H.-GARCÍA BELLIDO, A., *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad* (Madrid 1947).
PLESSIS, J., *Babylone et la Bible:* DBS I 716ss.
RAD, G. VON, *Théologie de l'Ancien Testament* (Génève s.d.) 123-43.
RAHNER, K.-OVERHAGE, P., *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre* (Madrid 1974).
RENCKENS, H., *Así pensaba Israel* (Madrid 1960).

II. *EL DILUVIO BIBLICO Y EL DILUVIO BABILONICO*

1. El diluvio bíblico

a) La raza de gigantes

Una extraña introducción proveniente de un bloque literario errático pretende justificar moralmente la destrucción de la humanidad con un diluvio por su extremada corrupción moral, cuyo punto culminante se refleja en las relaciones sexuales de los «hijos de Dios» con las «hijas de los hombres», de cuya unión surgieron los «gigantes», que se definen como «los héroes famosos desde muy antiguo» [1]. Parece ser una explicación popular y folklórica sobre la supuesta existencia de una raza de gigantes, leyenda existente en todos los pueblos primitivos para explicar las grandes construcciones ciclópeas que abundan en Transjordania. En la mitología griega se habla de una raza de titanes, fruto de la unión de dioses con mujeres o de diosas con hombres, los cuales, con su complejo de prepotencia semidivina, se atrevieron a alzarse contra el mismo Zeus [2].

Los autores bíblicos no pueden admitir esas mezclas de lo divino y lo humano, ya que sólo existe un Dios trascendente; pero en la historia bíblica se habla de una raza de gigantes que habitaban en Canaán y en Transjordania, a los que se da el nombre de *nepilim* y se les diversifica bajo las denominaciones de *anaqîm, enîm, refaîm, zumzumîm* [3], los cuales se supone que constituían la población de esas regiones antes de la invasión de los cananeos y amorreos, y, por supuesto, antes de la llegada de los hebreos [4]. A ellos se atribuye la construcción de los dólmenes, cromlechs y menhires, que se encuentran con frecuencia sobre todo en Transjordania. Así, al pasar los israelitas por las estepas de Moab, se encontraron con el lecho del gigante Og, de cuatro codos de largo [5]. Nos hallamos, pues, ante una explicación folklórica sobre la existencia de una supuesta raza de gigantes, cuya fuerza se debía—según las explicaciones ambientales preisraelitas—a la unión de unos seres divinos, llamados «hijos de Dios», con las mujeres. Aun hoy

1 Gén 6,4.
2 Cf. CH. VIROLLEAUD, *Les Rephaim*: Rev. Ét. Sémit. (1940) 77-83.
3 Cf. Gén 15,20ss; Dt 2,10; Gén 14,5; Jos 17,16.
4 Cf. R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël* (1971) 130.209.524.544.
5 Cf. Dt 1,4; 4,47; Jos 2,10; 12,4; 13,12; Núm 21,31-35.

día, los beduinos creen en las uniones sexuales entre los *djinns*, o genios divinos, con las mujeres [6]. El autor sagrado, pues, recoge esta explicación que corría en el ambiente y considera estas uniones carnales como el colmo de la depravación humana, conforme a lo que se dice en Gén 6,5: «Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y cómo todos sus pensamientos y deseos de su corazón sólo y siempre tendían al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre», y así decidió el exterminio masivo de la humanidad.

b) El problema literario

En los c.6-8 se relatan los incidentes del diluvio; pero en este complejo literario es fácil distinguir distintas manos redaccionales, atribuidas al «yahvista» y al «sacerdotal», porque los mismos hechos se narran de distinto modo en cuanto a los detalles. Y así, es fácil enumerar una serie de duplicados [7], así como diferencias [8], aparte del diverso uso de los nombres de Dios, pues unas veces aparece bajo el nombre de *Elohim* [9] y otras bajo el nombre de *Yahvé* [10]. Así, pues, nos encontramos con una compilación a base de diversas tradiciones o documentos que se han entremezclado sin criterio exigente. Así se dice, según unos textos, que el diluvio duró cuarenta días y cuarenta noches, mientras que según otros duró ciento cincuenta días. Tampoco hay unanimidad sobre el número de animales que entraron en el diluvio, pues unas veces se dice que fueron una pareja de cada una de las especies existentes, mientras que otras se habla de siete parejas de animales puros y de una pareja de los impuros.

Por otra parte, el texto bíblico dice que el diluvio anegó «toda la superficie de la tierra» [11] y que fue ahogada «toda carne» [12], así como que fueron cubiertos los «montes que hay bajo el cielo» [13]. Teniendo en cuenta la propensión que tienen los autores bíblicos, como orientales, para exagerar con frases extremosas las situaciones, debemos acudir al género literario

[6] J. A. JAUSSEN, *Coutumes palestiniennes* I (Naplouse) 230-34. Sobre la interpretación de esta enigmática perícopa bíblica véanse: CH. ROBERT, *Les fils de Dieu et les filles des hommes:* RB 4 (1895) 340-73; J. B. BAUER, *Videntes filii Dei filias hominum* (Gén 6,1-4): VD 31 (1953) 95-100; P. JOÜON, *Les unions entre les «fils de Dieu» et les «filles des hommes»* (Gén 6,1-4): Rech. de Sc. Rel. 29 (1939) 107-12; J. ENCISO, *Los gigantes de la narración del diluvio:* EstBib 1 (1941) 544-57.647-66; ID., *Los hijos de Dios en Gén* 6,1-4: ibid., 3 (1944) 190ss.

[7] Cf. Gén 6,5 y 6,12; 6,17 y 7,4; 6,18-20 y 7,1-3; 7,7-9 y 7,13-16; 7,17 y 7,22.

[8] *Número de animales:* 6,19-20 (una pareja); 7,2-3: siete parejas; *origen del diluvio:* cf. 7,4. 12.17 y 8,6; *duración del diluvio:* 7,4.12.17; 8,6 (duró 40 días y 40 noches); 7,11.14; 8,2.3 (duró 150 días).

[9] Gén 6,9-22; 8,1.15; 9,1-17.

[10] Gén 6,5-8; 7,1-5; 16b-17; 8,20-21.

[11] Gén 7,18; 8,8.9.

[12] Gén 6,17.

[13] Gén 7,19.

hiperbólico para buscar la realidad que hay tras de esas exageraciones sistemáticas [14]. De hecho, la ciencia moderna se opone a entender estas frases al pie de la letra, porque no es posible reunir en un arca todas las especies existentes, aparte de los múltiples problemas de desplazamiento y manutención de los mismos. Los datos bíblicos nos dan una nave de una superficie de 3.750 metros cuadrados, con un tonelaje similar al de un crucero de unas 10.000 toneladas (150 metros de largo, 25 metros de ancho y 15 metros de alto), lo que no se construyó en la historia hasta el siglo XIX.

2. El diluvio babilónico

Existen varias recensiones sobre un misterioso diluvio ocurrido en Mesopotamia [15]. La más interesante es la que nos da la tabla XI del poema de Gilgamesh: el héroe Gilgamesh, acosado por el deseo de escapar de la muerte y alcanzar la inmortalidad, impresionado por la muerte de su amigo Enkidu, se dirige a la desembocadura de los ríos y allí se encuentra con un tal Utnapishtim, el Noé caldeo, que había logrado el privilegio de la inmortalidad después de haberse salvado de un colosal diluvio enviado por los dioses. En efecto, sin causa que se justifique, éstos desencadenaron una lluvia torrencial que duró muchos días. Pero Ea, dios de las aguas, tenía un devoto llamado Utnapishtim, a quien reveló esta secreta resolución de los dioses y le ordenó que construyera una nave de determinadas proporciones en la que pudiera salvarse él con su familia y los animales domésticos. Así lo hizo, y al iniciarse el diluvio entró en la nave con su familia, el arquitecto de la nave y el batelero. Los dioses se asustaron y «como perros» huyeron a esconderse en lo más alto de los cielos para no ser anegados. Cuando terminó el diluvio, Utnapishtim contempló la humanidad convertida en fango, y, descubriendo a lo lejos una isla, se dirigió a ella para desembarcar, y, para cerciorarse bien de las condiciones de habitabilidad, envió primero una paloma, que volvió al bajel, porque no encontró donde poner sus pies; luego, una golondrina, que hizo lo mismo; por fin despachó un cuervo, el cual se lanzó sobre las carnes muertas. La embarcación encalló en el monte Nisir, y Utnapishtim, después de salir del arca, ofreció un sacrificio en acción de gracias a las divinidades, las cuales, hambrientas, acudieron presurosas y,

[14] Cf. M. GARCÍA CORDERO, *Hipérbole, paradoja y realidad en la historiografía bíblica:* Ciencia Tomista 271 (1959) 353-82.

[15] Son las narraciones de Beroso, la de Nippur, la de Nínive, el fragmento Hilprecht y el *Poema de Gilgamesh*. Véase H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte* I (1926) 175.

«como moscas», se arremolinaron en torno al altar para oler el sacrificio. La diosa Ishtar invitó a los dioses a participar del sacrificio, excluyendo de él a Bel, que había decretado la catástrofe. Sin embargo, Bel se presentó y contempló el bajel y a los en él salvados; se irritó por ello y acusó a Ea de haber descubierto el secreto de los dioses. Al fin, aplacado en su furor, subiendo al bajel y tomando de la mano a Utnapishtim y a su esposa, que se habían postrado ante él, y tocando su rostro, les bendijo con estas palabras: «Antes, Utnapishtim era un ser humano; desde ahora, él y su mujer serán semejantes a nosotros los dioses; que ellos habiten lejos, en la desembocadura de los ríos». Y de este modo les otorgó el don de la inmortalidad, privilegio exclusivo de los dioses.

Relato del diluvio babilónico (según el poema de Gilgamesh)

«Gilgamesh le dijo a Utnapishtim, el lejano:
'Cuando te miro, Utnapishtim, tus rasgos no son extraños;
incluso eres como yo; tú no eres extraño, pues eres como yo...
Dime, pues: ¿cómo te uniste a la asamblea de los dioses
en tu busca de la vida?'
Utnapishtim respondió así a Gilgamesh:
'Te voy a manifestar, ¡oh Gilgamesh!, una cosa oculta,
te comunicaré un secreto de los dioses:
Shurruppak—ciudad que tú conoces, situada a orillas del Eufrates—,
esa ciudad era antigua como los dioses que en ella moraban
cuando sus corazones les decidieron a los grandes dioses a suscitar el diluvio.
(Estaban) Anu, su padre; el valiente Enlil, su consejero...
y sus palabras repitió al cañaveral:
'¡Cañaveral, cañaveral! ¡Pared, pared!
¡Cañaveral, escucha! ¡Pared, oye!
¡Hombre de Shurruppak, hijo de Ubar-Tutu!
¡Desmonta esta casa, construye una nave!
¡Renuncia a la hacienda y preocúpate de la vida!
¡Despégate de los bienes y salva tu vida!
Coloca en la nave la simiente de todos los vivientes.
Determinas así las dimensiones del barco que has de construir:
será igual su anchura y altura; lo techarás como al *apsu*...'
Los pequeños llevaban brea, y los grandes el resto que se necesitaba.
Al quinto día coloqué el maderamen: un acre era la extensión del suelo...
Preparé los lados y los ajusté; le instalé seis puentes,
distribuyéndolo así en siete partes.
Y el plano de cada piso lo dividí en nueve compartimientos;
hice desaguaderos en él; procuré vigas e hice acopio de suministros...
Maté bueyes para (la gente) y sacrifiqué varias ovejas cada día.
(Di) mosto, vino rojo, aceite y vino blanco a los trabajadores, como si fuera agua del río,
para que lo festejasen como si fuera el día de Año Nuevo.
Luego tomé ungüento y lo apliqué a mi mano,
y al séptimo (día) el barco estaba completo.

Fue difícil (la botadura), pues hubieron de cambiar las planchas de arriba y las de abajo
(hasta que) entraron en el agua dos terceras partes...
Luego cargué en él los seres vivos
e hice subir al barco a toda mi familia y parentela,
así como a las bestias de los campos, las salvajes criaturas de los campos,
y a los artesanos también los tomé a bordo...
Subí al barco y cerré la entrada...
Al primer alborear del día, una nube se alzó en el horizonte.
En su interior tronaba Hadad, precedido de Shullat y Hanish,
moviéndose como dos heraldos sobre las colinas y los llanos...
La consternación producida por Hadad llegó hasta los cielos,
pues la luz se transformó en negrura...
Nadie veía a su compañero, ni podía reconocerse la gente desde el cielo.
Los dioses se asustaron ante el diluvio, y, retrocediendo, subieron al cielo de Anu,
y allí se agazaparon como perros,
acurrucados contra el muro exterior...
Durante seis días y seis noches sopló el viento del diluvio,
mientras la tormenta del sur barría la tierra.
Al llegar al séptimo día, la tormenta del sur (que trajo) el diluvio
empezó a amainar en su ataque, que había reñido como con un ejército.
El mar se aquietó, se apaciguó la tempestad y cesó el diluvio.
Entonces contemplé el horizonte: se había restablecido la calma
y toda la humanidad se había convertido en lodo...
Abrí entonces una escotilla y la luz hirió mi rostro,
e inclinándome muy bajo, me senté a llorar,
deslizándose las lágrimas por mi cara.
Miré en busca de las lindes en la extensión del mar.
En cada catorce (regiones) emergía una comarca (montañosa).
Y el barco se detuvo en el monte Nisir; allí quedó sujeto e inmovilizado...
Al día séptimo envié y solté una paloma;
la paloma se fue, pero regresó, porque no había donde descansar.
Después despaché y solté un cuervo,
y el cuervo se fue, y, viendo que las aguas habían disminuido,
se puso a comer, a graznar, y no retornó.
Entonces dejé salir (todas las cosas) a los cuatro vientos,
y ofrecí un sacrificio, vertiendo una libación en la cima del monte...
Los dioses olieron el sabor, el dulce sabor;
los dioses se apiñaron como moscas en torno al sacrificador.
Cuando al fin llegó Enlil y vio el barco, Enlil se enojó sobremanera,
y, enojado contra los dioses *Igigi* (celestiales), (dijo):
'¿Escapó alguna alma viviente? ¡Ningún hombre debía sobrevivir a la destrucción!'
Entonces Ninurta abrió la boca para hablar, diciendo al valiente Enlil:
'¿Quién, fuera de Ea, puede maquinar proyectos? Sólo Ea conoce todo'.
Por su parte, Ea abrió la boca para hablar, diciendo al valiente Enlil:
'Tú, el más sabio de los dioses; tú, héroe,
¿cómo pudiste sin razón provocar el diluvio?

¡Al pecador exígele (la responsabilidad de su) pecado,
al transgresor castígale su transgresión!
Pero sé benévolo para que no sea borrado,
sé paciente para que no sea desplazado...
No fui yo el que reveló el secreto de los grandes dioses...'
Entonces Enlil subió a bordo del barco,
tomándome de la mano, y me subió a bordo.
Subió mi mujer a bordo e hizo que se arrodillara a mi lado.
De pie entre nosotros, tocó nuestras frentes para bendecirnos (diciendo):
'¡Hasta ahora, Utnapishtim fue tan sólo un ser humano;
en adelante, Utnapishtim y su mujer *serán como nosotros: dioses,*
y Utnapishtim residirá lejos, en la desembocadura de los ríos!
Así, me tomaron y me hicieron residir en la desembocadura de los ríos'» [16].

3. Estudio comparativo entre los dos relatos sobre el diluvio

Semejanzas

A la vista de este encantador texto babilónico podemos establecer las analogías y las diferencias entre el relato mesopotámico y el bíblico.

a) *La causa del desastre es, en ambos casos, la corrupción moral de la humanidad:*

Se dice en Gén 6,5-7:

«Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad de los hombres sobre la tierra y que su corazón no tramaba sino aviesos designios, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, y dijo: 'Voy a exterminar al hombre que creé sobre la haz de la tierra; y con el hombre, a los ganados, y a los reptiles, y hasta las aves del cielo, pues me pesa haberlos hecho'».

Gén 6,13:

«Dijo Dios a Noé: 'El fin de toda carne ha llegado a mi presencia, pues está llena la tierra de violencia a causa de los hombres, y voy a exterminarlos de la tierra'».

Según el texto de la leyenda mesopotámica, la diosa Ishtar, madre de la fecundidad, maldijo el día en que acusó a la humanidad ante los dioses por sus muchos crímenes [17].

b) *Se salva un hombre con su familia, porque agradó a la divinidad:*

El texto bíblico nos dice que Noé «halló gracia a los ojos

[16] Texto en P. Dhorme, o.c. 303-325; H. Gressmann, AOT (1926) I, 175ss; Pritchard, ANET 92-97; SAO 77-88.
[17] *Gilgamesh* XI 119-22.

de Yahvé», porque era «varón justo y perfecto entre sus contemporáneos y siempre anduvo con Dios» [18].

En el caso del texto babilónico, el dios Ea es amigo de Utnapishtim, y por ello le reveló el secreto de los dioses sobre la destrucción próxima de la humanidad. Por lo que Utnapishtim construyó una nave y se salvó con su familia [19].

c) *Se anuncia la calamidad al hombre elegido por la misma divinidad:*

Gén 7,1-4:

«Dijo Yahvé a Noé: 'Entra en el arca tú y tu casa, pues sólo tú has sido hallado justo en tu generación..., porque dentro de siete días voy a hacer llover sobre la tierra..., y exterminaré de la tierra cuanto hice'».

Gén 6,13:

«Dijo Dios a Noé: 'El fin de toda carne ha llegado a mi presencia... voy a exterminarlos de la tierra'».

Según el texto cuneiforme, el dios Ea comunicó la intención de los dioses de enviar una catástrofe diluvial a su amigo Utnapishtim en estos términos:

«¡Cañaveral, cañaveral! ¡Muro, muro!
¡Escucha, cañaveral! ¡Muro, comprende!
Hombre de Shirippak, hijo de Ubara-Tut,
destruye la casa, construye un navío.
Deja las riquezas, busca la vida.
Haz subir la semilla de la vida de toda especie al interior del navío» [20].

d) *En ambos relatos, la divinidad ordenó la construcción de una nave:*

Gén 6,14-16:

«Dijo Dios a Noé: 'Hazte un arca de maderas resinosas, divídela en compartimientos'».

Según el relato babilónico, el dios Ea ordenó a Utnapishtim que construyera un barco en estos términos:

«Que sean medidas las dimensiones del barco que vas a construir, que se correspondan su anchura y longitud...» [21]

e) *La divinidad indicó las dimensiones y la distribución de la nave:*

Gén 6,15-16:

«Hazte un arca así: trescientos codos de largo, cincuenta de ancho y

[18] Gén 6,8-9.
[19] *Gilgamesh* XI 21-31.
[20] *Gilgamesh* XI 21-26
[21] Ibid. XI 28 30.

treinta de alto... Harás en ella un tragaluz, y a un codo sobre éste acabarás el arca por arriba; la puerta la haces a un costado; harás en ella un primero, un segundo y un tercer piso».

Por su parte, el dios Ea dio esta orden a su protegido Utnapishtim:

«Que se correspondan las dimensiones del navío en su longitud y en su anchura... En cuanto a su perímetro, sus muros sean de 120 codos de alto, y el contorno del techo medirá igualmente 120 codos... La recubrí hasta seis veces, la dividí en siete y su interior lo repartí en nueve» [22].

f) *La nave es recubierta de asfalto:*

Gén 6,14:

«Dijo Dios a Noé: 'Hazte un arca de maderas resinosas... y la calafatearás con pez por dentro y por fuera'».

Por su parte, Utnapishtim dice:

«Yo derramaré seis *sar* de brea en el interior, tres *sar* de asfalto» [23].

g) *Ambas naves tienen puertas y ventanas:*

Gén 6,16:

«Harás en ella un tragaluz..., la puerta la haces a un costado».

El dios Shamash dijo a Utnapishtim:

«'Entra en el interior del navío y cierra la puerta';
yo entré en el barco y cerré la puerta...
Yo abrí la ventana, y la luz del día vino sobre mi rostro» [24].

h) *Noé y Utnapishtim entran en el arca con su familia y los animales:*

Gén 7,13:

«Aquel mismo día entraron en el arca Noé con sus hijos: Sem, Cam y Jafet; su mujer y las mujeres de sus hijos, y con ellos todos los vivientes, según su especie: toda clase de ganados, de reptiles que se arrastran sobre la tierra, todas las aves según su especie y todos los pájaros alados... De toda carne entraron macho y hembra...»

El héroe babilónico Utnapishtim recibió esta orden divina:

«'Haz subir la simiente de toda vida en el interior del barco...' Toda mi familia y parentela; el ganado de la campiña, los animales de la campiña, los artesanos, a todos los hice subir...; yo confié la dirección del barco al batelero Puzur-Bel» [25].

[22] *Gilgamesh* XI 28-29; 58-59; 61-63.
[23] Ibid., XI 66-67.
[24] Ibid., XI 89.94.136.
[25] Ibid., XI 27.84-86.95.

i) *Destrucción de todos los vivientes, excepto los salvados en el barco:*

Gén 7,22-23:

«Todo cuanto tenía hálito de vida en sus narices y todo cuanto había sobre la tierra seca murió. Pereció toda carne que se arrastra sobre la tierra: las aves, las bestias, los vivientes, todos los que pululan sobre la tierra y todos los hombres. Y exterminó a todos los seres que había sobre la superficie de la tierra, desde el hombre a las bestias, y los reptiles, y las aves del cielo fueron exterminados de la tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca».

En la leyenda de Gilgamesh se dice:

«El hermano no vio a su hermano; no se conocían las gentes...
Todo se había convertido en barro» [26].

j) *Se conoce el fin de la catástrofe por el envío de diversos pájaros:*

Gén 6,12:

«Pasados cuarenta días más, Noé abrió la ventana... y para ver cuánto habían menguado las aguas soltó un cuervo, que, volando, iba y volvía...; siete días después soltó una paloma, que, no hallando dónde poner pie, se volvió al arca...; al cabo de siete días soltó de nuevo la paloma, que volvió a él a la tarde trayendo en el pico una ramita verde de olivo...; pero esperó otros siete días, y volvió a soltar la paloma, que no volvió más a él».

En el texto babilónico el héroe Utnapishtim declara:

«Al día séptimo hice soltar una paloma; se fue y volvió; como no tenía lugar, se volvió. Hice entonces soltar una golondrina, que volvió, por no tener lugar donde posarse; solté luego un cuervo, que, al ver que las aguas habían desaparecido, se lanzó sobre las carnes muertas, y empezó a graznar y no volvió» [27].

k) *En ambos relatos se ofrece un sacrificio a la divinidad después del diluvio:*

Gén 8,20:

«Alzó Noé un altar a Yahvé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. Y aspiró Yahvé el suave olor, y se dijo en su corazón: 'No volveré ya más a maldecir la tierra por el hombre...; no volveré ya a exterminar a todo viviente, como acabo de hacer'».

Según el relato, la reacción de Utnapishtim fue totalmente similar para dar gracias por haberse salvado de la catástrofe:

«Yo coloqué una ofrenda sobre la cima de la montaña. Yo coloqué catorce marmitas. Debajo esparcí caña, cedro y mirto. Los dioses se reunieron como moscas en torno al sacrificador...; la soberana de los dioses (Istar) dijo: 'Jamás me olvidaré de estos días'» [28].

[26] Ibid., XI 112-13.134-35.
[27] *Gilgamesh* XI 147-55.
[28] Ibid., XI 157-62.

1) *La nave encalla en un monte alto:*

Gén 8,4:

«El día 27 del séptimo mes se asentó el arca sobre los montes de Ararat...»

Gilgamesh XI 141-45:

«Hacia el monte Nisir llegó mi barco. El monte Nisir retuvo el barco y no lo dejó moverse».

Diferencias

Al lado de estas claras analogías sustanciales encontramos muchas diferencias, lo que revela que el autor bíblico no conocía el relato del poema de Gilgamesh, sino que se hace eco de la tradición de una catástrofe, sobre la que se tejió una literatura religiosa legendaria con no pocas variantes.

a) *Las medidas del arca:*

Según Gén 6,15, el arca de Noé tenía 150 metros de larga, 25 metros de ancha y 15 metros de alta, con una superficie de 3.750 metros cuadrados. En cambio, las medidas del navío de Utnapishtim dan 3.500 metros cuadrados, con una altura de 60 metros. Era igual de largo, de ancho y de alto, a base de 60 metros [29].

b) *La distribución:*

El arca de Noé tiene *tres* pisos (Gén 6,16), mientras que la de Utnapishtim tiene *seis* pisos, y a lo ancho está dividida en *seis* compartimientos, y longitudinalmente, en nueve partes [30].

c) *Las personas que entraron en la nave:*

Según Gén 7,1.7, en el arca de Noé entraron él, su mujer, sus tres hijos con sus mujeres. En total, *ocho* personas (Gén 8,18; 7,13).

Según el relato babilónico, en la nave entraron Utnapishtim con toda su familia y parentela, los artesanos de la nave y el batelero [31].

d) *El envío de los pájaros:*

Según Gén 8,7-12, Noé envió primero a un cuervo y luego tres veces a una paloma. En el relato babilónico, el orden es el siguiente: Utnapishtim primero envió una paloma; luego, una golondrina y, finalmente, un cuervo [32].

Pero la mayor diferencia está en el enfoque general de ambos relatos: el bíblico es netamente monoteísta, mientras que el babilónico es politeísta craso. En efecto, Yahvé-Elohim envía el diluvio para castigar los pecados de la humanidad y domina majestuosamente el desarrollo de la catástrofe por él

[29] Ibid., XI 28-29; 58-59.
[30] Ibid., XI 61-63.
[31] Ibid., XI 27.84-86.95.
[32] *Gilgamesh* XI 147-55.

desatada, mientras que las divinidades mesopotámicas se asustan y se refugian en el cielo empíreo junto a Anu para librarse de la inundación: «acurrucándose como perros» [33]. Por otra parte, las divinidades babilónicas se interpelan y reprochan mutuamente, pidiendo responsabilidades por la catástrofe; el dios Ea aparece como el transmisor furtivo de los decretos celestiales. Finalmente, el héroe babilónico, Utnapishtim, es elevado a la categoría divina, consiguiendo la inmortalidad [34], lo que es inconcebible en la perspectiva teológica del relato bíblico. En éste sólo se trata de probar que la justicia divina interviene punitivamente contra la humanidad, masivamente pecadora, y salva a los justos que le han sido fieles. De este modo destaca la trascendencia, majestad y justicia del Dios único.

4. Conclusión

Comparando ambos relatos, podemos llegar a la conclusión de que los dos se hacen eco de una catástrofe diluvial en la zona mesopotámica en tiempos inmemoriales, quizá por una inundación del Tigris y el Eufrates, que se juntaron en sus cauces, o por maremoto, que anegó la zona costera de la región. De hecho, en las excavaciones de Ur se encontró el resto de una civilización presumeria debajo de una gran capa de lodo de cuatro metros de espesor, lo que arguye que fue anegada por una inundación local [35]. Por eso podemos suponer que las dos versiones—la bíblica y la babilónica—sobre un supuesto diluvio que anegó a toda la humanidad (la zona habitada de Mesopotamia) parecen hacerse eco de una catástrofe diluvial en tiempos prehistóricos, y cada una de las versiones le da su enfoque conforme a su esquema religioso. El autor bíblico, recogiendo la leyenda sobre esta catástrofe, la presenta como un correctivo de la humanidad impuesto por Yahvé-Elohim, para luego hacer surgir una nueva humanidad, de la que saldría el gran antepasado del pueblo hebreo. No se puede hablar aquí de una universalidad etnográfica ni geográfica del diluvio, porque en la época en que el relato bíblico supone la intervención de Noé fabricando el arca, ya la humanidad estaba extendida por todos los continentes, ya que su actuación es la del hombre neolítico o calcolítico. Por otra parte, según las mismas referencias bíblicas, había poblaciones primitivas, como

[33] Ibid., XI 116.
[34] Ibid., XI 202-204.
[35] Cf. C. L. Woolley, *The excavations at Ur and the sacred Records* (London 1929); Id., *Ur und die Sintflut* (Leipzig 1930); P. Dhorme, *Le déluge babylonien:* RB 39 (1930) 482ss.

los *zuzîm*, los *anaqîm*, los *enîm* (anteriores a la invasión semítica de Canaán), que no provienen de ninguno de los hijos de Noé, cuya tabla etnográfica nos da en el c.10 del Génesis [36]. Al autor sagrado le interesaba la población del Próximo Oriente donde se iba a desenvolver la vida del pueblo hebreo, y así busca unos antepasados epónimos al gran patriarca Abraham.

5. Relato de Beroso [36] *

«Habiendo muerto Arradates, su hijo Xisuthros reinó 18 *sar*. Bajo él tuvo lugar el gran cataclismo, cuya historia se escribe así: Chronos se le apareció en sueños diciéndole que los hombres serían destruidos por un cataclismo el día 15 del mes Daisios. Entonces ordenó, después de haber reunido todos los escritos, los comienzos, los medios y los fines, dejarlos en la ciudad del sol, Sippar; después de construir un barco y de entrar en él con los parientes y amigos íntimos, de poner alimentos y bebidas, de introducir animales, pájaros y cuadrúpedos, y después de haberlo preparado todo, navegar. Si se le pregunta a dónde debe navegar, responderá: 'Hacia los dioses para pedirles que sucedan a los hombres buenas cosas'. El no desobedeció y construyó un barco de cinco estadios de largo y de dos estadios de ancho; después arregló todas las cosas convenidas y embarcó a la mujer, a los hijos y a los amigos íntimos.

Después de producirse el cataclismo, y habiendo cesado pronto, Xisuthros soltó algunos pájaros. Pero éstos, no habiendo encontrado alimento ni lugar donde posarse, volvieron al navío. Después de algunos días, Xisuthros soltó de nuevo varios pájaros, y éstos volvieron al navío con las patas cubiertas de barro. Soltados una tercera vez, no volvieron al barco. Entonces comprendió Xisuthros que había aparecido la tierra. Después de separar algunas piezas del barco y habiendo visto que el barco había encallado en una montaña, desembarcó con su mujer, la hija y el piloto, y después de besar la tierra levantó un altar, haciendo sacrificios a los dioses, y luego se hizo invisible con los que habían desembarcado del barco.

Los que quedaron en el barco, al ver que no volvían los que estaban con Xisuthros, desembarcaron y le buscaron, llamándolo por su nombre. Pero Xisuthros no se les apareció; pero, una voz desde el aire, les advertía que debían ser piadosos, porque era a causa de su piedad que éste había partido para habitar con los dioses, así como su mujer, su hija y el piloto que habían participado del mismo honor. Les dijo también que debían volver a Babilonia, y, como les había dicho, debían quitar de Sippar las escrituras para comunicarlas a los hombres y que el país donde se encuentran es el país de Armenia.

Al oír estas cosas sacrificaron a los dioses y se fueron a pie a Babilonia. De este barco encallado en Armenia quedaba aún una parte en los montes de los Cordyreos, de Armenia. Algunos raspan el asfalto del barco y lo llevan y se sirven de él para preservativos (amuletos). Y ellos, al llegar a Babilonia, desenterraron en Sippar las escrituras; después fundaron muchas ciudades y levantaron templos y reconstruyeron Babilonia» [37].

[36] Gén 14,5; Núm 24,21; Dt 2,10.

[36*] Beroso era sacerdote de Marduk, del siglo III a.C. Su obra, escrita hacia el 275, desapareció, y sólo la conocemos por extractos recogidos por Alejandro Polyhistor, historiador griego del siglo I a.C., originario de Mileto. Estos extractos fueron utilizados por Eusebio de Cesarea (267-340 d.C.) en su *Chronica*, que sólo conocemos por una recensión del siglo IX d.C. (Syncelle). Se ha encontrado una versión aramea que completa el texto griego.

[37] Texto de E. Dhorme, *Recueil Edouard Dhorme* 581-83.

En este texto, el nombre de *Xisuthros* es la trasliteración del *Ziu-sudra* de la epopeya sumeria sobre el diluvio [38], y *Ardates* en armenio es *Otiartes*, y *Opartes* está calcado en el *Ubar-Tutu* de la epopeya de Gilgamesh [39].

6. Versión sumeria del diluvio mesopotámico [40]

Es una tableta proveniente de Nippur con 300 líneas (faltan las 37 primeras); una divinidad anuncia que quiere salvar a la humanidad de la destrucción. El hombre puede seguir construyendo ciudades y templos. Así continúa la obra de la creación; la realeza bajó del cielo y se fundan cinco ciudades. Algunos dioses protestan por la destrucción de la humanidad:

> «... Los huracanes, con extrema violencia, atacaron como uno solo
> y, al mismo tiempo, el diluvio sumergió los centros del culto.
> Luego, durante siete días y siete noches, el diluvio se derramó sobre el país,
> y el inmenso barco fue bamboleado por los huracanes sobre las grandes aguas;
> Utu apareció, el que derrama la luz sobre el cielo y sobre la tierra.
> Ziusudra abrió entonces una ventana del inmenso barco...
> Anu y Enlil profirieron un soplo celeste,
> un soplo terrestre por su... se extendió.
> La vegetación se levantó del seno de la tierra.
> Ziusudra, el rey, se prosternó ante Anu y Enlil.
> Anu y Enlil protegieron a Ziusudra
> y le dieron una vida semejante a la de un dios;
> le aportaron el soplo eterno, semejante a un dios de lo alto.
> Entonces Ziusudra, el rey, el preservador del nombre de la vegetación
> y de la simiente del género humano,
> al país del pasaje, al país de Dilmun, el lugar donde el sol se levanta,
> fueron a morar» [41].

Este texto sumerio es una de tantas recensiones arcaicas en las que se basa la versión babilónica de la epopeya de Gilgamesh que antes hemos presentado; lo que da a entender la profunda impresión que había dejado en la literatura religiosa una catástrofe diluvial en la baja Mesopotamia. Este cataclismo diluvial aparece también en algunos textos históricos. En efecto, en un prisma del tiempo de la dinastía de Isin (2000-1800 a.C.) [42], que se ha completado con otra tableta [43]; en ella

[38] Cf. A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé* (Neuchâtel 1953) 30.

[39] *Gilgamesh* XI 23.

[40] Texto en A. Poebel, en PBS V (1914) n.1; PBS IV 1 p.9-70; ATAT 198-99; ANET 42-44.

[41] Texto en ANET 42-44; A. Parrot, o.c., 26-28; S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer* 206.

[42] Col. Weld-Blundell, n.444. Publicado por S. Langdon, en *Oxford Editions of Cuneiform Texts* II p.8-21; cf. E. Dhorme, en *Recueil Ed. Dhorme* 3-79.

[43] Col. Weld-Blundell, n.62; publicada por S. Langdon, en *Journal fo the Royal Asiatic Society* (1923) 236.

se leen los reyes antediluvianos, y entre ellos aparecen personajes de los relatos épicos que hemos mencionado antes, como *Ubar-Tutu*, que era padre de Utnapishtim. Aparece *Ziusudra*, nieto de Ubar-Tutu. Y después de la mención de éste se lee:

> «El diluvio tuvo lugar. Y después que el diluvio tuvo lugar, la realeza descendió del cielo. Y la realeza se estableció en Kish» [44].

En la epopeya de *Athrasis* («el sumamente sabio») encontramos la alusión al Utnapishtim de la epopeya de Gilgamesh [45], que ha llegado a nosotros en fragmentos de diversas versiones: la asiria y la babilonia [46].

Por su parte, los excavadores L. Woolley y E. Langdon creyeron encontrar restos arqueológicos de esta famosa catástrofe diluvial en Ur y Kish, respectivamente. El primero encontró en la campaña 1928-29, bajo una capa de lodo de cuatro metros, restos de una cultura presumeria, con figurillas femeninas ornitoformes y ofídicas [47]. Creía que esto se debía a una inundación del cuarto milenio a.C., que debía de ser «el diluvio de la historia y de la leyenda sumeria, el diluvio sobre el que se fundó la historia de Noé» [48]. Y Langdon afirmaba lo mismo respecto a sus excavaciones en Kish, junto a Babilonia. Y P. Dhorme confirmaba estas afirmaciones [49]. Pero Woolley replicó que el famoso diluvio era el reflejado en Ur. Y en sellos de cilindros encontrados en Kish bajo el estrato del supuesto diluvio se representa a Gilgamesh. Pero parece que el «diluvio» de Ur y el de Kish corresponden a dos inundaciones diferentes debidas a lluvias torrenciales. Por otra parte, en Uruk se ha encontrado también una capa de lodo intermedia entre dos estratos de habitación [50] hacia 2800 a.C. La misma constatación aparece en Shuruppak (la actual Fara), patria de Ziusudra-Utnapishtim [51]. Otro tanto ocurre en los restos arqueológicos de Lagash (Tello) [52] y en los restos arqueológicos de Nínive, donde los excavadores han encontrado, entre diversos estratos, un «pluvial interval», que no saben explicar, pero que colocan en el cuarto milenio a.C. [53].

Ante estos datos diversos, podemos concluir que en distintos lugares de Mesopotamia, en diferentes épocas, hubo inundaciones debidas al desbordamiento del Tigris y del Eufrates por efecto de lluvias torrenciales, y una de esas grandes inundaciones debió de ser de tales proporciones, que dio pie para la formación de una leyenda épico-religiosa que encontramos en la literatura cuneiforme y en la bíblica [54].

44 Col. Weld-Blundell, n.444.
45 *Gilgamesh* XI 187.
46 Cf. ATAT 200; ANET 105, C; ATAT 203-206; ANET 105-106 D; ATAT 201-202; ANET 104 A; A. Boissier, en RA (1931) 91-97; ANET 109 B.
47 *Antiquaries Journal* IX (octubre 1929) 329.
48 L. Woolley, *Ur of the Chaldées* 29.
49 P. Dhorme, en RB (1930) 484.
50 J. Jordan, *Zweiter vorläufiger Bericht*... p.20; V. Christian, en *Archiv für Orientforschung* VIII p.64.
51 Cf. E. Schmidt, *Excavations at Fara:* Museum Journal XXII (1931) 201.217.
52 Cf. A. Parrot, *Tello* p.58.
53 R. C. Thompson-M. E. L. Mallowan, *Annals of Archaeology and Anthropology XX* 134.

54 Cf. A. Parrot, *Déluge et arche de Noé* (Neuchâtel 1953) 42.

Bibliografía

Armstrong, J. F., *A Critical Note on Gen 6,16a:* VT (1960) 328-35.
Bauer, J. B., *Videntes filii Dei filias hominis (Gen 6,1-4):* Verbum Domini 31 (1953) 95-100.
Burrows, E., *The discovery of the Deluge:* Dublin Review 94 (1930) 1-20.
Ceuppens, F., *Le déluge biblique* (Liège 1947).
— *De historia primaeva* (Roma 1948) 242-338.
Coleran, J., *The Sons of God in Gen 6,2:* ThStud 2 (1941) 488-510.
Contenau, G., *Le déluge babylonien* (Paris 1952).
David, M. V., *L'épisode des oiseaux dans les récits du déluge:* VT (1957) 189-90.
Deimel, A., *Der biblische Sintflutbericht und die Keilschriften:* Orientalia 20 (1926) 69-79.
— *Diluvium in traditione babyloniorum:* Verbum Domini 7 (1927) 186-91.
— *Biblica diluvii traditio cum traditione babylonica comparatio:* ibid 7 (1927) 248-51.
— *Diluvii traditio et critica «scientifica» recentiorum:* ibid 7 (1927) 336-42.
— *Diluvium historicis documentis demonstratum:* ibid., 9 (1929) 156-57.
Dhorme, E., *Le déluge babylonien:* RB 6 (1930) 481-502.
Enciso, J., *Los hijos de Dios en Génesis 6,1-4:* EstBib 3 (1944) 190ss.
— *Los gigantes en la narración del diluvio:* EstBib 1 (1941) 544-647.
— *El duplicado de la narración del diluvio* (Vitoria 1935).
Frühstorfer, K., *Die noachiches Sintflut (Gen 6-9)* (Linz 1946).
Heidel, A., *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago 1954).
Jeremias, A., *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (1930) 87-167.
Joüon, P., *Les unions entre les «fils de Dieu» et les «filles des hommes» (Gen 6,1-4):* RechSRel 29 (1939) 108-12.
Kraeling, E. G., *The significance and Origin of Gen 6,1-4:* JNES (1947) 192-208.
Lambert, G., *Il n'y aura plus jamais de déluge (Gen 9,11):* NRTh 87 (1955) 581-724.
Lods, A., *La chûte des Anges:* RHPhR 7 (1927) 295-315.
Mallon, A., *L'homme préhistorique en Palestine:* Bi 6 (1925) 326-35.
Parrot, A., *Déluge et arche de Noé* (Neuchâtel 1953).
Plessis, J., *Babylone...,* DBS I col.754-64.
Parrot, A., *Babylone et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1956).
Poulet, D., *L'antéhistoire s'opposet-elle à un déluge humainement universel?:* Rev. de l'Université d'Otawa 11 (1941) 1-99.
— *Tous les hommes sont-ils fils de Noé?* (Otawa 1941).
Robert, Ch., *Les fils de Dieu et les filles des hommes:* RB 4 (1895) 340-73.
Ullendorf, E., *The construction of Noah'Ark:* VT (1954) 45-96.
Virolleaud, Ch., *Légendes de Babylone et de Canaan* (Paris 1949).
Woolley, L., *The excavations at Ur and the sacred Records* (London 1929).
— *Ur und Sintflut* (Leipzig 1930).

III. LA CONFUSION DE LAS LENGUAS Y LA DISPERSION DE LA HUMANIDAD

1. El episodio de la torre de Babel

Siguiendo su esquema rígido teológico y partiendo del hecho de que toda la humanidad proviene de un supuesto primer hombre llamado Adán, los autores bíblicos tratan de explicar a su modo la diversidad actual de las lenguas y de las razas, y, como siempre, nos dan una explicación religiosa y no científica, como parece exigir la lexicografía y la etnografía modernas. Hoy día, los lingüistas explican la diversificación de las lenguas como consecuencia de la separación y aislamiento de los grupos humanos y por corrupción de una lengua madre en determinado bloque lingüístico. Las lenguas las crea el pueblo, que se guía siempre por la ley del menor esfuerzo, y así, sin mucha lógica, van surgiendo los diversos grupos lingüísticos, como ocurrió en la formación de las lenguas románicas en nuestra península Ibérica a partir de la deformación del latín vulgar.

La explicación bíblica es al revés: las lenguas no se diversificaron porque los hombres se separaron, sino que se separaron porque se diversificaron las lenguas y no pudieron entenderse. En efecto, el relato bíblico empieza a jugar con la etimología popular de *Babel (bilbêl)*, que en semítico occidental significa «confusión», para ver en la gran metrópoli mesopotámica, gran centro comercial y punto de convergencia de gentes procedentes de todas partes con sus lenguas diversas, el símbolo de la «confusión» primitiva de las lenguas como castigo divino por haber intentado construir una torre que llegara hasta el cielo [1], desafiando así el poder superior del mismo Dios. El relato es encantador: los descendientes de Noé, después de salir del arca, se asentaron en la zona de Senaar, Mesopotamia. En esta descripción parece que el hagiógrafo alude a la emigración a esta zona del grupo sumerio que, descendiendo de los montes caucásicos o Turquestán, se asentó en la planicie mesopotámica hacia el quinto milenio a.C., creando una cultura neolítica sedentarizada, con el desarrollo masivo de la agricultura y de la construcción a base de «ladrillos» en una tierra donde era desconocida la piedra [2]. Y allí

[1] Gén 11,4.
[2] Gén 11,3.

empezaron a construir los famosos adoratorios o *zigurâts*—especie de montículos artificiales de ladrillo con subidas laterales en rampa y rematados por una capilla dedicada a la divinidad—, para recordar que los dioses habitan en las cimas de los montes que ellos habían abandonado allá por el Cáucaso. Y entre esas construcciones o *zigurât* destacaba el descomunal de Babilonia, llamado en sumerio *E-temen-an-ki* (fundamento del cielo y de la tierra), que fue reconstruido y ampliado en diversas ocasiones. Con su altura de 90 metros dominaba toda la ciudad y el complejo del santuario y era la admiración de todas las gentes que convergían en Babilonia para vender sus productos. Nabopolasar (s.VII a.C.) se gloría de haberlo reconstruido, «fijando su fundamento en el corazón del *arallu* («mundo subterráneo») y llegando su cima hasta el cielo» [3]. Esta fraseología altisonante la encontramos ya en Gudea de Lagash cuando dice: «Ante mi templo, *levantado hasta el cielo*..., su esplendor hice *llegar hasta el cielo*» [4].

El relato bíblico considera la construcción de la elevada torre como un desafío al poder divino; y, por otra parte, Dios quiere que los hombres se dispersen para que repueblen la tierra devastada por el diluvio; por eso les «confunde» las lenguas, para que no continúen edificando la torre. Por eso «se llamó *Babel* la ciudad que estaban construyendo, porque allí *confundió (balbel)* Yahvé las lenguas de toda la tierra y de allí los dispersó por la haz de toda la tierra» [5]. La explicación etnológica es popular, como suelen ser todas las de la Biblia. En realidad, los lexicólogos derivan *Babel* de *Bâb-El* o *Bâb-ilû* (puerta de Dios), que, a su vez, es la traducción al acadio del sumerio *Ka-dingir-ra-ki*. Nuestro término *Babilonia* deriva del griego Βαβυλῶν, que es la trasliteración de *Bab-ilâni* (puerta de los dioses).

La diversidad de lenguas ha suscitado siempre la curiosidad de las gentes en todo tiempo, y así se ha supuesto una edad de oro en la que los hombres hablaban la misma lengua. Así, en un texto sumerio de Nippur se habla de una época en que todos los pueblos alababan a Enlil «en una sola lengua» [6]. Los autores bíblicos, que suponen que todos los pueblos constituyen una familia humana derivada de un único protoparente, buscan una explicación del fenómeno de la diversidad lingüística y, buceando en las tradiciones mesopotámicas, relacionan

[3] Cf. Plessis, *Babylone et la Bible*, en DBS I 774; A. Jeremias, *Das A. T. im Lichte des alten Orient* (1930) 190-94.
[4] Cf. L. H. Vincent, *De la tour de Babel au temple*: RB 53 (1946) 404.
[5] Gén 11,8.
[6] Cf. J. Chaine, *Le livre de la Genèse* (Paris 1948) 165.

el origen de la diversidad de lenguas con la construcción de aquel famoso *zigurât* de Babilonia, en torno al cual se daban cita sumerios, acadios, elamitas, hititas, jurritas, hiwitas, mitanitas e iranios. Aquel templo colosal, del que queda aún en pie una superficie de 30 metros de altura, se prestaba a todas las leyendas y era el símbolo del orgullo de la civilización sedentaria mesopotámica. Para los autores bíblicos, que tienen preferencia por las formas sencillas de vida, como la del nómada, aquello era un desafío al poder divino y a su precepto de dispersarse por «toda la haz de la tierra». Además, aquella aglomeración humana de una ciudad de un millón de habitantes, con todos los refinamientos de la civilización sedentaria y comercial, era algo monstruoso que no entraba en los planes divinos. Y así se considera al gran *zigurât* como la causa de la confusión de las lenguas. Nos hallamos, pues, ante una explicación folklórica convencional como otras de la Biblia, en las que hay que retener la enseñanza religiosa de humildad.

Como dice Clamer, «Babilonia era una ciudad que impresionaba a los extranjeros, particularmente a los rudos cananeos, los cuales, ante el espectáculo de la gran ciudad y de la torre con diversos pisos, ya pensaban en una empresa sugerida por el orgullo de los hombres, y en el nombre de la ciudad, *Babel* (en forma cananea), veían el signo de la confusión de las lenguas; así se explicaría la formación de la leyenda. La tradición hebrea habría dado a esta leyenda un alcance religioso y espiritual, viendo en la dispersión de los pueblos y en la confusión de las lenguas el castigo divino del orgullo humano... Es en la persona de Abraham en la que la *humanidad dispersada* encontrará su *unidad* («en ti serán bendecidas todas las familias de la tierra») [7]; tal perspectiva basta para justificar el relato de la torre de Babel en la historia de los orígenes... Además, se deduce la lección moral sobre la vanidad del esfuerzo humano fuera del reconocimiento del soberano dominio de Dios [8].

En este supuesto, «se puede decir que el relato de la torre de Babel es la respuesta del folklore hebreo a la cuestión del origen de las lenguas. Los israelitas pensaban que la diversidad de idiomas había sido causa de la diversidad de pueblos. Nosotros pensamos al contrario hoy. La lenta formación de los pueblos ha dado lugar a la formación de las lenguas. La historia de las lenguas es tan vieja como la humanidad. La Biblia reproduce el relato de la torre de Babel porque no estaba desprovisto de una enseñanza religiosa, y quizá, sobre todo, por-

7 Gén 12,2.
8 A. CLAMER, *La Génèse (La Sainte Bible*, Paris 1953) 229.

que era uno de los recuerdos que permitían empalmar con los orígenes de la historia de Abraham» [9]. Podemos, pues, suponer que el autor sagrado recoge la explicación popular relativa al origen de la diversidad de las lenguas y la corrige, informándola de la doctrina monoteísta. Los profetas nos hablan de la soberbia de la ciudad de Babilonia [10]. Precisamente es éste el vicio que menos puede soportar Dios [11]. Y, en este supuesto, el hagiógrafo nos presenta el hecho de la diferenciación de las lenguas, que divide los pueblos y quebranta sus fuerzas, como el castigo divino por su orgullo. La unidad crea la fuerza; la dispersión, debilita. Es justamente lo que ha hecho Yahvé para hacer frente a la tentación permanente del hombre, de su *hybris* o «desmesura», o complejo «prometeico», frente a los derechos inalienables divinos que dirigen la marcha de la historia humana.

2. La dispersión de la humanidad

En el c.10 del Génesis encontramos una interesante tabla etnográfica—documento único en la antigüedad—, en la que, a partir de la familia de Noé y a través de sus tres hijos, se enumeran las distintas familias humanas que poblaban las regiones del Próximo Oriente, del Asia Menor, de Grecia, de las colonias del Mediterráneo y del Africa septentrional oriental. El horizonte, pues, del autor sagrado está limitado a los pueblos que podían tener relación con la futura historia del pueblo hebreo, ya que éste provenía de la familia bendecida de Sem. El esquema, pues, es simplificador conforme a las directrices teológicas de la «historia de salvación». Por tanto, no podemos buscar aquí precisiones técnicas conforme a las exigencias de la ciencia etnográfica moderna. Por eso veremos que en determinados grupos se mezclan semitas y camitas y aun indoeuropeos. La ciencia etnográfica moderna tiene una perspectiva mucho más amplia sobre los orígenes de las diversas grandes familias de la humanidad, y no puede limitarse a las tres grandes ramas de semitas, camitas e indoiranias. Pero los autores sagrados no tratan de dar lecciones de etnografía ni de geografía, sino de buscar los antepasados de Abraham, padre del pueblo elegido, que para ellos iba a ser el centro de la historia universal. Por eso, ya en Gén 9,26 se presenta a la progenie de Sem como «bendita» por excelencia, mientras que la de los camitas, los negros, tradicionalmente esclavos de los blan-

9 J. CHAINE, o.c., 167.
10 Cf. Is 13,19; 47,1; Jer 50,31-35; 51,7.
11 Cf. Is 2,11-17.

cos, tienen que admitir esta situación humillante por un supuesto pecado de inconsideración de su antepasado Cam respecto de su padre Noé (v.22). Es más, los autores sagrados tratan de poner las bases del derecho de los israelitas a la tierra de Canaán, y así, ya en los albores de la humanidad presentan a *Canaán*, supuesto hijo de Cam, como condenado a la esclavitud respecto de los semitas: «Maldito Canaán, siervo de los siervos de sus hermanos» (v.25). Nos hallamos, pues, ante leyendas etiológicas para explicar y justificar la supuesta superioridad de los semitas y hebreos sobre los odiados cananeos, que debían ser desposeídos de su tierra en favor de los hebreos.

En esta tabla etnográfica del c.10 del Génesis, los orígenes de los pueblos se inventan por el procedimiento de los *epónimos*, o supuestos personajes, con un nombre que darán a su descendencia, y, por otra parte, el término «engendró» ha de tomarse en el sentido amplio de supuesto antecesor de un personaje-pueblo o clan. Las razones de parentesco suelen ser de diversa índole en la Biblia: entronque racial, vecindad geográfica y afinidad. El compilador bíblico, pues, a base de varios nombres que encontró en genealogías, distribuye convencionalmente las familias conforme a su esquema tripartito: semitas, camitas y jafetitas.

a) Los jafetitas

El nombre de *Jafet* significa «hermoso» y es el supuesto epónimo de los pueblos de raza blanca indoaria, según se deduce de la enumeración de los pueblos aquí consignados. La redacción es del «sacerdotal», que tiene propensión a las genealogías. Primero, el hagiógrafo empieza por los pueblos que considera más alejados del centro etnográfico en el que surge el pueblo hebreo. Por eso empieza la enumeración por los descendientes de Jafet, que había recibido también una bendición de Noé [12], pero subordinado a los descendientes de Sem, con los que ha de tener buenas relaciones de vecindad: «habite en las tiendas de Sem». Y a ellos estará subordinada como esclava la descendencia de Cam. En realidad, esto refleja la situación sociológica de los tiempos en que el «sacerdotal» redactaba esta tabla etnográfica: los judíos, descendientes de los semitas, estaban sometidos a los iranios, de origen jafetita.

Los supuestos descendientes de Jafet son *Gomer*, los *gimara-a-a* de los textos cuneiformes; los *cimerios* de los griegos:

12 Gén 9,27.

habitantes de raza indoaria que se asentaron en la *Crimea* actual [13]. Empujados por los *escitas*, pasaron al Asia Menor y a Armenia. El nombre de *Magog* resulta enigmático. Se le ha querido explicar por los términos sumerios *Ma* (tierra) y *Gog* (oscuridad), y se supone que son los *escitas*, que invadieron Asia en el siglo VII a.C. En los textos de Ras Shamra se habla de los *mat-Gagaia*, que pueden ser los *Ma-gog* del texto bíblico. Siguen luego los *madai* o medos (en acadio, *Ma-da-a-a)*, que habitaban al sur del mar Caspio. En los textos cuneiformes se les llama *umman manda*, nombre sumerio que equivale a extranjero o «bárbaro». Aparecen en la Biblia a partir del siglo VIII a.C. [14]. Son de raza aria y muy afines etnográficamente a los persas.

Yaván son los *jonios* o griegos, que habitan en las islas del mar Egeo y en la costa occidental del Asia Menor. En la Biblia, el nombre de *Yaván* designa a Grecia [15]. *Tubal* designa a los *tabáli* de los textos asirios, y a *Tipal* de las inscripciones hititas. Son los *tiberianos*, que Herodoto sitúa en la orilla meridional del mar Negro [16]. En los textos de Teglatfalasar I (s.XI a.C.) se les menciona presionando sobre Mesopotamia. *Mosoc* es el pueblo de los Μόσχοι de Herodoto: los *muski* o *moski* de los textos asiro-babilónicos, que habitaban en la región montañosa donde nacen el Tigris y el Eufrates [17].

Tiras es el pueblo de los *tirsenios*, piratas de las islas del Asia Menor, llamados *turusa* en la estela de Mernneptah (s.XIII a.C.). Probablemente son los *etruscos* [18]. *Askenaz* son los *as-ku-za* de los textos de Asaradón; probablemente son los *escitas*, que en el siglo VII a.C. llegaron hasta Palestina, y de ahí el nombre de Scitópolis dado a la antigua ciudad de Beisán. Son los Σκύθαι de los griegos [19]. *Rifat* no está identificado, aunque se le supone habitado junto al mar Negro, en la Paflagonia [20]. *Togorma* parece designar a los *ti-ga-rim-mu* de los textos de Sargón y de Senaquerib, y habitaban en Capadocia. En las inscripciones hititas aparece un pueblo llamado *Tagara-ma*, al norte de Karkemish [21]. *Elisha*: la *Alashia* de los textos de Tell Amarna y de las inscripciones hititas [22]. Se cree que es la isla de *Chipre*. Algunos autores suponen que es *Sici-*

13 Cf. P. DHORME, *Les peuples issus de Japhet*: Syria (1932) 30.
14 Cf. 2 Re 17,6; 18,11; Is 13,17s; 21,2; Jer 25,25.
15 Cf. Is 66,19; Ez 17,13; Dan 8,21; Jl 4,6.
16 Cf. Ez 27,13; Is 66,19; Ez 32,26; 38,2.
17 Cf. P. DHORME, a.c., p.39.
18 Cf. ID., ibid., p.40.
19 Cf. Jer 2,27.
20 Cf. P. DHORME, a.c., p.41.
21 Cf. Ez 38,6; 37,14.
22 Cf. Ez 37,7.

lia. Tarshis, comúnmente identificada con la *Tartessos* de los autores griegos, en Huelva (España); colonia fenicia famosa por sus metales [23]. *Quitim* es el *Kition* de los griegos: Chipre [24]. *Rodanim:* los habitantes de *Rodas.* Son los famosos «pueblos del mar» que presionaron en el siglo XII a.C. sobre Egipto y la costa de Canaán.

b) Camitas

Cam o *Jam* significa «calentado»; alusión al color chamuscado de su piel. Es la raza esclava por antonomasia; según se declara en Gén 9,25, se la presenta como un castigo divino por haberse reído Cam de su padre desnudo. Es una explicación folklórica para justificar la situación de esclavitud en que estaban los negros nubios en Egipto y en el Próximo Oriente. Sus descendientes o *camitas* ocupaban el sudeste de Egipto: *Kush.* Es el egipcio *kos* y el acadio *Ku-u-su* y designa la Etiopía actual [25]. En realidad, los etíopes son descendientes de los semitas de la península arábiga y hablan una lengua semita. Pero la raza quedó muy mezclada por su cercanía con Nubia. *Misrayim* es *Egipto* (nombre dado por los griegos a esta región a base del nombre οἱ κόπτοι («los coptos», y de ahí Αἴγυπτος). En los textos cuneiformes se le llama *Musru* o *Misru;* en árabe actual, *Masr.* El nombre hebreo *Misrayim* («dual») alude a los dos Egiptos: el alto y el bajo Egipto. En la lengua faraónica, el país se llamaba *E'-km-t* («país negro», a causa del limo de la zona lindante con el Nilo). *Put* es el *Punt* de los egipcios; probablemente, la actual Somalia, al sur del mar Rojo [26]. Era el país de donde procedían las especias: incienso, mirra, aroma, y el oro, plata y pedrería.

Kanaán: es el *Ki-na-aj-ji* o *Ki-na-ajni* de las cartas de Tell Amarna, y el *Kan'na* de los egipcios. Corresponde a la región llamada posteriormente *Palestina* por los griegos, aunque ya en los textos asirios del siglo VIII se le denomina *Palashtu,* nombre derivado de los *peleshtim,* o filisteos de la Biblia. Comprende la región desde Gaza hasta el Líbano; en algunos textos, hasta Jamat, en el Orontes [27]. *Seba:* Flavio Josefo lo identifica con Meroe [28], al norte de Jartum. Es mencionada en Estrabón por esta zona [29]. Sin embargo, algunos lo localizan en Arabia

[23] Cf. 1 Re 10,22; 22,49; Is 2,16; 23,1.
[24] Cf. Núm 24,24; Is 23,1.12; Jer 2,10; Ez 27,6. Es el Kití de los fenicios. Algunas veces es sinónimo de mar Mediterráneo.
[25] Cf. Ez 29,10, 30,4; Is 11,11; 20,3-5; Nah 3,9; Sal 68,32; 88,4.
[26] Cf. MORET, *Histoire de l'Orient* II 521.
[27] M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* 57-59.
[28] FLAVIO JOSEFO, *Ant. Iud.* II 10.2.
[29] ESTRABÓN, XVI 4.8.10.

y otros en Nubia. *Ewila:* se suele localizar en la península arábiga, en la región en que moraban los ismaelitas [30]. *Sabta:* no mencionada en otro lugar de la Biblia; se supone que está en la península arábiga; se la ha querido identificar con la actual *Sabota,* capital de Hadramut, al sur de Arabia y al este del Yemen actual, y con la *Safta* de Ptolomeo, en el golfo Pérsico [31]. *Raama o Regma* según los LXX: se supone que está en la parte meridional de Arabia, pues es mencionada en Ez 27,22 junto a *Seba. Sabteca:* no identificada; se supone que está en Arabia. *Seba o Saba:* es el *Sa-ba-a* de los textos asirios, la región de los *sabeos,* de donde procedía la famosa reina que fue a visitar a Salomón [32]. Su capital es Marib. *Dadán:* es citado en todos los textos bíblicos junto a Tema [33]. Según una inscripción minea, se la localiza en el oasis de *el-Ela,* entre Teima y Medina [34]. Hay otras localidades con este nombre en Edom y sur de Arabia.

Nemrod, al que se le califica como «poderoso cazador ante Yahvé», parece ser el *Gilgamesh* de la famosa epopeya que hemos citado tantas veces antes. Se dice que «comenzó a reinar en el país» (v.8). Según la leyenda, luchó con monstruos y leones, y así se le representa como muy forzudo estrangulando leones. Reinó en Uruk, que aquí parece identificarse con *Ereq* (la actual Warka), en la tierra de *Senaar* o Mesopotamia. A su lado se menciona a *Babel* o Babilonia *(Bab-ilu,* «puerta de dios», o *Bab-ilâni,* «puerta de los dioses»). *Akkad:* la conocida ciudad de *Ak-kadi* y *A-ga-de* de los textos cuneiformes. Fue el centro del imperio acadio. *Calne:* no ha sido identificada. Se ha propuesto la antigua Nippur. En algunos textos de la Biblia aparece una *Calneh* más al norte [35]. *Senaar:* es el *Sanjar* de los textos cuneiformes y designa la región de Mesopotamia o parte de ella. *Asur:* al norte de Babilonia, que le sucederá en la hegemonía de la región. *Nínive:* capital de Asiria desde el siglo XI a.C. Es la ciudad de los sargónidas (s.VIII-VI a.C.), destruida en 612 a.C. por los medos y babilonios. *Rejobot-Hir:* no identificado. Se ha querido suponer que era un barrio de Nínive llamado *Rebit-Nina,* o en la actual *Mosul. Calaj:* es el *Kalju* de los textos cuneiformes, en la orilla izquierda del Tigris. *Resef:* no identificado. En esta enumeración vemos, pues, que entre los descendientes de Cam se nombran egipcios, etíopes, sumerios y semitas, sin criterio etnográfico claro. Entre

[30] Cf. Gén 25,18; 1 Sam 15,7; Gén 2,11.
[31] PTOLOMEO, VI 8.30.
[32] Cf. 1 Re 10,1-2.10; Is 40,6; Jer 6,20; Ez 27,22; Ez 38,13; Sal 72,10.
[33] Cf. Is 21,13-14; Jer 49,7-8; Ez 25,13; 27,20; 38,13.
[34] Cf. A. JAUSSEN-SAVIGNAC, en RB (1920) 529-31.
[35] Cf. Am 6,2; Is 10,9.

estas zonas geográficas hubo mucha mezcla de poblaciones y contactos comerciales y políticos, y ello explica esta amalgama de pueblos, suponiéndoles descendientes de un supuesto epónino llamado Cam.

Ludîm: se la ha querido identificar con Libia, leyendo *Lubim*, ya que aparece en conexión con Egipto. En la literatura cuneiforme aparece el nombre de *Lu-ud-du*, que parece ser la Lidia del Asia Menor. *Anamîm:* no identificado. Leyendo *Nenamim*, se la ha querido identificar con *Knmt*, en el desierto de Libia. *Leabim:* los *libios* o *lubim* [36]. *Naftujim:* el Bajo Egipto, correspondiente al *p-t-mahi* (país del Norte) o el delta (*Na-Ptah:* pueblo del delta). *Petrusîm:* los habitantes de *Patros* [37]. Es el nombre del Alto Egipto: *P-to-resi* (país del Sur); y en asirio, *Pa-tu-ri-si*. *Caslujim:* no identificado. Quizá una tribu nómada libia. La frase siguiente («de los cuales salieron los *Peleshtim*») parece dislocada y debe ponerse después de *Captorim*, de los que, según la Biblia, procedían los *filisteos* [38]. En realidad, éstos no son camitas ni semitas, sino indoarios (procedentes de la oleada de los «pueblos del mar», vencidos por Ramsés III en 1194 a.C.). Se establecieron en la costa de Canaán, que luego fue llamada por los asirios, a causa de ellos, *Palashtu*, y por los griegos, *Palestina* [39]. En los textos egipcios son llamados *Purasati*, y en los cuneiformes, *pilishta* o *palashtu*. Eran despreciados por los hebreos, sobre todo porque eran incircuncisos. *Captorîm:* los habitantes de *Creta*, que en egipcio se dice *Keftiu*, y en asirio, *Kaptara*. Son los *keretim* de la Biblia [40], los cuales, culturalmente, tenían muchas influencias egipcias. Por eso aquí se les considera como descendientes de *Misrayîm* (Egipto).

Hijos de Canaán: bajo este epígrafe se engloba a los fenicios e hititas, que en la historia patriarcal aparecen mezclados con los cananeos. *Sidón:* ciudad fenicia conocida, que en las cartas de Tell Amarna es llamada *Si-du-na-a-a*. Capital de Fenicia antes de Tiro, que aquí inexplicablemente no aparece mencionada. El nombre primitivo de Fenicia fue *Chna*. *Fenicia* viene de *Phoenix*, porque sus habitantes traficaban con telas coloreadas por el tinte escarlata-purpúreo de un molusco llamado *Phoenix*. Y *Sidón* es llamado «primogénito» de Canaán porque fue su ciudad principal. Homero llama a los fenicios *sidonios* [41], y la misma Biblia les aplica este nombre [42].

[36] Cf. Nah 3,9; 2 Par 12,3; 16,8.
[37] Cf. Is 11,11; Jer 44,1; Ez 29,14; 30,14.
[38] Am 9,7.
[39] Cf. Abel, *Géographie de la Palestine* I 265.
[40] Cf. Ez 25,16; Sof 2,5.
[41] Homero, *Ilíada* VI 290.
[42] Cf. Jue 18,7; Re 5,20; 16,31.

Jet: son los *jeteos* o *hititas*, moradores del Asia Menor y de la Alta Siria. Son los *Jatti* de las inscripciones cuneiformes y los *Jeta* de los textos egipcios. No son semitas ni camitas; invadieron Fenicia y Canaán a mediados del segundo milenio a.C. *Jebuseos:* una de las poblaciones que habitaban en la parte central montañosa de Canaán [43]; ocupaban Jerusalén hasta los tiempos de David [44]. *Amorreo:* es el *Amurru* de los textos cuneiformes y significa «occidental» (MAR. TU); los habitantes de la zona de Siria y Canaán hasta Egipto. *Guergueseo:* es otra de las poblaciones de Canaán citadas en la Biblia [45]. *Jeveo:* son los *hiwwitas*, población procedente del medio Eufrates que residía en Siquem [46]. Como el plural *jawwoth* significa «tiendas», se supone que habitaban en tiendas. *Araqueo:* son los moradores de la ciudad del Líbano, llamada hoy *tel-Arqa* (la Ἀρχή de Flavio Josefo) [47]. En las cartas de Tell Amarna se les llama *Irqut*. *Sineo:* son los habitantes de *Syan*, la *Sianu* de los textos cuneiformes, cerca de la localidad anterior. *Arwadeo:* son los habitantes de *Arwad*, hoy Ruad, isla fenicia frente a Tortosa. En las cartas de Tell Amarna se le llama *Ar-wa-da*, y *A-ru-a-da* en los textos de Teglatfalasar I [48]. *Semareo:* es la Σίμορα de los textos griegos y la *Sumur* de las cartas de Amarna; hoy *Samra*, al norte de Nahr el-Kebir, entre el Líbano y Palestina. Es la *Simirru* de las inscripciones asirias. *Jamateo:* habitantes de la actual *Jama*, sobre el Orontes, en la Alta Siria [49].

Después, el autor sagrado señala los límites del territorio cananeo, partiendo de Sidón hasta *Gaza* (la actual Gaze), la *Gazatu* de los textos asirios y la *Qazata* de las inscripciones egipcias, a 70 kilómetros al sur de Jaffa. Fue una de las metrópolis de los filisteos [50]. *Guerar:* al sureste de Gaza. *Sodoma*, *Gomorra* y *Seboîm* estaban al sudeste del mar Muerto [51]. *Lesa:* se la ha querido identificar con *Lais* (Dan), al noreste de Palestina, cerrando el cuadrilátero cananeo [52].

c) Semitas

Los supuestos descendientes de *Sem* (*shem:* «renombrado», «famoso») son varios pueblos que etnográficamente no siempre son semitas como *Elam*, situado al sudeste de Mesopotamia;

[43] Cf. Gén 15,19-21; Jos 15,8.63; 18,228; 2 Sam 5,6.
[44] Cf. 1 Par 11,4.
[45] Cf. Jos 3,10; 24,11.
[46] Cf. Gén 34,2; Jos 9,3; 11,3.
[47] Flavio Josefo, *Ant. Iud.* I 138.
[48] Cf. Ez 28,7.11.
[49] Cf. Is 37,13; 2 Re 14,28; 18,34; Am 6,2.
[50] Cf. Jue 6,1.21; 1 Sam 6,17.
[51] Cf. Abel, *Géog.* I 331.
[52] Cf. *Lesam* de Jos 19,47.

es el *E-lam-tu* de los textos cuneiformes. En realidad, los elamitas no eran semitas, pero tuvieron relaciones comerciales y políticas con los sumerios allá por el tercer milenio a.C. Por eso aquí se los engloba como descendientes de Sem, la raza bendita por excelencia, a la que estaba supeditada en los designios divinos no sólo la de los camitas, sino la de los jafetitas [53]. La razón estriba en que de ella surgiría *Heber*, el supuesto antepasado epónimo de los *hebreos*, del que provendría el clan de Abraham, padre del pueblo elegido. *Asur:* en el v.11 aparece como descendiente de Cam. En realidad es una población semita en la Mesopotamia septentrional. *Arfaxad:* se le ha querido identificar con el asirio *Arrafa*, la actual Kerkuk, el *Arrapajites* de los autores griegos, al este del Tigris y al sur del pequeño Zab. *Lud:* parece ser el *Lub-du* de las inscripciones cuneiformes, entre el Tigris y el Eufrates superior. Algunos autores lo identifican con los *lidios* del Asia Menor.

Aram: el famoso reino de los *arameos*, oriundos del desierto siro-arábigo, y que aparecen por primera vez, bajo el nombre de *ajlamu*, en los textos de Teglatfalasar I (1115-1093). Los descendientes de Aram son: *Uz*, al noreste de Canaán, en el Haurán [54]. *Jul:* quizá el lago *el-Jule*, al norte del lago de Genesaret. *Gueter:* quizá *Gessur*, entre Beisán y el Hermón. *Mas:* el monte *Masu* de la epopeya de Gilgamesh [55], es decir, las cordilleras del Líbano y Antelíbano. *Salaj:* no identificado.

Heber: el supuesto epónimo antepasado de los *hebreos* o *'ibrîm*, que podríamos traducir por «los del otro lado» o de «allende» del río, según Jos 24,2-3: «En otro tiempo habitaban *más allá* del río vuestros padres: Teraj, padre de Abraham y padre de Najor. Yo le tomé de *más allá* a vuestro padre Abraham y le hice caminar a Canaán...» Vemos que aquí se contrapone la región del *más allá* (en heb. *'abar)* del río Eufrates y la de Canaán. En este supuesto, la denominación de *'ibrî* parece que «se aplicaba a una categoría de nómadas que venían de Aram-Naharayin. Los LXX obedecen al sentido de verosimilitud histórica cuando traducen por ὁ περάτης («el de más allá») el calificativo de *ha-'ibrî* («el hebreo»), que es aplicado a Abraham en Gén 14,13. Poco a poco, el sentido primitivo se atenuará y el nombre común se convertirá en propio, restringiéndose la designación geográfica a un grupo étnico, contrapuesto a los *arameos* del este y a los *amorreos* del oeste. Pero el recuerdo de la primera migración quedará incrustado en el

53 Gén 9,26-27.Z
54 Cf. Gén 22,21; 36,28.
55 *Guilgamesh* IX 2.1-2; 4,40.

nombre mismo que llevarán los *hebreos* [56]. Hace unos lustros se puso de moda entre los orientalistas el relacionar el nombre de *'ibrî* (hebreo) con los *'apiru-jabiru* de los textos de Tell Amarna, en los que aparecen como hordas de pueblos asaltantes de las ciudades de Canaán, y se ha querido traducir *'apiru-jabiru* por «confederado» o asociado; en ese supuesto, los *hebreos* formarían parte de esa oleada de invasores, o al menos así fueron considerados por los cananeos al hacer irrupción en su país bajo la égida de Josué [57].

Peleg: se le ha querido identificar con *Falga*, en Mesopotamia, en la conjunción del Jabur con el Eufrates; algunos autores proponen identificarlo con *el-Falg*, al noreste de Arabia, junto al golfo Pérsico. El texto bíblico explica el nombre de *Peleg* relacionándolo con la idea de «dispersión», porque «en su tiempo se dividió la tierra», alusión a la dispersión de la humanidad de que se habla en el capítulo siguiente. *Yoktan:* en Arabia meridional existe un *Beni Qahtán* [58]. *Almodad:* desconocido. *Selef:* el actual *Salf*. *Jasarmawet:* el actual *Hadramut*, al este de Aden, llamado *Jatromites* en los autores griegos [59]. *Yaraj:* no identificado. *Adoram:* desconocido. *Uzal:* el *Azal* árabe, en el Yemen [60]. *Digla:* desconocido. *Obal:* quizá el *Abil* del Yemen. *Abimel:* no identificado. *Sebá:* la región de los *sabeos*, que aparecen antes como hijos de Cam (v.7). *Ofir:* se le ha querido identificar con *Abhira*, en la desembocadura del Indus. Es el lugar tradicional del oro y del marfil [61]. *Jawila:* el mismo del v.7. *Yohab:* quizá la tribu árabe de *Yuhaubib*, en la parte oriental de la Arabia meridional, sobre el Indico. El autor concreta el área de dispersión de los descendientes de Yoktán así: desde *Mesa* (quizá el *Masa* de Gén 25,14, en el norte de Arabia) hasta *Safar*, quizá el *Saorafa* de Ptolomeo, en la costa meridional de la península arábiga.

Vemos, pues, que los hagiógrafos, al estructurar la tabla etnográfica, conciben las relaciones de los pueblos como entre miembros de determinadas familias, que tienen unidad en un supuesto epónimo, que les da nombre a cada pueblo según la explicación popular. Excepto el nombre de *Nemrod*, todos los demás pueden explicarse como nombres geográficos. El total de pueblos mencionados nos da el número simbólico de setenta, y quedan sin mencionar otros pueblos a los que se alude

56 E. DHORME, *La religion des hébreux nomades* p.85.
57 Sobre la posibilidad de la identificación de los *hebreos* con los *'apiru-jabiru* vése R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël* (París 1971) 106-12.
58 Cf. ABEL, *Géographie* I 294.
59 Cf. ESTRABÓN, XVI 4.2; PLINIO, VI 154.
60 Cf. Ez 27,19: *Uzal* comercia con Tiro en especias y hierro.
61 Cf. Is 13,12; Sal 45,10; Job 22,24; 28,16; 1 Par 29,4; 1 Re 9,28.

en otros textos bíblicos, como los amalecitas, los madianitas, los moabitas, ammonitas, edomitas y los arcaicos, como los *zuzîm*, los *refaîm*, los *enîm*, los *anqaquîm* y los *enîm*, poblaciones autóctonas de Canaán anteriores a la invasión de los semitas occidentales. Con todo, se quiere destacar la unidad del género humano y el proceso selectivo de los designios divinos, que preparan el advenimiento del pueblo hebreo, objeto de las promesas. La fecha de composición de esta tabla etnográfica no es anterior al siglo VII a.C., ya que se menciona a los asirios y a su capital Nínive, de origen reciente, capital de los sargónidas.

Bibliografía

BARTINA, S., *Tarsis, studia recentiora:* Verbum Domini 34 (1956) 342-48.
CAVAIGNAC, *Les hittites* (Paris 1950).
CAZELLES, H., *Patriarches:* DBS VII col.100-101.
CONTENEAU, G., *La civilisation d'Assur et de Babylone* (Paris 1951).
CEUPPENS, F., *De historia primaeva* (Roma 1948) 339-59.
CLAMER, A., *La Génèse* (en *La Sainte Bible* de PIROT-CLAMER) (Paris 1953), 205-24.
CHAINE, J., *La tour de Babel* (Memoires E. Podéchard) (Paris 1945) 65s.
DHORME, E., *La religion des hébreux nomades* (Bruxelles 1937) 111-12.
— *Recueil Ed. Dhorme* 167-89.
DOMBART, TH., *Der Babylonische Turm:* AO (1930) 31-32.
DUPONT-SOMMER, A., *Lés Araméens* (Paris 1949).
GOITIA, J. DE, *La torre de Babel. Valor simbólico de la narración de Gén 11, 1-9:* Verdad y Vida (1959) 401-18.
GARBINI, G., *Tarsis e Gen 10,4:* BibOr 7 (1965) 13-20.
HAPPEL, O., *Der Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9):* BZ 2 (1904) 346ss.
JEREMIAS, A., *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (Leipzig 1930) 182ss.
JUNKER, H., *Die biblisches Urgeschichte* (1932) 53ss.
— *La dispersion des peuples et la préhistoire biblique:* BTerS (1961) 1s.
KRAMER, K., *Genesis 1-11: Urgeschichte?* (Tübingen 1959).
LESETRE, H., *La tour de Babel:* RPA 2 (1906) 358ss.
PARROT, A., *Zigurat et tour de Babel* (Paris 1949).
PIOTROWSKI, B. B.-SCHULTZ, P. N.-GOLOVKINA, V. A.-TOLSTOV, S. P., *Ourartu. Neapolis des Scythes. Kharem* (Paris).
PLESSIS, J., *Babylone et la Bible:* DBS I col.774ss.
PRADO, J., *La ciudad y torre de Babel:* EstBib (1950) 275.282-87.
RAD, G. VON, *Das erste Buch Mose* 116-21.
SCHEWIGLER, TH., *Die biblische Urgeschichte* (München 1960).
SIMPSON, C. A., *The Early Traditions of Israel* (Oxford 1948): IBI 559-60.
THEISS, J., *Sumerisches im Alten Testament* (1912) 28s.
VAUX, R. DE, *La Bible de Jérusalem* (Paris 1950) 17.
VINCENT, L. H., *De la tour de Babel au temple:* RB 53 (1946) 404ss.
VERCOUTTER, J., *Égyptiens et préhellènes* (Paris 1954).
VIROLLEAUD, CH., *Légendes de Babylone et de Canaan* (Paris 1949).

IV. *LA HISTORIA DE LOS PATRIARCAS*

A) Historicidad de los relatos patriarcales

1. ECO DE LA HISTORIA PATRIARCAL EN LA LITERATURA PROFÉTICA

Los relatos bíblicos referentes a la época patriarcal tienen un especial encanto dentro de la literatura del Antiguo Testamento, porque las figuras de los patriarcas, moviéndose con sus rebaños por los secarrales de Palestina, en contacto con poblaciones exóticas a impulsos de una providencia superior que los guía hacia metas desconocidas después de haberlos arrancado de su ambiente socio-religioso familiar, están impregnadas de un arcaísmo difícil de inventar por un autor que viviera en una atmósfera de una sociedad ya sedentarizada y agrícola. Es que el nomadismo de los primeros antepasados de Israel, salpicado de relatos anecdóticos y folklóricos inimitables, llenos de un frescor arcaizante, no tiene nada que ver con el género de vida de la sociedad hebraica de los tiempos de la monarquía. De hecho, los genios religiosos hebraicos de todos los tiempos han considerado a las figuras de Abraham, de Isaac y de Jacob como los verdaderos antepasados de la sociedad teocrática, sellada en la Alianza del Sinaí. Para ellos, la historia religiosa del pueblo elegido no comienza en las estepas del Sinaí, sino que tiene una preparación en la «elección» de unos personajes que han sido traídos por Dios de «más allá» del río Eufrates.

En efecto, cuando el profeta Elías va a hacer demostración de su poder taumatúrgico frente a los sacerdotes de Baal, exclama: «Yahvé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel: que se sepa hoy que tú eres el Dios de Israel» [1]. Y el autor de 2 Re 13, 23 dice en tiempos de Eliseo respecto de Israel: «Pero Yahvé tuvo misericordia de ellos por amor de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob». Por su parte, Jeremías pone en boca de Dios estas palabras, que reflejan la vinculación histórica de Yahvé con los primeros antepasados de Israel: «Así dice Yahvé: Si no he hecho yo pacto con el día y con la noche, ni he dado leyes a los cielos y a la tierra, entonces repudiaré yo a la descendencia de Jacob y de David, mi siervo, prohibiendo tomar de su progenie jefes para la raza de Abraham, de Isaac y de Jacob...» [2].

[1] 1 Re 18,36.
[2] Jer 33,26.

Y en Is 29,22 se dice algo similar: «Por eso, el que redimió a Abraham, Yahvé, dice a la casa de Jacob... y pregonarán al Santo de Jacob y temerán al Dios de Israel».

Y el profeta Oseas, al fustigar las infidelidades de Efraím, recuerda la conducta tortuosa del patriarca Jacob en estos términos: «Yahvé se querella contra Efraím, y tratará a Jacob según lo que merece, y le retribuirá según sus obras; en el seno suplantó a su hermano y en su rigor luchó con Dios; luchó con el ángel y le venció, lloró y suplicó gracia. En Betel le halló, y allí habló con nosotros... Jacob huyó a la tierra de Aram y sirvió Israel por una mujer; y por una mujer apacentó ganados» [3]. Así, pues, el texto profético refleja bien los relatos del Génesis sobre la vida poco caballerosa del que había de ser padre de las doce tribus [4]. Por otra parte, en Am 7,9.16, los nombres de *Isaac* y de *Israel* son sinónimos para designar al pueblo elegido, mientras que en Am 7,2 se utiliza el nombre de *Jacob* para aludir a la *colectividad* israelita. Esta asimilación aparece también en Os 10,11 y en Is 9,8: «Una palabra ha enviado Dios contra *Jacob* y ha caído en *Israel*». Y en Jer 46,27, *Jacob* es sinónimo de *Israel* cautivo, como en Ez 39,25. Por su parte, Miqueas utiliza también como sinónimos *Jacob* e *Israel* [5]. Es que, para los profetas, la colectividad de Israel arrancaba de un personaje concreto llamado *Jacob-Israel* en los tiempos anteriores a la liberación de Egipto. Así, Oseas, después de mencionar las andanzas de Jacob por Aram en busca de una esposa, habla de la liberación de Egipto por manos de «un profeta» [6]. De este modo, los profetas escritores juntan las perspectivas de la época patriarcal con las vicisitudes del pueblo elegido en los tiempos de Moisés, considerando todo como reflejo de una historia continuada dentro de los designios salvadores de Yahvé. Es la «historia de salvación» en marcha dentro de los esquemas teológicos de su época, es decir, la historia inmersa en el encasillado de las *promesas* divinas de salvación sobre el pueblo de Israel.

En este supuesto, la «casa de Jacob» [7] designa—dentro de la nomenclatura profética—a la colectividad de Israel, salvada por Yahvé a través de los siglos, porque tiene sobre ella unos misteriosos designios históricos, que los genios religiosos proyectan hacia los tiempos futuros. Por eso, el Deutero-Isaías insiste en la filiación que hace de Israel el heredero de las promesas hechas a los patriarcas: «Tú, *Israel*, mi siervo; *Jacob*, a quien yo he elegido; raza de *Abraham*, mi amigo» [8]; y luego, destacando la línea continuada de elección divina a través de la historia, añade: «Mirad a Abraham, vuestro padre, y a Sara, que os ha dado a luz» [9]. Finalmente, descorazonado, el profeta, encarándose con Yahvé, exclama: «Porque tú eres nuestro Padre, pues *Abraham* no nos conoce, ni *Israel* nos reconoce; pero tú, ¡oh Yahvé!, eres nuestro Padre» [10]. De este modo, los profetas, como los hagiógrafos en general, consideran la historia de su pueblo a la luz de las *promesas* divinas y de sus designios de salvación.

[3] Os 12,4-6.13.
[4] Cf. Gén 27,1s; 29,16s.
[5] Cf. Miq 1,5; 2,12; 3,8; 5,6.
[6] Os 12,14.
[7] Cf. Is 8,17; Jer 2,5; Am 3,13; Miq 2,7. La expresión «casa de Jacob» alude a una colectividad, pero concretada en un *personaje* histórico que le dio origen, como la expresión similar «casa de Omri» *(Bit-Jumri)* de los textos asirios para designar a la dinastía del reino septentrional, fundada por Omri. Cf. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria* I 815.816; II 11.80.92.118; véase J. PLESSIS, en DBS I 785ss.

2. Interpretación teológica de la historia

Ahora bien, supuesto el eco de la historia patriarcal de la literatura profética posterior, los relatos bíblicos que describen las incidencias de las vidas de los supuestos antepasados, Abraham, Isaac y Jacob, ¿reflejan una *historia* verdadera, o son simple creación imaginaria de la conciencia religiosa anónima de Israel a través de los largos siglos de cristalización teocrática en las estepas del Sinaí, en los secarrales de Canaán, en medio de poblaciones religiosamente adversas? O en otras palabras: ¿se pueden interpretar estos relatos bíblicos en sentido específicamente *histórico*, dentro del concepto de *historia* de los antiguos autores orientales? Porque la noción de «historia» tiene hoy un sentido muy estricto, ya que las exigencias críticas de la historiografía moderna sólo admiten como hechos *históricos* los que son controlables por documentos contemporáneos de los acontecimientos que narran. Bajo este aspecto, muchos hechos relatados en la Biblia están fuera del control historiográfico, ya que no sólo los once primeros capítulos del Génesis—que abarcan la prehistoria de la humanidad según la perspectiva religiosa de los autores sagrados—, sino los relativos a la historia patriarcal, a la epopeya del Exodo y a los tiempos anárquicos de la época de los Jueces, están fuera del alcance del historiador moderno, porque no hay documentos escritos contemporáneos. De hecho, los nombres de los personajes centrales de esta historia (Abraham, Isaac y Jacob, David y Salomón) no aparecen mencionados en los documentos extrabíblicos, pues la primera mención de *Israel* es la de la estela de

[8] Is 41,8.
[9] Is 51,2.
[10] Is 63,16.

Merenptah (s. XIII a.C.). La segunda conexión de la historia de Israel con la historia universal está en la lista del faraón Sheshonq (el Sesac de la Biblia), que narra su incursión militar en Canaán en el siglo X a.C., poco tiempo después de la muerte de Salomón [11]. Y el primer israelita mencionado en los textos extrabíblicos es Acab, rey de Israel, al que se alude en la estela de Mesha de Moab (siglo IX a.C.). Todos los personajes bíblicos anteriores no encuentran resonancia en la historia universal de la época.

Supuesto esto, al abordar el problema de la *historicidad* de los patriarcas hebreos, debemos tener en cuenta que los relatos bíblicos reflejan tradiciones fluctuantes, que se entrecruzan antes de ponerse por escrito en tiempos ya de la monarquía israelita. El material es anecdótico, circunstancial y fluido, con una consistencia histórica sólo en lo esencial. Por ello, los hechos históricos de la vida de los patriarcas aparecen no pocas veces envueltos en *leyendas* anecdóticas y *etiológicas*, de las que hay que deducir sólo un substrato histórico mínimo. Por otra parte, dentro de la historiografía antigua, los criterios de exactitud son muy amplios, y así, muchas veces se atribuyen a supuestos personajes *epónimos* hechos que en realidad reflejan reacciones *colectivas* de clanes y de tribus. El principio de la «personalidad corporativa»—individualización de un hecho colectivo—está dentro de las reglas historiográficas de la antigüedad. En efecto, en los anecdóticos incidentes de la vida de Jacob y de Esaú—suplantación de éste en el derecho de primogenitura y la apropiación de la bendición paterna—hemos de ver la concreción de relaciones hostiles sociales entre las *tribus* de Israel y de Edom [12]. Algo similar habrá que decir de la explicación despectiva e irónica del origen incestuoso de los moabitas y ammonitas [13]. Todas estas *fioretti* de los relatos patriarcales constituyen como la sal de los mismos, y, lejos de debilitar su grado de *verosimilitud histórica*, la refuerzan, sabiendo distinguir lo esencial histórico de lo anecdótico circunstancial. Porque los hagiógrafos recogen con naturalidad todas estas historietas picantes que los descendientes de los patriarcas se contaban a la puerta de la tienda para ensalzar la figura de sus antepasados y para justificar la situación de inferioridad en que se hallaban los pueblos vecinos de Israel, fuera del alcance de la inmediata providencia del Dios nacional, que se había comprometido con unas promesas salvadoras en favor de la posteridad de los patriarcas.

[11] Cf. 1 Re 14,25-26.
[12] Cf. Gén 27,1s.
[13] Gén 19,30ss.

Por otra parte, no podemos perder de vista que la historia bíblica toda—incluso la que afecta a la época patriarcal—tiene un carácter esencialmente *religioso*, pues los hagiógrafos no tratan de satisfacer curiosidades históricas, sino de trazar el eco del designio salvador del Dios que ha elegido a Israel como su pueblo y que ha salido al encuentro de sus antepasados para hacerlos entrar dentro de una atmósfera de protección divina, que queda bien reflejada en la frase del profeta Amós: «Sólo a vosotros escogí entre todos los pueblos de la tierra» [14]. Es que los autores bíblicos seleccionan determinadas tradiciones y hechos del pasado, buscando sólo lo que interesa a sus *esquemas teológicos*, basados en las ideas de la «elección» y de la «alianza»; y así, los relatos bíblicos en su redacción actual reflejan *tradiciones arcaicas* que llegan hasta la época de los patriarcas—como lo demuestra su primitivismo, a base de un esquema religioso y cultural embrionario en consonancia con el ideal nómada de la época—, pero las tamizan conforme a concepciones teológicas muy maduradas después de ser «repensadas» durante siglos de cristalización teocrática en las escuelas levítico-proféticas de los santuarios locales de las diferentes tribus antes de integrarse en el centralismo religioso impuesto por la institución monárquica.

Además, los autores sagrados, al relatar los acontecimientos del pasado, como los de la época patriarcal, tratan, de un lado, de buscar antecedentes históricos a determinadas *instituciones*, como la circuncisión, y del otro, justificar teológicamente el derecho de los israelitas a la ocupación de la tierra de Canaán. Para ello insertan en los relatos de la época patriarcal una serie de *promesas*, puestas en boca de Dios, relativas a la numerosa descendencia de los patriarcas, que se va a adueñar del país que ahora pisan como forasteros en constante trashumancia [15]. Precisamente estas *promesas* constituyen la *armazón teológica* de todos los relatos histórico-legendarios de la época patriarcal, y en función de ellas se hilvanan las diversas tradiciones arcaicas, que, por un proceso oral, llegan a la época de los primeros antepasados de Israel. Así, pues, los hagiógrafos no sólo nos narran los *hechos*, sino que nos dan la *interpretación teológica* de los mismos dentro de la panorámica general de lo que llamamos «historia de salvación».

En consecuencia, el historiador moderno debe tener la suficiente discreción historicista para distinguir, de un lado, lo que son *hechos* verosímilmente históricos—a base de una con-

[14] Am 3,2.
[15] Cf. Gén 12,1-3; 15,13-16; 17,4-11; 26,24; 28,13-14.

frontación con el ambiente social y religioso de la época en que se suponen tener lugar estos acontecimientos—, y del otro, su *valoración teológica* dentro de la mentalidad religiosa de los escritores bíblicos. Pero no podemos aspirar a encontrar el eco de los minúsculos hechos de la historia patriarcal en los documentos escritos de la época, ya que Abraham y sus descendientes eran unos jeques nómadas sin relieve en el juego de la historia política de su tiempo. Bajo este aspecto, los hallazgos arqueológicos sólo darán una *prueba indirecta* de la existencia histórica de los mismos patriarcas en cuanto que iluminan su época y reflejan su *Sitz im Leben*. De hecho, no podemos aspirar a más; pero veremos a continuación que el resultado de la confrontación de los datos bíblicos con los hallazgos arqueológicos es muy estimable, y las figuras de los patriarcas, lejos de «proyectarse como fantasmas en la noche de los tiempos», según frase sonora de Wellhausen [16], van adquiriendo cada día un perfil histórico bien definido, insospechado cuando la ciencia arqueológica estaba aún en mantillas hace un siglo.

3. Opiniones contrarias a la historicidad de los relatos patriarcales

En 1889, E. Renán, al redactar su famosa *Histoire du peuple d'Israël*, llevado de su entusiasmo de biblista aficionado, escribía estas palabras, que iban a ser la antítesis del inmediato planteamiento crítico literario sobre los relatos patriarcales: «Es en la edad patriarcal cuando el destino de Israel comenzó a escribirse; nada en la historia de Israel es explicable sin la edad patriarcal. Porque la edad patriarcal, como todas las infancias, se pierde en la noche de los tiempos; pero el deber del historiador que busca las causas es desentrañar estas tinieblas, ayudándose de la psicología tanto como de la filología. La edad patriarcal ha existido, existe aún donde la vida nómada ha conservado su pureza» [17]. Diez años más tarde, siguiendo las teorías de la «crítica literaria», puesta en boga por J. Wellhausen, otro historiador de Israel declara decepcionado: «Las partes del Génesis que se refieren a los patriarcas, y que parecen tener, a primera vista, un carácter histórico, no son más que el reflejo de la historia posterior de Israel, cuando hacía tiempo que estaba instalado en Canaán. Lo que nos dice de Abraham, de Lot, de Ismael y de Isaac, y de otros, como Esaú, Jacob y Labán, expresa relaciones que existieron más tarde entre los

[16] J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1886) 331.
[17] E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël* (1889) p.X.

israelitas, de una parte; los ammonitas, los ismaelitas, los madianitas, los edomitas y los arameos, de otra» [18].

Es la hipótesis de J. Wellhausen, el cual partía del hecho, para él incontrovertido, de que los relatos que actualmente tenemos en la Biblia sobre los antepasados de Israel son de la época de la monarquía; y, en consecuencia, sus autores no podían reconstruir mentalmente el ambiente de los patriarcas, que habían vivido mil años antes. Entonces, para buscar una prehistoria de Israel en consonancia con la de los pueblos mesopotámicos, proyectaron al pasado las creencias y aspiraciones de su época. Y en este supuesto explicita así su pensamiento: «Los relatos sobre los patriarcas en el Génesis se relacionan con las condiciones etnológicas e instituciones cultuales de la época monárquica y las hacen remontar su origen a una *prehistoria ideal*, en la cual no hacen, en realidad, sino reflejarse» [19]. Por consiguiente, «no se puede obtener ningún conocimiento histórico sobre los patriarcas, sino sobre los tiempos en que los relatos que les conciernen han sido formados en el pueblo israelita; esta época posterior, con sus características internas y externas, ha sido, inconscientemente, proyectada en la antigüedad más arcaica, en la que se refleja como fantasma transfigurado» [20].

Cuando Wellhausen escribía estas líneas, los hallazgos arqueológicos con proyección posible hacia el mundo de la Biblia estaban en mantillas, y, por eso, los críticos se limitaban al planteamiento de los problemas literarios. Hoy no se atrevería el ilustre profesor a hacer una afirmación tan tajante, ya que precisamente la arqueología nos ha ido descubriendo el trasfondo ambiental de la época patriarcal; y con los nuevos datos que nos proporciona la emigración del patriarca Abraham, las costumbres y manifestaciones cultuales de los patriarcas encuentran su marco adecuado justamente un milenio antes del establecimiento de la monarquía hebraica. En efecto, las manifestaciones religiosas y cultuales de los patriarcas, de tipo nómada, no tienen nada que ver con la complejidad del culto religioso en los tiempos de la monarquía: no existe sacerdocio profesional, ni las tres grandes fiestas de peregrinación anual, ni se conoce la institución del sábado, elementos esenciales en la vida religiosa del pueblo israelita cuando se había centralizado el culto en Jerusalén, capital del reino davídico.

La escuela pan-babilonista es más radical, y cree descifrar el enigma de los patriarcas hebreos suponiendo que éstos

[18] C. Piepenbring, *Histoire du peuple d'Israël* (1898) 12-13.
[19] J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (1908) 10.
[20] Id., *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1886) 331.

—Abraham, Isaac y Jacob—no eran sino la personificación de mitos astrales. En este supuesto, la emigración de Abraham desde Ur a Jarrán era la concreción de la evolución del culto lunar a Sin, ya que, desde el punto de vista religioso, Jarrán, en la Alta Mesopotamia, tenía un santuario dedicado al dios lunar Sin—dios de los nómadas, que hacen sus trashumancias de noche, al reflejo pálido de la claridad lunar para huir de los ardores del sol—, como lo tenía su metrópoli Ur, en la parte meridional de Mesopotamia [21].

Esta teoría mítico-astral volvió a ponerse de moda con ocasión de los hallazgos arqueológicos de Ras-Shamra-Ugarit hace cuatro décadas, pues se pretendía leer en sus textos nada menos que el nombre de Teraj, padre de Abraham, aplicado a una divinidad lunar; y de este modo se suponía que la emigración del clan de los abrahámidas desde Ur a Jarrán era «una leyenda destinada a explicar la influencia de los cultos de Ur, que se extendieron desde Jarrán hasta el sur palestinense» [22]. Pero un estudio posterior más sereno y profundo de los textos ugaríticos dio por resultado que la palabra que se leía, *trj*, no significa divinidad lunar, sino, más bien, el precio que paga el novio al casarse, o un verbo que significa «adquirir una esposa» [23].

Según otra teoría patrocinada por E. Meyer, los patriarcas hebreos no eran sino personificaciones de divinidades locales de determinados santuarios de Canaán. En este supuesto, al entrar los israelitas, adoptaron las divinidades locales, y las consideraron como sus supuestos antepasados, para justificar así su derecho a la ocupación de Canaán [24]. En este supuesto, Abraham y Sara habrían sido las divinidades de Hebrón; Isaac habría sido el *wely* de Bersabé, y Jacob habría sido un genio tutelar primero de Transjordania septentrional, y luego del santuario de Betel. Este procedimiento de «humanización» de unas divinidades para convertirlas en héroes humanos epónimos—proceso inverso al del «evhemerismo»—no es fácilmente explicable en la historia de las religiones. A este propósito, R. de Vaux dice muy acertadamente que «esta hipótesis está enteramente desprovista de base, pues choca con objeciones

[21] Es la hipótesis de H. Winckler, *Geschichte Israels* II (1900) 20; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (1906) 338-43.

[22] R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamrâ (Ugarit) et l'Ancien Testament* (1937) 108. P. Dhorme relaciona la emigración de los patriarcas con el culto lunar a Sin en Ur y Jarrán, pero sin negar la existencia histórica de los patriarcas; éstos, según él, formaron parte de una emigración humana desde el sur de Mesopotamia hacia Jarrán y llevaron consigo el culto al dios lunar Sin de Ur *(La religion des hébreux nomades* [1937] 72s).

[23] Cf. C. H. Gordon, en JBL 17 (1938) 407; W. F. Albright, en BASOR 71 (octubre 1938) p.35.

[24] E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906) 249s.

fatales. Habría que explicar primero que los lugares en los que la tradición hace residir eran antiguos lugares de culto; y esto no es muy claro, sobre todo, para Mambré y Macpelah. Además habría que explicar cómo los israelitas llegaron a considerarse descendientes de dioses a los que desposeyeron de su dignidad divina; un pueblo puede divinizar (apoteosis) a sus antepasados, pero no humaniza a sus dioses para convertirlos en sus antepasados, y, sobre todo, a dioses extranjeros, y, aún menos, a dioses vencidos. Además, nosotros conocemos un buen número de divinidades cananeas, y ninguna de sus apelaciones se parece a los nombres de los patriarcas. Finalmente—y esta razón es la única definitiva—, los nombres de los patriarcas son atestiguados como nombres propios humanos, y su formación impide que hayan sido aplicados a los dioses» [25]. Como veremos luego, los nombres de los patriarcas pertenecen a tipos onomásticos conocidos en el área semítico-occidental y aparecen justamente en la época en que se suponen existieron los antepasados de los hebreos. Por otra parte, los patriarcas en su trayectoria humana no implican ningún rasgo mitológico que pudiera relacionarlos con las antiguas divinidades cananeas que conocemos por los textos de Ras Shamra-Ugarit.

Otra hipótesis más defendible es la de suponer que los patriarcas fueron héroes humanos legendarios, fundadores de santuarios locales en Canaán. En ese supuesto, los israelitas, al instalarse en esta región, buscaron vincularse a ellos por genealogías e historietas legendarias ficticias para justificar su derecho a la posesión del nuevo país conquistado [26]. De este modo, «las figuras de los patriarcas serían similares a los *wely* musulmanes, o genios tutelares de una determinada localidad; los diversos lugares a los que la narración bíblica refiere la historia de los patriarcas serían los sitios en donde se veneraban estos semihombres, de quienes a veces se conserva la presunta tumba. Clanes pequeños que les fueron devotos tomaron su nombre, creando después en torno suyo toda una leyenda de gestas humanas» [27]. Pero contra esta suposición está el hecho de que los lugares habituales de residencia de los patriarcas —Hebrón y Bersabé—no aparecen como lugares de culto después de la ocupación de Canaán por los israelitas, sino que éstos frecuentan los lugares de Gilgal, Silo, Mispah y Cabaón

[25] R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB 63 (1946) 322.

[26] Es la hipótesis de R. Weill, *La instalation des israelites en Palestine et la légende des patriarches:* RHR 87 (1923) 69-120; 88 (1923) 1-4; Id., *La légende des patriarches et l'histoire :* Rev. des Études Sémitiques (1937) 145-206.

[27] G. Ricciotti, *Historia de Israel* I (Barcelona 1949) 150 n.166.

y, finalmente, Jerusalén. Ello prueba que «la historia de los patriarcas y la de la conquista son dos historias diferentes y que la primera no ha sido inventada para justificar la segunda» [28].

Una nueva teoría expone que los patriarcas son supuestos héroes *epónimos*, que representan a una *colectividad* en proceso de formación y de vinculación con otros grupos étnicos. En ese caso, los hechos que la Biblia atribuye a personajes concretos de carne y hueso han de aplicarse a relaciones entre clanes y tribus «personificadas» o individualizadas en ellos. Así, Abraham y Jacob representarían diversas olas inmigratorias en Canaán, y los matrimonios serían simples uniones o fusiones de tribus afines. En ese supuesto, la figura de Israel-Jacob surgiría de la fusión legendaria de dos elementos étnicos diferentes: uno eponímico, que representa una tribu batalladora y absorbente (Israel); otro, Jacob, sería el jeque de una pacífica tribu de pastores... Para algunos, Jacob es una figura del territorio septentrional y transjordano (reino de Israel)...; más tarde, y en el territorio meridional, se unió a ésta la leyenda de la rivalidad entre Jacob y Esaú, que justifica la venida de Jacob desde el noroeste y la tradición de su permanencia en Hebrón. Isaac, en cambio, sería un personaje propio de las leyendas meridionales (reino de Judá), que se desarrollan en torno a Bersabé y Guerar... La figura de Abraham se considera como más compleja; generalmente, se la considera como una figura oriunda de la región meridional, pero que se ha alterado por combinaciones tardías con otras leyendas: con la de Isaac, por su estancia en Guerar y el episodio de Abimelec; con la de Jacob, por su estancia en Siquem y Betel» [29].

No cabe duda que algunos relatos de la época patriarcal tienen el aire de una transposición de relaciones *colectivas* de clanes y tribus a *individuos* concretos, como la hostilidad mutua de Esaú y de Jacob ya en el seno materno [30], presagiando, en la perspectiva del hagiógrafo, las futuras relaciones hostiles entre Edom e Israel. Por otra parte, es conocido el sistema jurídico de vinculación familiar de tribus afines que hacen alianza, y por ello se consideran de la misma parentela de sangre después del pacto; aún hoy, los nómadas de Moab practican el emparentamiento del *Ben'ameh* («hijo del tío») [31]. En los relatos bíblicos tenemos el caso de la descendencia de Abraham por Qetura [32]. No es verosímil que el patriarca ya

[28] R. DE VAUX, o.c., 325.
[29] G. RICCIOTTI, o.c., I 151 § 168. Es la opinión de C. STEUERNAGEL, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan* (1901).
[30] Gén 25,22-23.
[31] A. JAUSSEN, *Coutumes des arabes au pays de Moab* (1905) 107.
[32] Gén 25,1-4.

anciano, que sólo milagrosamente—según el relato bíblico—había tenido un hijo, tuviera luego después muchos hijos de Qetura. Sin duda que se trata de una vinculación jurídica posterior por *adopción* de tribus arábigas al clan de Abraham; por lo que, en la perspectiva de los hagiógrafos, dichas tribus han de ser consideradas como descendientes de sangre del propio patriarca. De hecho, los relatos patriarcales son, en su mayor parte, «narraciones coloreadas concretas, en las que abundan los rasgos *individuales*, irreductibles a un sentido *colectivo*. Por otra parte, si ciertos caracteres o ciertos episodios son susceptibles de una aplicación étnica, debe recordarse que la vida de un jefe de tribu condiciona a la del grupo, y, además, en razón misma de esta vinculación, la tradición puede atribuir al antepasado las empresas o experiencias del grupo; esto no merma en nada la realidad del personaje» [33].

A principios de este siglo se puso de moda el estudio de los relatos patriarcales a base de los postulados de la psicología colectiva creadora, patrocinada por Wundt. Siguiendo sus directrices, H. Gunkel y H. Gressmann se dedicaron a desintegrar los relatos bíblicos en pequeñas *sagas*, o leyendas folklóricas, al estilo de los cuentos nórdicos de Hans y Gretel. Se trata sólo de tipos literarios de origen popular—«figuras de poesía»: *Gestalten der Dichtung*— [34], temas folklóricos inconexos, explicaciones etnológicas populares, para dar razón de alguna institución, nombre o costumbre: lo que se llaman leyendas *etiológicas*. En este supuesto, los relatos patriarcales no se refieren ni a divinidades cananeas, ni a personajes, ni a grupos étnicos, sino a leyendas fluidas que van adquiriendo cierta consistencia en la aplicación que los israelitas hacen de ellas para hilvanar su supuesta prehistoria antes de la entrada en Canaán. Así, pues, los hebreos adoptaron este folklore y fusionaron los episodios entre sí, mezclando leyendas cultuales y étnicas, y vinculando ciertos relatos a tal o cual lugar para dar explicación de las distintas migraciones.

De este modo se fueron constituyendo ciertos *ciclos de leyendas*, que después se fueron integrando en un todo por la ficción de lazos de parentesco entre los diferentes héroes. Es una aplicación particular del método de investigación y de la *Formsgeschichte*, que se pondrá de moda también para el estudio de las fuentes del Nuevo Testamento. Como dice R. de Vaux, ciertamente «este método es legítimo y aun necesario. Pero,

[33] R. DE VAUX, a.c., 326.
[34] H. GUNKEL, *Genesis* LXXX; ID., *Das Märchen im Alten Testament* (Tübingen 1921); H. GRESSMANN, *Sage und Geschichte in den patriarchen Zülungen*: ZATW (1910) 1-3; H. GUNKEL, *Die Urgeschichte und die Patriarchen*, en *Die Schriften des A. T. in Auswahl* II (1921).

sobre todo cuando se trata de textos que tienen detrás de ellos una larga tradición oral, presentan riesgos que no han sido evitados: subjetivismo en la resolución de sus conjuntos en sus elementos primitivos, tendencia a exagerar la facultad inventiva del pueblo. Para los relatos transmitidos por vía oral o popular no hay muchas veces diferencia apreciable en la *forma* entre una leyenda histórica o etnográfica y una tradición exacta, entre una leyenda etiológica y una explicación verdadera, entre un cuento y la narración de un hecho real. Para apreciar el valor del *contenido* es preciso examinar objetivamente su *verosimilitud interna* y controlarla por testimonios extrínsecos. Es necesario también tener confianza en la *tradición*, que es mucho más *conservadora* de lo que se dice. Finalmente, es preciso considerar la época en que las tradiciones se han formado. En la hipótesis que criticamos, los nombres de los patriarcas deberían, por ser personajes de cuentos, haber sido comúnmente llevados; ahora bien, en Israel los nombres de Abraham, de Isaac y de Jacob son estrictamente reservados a los primeros antepasados; y, fuera de Israel, los nombres de Abraham y de Jacob no eran atestiguados—y con poca frecuencia—sino en la primera mitad del segundo milenio a.C. Así nos remontamos a los orígenes mismos de Israel, y este hecho sólo es una presunción seria en favor de la tradición bíblica» [35].

Allá por el año 1930, A. Lods se atrevía a minimizar las tradiciones de la época patriarcal en estos términos: «Es probable que hayan entrado en la composición de las historias patriarcales muchos elementos de naturaleza diversa: circunstancias y cosas del tiempo de los jueces y de los reyes idealizados o explicados por lógica popular, recuerdos históricos, cuentos hebreos o cananeos, restos mitológicos. Todo esto ha sido fusionado, elaborado por la imaginación popular israelita, y lo que ha sacado de ello es una galería de pequeños relatos explicativos que dan cuenta del estado presente de Israel y de sus vecinos... De ello resulta que estas tradiciones no puedan ser utilizadas más que con una extrema reserva, como testimonio sobre la prehistoria de las tribus israelitas» [36]. De este modo, la acción demoledora de la crítica literaria, iniciada por Wellhausen, se lleva a sus últimas consecuencias. Frente a ella, ya R. Kittel había afirmado paladinamente que los patriarcas eran *Geschichtliche Personen*, ligados a grupos que han transmitido tradiciones [37]. Sus nombres responden a personas concretas y no a divinidades ni a figuras populares de origen folklórico.

[35] R. DE VAUX, a.c., 327.
[36] A. LODS, *Israël, des origines au milieu du VIII siècle* (Paris 1930) 184ss.
[37] R. KITTEL, *Geschichte des Volks Israels* (1892) I 422s; 2.ª ed. 1926, 259s.

En esta línea se coloca F. de Liagre Böhl, quien considera a Abraham no como una creación imaginativa de los poetas, sino como una avanzadilla de una más amplia emigración de pueblos [38].

Por su parte, M. Noth, subestimando el alcance valorativo histórico de los hallazgos arqueológicos para enmarcar a las figuras de los patriarcas, insiste, siguiendo la tradición literaria de Gunkel, en los ciclos de la formación literaria de los distintos estratos del Pentateuco; y así, para él, la historia de Israel comienza con la «anfictionía» de las tribus ya establecidas en Canaán. Porque cada tribu tenía sus tradiciones particulares sobre sus antepasados y sobre los acontecimientos más salientes de las mismas antes de su sedentarización. Estas tradiciones luego han sido combinadas, y así han entrado en la composición del Pentateuco. En este supuesto, concluye: «Si es así, no tenemos, fuera de los indicios, ningún punto de apoyo para avanzar en lo histórico sobre el lugar y el tiempo, sobre los antecedentes y las circunstancias de la vida de los personajes que son los patriarcas. Además, el contenido primitivo de la tradición patriarcal misma se vinculaba a pocos personajes, y, al contrario, esencialmente a las *promesas* divinas que les habían sido hechas» [39]. Para el insigne profesor, la importancia de lo *teológico* en la redacción del Pentateuco oscurece a lo *histórico*, porque todo está relatado en función de unas *preocupaciones teológicas*, de unas *promesas* que tratan de justificar el derecho de Israel a la ocupación de Canaán.

No cabe duda que los autores bíblicos nos dan una *versión teológica* de la historia de su pueblo, pues consideran los hechos desde las exigencias de la «historia de salvación», es decir, de las gestas salvadoras de Yahvé, que ha guiado a las tribus de Israel hacia una unidad teocrática. Pero las *promesas* están inmersas en las historias de unos *hechos* y de unos personajes, las cuales, aunque han sido *idealizadas* conforme a determinados *esquemas teológicos* de épocas posteriores, sin embargo, son el necesario sostén de la trama histórica, ya que la religión de Israel no es una formulación de verdades abstractas, sino el eco de la presencia vital de Yahvé en las vicisitudes históricas del pueblo hebreo, que tiene conciencia de ser objeto de su predilección en medio de los otros pueblos, como se declara en la confesión del israelita al presentar sus primicias: «Un arameo errante fue mi padre, y bajó a Egipto en corto número para peregrinar allí; y creció hasta hacerse una gran muche-

[38] F. DE LIAGRE BÖHL, *Das Zeitalter Abrahns:* Der alte Orient XXIX 1.5-9.31-49.
[39] M. NOTH, *Geschichte Israels* (1950) 108.

dumbre, de mucha y robusta gente. Afligiéronse los egipcios y nos persiguieron, imponiéndonos rudísimas cargas, y clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, que nos oyó y miró nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestra angustia, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de gran pavor, prodigios y portentos, y nos introdujo en este lugar, dándonos una tierra que mana leche y miel» [40].

El eminente palestinólogo W. W. Albright, llevado de su vocación arqueológica, se preocupa menos de los planteamientos que de la «crítica literaria», y trata de poner los resultados de los hallazgos arqueológicos al servicio de la historia bíblica en el sentido más abierto y positivo, sin preocupaciones apologéticas. Y, respecto de los relatos patriarcales, afirma: «Fuera de muy pocos especialistas, apenas hay un historiador bíblico que no esté impresionado por la rápida acumulación de datos que apoyan la *historicidad sustancial* de la tradición patriarcal» [41], porque «tan numerosas confirmaciones de detalle han sido descubiertas en el curso de los últimos años, que la mayor parte de los sabios competentes han abandonado la antigua teoría crítica, según la cual las historias de los patriarcas son, sobre todo, proyecciones en el pasado de ideas de la época de la monarquía dividida» [42]. Y, concretando más, añade: «En el *conjunto*, el marco del Génesis es *histórico*, y no hay razón para dudar de la exactitud general de los detalles biográficos y de los retratos, que hacen revivir a los patriarcas con un realismo que no se conoce en ningún personaje extrabíblico en toda la vasta literatura del Próximo Oriente antiguo» [43].

Como se ve por lo expuesto, el planteamiento de este arqueólogo es diametralmente opuesto al de M. Noth. Porque éste se limita a supervalorar el género *literario* de los relatos bíblicos conforme a unos esquemas de crítica muy discutibles, minimizando sistemáticamente los hechos en función de ideas teológicas preconcebidas por los redactores definitivos de los textos bíblicos actuales. En realidad, considera al Pentateuco a partir de muy pocos temas; sobre todo, a base de las *promesas* de posesión de la tierra de Canaán, hechas primero a Jacob y luego a los demás patriarcas. Después se añadieron tradiciones del sur palestinense sobre Abraham e Isaac. De este modo, el Génesis está construido a base de algunos *temas religiosos* con explicaciones *etiológicas;* y en este supuesto se da de lado a los detalles geográficos, a los datos arqueológicos y a la vida por-

[40] Dt 26,5-9.
[41] W. F. Albright, *The Biblical Period:* en *The Jesus* (Pittsburg 1949).
[42] Id., *From the Stone Age to Christianity* (1940) 183.
[43] Id., *The Biblical Period* (1950) p.6.

menorizada de los personajes, que viven en un ambiente histórico bien concreto, muy diferente del sedentarizado de los tiempos de la monarquía [44].

Por su parte, A. Weiser escoge una línea intermedia, porque, de un lado, reconoce el valor de las tradiciones desde el punto de vista *literario;* pero, del otro, admite que no es posible trazar un «marco histórico de la vida y figura de Abraham»; con todo, declara que «los patriarcas son figuras *individuales históricas*, y se puede captar sobre ciertos puntos el *trasfondo histórico* de su formación, especialmente las *líneas generales* que las unen» [45]. En cambio, S. Mowinckel sigue la trayectoria de M. Noth, destacando el supuesto fondo *mitológico y legendario* de los relatos patriarcales [46]. Frente a esta posición radical, S. W. Baron enjuicia estos relatos bíblicos sobre los patriarcas como «sólido *núcleo* de tradiciones *históricas* verdaderas, sobrecargadas de motivos legendarios» [47].

Finalmente, J. Bright, discípulo de Albright, sale por los fueros de la historicidad de los relatos patriarcales a base de un ponderado examen de los datos literarios y arqueológicos, partiendo del hecho de que los relatos bíblicos son, ante todo, una *historia teológica* de los orígenes de Israel, que, por «la riqueza de detalles, la belleza literaria y la profundidad teológica, no tienen paralelo entre las de su género en toda la historia» [48]. Pero supone que hay que partir del hecho de que «las narraciones patriarcales no son ciertamente documentos históricos contemporáneos de los sucesos que narran» [49]. Y admite que la «hipótesis documentaria goza todavía de general aceptación y es necesariamente el punto de partida de cualquier discusión; aunque la explicación evolucionista de la historia de Israel, que va unida al nombre de Wellhausen, encontraría hoy pocos defensores, y a pesar de que los documentos mismos hayan llegado a ser considerados bajo una luz enteramente nueva, la hipótesis documentaria no ha sido, en general, abandonada» [50]. Sin embargo, los hallazgos arqueológicos recientes arrojan nueva luz sobre los orígenes de Israel en esta etapa patriarcal [51], pues muestran que gran parte de las tradiciones re-

[44] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (Stuttgart 1948) 58-61; Id., *Geschichte Israels* (1950) 134.
[45] A. Weiser, *Abraham, Isaak und Jacob*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1956).
[46] S. Mowinckel, *Rahelstämme*, en *Festschrift O. Eissfeldt* (Berlin 1958) 129-52.
[47] S. W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse* (Paris 1956) I 45.
[48] J. Bright, *Historia de Israel* (Bilbao 1966) 73.
[49] Id., ibid., 74.
[50] Id., ibid., 75.
[51] Los principales hallazgos recientes fueron: los de Mari (s.XVIII a.C.), los de Capadocia (s.XIX-XV a.C.), los de Nuzi (s.XV a.C.), los de Alalaj (s.XVII-XV), los de Ras Shamra (s.XVI-XIII a.C.), y los llamados «textos de execración egipcios» (s.XX-XIX a.C.).

cogidas en el Génesis son de procedencia muy arcaica; desde luego, anterior a los tiempos de la monarquía. Todo este material de tradiciones ha tenido una *prehistoria oral* de varios siglos antes de concretarse en *documentos escritos* utilizados por los redactores o compiladores del conjunto bíblico actual. Con todo, «podemos afirmar que, después de haber comenzado el proceso de fijación por escrito, la *tradición oral* continuó su papel modelador, tamizador e incrementador del material» [52].

En efecto, J. Bright considera las dos tradiciones «yahvista» y «elohista» como «dos recensiones paralelas de un original común transmitido en diferentes regiones del país, aunque ambos, sin duda, contienen un material transmitido con independencia» [53]. Estas tradiciones empezaron a estabilizarse en tiempo de los jueces y «surgieron separadamente en conexión con los sucesos, que narran, en su mayor parte sin duda, en forma de *poemas heroicos* (como el canto de Débora). Podemos suponer también que, con el transcurso del tiempo, las tradiciones que se relacionaban con diversos individuos—Abraham, Isaac y Jacob—fueron agrupadas en *ciclos* tradicionales más amplios, que posteriormente fueron estructuradas dentro de una especie de *épica* de los antepasados. Más tarde aún, esta épica fue unida, siguiendo las antiguas confesiones cúlticas, a las tradiciones del Exodo, del Sinaí y de la conquista para formar una gran *historia épica* de los orígenes de Israel. A lo largo de este camino, las tradiciones experimentaron, indudablemente, un proceso de selección, de refracción y de estabilización, pues el material fue organizado según un esquema de *motivos convencionales*, mientras que las tradiciones inadaptables o de interés no general fueron abandonadas y olvidadas. Y todas las tradiciones, aun las que originariamente afectaban a grupos pequeños, fueron *esquematizadas* dentro de un marco *nacional* de referencia como tradiciones constitutivas del pueblo israelita. Al mismo tiempo, otras tradiciones que no estaban incluidas en los primitivos documentos o en su fuente fueron transmitidas de manera semejante, algunas para entrar en el Pentateuco por separado (p.ej., Gén 14), y otras por medio de uno de los documentos posteriores. La corriente de transmisión se remonta a la misma edad patriarcal, y las tradiciones, recitadas y transmitidas entre los diversos clanes, alcanzaron forma estable, como parte de la gran narración *épica* de los orígenes de Israel, ya en los períodos primitivos de la vida de Israel en Palestina» [54].

Tras de esta luminosa visión sintética sobre el planteamiento literario de las tradiciones de Israel, J. Bright puntualiza: «La narración del Génesis está pintada en claroscuro sobre un simple cañamazo, sin perspectivas de fondo. Describe algunos individuos y sus familias, que se mueven en un mundo casi como si fueran los únicos habitantes de él. Si se mencionan los pequeños pueblos de Canaán, apenas son más que voces entre bastidores. Si se concede una modesta importancia a los faraones de Egipto, no se les menciona por su nombre; no sabemos quiénes fueron. En toda la narración del Génesis no se nombra ni una sola figura histórica que pueda de alguna manera ser identificada. No se menciona a ningún antepasado hebreo que pueda ser controlado por alguna inscripción contemporánea. Y, dado que eran nómadas de escasa importancia, no es probable que puedan serlo alguna vez» [55]. Por eso todos estos vacíos hacen imposible una *historia* de los orígenes de Israel en el sentido moderno y estricto de la palabra. Pero esta limitación no sólo afecta a los relatos de la época patriarcal y a los del Exodo, sino aun a los de la monarquía hasta el siglo IX a.C., en que por primera vez es mencionado un rey de Israel en textos extrabíblicos. De este modo, las figuras señeras de Moisés, David y Salomón—que constituyen las principales nervaduras del armazón histórico de Israel en sus primeros siglos—se desvanecen en el tiempo, ya que no aparecen en la documentación extrabíblica.

Tenemos, pues, que limitarnos a estudiar en cada caso la *verosimilitud histórica* de las diversas tradiciones de las distintas épocas según las exigencias de la crítica literaria y los resultados de los hallazgos arqueológicos, que nos suministran un material de comprobación *indirecto*, pues con él se puede reconstruir, a grandes rasgos, determinadas épocas de la historia en las que vivieron estos personajes. Pero lo interesante es que en los resultados de los hallazgos arqueológicos «no ha habido ninguna prueba que haya puesto en evidente contradicción alguna con los sucesos de la tradición bíblica. El testimonio de la arqueología es *indirecto:* ha prestado al cuadro de los orígenes de Israel, tal como está diseñado en el Génesis, un aire de *probabilidad*, y ha proporcionado la *perspectiva* para entenderlo, pero *no ha demostrado* al detalle la verdad de las narraciones, ni lo puede hacer. No sabemos nada de la vida de Abraham, de Isaac y de Jacob, fuera de lo que nos dice la Biblia quedando los detalles fuera del control de los datos arqueológicos» [56].

[52] J. BRIGHT, o.c., 78.
[53] ID., ibid., 87.
[54] ID., ibid., 79.
[55] ID., ibid., 80.
[56] ID., ibid., 81.

Porque los relatos patriarcales forman parte de una gran *historia teológica* que trata de destacar en los hechos del pasado los «actos redentores de Dios en favor de su pueblo» [57]. Por ello, los *hechos* están sujetos a una *interpretación teológica*, a una perspectiva religiosa conforme a determinados esquemas mentales, que, a través de los siglos, sufrieron un proceso lento de maduración y de asimilación. Por eso, «atendiendo al largo proceso de *selección*, agrupación y estructuración que experimentó la tradición, no se puede dogmatizar acerca de la concatenación o de los detalles de los sucesos, especialmente donde los relatos paralelos son divergentes... Aunque no se puede poner en duda la *historicidad esencial* de las tradiciones (bíblicas sobre los patriarcas), es imposible una reestructuración de los detalles. Los sucesos fueron mucho más complejos de lo que las narraciones bíblicas afirman. Los relatos han sido fijados como *tradición nacional*, pero originariamente no lo fueron, puesto que nacieron antes de que Israel fuera nación. Muestran, por otra parte, la tendencia de la *épica* a encerrar complejos movimientos de *grupo* en acciones de *individuos* aislados. En la simple y *esquemática* narración del Génesis subyacen grandes migraciones de *clanes*, de las que no faltan algunas insinuaciones en la narración misma. Así, la destrucción de Siquem por Simeón y Leví (Gén 34) no fue obra de dos individuos aislados, sino de dos clanes. Los orígenes de Israel no fueron materialmente tan simples. *Teológicamente*, todos eran descendientes del mismo hombre: Abraham; *físicamente*, procedían de diferentes estirpes. No podemos dudar que *clanes de origen afín*—muchos de los cuales contribuyeron más tarde a formar la raza israelita—fueron emigrando a Palestina a comienzos del segundo milenio a.C. para mezclarse allí y multiplicarse. Cada clan tuvo, sin duda, su tradición, su migración. Pero con la formación de la *confederación israelita* bajo la *misma fe*, que hacía remontar sus primeros orígenes hasta Abraham, las tradiciones quedaron establecidas como de *toda la nación* o suprimidas» [58].

En cambio, M. Noth comienza la historia de Israel con la formación de la por él llamada «anfictionía» de las tribus de Canaán, haciendo tabla rasa de las tradiciones anteriores; por ello, J. Bright le reprocha el «trato nihilista» que da a los orígenes de Israel, dejando sin explicación su fe religiosa [59]. Con todo, Bright se muestra cauto al hablar de la procedencia de Abraham de la región de Ur, pues cree, más bien, que su primera patria fue la Alta Mesopotamia. Por otra parte, los patriarcas no son «epónimos sin personalidad», sino jefes de clanes seminómadas, pertenecientes al grupo general de los *'apiru*, con una religión diferente de la politeísta mesopotámica y de la de los cultos de la fertilidad cananeos [60]. Los textos recientemente descubiertos en el Oriente antiguo demuestran que «los relatos patriarcales, lejos de reflejar las circunstancias de una época posterior, corresponden precisamente a la época de la que tienen intención de hablar» [61], y, aunque «queda aún mucha oscuridad, se puede decir que las tradiciones patriarcales están firmemente ancladas en la historia» [62].

Por su parte, M. Noth, en el Congreso del Antiguo Testamento celebrado en Oxford, concreta sus puntos de vista, contestando a los ataques de J. Bright, «que los principios de Israel estén enraizados en condiciones históricas que están justificadas por los descubrimientos arqueológicos como habiéndose realizado a mediados del segundo milenio a.C.; esto me parece seguro y tienen, ciertamente, su importancia. Pero el estado de nuestro conocimiento actual no permite, desgraciadamente, una determinación más precisa. Los testimonios extrabíblicos no proyectan, pues, más que un poco de luz especial sobre los patriarcas del Antiguo Testamento. Ciertamente, esta luz esclarece el *trasfondo* en que se destacan, pero no llega a su datación, su posición histórica y su interpretación. Quien quiera decir alguna cosa sobre los patriarcas, no puede sino partir de la tradición del Antiguo Testamento, y, por consiguiente, no puede eludir los problemas de las historias de las tradiciones y de la crítica literaria que van con esta tradición, sin poder alcanzar sobre esta cuestión una ayuda sustancial de testimonios extrabíblicos» [63]. Finalmente, en 1961, M. Noth volvía a estudiar «los orígenes del antiguo Israel a la luz de nuevas fuentes» [64], y afirma que «la cuestión de los orígenes del antiguo Israel es una cuestión *histórica*» [65]. Esta declaración es ya un avance sobre el escepticismo mostrado en su *Geschichte Israels*. Y en este supuesto estudia los paralelos de los textos de Mari y los de los textos bíblicos (onomástica, lengua, condiciones sociales, tradiciones jurídicas, ritos religiosos), lo que supone relaciones de parentesco entre la población de Mari y los antepasados

[57] ID., ibid., 81.
[58] ID., ibid., 82-83.
[59] Cf. J. BRIGHT, *Early Israel in recent History Writing* (London 1956) 80-84.

[60] ID., ibid., 83; cf. A. SOGGIN, *Ancient biblical Traditions and modern archeological Discoveries*: Bibl. Arch. (1960) 95-100.
[61] J. BRIGHT, *Historia de Israel* 76.
[62] ID., ibid., 80.
[63] M. NOTH, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*, en *Congress Volume* (Oxford 1958); *Suppl. to VT* VII (1960) 262-82.
[64] M. NOTH, *Der Ursprung des alten Israels im Lichte neuer Quellen* (1961).
[65] ID., ibid., 9.

de Israel. Así, afirma que los habitantes de Mari eran los precursores de los arameos, los *protoarameos*, comprobándose así las afirmaciones bíblicas sobre el parentesco *arameo* de los patriarcas.

Siguiendo esta nueva trayectoria, llega a afirmar: «De este modo, la tradición del Antiguo Testamento, que busca el punto de partida de los patriarcas precisamente en esta región, aparece, al menos, como no sólo históricamente posible en sí misma, sino como *verosímil*. Pero es sólo la tradición propia de Israel la que hasta ahora puede dar informaciones sobre los *detalles* de los principios de Israel, y no se puede apenas esperar que sea de otro modo. Por otra parte, es de suyo que esta tradición debe ser considerada perpetuamente en unión con lo que nos es conocido del ambiente oriental de Israel» [66]. En resumen, M. Noth, dejando parte de los apriorismos de la «crítica literaria», empieza a estimar en su debida medida los hallazgos de la arqueología, para llegar con tres lustros de retraso a las posiciones que por la década de los cuarenta mantenían E. Dhorme, W. F. Albright y R. de Vaux. Como dice este último a propósito de la nueva opinión de M. Noth, «estamos lejos del escepticismo de la *Geschichte Israels* y las posiciones de los trabajos de 1957 y 1959 están sobrepasadas. Finalmente, parece que M. Noth acepta de la historia de los patriarcas todo lo que J. Bright retiene, cuyas conclusiones son: Los patriarcas eran *figuras históricas* y formaban parte de esta emigración que trajo una nueva población a Palestina en los primeros siglos del segundo milenio a.C. La tradición de que los antepasados de Israel habían venido de Mesopotamia no puede, a la luz de los testimonios, ser desmentida. Podemos admitir que entre estos emigrantes, aunque ningún texto contemporáneo los haya mencionado, hubo un Abraham, un Isaac y un Jacob, jefes de clanes de cierta importancia, que recordaban que sus orígenes estaban en la *llanura de Aram*, cerca de Jarrán. Si permanece alguna diferencia, es que Noth insiste, sobre todo, en los límites impuestos a nuestro conocimiento, mientras que Bright destaca los avances recientes de este conocimiento. Esto se explica porque Noth considera, sobre todo, las tradiciones bíblicas y los problemas que suscitan, mientras que Bright insiste en el ambiente oriental, en el que dichas tradiciones encuentran mejor marco; corriendo el riesgo de simplificar demasiado, se podría decir que el problema de la historicidad de las tradiciones patriarcales es considerado desde

[66] Id., ibid., 10.

el *interior* por M. Noth, y desde el *exterior* por Bright, siguiendo a Albright» [67].

Por su parte, G. von Rad supone que la fe de Israel se basa en unos *hechos de historia* en los que ve la mano de Dios. Pero estos *hechos históricos* están *interpretados* a la luz de unas *ideas teológicas;* por tanto, no representan los hechos como sucedieron, según las exigencias de la crítica historiográfica moderna. Lo que interesa es la *Heilsgeschichte*, o «historia de salvación», reflejada en estos supuestos hechos [68]. En este supuesto, distingue entre *historia verdadera* e *historia creída*, como lo hará R. Buttmann para la problemática del Nuevo Testamento al distinguir entre el *hecho* y el *kerygma* sobre el mismo como la *interpretación teológica* de un supuesto hecho. Así, G. von Rad, comentando el Génesis, decía que «la *historicidad* de los relatos patriarcales no residía en la *realidad* de los hechos que relatan (y que nosotros no podemos comprobar), sino en el *testimonio* auténtico que dan sobre la *experiencia religiosa de Israel*» [69]. Porque «estos relatos son el fruto último de experiencias religiosas vividas desde los tiempos antiguos hasta la fecha de su composición, y estas tradiciones no han adquirido su autoridad sino en el dominio de la *fe en Yahvé*, que no es la *fe de los patriarcas*» [70].

Pero a esta argumentación se puede decir que el esquema religioso de la época patriarcal es mucho más sobrio que el de la época yahvista, lo que da a entender que los hagiógrafos, al trazar la *historia de salvación*, respetan los diversos *estratos religiosos* de las tradiciones antiguas de la época patriarcal. Ciertamente que la historia bíblica es, ante todo, una *historia teológica* o *versión teológica de los hechos*, pero éstos son la *base de la fe* en las distintas épocas, porque la fe de los israelitas no se nutre de abstracciones, sino de intervenciones de Dios en la historia con gestas salvadoras. Y los israelitas y hagiógrafos creían en la realidad de los hechos, que eran la base de su fe, porque su experiencia religiosa se nutría de la creencia en la presencia de su Dios en la historia; y así lo declaraban en su famoso «credo» de Dt 26,5-9. Por tanto, es de suma importancia buscar los esclarecimientos que puedan servir para entender los *acontecimientos* de la época patriarcal, aparte de la *experiencia religiosa* de los mismos, en la conciencia de los israelitas

[67] R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et l'histoire*, en *Bible et Orient* (Paris 19[illegible]) 182.
[68] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I 112-13.
[69] G. von Rad, *Das erste Buch Mose I* (Das alte Testament Deutsch) (1949) 30-31.
[70] G. von Rad, *History and Patriarchs:* The Expository Times 72 (1960-61) 113-16. Este artículo es la respuesta a otro de G. E. Wright, *History and the Patriarchs:* The Expository Times 71 (1959-60) 292-96.

a través de los siglos, en que estos acontecimientos fueron meditados, tamizados y explicados a la luz de *esquemas teológicos* de las diversas escuelas levítico-proféticas.

4. Las diversas tradiciones de los clanes israelitas

En efecto, los diversos grupos que terminaron por formar el pueblo de Israel como nación tenían sus propias tradiciones antes de la centralización de los tiempos davídicos. Y así, cada grupo reconocía a un supuesto antepasado, que dio origen al clan, cuyas historias contaba en los tiempos en que la religión se basaba en la idea de «Dios del padre» o del clan [71]. Estos grupos se fueron ensamblando por afinidad étnico-histórica, considerándose como descendientes de las tres grandes figuras patriarcales: Abraham, Isaac y Jacob. Conforme al módulo historiográfico de la antigüedad, las relaciones con estos supuestos antepasados se hicieron a base de un epónimo y de una genealogía en línea directa. Así, todos los «hijos de Israel» aparecen como descendientes directos de las tres grandes figuras patriarcales antes mencionadas.

Ahora bien, el estudio crítico de los relatos patriarcales distingue distintos «ciclos» histórico-legendarios: el de Abraham [72] y el de Jacob [73]. La historia de Isaac aparece incluida en la de Abraham [74], con marcados relatos duplicados, calcados en la historia de éste. Pero, como dice R. de Vaux, «estos fragmentos inconexos pueden ser restos de un 'ciclo' de Isaac, independiente y más antiguo, cuyos elementos habrían sido integrados en la historia de Abraham o reduplicados en éste cuando se estableció un lazo genealógico entre las dos figuras, y se hizo de Isaac el eslabón que uniría a Abraham con Jacob» [75]. Parece que la idea central del ciclo de Abraham e Isaac es la del hijo único [76], por el que habría de perpetuarse la descendencia del patriarca. Por eso es mejor hablar del ciclo de Abraham-Isaac como un todo único. Ambos se establecen en la región meridional de Canaán. El ciclo de Lot, sobrino de Abraham, y en relación con una catástrofe al sudeste del mar Muerto, tiene por finalidad emparentar las tribus de Transjordania (moabitas y ammonitas) con los israelitas [77]. Igualmente, la historia de Esaú y de Jacob trata de dar una explicación etiológica a las

71 Cf. R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël* (Paris 1971) 256-61.
72 Gén c.12-25,18.
73 Gén 25,19-36,18.
74 Gén c.21.22.24.
75 R. de Vaux, o.c., 163.
76 Gén 18,1-5; 15,2-3; 16,1.
77 Gén 19,18s.

hostilidades permanentes entre los edomitas y los descendientes de Jacob [78]. Este representa al pastor-agricultor pacífico, mientras que Esaú simboliza al cazador nómada, que vive de la *razzia* y de la algara, como las tribus transjordanas [79]; también representa la oposición de la fertilidad de Canaán a la esterilidad de la meseta transjordana, como se declara en la bendición de Isaac [80].

Igualmente, las relaciones entre Jacob y Labán parecen reflejar las relaciones de los clanes israelitas y los arameos, siempre en disputa por los pastos [81]. Al fin hacen un pacto de determinación de límites [82], al sur del Yabboq. Y el incidente de Simeón y de Leví, matando a la población de Siquem, parece ser la intervención de dos clanes afines al de Jacob que trataron de imponerse por la fuerza en la región central de Canaán [83]. Incluso parece que los nombres de *Jacob* e *Israel* representan, originariamente, a dos clanes diferentes que se fusionaron en uno. Y la leyenda creó una explicación pintoresca para dar razón del nuevo nombre de Jacob [84]. A este propósito comenta R. de Vaux: «La oscuridad de esta prehistoria se esclarece un poco si se reconoce que las *tribus* de Israel no son, finalmente, *individualizadas*, ni han encontrado su nombre, ni han estabilizado sus relaciones hasta el momento de su sedentarización; antes bien, sólo se puede hablar de *grupos vagamente emparentados por la sangre*, por el *habitat* y por el mismo comportamiento social y religioso» [85]. Cabe la posibilidad de que el ciclo de Jacob sea independiente del de Abraham-Isaac; el primero procedería de Transjordania y Canaán central, mientras que el segundo provendría de la Alta Mesopotamia, instalándose definitivamente en la parte meridional de Canaán. Serían como dos grupos protoisraelitas que se fusionaron, estableciendo un vínculo genealógico directo hasta Abraham, pasando por Isaac. Los autores bíblicos tienden a estilizar la historia simplificándola y buscando un supuesto epónimo directo. Pero, como dice R. de Vaux, «la fusión del ciclo de Abraham-Isaac con el de Jacob se explicaría más fácilmente si los dos grupos tuvieran conciencia de un origen común» [86].

Pero esto no quiere decir que las figuras de los patriarcas

78 Gén 25,19-34; 17,1; c.32-33.
79 Gén 25,27; 27,39-40. Cf. V. Maag, *Jacob-Esau-Edom:* TZ 13 (1957) 418-29; J. R. Bartlett, *The Land of Seir and the Brotherhood of Edom:* JTS 20 (1969) 1-20.
80 Gén 27,27-29.
81 Gén c.29-31.
82 Gén 31,43-54.
83 Gén 34,1s.
84 Gén 32,29; 35,10.
85 R. de Vaux, o.c., 169.
86 Id., ibid., 172.

habrían de volatilizarse en fantasmas históricos, como propone H. Gunkel, quien considera los relatos patriarcales como meras leyendas folklórico-etiológicas en relación con manifestaciones cultuales locales, jugando con unos supuestos personajes relacionados genealógicamente [87]. La idea esencial era justificar el derecho de los hijos de Israel a la posesión de la tierra de Canaán, y por ello *se inventaron* unos supuestos epónimos, a los que quedaron vinculadas determinadas *promesas* divinas sobre la futura posesión de la misma.

Pero, aunque la teología de la *promesa* domina estos relatos patriarcales, ello no implica que éstos estén desprovistos de toda historicidad, ya que, como veremos en esos relatos, se refleja un *Sitz im Leben* muy particular nómada en Canaán que no se da en los tiempos de la monarquía israelita. Y, a pesar de que los tiempos de los patriarcas están muy lejanos cuando se ponen por escrito sus historias, sin embargo, la transmisión oral, tal como se da hoy día en las tribus beduinas y seminómadas, garantiza su transmisión [88]. Lo histórico, lo folklórico y lo legendario se entremezclan, pero el núcleo sustancial de los acontecimientos se transmite con fidelidad de generación en generación a través de muchos siglos [89]. Incluso las genealogías tienen una importancia en estas tribus, que sienten obsesión por la pureza de sangre. Así, los nombres de los antepasados de Mahoma se conservan hasta el vigésimo segundo grado. Y el árbol genealógico de las tribus del Yemen remonta al trigésimo grado antes del Islam [90]. Contando tres generaciones por siglos, tenemos que en las tribus del Yemen tenían las genealogías hasta mil años antes de Mahoma [91].

Ciertamente que las tribus inventan algunas veces supuestos epónimos y lazos ficticios de parentesco. Recientemente se ha publicado un texto acadio de principios del segundo milenio a.C. entre los amorreos en el que se busca con cuidado el árbol genealógico [92]. Por otra parte, la localización topográfica ayuda a concretar estas historias, ya que los acontecimientos en los relatos bíblicos son bien enmarcados en determina-

87 Cf. H. Gunkel, *Die Sagen der Genesis* (1901); Id., *Das Märchen im AT* (Tübingen 1917); H. Gressmann, *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen*: ZAW 30 (1910) 1-34; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte* 58-62.86-127; Id., *Geschichte Israels* 114-20.

88 Cf. J. van der Ploeg, *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'AT*: RB 54 (1947) 5-41; J. Lassoe, *Literacy and Oral Tradition in ancient Mesopotamia*: ST 3 (1949) 34-49; H. Ringgren, *Oral and Written Transmission in the Old Testament*: Studia Orientalia I (Pedersen dedicata) (Copenhagen 1953) 205-18.

89 Cf. B. Courayer, *Histoire d'une tribu sémi-nomade de Palestine*: RB 58 (1951) 75-91.

90 Cf. F. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien* 91 (Göttingen) 1852.

91 Cf. A. Jaussen-R. Savignac, *Coutumes des Fuqara* (Paris 1920) 4.

92 Cf. J. J. Finkelstein, *The Genealogy of the Hammurapi Dynasty*: JCS 20 (1966) 55-118; A. Malamat, *King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies*: JAOS 88 (1968) 163-73.

dos lugares [93]. Por eso, los relatos patriarcales, aunque están salpicados de leyendas etiológicas (mujer de Lot convertida en estatua de sal, prohibición de comer el tendón femoral) [93], sin embargo, la trama sustancial de los hechos resulta muy verosímil, y esto es lo que vamos a estudiar en los apartados siguientes sobre la situación político-social y consuetudinario-jurídica de la región de Canaán entre los siglos XX-XV a.C., durante los cuales tiene lugar la historia patriarcal.

5. El trasfondo histórico del antiguo Oriente en la época patriarcal

La tierra de *Canaán* es una encrucijada geográfica entre dos mundos: el egipcio y el asiático, y a ella llega Abraham, según los textos bíblicos, procedente de la Alta Siria [94]. Cuando llega a esta comarca llamada *K^ena'an*, se dice expresamente que en ella residía el *k^ena'ny* o «cananeo». En realidad, el nombre de *Kanaán* aparece por primera vez en los textos extrabíblicos a principios del siglo XV a.C., en la inscripción de Idrimi, quien huyó al «país de *Kinani*», que es la expresión acuñada paralela de Gén 12,16: *eretz K^ena'an*. Este nombre aparece también en tres tabletas de Alalaj, y muchas veces en las cartas del Tell Amarna bajo la forma de «país de *Kinajni*» o «*Kinajji*»; y bajo esta forma de *Kinajji* se lee en una carta escrita en acadio por Ramsés II a Jattusil III, rey de los hititas [95]. En los textos egipcios suele escribirse, más bien, *Kn'n'*, con artículo (excepto una sola vez): «*el* Canaán». Así aparece en tiempos de Amenofis II (s. XIV a.C.) y en otros textos hasta la dinastía XXII (s. IX a.C.). Y en una lista de Ras Shamra escrita en cuneiforme alfabético aparece un individuo llamado *kn'ny* («cananeo»), que es el equivalente de Gén 12,6: «y el *cananeo (ha-k^ena'ny)* estaba entonces en el país» (de Siquem).

No es clara la etimología. Se la ha relacionado con *kn'* («inclinar»). En ese supuesto, podría designar el país de tierra ondulada, como Palestina. Por otra parte, se ha encontrado el término *kinajju* en los textos de Nuzi, con el sentido de «tintura de púrpura». Y así, se llamaría ese país *Kinajju*, por ser el país de los fabricantes de telas de púrpura, que fue ciertamente la industria específica de Fenicia, cuyo nombre deriva de φοῖνιξ

93 Cf. Gén 19,26; 32,32.

94 Gén 12,6.

95 Cf. J. Gray, *The Canaanites* (London 1964); Id., *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament* (SVT 5) 1965; B. Maisler (Mazar), *Canaan and the Canaanites*: BASOR 102 (apr. 1946) 7-12); S. Moscati, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più genti semitiche in Siria e Palestina* (Roma 1956); Id., *Sulla storia del nome Canaan*: Studia Biblica e Orientalia III (Roma 1959) 266-69; R. de Vaux, *Le pays de Canaan*: JAOS 88 (1968) 23-29.

(«púrpura»). Pero como el término de *kinajju* sólo aparece en los textos de Nuzi, bien puede ser un término para designar un producto importado de *Kinajji* (Canaán-Fenicia), como el término «muselina» designa un tejido fabricado en Mosul, o «astrakán», derivado de dicha ciudad caspiana [96]. Así, pues, *K^ena'an* es un término geográfico que no tiene especial significado, aunque «cananeo» en la Biblia es sinónimo de «comerciante». La interpretación más reciente es la de suponer que *K^ena'an* significa «el país de occidente» (donde se «inclina» el sol al ponerse), y así sería una designación similar al MAR.TU, o *Amurru* de los textos sumero-acadios, para designar a la región de la costa siro-fenicia-palestina [97].

Las tradiciones bíblicas están concordes al presentar a los primeros antepasados de Israel como emigrados de la Alta Mesopotamia hacia esta región de Canaán. De hecho sabemos que en el segundo milenio a.C. numerosas corrientes emigratorias siguieron este itinerario en busca de pastos para acercarse al delta egipcio, famoso por sus tierras siempre verdes. Ahora bien, ¿cuál era la situación histórico-social de estas regiones en los siglos primeros del segundo milenio a.C., cuando comienza la aventura del clan de los abrahámidas? A principios del segundo milenio a.C., todavía subsistía la III dinastía de Ur, dominando la llanura mesopotámica en un último esfuerzo de los sumerios por mantener la hegemonía comercial y cultural en la zona. Pero, dada la débil centralización administrativa de Ur, muy pronto las ciudades-Estado se fueron independizando. Así, hacia 1950 a.C. emergen los Estados de Elam, al este; Asur (Asiria), en el Tigris superior, y Mari, en el medio Eufrates. Incluso la misma Ur será presa de la invasión elamita y Sumeria no volverá a reconstruir su imperio mesopotámico. En este proceso de desintegración del poder sumerio adquiere especial relieve un pueblo semita occidental llamado *Amurru* (MAR.TU: «occidente») en los textos cuneiformes, y *amorreo* en los bíblicos. De esta amplia familia semítico-occidental habrían de surgir los antepasados del pueblo hebreo. En efecto, los *amorreos* presionaron a la vez sobre Mesopotamia, dominando incluso Mari, y sobre la costa siro-fenicia-palestina, de tal forma que hacia el siglo XVIII (época de Hammurabi) los *amorreos* controlaban las principales regiones del Creciente Fértil. Y como pueblos invasores más rudos adoptaron la cultura de los vencidos sumerios, sobre todo la

[96] Cf. R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël* (Paris 1971) 124.
[97] Cf. M. ASTOUR, *The Origin of the Terms «Canaan», «Phoenician» and «Purple»*: JNES 24 346-50.

escritura cuneiforme, a pesar de que su lengua semítica no tenía nada que ver con la aglutinante asiánica de los sumerios.

Ahora bien, aprovechándose de una situación de debilidad y de lucha entre las pequeñas ciudades-Estado del sur mesopotámico, una dinastía de procedencia *amorrea* (primera de Babilonia) se fue afianzando hacia el 1800 a.C. bajo el impulso de un tal Sumu-Abum, y, teniendo como capital Babilonia, llegaron a liberarse de la presión de los amenazadores elamitas, que se habían extendido al este del Tigris inferior. Al mismo tiempo, en la Mesopotamia septentrional emergen las ciudades-Estado de Mari y Asur. La población de Mari (en el Eufrates medio) era predominantemente semítico-noroccidental, mientras que la de Asur era de procedencia mesopotámica, pero con mixtificaciones de origen jurrita (pueblo medio semita, medio asiánico). De hecho, los textos de Kültepe (Kanish), en Capadocia, muestran que los *asirios* tenían entonces ya grandes influencias comerciales en el Asia Menor; pero hacia el siglo XVIII a.C. (quizá bajo la presión *amorrea)* desaparece esta presencia relevante comercial asiria en aquella zona geográfica.

En efecto, a mediados del siglo XVIII a.C., un rey *amorreo*, Shamshi-Adad I, se apoderó de Asiria, y su política expansionista llegó hasta el Mediterráneo, en cuyas riberas dejó una estela conmemorativa. Se llamó a sí mismo «rey del mundo» *(shar-kishati:* «rey de la totalidad» de las regiones); luego conquistó Mari, donde instaló a su hijo Yasmaj-Adad como rey, y se casó con una princesa de Qatna, en Siria central [98]. Pero Mari empezó a adquirir especial relieve como heredera de la hegemonía asiria (ca.1750-1697), pues, según las numerosas tabletas encontradas en su inmenso palacio, sus relaciones comerciales se extendían a Byblos, Ugarit (Ras Shamra), Chipre, Creta y Asia Menor. No se menciona a Egipto, que estaba bajo el dominio de los *hiksos*, en una era de total decadencia.

Pero cuando Mari llegaba a su apogeo surgió en el sur de Mesopotamia un nuevo astro político: Hammurabi de Babilonia, que después de sacudir la asfixia ambiental de Elam, Asur y Mari, logró crear un imperio unificador, atacando a sus antiguos aliados vecinos. En efecto, conquistó Mari en el año 32 de su reinado (hacia el 1700 a.C.), pero no pudo llegar a la costa mediterránea, que era su gran ilusión. Al final de su reinado promulgó su famoso *Código* de leyes [99], que en reali-

[98] Cf. F. W. ALBRIGHT, BASOR 77 (1940), 20-32; 78 (1940) 23-31; 144 (1956) 26-30; 146 (1957) 26-32.
[99] Véanse en CH. F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ* II (Paris 1923) 74-75; H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte* (1926); ANET 163-79; SAO 163-95

dad es una recopilación y adaptación de los antiguos códigos sumerios de Ur-Nammu, de Lipit-Ishtar y de Eshnunna; en una línea similar se situarán las posteriores *Leyes asirias* [100]. Durante el reinado de Hammurabi florecieron en Babilonia la literatura y las ciencias de todo género, pues se hicieron recopilaciones de antiguos textos épico-religiosos, al tiempo que se redactaron tratados de gramática, silabarios, estudios de álgebra, geometría, astrología y magia. Gracias a esta labor de compilación se salvaron muchos tesoros literarios de la antigua cultura sumeria.

Ahora bien, del otro lado de Canaán, en Egipto, al comenzar el segundo milenio a.C., se vive una época de esplendor bajo la XII dinastía: las actividades comerciales se extienden a Nubia, a Somalia (Punt), a Fenicia y a Creta; incluso hasta Mesopotamia. Es la época del florecimiento de la literatura sapiencial y de ficción: instrucciones de Merikare, de Amenhemet y de la novela de Sinuhé, príncipe desterrado del país de los faraones que se internó por tierras de Canaán y de Fenicia, para volver luego, lleno de nostalgia, a su tierra natal.

a) Relato de Sinuhé

Es un relato novelado sobre las aventuras de este príncipe, que se vio obligado a exiliarse en tierras asiáticas para librarse de las iras del nuevo faraón que subía al trono. Desterrado en tierras de Canaán, este príncipe egipcio, aunque prosperó en su nueva vida, sin embargo, sintió la nostalgia de la patria; por eso, al recibir una invitación real para volver, aprovechó la oportunidad y retornó a su tierra. El relato se inicia con la muerte de Amennen-het (1960 a.C.) y sigue bajo su sucesor, *Sen-Usert I* (1970-36 a.C.). El texto se conserva en numerosos papiros de antigüedad diferente, pero hay algunos que llegan a la XII dinastía (hacia el 1800 a.C.) y otros son del siglo X a.C. (dinastía XXI). Los papiros más importantes se encuentran en Berlín [101].

«El confidente del rey, su amado; el cortesano Sinuhé dice: Yo era un cortesano que seguía a su señor, servidor del harén real de la princesa heredera...

Su Majestad había enviado un ejército al país de los timihu (libios) al mando de su hijo primogénito, el buen dios Sen-Usert (Senusrit). Había sido enviado para castigar a los países extranjeros y someter a los tihonu a esclavitud; y, cuando regresaba trayendo prisioneros vivos de los timihu (libios), con muchos ganados de toda clase, los cortesanos del palacio enviaron a la frontera occidental gentes para informar al rey sobre los hechos

[100] Cf. Ch. F. Jean, o.c., II 219-30; ANET 180-87.
[101] La mejor edición es la de G. Maspero, *Les Mémoires de Sinuhit* (El Cairo 1906).

ocurridos en la corte. Los mensajeros le encontraron en el camino al caer la tarde. Sin detenerse un momento, el halcón (el nuevo faraón Sen-Usert I) voló con sus servidores sin dar aviso al ejército. Y los hijos del rey habían sido enviados a investigar. Mientras yo estaba (cerca), oí su voz conversando, pues yo me hallaba algo apartado. Entonces se entristeció mi corazón, mis brazos se abrieron (en señal de consternación) y mis miembros empezaron a temblar. Me alejé dando brincos y saltos para esconderme y me instalé entre dos arbustos, aislados de la calzada y de su itinerario.

Luego me encaminé hacia el sur, sin intención de llegar a la ciudad real, porque suponía que habría desórdenes entre las gentes y no esperaba vivir después de él (el faraón difunto). Crucé, pues, el lago Maaty, cerca del Sicómoro, y llegué a la isla de Snefru y me detuve en la campiña. Al clarear el alba, yo salí y encontré a un hombre que estaba al borde del camino; sintió miedo al verme. A la hora de la cena me acerqué a la ciudad del Buey; atravesé el agua en una barca sin timón, impulsado por el viento del poniente. Pasé así al este de las canteras, junto a la Señora de la montaña Roja *(Dj. el-Ahmar*, al este de El Cairo actual); después, caminando a pie hacia el norte, llegué a la *Muralla del Príncipe*, que está construida para contener a los asiáticos *(Saatiu:* los beduinos) y aplastar a los *Nomiu-Shâiu* («cruzadores de la arena»). Me agaché entre la maleza para no ser visto por los centinelas que aquel día vigilaban desde el fortín.

Al anochecer me puse en camino, y al día siguiente, con el alba, yo llegué a Peten. Cuando alcancé el lago de Kem-wer (al norte del golfo de Suez), me sentí sediento; mi paladar estaba reseco, y mi garganta polvorienta; entonces dije para mí: '¡Es el gusto de la muerte!' Pero mi corazón se reanimó y mis miembros se juntaron al oír los mugidos del ganado y al divisar a los arqueros (asiáticos). Uno de sus jeques que allí estaba me reconoció (y dijo): '¡Es un egipcio!' Me dio primero agua e hizo cocer leche para mí; fui con él a su tribu y me trataron bien.

De un país pasé a otro; y así, me dirigí hacia Byblos, y me establecí en Qedem, residiendo allí año y medio. Y Ammi-enshi, gobernador del Alto Retenu (Canaán septentrional), me recibió y me dijo: 'Estarás bien conmigo y oirás hablar en egipcio'. Así dijo porque me conocía, y se había enterado de mi sabiduría, pues la gente de Egipto que estaba con él había dado testimonio de mí.

Me puso al frente de sus hijos y me casó con su hija mayor, permitiéndome que eligiera dentro de su país la mejor comarca frontera con otro país. Era una tierra buena llamada Yaa. En ella había higos y uvas y tenía más vino que agua. Su miel era copiosa, y sus aceitunas abundantes. Y en sus árboles había toda clase de frutos. Había cebada y espelta. Y sus ganados eran incalculables. Además, por el amor que me tenía, me exaltó, haciéndome gobernador de una de las mejores tribus de su territorio...

Daba agua al sediento e indicaba el camino al extraviado; rescaté al que había sido raptado... Este gobernador de (Re)tenu me mantuvo muchos años como jefe de sus ejércitos. Y todo pueblo extranjero contra el que me dirigí le atacaba, expulsándole de sus pastos y de sus aguadas, y, apoderándome de sus rebaños al tiempo que apresaba a sus habitantes, les quitaba el alimento y mataba a sus gentes con mi fuerte brazo, con mi arco, con mis tácticas y con mis proyectos, siempre triunfantes. Así gané el favor de su corazón, pues me amaba y reconocía mi valor, por lo que me colocó al frente de sus hijos para ver cómo prosperaban mis intervenciones armadas.

Vino un fornido varón de Retenu para matarme en mi campamento. Era un valiente sin igual, pues había vencido a todos. Dijo que quería combatir conmigo para quitarme mis bienes, pues pensaba apoderarse de mis ganados por consejo de su tribu. Aquel príncipe discutió conmigo, y yo

dije: 'No le conozco. Ciertamente, no soy un aliado suyo para que pueda moverme sin estorbo en su campamento. ¿Es que abrí sus puertas y derribé sus cercas? Si se muestra enemigo mío, es porque ejecuto tus órdenes. Soy, ciertamente, un toro descarriado en otra manada, y un toro de este rebaño le ataca'.

Pasé la noche tensando el arco, afilando mis flechas, blandiendo mi puñal y acicalando mis armas. Al alborear el día, (Re)tenu se congregó; había reunido sus tribus, convocando a todos los países vecinos, porque preveía este combate. Cuando el varón fornido vino, yo me levanté y me puse frente a él; todos los corazones estaban radiantes por mí; mujeres y hombres daban gritos. Todos los corazones estaban ansiosos por mí, y decían: '¿Habrá realmente otro campeón bastante fuerte para poder luchar contra él?' Mas he aquí que embrazó su escudo, tomó su lanza y su brazada de jabalinas. Pues bien, después que yo dejara que lanzara en vano sus armas, haciendo que sus flechas se alejaran de mí mientras golpeaban el suelo una tras otra, se lanzó sobre mí; pero yo disparé mi arco contra él, hincándole mi saeta en su cuello; entonces él, dando gritos, cayó de bruces. Yo le rematé con su propia hacha y lancé mi grito de victoria sobre sus espaldas, mientras que los asiáticos daban gritos de alegría. Entonces di gracias a Montu (dios de la guerra), mientras que sus partidarios se lamentaban sobre él. Entonces, el príncipe Ammi-enshi me acogió en sus brazos. Luego le quité sus bienes y me apoderé de su ganado; lo que él había querido hacerme, se lo hice yo a él, pues tomé todo lo que tenía en su tienda y despojé su campamento. Así me enriquecí y aumenté el número de mis ganados.

De este modo, el dios se mostró condescendiente con el que había sido reprochado por haber huido a tierra extranjera, aunque hoy su corazón está alegre... (Sinuhé pide luego a los dioses poder volver a Egipto para ser enterrado allí, ya que sólo así podía gozar de la vida feliz en ultratumba. El faraón le responde que no debe temer por su destino en ultratumba).

Entonces vinieron a buscar a este servidor, y yo celebré un día de fiesta en Yaa para entregar mis bienes a mis hijos, quedando mi primogénito como jefe de mi tribu, aunque mi tribu y todos mis bienes fueron de él: mis siervos, todo mi ganado, mis plantaciones y todos mis árboles datileros. Luego este servidor se dirigió hacia el sur; y me detuve en los *Hariu-Horu* (los caminos de Horus, cerca de la actual Qantarah). Su comandante, que estaba al frente de la guarnición, despachó un mensaje al palacio para dar aviso (de mi llegada). Entonces Su Majestad envió a un excelente capataz de los labriegos del palacio con barcos cargados de regalos de parte del rey para los beduinos que habían venido en mi séquito para conducirme a Hariu-Horu. Yo les despedí, llamando a cada uno por su nombre. Y cada artesano estaba ocupado en sus deberes; yo me hice a la vela; mientras tanto se amasaba y se prensaba la cerveza para mí hasta que llegué a la ciudad real.

Al despuntar el día, en hora muy temprana, vinieron a avisarme, entrando diez hombres y saliendo diez hombres para introducirme en el palacio. Entonces toqué con mi frente la tierra entre las esfinges... Los cortesanos que introducen en la sala de las audiencias me llevaron a la cámara del rey. Y encontré a Su Majestad en el gran trono, de oro fino; y yo me eché en tierra de bruces y perdí el conocimiento de mí mismo delante de él. Pero este dios me dirigió palabras amables; pero yo quedé como un hombre perdido en la oscuridad...

Su Majestad dijo a la reina: 'Este es Sinuhé, que llega como un beduino, con la apariencia de los asiáticos'...

Entonces dijo Su Majestad: 'No debe temer, porque no hay motivo para ello. Será un cortesano entre los nobles. Será incorporado a la categoría de los cortesanos. Penetrad en las cámaras interiores de la indumentaria de la mañana para que cambie su situación'. Así, fui desde el centro de las cámaras interiores con los infantes reales, que me daban la mano. Luego nos trasladamos a la Gran Puerta Doble. Se me instaló en la casa de un hijo real, en la que había cosas espléndidas. En ella había una recámara fresca y decoraciones del horizonte. Lo ocupaban objetos preciosos. Vestidos de lino real, de mirra y flor de aceite del rey y de los nobles favoritos se encontraban en todas las habitaciones. Cada empleado estaba ocupado en su menester. Así se quitaron años a mis miembros: fui depilado y me peiné la cabellera, dejando la suciedad de los países extranjeros y los vestidos de los *nomiu-shashiu* (beduinos). Quedé vestido de lino, me perfumé con aromas finos, y me eché en una cama, dejando la arena para los que viven en ella, y aceite de madera a los que se ungen con ella.

Se me concedió una casa con un jardín que había pertenecido a un cortesano... Se me traían comidas del palacio tres o cuatro veces al día...

Se construyó para mí una pirámide de piedra en medio de las pirámides funerarias. El jefe de las canteras de Su Majestad buscó el terreno; los principales escultores la decoraron; el jefe de escultores la talló; y los capataces de las obras de la necrópolis recorrieron la tierra de Egipto con esta finalidad. Se colocó toda clase de mobiliario en los almacenes y se colocó todo lo que hacía falta. Se instituyeron sacerdotes para mi *ka*. Se hizo para mí un recinto funerario con campos hasta la ciudad, como se hace para un cortesano de prosapia. Se doró mi estatua, laminada con oro puro. Su Majestad la mandó hacer. Jamás se hizo para un hombre común una cosa así. Pero yo gocé del favor real hasta que llegó el día de mi muerte'. Así está desde el principio hasta el fin, tal como se encontró en el libro» [102].

En este relato ingenuo y encantador vemos la situación sociopolítica de Canaán cuando todo lo egipcio se tenía en gran estima, porque los faraones ejercían su alto dominio sobre estas regiones. Fenicia era por esta época una colonia egipcia, y se han encontrado muchos objetos de procedencia egipcia de esta época en Guezer, Megiddo y en Qatna. De hecho, sabemos que Sesostris III (Sen Usert) ocupó Siquem [103]. Y justamente de los siglos XIX-XVIII datan los llamados «textos de execración», inscritos en figurillas de barro de supuestos prisioneros, con indicaciones de muchas localidades de Canaán y con nombres de reyezuelos cananeos de tipo amorreo, similares a los de Mari [104]. Son fórmulas mágicas para maldecir a los enemigos, para poder someterlos así al poder faraónico. Los textos de Berlín están en fragmentos de cerámica, mientras que en los Museos de Bruselas y El Cairo están sobre figurillas de barro. Son exorcismos contra los enemigos de Egipto.

[102] Texto en CH.-F. JEAN, *Le milieu biblique* II 136-44; H. GRESMANN, en AOT 178ss; ANET 18-22; SAO 6-14.

[103] Cf. W. F. ALBRIGHT, en BASOR 93 (1941) 30-36; 127 (1952) 29; A. GOETZE, en BASOR 127 (1952) 25.

[104] Cf. W. F. ALBRIGHT, *Nortwest-Semitic Names in a List of Egyptians Slaves from Eightteenth Century a.C.*: JAOS 74 (1954) 222-23.

b) **Texto de execración**

«El gobernador de Iy-anaq, Erum, y todos los que están con él; el gobernador de Iy-Anaq, Abi-yamimu, y todos los que están con él; el gobernador de Shutu (Moab) Ayyabum (nombre similar al hebreo de Job: Iyyob), y todos los que están con él; el gobernador de Shutu, Zabulanu (Zabulón), y todos los que están con él; el gobernador de Asqanu (Asqalón?), Jalu-kim, y todos los que están con él; el gobernador de *Jerusalén*, Yaqar-Ammu, y todos los que están con él; el gobernador de *Jerusalén*, Setj-Anu, y todos los que están con él... Todos los gobernantes de *Jerusalén*, sus hombres fornidos, sus veloces corredores, sus aliados, sus confederados y los *mentu* (designación despectiva de los extranjeros) de Asia, que puedan rebelarse, que puedan conspirar, que puedan combatir, que puedan intentar luchar y rebelarse en toda esta tierra...

Toda mala palabra, todo mal lenguaje, toda mala calumnia, todo mal pensamiento, toda mala conspiración, toda lucha mala, toda mala disputa, todo plano malo, toda cosa mala, todos los sueños malos y toda mala somnolencia» (son las fuerzas perniciosas que hay que evitar) [105].

Vemos, pues, claramente mencionado en estos textos el nombre de *Jerusalén*, y quizá el de Ascalón; reflejan una situación política en Canaán a base de ciudades-Estado siempre en peligro de ebullición y de insurrección contra el poder de Egipto. Por eso aquí los magos hacen sus conjuraciones para poder desbaratar, por simpatía mágica, sus posibles intentos de subversión, ya que las maldiciones tenían efecto automático. Los nombres, en general, son de tipo *amorreo* o semita occidental. Los hallazgos arqueológicos parecen probar que a principios del segundo milenio a.C. hubo un eclipse cultural en la región de Canaán debido a la entrada de una población nómada, que ahogó el desarrollo de la vida urbana. Son hordas belicosas de pastores que hicieron irrupción no sólo en esta zona, sino en Siria y en Fenicia. ¿Quiénes son estos intrusos?

6. Los amorreos

Entre la III dinastía de Ur y la unificación de Mesopotamia por Hammurabi hay una época que se ha querido llamar «período intermedio» [106], caracterizado por el constante cambio de situaciones políticas, a merced de pueblos nómadas que atacan los centros urbanos, lo que implica un descenso cultural. En efecto, ya a fines del tercer milenio aparecen unas gentes amenazadoras, llamados los «occidentales» (MAR.TU en sumerio y *amurru* en acadio). Son los famosos *amorreos* de la Biblia [107].

105 Texto en ANET 328-29; SAO 266-68.

106 Cf. D. O. Edzard, *Die «Zweite Zwischenzeit» Babyloniens* (Wiesbaden 1957).

107 Cf. J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Liège-Paris 1957); I. J. Gelb, *The Early History of the West Semitic Peoples:* JCS 15 (1961) 27-47; G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Nápoles 1966); M. Liverani, *Per una considerazione istorica del problema amorreo:* OrAnt 9 (1970) 5-27.

De hecho, los últimos reyes sumerios tuvieron que hacerles frente hacia la región de Palmira. Una carta escrita al último rey de la dinastía, Ibbi-Sin (2039-15), da el grito de alarma: «Los MAR.TU (los *amurru)* en su totalidad han penetrado en el interior del país, tomando todas las fortalezas, una detrás de otra» [108]. En la epopeya de Lugalbanda y Emerkar se desea que «los MAR.TU, que no conocen el trigo, sean rechazados a la vez de Summer y de Akkad»; en un texto épico de este tiempo se dice de ellos que «no conocen casa ni ciudad; son los palurdos de la montaña»; en el mito del matrimonio del dios Amurru, epónimo de los amorreos, se dice de éstos que «son hombres que desentierran trufas al pie de las montañas, que no saben doblar la rodilla (para cultivar la tierra), que comen carne cruda, que no poseen casa durante su vida y que no son enterrados después de muertos» [109]. Es el característico hombre de la estepa, siempre en movilidad, hostigando a las poblaciones sedentarias.

Al vencer los elamitas a los sumerios vino la fragmentación del imperio mesopotámico en ciudades-Estado o pequeños principados. El más floreciente fue Isin, donde reinó Ishbi-Erra, originario de Mari, en el medio Eufrates, que se había insurreccionado contra Ibi-Sin. En general, los reyezuelos que empiezan a dominar esta zona llevan nombres semítico-occidentales. Y, entre ellos, un tal Sumu-Abum fundó la I dinastía de Babilonia, cuyo rey más célebre había de ser el gran Hammurabi (1792-50 a.C.), de procedencia *amorrea*. De hecho, los nombres amorreos abundan entre los textos acadios de la época durante el dominio de esta dinastía. Y en el decreto de exención de impuestos del penúltimo rey de la dinastía, Ammi-Saduqa, se dice que estas medidas afectan por igual a los acadios y a los amorreos [110].

Más al norte, la población de Mari era fundamentalmente *acadia*, pero con infiltraciones masivas de nombres semítico-occidentales, es decir, *amorreos*. De hecho, los reyes de Mari contemporáneos de Hammurabi y de Shamsi-Adad I de Asiria llevan nombres amorreos; en los textos publicados de la época abundan los nombres semítico-occidentales [111]. Príncipes amorreos reinaban también entonces en la alta Siria: Karkemish, Yamjad (Alepo), Alalaj, Ugarit y Qatna. Pero en los textos de Mari se menciona una región llamada específicamente como el

108 Cf. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1970) 64.

109 Cf. J. R. Kupper, o.c., 149-50.156-60.

110 Cf. F. R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi-Saduqa von Babylon* (Leiden 19[illegible]).

111 Cf. H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965); ARM XIII (1964) n.1.

«país de Amurru», cerca de Alepo, de Qatna y Canaán septentrional [112]. Así, pues, el «país de Amurru» es, más o menos, la *Siria* central.

De esta época son las famosas *Cartas de Mari*, escritas en acadio, pero con giros y voces semítico-occidentales, en las que se habla de tribus nómadas que inquietan a las poblaciones sedentarizadas, y que son de sumo interés para la comprensión de esta época, que enlaza con la de los patriarcas hebreos.

Cartas de Mari

A: «A mi señor dice así Bannum, tu siervo: Ayer salí de Mari, pasando la noche en Zurubán. Todos los *Ben-Yamina* («hijos de la derecha»: los *meridionales)* encendieron señales de fuego... y hasta ahora no se ha averiguado el significado de estas señales. Pero procuraré entender el significado y escribiré a mi señor si así es o no. Sea la guardia de la ciudad de Mari reforzada y no salga mi señor más allá de la puerta» [113].

B: «A mi señor así dice Ibal-pi-il, tu servidor: *Hammurabi* me habló como sigue: 'Una tropa fuerte armada ha salido a hacer frente a una columna enemiga, pero no se pudo hallar una base conveniente; por ello, la tropa regresó con las manos vacías, y la columna del enemigo avanza en buen orden y sin miedo. Haz que una tropa armada a la ligera vaya a hacer frente a la columna enemiga y procure capturar a espías'.

Así me habló *Hammurabi*: 'Por ello envío a Sakirum con trescientos soldados a Shabazum, y el total de los soldados que he enviado son ciento cincuenta *(hanu)*, cincuenta *suhu* y cien soldados de las orillas del río Eufrates, y hay trescientos soldados en Babilonia. El *vidente* reúne los augurios. Cuando el resultado de los augurios es favorable, salen ciento cincuenta y entran ciento cincuenta'. Sépalo mi señor. Los soldados de mi señor están bien» [114].

C: «A mi señor. Así dice Ibal-il, tu siervo: La tableta de Ibal-Adad de Aslakka llegó a mí, y fui a Aslakka a *matar un asno (hayaram qatalun*: significa «hacer una alianza» o cortar la víctima de la alianza) [115] entre los *hanu* y los *idamara*. Y ordené que se matara una cría de asno. Establecí la paz entre los *hanu* y los *idamara*... Ojalá mi señor esté contento. El campamento y los *Banu-Shimal* («hijos de la izquierda»: los *septentrionales)* están bien» [116].

D: «A mi señor. Así dice Mashum, tu siervo: Sintiri me escribió pidiendo ayuda y le di alcance con las tropas en Shubat-Shamash. Al día siguiente hubo las noticias siguientes sobre el enemigo: Yapah-Adad ha establecido el campamento en este lado de la orilla del Eufrates, y con dos mil soldados

[112] Cf. G. Dossin, *Kengen, pays de Canaan:* RSO 32 (1957) 37-38; ARM XII 747; A. Malamat, *Hazor «The Head of all Kingdoms»:* JBL 79 (1960) 12-19; Id., *Hazor and its Northern Neighbours: Eretz Israel* 9 (Albright Volume, 1969) 102-108.

[113] Publicada por primera vez por G. Dossin en RA XXXV (1938) 178-79; texto en ANET 482; SAO 308.

[114] Publicada por C. F. Jean, *Archives royales de Mari* II n.37; texto en ANET 483; SAO 308-309. Sobre el «vidente» cf. Núm c.22-24.

[115] En Gén 15,7-21 se narra un rito similar en la alianza entre Dios y Abraham: se cortó en dos mitades una vaca, una cabra... Los habitantes de Siquem eran llamados los *Bene Jamor* o «hijos del asno»; allí se daba culto a *Baal Berîth* («señor de la alianza»). En hebreo, la expresión *karat ha-berith* significa «cortar (la víctima de la) alianza». Igual rito en *Ilíada* III 298s; Tito Livio I 24. Aquí se cortaba un puerco.

[116] Publicada por C. F. Jean, *Archives royales de Mari* II n.37; trad. en *Revue des Études Sémitiques* (Paris 1944) p.10-11; texto en ANET 483; SAO 309.

de los *'apiru* reside en aquella ciudad... Las fuerzas de la guarnición que hay estacionadas dentro del recinto de ladrillo son numerosas, y para que no aniquilasen a las tropas no me aproximé a la ciudad. Esta tableta mía la envío a mi señor desde la ribera del río Eufrates. Las tropas y el ganado están bien» [117].

Estos textos entrecortados, similares por su estilo a las famosas *ostrakas* de Lakish, del siglo VII a.C., reflejan bien la situación de ansiedad de poblaciones en constante lucha con hordas que las atacan; y entre ellas están los famosos *'apiru* o *jabiru*, tropas mercenarias al servicio del mejor postor, que aparecerán en los textos de Tell Amarna cuatro siglos más tarde en Canaán. También aparecen en esta época otras hordas llamadas *suteos*, que se resistían a la sedentarización. Igualmente, los *janeos* eran seminómadas. Junto a ellos aparecen los *Bene-Yamina* o «meridionales», que no tienen nada que ver con los «benjaminitas» de la Biblia. Era un término de localización geográfica de unas tribus nómadas que inquietaban a la ciudad de Mari. Aparecen también cerca de Jarrán, en la Alta Mesopotamia, y en Qatna. Contrapuestos a ellos están los *Banu-Shimal*, los «septentrionales».

Ahora bien, estos nómadas asiáticos de tipo *amorreo* se infiltraron en Canaán a principios del segundo milenio a.C. y llegaron hasta Egipto. Así, por esta época el sabio Ipu-wer se queja de que estos extranjeros en Egipto sean tantos como los nativos y que hayan aprendido los oficios del delta [118]. Y en las instrucciones que el faraón Achthoes III (de la X dinastía) da a su hijo Merikare le pone en guardia contra «el maligno *asiático*..., quien no reside en un lugar; sus piernas están siempre en movimiento. Hace la guerra desde los tiempos de Horus; no conquista y no es conquistado. No anuncia el día de la batalla, sino que como un ladrón... Puede despojar a una persona aislada, pero no ataca a una ciudad bien poblada» [119]. Es la descripción del beduino de la estepa, que vive de la *razzia*, la incursión y la algara, y que desaparece en la arena en espera de otra ocasión. Por eso, Amenhemet I (1991-62) construyó contra ellos una serie de fortines, llamados el *Muro del Príncipe;* era como el rompeolas de las incursiones de los temidos asiáticos. Con todo, si llegaban pacíficamente, se les permitía entrar con sus rebaños. En el *relato de Sinuhé* hemos visto al protagonista junto al *Muro del Príncipe* esperando el permiso de entrada en Egipto, y sus compañeros asiáticos bien tratados [120].

[117] Publicada por C. F. Jean en *Archives royales de Mari* II n.131; y traducida en *Revue des Études Sémitiques* (Paris 1944) 26-27; texto en ANET 483; SAO 310.

[118] Cf. ANET 441a.442a.

[119] ANET 416b.

[120] Cf. ANET 19a.

Del tiempo de Sesostris II (hacia 1890 a.C.) es la famosa pintura de Beni-Hasan en la tumba de Jnum-Hotep, en la que aparece una caravana de treinta y siete beduinos conducidos por su jefe Ibsha (¿Abi-shar?), cuya entrada es registrada por un escriba [121]. Y de hecho aparecen muchos nombres asiáticos en Egipto en los tiempos de las XII-XIII dinastías [122]. Suelen ser esclavos, obreros y bajos empleados; pero no se trata de una invasión masiva como la de los *amorreos* en Mesopotamia por aquellos tiempos. Con todo, la descripción del nómada agresor de las instrucciones a Merikare se aplica bien a los *amorreos*, contra los cuales el rey sumerio Shu-Sin tuvo que construir un muro de contención. En Egipto se llama a estos nómadas *Amu*, término que designa también a los *asiáticos* en general. Pero los nombres de los asiáticos establecidos en Egipto son semítico-occidentales, como los de los amorreos [123]. Como ya hemos dicho antes, también los nombres de los textos de execración aplicados a residentes en Canaán son de tipo *amorreo*. Se supone que los amorreos surgieron de los oasis del desierto siro-arábigo y se expandieron hacia Mesopotamia y hacia la costa siro-fenicia-palestina a principios del segundo milenio a.C., siendo causa del bache cultural registrado por los datos arqueológicos. Poco a poco se fueron sedentarizando, y vuelve de nuevo a surgir la población urbana, organizada en principados primero, y luego en pequeños reinos.

En la Biblia se habla de los *amorreos* como una de las poblaciones preisraelitas de Canaán. En los textos cuneiformes de los siglos XIV-XIII a.C. se designa con el nombre de *Amurru* un Estado al norte de Canaán; y en los textos egipcios se le llama *Amor*. Los textos bíblicos tardíos hablan de los *amorreos* como una raza de talla descomunal [124], y se les considera como los sucesores de una raza de gigantes que habitaban en Transjordania: los *refaîm* de Galaad [125]; los *zumzummîm*, de Ammón [126]; los *emîm*, de Moab [127]. Los *refaîm* aparecen también en las cercanías de Jerusalén [128]. En Cisjordania aparecen los *anaqîm*, que residían en la zona de Hebrón [129], en la montaña de Judá [130] y en toda Cisjordania [131].

121 Cf. ANET 229a.
122 Cf. G. POSENER, *Les asiatiques en Égypte sous les XII et XIII dynasties:* Syria 34 (1957) 145-63.
123 Cf. W. F. ALBRIGHT, *Northest Semitic Names in a List of Egyptian Slaves:* JAOS 74 (1954) 222-23.
124 Am 2,9; Núm. 13,32; Dt 3,11.
125 Dt 3,11.13; Jos 12,4; 13,12.
126 Dt 2,20-21.
127 Dt 2,10-11.
128 Jos 15,8; 18,16; 2 Sam 5,18.
129 Núm 13,22.28.33; Jos 14,12; 15,13; Jue 1,20.
130 Jos 11,21.
131 Dt 9,2.

7. Los jurritas

Es un pueblo de lengua aglutinante, de procedencia caucásica, que se descolgó hacia las llanuras de la Alta Mesopotamia y Siria; sobre todo, al pie del monte Taurus. No aparecen en Mari y Siria del Norte hasta fines del tercer milenio a.C. Nombres jurritas aparecen luego más al sur y en Babilonia. Pero no se puede hablar de una invasión masiva en estas tierras meridionales, como ocurre con el movimiento *amorreo*. A mediados del siglo XVIII aparecen nombres de príncipes jurritas en los textos de Mari, y se los sitúa hacia la región de Alepo. Su dios es el de la tempestad, Teshup, el «dios de Alepo», y su esposa, Jepat. Más tarde, en el siglo XVI, van a ejercer una gran influencia en el Próximo Oriente con la fundación del reino de Mitanni. El centro de irradiación estaba en la Alta Mesopotamia, justamente en la gran curva del Eufrates, el *Naharina* de los egipcios y el *Naharayim* de la Biblia [132]. Hacia 1500 a.C., el reino de Mitanni era el principal poder de esta región. Los reyes suelen tener nombres *indoeuropeos;* y aparece el culto a los dioses Mitra, Varuna, Indra y a los dos Nasatyas al lado de los dioses jurritas [133]. Es la primera penetración de los *arios* en el Próximo Oriente, hacia el siglo XV. Y esta onomástica se extiende a Siria y Canaán. Parece ser una *casta dirigente militar*. Generalizaron el uso del carro de guerra, que ya era conocido siglos antes en la zona. De hecho, en los textos de Mari (s. XVIII a.C.) se menciona el caballo y el carro de guerra. La aristocracia de los mitannitas estaba constituida por los *maryannu* («los combatientes de los carros»), vocablo *ario* con terminación jurrita [134]. De hecho, el uso masivo del *caballo* y del *carro de guerra* por los mitannitas decidió su hegemonía durante el siglo XV a.C. en el Próximo Oriente. Hacia 1500 a.C., dos oficiales de Tutmosis I aparecen utilizando un carro de combate por primera vez contra los mitannitas [135]. Pero luego se generalizó, pues en tiempos de Tutmosis III se dice que en Megiddo se apoderó de 900 carros y 2.000 caballos. Amenofis II llevó en sus campañas asiáticas más de 1.000 carros, y en la batalla de Qadesh (1286), el hitita Muwatalli ponía en línea contra Ramsés II 2.500 carros, teniendo una reserva de otros 1.000 carros. También los jurritas generalizaron la *coraza* con escamas de bronce para proteger al cochero y a los caballos.

132 Cf. R. T. O' CALLAGHAN, *Aram Naharaim.*
133 Cf. P. THIEME, *The «Aryen» Gods of the Mitanni Treaties:* JAOS 80 (1960) 301-17.
134 Cf. R. T. O' CALLAGHAN, *New Light on the Maryannu as «Charriot-Warrie»:* JKF 1 (1950-51) 309-24.
135 Cf. ARE III 81-85; ANET 234a.

Es la defensa contra el «arco sirio» de que hablan los textos egipcios de la XVIII dinastía [136], compuestas de láminas de cuero y de madera diferentes.

Bajo esta casta militar de *maryannu* el Próximo Oriente se organizó en pequeños Estados de régimen feudal. En los textos de Nuzi aparecen las costumbres jurídicas jurritas bien diferentes de las mesopotámicas. En las cartas de Tell Amarna aparecen cartas de príncipes jurritas; los nombres son *indoarios*, como Aitakama, Shutatarra de Qadesh, Biryawaza de Damasco, Biridiya de Megiddo y Widiya de Ascalón. Esto quiere decir que hacia el siglo XV-XIV los *jurritas* habían penetrado muy al sur en la costa cananea. Aparecen 20 nombres arios, tres jurritas y 33 cananeos. Uno de los nombres *jurritas* es el del rey de *Jerusalén*: Abdi-Jepa. Igualmente, en las tabletas de Taanak se leen nombres arios y jurritas [137]. Por eso en los tiempos de las dinastías XIX y XVII egipcias se daba a Canaán el nombre de *Juru* [138], el país de los jurritas. Así, a Tutmosis IV (1412-1402) se da el título de «vencedor de *Juru*» y uno de sus cuerpos de ejército se llamaba «Men-Jeper-Ra vence a Juru». Asimismo, prisioneros *jurritas* tomados en Gezer aparecen instalados en Tebas [139]. También en las listas de prisioneros de Amenofis II (1438-12) se incluyen 36.300 *jurritas*, juntamente con 15.200 *shasu* (beduinos) y 15.070 personas de Nujase (Siria central) [140].

Y en los textos de Tutmosis III (1468-36) se menciona a los príncipes de *Juru* como los adversarios del faraón en Megiddo [141]. Es la primera vez que a esta región se la llama *Juru* en los textos egipcios, pues antes se llamaba *Retenu* o *Djahi*. Se habla también de prisioneros *maryannu* en Galilea [142], bajo Tutmosis III, enviados por doce ciudades de la región septentrional de Canaán, lo que prueba que los jurritas-mitannitas dominaban esta zona con una casta militar minoritaria: los *maryannu*. Tenían un régimen feudal y divulgaron en esta zona la escritura cuneiforme y el acadio como lengua internacional comercial y diplomática, como era corriente en la Alta Mesopotamia y en Siria [143]. Ahora bien, las cartas escritas a los faraones en acadio tienen muchos giros cananeos. Parece que los escribas egipcios les respondían en la misma lengua, como aparece

136 Cf. W. E. McLeod: AJA 66 (1962) 15-16.
137 Cf. A. Gustavs, en ZSPV 50 (1927) 1-18; 51 (1928) 169-218.
138 Cf. A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (Oxford 1947) I 180-81.
139 Cf. ANET 248*a*.
140 Cf. ANET 247; las cifras son exageradas: cf. J. Janssen, en JEOL 17 (1963) 141-47.
141 Cf. ANET 235*b*; ARE II 420-36.
142 ARE II 436; ANET 237*b*.
143 Cf. R. Labat, *Le rayonnement de la langue et de l'écriture akkadiennes au deuxième millénaire avant notre ère:* Syria 39 (1962) 1-27.

en ciertas tabletas encontradas en Taanak (en tiempos de Amenofis II) y en Gezer bajo Tutmosis IV [144].

8. La invasión de los hicsos

Los faraones trataron de mantener su hegemonía sobre esta región de Canaán bajo la XII dinastía. Sabemos que el general Nesumont, bajo Sesostris I, hizo una incursión por la zona, destruyendo los fortines de los príncipes asiáticos que se hacían peligrosos [145]. Por su parte, Sesostris III (1878-43), dirigió una campaña contra Sekmen (probablemente, *Siquem)*, que parece era el centro de una confederación de reyezuelos insurgentes contra Egipto. Pero al retornar los egipcios fueron atacados por los asiáticos [146]. Durante este tiempo se explotaban las minas del Sinaí con un ritmo similar al de siglos anteriores. Es la época en que Sinuhé atraviesa Canaán, siendo bien recibido, lo que prueba que los egipcios eran muy considerados; también encuentra egipcios por todas partes y le entienden en egipcio. Los mismos asiáticos le escoltan en su retorno cuando Sesostris I le llamó [147]. Por otra parte, no pocos asiáticos con nombres *amorreos* se instalan por esta época en el país de los faraones. Amenhemet II (1929-1895 a.C.) ofrece un gran tesoro a Toth, procedente de Siria [148]. Y, a su vez, muchos objetos egipcios del tiempo de Amenhemet III aparecen en la tumba de Abi-Shemu, rey de Byblos; igualmente se han encontrado objetos egipcios de la XII dinastía en Ras Shamra, Beyrut y Qatna. Y aparecen nombres de lugartenientes del faraón en ciudades como Megiddo, Gezer, Jericó y Siquem [149]. Esto prueba que durante la dinastía XII todas estas regiones estaban bajo el alto dominio egipcio. De hecho, en Megiddo había un intendente para contar los rebaños; y así, en la tumba de Tuthotep aparece representado un rebaño procedente de Retenu o Canaán. Por otra parte, como en los llamados «textos de execración» no se maldice a las ciudades de Byblos, Megiddo y Jericó, ni a Ugarit ni a Qat, se da a entender que éstas permanecían fieles al faraón. En un cilindro de hacia 1770, el príncipe de Byblos, Yakin-El, se llama a sí mismo «servidor» del faraón Sehetep-ubre; y su hijo Yantin inscribe su nombre

144 Cf. A. Malamat, *Campaigns of Amenhotep II and Thutmose IV to Canaan:* Scripta Hierosolymitana 8 (1961) 218-31.
145 Cf. ARE I 469-71.
146 Cf. ANET 230.
147 Cf. ANET 18-22.
148 Cf. P. Montet, *Notes et documents pour servir à l'histoire des relations entre l'ancienne Égypte et la Syrie:* Kemi 16 (1962) 76-96.
149 Cf. A. Rowe, *A catalogue of Egyptian Scarabs* (El Cairo 1936) 235.

al lado de Nefer-hotep I (1740-30 a.C.) [150]. En muchos escarabajos encontrados en Megiddo, Jericó, Gezer y Lakish aparecen nombres de esta dinastía XIII [151].

Después viene el gran *hiatus* de los reyes hicsos. Según Manetón, bajo el faraón Tutimaios (Dudimose): «de repente, un pueblo desconocido que venía del oriente tuvo la audacia de invadir nuestro país, y sin dificultad ni combate se apoderó de él por viva fuerza; capturaron a los jefes, incendiaron salvajemente las ciudades, arrasaron los templos de los dioses y trataron a los indígenas con la mayor crueldad, degollando a unos, llevando como esclavos a otros y a las mujeres de éstos. Al fin instalaron como rey a un tal Salitis. Este príncipe se instaló en Menfis». Sigue luego una lista de cinco reyes, y dice de ellos: «Todos estaban ansiosos de destruir hasta la raíz al pueblo egipcio. Se nombra al conjunto de esta nación hicsos, es decir, *reyes pastores*» [152].

Es el único documento en el que se alude a estos misteriosos invasores asiáticos, que con su reinado impusieron una especie de edad nebulosa y de decadencia en el país de los faraones según la apreciación del historiador egipcio. Según los datos de Manetón y del papiro de Turín, aparecen una serie de nombres de reyes distribuidos en cuatro dinastías, que abarcan de la XIV a la XVII. Pero parece que algunos de esos reyes han sido contemporáneos entre sí, y otros con la dinastía XIII. Por otra parte, en los textos egipcios posteriores hay interés en guardar silencio sobre esta vergonzosa época de ocupación extranjera; y en las alusiones esporádicas es sólo para denigrar a los invasores [153].

Los lexicólogos actuales rechazan la etimología de Manetón de «reyes pastores» para la palabra hicsos, y prefieren derivar este nombre de *hq'w j'šw.t*, que significaría «jefes de países extranjeros», y designa a los jefes beduinos de Siria y Canaán. Y a las gentes que seguían a estos hicsos se les designa en los textos egipcios como «asiáticos», «habitantes de la arena» o «gentes de Retenu», es decir, las poblaciones de Canaán en sentido amplio. Por otra parte, algunos de estos reyes tienen nombres *semíticos*, como Yaqub-El o Yaqub-har, Anat-El o Anat-har. Pero algunos, como Apofis, son egipcios, y otros parecen ser jurritas o indoeuropeos. Por otra parte, los hicsos adoptaron

[150] Cf. W. F. ALBRIGHT, *An Indirect Synchronism between Egypt and Mesopotamia circ. 1730 B. C.*: BASOR 99 (1945) 9-18.
[151] Cf. A. ROWE, o.c., n.113.
[152] El texto en FLAVIO JOSEFO, *Contra Apion* I xiv,75-82.
[153] Sobre el problema de los hicsos véanse J. VAN STERS, *The Hyksos. A New Investigation* (New Haven 1966); D. B. REDFORD, *The Hyksos Invasion in History and Tradition*: Orientalia 39 (1970) 1-51.

al dios egipcio Seth como su dios principal, sin duda para congraciarse con los vencidos. Era un dios procedente del Alto Egipto y se le consideraba como el dios del desierto, de los extranjeros y de la tempestad [154]. De hecho, después de la expulsión de los hicsos, el dios Seth fue representado con el atuendo y atributos de un dios sirio y se le identifica en los textos con Baal [155]. Tenía por esposa una diosa desnuda, que podía ser Anat o Astarté. Por eso, como dice R. de Vaux, «hay que concluir que los *hicsos* eran en gran mayoría *semitas*» [156].

Ahora bien, ¿cuál era su procedencia exacta? R. de Vaux cree que son oriundos de la tierra de Canaán, porque no hay indicios de una invasión extranjera en esta región en los siglos XVIII-XVI a.C., época de gran florecimiento urbano de la zona. Por otra parte, en las excavaciones recientes de Tell ed-Dab'a, al sur de Tanis (la posible Avaris de los hicsos), se ha encontrado un escarabajo con el nombre del rey hicso Jian [157], y tumbas con cerámica, armas y mobiliario cananeos [158]. También se ha encontrado una estela en Tanis datada del 1320 a.C., y en ella se celebra el cuarto centenario de la inauguración del culto a Seth en la localidad [159]. Se le representa a Seth como un *Baal* sirio. Debió, pues, de ser llevado por los hicsos hacia el 1720 a.C. Y el nombre Titimaios de Manetón debe de ser uno de los Dudimosé, últimos reyes de la XIII dinastía (hacia 1660 a.C.); así se explica lo que dice este historiador de que el primer rey hicso, Salitis, se estableció en Menfis en tiempos de Titimaios.

Así, pues, los hicsos se establecieron en el delta oriental hacia el siglo XVII a.C., cuando el país egipcio estaba muy debilitado con divisiones interiores. Manetón da una lista de *seis* «reyes pastores» y en el «papiro de Turín» se les atribuye una duración de *ciento ocho años*. Parece que Egipto se organizó bajo su dominio en régimen de federación feudal a base de príncipes, sin ser un Estado central unificado. Pero su poder se extendió hasta el Alto Egipto, pues los nombres de Jian y de Apofis figuran inscritos en los monumentos de Djbelein, al sur de Tebas; asimismo, parece que los últimos faraones de la dinastía XIII siguieron en el Alto Egipto como vasallos de los hicsos. Por otra parte, no hay pruebas de administración de los hicsos al norte de Gaza. Con todo, se han encontradoobje-

[154] Cf. J. ZANDEE, *Seth als Stormgott*: ZAS 90 (1963) 144-56.
[155] Cf. S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960) 250-51.
[156] R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) 80.
[157] Cf. SH. ADAM, ASAE 56 (1959) 220-21.
[158] Cf. J. LECLANT, en Orientalia 37 (1968) 98-100; ibid., 38 (1969) 248-51; W. K. SIMPSON, *The Princess Tany*: ChrEg 34 (1959) 233-39.
[159] Cf. P. MONTET, *La stèle del an 400 retrouvée*: Kêmi 4 (1931) 1.11; ANET 252-53.

tos con nombres de Jian en Creta, en Bagdad y en Bogazkeui (Asia Menor) [160]. Pero se debe a la expansión comercial, no política, de los mismos. Por eso, «no se puede hablar de un imperio de los hicsos en el Próximo Oriente» [161].

De hecho, los hicsos procuraron adoptar los nombres y costumbres egipcios; pero entre los nombres aparece un gran visir con el nombre semita de Jur, cuyos escarabajos aparecen en Sudán y en Gaza: era el área de dispersión del dominio de los hicsos. Después de la expulsión de éstos, en los textos egipcios se les considera como bárbaros que han saqueado los templos. Así, la reina Hatshepsut dice de los templos que ha reconstruido: «Yo he restaurado lo que estaba arruinado. Yo he levantado lo que estaba en piezas desde que los *asiáticos (Amu)* estaban en medio de Avaris del país del Norte y desde que los extranjeros se habían mezclado allí, echando por tierra todo lo que estaba hecho. Porque gobernaban sin Ra» [162]. Pero parece que no fueron malos gobernantes, pues se fomentó la agricultura y el comercio, no se cambió la religión y aceptaron a Ra en su panteón. Por otra parte, en el campo literario, de esta época datan muchas copias de textos literarios y científicos egipcios. Y además esta invasión de los hicsos sirvió para abrir el horizonte a los habitantes del Nilo, que se consideraban el centro de la tierra, rodeados de bárbaros. De este modo, los hicsos constituyen como un puente entre Africa y Asia, lo que daría pie para nuevas empresas de conquista de los faraones en tierras asiáticas.

En el Alto Egipto se preparó la reacción contra estos asiáticos, y así, los príncipes de Tebas organizaron la expulsión de los hicsos, constituyendo la XVIII dinastía. Un cuento legendario que explica bien la situación de entonces dice que un príncipe de esta dinastía llamado Sekenenré, «el valiente», recibió una vez un mensaje insultante del rey Apofis, que reinaba en Avaris, a 800 kilómetros de Tebas, quejándose de los hipopótamos del lago de Tebas, pues no le dejaban dormir. He aquí el texto, lleno de encanto:

«Sucedió entonces que el país de Egipto estaba en la miseria. No había señor o rey de la época. Pero ocurrió que el rey Seqnen-Re—vida— era el gobernador de la ciudad del sur (Tebas). La miseria reinaba en la ciudad de los *asiáticos*, porque el príncipe Apofis estaba en Avaris y todo el país les estaba sometido con sus impuestos; el norte también, con todos los buenos productos del delta. Entonces, el rey Apofis adoptó a Seth como señor y no quería servir a otro dios que hubiera en el país, excepto a Seth...

160 Cf. H. Stock, *Der Hyksos Chian in Bogazköi:* MDOG 94 (1963) 73-80.
161 R. de Vaux, o.c., 82.
162 Inscripcion de Speos Artemidos, en ARE II 296-303; ANET 231.

Después de muchos días, el rey Apofis le convocó... Por eso el rey Apofis envió al príncipe de la ciudad del sur el mensaje que escribió y que los sabios le sugirieron... Entonces el mensajero le dijo: 'El rey Apofis me envía a deciros lo siguiente: Retira del lago los hipopótamos que están al oriente de la ciudad. Porque los hipopótamos no me dejan dormir y vienen a mí día y noche, y el ruido está en los oídos de su ciudad'. Entonces el príncipe de la ciudad del sur quedó confuso por un largo tiempo, porque sucedió que no sabía qué responder al mensajero del rey Apofis.

Entonces el príncipe del sur le dijo: 'Bien, tu señor podría algo sobre este lago que está en el oriente de la ciudad del sur aquí'. Y dijo al mensajero: 'Di a tu señor que haré lo que dirás a él. Dile así'. Entonces el mensajero del rey Apofis empezó a encaminarse hacia el lugar donde estaba su señor. Y el príncipe de la ciudad del sur convocó a sus cortesanos principales, como jefe superior que era, y les repitió el mensaje que el rey Apofis les había enviado. Ellos entonces quedaron en silencio por mucho tiempo, porque no sabían qué responderle, bueno o malo. Entonces el rey Apofis envió a...» (se interrumpe el texto) [163].

No sabemos cómo terminó esta historia, pero el análisis de la momia del príncipe Senen-Re tiene grandes heridas en la cabeza, quizá como consecuencia de una lucha contra los hicsos. De hecho, sabemos que su hijo Kamosis inició esta guerra de liberación contra los opresores extranjeros, según se cuenta en dos estelas de Karnak [164]. El rey de Avaris pidió ayuda al rey de Etiopía; pero su mensaje fue interceptado. El hermano de Kamosis es Amosis, quien, al terminar de expulsar a los hicsos, se constituyó en el fundador de la XVIII dinastía.

Estela de Carnavon [165]

«El poderoso rey de Tebas. Kamosis, era el rey benéfico. El mismo Ra le había hecho rey y le dio fuerza en la verdad. Su Majestad habló en su palacio al consejo de los nobles que eran de su comitiva así: '¡Permítaseme comprender cuál es mi fuerza! Hay un príncipe en Avaris, otro en Etiopía, y yo aquí estoy asociado con un *asiático* y un negro (kushita). Cada uno tiene un trozo de Egipto, dividiendo el país conmigo. Yo no puedo atravesar las aguas de Egipto hasta Menfis, pues él tiene a Hermópolis (a 300 kilómetros al sur de Menfis). Nadie puede establecerse, pues es arruinado por los impuestos de los asiáticos. ¡Yo voy a luchar con él hasta abrirle el vientre! ¡Mi deseo es salvar a Egipto y herir a los asiáticos!...

Yo fui al norte, porque era suficientemente fuerte para atacar a los asiáticos, por mandato de Amón. Mi valeroso ejército estuvo delante de mí como una ráfaga de fuego. Las tropas de los Madjoi estuvieron en la parte superior de nuestras cabinas para observar a los asiáticos y hacerles retrasar sus posiciones... Yo no quería dejarlo escapar, mientras que yo tenía a raya a los asiáticos, que habían dominado Egipto... Yo pasé la noche en mi barca con gran dicha en el corazón. Cuando rompió el día, yo me eché sobre él

163 Cf. ANET 231*b*-32*a*.
164 P. Montet, *La stèle du roi Kamose:* CRAI (1956) 112-20.
165 Esta tableta, llamada de *Carnavon* porque éste la encontró en Tebas occidental, es un ejercicio escolar, copia de una estela de Kamosis. Publicada por Carnavon y H. Carter, *Five Years Exploration at Thebes* (London 1912), su contenido fue confirmado por los fragmentos de otra estela encontrada en Karnak: ASAE 35 (1935) 111; publicada en ASAE 39 (1939) 245-71.

como si fuera un halcón. Cuando llegó la hora del desayuno, le ataqué, echando abajo sus muros, matando a su gente, e hice que su esposa viniera a la orilla del río. Mis soldados fueron como leones con sus despojos, tomando siervos, ganado, leche, miel, dividiendo sus propiedades, con sus corazones alegres. La región de Nefrusi cayó. Poco faltó para que les pusiéramos cerco a sus personas. La región de Per-shaq se perdió cuando yo llegué. Sus caballos habían huido en el interior. La patrulla...» [166]

No sabemos más de cómo se desarrolló la lucha contra los hicsos. Sólo queda el texto de un oficial que en su tumba nos describe su intervención en la conquista de Avaris, bajo el faraón Amosis (1570-45 a.C.), y de Tutmosis I (1525-1495). Se llama este oficial Amosis [167]. He aquí el texto de su inscripción funeraria:

«El comandante de una tripulación, Amosis, hijo de Eben, el triunfador, dice: 'Yo hablo a todos los hombres para que sepáis los favores que he recibido... La fama de un valiente proviene de lo que hizo, sin que desaparezca jamás en este país'. Así habla: 'Me eduqué en la ciudad de el-Kab... Cuando se puso sitio a la ciudad de *Avaris*, mostré valor a pie en presencia de Su Majestad... Después se combatió en el agua en el canal de Pa-Djeku, de *Avaris*. Entonces hice una captura, tomando una mano. Se dio informe al heraldo real. Por ello se me concedió el *Oro del valor*. De nuevo se luchó en el mismo lugar; efectué otra presa y tomé otra mano. Por ello, de nuevo se me concedió el *Oro del valor*.

Después se combatió en Egipto, al sur de esta ciudad. Capturé a un hombre prisionero. Bajé al agua—él fue capturado en el lado de la ciudad—y atravesé el agua llevándolo. Se dio informe al heraldo real. Otra vez se me concedió oro. Después fue saqueada *Avaris*. Me llevé este botín de ella: un hombre, tres mujeres; en total, cuatro personas. Luego Su Majestad me los concedió como esclavos. Después Sharuhen fue sitiada durante tres años. Luego, Su Majestad la entregó al saqueo. Y de allí me llevé el siguiente botín: dos mujeres y una mano. Se me concedió el *Oro del valor* y se me entregó el botín para que fueran esclavas. Después que Su Majestad hubiera matado a los *asiáticos*, zarpó hacia el sur, hacia Jenti-hen-nefer, para desbaratar a los nómadas nubios...

Más tarde éste (Tutmosis I) fue a *Retenu* (Canaán) para calmar su corazón a través de los países extranjeros. Su Majestad llegó a *Naharin* («los dos ríos»: la curva del Eufrates), y Su Majestad encontró a aquel enemigo mientras preparaba la disposición del combate. Innumerables fueron los prisioneros que Su Majestad capturó vivos gracias a su victoria. Yo iba en la vanguardia de nuestro ejército y Su Majestad vio lo valiente que yo era. Me apoderé de un carro de guerra, de su caballo y a quien iba en él lo tomé como prisionero...'» [168]

Por este relato parece que los hicsos fueron perseguidos en Canaán, llegando hasta Sharujen, quizá Tell Farah del Sur.

[166] El texto en ANET 232-33; cf. P. MONTET, *La stèle du roi Kamose:* CRAI (1956) 112-20.

[167] Esta inscripción funeraria fue copiada por C. R. LEPSIUS, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien* (Berlin 1849-59) III 12b.c; publicada por K. SETHE, *Urkunden der 18 Dynastie* (Leipzig 1905) I 1-11; cf. V. LORET, *L'inscription de Ahmès fils d'Abana (Bibliothèque d'Étude* III, El Cairo 1910); A. H. GARDINER, en JEA V (1918) 48-54.

[168] Texto en ANET 232-34; SAO 203-205.

A los enemigos se les llama *Amu* (asiáticos en general). Los hicsos fueron así empujados hacia sus tierras alrededor del 1550 a.C.

A la vista de esta exposición somera, tenemos una idea sobre la situación política del Próximo Oriente; en concreto, de la región siro-cananea, en la que se desarrolla la vida de los patriarcas allá por los siglos XVIII-XVII a.C., justamente cuando los hicsos irrumpían en el país de los faraones, dominando la región del delta. A la luz de esta situación ambiental, vamos ahora a estudiar las incidencias de los patriarcas en sus emigraciones según los textos bíblicos, que nos trazan un itinerario bien concreto.

9. La emigración de Abraham

a) De Ur a Jarrán

Los relatos bíblicos sobre los patriarcas aparecen encuadrados en unos *esquemas teológicos* a base de apariciones y *promesas* divinas, ya que para los hagiógrafos constituyen la «historia de salvación» de su pueblo, es decir, su elección, supuestas unas bendiciones que condicionarán todo su desarrollo histórico a través de los tiempos. En este supuesto, estos relatos de la época patriarcal constituyen como la «prehistoria» de Israel, ya que los patriarcas aparecen vinculados a los designios misteriosos de un Dios que se habría de manifestar con gestas salvadoras a favor de su pueblo. Dado este enfoque, muchas veces los acontecimientos se simplifican sistemáticamente en función de una preocupación *sacral*, prescindiendo de las causas segundas, y atribuyendo directamente a Dios lo que puede ser fruto de la concurrencia y presión de unas circunstancias históricas [169]. Por eso las apariciones e intimaciones divinas se prodigan; y así, la emigración de Jarrán a Canaán es simplemente el efecto de una orden expresa divina: «Sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te voy a indicar. Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será una bendición; y bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan, y serán en ti bendecidas todas las familias de la tierra» [170]. En estas palabras se sintetiza toda la *teología de la elección*, que será la idea central que preside la compilación de las antiguas tradiciones patriarcales. Entonces comienza la aventura existen-

[169] Cf. M. GARCÍA CORDERO, *Idealización épico-sacral en la historiografía bíblica:* Ciencia Tomista 93 (1966) 426-48.

[170] Gén 12,1-3.

cial de un clan anónimo en constante emigración, porque estaba destinado a dar origen a un pueblo que iba a ser algo «aparte» entre todos los pueblos de la tierra, según expresión profética puesta en boca de un adivino gentil [171].

Pero en los mismos relatos bíblicos se refleja una mayor complejidad de los acontecimientos; por eso, el historiador puede rastrear, a través de ellos, las circunstancias ambientales que condicionan las emigraciones de los patriarcas. En efecto, según el esquema simplificador del «sacerdotal», el padre de Abraham, Teraj, es el término de una genealogía que arranca de Sem a través de un tal *Heber*, que habría de ser el supuesto epónimo de los *hebreos* [172]. El hagiógrafo coloca esta genealogía después del incidente de la confusión de las lenguas, y supone que la descendencia de Noé después del diluvio proviene de los montes de Armenia (Ararat-Urartu, lugar en que encalló el arca después del diluvio) [173], y se instaló en la llanura de Senaar o Mesopotamia, donde intentaron construir la famosa torre de Babel. Sin duda que el autor bíblico se hace eco de leyendas mesopotámicas y de la emigración de los sumerios, procedentes de las zonas montañosas del Cáucaso, para instalarse, hacia el quinto milenio a.C., en la Baja Mesopotamia, donde crearon la floreciente civilización que había de ser adoptada por los semitas.

Por otra parte se ve un especial interés en querer presentar al gran antepasado Abraham en relación con estas poblaciones mesopotámicas, que destacaban por su cultura y vivían en una región que se creía el hogar primitivo de la misma humanidad. El autor sagrado presenta así a los antepasados de Abraham residiendo en *Ur de los caldeos (Ur Kashdim)* [174], donde muere su hermano Harán (v.28), «país de su nacimiento» o parentela. Se ha pensado que la localización «Ur de los caldeos» (LXX: «*país* de los caldeos») sería una adición de un glosista del siglo VI a.C. para indicar el supuesto lugar de origen de Abraham, en la tierra de los «caldeos», tan conocidos entonces de sus lectores por ser el pueblo que ejercía la hegemonía en el Creciente Fértil en aquellos tiempos. De hecho, el nombre de *Kasdim* (forma neobabilónica: *kaldim)* no aparece hasta el siglo XI a.C., es decir, mucho tiempo después de los tiempos patriarcales [175]. La ciudad de *Ur* es bien conocida

171 Núm 23,9.
172 Gén 11,10-27.
173 Gén 8,4.
174 El término *Kasdim* es arcaico, mientras que *Kaldu* es neobabilónico. Los LXX traducen este término más reciente: χαλδαῖοι. Cf. J. M. GRINTZ, en JNES 21 (1962) 190 n.10
175 Un texto de JENOFONTE *(Anabasis* IV iii.4), *Ciropedia* (III 1.34) habla de los «caldeos»

en los textos cuneiformes y fue excavada por L. Woolley [176]. Fue una ciudad muy floreciente durante el tercer milenio a.C., sobre todo bajo la III dinastía de Ur. Fue destruida por los elamitas hacia el 2000 a.C. Pero siguió siendo un centro comercial y religioso importante hasta los tiempos de Hammurabi (s.XVIII a.C.). Después, durante un milenio (hegemonía de los kasitas y asirios), sufrió un gran eclipse, para volver a prosperar de nuevo bajo la dinastía neobabilónica en los siglos VII-VI a.C. Así, pues, Ur estaba aún floreciente en tiempos de Abraham (s.XVIII a.C.). Pero la precisión bíblica «Ur de los caldeos» resulta anacrónica, ya que los «caldeos», de raza aramea, empiezan a sonar hacia el siglo IX, y sólo en el siglo VII a.C. adquieren singular relieve. Con todo, para los lectores de la Biblia, la precisión geográfica «Ur de los caldeos» era clara, y queda como una frase estereotipada. Así, en Gén 15,7 se ponen en boca de Dios estas palabras, dirigidas a Abraham: «Yo soy Yahvé, que te ha hecho salir de *Ur Kasdim* para darte este país». Esta expresión vuelve a reaparecer en textos posteriores [177].

De hecho, sabemos que Nabónides, originario de Jarrán, reconstruyó los templos de esta ciudad y los de Ur; su madre había sido sacerdotisa de Sin en Jarrán; su hija fue sacerdotisa del mismo dios en Ur [178]. Esto prueba las relaciones religiosas que había entre las dos ciudades, ya que la misma divinidad, Sin, el dios lunar (dios de los nómadas, que hacen sus trashumancias de noche bajo la luna llena para huir de los calores del día), era adorada en ambas localidades. Por eso, «la emigración de Ur pertenece a las más antiguas tradiciones del Pentateuco... No ha podido ser inventada en el momento en que estas tradiciones han sido redactadas, porque entonces Ur estaba completamente olvidada» [179]. Por su parte, J. Bright, que tiene sus dudas sobre la procedencia de Abraham de Ur, dice que «no es imposible que algunos clanes semíticos del noroeste que se hubieran filtrado en el sur de Mesopotamia emigraran posteriormente hacia el norte, hacia Jarrán, quizá en los días turbulentos de la caída de Ur III» [180].

A nuestro entender, es verosímil la emigración de un clan

de Armenia. Cf. W. F. ALBRIGHT, en BASOR 140 (1955) 31-32; ID., *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York 1963) 97 n.1.
176 Cf. L. WOOLLEY, *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origins* (London 1936).
177 Cf. Neh 9,7; Jud 5,6; *Jubileos* (c.11-12); Act 7,2.
178 Cf. S. SMITH, *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon* (London 1924) 36s; C. J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*: Anatud 8 (1958) 35-92.
179 R. DE VAUX, o.c., 183.
180 J. BRIGHT, *Historia de Israel* (Bilbao 1966) 95.

seminómada asentado cerca de Ur, en la Baja Mesopotamia (la actual *tell Mugheir)*, entre Bagdad y Basora [181], desde esta región hacia el norte, donde la ciudad de Jarrán ofrecía mejores posibilidades, ya que en ella no faltaban gentes conocidas de Ur, que se habían desplazado a aquella localidad también por razones comerciales. Y, aunque el autor bíblico no da ninguna razón concreta para justificar el desplazamiento del clan de Teraj, podemos suponer que éste formaba parte de una emigración más amplia promovida en tiempos de disturbios políticos de escasez de pastos en el sur. Como dice R. de Vaux, «puede representar a un grupo de semitas seminómadas que habían vivido en el ambiente de Ur, tomando el camino tantas veces frecuentado por las caravanas para encontrar a sus hermanos de raza establecidos en el norte» [182]. En el relato bíblico se incluye esta emigración hacia el norte como un primer paso hacia Canaán: «Tomó, pues, Teraj a Abraham, su hijo; a Lot, el hijo de Harán, hijo de su hijo, y a Sarai, su nuera, la mujer de su hijo Abraham, y los sacó de *Ur Kasdim* para dirigirse a la tierra de *Canaán;* pero, llegados a *Jarrán,* se quedó allí» [183]. Aquí nos encontramos ya con la obsesión de la tierra prometida que va a ser el país de Canaán, y por eso el hagiógrafo considera la residencia en *Jarrán* como etapa de tránsito; pero seguramente no lo era en los planes de Teraj. De hecho, la ciudad de *Jarrán* se convierte en *'erets môlèdèt,* o «tierra de la parentela» de Abraham, según se declara en Gén 12,1 y 24,4.7. Y allí quedarán sus parientes cuando él se desplace hacia el sur [184]; pero esto no prueba que fuera originario de esa región de la Alta Mesopotamia [185].

Por otra parte, el nombre de *Abraham* es *amorreo,* y sabemos que los amorreos se instalaron en la Baja Mesopotamia ya en el tercer milenio a.C. [186]. Incluso los otros nombres de su parentela encuentran su paralelo en textos de la Baja Mesopotamia. Así, el bisabuelo de Abraham, llamado *Sarug,* encuentra su paralelo en un tal *Sha-ru-gi,* mencionado en Tello bajo la dinastía III de Ur [187]; el abuelo y un hermano de

181 Cf. E. Dhorme, *La religion des hébreux nomades* (Bruxelles 1938) 69; A. Parrot, *Abraham et son temps* (Neuchâtel 1962) 16.

182 R. de Vaux, en RB (1948) 322.

183 Gén 11,31.

184 Gén 24,4; Aram Naharyim, Gén 24,10.

185 Es la opinión de C. H. Gordon, en JNES 17 (1958), 31; F. Vattioni: *Augustinianum* 4 (1964) 335-36. Algunos autores han querido identificar al *Ur* de la Biblia con *Ura,* localidad del Asia Menor. Cf. C. H. Gordon, *Abraham and the Merchants of Ura,* en JNES 17 (1958) 28-31; en contra, A. Saggs, *Ur of the Chaldées. A problem of Identification:* Iraq 22 (1960) 200-209.

186 Cf. R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël* (Paris 1971) 64-65; G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Nápoles 1966), 320-21.

187 Cf. G. Barton, *Documents from the Temple Archives of Tello III* (Philadelphia 1914) 51; N. Schneider, *Patriarchennamen in zeitgenössischen Keilschriftkunden:* Biblica 33 (1932) 516-22.

Abraham se llamaban *Najor,* que encuentra su paralelo en el *Na-ju-rum,* como nombre propio, en cuatro documentos de esta época encontrados en Nippur [188]. Y el nombre de *Jacob (¿abreviación de Ya'qub-El?)* aparece, bajo la forma de *Ya-aj-qu-ub-El* y *Ya-qu-ub-El,* en cuatro documentos de Kish, de un siglo antes de Hammurabi [189]. E incluso aparece bajo la forma abreviada de *Ya-ku-bi* en textos de la I dinastía de Babilonia [190].

Por otra parte, ciertos nombres del clan de Abraham reflejan que en él se daba culto al dios lunar Sin. Así, se ha relacionado el nombre de *Teraj* (padre de Abraham) con *yeraj* (mes lunar) o *yareaj* (luna), aunque puede relacionarse mejor con el acadio *turaju* («ramillete»). El mismo nombre de *Labán,* sobrino de Abraham, significa «blanco», y a la luna llena se le llamaba la «blanca»: *lebanah;* el nombre de *Sara,* esposa de Abraham, parece derivar del acadio *sharrâtu* («reina»); pero originariamente era el nombre sumerio de la esposa de Sin, llamada Nin-gal («la gran señora»); *Milka,* esposa de Najor, tiene el mismo nombre de la hija del dios Sin: la *malkatu* o «princesa». Lo que sí es cierto es que el lunar dios Sin y su esposa, Nin-gal, eran las divinidades patronas de Ur y de Jarrán [191]. Así, en un texto del siglo XVIII de Mari se habla de una alianza entre los Bene-Yamina y los reyezuelos de la Alta Mesopotamia en el templo de Sin en Jarrán [192]. Y en el siglo XIV, en el tratado entre Suppililiuma de Jattu y Mattiwaza de Mitanni se invoca a Sin de Jarrán [193]. Así, pues, el culto del dios lunar Sin en Jarrán parece ser filial del de Ur en una época de expansión sumeria hacia el norte.

Ahora bien, el clan de Teraj pudo utilizar un doble itinerario para subir hacia Jarrán, siguiendo las rutas caravaneras de la época, o bien, bordeando el Eufrates y pasando por Babilonia y Mari, adentrarse en el valle de Balij, donde estaba enclavada Jarrán; o quizá—aunque es menos probable—, apartándose hacia la derecha, bordeando el Tigris, pasando por Asur y atravesando el río más al norte, acercarse a Jarrán cerca del Jabur, afluente del Eufrates. La ruta del Tigris es descrita detalladamente en dos textos [194], y la del Eufrates

188 Cf. A. L. Oppenheim, *Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Wilberforce Eames Babylonian Collection* (New Haven 1948), Indice, p.197.

189 Cf. M. Rutten, *Un lot de tablettes de Manana:* RA 54 (1960), Index, p.149.

190 Cf. S. D. Simmons, en JCS 14 (1960) 122 n.100,21; Id., en JCS 13 (1959) 114 n.26,7; 14 (1960) 27 n.57,13; Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer* (Leipzig 1926) 27; M. Noth, *Mari und Israel:* Geschichte und AT (Festschrift Alt) (Tübingen 1953) 142.

191 Cf. E. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire:* RB 37 (1928) 379-83.481-84; *Recueil Ed. Dhorme* (Paris 1951) 205-15.763.

192 Cf. G. Dossin, *Benjaminites dans les textes de Mari,* en *Mélanges Syriens R. Dussaud* II (Paris 1939) 986.

193 E. F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (Leipzig 1923) 32-33.134.

194 Cf. A. Goetze, *An Old Babylonian Itinerary:* JCS 7 (1953) 51-73; W. W. Hallo, *The Road to Emar:* JCS 18 (1964) 57-88.

también es detallada en algunos textos [195]. Así, pues, «la emigración de Ur está de acuerdo con las condiciones históricas y geográficas de la época de Abraham. Puesto que forma parte de la tradición literaria más antigua del Génesis (yahvista) y difícilmente ha podido ser inventada en el momento en que la tradición fue redactada, es imprudente negarle todo fundamento histórico; al menos hay que retenerla como posible» [196].

El término de este desplazamiento fue Jarrán, ciudad situada en una encrucijada geográfica, en el valle del Balij, porque allí se daban cita gentes mesopotámicas y asiánico-jurritas, mitannitas e hititas, al par que los inevitables amorreos, a cuyo grupo étnico pertenecía el clan de Teraj. Se ha querido identificar el *Jarrán* bíblico con el actual eshki-Jarrán («el viejo Jarrán»), aunque recientemente se le identifique más bien con el actual Jarrán [197], donde se han encontrado restos del templo del dios lunar Sin. De hecho, Jarrán, además de ser el punto de enlace de las rutas caravaneras de Alepo a Nínive, así como de Babilonia al Asia Menor, era un centro de peregrinación al dios Sin, patrono de los nómadas y caravaneros, que hacían sus viajes generalmente de noche, a la luz tenue de la luna, para librarse de los ardores solares [198]. En realidad, *Jarrán* significa «ruta» o «caravana» *(jarranu* en acadio). El nombre de esta ciudad aparece en las tabletas capadocias de los siglos XX-XIX a.C. [199], en los archivos de Mari en el siglo XVIII [200] y en los itinerarios babilonios antiguos [201]. No vuelve a aparecer citada hasta 1300 a.C. en los textos asirios, en tiempos de Adad Nirari I. No obstante, en los textos hititas se cita al dios Sin de Jarrán [202].

En Gén 24,10 se habla de la «ciudad de Najor», en la región de *Aram Naharayim*. Justamente en las tabletas capadocias se menciona una ciudad de *Najuru* [203], así como en los textos de Mari [204], y es un centro administrativo en el siglo XIII a.C. [205]. En el siglo VI vuelve a aparecer con el nombre

[195] Cf. A. L. OPPHENHEIM, *The Interpretation of Dream in the Ancient East* (Philadelphia 1956) 260.68.
[196] R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël* (Paris 1971) 187.
[197] Cf. A. PARROT, o.c., 37; S. LLOYD-W. PRICE, *Harran:* AnStud I (1951) 77-111; C. J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonidus:* AnStud 8 (1958) 35.
[198] Cf. E. DHORME, en RB (1928) 379.385; ID., *La Religion des hébreux nomades* (Bruxelles 1937) 90-92.
[199] Cf. E. BILGIÇ, *Die Ortsnamen der «kappadokischen» Urkunden:* AFO 15 (1945-51) 1-37.
[200] Cf. J. BOTTÉRO-A. FINET, *Répertoire analytique des tomes I-V des Archives Royales de Mari* (Paris 1954) 125.
[201] A. GOETZE, o.c., 61; W. W. HALLO, o.c., 77.
[202] Cf. J. GARSTANG-O. R. GURNEY, *The Geography of the Hittite Empire* (London 1959) 27-28.
[203] E. BILGIÇ, o.c., 23.24.
[204] ARM IX (1960) n.124.8.
[205] KAJ 109,8.10.16; 113,27.30; 121,7; AFO 13 (1939-41) 118.

de *Til-Najiri* [206]. Según Gén 24,10, Abraham encargó a su mayordomo Eliezer que fuera a donde tenía su parentela o casa solariega, a *Aram Naharayim*, donde está la «ciudad de Najor», nombre que coincide con el del abuelo de Abraham y con el de un hermano suyo [207]. Por otra parte, según Gén 27,43, Rebeca aconseja a su hijo Jacob huir a «*Jarrán*, junto a Labán, mi hermano»; y, en efecto, Jacob partió para *Jarrán* [208] y llegó al país de los *Benê-Qedem* («hijos de Oriente») [209], y allí se encontró con pastores que eran de *Jarrán*, donde residía Labán, hijo de Najor [210].

Según el «sacerdotal», Teraj murió en Jarrán [211], y entonces Abraham abandonó esta región para trasladarse a Canaán [212]. Pero la familia de Rebeca, hermana de su sobrino Labán, residía en *Paddán-Aram* [213], que es el país al que Isaac envió a Jacob [214], y allí, en *Paddán-Aram*, residía Jacob, y formó una familia y se enriqueció en negocios a medias con Labán [215]. Los nombres de *Aram-Naharayim* y *Paddán-Aram* parecen equivalentes según las diversas tradiciones. *Aram-Naharayim* se suele traducir por «Aram de los dos ríos», es decir, el país comprendido entre los ríos Tigris y Eufrates, o el Eufrates y su afluente el Balij [216]. Más bien parece designar la *Naharina* de los textos de Tutmosis I y el *Najrima* de las cartas de Amarna; es el recodo del Eufrates, que da la impresión de dos ríos cerca de Karkemish. Este nombre no aparece antes del siglo XV a.C. En los textos de Mari se llamaba a esta región el «País Alto», y así, Shamsi-Adad I se proclamó «dominador del país entre el Tigris y el Eufrates» [217]. En un texto de la I dinastía babilonia es llamado *Birit nârim* («Entre ríos») [218].

Por otra parte, el nombre de *Aram* que se lee en el texto bíblico no aparece como designación étnica en los textos asirios antes del siglo XII a.C., bajo Teglatfalasar I, ni en los textos egipcios antes del siglo XIV, bajo Amenofis III. Por ello, *Aram* parece ser una concreción posterior anacrónica para localizar a los lectores del primer milenio a.C. el lugar de *Naha-*

[206] C. H. W. JOHNS, *Assyrian Deed and Documents* (Cambridge 1898-1923) n.420,3.
[207] Gén 11,24.26.
[208] Gén 28,10.
[209] Gén 29,1.
[210] Gén 29,4.
[211] Gén 11,31-32.
[212] Gén 12,4b-5.
[213] Gén 55,20.
[214] Gén 28,2.5-7.
[215] Gén 31,18; 35,26; 46,15.
[216] Cf. M. NOTH, *Die Ursprung des alten Israels im Lichte neuer Quellen* (Köln 1961) 31-33.
[217] E. EBELING, B. MEISSNER, E. F. WEIDNER, *Die Inschriften der altassyrischen Könige* (Leipzig 1926) 23.
[218] Cf. J. J. FINKELSTEIN, *«Mesopotamia»:* JNES 21 (1962) 74.

rayim o *Naharina:* la Alta Mesopotamia. En la tradición «sacerdotal» se habla de *Paddán-Aram,* que se suele traducir por «ruta de Aram» (jugando con el término acadio *padânu,* «ruta»), y entonces equivale al *jarrânu,* que se relaciona con el nombre de *Jarrán* [219]. Pero, según la etimología siríaco-arábiga, *paddán* significa «llanura». En este supuesto, es el equivalente del *shedéh 'arâm* de Os 12,13, la «llanura de Aram», a donde huyó Jacob.

b) De Jarrán a Canaán

Al morir el padre de Abraham, Teraj, se desdobló el clan familiar, sin duda por razones económicas; y así, Abraham sintió ansias de libertad y de autonomía económica, y, aprovechando alguna de las emigraciones de la época, tan corrientes desde Jarrán, se dirigió hacia el suroeste con su familia y ganados en una peregrinación lenta, como es habitual en los nómadas, que andan siempre en movimiento en busca de pastos y según la escasez de los mismos, lo que depende de la estación pluviométrica y emigran de un sitio a otro, como hacen nuestros pastores desde Extremadura al Norte cuando los pastos se agostan en la parte meridional. Pero los nómadas orientales, por vivir en regiones esteparias, con pocos oasis, se ven obligados a unos desplazamientos más amplios, y así es normal emigrar en un año centenares de kilómetros en busca de medios de subsistencia para los ganados. Pero el autor bíblico considera esta emigración de Abraham hacia la región de Canaán como algo trascendental, porque es el principio de la «historia de salvación», de la gran aventura soteriológica iniciada a impulsos del Dios de Israel. Por eso dramatiza el momento, y presenta a Yahvé dando una orden expresa al patriarca: «Sal de tu tierra, de tu parentela... para el país que yo te voy a indicar» [220]. La orden es tajante y supone que Abraham reconoce ya a la nueva divinidad, que desde ahora le va a dirigir por su vida, en continua trashumancia por tierras extranjeras, hacia metas misteriosas que ahora no puede entender. Por eso, en la perspectiva teológica de los hagiógrafos, los hechos se suceden como en un filme cinematográfico, con un cierto predeterminismo providencialista, y así, encuadran los acontecimientos dentro de ciertas *promesas:* a la luz de los hechos de la conquista de Canaán por los israelitas. Tienen la preocupación de justificar el derecho de éstos para instalarse en esta región expulsando y sometiendo a las poblaciones nativas. Por eso, en tono enfático se promete a Abraham cuando va a salir de la tierra de Jarrán: «Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré...» [221]. Incluso se da la clave de toda la «historia de salvación»: en Abraham serán «bendecidas todas las familias de la tierra». Esta idea es grandiosa y es como el reverso de la dispersión de la humanidad, dividida en razas humanas [222]. Así, el gran patriarca será el principio de unificación de las razas dispersas, porque en su descendencia se canalizará el designio divino de salvación sobre todos los pueblos. Es una concepción teológica grandiosa universalista, que sólo aflora en los textos bíblicos después del exilio, en el Deutero-Isaías [223]. Ello supone una maduración teológica y mesianista que sólo se perfila en la predicación profética de los siglos VIII-VI a.C. Pero estas *promesas* intercaladas son las que dan unidad y sentido religioso a los acontecimientos que se narran.

Pero el historiador crítico trata de buscar las motivaciones humanas que condicionan estos acontecimientos. Y encuentra la emigración de Abraham en la misma línea que la de los Bena-Yamina hacia Alepo, Qatna y el país de Amurru [224]. Pero el clan de los abrahámidas va más hacia el sur, «en dirección a la tierra de Canaán», y así, acampa en la conocida localidad de Siquem. Desde Jarrán hasta esta población hay unos 700 kilómetros. Y en el texto bíblico no se señala ninguna etapa intermedia. En realidad, el itinerario pudo ser doble, siguiendo siempre las rutas caravaneras de la época: bajar al oriente de Alepo y de Damasco o atravesar el desierto siguiendo la línea del oasis de Dêr ez-Zor sobre el Eufrates, llegando a los alrededores de Damasco después de haber pasado por Tadmur o Palmira.

De hecho, se puede seguir una línea descendente desde el valle del Balij, franqueando el Eufrates cerca de Raqqa, pasando por Tadmur, Damasco, Hazor, para llegar a Siquem [225]. Pero como los desplazamientos caravaneros solían seguir los emplazamientos de los santuarios tradicionales, A. Parrot, gran conocedor de la región y especialista en la arqueología de la zona, propone el siguiente itinerario: Abraham con su clan debió de franquear el Eufrates por Karkemish o por Til-Barsib, llegando a Alepo, punto de concentración de los nómadas desde siglos antes. Es la capital del reino de Yamhad en tiempos de la hegemonía de Mari, con la que tiene relaciones co-

[219] Cf. E. Dhorme, en RB 37 (1928) 487: *Recueil Ed. Dhorme* 218.
[220] Gén 12,1-2.

[221] Gén 12,2.
[222] Gén 11,8.
[223] Cf. Is 54,1s; 56,1s.7; 60,1s; 62,1s.
[224] Cf. A. Parrot, *Les tablettes de Mari et l'Ancien Testament:* RHPR (1950)7.
[225] Es el itinerario propuesto por el *The Westminster Atlas to the Bible* 22.

merciales [226]. En sus alrededores había un santuario consagrado a Sin y a Nin-gal, filial de los de Jarrán y de Ur. Siguiendo la ruta hacia el sur, Qatna tenía también un santuario dedicado a Nin-gal [227].

Los textos de Mari dan a entender que las relaciones entre Alepo y Qatna eran intensas, lo que supone que había una ruta caravanera que las unía y bordeaba el Orontes, tierra fértil codiciada por los nómadas de la estepa. Así, pues, el clan de Abraham debió de continuar su marcha hacia el sur, siguiendo los contrafuertes del Antelíbano por el este, llegando al oasis de Damasco, ciudad que no es mencionada en los textos de Mari, pero que ya existía a principios del segundo milenio a.C. [228]. Justamente, el mayordomo de Abraham era oriundo de Damasco [229], lo que explica que el patriarca lo agregó en su marcha hacia el sur al pasar por aquella región. Y el desplazamiento termina en el «país de Canaán», el *mat Kinajni* de los textos cuneiformes [230]. Ahora bien, Abraham para llegar a Siquem pudo seguir un doble itinerario: uno, bordeando por el este los contrafuertes del Hermón, para, siguiendo la carretera general actual, introducirse entre el lago el-Hule (recientemente desecado por los israelíes), y el lago de Genesaret, y luego, pasando por la zona montañosa de Galilea y atravesando la llanura de Esdrelón, llegar por fin a Siquem, en las faldas del monte Ebal. Otro itinerario posible supone pasar por el actual Haurán, dejando al oeste el lago de Genesaret, y atravesar después el Yabboq y el Jordán por el vado de Damyeh, para remontar luego hacia la región montañosa de Siquem [231].

La localidad de *Siquem*, la actual *Balata*, a la salida del valle formado por el Ebal y el Garizim, hacia el oriente, aparece ya citada en los textos egipcios de «execración» (ss. XIX-XVIII a.C.) con el nombre equivalente de *Skimini* [232]. Es la primera mención extrabíblica de esta ciudad; la segunda es en un texto de la época de Sesostris III (1880-40) [233]. Esto quiere decir que, cuando Abraham llegó a esta región, ya existía esta

[226] Cf. G. Dossin, *Le royaume d'Alep au XVIII siècle avant notre ère d'après les «Archives de Mari»*: Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique 38 (1952) 229-39; en *Syria* 33 (1956) 63-69; E. Dhorme, *La plus ancienne histoire d'Alep*: Syria 8 (1927) 34-41.

[227] Cf. J. Bottéro, *Les inventaires de Qatna*: RA 43 (1949) 1-40.

[228] Cf. W. F. Albright, en BASOR 163 (1961) 46: quizá bajo el nombre de *Apum*.

[229] Gén 15,2.

[230] Cf. E. Dhorme, en RB (1931) 365.

[231] Cf. E. Dhorme, *La religion des hébreux nomades* 125.

[232] Véase R. Dussaud, *Nouveaux textes égyptiens d'execration contre les peuples syriens*: Syria 21 (1940) 172; G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie* 68.

[233] Cf. ANET 230 n.7: «Su Majestad (Sen-Usert III: Sesostris III) marchó hacia el norte para derribar a los asiáticos. Su Majestad llegó a un país extranjero cuyo nombre era *Sekmem*. Su Majestad tomó hacia la derecha, hacia la residencia de la vida, de la prosperidad y de la salud. Entonces, *Sekmem* (¿Siquem?) cayó, juntamente con el desgraciado *Retenu* (Canaan)».

población, que reiteradamente va a aparecer en los textos de la época patriarcal [234], y, más tarde, en los de la conquista de Josué [235]. Según Jue 8,33, en ese lugar se daba culto a *Baal Berith* («señor de la alianza») y allí es donde Josué renovó el *berith* o «alianza» de Yahvé con Israel después de haber entrado en la tierra prometida; sin duda, influenciado por la tradición local del *Baal Berith*, o «señor de la alianza» de la zona [236].

Con todo, en el relato de la época patriarcal no se dice que Abraham diera culto en el templo local, que ya existía, sino que acampó junto «a la encina de *Moreh*» (o del «instructor»-«adivino») [237]. De hecho, los bosques, los árboles, así como las fuentes y los pozos, eran lugares preferidos para los cultos cananeos y para la adivinación, porque eran el símbolo de la eclosión de la vida y de la reproducción de la naturaleza. En ellos se daba culto a Baal y a Astarté, que son, respectivamente, el principio masculino y femenino, que simbolizaban esta reproducción de la vida [238]. Pero de esto no se habla en los relatos de la época patriarcal.

La frase «entonces estaban los *cananeos* en el país» [239] hay que entenderla como nota explicativa para los lectores que vivían en una época en que los *cananeos* habían sido ya arrojados de la región de Cisjordania, pero al mismo tiempo debe relacionarse con la frase del v.7, donde se pone en boca de Yahvé la primera promesa de transferir el dominio de la región que Abraham hollaba por primera vez a su descendencia: «A tu posteridad daré en posesión este país». Es que en los autores bíblicos hay una preocupación obsesiva por justificar la ocupación de la tierra de Canaán por los israelitas; y así continuamente apelan a las supuestas primeras *promesas* de Dios en favor de su pueblo. Esto responde a la perspectiva *teológica* con que relatan los hechos del pasado. Así, ante la presencia divina, el patriarca reaccionó levantando un altar al Dios que se le ofrecía como protector cuando se hallaba desamparado en medio de extranjeros: «Yo te bendeciré y engrandeceré tu nombre... Y bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan» [240]. Nos encontramos aquí por primera vez con el esquema teológico de una *alianza* que se concretará en textos posteriores [241].

El texto bíblico no detalla cómo fue el primer altar levantado por Abraham en Canaán, pero podemos suponer que era de piedra, como era habitual en esta región, aunque no faltan

[234] Gén 12,6; 34,1-27.
[235] Jos 24,18.
[236] Jos 24,18.
[237] Gén 12,6.
[238] Cf. Dt 12,3; Is 3,29.
[239] Gén 12,6.
[240] Gén 12,3.
[241] Cf. Gén 15,9ss; 17,2ss.

altares de tierra [242]. No se dice tampoco que ofreciera una víctima cruenta, pero esto era lo normal [243]. Este lugar, que debía de ser sagrado antes de la llegada del patriarca, adquiere un nuevo sentido religioso con la aparición de Yahvé. Por eso, más tarde, Jacob, al volver de Paddán-Aram, alzó también en Siquem un altar, al que designó con el nombre de *El-Elohê-Israel* («Dios de los dioses de Israel», es decir, el Dios supremo del clan). Y allí serán enterrados los despojos de José traídos de Egipto [244]. Y Josué levantó una estela conmemorativa de la alianza nueva «debajo de la *encina* que hay en el lugar consagrado a Yahvé» [245]. De este modo, las tradiciones se superponen y complementan para formar un santuario con todos los elementos: un árbol, un altar, una tumba y una estela conmemorativa.

Prosiguiendo su camino hacia el sur, Abraham acampó entre Betel y Ai, levantando un altar a Dios e invocando su nombre [246], porque toda su vida va presidida por la idea de la presencia de una fuerza superior que le protege; y por eso, en sus trashumancias por tierras extranjeras procura atraer las bendiciones del único que puede ayudarle. De Siquem a Betel (la actual *Beitin)* hay unos 50 kilómetros de distancia, es decir, una jornada larga de camino. Y el patriarca con sus rebaños se instaló en los alrededores de los poblados en busca de pastos, pero en relación con la población sedentarizada para venderles sus productos y comprar otros. La otra localidad, *Ai*, significa «ruinas», aludiendo, sin duda, al estado de abandono secular en que estaba desde los tiempos del Bronce Antiguo. Hoy día se llama *et-Tell*, o «montículo de ruinas» por excelencia. Es la mejor traducción del antiguo *Ai*. *Betel* significa «casa de Dios» *(Bet-El)*, y, sin duda, era un lugar tradicional de culto de los cananeos, aunque en el texto bíblico nada se diga de ello.

La tradición «yahvista» supone que Abraham «invocó el nombre de *Yahvé*» allí después de levantar un altar; en cambio, según el «elohista», fue Jacob el primero que allí realizó un acto de culto después de haber tenido la famosa visión, y se detalla su acción cultual: levantó la piedra que le había servido de cabecera e hizo sobre ella una libación de aceite, como era corriente en los cultos religiosos cananeos, para quienes una estela o piedra erecta *(masebah,* ¿un menhir?) era el símbolo de la divinidad masculina, Baal, mientras que el árbol o tronco

242 Cf. A. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique* II (Paris 1953) 348-75.
243 Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* II (Paris 1960) 335-47.
244 Jos 24,32; Act 7,16.
245 Jos 24,26.
246 Gén 1.28.

de madera simbolizaba el principio femenino, Astarté. Jacob, impresionado por la visión de la escala, exclamó: «¡Qué terrible (o admirable) es este lugar! *(maqôm:* ¿lugar de culto?). No es sino la *casa de Dios (Bet-El)* y la puerta del cielo». Por eso cambió el nombre de *Luz* que tenía la localidad por el de *Betel* [247]. Es una explicación folklórica del cambio de nombre de una localidad [248]. En la perspectiva del relato del Génesis, la estela levantada por Jacob tiene un sentido de estela conmemorativa; por eso, al volver de Paddán-Aram con una familia numerosa y con mucha hacienda, levanta de nuevo una «estela de piedra», derramando una libación de aceite sobre ella [249]. Este acto completa el sentido religioso de su primera estancia en este lugar, pues ahora su acto tiene «un carácter *votivo*, como testimonio de un voto cumplido; es el testimonio de una gracia alcanzada y del sacrificio prometido y fielmente cumplido» [250]. De hecho, este lugar se convirtió en un lugar de culto tradicional en tiempos de los jueces [251], y más tarde, al instalarse el santuario cismático de Jeroboam [252]. Debió de ser un santuario cananeo antes de la llegada de los patriarcas; las excavaciones arqueológicas prueban que esta localidad estaba habitada en el segundo milenio a.C., en el Bronce Medio [253]. Y más tarde, en un cilindro del siglo XIV a.C., el dios de Betel aparece con una lanza en una mano, y en la otra, blandiendo un arma encorvada, y enfrente, una diosa, que el texto egipcio identifica con *Ashtarot* (Astarté) [254]. La localidad de *Ai* («ruinas») fue devastada hacia el 2000 a.C., y permaneció en este estado ruidoso hasta 1200 a.C. Así, pues, al pasar Abraham por esta localidad era ya un montón de «ruinas» *(Ai)*. Más tarde, Abraham volverá a Betel para despedir a su sobrino Lot cuando éste decidió independizarse económicamente, buscando porvenir en las regiones más feraces en torno a Sodoma y Gomorra [255].

El momento culminante de la vida de Abraham—desde el ángulo específicamente religioso—es su acatamiento de la orden divina de sacrificar a su único hijo. El relato pertenece a la tradición «elohista» y es su joya literaria: todo es digno y grandioso dentro de la mayor naturalidad. Y la verosimilitud del relato ha de medirse dentro de la perspectiva de las costumbres cana-

247 Gén 28,19; 35,15.
248 Sobre *Ai* y *Betel* cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* 563ss.
249 Gén 35,14; véase R. DE VAUX, *Institutions...* II 117-19.
250 M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1905) 198.
251 Jue 20,18,26-28; 21,2.
252 Cf. 1 Re 12,28-29.
253 Cf. BASOR 164 (1961) 12-13.
254 Cf. BASOR 56 (1934) 37; BA 19 (1956) 39.
255 Gén 13,5ss.

neas ambientales, ya que el sacrificio de los primogénitos era bastante frecuente entre los cananeos [256]; y, de hecho, en Gezer se encontraron esqueletos de niños calcinados. Por ello, la legislación mosaica prohibirá estos sacrificios humanos [257], y manda sustituir la ofrenda del primogénito humano por otras ofrendas [258]. El hallazgo en Ur de una figurilla de carnero con sus cuernos enroscados en unas ramas (en el famoso tesoro de la reina de Subad) tiene un mero efecto ornamental y es «un elemento del grupo antitético de *dos* animales de una y otra parte del árbol» [259]. Por eso, la semejanza con el relato bíblico (sustitución de Isaac por un carnero que aparece enroscado en un arbusto) [260] es fortuita y tangencial. No hay, pues, razón para pensar que el hagiógrafo se haya inspirado en una leyenda mesopotámica de este género. Basta el principio de la *sustitución* impuesto por la legislación mosaica en una sociedad en la que primitivamente se ofrecían los primogénitos a la divinidad.

El lugar habitual de residencia de Abraham es Hebrón, junto al «encinar de Mambré» [261], quizá un nuevo emplazamiento sagrado, caracterizado por la presencia de un árbol corpulento, una encina, como en Siquem. Se le suele identificar con el actual *Ramet-el-Jalil* («altura del amigo», como se llama a Abraham en el *Corán)*, a unos tres kilómetros al norte de Hebrón [262]. En los tiempos patriarcales, Hebrón se llamaba *Qiryat-Arba'* («ciudad de los cuatro» barrios o la «ciudad de Arbá»), nombre que aparece en Jos 14,15 como padre de Anaq, supuesto epónimo de los gigantes *anaqîm* [263]. En los textos egipcios de «execración» se la denomina *Iy'nq* [264]. El nombre se cambió en *Hebrón* hacia el siglo XVIII a.C. [265]. Según Núm 13,22, *Hebrón* fue fundada siete años antes que Tanis o *Tsoan*, en Egipto (fundada en 1730 a.C.), y en Hebrón Abraham se convierte en semisedentario, y por ello escoge allí un lugar para el panteón familiar [266]. De este modo, al adquirir la gruta de Macpelah, se convierte en propietario de la primera parcela de la tierra que con el tiempo había de ser otorgada a su descendencia, conforme a la promesa que Yahvé le hizo al entrar en Canaán [267]. Por eso este incidente

256 Cf. 1 Re 16,34; 2 Re 16,3; 21,6; Jue 11,30s.
257 Cf. Lev 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,9s.
258 Ex 34,19-20; 13,13.
259 A. PARROT, o.c., 87.
260 Gén 22,13.
261 Gén 18,1s.
262 Véase E. MADER, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Ramet el-Halil in Süd Palästina* (1926-28).
263 Cf. Jos 15,13; Núm 13,28.33.
264 Cf. R. DUSSAUD, en *Syria* 18 (1927) 218-20.
265 Cf. A. PARROT, o.c., 70.
266 Gén 23,18.
267 Gén 12,1-3.

tiene una importancia simbólica para los autores bíblicos: empiezan a cumplirse las promesas sobre la posesión de la tierra de Canaán.

Se dice que Abraham compró la parcela «a los hijos de Jet», que comúnmente se identifican con los *hititas* o *jeteos*, población procedente del Asia Menor que a principios del segundo milenio a.C. se extendió por el norte de Mesopotamia y por la costa cananea. De hecho, en los textos de Tell Amarna, del siglo XIV a.C., aparecen muchos nombres de tipo hitita [268]. En 1292 a.C., el imperio hitita llegó a su apogeo, logrando hacer frente al faraón Ramsés II en la batalla de Qadesh, sobre el Orontes. No hubo vencedores ni vencidos, y los dos colosos imperiales se repartieron amigablemente las zonas de influencia.

El hijo de Abraham, Isaac, se trasladó más al sur, estableciendo su residencia en Bersabé, convirtiéndose así en un jeque que tiene ya más de sedentario que de nómada. En efecto, tiene muchos rebaños, pero empieza a cultivar los cereales, y así, entra en relación con las poblaciones del Negeb, región que en aquella época estaba mucho más poblada que hasta el advenimiento del actual Estado de Israel, que lleva una política de colonización intensa [269].

La historia de Jacob y de Esaú está salpicada de anécdotas pintorescas de carácter etiológico para caracterizar la índole de los dos pueblos que en la perspectiva de los hagiógrafos habrían de salir de ellos; por eso, algunos relatos parecen aludir más bien a las relaciones *colectivas* de los dos pueblos, en perpetua hostilidad desde los tiempos del Exodo. Es lo que viene a decir la respuesta de Yahvé a la madre Rebeca, porque sentía que en su seno se peleaban los dos mellizos: «*Dos pueblos* llevas en tu seno; dos pueblos que, al salir de tus entrañas, se separarán. Una nación prevalecerá sobre la otra, y la mayor servirá a la menor» [270]. Y la caracterización de ambos es conforme al talante de los dos pueblos: Esaú, «diestro cazador y hombre agreste» (el beduino hostil, que vive de la incursión y de la algara por los montes inhóspitos de Seir o Edom), y Jacob, «apacible y amante de la tienda», que había de asentarse en una tierra relativamente más fértil que la pobrísima de la Baja Transjordania. Por eso, Dios le otorgó a aquél «el rocío del cielo y la grosura de la tierra, la abundancia del trigo y del mosto», mientras que al otro le dejó las inhóspitas estepas, donde sólo hay algo de caza. En todo caso, lo que interesa a

268 Cf. L. DELAPORTE, *Hittites*, en DBS IV, cc.32-110.
269 Cf. N. GLUECK, en BASOR 152 (1958) 20.
270 Gén 25,23.

los historiadores bíblicos es la supuesta *promesa* de Dios, que exalta a Israel frente a Edom: «Sírvante pueblos y póstrense ante ti naciones. Sé señor de tus hermanos y póstrense ante ti los hijos de tu madre» [271]. Esta profecía *post eventum* refleja la situación de prepotencia política de Israel en los tiempos estelares de la monarquía davídica.

A la vista de estas exposiciones, podemos inferir que los compiladores de las historietas de la época patriarcal proyectan sobre la vida de los primeros antepasados de Israel sus propias concepciones mesiánico-triunfalistas, surgidas en los tiempos de David, primer creador de la conciencia imperialista nacional. En efecto, en la supuesta bendición de Jacob de Gén 49,22-26 y la de Moisés de Dt 33,13-17 sobre la tribu de José encontramos idealizaciones similares. Es que los redactores bíblicos *idealizan* las figuras de los antepasados en función de sus preocupaciones presentes. Así, «la perspectiva de estas bendiciones no es la de los relatos patriarcales. Porque Jacob es bendecido no como pastor seminómada, sino como agricultor sedentario que cultiva la viña» [272].

Y la suplantación del primogénito Esaú por las artimañas del astuto Jacob, quien primero le compró la primogenitura por un plato de lentejas y después le quitó la bendición paterna al hermano mayor, ha de entenderse como anécdotas coloristas y folklóricas, que la imaginación popular inventó para despreciar a los rudos edomitas, que no sabían ver sino lo que tenían al alcance de sus ojos y sólo sabían «vivir de la espada» en una tierra pobre, «fuera de la grosura de la tierra y fuera del rocío que baja de los cielos» [273].

Las andanzas de Jacob por la tierra de los mayores en Siria y sus relaciones con su tío Labán son perfectamente verosímiles, y ya veremos cómo las costumbres que se reflejan en los relatos bíblicos encuentran su explicación en un trasfondo jurídico-consuetudinario de las poblaciones semíticas afines de la zona, Mari y Nuzi. Los relatos bíblicos dan dos razones —según las diversas tradiciones—para justificar el desplazamiento de Jacob hacia Paddán-Aram: una, para huir de las iras de Esaú, suplantado en sus derechos de primogenitura [274], y otra, para buscar esposa entre los de su clan familiar, como había hecho Isaac [275]. Las dos explicaciones son verosímiles dentro del contexto histórico y se complementan.

271 Gén 27,29.
272 J. Chaine, *Le livre de la Génèse* (Paris 1951) 313.
273 Gén 27,39.
274 Gén 27,42s.
275 Gén 28,1ss.

El relato de la lucha de Jacob con el ángel de Dios al volver a Canaán y en el momento de trasponer las fronteras es sumamente extraño [276], y parece una anécdota etiológica para dar una explicación convencional del cambio del nombre de *Jacob* en *Israel*, jugando con la etimología de *El* («dios») y *sra* («ser fuerte»). Quizá el «hombre» que lucha con Jacob—al que éste identifica con el mismo Dios—sea, en la apreciación popular ambiental, el ángel tutelar del lugar, que dividía la frontera de Aram de la de Transjordania, atribuida a Esaú. Así, la victoria de Jacob simboliza, anticipadamente, la supremacía de Jacob sobre su hermano, que ha de reconocer sus derechos después de haberle salido al paso en plan de ataque [277]. Y el «hombre» que lucha con Jacob le pide que le deje marchar antes de la aurora, porque los espíritus tienen su campo de actuación durante la oscuridad de la noche y se desvanecen con la luz. En este supuesto, los redactores parecen jugar con concepciones ambientales y recogen anécdotas extrañas que excitan la imaginación popular, dando así colorido a sus relatos para encontrar una explicación histórica al cambio de nombre de *Jacob* en *Israel;* igualmente se quiere explicar el nombre de *Panuel* y la costumbre de no comer el tendón femoral, relacionado con una supuesta cojera del patriarca [278].

Aquí todo es extraño y nebuloso, pues «es un relato antiguo antropomórfico que presenta a la divinidad en lucha con un hombre» [279]. En realidad, «parece que estamos en presencia de un viejo tema de folklore, transformado y aplicado a Jacob. El ser que prohíbe el paso es el genio del lugar que guarda el vado» [280]. A este propósito comenta R. de Vaux: «El autor utiliza una vieja historia para explicar el nombre de *Penuel* y dar una explicación al nombre de *Israel*. Al mismo tiempo, la carga de un sentido religioso: el patriarca se agarra a Dios, le fuerza la mano para obtener una bendición que obligará a Dios para con los que de él adopten el nombre de Israel» [281].

En todo caso, estas anécdotas folklóricas, llenas de ingenuo primitivismo, lejos de comprometer la *historicidad sustancial* de los relatos patriarcales, la confirman, en cuanto que reflejan el arcaísmo de unas tradiciones más o menos idealizadas en función de transmisiones populares de los relatos, que no tenían la forma seca de una historia técnica moderna, sino de *fioretti*, en las que lo histórico y lo legendario se entremezclan

276 Gén 32,25-33.
277 Gén 33,1ss.
278 Gén 32,33.
279 A. Clamer, *La Génèse (La Sainte Bible*, de L. Pirot-A. Clamer) (Paris 1953) 396.
280 J. Chaine, o.c., 347.
281 R. de Vaux, *Génèse (Bib. de Jér.)* (1950) 150.

con un candor inigualable, como en las hagiografías de los santos de la Edad Media. En esta misma línea de explicaciones etiológicas hay que poner la leyenda de la conversión de la mujer de Lot en estatua de sal. Del relato se deduce que ésta, al salir de Sodoma, se quedó retrasada mirando al cataclismo, y entonces fue envuelta en una ola salitrosa del maremoto que anegó la zona meridional del mar Muerto [282]. Pero en los alrededores de esta zona hay caprichosas formas de montículos de sal, trabajados por la erosión y con semejanzas humanas. Por lo que la imaginación popular las relacionó con la suerte de la mujer de Lot, y así surgió la leyenda de la petrificación de la misma, convertida en bloque de sal [283].

El relato sobre el origen incestuoso de los ammonitas y moabitas ha de entenderse también como una explicación popular satírica y picaresca sobre la procedencia de aquellos pueblos que habían hostigado a los israelitas al subir de Egipto [284]. Como dice Lagrange, «la ironía es acerba; los juegos de palabras tan ficticios y crueles, que la tradición sabía muy bien a qué atenerse... El sentimiento exegético es muy justo: una sátira no es una historia» [285]. En efecto, «este relato se presenta como una *leyenda etnológica* que pretende explicar el origen de los dos pueblos vecinos de los israelitas: los moabitas y los ammonitas» [286].

c) Abraham y el incidente con los cuatro reyes orientales

En la historia del patriarca hay un incidente belicoso que no parece encajar en el ambiente pastoril y bucólico del conjunto de los relatos bíblicos en torno a la figura de un jeque seminómada que no tiene más problemas que asegurar los pastos y el agua de los pozos para sus ganados en contacto con poblaciones pacíficas. En efecto, en Gén 14,1ss se narra un episodio extraño, en el que el patriarca es presentado haciendo una incursión de guerrillero sobre la retaguardia de un ejército confederado, en el que intervienen cuatro reyes de Oriente, cuyos nombres se dan expresamente, y reflejan distinto tipo onomástico, en consecuencia con la región que representan. El estilo es de una crónica detallada antigua, que es remozada con expresiones recientes para ser entendida por los lectores. Así, al mencionar ciertas ciudades, se dice el nombre antiguo

282 Gén 19,1ss.
283 Gén 19,26; cf. Sab 10,6s.
284 Cf. Núm 23,1s.
285 M. Lagrange, *La méthode historique* (1904) 207.
286 A. Clamer, o.c., 297.

y el actual de la época del redactor [287]. Hay expresiones arcaicas y los nombres geográficos corresponden bien a los de la ruta caravanera que bordea el mar Muerto y sube por Transjordania hacia Damasco.

En efecto, el relato bíblico nos presenta a cuatro reyes orientales (un elamita, dos mesopotámicos y un hitita) coligados haciendo una incursión de castigo contra las cinco ciudades del sudeste del mar Muerto para asegurar la ruta comercial de las especias que bajaba hacia el Aqaba y Arabia. Al parecer, los reyezuelos de la zona se rebelaron contra los reyes que tenían el alto dominio sobre la zona (v.6), y entonces la reacción de los poderosos reyes orientales fue fulminante: bajaron y llegaron hasta Cades, venciendo a los *refaîm*, a los *zuzîm*, a los *enîm* (poblaciones presemíticas que la leyenda popular consideraba como constituidas por gigantes) y a los *joritas* o *jurritas* desde los montes de Seir hasta el desierto de Farán (v.6). Luego, volviéndose por el sudoeste del mar Muerto hacia Cades, atacaron a los *amalecitas* y *amorreos*, y, finalmente, se enfrentaron con los reyezuelos de la pentápolis del sudeste del mar Muerto, constituida por Gomorra, Adama, Seboyim, Bela-Sohar, dándose la batalla en el «valle de Sidim», donde «había muchos pozos de asfalto», lo que está en consonancia con las conocidas emanaciones bituminosas de la zona del mar Muerto, llamada por los griegos «lago Asfaltites». Vencidos los cinco reyes de la zona, los invasores saquearon la región y se llevaron muchos prisioneros, y entre ellos estaba el sobrino de Abraham, Lot (v.12). La noticia llegó al patriarca, y éste, con 318 mozos de su servidumbre y afines, se fueron tras el ejército invasor hasta Dan, y de noche cayeron de improviso sobre él, al que derrotaron, persiguiéndole hasta Joba, «a la izquierda de Damasco» (v.15). Al fin lograron recuperar a Lot con su hacienda.

El texto de los nombres concretos de los reyes invasores, así como los de las cinco ciudades vencidas y saqueadas, señala el itinerario geográfico de la invasión con profusión de nombres, algunos identificables, lo que prueba que nos hallamos ante una antigua crónica sobre una invasión de la zona por reyes mesopotámicos. No hay hechos portentosos sobrenaturales, sino el eco de un acontecimiento que dejó profundo recuerdo en los habitantes de la región invadida. Por otra parte, el relato bíblico no pertenece a ninguna de las fuentes tradicionales del Pentateuco, sino que parece, más bien, como una incrustación forzada en el contexto actual para presentar al

287 Así, se cita a *Bila*, que es *Soar* (v.2); al «valle de Sidim», que es «el mar de la sal» (v3). y «la fuente de Mishpat» (juicio), que es «Cades».

patriarca antepasado de los hebreos como triunfador sobre los grandes reyes mesopotámicos.

Los cuatro reyes invasores son: *Amrafel de Sennar*, nombre que en la Biblia designa a Mesopotamia en general; *Ariok, rey de Ellasar; Kedor-la'omer, rey de Elam*, y *Tid'al, rey de Goyîm* («gentiles»). Y los críticos, partiendo del hecho de que se trata de una crónica con reyes auténticos del pasado, han buscado la posible identificación de estos nombres con soberanos del Próximo Oriente. En concreto, se propuso la identificación de *Amrafel de Senaar* con el famoso *Hammurabi* de Babilonia, que reinó hacia el siglo XVIII a.C., justamente en la misma época en que se supone que vivió Abraham. Desde el punto de vista lexicográfico, es posible el cambio de *Hammurabi* en *Amrafel*, tomando este nombre como la trasliteración en semítico-occidental del nombre del rey de Babilonia, ya que el último signo cuneiforme del nombre de *Hammura-bi* puede tener la polivalencia de *pil* o *bil*, según las pronunciaciones de las distintas regiones. En este supuesto, no es difícil pasar de *Hammu-ra-pil*(bil) a *Ham-ra-pil, Ham-rafil, Amrafel* [288]. Suponiendo que Hammurabi era de origen amorreo, su nombre primitivo en esta lengua sería *Amarpi-El* (cf. LXX: αμαρφαλ) [289]. Una nueva hipótesis quiere identificar a *Amrafel* con *Amud-pi-el*. De hecho, conocemos un *A-mu-ud-pi-ila*, rey de Qatna en los tiempos de Mari [290]. Por eso hoy se busca más bien la identificación de *Amrafel* de *Sin'ar* con un rey *Singar*, la actual *djbel Sindjar*, al oeste de Mosul [291].

La identificación de *Ariok de Ellasar* es más problemática. Acudiendo a la plurivalencia de los signos cuneiformes, se ha querido ver en él a *Riw-Sin* de Larsa, o, mejor, a *A-ri-wu-uk* de Zimri-Lim, de Mari. Es nombre de tipo jurrita. *Ellasar* puede ser el *Ilanzura* de los textos hititas y de Mari, situada entre Karkemish y Mari [292]. En un texto de Nuzi aparece el nombre de un tal *Ari-uki* [293].

También es problemática la identificación de *Kedor-la 'omer de Elam*, aunque el nombre es netamente elamita y parece una deformación dialectal de un supuesto original *Kudur-Lagamal* («siervo de Lagamal», diosa elamita). Pero, aunque la primera parte del nombre forma parte de muchos nombres

[288] Cf. E. DHORME, *Hammurabi-Amraphel:* RB (1908) 203-26; ID., *Abraham dans le cadre de l'histoire:* RB (1931) 506-14.
[289] Cf. R. DE VAUX, en RB 55 (1948) 331-32; H. B. HUFFMON, *Amorite Personal Names...* 128.
[290] Cf. E. DÖHL, *King Hammurabi of Babylon in the Setting of his Time* (1946) 18. K. JARITZ, *Wer sit Amraphel in Genesis 14:* ZAW 70 (1958) 255-56.
[291] Cf. R. DE VAUX, en RB 55 (1948) 332-33.
[292] ID., ibid., 334.
[293] Cf. M. NOTH, *Arioch-Arriwuk:* VT 1 (1951) 136-40.

elamitas, no conocemos ningún rey de Elam con ese nombre de *Kudur-Lagamal*, pero es muy verosímil. Finalmente, el nombre de *Tid'al de Goyîm* resulta aún más enigmático, ya que el vocablo *Goyîm* significa en hebreo «gentiles», y no se aplica a ningún pueblo en particular, sino a todos los no israelitas. Se supone entonces que es una designación genérica despectiva que traduciría el término sumerio *Umman-manda*, que significa los «bárbaros» («las gentes de Manda») u hordas guerreras del norte de Mesopotamia, y entonces podía identificarse el *Tid'al* con uno de los *Tudjalias* de las dinastías hititas o de la zona, porque el término *uman-manda* aparece aplicado primero a los cimerios (Crimea); después, a los medos. En un texto del siglo XVII a.C. se aplica a los adversarios de Jattusil I, rey hitita [294]. Así, pues, el término «rey de los *goyîm*» designaría a un rey del Asia Menor o del norte de Mesopotamia.

En este supuesto, tenemos que cuatro reyes—uno elamita, otro semita occidental, un jurrita y un hitita—constituían esta coalición para una expedición de castigo sobre Transjordania. El jefe de la coalición es el rey de Elam. Esto resulta extraño, porque nunca Elam tuvo la hegemonía sobre el Oriente Próximo. A este propósito comenta R. de Vaux: «El autor de esta composición se ha inspirado en textos asiro-babilónicos pseudohistóricos que expresan una cierta filosofía o teología de la historia, como los relativos a Sargón de Agadé y Naram-Sin» [295]. Como fuente posible se ha pensado en las «tabletas de Kedor-la'omer», o tabletas Spartoli, en las que aparecen cuatro reyes enemigos de Babilonia [296]. Pero en este texto cuneiforme no se habla de la incursión en las ciudades de la pentápolis del mar Muerto de que se habla en Gén 14.

Por otra parte, el relato bíblico parece que tiene un aire *épico* para *idealizar* la figura de Abraham en conexión con el recuerdo de una invasión de ejércitos orientales que tuvo lugar por aquella época. Con este episodio va unida la supuesta bendición de Melkisedec, rey de Salem y sacerdote de Elyón, al patriarca—interrumpiendo el relato del reparto del botín con el rey de Sodoma—, lo que hace más problemático el conjunto del capítulo. Pero parece que el autor bíblico trata de insertar, de un lado, la figura del patriarca en el contexto de la historia universal, midiendo sus fuerzas nada menos que con los grandes reyes orientales, y, del otro, relacionarlo con

[294] Cf. H. KLENGEL, en OLZ 57 (1962) col.460-61; PR. CORNELIUS, *ERIN-manda:* Iraq 25 (1963) 167-70; J.-R. KUPPER, en CAH II i (1963) 40-41.
[295] Es la literatura *naru*. Cf. E. A. SPEISER, *Idea of History in the Ancient Near East* (New Haven 1955) 55-60.
[296] Cf. A. JEREMIAS, *Die sogenannten Kedorlaomer Texte:* Orientalische Studien fr. Hommel... gewidmet (MVAG 21, 1917) 69-97; W. F. ALBRIGHT, BASOR 88 (1942) 33-36.

la figura señera de un rey cananeo que además era sacerdote de *Elyón*, epíteto que en los textos de Ras Shamra se aplica a *El*, jefe del panteón de Ugarit, y que se aplicará al Dios de Israel. Por otra parte, la localidad de *Salem*, de la que Melkisedec era rey, quizá sea la misma de *Jerusalén*, que en los textos de Tell Amarna (s.XIV a.C.) aparece con el nombre, adaptado a la grafía cuneiforme, de *Uru-sa-li-mu*. Esta ciudad había de ser la capital de la futura teocracia israelita en tiempos de David, y sin duda que los compiladores de las tradiciones bíblicas tenían interés en relacionarla—en su dimensión religiosa—con el gran antepasado del pueblo elegido: Abraham.

Con todo, el carácter arcaico del relato está claro. Incluso en el v.14 se consigna una palabra extraña: *janikim*, que no vuelve a aparecer en la Biblia, y que tiene su paralelo en los textos egipcios de execración del siglo XIX a.C. y en una carta de Ta'annak del siglo XV a.C., y que tiene el sentido de «guerrilleros armados» [297]; y lleva la explicación apositiva «nacidos en su casa» *(yelîdê bêtô)*, expresión arcaica para significar «domésticos» o criados con ciertas obligaciones militares [298].

Además, el itinerario geográfico con los nombres de localidades concretas, muchas de ellas identificables, prueba que se trata de una expedición real sobre esta zona por un ejército extranjero que quería asegurar la ruta comercial hacia Arabia. Pero es posible que el autor bíblico, jugando con una tradición sobre un hecho real, haya querido identificar a los invasores con los grandes reyes orientales. En realidad, podemos suponer una incursión de castigo, en la que podían intervenir fuerzas confederadas orientales, porque les afectaba a todos la seguridad de la ruta comercial. Pero ya sabemos que en la Biblia y en los anales oficiales asiro-babilónicos se suele atribuir a los reyes lo que hacían sus generales o subordinados. La expedición baja por *Astarot-Qarnayim*, probablemente el *tell Astará* actual, al este del lago de Genesaret [299], donde se supone residían los *refaîm*, o raza de gigantes [300], cuyos descendientes causaron espanto a los exploradores de Canaán [301]. Ellos, con los *enaqîm*, los *zumzummîm*, los *emîm* y los *zuzîm* constituyen el resto de la población de la edad de piedra, anteriores a la oleada semítica, que introdujo el uso del cobre. A ellos se atribuían los monumentos megalíticos, tan abundantes en Transjordania.—La localidad de *Ham* parece ser el actual *Ham*, al sur de Irbid, en el

297 Cf. T. O. Lambdin, en JAOS 73 (1953) 150.
298 Cf. P. Willesen, *The Yalid in Hebrew Society*: ST 12 (1958) 192-210.
299 Cf. Jos 12,4; 13,12.
300 Dt 3,11.
301 Núm 13,27-33.

Adjlun.—*Quiriatayim* es el actual *jirbet Quiriatein* o *jirbet Qureyât* [302].—Los *montes de Se'ir* están en la cadena montañosa al sudeste del Arabá hasta el golfo de Elán. Es el futuro territorio de los edomitas.—*El Parán* está al oeste del wady Arish o «torrente de Egipto» [303].—La *fuente de Mishpat* o del «juicio» se identifica con *Cades*. Es la actual *Ain Qedeis*, al sur del Negeb.—*Jasón-Tamar:* cerca de *Kurnub*, entre Cades y el mar Muerto.—El *valle de Sidîm* está en las cercanías del mar Muerto, donde hay muchas emanaciones bituminosas. Los nabateos explotaban estos pozos, vendiendo el producto a los egipcios, que usaban esas sustancias bituminosas para los embalsamamientos [304]. Después de devastar las ciudades ribereñas con el mar Muerto, los invasores se replegaron con su botín hacia el norte, siendo alcanzados por Abraham y los suyos en *Joba*, la actual *Ube*, no lejos de Damasco.

Este itinerario concreto identificable prueba que el autor bíblico trabaja sobre un documento arcaico relativo a una invasión de Transjordania por ejércitos extranjeros. Y lo utiliza para hacer intervenir a Abraham en una gesta belicosa que no es un ataque de frente, sino una intervención de comando, aprovechando la oscuridad de la noche y el espionaje. Sólo así es concebible su éxito. Parece, pues, que el compilador, al insertar el relato de Gén 14, parece que «ha querido vincular a la gran historia a Abraham y añadir a su figura una aureola de gloria militar que le faltaba» [305]. Como en otros relatos bíblicos, no debemos perder de vista la propensión a la idealización épica de los mismos, pues se trata de engrandecer el pasado de los antepasados de Israel, que era nada menos que la «heredad» de Yahvé, su *segullâh* en medio de las naciones [306]. Por eso, los grandes personajes de su historia tenían que conectar también con la marcha de la historia universal.

10. Origen étnico de los patriarcas

Los israelitas, al presentar sus primicias ante el altar, declaraban: «Mi padre fue un *arameo* errante» [307]. Por otra parte, en Gén 14,13 se dice de Abraham que era *hebreo*. Además, a Labán, sobrino de Abraham, se le llama reiteradamente *arameo* [308], y se dice que su familia residía en *Paddán-Aram*

302 Jos 13,19; Jer 48,1.
303 Cf. Abel, *Géographie de la Palestine* I 434.
304 Id., ibid, 195.
305 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* 212.
306 Dt 7,6.
307 Dt 26,5.
308 Gén 25,20; 28,1-7; 31,20.24.

(«llanura de Aram») o en *Aram-Nahrayim* («Aram de los dos ríos») [309], que es la Alta Mesopotamia, en la gran curva del Eufrates. Ahora bien, según Gén 22,20-24, los *arameos* son descendientes de Najor, hermano de Abraham. Y, por otra parte, en los relatos bíblicos se relacionan miembros del clan de Abraham con Moab, Ammón y Edom [310], incluso con tribus árabes madianitas [311]. Todo esto prueba que «los antepasados de Israel, aunque predominantemente de raza semita del noroeste, fueron, sin duda, una mezcla de muchas estirpes» [312].

Ahora bien, supuesta toda esta complejidad abigarrada de pueblos en relación con los primeros antepasados de Israel, según los datos bíblicos, ¿podemos nosotros, a la luz de los hallazgos arqueológicos actuales, establecer una posible filiación étnica del clan de Abraham?

a) ¿Origen arameo?

En la tabla etnográfica de Gén 10,22 se presenta a *Aram* como hijo de Sem, juntamente con Elam, Asur y Arfaxad, del que Abraham sería el octavo descendiente [313]. Al mismo tiempo se dice que Sem engendró a los *Bene-Heber* [314]; y en el v.14 se dice que *Heber* es nieto de Arfaxad, y de su línea descendería Abraham. Por otra parte, en Gén 22,21 se dice que *Aram* es nieto de Najor, hermano de Abraham. Este confusionismo genealógico, pues, no nos ayuda para determinar la procedencia étnica de los *arameos*, aunque da a entender que son muy afines a los *hebreos*.

Pero, a la luz de los datos extrabíblicos, parece hoy día imponerse la opinión entre los especialistas de que los *arameos* son parte de un grupo étnico más vasto: los *amorreos* u «occidentales» de que antes hemos hablado. El nombre deriva de *Amurru* (ideograma cuneiforme sumerio MAR.TU), que es la designación que los mesopotámicos daban a los semitas noroccidentales. Y el clan de Abraham parece surgir de este tronco protoarameo dentro del general *amorreo*, en el que se englobaban otros grupos, como los *ajlamu* y los *jabiru*. Ahora bien, los *arameos*, que constituyeron una poderosa nacionalidad durante el primer milenio a.C., no aparecen claramente mencionados en los textos extrabíblicos hasta 1110 a.C., en los anales de

309 Gén 28,2.5.6.
310 Gén 19,30-38; 36,1s.
311 Gén 25,1-5.12-18.
312 J. Bright, o.c., 96.
313 Gén 10,11-26
314 Gén 10,21.

Teglatfalasar I, rey de Asiria, y aparecen ya como una población sedentarizada en la región entre el Eufrates y Palmira [315]. Sin embargo, parece que hay indicios de que son mencionados en los textos de Mari (s. XVIII a.C.), incluso en una inscripción de Naram-Sin (s. XXIII a.C.) [316]. Porque se les ha querido identificar con los *ajlamu* («¿confederados?»), citados en los textos de Mari juntamente con los *sutu*. Los *ajlamu* aparecen como enemigos de Asiria, y, a veces, como aliados de los hititas. Quizá los *arameos* formaban parte del grupo de los *ajlamu*, y éstos podrían considerarse como *protoarameos* en conexión con las tribus mencionadas en los textos de Mari, denominadas Rabayya, Bene-Yamina y Bene-Shimal (s. XVIII a.C.). Por otra parte, no faltan analogías de los *ajlamu* con los *jabiru*, tribus guerreras a sueldo que aparecen en las regiones vecinas a las de los *ajlamu* y en la misma época, y también son aliados o mercenarios de los hititas, como luego veremos.

De hecho, Teglatfalasar I (s. XI a.C.) tuvo que luchar denodadamente (en catorce expediciones) contra los *ajlamu-arameos*, que tenían por esa época ya principados en la Alta Mesopotamia, en los valles de Orontes, en Litani y en la Siria meridional. Estos *ajlamu-arameos* aparecen reiteradamente en los textos asirios hasta Asur-Nasir-pal (883-859). Luego empieza a aparecer el término aislado de *ajlamu* hasta Asurbanipal (668-26), como sinónimo de *arameo*. Después aparece el adjetivo «arameo» aplicado a la lengua que se difundió por el Próximo Oriente [317].

Pero, como dice R. de Vaux, el término *ajlamu* aparece sólo para designar a los *nómadas* del oeste, enemigos de Asiria, bajo Asur-resh-ishi, padre de Teglatfalasar I (1132-15) [318], bajo Tutulti-Ninurta I (1244-1208), bajo Salmanasar I (1274-45), bajo Adad-Nirari I, quien recuerda la victoria de su padre, Arik-den-ili (1318-1307), contra los *ajlamu* y los *suteos* [319]. En el siglo XIII, los *ajlamu* impiden que el correo del rey de Babilonia llegue al país de Jattu [320]. Y en los siglos XIV-XIII a.C. aparecen ciertos *ajlamu* como emigrantes en Nippur bajo Burnaburiash [321]. Por aquella época, una carta de Tell Amarna menciona a los *ajlamu* [322]. Y en tiempos de Rim-sin (siglo XVIII a.C.) se menciona a los «mensajeros *ajlamu*» [323]. Es la época de Mari y de los patriarcas.

315 Cf. *Prisma de Teglatfalasar* I col.4 l.44; *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts* II n.63; III 4-5 n.71.19.
316 Cf. A. Dupont-Sommer, *Les Araméens* (Paris 1949).
317 CAD I i (1964) s.v. *Ahlamatti* et *ahlamú*.
318 ARAB I 209.
319 Ibid., 73.
320 *Kbo* I 101.36s.
321 P. B. Cornwell, en JCS 6 (1952) 137-45.
322 EA 200 8.10.
323 M. Dietrich-O. Loretz: OLZ 61 (1966) c.8 243; TR 65 (1969) c.365.

R. de Vaux no admite la significación de «confederados» para el término *ajlamu* (en relación con el árabe *jilm*, pl. *'ajlâm)*, y se inclina por un término *étnico* que designaría unas tribus concretas [324]. En los textos de Ras Shamra se habla de los *Ben'Army* [325]; y se menciona a un *armeya*, que quizá pueda traducirse por «arameo» [326]. Y en una donación real se habla de los «campos de los *aramima» (egléti a-ra-mi-ma)* [327], que quizá se podría traducir por «campos de los *arameos*» [328]. En un texto egipcio de la época de Amenofis III se habla de *p' 'arm*, que podría traducirse «país de Aram» o las «gentes del país de Aram» (los *arameos)* [329].

Pero aun así, el nombre de *Aram* resulta anacrónico en los textos de la época patriarcal. Con todo, los *arameos* son muy afines a los *amorreos*, y parecen tener ambos su origen en el desierto siro-arábigo, cerca de djbel Bishri, que es llamado «montaña de los *ajlamu*» en un texto de Tukulti-Ninurta I [330]. Son nómadas que bordean las zonas pobladas y crean pequeños reinos; así, en el siglo XVIII a.C. surge el país de Amurru, en Siria central, según los textos de Mari, que subsistirá hasta el siglo XIII a.C. Y por esta época aparecen las tribus de los *jiranu* [331], que Teglatfalasar III (s. VIII a.C.) incluye entre los *arameos* [332]. En el siglo XIV a.C., en un texto se asocia a los *ajlamu* con los *suteos* [333], y en un texto del siglo XI a.C., bajo Asur-bel-kala, se habla de campañas militares contra los *arameos*, los *suteos* y los *ajlamu* [334]. Ahora bien, los *suteos* son mencionados en los textos de Mari, en las tabletas de Alalaj, de Bogazkeui, de Ras Shamra y en las cartas de Tell Amarna. La última vez que son mencionados es en un texto de Asaradón (s. VII a.C.) [335].

R. de Vaux cree que el término *amorreo* designa menos un grupo étnico que una situación geográfica; son los «occidentales» para los mesopotámicos; pero es una designación convencional, que no dice nada sobre su origen étnico. Tampoco conocemos apenas la lengua de los *amorreos*. Por eso se les ha querido designar como *protoarameos*, para distinguirlos de los *arameos*, ya perfectamente perfilados en el primer milenio a.C. [336]. En este

[324] Cf. J. C. L. GIBSON, en JNES 20 (1961) 231.
[325] Cf. GORDON 321 II 22; 1046,7.9; 1064,10; PRU II 46.64.
[326] Cf. J. NOUGAYROL, en PRU III 15.37 p.35.
[327] ID., ibid., 16.178 p.148.
[328] Así lo entienden A. DUPONT-SOMMER y J. R. KUPPER, *Les nomades...* 114.
[329] E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis* III (Bonn 1966) 28-29.
[330] Cf. J.-R. KUPPER, *Les nomades...* 136.
[331] ARAB I 788.
[332] Cf. O. R. GURNEY: Iraq 12 (1949) 139-41.
[333] ARAB I 73.
[334] E. WEIDNER, en AFO 6 (1930-31) 92 II 8-14.
[335] ARAB II 585.
[336] Cf. R. DE VAUX, en RB 55 (1948) 345-46; 72 (1965) 15.

supuesto, podemos entroncar a los patriarcas con este grupo semita occidental, que tenía su centro de irradiación en la Alta Siria: Aram Naharayim. Allí estaba la casa solariega del clan de Abraham, y así, su hijo, siguiendo las leyes de la endogamia, va a buscar esposa en esa parentela, como lo hará Jacob [337]. Por eso, los israelitas eran conscientes de que descendían de un «arameo errante» [338].

b) Los hebreos y los «jabiru-'apiru»

Ya hemos adelantado que a Abraham se le designa en Gén 14,13 como «el hebreo» *(ha-'ibrî)*. Esta designación vuelve a aparecer en los relatos del Exodo para cualificar los egipcios a los israelitas [339] y cuando un israelita se dirige a los egipcios [340]. Y también cuando se trata de distinguir a los israelitas de los egipcios en el relato [341]. Más tarde, los filisteos llaman a los israelitas *'ibrîm* («hebreos»), y así, lo emplea el mismo redactor [342]. En Ex 21,2-6 se habla del esclavo «hebreo» [343]. Esta designación desaparece en el exilio y sólo se emplea en Jon 1,9.

El término «hebreo» no se aplica a la lengua de los israelitas, que se califica como «lengua de Canaán» [344] y «lengua judía» [345]. La expresión «lengua hebrea» aparece por primera vez en Eclo 1,22 y en griego, y en los libros apócrifos, en Filón y Josefo y en el NT, que la suele llamar la lengua «aramea». El término εβραῖος para designar al pueblo judío aparece en Judit y 2 Macabeos, tres veces en el NT y muchas en Filón y en Josefo.

En la estela de Mesa no aparece el término *'ibrî*, sino que se habla de Israel, del rey de Israel, y en los textos asirios se habla del rey de Judá, pero no se emplea el término «hebreo». A la vista de esto, los críticos se plantean el doble problema de si *'ibrî* designa a un grupo étnico determinado, y, en caso afirmativo, si sólo se aplica a los *israelitas*, o es una designación de una familia más amplia. El relato «sacerdotal» supone que los «hebreos» proceden de un tal *Heber* [346], por lo que sus descendientes se llaman los *Bene Heber*, los «hijos de Heber», es

[337] Gén 24,10ss; 29,1ss.
[338] Dt 26,5-6.
[339] Gén 39,17; 41,12; Ex 1,16.22; 2,6.
[340] Gén 40,15; Ex 1,19; 2,7; 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13.
[341] Gén 43,32; Ex 1,15; 2,11.13.
[342] 1 Sam 13,3.7; 14,21.
[343] Cf. Dt 15,12-17; Jer 34,9.14.
[344] Is 19,18.
[345] 2 Re 18,27; Is 36,11; Neh 13,24; 2 Par 32,18.
[346] Gén 11,16-26.

decir, los «hebreos» [347]. La explicación es sencilla por el sistema socorrido de los supuestos epónimos. Pero los exegetas encuentran el problema mucho más complicado a la luz de los datos extrabíblicos.

Generalmente, se cree que el término *'ibrî* es una designación dada por los cananeos y egipcios a los *israelitas*, quizá asociándolos al movimiento de inmigrantes que allá por los siglos XV-XIV a.C. atacaban a las poblaciones sedentarias, y a los que en las cartas de Tell Amarna se les llama *jabiru*, con su equivalente pronunciación egipcia de *'apiru* [348], que en ideograma cuneiforme se expresa bajo la forma de SA.GAZ [349], como se desprende claro de la equivalencia en escritura alfabética entre este ideograma y *'pr* de los textos de Ras Shamra [350]. En los textos egipcios se les llama *'apiru*. La mención de estos enigmáticos *jabiru-'apiru* se escalona en textos desde el fin del tercer milenio a.C. hasta el fin del segundo milenio a.C., aunque cuando más abundan es entre los siglos XVIII-XIII a.C.

Para identificarlos, primero se ha supuesto que serían, más que un grupo étnico, una *clase social*, porque aparecen dispersos en la Baja y Alta Mesopotamia, en Asia Menor, en Siria, en Canaán y en Egipto durante un milenio; y, por otra parte, no se sabe nada de la historia de éstos como pueblo. Además, los nombres personales de los *'apiru* pertenecen a distintos tipos lingüísticos: acadios, jurritas y semítico-occidentales. En los textos neosumerios, el ideograma SA.GAZ significa «agresor», y parece designar a los «bandoleros» de la estepa [351]. Ahora bien, la primera mención de los *jabiru* es del siglo XIX a.C., en un texto asirio encontrado en Capadocia, y en él aparecen como hombres *libres* al servicio de un príncipe y que pueden independizarse pagando un rescate [352]. Según textos del siglo XVIII a.C., los *jabiru* en Babilonia reciben alimentos y vestidos en calidad de soldados [353] y parece que están al servicio del Estado. Por aquella época, según los textos de Mari, los *jabiru* constituyen ya bandas armadas que inquietan a las poblaciones situadas al norte y noreste de Mari; actúan independientemente o al servicio de reyezuelos de la región y siempre en contra de Mari. Y en un texto de Alalaj poco posterior, se dice que el

347 Gén 11,21.
348 Sobre los *jabiru-apiru* véanse J. BOTTÉRO, *Le problème des Habiru à la IV Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris 1954); M. GREENBERG, *The Hab-piru* (New Haven 1955); R. DE VAUX, *Le problème des Hapiru après quinze années*: JNES 27 (1968) 221-28; ID., *Histoire*... 106-12.
349 EA 287,30-33 y 254,31-35.
350 Cf. R. DE VAUX, *Histoire*... 106.
351 Cf. BOTTÉRO, o.c., n.1-8; F. R. KRAUS, en BiOr 15 (1958) 77-78.
352 BOTTÉRO, n.5.
353 ID., n.9-16.

rey hizo la paz con los *jabiru* [354]. En un texto del antiguo imperio hitita, los *jabiru* forman parte del ejército regular [355]. Y en los textos del siglo XV, de Alalaj, los SA.GAZ forman ejércitos estacionados junto a las poblaciones [356].

Según los textos de Nuzi, al este del Tigris, los *jabiru* están al servicio del palacio real, recibiendo alimentos y vestidos, así como cebada para sus caballos [357]; en general, aparecen alquilando su libertad al servicio de algún personaje. En los tratados de vasallaje hititas de los siglos XIV-XIII a.C., los dioses de los SA.GAZ-*jabiru* son mencionados junto a los de los *lulajju* [358]. Estos dos nombres aparecen también asociados en determinadas fórmulas de exorcismos [359]; ahora bien, los *lulajju* son un pueblo bárbaro de las montañas del este.

En las cartas de Tell Amarna aparecen los *jabiru* (carta de Abdijepa, rey de Jerusalén) y los SA.GAZ (en las otras cartas) como bandas móviles que hostigan a las poblaciones, y están asociadas con los *aziru* de Amurru y con el rey de Siquem [360]. Por otra parte, los *jabiru* aparecen, al lado de los *sûtû*, a las órdenes del rey de Damasco y al servicio del faraón [361]. Se trata de *mercenarios* que alquilan sus servicios de guerra al primer postor. Parece que eran numerosos en Canaán por esta época, ya que Amenofis II hizo 3.600 prisioneros de *'apiru* [362]. En tiempos de Setis I (1300 a.C.), los *'apiru* siguen inquietando a la región de Beisán [363]. Y más tarde, bajo los faraones Ramsés II y Ramsés IV, los *'apiru* aparecen como empleados en las canteras y en el transporte de piedras; bajo Ramsés III, los *'apiru* aparecen como instalados en un dominio de Atón, en Heliópolis [364]. Parece que son prisioneros de guerra.

En los textos de Ugarit-Ras Shamra, hacia los siglos XIV-XIII, los SA.GAZ tienen mala fama, pero están sujetos al rey y hay un barrio en la ciudad con su nombre. Un decreto de Jattusil III, rey de los hititas, declara que no recibirá entre sus *jabiru* a ninguno que haya de Ugarit, sino que los devolverá al rey de Ugarit. A la vista de esta heterogeneidad de textos, R. de Vaux comenta: «No es posible extraer de estas informaciones, diferentes por la fecha y por la proveniencia, una imagen coherente de los *jabiru-'apiru*. Si se les quiere definir como un *grupo social*, no se encuentra de común más que rasgos negativos: no son miembros de una población local, no tienen todos

354 ID., n.36.
355 ID., n.72.
356 ID., n.38-44.
357 ID., n.67-69.
358 ID., n.75-86.
359 ID., n.88.91.92.
360 ANET 487.
361 BOTTÉRO, n.132.
362 BOTTÉRO, n.183; ANET 24*a*.
363 BOTTÉRO, n.184; ANET 23*a*.
364 BOTTÉRO, n.187-90.

la misma ocupación ni la misma situación. Muchos asiriólogos los consideran como *extranjeros refugiados*, mientras que otros los califican de *desarraigados*, que no subsisten sino dependiendo de algún patrón, ya sea el Estado o una persona privada» [365].

En los vocabularios cuneiformes, el ideograma SA.GAZ es traducido por *jabbâtû*, que significa «bandido» y «obrero itinerante». Algunos han querido relacionar el nombre de *jabiru-'apiru* con la raíz *'br*, «atravesar», y entonces serían los que «atravesaron» la frontera: los *emigrantes*. Otros autores, en cambio, lo relacionan con la raíz semítico-occidental *'pr* («aprovisionar», como el acadio *epēru)*; en este supuesto, los *'apiru* serían los que «aprovisionaban», los clientes [366]. Otra etimología barajada es la de *'pr* en semítico occidental, que significa «polvo» (acadio *eperû)*; en este supuesto, los *'apiru* serían los «polvorientos», los *beduinos* de las arenas del desierto [367], o circulantes por las zonas desérticas [368], los conductores de caravanas [369]. Pero en ningún texto se dice que los *'apiru* se dedicaran al transporte caravanero.

Se les ha considerado como *maquisards* que estaban en continuo movimiento, haciendo incursiones contra los pueblos sedentarizados en busca de fortuna, viviendo de la espada. Pero quizá la solución habrá que buscarla suponiendo que *jabiru-apiru* designa no una clase social, sino un *grupo étnico;* de hecho, en los tratados hititas se habla de los «dioses de los jabiru», lo que hace suponer que eran un pueblo y no una clase de gitanos ambulantes. Y son mencionados junto a los *lulajju*, pueblo de la zona montañosa oriental. Un texto de 1500 a.C. presenta a un fugitivo de Alepo que pasa hacia los *suteos* y hacia los SA.GAZ, con los que reside siete años [370]. Y en los textos de Amarna, los SA.GAZ son mencionados junto a los *suteos* [371], que en los textos de Mari aparecen junto a los SA.GAZ [372]. Y entre los prisioneros de Amenofis II aparecen los *'apiru* junto a los *shasu* (beduinos), las gentes de *Juru* (Canaán) y los de *Nujase*. En la estela de Setis I de Beisán se menciona a los *tayaru* como aliados de los *'apiru*.

Cierto que resulta extraño que un *pueblo* haya tenido una expansión tan amplia, ya que aparece en Mesopotamia, en Asia Menor, en Canaán y en Egipto. Pero también los *amorreos* y *arameos* tuvieron una expansión similar. R. de Vaux supone que constituían un pueblo de extrema movilidad, que *alquilaba* sus servicios, como los «suizos» en los siglos pasados; y así, el término «suizo» vino a ser sinónimo de «conserje» en Francia. Así, pues, «el nombre *geográfico* pudo pasar a ser *apelativo* también respecto de los *jabiru-'apiru*» [373].

365 R. de Vaux, *Histoire...* 109.
366 Cf. W. F. Albright, en JAOS 74 (1954) 225.
367 Cf. R. de Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu de l'Ancien Testament* (Gembloux 1945) II 465.
368 E. Dhorme, *Les Habirou et les Hébreux:* Rev. Historique 211 (1954) 261.
369 W. F. Albright, en CAH II xx,17.
370 Bottéro, n.37.
371 Id., n.136.
372 Cf. J. R. Kupper, *Sutéens et Hapiru:* RA 55 (1961) 197-200.

Supuesto esto, surge la segunda cuestión: ¿Hay alguna vinculación étnica entre los *jabiru-'apiru* y los *'ibrîm* o «hebreos»? Ya hemos visto que los *jabiru-'apiru* aparecen reiteradamente residiendo en Canaán. En los textos de Amenofis II (s.xv a.C.) se les menciona junto a los *shasu* (beduinos) y los *juru* (jurritas: cananeos) [374]. En la estela de Setis II (1300 a.C.) se menciona a los *'apiru* en los montes del Jordán [375], junto a Beisán. Y en tiempos de Ramsés II, al hablar de la toma de Jaffa, se menciona a los *'apiru* juntamente con los *maryannu* o mitannitas [376]. En los formularios de Ramsés II (el faraón del Exodo, que condenó a los *hebreos* a trabajos forzados), se da orden de entregar trigo a los *'apiru* que trabajan en la extracción de piedras [377]. Finalmente, bajo Ramsés III (s.xii a.C.) aparecen los *'apiru*, juntamente con los *maryannu*, como siervos del templo de Heliópolis [378].

Ahora bien, la aventura belicosa de Abraham «el hebreo» ha dado pie para relacionarlo étnicamente con estas bandas turbulentas que infestaron el país de Canaán unos siglos más tarde. Y la matanza de los siquemitas por Leví y Simeón [379] ha servido también para asimilar a los *hebreos* con aquellas hordas de *jabiru* que saqueaban las poblaciones cananeas en los tiempos de Tell Amarna. Desde el punto de vista filológico, el paso de *jabiru-'apiru* a *'ibrî* es posible teniendo en cuenta la fluctuación de las guturales en las distintas lenguas semíticas; y, por otra parte, la alternancia *p-b* es frecuente en el ugarítico y en las otras lenguas semíticas [380]. Además, hay ciertas analogías de situación ambiental que favorecen una cierta asimilación de los *'ibrîm* a los *jabiru-'apiru:* su movilidad y nomadismo, pasando por regiones similares, Baja Mesopotamia, Alta Siria, Canaán, Egipto, y en todas ellas son considerados como *extranjeros;* y la última mención de los *'ibrîm* en la Biblia [381] coincide, más o menos, con la desapa-

373 R. de Vaux, *Histoire...* 111-12.
374 ASAE 42 (1943) 22.
375 A. Rowe, *Topography and History of Beth-Shan* I (1930) 29.
376 W. F. Albright, en AFO 6 (1930-31) 217s.
377 *Papiro de Leyde* I 348.349.
378 *Gran Papiro Harris* pl.31 1.8.
379 Gén 34,1s.
380 Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textsbook* (Roma 1965). *Grammar* 5.28
381 1 Sam 29,3 (hacia el s. xi a.C.).

rición de los *jabiru-'apiru* de la historia del antiguo Oriente [382]. Y los *'ibrîm*, como los *jabiru-'apiru*, están empleados en Egipto en la construcción y en las canteras, así como trabajando en la construcción de la ciudad de Ramsés [383], pues los *'apiru* «transportaban piedras para el gran pilón de Ramsés Miamun» [384]. Más tarde, en Canaán, los *'ibrîm*, a las órdenes de David, se dedicaban a asaltar las poblaciones del Negeb [385], igual que los *jabiru* de la época de Amarna; y, por otra parte, estos *'ibrîm* con David *alquilan* sus servicios como *mercenarios* a los filisteos [386], como lo hicieron los *jabiru* con los príncipes de Alalaj, con los hititas y con algunos reyezuelos de Canaán en tiempos de Amarna [387]. Finalmente, la situación jurídica del hombre o mujer *jabiru* en los textos de Nuzi es similar a la del «hebreo» en la legislación de Ex 21.

Pero al lado de estas *semejanzas* hay unas *diferencias* muy sustanciales que impiden identificar a los *jabiru* con los *'ibrîm*, porque no es posible identificar a los *jabiru* de la época de Amarna con los grupos israelitas comprometidos en la conquista de Canaán. Por otra parte, los *jabiru-'apiru* son mencionados en regiones en las que los antepasados de los israelitas no estuvieron: en Asia Menor, al este del Tigris (Nuzi) o en regiones que los antepasados de los israelitas habían abandonado, pues había aún *'apiru* en Egipto en el siglo XII a.C. Ahora bien, «estas semejanzas y diferencias se explican si los israelitas eran *una parte* de un grupo más amplio, el de los *jabiru-'apiru*. Se comprende que los filisteos hayan dado a los israelitas, que descendían hacia ellos desde la montaña palestina, el mismo nombre de los *jabiru*, que habitaban en esta montaña en la época de Amarna. Se concibe que los egipcios hayan asimilado a José, vendido a ellos como esclavo, a los semitas que bajaban con los *'apiru*, contra los que habían combatido en Canaán, y que habían llevado como prisioneros. Estas apelaciones eran legítimas, y el empleo que hace la Biblia está justificado si se acepta considerando, como lo hemos propuesto, que los *jabiru-'apiru* era un grupo *étnico* que designaba un grupo o grupos semíticos occidentales (los *amorreos* o *protoarameos)*, a los cuales hemos vinculado a los patriarcas» [388].

Por otra parte, «el lugar de residencia del epónimo *Heber*,

382 Cf. J.-R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* 259.
383 Ex 1,11.
384 *Papiro de Leyde* 348; R. A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies* (London 1954) 491.
385 1 Sam 22,1-2; 17,18.
386 1 Sam 27,5-7; 29,1-4: son llamados *'ibrîm* por los filisteos.
387 Cf. O. EISSFELDT, *Ugarit und Alalach:* Forschungen und Fortschritte 28,3 (1954) 80-85.
388 R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) 207-208.

seis generaciones antes que Abraham [389], y la mención de una línea colateral que vincula al mismo antepasado tribus y pueblos de Arabia [390], indica que la misma tradición bíblica concebía la descendencia de *Heber*—por tanto, la de los *hebreos*—como un grupo mucho más amplio que el de los descendientes de Abraham. Este árbol genealógico expresa menos la *consanguinidad* que las *relaciones históricas* y *geográficas* entre los grupos humanos de los que se guardaba recuerdo. Se puede, pues, mantener que existe una relación entre los *hebreos* y los *jabiru-'apiru*. Y es verosímil que Abraham y sus descendientes hayan sido contados entre los *jabiru* de Canaán y entre los *'apiru* de Egipto. Al hacer un uso restringido del término *hebreos* como nombre étnico y vinculándose a un epónimo *Heber*, los israelitas han reconstituido de una manera plausible la prehistoria de su pueblo» [391].

En una posición similar sobre el problema se sitúa J. Bright: «No podemos identificar, sin más, a los *hebreos* con los *jabiru*... Evidentemente, un pueblo que se halla a todo lo largo del oeste asiático desde finales del tercer milenio hasta el siglo XI a.C., poco más o menos, no puede identificarse alegremente con los antepasados de Israel. El término *jabiru*, con todo, cualquiera que sea su origen, parece que al principio se refería no a una entidad *étnica*, sino a un *estrato de la sociedad*. Aunque la mayoría de sus hombres, por cuanto se conoce de ellos, son *semíticos*, hubo otros también. Hombres de cualquier raza podrían ser *jabiru*. El término denota, al parecer, una *clase de pueblo sin ciudadanía*, sin lugar determinado en la estructura social de aquel tiempo. Llevando, a veces, una existencia *seminómada*, viviendo en paz o en *razzias*, aposentándose en las ciudades cuando tenían oportunidad, pudieron, en tiempos revueltos, aliarse (como aparecen en las cartas de Tell Amarna), en calidad de tropas irregulares, a cambio de cualquier ganancia que pudieran obtener. Pudieron, forzados por la necesidad, ponerse a disposición de algún jefe de guarnición, como clientes, o venderse como esclavos (así en Nuzi). En Egipto, muchos de ellos fueron empleados como obreros en varios proyectos reales. Alguna vez, sin embargo, algunos de ellos—como José—ascendieron a un puesto elevado. En vista de ello, aun cuando no podemos identificar a la ligera a los antepasados de los *hebreos* con los *jabiru* (particularmente con los de los textos de Tell Amarna), es legítimo considerarlos como *pertenecientes a esta clase*. Apenas se puede dudar

389 Gén 11,16-26.
390 Gén 10,26s.
391 R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB (1948) 344.

que entre los *jabiru-'apiru* que trabajaron en Egipto bajo Ramsés II no se encontraran componentes de Israel. Es interesante que los *jabiru* concluían un pacto o acuerdo jurando algunas veces por los *dioses de los jabiru* [392-393], expresión que tiene su paralelo exacto con *el Dios de los hebreos* que hallamos en Ex 3,18; 5,3; 7,16» [394].

Con todo, la denominación de *'ibrî* («hebreo») pudo surgir espontáneamente entre la población cananea para calificar a los nuevos intrusos *hebreos*, relacionándolos—sin bases etnográficas ni históricas—con los famosos *jabiru*, que tanto les habían inquietado y que provenían del norte de Siria. En este sentido, el calificativo de *'ibrî* tendría un sentido despectivo, equivalente a transmontano, extranjero y hostil. Bajo este aspecto podía relacionarse el apelativo *'ibrî* con el término *'eber* («del otro lado» del río); así, los advenedizos antepasados de Israel serían saludados como los llegados de «allende» el río (Eufrates), como se supone en Jos 24,2. Esto explicaría que el término *'ibrî* aparezca raramente en labios de los israelitas. La versión de los LXX se hace eco de esta etimología cuando *traduce 'ibrî por* ὁ περάτης (*«transeúnte»*) [395].

II. Datación de la época patriarcal

No es fácil encuadrar los relatos de la época patriarcal en el marco de la historia universal, ya que la Biblia no nos da ninguna datación cronológica precisa en relación con la historia de los pueblos del antiguo Oriente. Por otra parte, las dataciones que da sobre la edad de los patriarcas [396], sobre la estancia de los hebreos en Egipto [397], en relación con la construcción del templo de Salomón [398], resultan artificiales y sin consistencia para el historiador. Igualmente, el supuesto punto de contacto de la historia de Abraham con la gran historia de Oriente (el relato de Gén 14 sobre la incursión de los cuatro reyes orientales en el sudeste de Transjordania) no nos sirve para datar la época del patriarca, ya que, como hemos indicado antes, «este extraño relato tiene el aire de un *haggada* compuesto en honor de Abraham y de Jerusalén (con la inserción del fragmento relativo a Melkisedec)» [399] o, como sugiere G. von

[392-393] Cf. W. F. Albright, en BASOR 81 (1941) 20.
[394] J. Bright, o.c., 100-101.
[395] Gén 14,13, así se califica a Abraham traduciendo el *'ibrî* del texto hebreo
[396] Gén 12,4; 16,16; 17,1.24; 21,5; 25,7.26; 35,28; 37,2; 40,46; 47,9.28 (son textos del «sacerdotal»).
[397] Según Ex 12,40-41 (documento *P*), 430 años; según Gén 15,13 (documento *E?*). 400 años.
[398] Según 1 Re 6,1, el tiempo entre la salida de Egipto y la inauguración del templo fue de 480 años (versión «deuteronomista»).
[399] A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* 622.

Rad, parece ser «una epopeya preisraelita en la que se recoge el eco de una expedición militar de castigo a esta zona» [400]. En efecto, parece ser una inserción tardía para dar una versión *épica* idealizadora sobre la historia del patriarca, al que se le presenta como vencedor nada menos que de todos los reyes de Oriente. Con todo, como hemos dicho anteriormente, la expedición militar de los cuatro reyes pudo tener lugar para asegurar la ruta comercial de las especias que subían por Transjordania procedentes de Arabia del Sur. Por otra parte, sabemos que, en los tiempos de Hammurabi y de Mari, un rey elamita envió una expedición a Subartu, cerca de Armenia [401], y poco antes, un elamita llamado Kudur-Mabuk dominó la región de Babilonia e instaló a sus hijos como reyes de Larsa. Y así se titula «padre de Amurru» o del «occidente». Bajo este aspecto, se puede concebir una expedición combinada de elamitas, amorreos y jurritas hacia Transjordania, que al fin sufrió una escaramuza, perdiendo parte de su botín. Y el autor bíblico presenta a Abraham como héroe de esta *razzia* nocturna por la retaguardia.

Tampoco la mención de Núm 13,22 de que «Hebrón fue fundada siete años antes que Tanis» sirve para datar la época patriarcal. En una estela encontrada en Tanis para celebrar el cuatrocientos aniversario del establecimiento del culto de Seth en esta ciudad, nos lleva al 1730 a.C. (época de los hicsos). Según R. de Vaux, la mención de Núm 13,22 tiene por fin exaltar la ciudad de Hebrón, capital primera del reinado de David.

Por otra parte, no hay ninguna indicación en los textos extrabíblicos en la que se aluda a las personas de los patriarcas. Por tanto, sólo indirectamente, a base de los datos arqueológicos de la región, podremos establecer una época *verosímil* para datar la historia patriarcal. En efecto, hoy se supone que la XII dinastía egipcia es de principios del segundo milenio a.C. y que la invasión de los hicsos tuvo lugar a mediados del siglo XVIII a.C.; asimismo, que éstos fueron expulsados de Egipto a mediados del siglo XVI a.C., inaugurándose así la XVIII dinastía egipcia. Además, según la cronología mesopotámica, a la luz de los últimos hallazgos arqueológicos, podemos colocar al rey de Mari, contemporáneo de Hammurabi, hacia el siglo XVIII a.C.

Ahora bien, en esta época es cuando tienen lugar los grandes movimientos migratorios, que habían comenzado un siglo antes desde la Alta Mesopotamia hacia Canaán. Por ello, en

[400] G. Von Rad, *Das erste Buch Mose* c.14; O. Eissfeldt considera el fragmento como un *midrash (Eindleitung zum A. T.* 239).
[401] Cf. *Syria* XXI (1938) 122.

esta época habría que colocar la emigración de Abraham desde la Alta Siria. Según los datos bíblicos, el patriarca abandonó la región de Jarrán cuando tenía ya setenta y cinco años; a los cien años tuvo un hijo [402], es decir, después de residir veinticinco años en Canaán; por su parte, Isaac tuvo a Jacob cuando tenía sesenta años [403], y éste entró en Egipto cuando tenía cien años [404]. Pero ya hemos indicado que estas cifras son convencionales y no nos sirven de apoyo serio para establecer una cronología científica.

Para ello necesitamos acudir a los datos arqueológicos de la región. Ahora bien, según los estudios de N. Glueck, en Transjordania hubo un bache cultural desde el 1900 a.C. hasta finales del siglo XIII a.C. Cesó la vida sedentaria de modo brusco, y atribuye esto a la invasión de los reyes orientales de que se habla en Gén 14 [405]. Igualmente, en el Negeb hay un colapso de la vida sedentaria hacia el siglo XIX a.C., después de dos siglos de densa colonización. Y así califica esta época como la «edad de Abraham» [406], cuando el Negeb estaba casi despoblado. En general, todos los exegetas convienen en que la época de los patriarcas hay que colocarla entre los siglos XX-XVII a.C. [407]. Según Fr. Cornelius, la expedición de Gén 14 iba, en el fondo, contra Egipto, y la invasión de los hicsos sería una continuación de la misma hacia 1700 a.C. [408]. Algún autor pone en relación la emigración de Abraham a Canaán con la de los jurritas hacia 1700 a.C. [409]. Pero no pocos autores creen que los jurritas no llegaron a Canaán antes del 1500 a.C. [410]. Por su parte, C. H. Gordon supone que Abraham es de la época de Amarna (s.XV a.C.) [411].

Pero R. de Vaux no se atreve a concretar fechas y cree que la entrada de los patriarcas en Canaán habría que ponerla entre los siglos XIX-XVIII a.C., en conexión con las filtraciones pacíficas de tribus de procedencia *amorrea*, como indican los *nombres* de los patriarcas. En efecto, el nombre de *Abraham* encuentra su paralelo en la onomástica mesopotámica de prin-

402 Gén 12,4; 21,5.
403 Gén 25,26.
404 Gén 47,9.
405 N. Glueck, *The Oder Side of the Jordan* (Cambridge 1970) 140.
406 Id., *The Age of Abraham in the Negeb:* BibArch 18 (1955) 2-9; BASOR 152 (1958) 20; BibArch 22 (1959, 87-89); *The Archaeological History of the Negeb:* HUCA 32 (1961) 11-18.
407 Así K. A. Kitchen, *Ancient Orient and the Old Testament* (Chicago 1966) 41-56.
408 Fr. Cornelius, *Genesis XIV:* ZAW 72 (1960) 1-7.
409 A. Rasco, *Migratio Abrahae circa a.* 1650: Verbum Domini 35 (1957) 143-54.
410 Así R. de Vaux, *Les hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible:* RB 74 (1967) 481-503.
411 C. H. Gordon, *The Patriarchal Age:* Journal of Bible and Religion 21 (1953) 238-43; *The Patriarchal Narratives:* JNES 13 (1954) 56-59; *Hebrew Origins in the Light of Recent Discovery:* Biblical and Other Studies (Cambridge 1963) 3-14.

cipios del segundo milenio a.C., bajo las formas de *A-ba-an-ra-ma, A-ba-ra-ma, A-ba-am-ra-am,* en los textos cuneiformes; en los textos egipcios de «execración» aparece el nombre de *abrhn* [412], que se quiere vocalizar como *Aburahana*. En los textos de Ras Shamra aparece el nombre de *abrm* [413], y se silabiza *Abirami*, similar al *Abiram* de Núm 16,1s; 1 Re 16,34 [414]. El significado de estos nombres varía según se interpreten por el módulo semita oriental u occidental. En el primer caso, el nombre significaría «el padre es amante» [415]; en el segundo, puesto que en semítico occidental *râm* significa «elevado», habría que traducirlo «padre excelso» [416]. La forma alargada *Abraham* (en vez de *Abram)* parece ser una pronunciación dialectal cananea, aunque el texto bíblico nos da una explicación anecdótica del cambio de nombre, jugando con una etimología popular para darle un sentido profético [417].

El nombre de la esposa de Abraham, *Sara*, es netamente mesopotámico, y parece derivar de *sharrâtu* («reina»), y también se le cambia el nombre, de un modo convencional, de *Sarai* en *Sara* [418]. En hebreo existe la forma masculina *shar* («príncipe»), y, en ese supuesto, el femenino *shara* sería «princesa» [419]. Y el nombre de la cuñada de Abraham, *Milkah*, significa en acadio «reina». Ya hemos visto los equivalentes toponímicos a los nombres de Teraj, Serug, Najor y Jarrán dentro del clan de los abrahámidas, y justamente en la zona donde radicaba la casa solariega del patriarca, en la Alta Siria.

Los nombres de *Isaac* y de *Jacob* se consideran formas hipocorísticas de nombres teóforos completos. En este supuesto, *Isaac* (en hebreo *Yisjak:* «él ríe») [420] podría ser el resto de un primitivo *Yisjak-El* («Dios se ríe» o «es benevolente»), de tipo amorreo; pero no se ha encontrado su equivalente en los textos extrabíblicos [421]. Siguiendo esta misma pauta, el nombre de *Jacob* podría ser la abreviación del teóforo *Ya'qob-El*, que po-

412 Cf. ANET 329 n.9; cf. W. F. Albright, en BASOR 83 (1941) 34; 88 (1942) 36; JBL 44 (1935) 193-203.
413 Cf. C. Virolleaud, *Comptes rendus de l'Ac. Ins:* CRAI (1955) 79; cf. J. Nougayrol, *Palais Royal d'Ugarit* III 20,1.
414 Sobre los nombres mesopotámicos citados, cf. A. Ungnad, *Urkunden aus Dilbat:* RA VI (1909) 82.
415 Es la traducción de D. Landsberger, en ZAW 44 (1926) 302; J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung:* MVAG 44 (1939) 292.
416 Cf. W. F. Albright, en JBL 54 (1935) 193s.
417 Gén 17,5.
418 Gén 17,15.
419 Cf. Jue 5,9; 1 Re 11,3; Est 1,8; Is 49,23; Lam 1,1. El cambio de *Sarai* en *Shara*, paralelo al cambio de *Abram* en *Abraham*, ha de entenderse como una pronunciación dialectal en el medio lingüístico cananeo.
420 Gén 18,15. Es la explicación folklórica. En árabe, *Idhaq.*
421 Cf. M. Noth, *Die syrish-palästinesche Bevölkerung des zweitens Jahrtausends v. Chr.:* ZDPV 65 (1942) 9-67.

dría significar «Dios protege» [422]. Se ha encontrado su equivalente en *Ya'qub-El*, en la Baja Mesopotamia, en el siglo XIX a.C., y durante la I dinastía de Babilonia, en cuatro documentos de Kish, bajo las formas de *Ya-aj-qu-ub-El* y *Ya-qu-ub-El* [423]; también aparece bajo la forma de *Ya-ku-ub-El*, y aun en la forma abreviada de *Ya-ku-bi* [424]. También en la Alta Mesopotamia, hacia el siglo XVIII a.C. se encuentra este nombre en Shagar Bazar [425] y en los escarabajos hicsos. En la lista de Tutmosis III (s.XV a.C.) aparece una localidad cananea con el nombre de *Ya'qob-El* [426]. Asimismo, en muchos escarabajos de la época de los hicsos aparece el nombre de *Ya-qob-hr*, de sentido incierto [427].

También se cree leer el nombre de *Zabulón* en los textos egipcios de «execración» (s.XIX a.C.), y parece que en los textos de Mari aparecen nombres similares a *Gad* y *Dan* [428]; también los de *Aser* e *Isacar* se leen en una lista egipcia del siglo VIII a.C. [429]. Todo esto prueba que los nombres de la época patriarcal encuentran paralelo en una época que va del siglo XIX al siglo XV a.C., y justamente en las regiones por donde ellos han peregrinado. En este supuesto, R. de Vaux comenta: «Los nombres de los patriarcas pertenecen a tipos onomásticos conocidos en los ambientes de donde han salido los antepasados de los hebreos; su significación obliga a considerarlos como nombres de personas; dos de entre ellos son llevados por personajes humanos en los documentos profanos. Si se añade, además, que la figura y el carácter de los patriarcas no implican ningún rasgo mitológico, se concluirá en la imposibilidad absoluta de considerarlos como divinidades antiguas cananeas» [430].

422 Así traduce M. Noth, a.c., 177. La explicación folklórica de Gén 25,26 y 27-36 juega con la doble etimología popular de *'eqeb* («calcaño») y *'aqâb* («engañar», suplantar). En sudarábigo, el equivalente de *eqb* hebreo significa «guardar».

423 M. Rutten, *Un lot de tablettes de Manana*: RA 54 (1960) Index, 149; S. D. Simmons, en JOS 14 (1960) 122 n.100,21; Id., en JCS 13 (1959) 114 n.26,7; 14 (1960) 27 n.57,13; Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer* (Leipzig 1926) 27.

424 Cf. M. Noth, *Mari und Israel. Eine Personennamenstudie:* Geschichte und Altes Testament (Festchrift Alt) (Tübingen 1953) 142.

425 Cf. J. Gadd, en *Iraq* VII (1940) 38.

426 Cf. *Lista de Tutmosis* III n.102; aparece también en la lista geográfica de Ramsés II, n.9. En la Biblia encontramos los nombres similares de Yabneel y Yezrael.

427 Cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (1940) 186.

428 Cf. M. Noth, *Mari und Israel* 145ss.

429 Cf. W. F. Albright, en JAOS 74 (1954) 227-31. Incluso se quiere encontrar los nombres de *Lewi* e *Ismael*; cf. M. Noth, en JSS I (1956) 325-27.

430 R. de Vaux, en RB (1946) 324-25.

B) Las costumbres patriarcales y el fondo consuetudinario-jurídico

1. Clase social de los patriarcas

Los patriarcas hebreos pertenecen al tipo social de jeques seminómadas, los cuales, con sus rebaños de ganado menor y con algunas reses de ganado mayor, se desplazaban en busca de pastos en constante trashumancia, limitada a las regiones de Canaán. La zona de Siria y Canaán por donde anduvieron es de tipo semiestepario; es decir, que no son arenales puros, sino que son terrenos pobres, con cierta vegetación, en la que se intercalan de cuando en cuando fértiles oasis, que contrastan por su verdor con el color ocre de la estepa. Así, pues, los patriarcas aparecen en los relatos bíblicos como nómadas que viven bajo su tienda [431], dedicados a la cría de ganado menor [432], y se sujetan al código consuetudinario de los nómadas; se mantiene la pureza de sangre [433], la ley de la hospitalidad [434] y la venganza colectiva [435]. Pero no pertenecen al género de vida de los grandes nómadas, que se dedican a la cría masiva de camellos, con largos desplazamientos de centenares de kilómetros [436]. En la Biblia se presenta a los madianitas invadiendo Canaán con «innumerables camellos» [437]. Pero en los textos de Ras Shamra, en los de Mari y en los de Amarna no se menciona el camello. Con todo, la representación del camello aparece ya en restos arqueológicos del tercer milenio a.C. [438] En la historia patriarcal, el camello es mencionado como medio de transporte al lado del asno [439]. Podemos suponer que Abraham, como gran jeque, tenía algunos camellos para los grandes desplazamientos. Así, su mayordomo marcha para Jarrán con «diez camellos» [440]; es una caravana como la de los ismaelitas-madianitas que compraron a José [441]; al volver Jacob traía numerosos camellos, pues ofreció a Esaú treinta camellas [442]. En cambio, Jacob se trasladó a Egipto sólo con as-

431 Gén 12,8; 13,3.18; 18,1-10; 24,67; 31,25.33.34.

432 Gén 30,32-43.

433 Gén 24,3-4; 28,1-2.

434 Gén 18,1-8; 19,1-8; 24,28-32.

435 Gén 34,25-31.

436 Cf. J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris 1957); G. Gabrieli, *La antica società beduina* (Roma 1959); R. de Vaux, *Institutions* I 1-35.

437 Jue 6,5; 7,12; 8,21.26.

438 Cf. A. Pohl, en *Orientalia* 19 (1950) 251-53; 21 (1952) 373-74, 23 (1954) 453-54; 26 (1957) 165-66.

439 Gén 12,16; 30,43; 32,8.

440 Gén 24,10.

441 Gén 37,25.

442 Gén 32,16.

nos [443]; y éstos son los que llevaban los presentes de José a su padre [444].

De hecho, hacia fines del segundo milenio a.C., el asno era el medio de transporte más común [445]. Así, en la tumba de *Beni-Hasán* (de principios del s. XIX a.C.) aparece representado un clan de 37 asiáticos: cazadores, músicos y metalúrgicos [446]; llevan dos asnos de carga, con cosméticos para los ojos, según reza el texto [447]. Por aquellos tiempos, las caravanas egipcias hacia el Sinaí y el Sudán sumaban hasta mil asnos [448]. En los textos asirios del siglo XIX a.C., también los asnos son los medios comunes de transporte para las mercancías de Mesopotamia al Asia Menor [449]. Así, la unidad de cuenta era la «carga de asno» [450]; de ahí surge la medida de capacidad hebrea: el *jomer* (392 Kg.), en relación con la palabra *jamor* («asno»). Las caravanas eran muy nutridas, con una fuerte escolta por motivos de seguridad. En los textos asirios, Damasco es llamado «el país de los asnos» [451], y eran famosos los «asnos negros». En los textos de Mari se mencionan muchas veces las caravanas de asnos [452]. En uno de los textos se habla de una caravana de 3.000 asnos [453]. Asimismo, el asno se utilizaba como víctima en los pactos [454]; así, «matar un asno» es una frase estereotipada para significar «concluir una alianza» [455].

En la historia patriarcal, los asnos son los medios normales de transporte [456], pero los patriarcas no son propiamente transportistas caravaneros de oficio [457], sino nómadas que se dedicaban fundamentalmente a la cría de ganado menor [458] en zonas más o menos esteparias, en las que no faltaban los pozos y algunos oasis, cerca de poblaciones sedentarias para sus transacciones comerciales. Formaban parte, como los beduinos actuales, de «una sociedad dimorfa, en la que se asocian o se oponen los rasgos de la ciudad y de la tribu» [459]. Además de sus ganados, tienen pequeños campos de trigo y de cebada; y así aparece Isaac

443 Gén 42,26-27; 43,18.24; 44,3.13.
444 Gén 45,23.
445 Cf. W. F. ALBRIGHT, en BASOR 163 (1961) 40s.
446 Cf. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel* 98.200.
447 Cf. ANEP n.3; ANET 229.
448 W. F. ALBRIGHT, *Yahweh et the Gods of Canaan* 62 n.42.
449 Cf. J. LEWY, *Some Aspects of Commercial Life in Assyria and Asia Minor in the Nineteenth Pre-Christian Century:* JAOS 78 (1958) 89-101.
450 J. LEWY, en RSO 39 (1964) 181-97.
451 J. LEWY, a.c., n.19 p.9 72-74.
452 E. NIELSEN, *Ass and Ox in the Old Testament:* Studia Orientalia I. Pedersen Dedicata (Copenhagen 1953) 263-74.
453 Cf. M. GREENBERG, *The Hab-piru* (New Haven 1955) n.15; J. R. KUPPER, o.c., 253.
454 ARM II 37.
455 G. MENDENHALL, en BASOR 133 (1954) 26-30 n.2.
456 Gén 12,16; 24,35; 30,42; 32,6.16.
457 Cf. C. H. GORDON, *Abraham and the Merchants of Ura:* JNES 17 (1958) 28-31.
458 Gén 30,25-42; 38,12.17; 46,31-34; 47,1-6.
459 R. DE VAUX, *Histoire...* 221.

en los textos bíblicos [460]; y ésta es la vida de las tribus seminómadas de Mari, exactamente como los actuales beduinos de los alrededores de Bersabé o de Belén. Pero los patriarcas no han llegado todavía a la situación de agricultores, pues viven en tiendas y están en continua trashumancia, aunque estaban en vías de sedentarización.

2. La sociedad patriarcal

Los relatos patriarcales son, fundamentalmente, historias de familia en régimen de *patriarcado*. Se han querido encontrar indicios de régimen de *matriarcado* [461] y aun de *fratriarcado* [462]. Pero en los relatos bíblicos se destaca el poder omnímodo del esposo, que decide sobre el matrimonio de sus hijos [463]; y Abraham sacrificó el honor de su mujer por su seguridad [464]. Igualmente, Lot está dispuesto a sacrificar el honor de sus hijas para salvar los derechos de la hospitalidad [465]. Finalmente, Abraham nombró heredero único a su hijo Isaac y no da nada a los hijos de sus concubinas [466]. Por otra parte, la descendencia es por la línea paterna y se mantiene el derecho de primogenitura *(bekorah)* [467]; pero el primogénito podía perder este derecho por alguna falta grave, como en el caso de Rubén [468].

Además, se mantiene el derecho de *adopción*, como en el caso de Agar, cuyo hijo de Abraham había de ser reconocido como legítimo hasta que naciera el de Sara [469]. Igualmente, la esposa de Jacob, Lea, adopta los hijos que aquél tuvo con su esclava [470]. Igualmente, Jacob declara como hijos suyos a los dos hijos de José [471]. El rito consistía en poner el recién nacido entre las rodillas de la que lo adoptaba [472]. Pero en todos casos, los *adoptados* son de la familia, o hijos del esposo, o nietos. Solamente en Gén 15,3 se habla de la adopción del mayordomo Eliezer por Abraham por falta de hijos.

Los patriarcas procuran conservar la pureza de sangre,

460 Gén 26,12; 37,2.7.
461 La madre daba el nombre al recién nacido: Gén 29,31-30,24; 35,18.
462 El levirato: Gén 38; los hijos de Jacob por su cuenta vengan a su hermana Dina: Gén 34; Labán interviene en la contratación de la boda de Rebeca, su hermana: Gén 34. Cf. C. H. GORDON, *Patriarchy in the Old Testament:* JBL 54 (1935) 223-31.
463 Gén 24,3-9; 28,2.
464 Gén 12,11-13; 20,2; 26,7 (Isaac).
465 Gén 19,8.
466 Gén 25,5-6.
467 Gén 25,31-34; 27,36; 43,33.
468 Gén 35,22; 49,3-4; 1 Par 5,1.
469 Gén 16,1-2.
470 Gén 30,9-13.
471 Gén 48,5.
472 Gén 48,12; 50,23; Rut 4,16-17.

y por eso, los matrimonios suelen ser entre primos [473], aunque Esaú, en contra de la voluntad de sus padres, había tomado como esposas a dos mujeres cananeas [474]. La *monogamia* se mantenía como ideal [475]. Así, Abraham, sólo cuando no esperaba hijos, y por indicación de su esposa, tuvo relaciones con su esclava Agar [476]. Con todo, el régimen de *concubinato* era normal [477], pues al lado de la esposa legal se tenían otras como concubinas [478]. Jacob tuvo *dos esposas* y varias concubinas [479]; pero José sólo tuvo una esposa; igualmente Isaac. Esaú tuvo tres esposas del mismo rango [480]. Pero, como dice R. de Vaux, «habría que preguntar si, en las historias de los patriarcas, estas uniones múltiples y estas distinciones entre esposas y concubinas representan verdaderamente relaciones entre personas y no expresan, más bien, relaciones históricas o geográficas entre *grupos* emparentados» [481].

De hecho, la noción de *familia* es muy fluctuante, porque el término *bayt* («casa») o *bêt'ab* («casa paterna») tiene un sentido amplio de comunidad de sangre y de clan. Así, la «casa de Jacob» comprende tres generaciones [482]. Y en la «casa» se incluyen los siervos [483]. Entre la casa paterna y la tribu estaba la *mishpajâh* o «clan», «familia» en sentido amplio [484]. Igualmente, el término *môlèdèt* viene a designar «parentela» [485]. El régimen es de gran independencia, con un jeque, como entre los actuales beduinos.

3. Las costumbres jurídicas

Hoy día tenemos a disposición una serie de códigos legislativos del antiguo Oriente que nos sirven para establecer puntos de comparación con las costumbres de los patriarcas, pudiendo reflejar ciertas analogías y diferencias. El más completo de todos es el *Código de Hammurabi*, encontrado en 1902, en Susa, y escrito en acadio [486]. Después se encontraron otros

473 Gén 24,4; 28,2; 29,19; 28,8-9.
474 Gén 26,34-35.
475 Cf. W. Plautz, *Monogamie und Polygamie im Alten Testament*: ZAW 75 (1963) 3-27.
476 Gén 16,1-2.
477 Gén 26,6; 22,20-24.
478 Gén 36,11-12.
479 Gén 29,15-30; 30,1-9.
480 Gén 26,34.
481 R. de Vaux, *Histoire*... 227.
482 Gén 46,27.31; 27,12.
483 Gén 15,3; 24,2.
484 Jos 7,16-18. Cf. J. Pedersen, *Israel, its Life and culture* I-II (London 1967).
485 Gén 12,1; 24,7.
486 Publicado y traducido por primera vez por el dominico V. Scheil, que tomó parte en las excavaciones de Persia. Así aparece en *Mémoires dans la Délégation en Perse*, publicadas bajo la dirección de M. J. de Morgan; t.4: *Textes élamites-sémitiques* 2.ª ser. (Paris 1902). El texto en A. Deimel, *Codex Hammurabi* (Roma 1930); ANET 163-80.

de procedencia más arcaica, como el de *Ur-nammu* (sumerio), de la III dinastía de Ur [487]; el de *Lipit-Ishtar* (sumerio), rey de Isin hacia el siglo XX a.C. [488]; las leyes de la ciudad de *Eshnunna*, un poco anteriores al *Código de Hammurabi* [489]. Además, tenemos los «edictos» o *misharîm* (actos de equidad) para la remisión de deudas, de la época de la dinastía I de Babilonia [490]. Finalmente, están los ejercicios escolares, con formularios jurídicos sobre derecho familiar [491].

Al lado de estos textos de la Baja Mesopotamia, tenemos las *Leyes asirias*, en tabletas del siglo XII a.C., pero que representan una legislación muy anterior [492]; y también las *Leyes hititas*, del siglo XIII a.C., que reflejan un fondo legislativo más antiguo [493]. Además, tenemos miles de contratos privados encontrados en Mesopotamia en sumerio, acadio y asirio, que sirven para ilustrar el fondo jurídico ambiental. Entre ellos están los de Nuzi [494], del siglo XV a.C., de procedencia jurrita, por lo que servirán especialmente para esclarecer las costumbres patriarcales de procedencia amorrea, pero en contacto con los jurritas de la Alta Mesopotamia.

Pero no se han encontrado códigos ni en Siria ni en Palestina; solamente tenemos textos de contratos, y no muy numerosos. La mayor parte se encontraron en Mari y Alalaj [495], también en Ras Shamra [496]. Tampoco en Egipto se ha encontrado un código legislativo.

En general, estos complejos legislativos son de tipo casuístico, sin estar distribuidos muy orgánicamente, como lo están en los códigos modernos. Y están redactados en función de una población sedentaria; por eso reflejan, más bien, una sociedad centralizada, lo que no es aplicable al *status* sociopolítico de Canaán cuando por allí se asentaron los patriarcas. Lo más que podemos admitir de afinidad es un cierto fondo consuetudinario, común entre determinadas poblaciones emparentadas con el clan de los antepasados de Israel. De hecho, los patriarcas acampaban cerca de las poblaciones para realizar las transacciones comerciales; esto implica que en sus relaciones sociales participaban también de costumbres jurídicas de los sedenta-

487 ANET 523-25.
488 ANET 159-61.
489 ANET 161-63.
490 Cf. el caso del año sabático de Israel, Dt 15,1-18; ANET 526-28.
491 ANET 525-26.
492 ANET 180-88.
493 ANET 188-97.
494 ARM VIII.
495 Cf. D. J. Wiseman, PRU III (Paris 1953); JCS 8 (1954) 1-30.
496 Cf. J. Nougayrol, PRU III (Paris 1955); G. Boyer, *La place des textes d'Ugarit dans l'histoire de l'ancien droit oriental*, 283-308; J. Nougayrol, *Ugaritica* V (Paris 1968) 2-16; 172-87.

rios. Dentro de la libertad de jeques seminómadas aparecen especialmente vinculados a las localidades de Siquem, Betel, Hebrón, Bersabé y Guerar. Son en realidad extranjeros afincados en la zona, y por ello tienen que defender sus intereses de clan, frente a los absorbentes sedentarios [497], con sentido de responsabilidad colectiva [498], en defensa de la pureza de la sangre [499].

a) El matrimonio

Como antes decíamos, el concepto de «familia» era muy amplio, y en lo concerniente al derecho matrimonial, además de la legítima esposa, se admitían concubinas o esclavas, con las que se tenían relaciones conyugales, como es el caso de Abraham con Agar [500], y el de Jacob con varias esclavas.
En el primer caso, el patriarca, por indicación de su esposa legítima, Sara, tiene relaciones con la esclava para tener descendencia. En el *Código de Hammurabi* tenemos un caso similar:

«Si alguno tomara una sacerdotisa y ésta no le diere hijos, y quisiera él tomar una concubina, la podrá tomar e introducirla en su casa, sin que esté en plan de igualdad con aquélla. Y si tomó él una sacerdotisa y ésta le dio una esclava, y ésta le diera hijos, después, si ésta por ello se quisiera considerar igual a su señora por haber tenido hijos, su señora no la venderá, sino que la tomará como sierva» [501].

Esto sirve en gran manera para esclarecer las relaciones de Sara con la esclava Agar, que tuvo que ser echada de casa por su insolencia [502]. Pero el parecido es de contraste y lejano, ya que se trata de una mujer «sagrada» o *nadîtu* en el caso del código babilónico. En un texto asirio de Kültepe (Asia Menor) se habla de un asirio casado con una indígena; al no tener ésta hijos, compró una esclava, la cual, una vez que le ha dado hijos, es vendida de nuevo [503]. Aquí se trata sólo de tener descendencia. En el caso bíblico, la esposa es la que *adopta* el hijo de la esclava, considerándolo como suyo. En un contrato de Nuzi se habla de una esposa estéril que tiene que procurar al marido una esclava; y aquélla no puede echar fuera a los hijos de ésta [504]. En el caso de Agar, ésta es expulsada por Sara, en contra de los sentimientos benevolentes de Abraham [505]. Hacia

497 Cf. Gén 14,14s.
498 Cf. Gén 34,25ss.
499 Cf. Gén 24,3-4; 28,1ss.
500 Gén 21,10-13.
501 *Cod. Hammurabi* leyes 145-47.
502 Gén 21,10-13.
503 ANET 543*a*; cf. J. Lewy, en HUCA 27 (1956) 9-10; H. Hirsch, en *Orientalia* 35 (1966) 279-80.
504 HSS V 67; E. M. Cassin, *L'adoption a Nuzi* (Paris 1938) 285-88; ANET 220.
505 Gén 21,10-13.

el siglo XI a.C., en Egipto se presenta el caso de una esclava que da tres hijos al marido, los cuales son adoptados por la esposa estéril, y quedan como herederos legítimos [506]. Un caso similar aparece en Nimrud en el siglo VII a.C.: porque, al ser la esposa estéril, el marido toma una esclava, cuyos hijos serán reconocidos legítimos, como si fueran de la esposa [507].

En el *Código de Lipit-Ishtar*, los hijos de las esclavas no tienen derecho a la herencia, a menos que, después de la muerte de la esposa, el marido acepte a la esclava por esposa [508]. Y en el *Código de Hammurabi*, los hijos de las esclavas no tienen derecho a la herencia a menos que el padre los haya adoptado, reconociendo sus derechos especiales de herederos [509]. En ese caso quedan asimilados a los hijos de la esposa legítima. En cambio, según las *Leyes asirias*, los hijos de las concubinas tienen derecho a la herencia, si la esposa no ha tenido hijos; en ese caso son considerados como *sus* hijos del padre y de la madre [510]. Tampoco en Nuzi los hijos de las concubinas tenían derecho a la herencia; por ello era preciso una disposición especial del padre para que tuvieran derecho a alguna parte [511].

En la historia de Jacob, los hijos habidos de sus esclavas Bilja y Zelfa son considerados con los mismos derechos que los de Raquel y Lía. Así, Raquel, al nacer Dan, hijo de Bilja, exclama: «Dios *me ha dado* un hijo» [512]. Para ello, la esclava debía dar a luz sobre las rodillas de la señora [513]. De hecho, por los relatos bíblicos sabemos que los hijos de las esclavas de Jacob tuvieron la misma consideración legal que las de las dos esposas [514].

Abraham quiso que su hijo Isaac se casara con una de su parentela; por eso envió a su mayordomo Eliezer para que buscase novia para éste en la casa solariega de Paddán-Aram, en el Alto Eufrates, de donde había venido el propio Abraham [515]. Pero como había muerto el padre de Rebeca, es su hermano Labán el que lleva la iniciativa en los tratos del nuevo matrimonio, pero pidiendo el consentimiento para ello de su hermana Rebeca. En cambio, Labán, padre de Raquel y de Lía, no les pide el consentimiento a éstas para su matrimonio con Jacob [516]. Justamente, en uno de los contratos de Nuzi,

506 A. H. Gardiner, *Adoption Extraordinary:* JEA 26 (1940) 23-29.
507 Cf. B. Parker, *The Nimrud Tablets, 1952-Business Documents:* Iraq 16 (1954) 37-39.
508 *Leyes* 12-13; cf. V. Scheil, *Fragments d'un code pre-hammurabien:* RA 17 (1920) 65ss.
509 *Leyes* 170-71.
510 A. § 41; cf. A. Van Praag, *Droit matrimonial assyro-babylonien* (1945) 100ss.
511 HSS V 7; cf. E. M. Cassin, o.c., 392-93.
512 Gén 30,6.
513 Gén 30,3.
514 Cf. Gén 48,22; 49,1-28.
515 Gén 24,57s; 11,31.
516 Gén 29,18.

un hermano entrega a su hermana en matrimonio con la declaración de ésta ante testigos: «Con mi consentimiento, mi hermano me ha entregado como mujer a tal» [517]. Por otra parte, Labán preguntó a su hermana Rebeca si quería trasladarse a Canaán o quedarse en casa, lo que está en consonancia con lo que se estipula en las *Leyes asirias*, que permiten a la mujer casada permanecer domiciliada en la casa paterna [518].

Pero aún hay más: Jacob, al pedir a Raquel por esposa, se comprometió a trabajar siete años en casa del padre de ésta, Labán, como *mohâr*, o precio de compra, ya que Jacob no tenía patrimonio propio en aquella región [519]. Justamente en una ley de Eshnuna se prevé el caso de que un hombre alquile los servicios de otro, a quien, en cambio, le debe otorgar a su hija por esposa [520]. Y en el caso de Jacob, las mujeres de éste, Lía y Raquel, se quejan de que su padre haya abusado de la situación, haciéndole trabajar demasiado para éste, «comiéndoles su dinero» (*'akol kesef*, que es el equivalente al *akalu kaspa* del asirio). Por otra parte, Jacob se queja de que no ha recibido la debida recompensa de su trabajo, pues no participa equitativamente del producto de los ganados, ya que, cuando las fieras atacan los rebaños, pone a cuenta suya las pérdidas, sin hacer reclamaciones ni presentar las reses destrozadas como testimonio de su inocencia [521], como se prescribirá en el *código de la alianza* hebreo [522]. En cambio, el *Código de Hammurabi* sólo exige que el pastor jure que no ha sido culpable [523].

Según Gén 15,1-3, el patriarca Abraham se queja ante Dios de que por no tener hijos deba heredarle el mayordomo, el damasceno Eliezer. ¿Por qué él y no su sobrino Lot? Sin duda que el patriarca había *adoptado* al mayordomo como heredero. La *adopción* no aparece en la legislación hebraica, pero se supone al decir que Jacob adoptó a los hijos de sus esclavas [524] y a los de José [525] como hijos propios con plenos derechos. En Asiria y Nuzi, la *adopción* era una costumbre muy generalizada. Así, cuando alguno no tenía hijos, adoptaba a un esclavo o a otro como heredero para ayudarle en la vejez y para que cumpliera con él los ritos de sepultura. Caso de que el adoptante tuviera inesperadamente hijos después de haber suscrito la

517 HSS V 5.79; AASOR XVI, 55.
518 *Leyes asirias* 25.26.27.30.33.36.38; cf. A. Van Praag, o.c., 180s.
519 Gén 29,16.
520 Cf. A. Goetze, *The Laws of Eshnunna* p.75; AASOR (1956).
521 Gén 31,38-39.
522 Ex 22,12.
523 *Cód. Hamm.* ley 266.
524 Gén 31,43.
525 Gén 48,22; 49,1-28.

adopción, el adoptado perdía sus derechos de herencia [526]. Es lo que se supone en la respuesta de Dios a Abraham: «No, sino que el heredero será uno salido de tus entrañas» [527].

b) Derecho de primogenitura y levirato

Según Gén 25,30.34, Esaú vendió el derecho a su primogenitura por un plato de lentejas; lo que da a entender que en la familia patriarcal existía este derecho de «primogenitura». Según Dt 21,15-17, el primogénito recibía una *parte doble* en la herencia respecto a los demás hermanos [528]. En el *Código de Hammurabi* no se reconoce este derecho de primogenitura, sino que la herencia se divide a partes iguales entre los hijos, aunque el padre puede dejar una manda especial a alguno preferido, pero no necesariamente al primogénito [529]. En cambio, según las *Leyes asirias*, el primogénito recibe una *parte doble* en relación con los otros hermanos [530]. Parece que ésta es también la práctica de Nuzi [531]. En un texto de esta región encontramos un caso similar al del incidente de Esaú: un tal Tupki-Tilla, de Nuzi, vende su herencia (el derecho a un jardín) por tres carneros [532]. En otro texto de Nuzi, un hermano adquiere la parte preferente del primogénito, el cual se queda sólo con la parte proporcional entre los hermanos [533], y en otro texto se habla de un padre que restituye a su hijo primogénito el derecho que antes le había quitado [534]. Según un texto de Ras Shamra, una madre viuda puede escoger quién de sus hijos ha de ser el heredero principal [535]; igualmente, en un contrato de Alalaj del siglo XV a.C. se decide quién será el primogénito entre los hijos de dos esposas [536]. En un texto de Ras Shamra se atribuye al primogénito una parte suplementaria [537].

En el relato de Gén 38,15 se supone la vigencia de la ley del *levirato* (*levir*: «cuñado») que se impone en Dt 25,5-10: si alguno moría sin sucesión, entonces su hermano debía casarse con la viuda para darle hijos a ésta, para que ellos fueran con-

526 Cf. E. M. Cassin, o.c., 280-81.
527 Gén 15,4.
528 A este propósito se suele explicar así la exclamación de Eliseo pidiendo que la «parte doble» de Elías le sea otorgada al desaparecer éste, como si fuera su derecho de *heredero* (cf. 2 Re 2,9: «Que yo tenga *dos partes* en tu espíritu»); es decir, le pide *heredar* su espíritu profético.
529 *Cód. de Hamm.* 1 y 165.
530 *Leyes asirias* B 1.1.
531 Cf. E. Cassin, o.c., 285.
532 HSS V 104; cf. C. F. Gordon, en *Biblical Archeologist* III 1 (1940) 5.
533 HSS V 99; AASOR X 48-49; E. A. Speiser, en AASOR XIII 44.
534 HSS V 21; AASOR X 39.
535 Fr. Thureau-Dangin, *Trois contrats de Ras Shamra*: Syria 18 (1937) 249-51.
536 D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (London 1953) n.92; I. Mendelson, en BASOR 1956 (diciembre 1959) 38-40.
537 RS 17.36 = *Ugaritica* V 10-11.

siderados como hijos del difunto, quedando así perpetuada su descendencia legal. Esta costumbre no aparece en el *Código de Hammurabi*, pero sí en la colección de las *Leyes asirias* [538]. Y según las *Leyes hititas*, si un hombre muere, su esposa viuda pasa a sus parientes, por este orden de prioridad: primero, al hermano del difunto; después, a su padre, y, finalmente, a su tío paterno [539].

c) Otros incidentes de la vida patriarcal

Los *terafim*. Cuando Jacob con su familia abandona la Alta Siria, Raquel, sin saberlo Jacob, se llevó los *terafim*, o dioses «domésticos» *(penates)*, de su padre Labán [540] y los escondió en el palanquín del camello, porque eran de especial valor en el patrimonio familiar para tener buena fortuna, y quizá como un derecho de herencia frente a su padre [541].

Según Gén 23,17-18, la compra de la gruta de Macpelah, en Hebrón, a los «hijos de Het», o hititas, tiene lugar a la puerta de la ciudad para mayor publicidad: «el contrato fue suscrito en vista de todos los que pasan por la puerta de la ciudad»; era allí donde se practicaban las transacciones ante los numerosos testigos [542]; y allí estaban los ancianos para aconsejar y certificar el contrato. Encontramos algo similar en Nuzi, según se desprende del contenido de una tableta de contrato: «La tableta ha sido escrita después de la proclamación en la puerta» [543]. Y el «contrato dialogado» del texto del Génesis, con su aire pintoresco y sus escatimaciones, se pone de moda en los contratos del primer milenio a.C. [544]

Finalmente, el rito de la alianza narrado en Gén 15,7-17 encuentra su explicación en ritos similares arcaicos de Mari. En efecto, el patriarca debe descuartizar unas víctimas, entre cuyas partes pasa luego Dios en forma de «hornilla humeante», lo que era como consagrar la vinculación entre las partes contratantes. Abraham está en actitud meramente pasiva; es Dios el que toma la iniciativa de la alianza, presentándose en forma de fuego y de humo, como es normal en las teofanías bíblicas [545]. Ahora bien, en Mari, para hacer un pacto, se descuartizaba un asno; y así, para decir «pactar una alianza», se decía «matar el asno de la alianza» [546], es decir, la víctima que se ofrecía con motivo de la alianza. En los textos clásicos grecorromanos encontramos ritos parecidos; así, Tito Livio, hablando de la alianza entre romanos y albanos, dice que sacrificaron un cerdo, diciendo estas palabras las partes contratantes: «Si el pueblo romano, por mala fe, falta al pacto, entonces, ¡oh Júpiter!, hiere al pueblo romano, como yo hago herir este puerco, y hiere de modo tanto más fuerte cuanto tú eres más poderoso» [547]. En hebreo, la expresión *karat ha-berit* («cortó la alianza») alude al sacrificio de la víctima de la alianza. En griego tenemos una frase equivalente: ὅρκια τέμνειν («cortar los juramentos»: *Ilíada* III 298s); en latín, su equivalente: *foedus icere* («cortar la alianza»), *percutere, ferire*.

En un texto asirio se habla del contrato entre el rey sirio Mati'ilu y el de Asiria, Asurnirari, en el que, después de descuartizar a un macho cabrío, dice el rey de Siria: «Si Mati'ilu peca contra el juramento, igual que este macho cabrío ha sido arrancado del parque, así Mati'ilu será arrancado con sus hijos e hijas... de su país. Esta cabeza no es la del macho cabrío, sino la de Mati'ilu, la de sus hijos. Si Mati'ilu es perjuro, como se abate esta cabeza de este macho cabrío, así será cortada la cabeza de Mati'ilu» [548]. A la luz de este trasfondo histórico, debemos entender el extraño rito de Gén 15,7-17. Son ritos arcaicos y se suponen las relaciones con la divinidad de modo antropomórfico y aun craso. Justamente en Siquem, donde había acampado Abraham al llegar de Siria [549], habitaban los *Bene-Jamor*, o «hijos del asno» [550]; y allí se daba culto al *Baal-Berît*, o «señor de la alianza» [551]. La relación con los ritos de Mari es verosímil.

Aún hoy día, entre los beduinos de Moab se practica el rito llamado *fedú* con motivo de una epidemia: se mata una oveja, se la corta en dos mitades y se la suspende bajo la tienda o ante la puerta, y todos los miembros de la familia deben pasar entre los dos trozos de la víctima para conjurar la peste [552]. En Jer 34,18 se dice que los contemporáneos del profeta se habían comprometido a manumitir a los esclavos «partiendo un becerro en dos mitades y pasando entre sus partes». Es un rito similar al que hemos mencionado de los textos de Mari: el paso entre las partes de la víctima descuartizada era como un com-

538 Cf. A. VAN PRAAG, o.c., 115s.
539 *Código hitita* ley 195; cf. F. HROZNY, *Code Hittite provenant de l'Asie Mineure* (1921) 146-47.
540 Gén 31,31-35.
541 Era la opinión de R. de Vaux, pero ha abandonado esta hipótesis. Cf. *Histoire*... 240.
542 Cf. Rut 4,1-12.
543 JAOS 53 (1933) 27 n.3; 28 n.4; 29 n.5; AASOR 16 (1936) 67; RA 23 (1926) 83s. Números 1.2.3.7.36.45.47.48.50.
544 Cf. G. M. TUCKER, *The Legal Background of Genesis 23*: JBL 85 (1966) 77-84.
545 Cf. Ex 3,1s; 19,1s; Is 6,1s.
546 Cf. G. DOSSIN, en *Syria* 19 (1938) 108-109.
547 TITO LIVIO, I 24.
548 PEISER, *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesselschaft* (1898) 228.
549 Gén 12,6.
550 Gén 33,19; Jos 24,32; Jue 9,28.
551 Jue 9,4.
552 Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* 362.

promiso solemne de que aceptaban la misma suerte en caso de perjurio.

De este estudio comparativo entre las costumbres de la época patriarcal y las del trasfondo consuetudinario y jurídico del antiguo Oriente, se deducen, más que dependencias claras directas de lo bíblico respecto de lo extrabíblico, vinculaciones indirectas a través de un fondo consuetudinario de poblaciones afines. De hecho, sabemos que en Canaán habitaban gentes de muy diversa procedencia, que debían tener sus costumbres y sus leyes de vida. Y los patriarcas, en contacto con ellas, debieron de participar de esas mismas costumbres y vinculaciones sociales aun manteniendo su situación fundamentalmente nomádica. Si algún día se descubre un código cananeo, podremos ilustrar más claramente estas vinculaciones sociales y jurídicas. Como dice R. de Vaux, «estas analogías son imperfectas y sólo testifican un *clima* social y jurídico... Pero esto no quita interés a las semejanzas que acaban de ser expuestas, puesto que éstas vinculan la gesta de los patriarcas a un ambiente histórico que los descubrimientos recientes nos han dejado conocer mejor y testifican la antigüedad y el valor de las tradiciones consignadas en el Génesis. Los israelitas de una época posterior ignoraban los documentos de que nos hemos servido, vivían en otro estadio de civilización y tenían costumbres en parte diferentes. Si, como se ha dicho, hace tiempo hubieran reconstruido el pasado según lo que veían e imaginaban, habrían llegado a un cuadro diferente del que tenemos, y que hubiera sido falso» [553].

Porque, como dice J. Bright, «el modo de vida de los patriarcas y la naturaleza de sus desplazamientos, tal como son descritos en el Génesis, encuadran perfectamente en el medio político y cultural de comienzos del segundo milenio a.C. La facilidad con que los patriarcas se desplazan de Mesopotamia a Palestina y viceversa concuerda bien con la situación conocida por los textos de Mari, que muestran que la libre comunicación era posible en todas las partes del Creciente Fértil. Y los movimientos de los patriarcas en Palestina caen perfectamente dentro de la situación de los llamados «textos de execración», cuando el país, escasa o nada ayudado por Egipto, estaba en vías de recibir una nueva población. Por eso las narraciones patriarcales se encuadran perfectamente en el ambiente de los comienzos del segundo milenio a.C.» [554].

[553] R. de Vaux, en RB (1949) 35-36.
[554] J. Bright, *Historia de Israel* (Bilbao 1966) 86-88.

C) *La religión de los patriarcas*

a) Si el ambiente consuetudinario seminómada de la época patriarcal es totalmente diferente del de los tiempos de la monarquía israelita en función de una población sedentarizada y centralizada después de David, el *esquema religioso* y *cultual* de los primeros antepasados de los hebreos—los patriarcas—difiere sustancialmente, en su expresión y organización, del esquema mosaico posterior y del centralizado de los tiempos de la monarquía. Porque las creencias religiosas de los patriarcas son sumamente elementales y sólo puede hablarse de *monoteísmo* en sentido embrionario, todavía muy lejos de la formulación neta de los tiempos de los profetas. No aparece ningún sacerdocio profesional, ni la institución del sábado, ni la de las tres fiestas de peregrinación anual (Pascua-Azimos, Pentecostés y Tabernáculos). Es el patriarca el que, como *paterfamilias*, ejerce el sacerdocio, ofreciendo a Isaac o derramando libaciones sobre una piedra en algún santuario consagrado de la región, como Siquem, junto a la encina del «Adivino» [555], en Betel [556] o en Hebrón y Bersabé [557]. Por ello, los lugares de culto son múltiples, según las exigencias de la trashumancia en busca de pastos para los ganados y según el escalonamiento de antiguos lugares de culto cananeos. Por otra parte, los autores bíblicos están obsesionados por la idea de la centralización del culto en Silo o Jerusalén para aglutinar las fuerzas centrífugas de las tribus dispersas, y ninguno de estos lugares aparece como lugar de culto en los relatos patriarcales. Si los relatos bíblicos sobre la vida patriarcal hubieran sido inventados en tiempos de la centralización del culto de la monarquía, se habría montado un sacerdocio profesional ya en la época patriarcal para justificar el de Jerusalén, con todas las exigencias rituales del complicado código levítico. Pero nada de esta jerarquización burocrática aparece en los tiempos patriarcales. Todo en los relatos patriarcales es sencillo, arcaico y exótico, reflejando un ambiente seminómada, totalmente soprepasado en los tiempos de la organización estatal de la monarquía.

b) Aunque la conciencia religiosa de Israel como *comunidad teocrática* arranca de la época del desierto, bajo la égida de Moisés, sin embargo, «con Abraham comienza la fe y la religión en Israel» [558]. De hecho, los compiladores bíblicos así

[555] Gén 12,6.
[556] Gén 12,8; 28,19.
[557] Gén 13,1; 18,1s.
[558] J. Bright, o.c., 102.

lo entendían al insertar las vicisitudes de la vida patriarcal dentro de un esquema teológico de *promesas divinas* que habían de configurar la conciencia religiosa de la comunidad israelita justamente en torno a las ideas de *elección* y *alianza* [559]. Así, el Dios *El Shadday*, que protege a los patriarcas, es el mismo *Yahweh* que impulsa a Moisés a realizar la gesta de la liberación. Los nombres del Dios que dirige la «historia de salvación» en los avatares de la historia de Israel cambian según las circunstancias ambientales, adoptando primero, en los tiempos patriarcales, el nombre común de *El* (el mismo del dios jefe del panteón cananeo de Ugarit) [560], con los epítetos de *Shadday* (¿«omnipotente»?) o *Elyón* («altísimo») [561], para adoptar definitivamente el de *Yahweh*, que quizá era el nombre de alguna divinidad local del Sinaí, aunque esto no ha sido testificado aún por los hallazgos arqueológicos [562].

c) Ahora bien, el Dios de los patriarcas no es el dios de las tormentas, el Hadad sirio, que parece tiene reflejos en la concepción del *Yahweh* tonante del Sinaí [563], sino un Dios familiar y benévolo, que mantiene ciertas exigencias del derecho natural, sin imponer prescripciones concretas ritualistas. Es el Dios de un clan nómada, con toda la sencillez de la vida pastoril. No es tampoco la encarnación de las *fuerzas reproductivas* de la naturaleza, como lo eran *Baal* y *Astarté* del pueblo cananeo. Es un Dios solitario, que no tiene esposa (frente a las concepciones antropomórficas religiosas, que divinizaban las fuerzas de la naturaleza). Pero, a pesar de su poder, no es una fuerza desatada incontrolada, sino que se gobierna por las exigencias de la justicia y de la equidad [564] y se compromete en la protección de los seguidores del clan de Abraham. Se muestra a la vez familiar y providente, sin las estridencias aislantes y terroríficas del Sinaí [565], y discute amistosamente con Abraham sus decisiones sobre Sodoma y Gomorra [566], al tiempo que le promete a él y a su posteridad protección [567] y la posesión de la tierra que ahora pisan como extranjeros [568]. Los

559 Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I (Madrid 1970) 117-76.
560 Sobre la religión de la época patriarcal cf. A. Alt, *Der Gott der Väter* (BWANT III: 12, 1929); W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity* 236-49; W. Eichrodt, *Religionsgechichte Israel* (Berna 1953) 377-448; R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël* 255-73.
561 Véase M. G. Cordero, o.c., I 33-52.
562 Cf. M. J. Lagrange, *El et Jahve:* RB 12 (1903) 374; E. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël:* RHR (1952) 5-18; Id., en DBS I c.207-25; W. F. Albright, *The Names Shaddai and Abram:* JBL (1935) 173s; A. Bea, *Ras Shamra und das Alte Testament:* Bi 19 (1939) 435-53; R. de Langhe, *Un Dieu Yahweh à Ras Shamra:* Bull. d'Hist. et de Exegèse de l'AT n.14 (Louvain 1941) 91s.
563 Ex 19,19s.
564 Gén 18,23-25.
565 Ex 19,18; 24,2.
566 Gén 19,1s.
567 Gén 12,3; 15,4; 28,15.
568 Gén 17,6; 28,15.

epítetos que se dan al Dios de los patriarcas: *El-Olâm* («Dios antiguo» o eterno), *El Roi* («Dios que me ve»), *El Elyón* («Dios Altísimo») aluden a su eternidad, providencia y trascendencia [569].

d) Este Dios se presenta estrechamente vinculado al clan de los abrahámidas: «Yo soy el Dios de tu padre Abraham, el Dios de Jacob» [570]. Algunas veces se le dan calificaciones arcaicas extrañas: *El elohe* («Dios de los dioses») [571], «Terror de Isaac» [572], «Poderoso de Jacob» [573]. Era, pues, la divinidad patronal del clan; por eso, al volver Jacob de Paddán-Naharayim, éste exige a los suyos que se desembaracen de todos los ídolos que traigan consigo [574], pues entraban dentro de la zona del Dios de los padres. En Gén 14,18-19 se le da un calificativo cósmico: «creador o procreador de cielos y tierra». La expresión hebrea *qoneh 'eretz* es fenicia en realidad y, transcrita en hitita, aparece bajo la forma de *kun-irsa* en textos de mediados del segundo milenio a.C. en el Asia Menor. Y el epíteto *Elyón* que se da al Dios de Melkisedec aparece en el panteón de Ugarit, y en Karatepe (Asia Menor) aparece la circunlocución *El-we-Elyón* («Dios y Altísimo») [575].

Como dice J. Bright, «la religión patriarcal era una *religión de clan*, en la que éste era exactamente la familia del dios-patrón. Y, aunque debemos suponer que dentro del clan se adoraba principalmente, si no exclusivamente, al dios-patrón, sería erróneo llamar *monoteísmo* a esta clase de religión... No se parecía ni al politeísmo oficial de Mesopotamia ni al culto de la fertilidad en Canaán, de cuyas orgías no hay huellas en los relatos del Génesis. Podemos suponer que éstas repugnaban a los sencillos nómadas como Abraham, Isaac y Jacob. Es probable que la narración del inminente sacrificio de Isaac refleje la convicción de Israel de que sus antepasados nunca habían tolerado la práctica de los sacrificios humanos conocida entre sus vecinos» [576]. Sabemos que los cananeos sacrificaban a sus primogénitos para aplacar el genio del lugar, y la Biblia se hace eco de esta bárbara costumbre [577]. En este ambiente es explicable el relato del sacrificio de Isaac, pues Abraham no duda de que Dios tiene derecho a los primogénitos, y sin protestar acepta la orden de sacrificar a su hijo [578]. Es un signo más de arcaísmo del relato.

569 Gén 17,1; 28,3; 35,11.
570 Gén 28,13.
571 Gén 28,13; 31,42.53.
572 Gén 31,42.
573 Gén 49,24.
574 Gén 35,2-6.
575 Cf. Gén 14,18s.
576 J. Bright, o.c., 108.
577 Cf. 2 Re 23,10; Jer 7,13s; 19,6.11-14.
578 Gén 22,1s.

e) El culto patriarcal era de lo más elemental. No se habla de representaciones sensibles de la divinidad; a lo más se practicaban los actos religiosos junto a un árbol (símbolo de la vegetación y de la vida) [579] o junto a un pozo. Jacob erigió un *masebâh* en Betel al estilo del culto cananeo [580], haciendo las libaciones rituales. Abraham ofreció *diezmos* al sacerdote Salem, Melkisedec, reconociendo su categoría sacral [581]. Por eso la religión de los patriarcas debió de ser *sincretista*, a base de una *monolatría* (culto a un Dios protector del clan, sin negar la existencia de otros dioses para otros clanes). En los relatos bíblicos se exalta la sumisión y obediencia ciega a las indicaciones de su Dios protector. Los patriarcas invocan su nombre [582], le dirigen plegarias con sus preocupaciones [583], le hacen votos [584] y le consideran como fuente de todas las bendiciones terrenales, manifestadas en la fertilidad de la tierra y en la fecundidad de los rebaños [585]. Para ellos es el Juez de toda la tierra [586], que abomina del adulterio y de la sodomía [587]. Todos estos rasgos hacen pensar en un Dios personal, trascendente, providente y justo. Y esto aparece en relatos llenos de frescor y arcaísmo, sin formulaciones abstractas. No hay preocupaciones legales ni rituales, como en la legislación posterior mosaica; todo es sencillo, transparente y natural. Por eso «la descripción bíblica de los patriarcas está profundamente enraizada en la historia. Abraham, Isaac y Jacob se encuentran, en el sentido más auténtico, en los orígenes de la *historia* y de la *fe* de Israel. No sólo representan el movimiento que trajo a los componentes de Israel a Palestina, sino que sus creencias peculiares ayudaron a delinear la fe en Israel, tal como sería más tarde. Con ellos comienza la búsqueda incansable del cumplimiento de la *Promesa*, que, aunque realizada en la donación de la tierra y de la descendencia, no será nunca satisfecha con esta dádiva, que, como un dedo indicador, debe guiar, a través de todo el AT, a la ciudad a cuyo constructor estuvo muy lejos de conocer el que la inició. No carece, pues, de razón histórica el que los cristianos y los judíos le reconozcan unánimemente como el padre de los creyentes» [588].

f) Se ha pretendido que el Dios de los patriarcas era el Dios de los nómadas o tribus trashumantes, sin las complicaciones de los panteones cananeos. En realidad, no sabemos cuál era el Dios del clan de Teraj, padre de Abraham; pero

579 Gén 12,6.
580 Gén 28,19.
581 Gén 14,28-20.
582 Gén 21,33.
583 Gén 25,21-23.
584 Gén 28,18.
585 Gén 12,7-8; 13,18; 26,25; 33,20.
586 Gén 18,25.
587 Gén 12,17.
588 J. BRIGHT, o.c., 109; Rom 4,3; Heb 11,8.

probablemente era el dios Sin, dios lunar protector de los pastores, que trashumaban a la luz de la luna llena; y ya hemos visto cómo el dios lunar Sin era el jefe del panteón local en Ur y en Jarrán. En la Biblia se dice simplemente que los antepasados de Abraham eran idólatras [589]. La nueva conciencia religiosa en el clan de Abraham surgió cuando se desplazó hacia Canaán y hubo de tener unas vivencias muy especiales para mantener un ideal religioso tan puro en medio del ambiente politeísta cananeo. Los epítetos con que se designa al Dios de los patriarcas aluden a sus atributos, pero llevan el sello del arcaísmo y del ambiente cananeo. Así, la designación de *El Shadday* no se ha encontrado en Ugarit. Los lexicólogos han querido buscar la raíz de *Shadday* en el *shadu* babilónico («montaña»), suponiendo que era el Dios de las montañas, aunque las hipótesis se multiplican [590]. Pero es interesante el que no se da al Dios de los patriarcas el nombre cananeo de *Baal*, para no confundirlo con las divinidades locales. De hecho, nada en los textos bíblicos alude al mito del *Baal* de Ugarit, aunque se mantiene el nombre de *El*, que es el del jefe del panteón de esa localidad [591].

Conclusión sobre la historicidad de los patriarcas

a) Como consecuencia de todo lo expuesto, podemos llegar a la conclusión de que los relatos bíblicos de la historia patriarcal son perfectamente *verosímiles* en el marco seminómada de principios del segundo milenio a.C. y dentro de la zona de trashumancia y de las emigraciones de que nos hablan la Biblia y la arqueología. No podemos aspirar a encontrar el nombre concreto de ninguno de estos jeques nómadas (los patriarcas), que aunque tienen un valor excepcional en el arranque de la «historia de salvación», dentro del esquema teológico de las escuelas profético-sacerdotales que recogieron y ensamblaron las antiguas tradiciones, que fueron repensadas y tamizadas en los distintos santuarios de las diversas tribus y sazonadas con anécdotas folklóricas particulares, sin embargo, no tienen relieve político-social en la marcha de la historia del antiguo Oriente. Por tanto, sólo podemos aspirar a reconstruir con los datos histórico-arqueológicos el *ambiente* en que pudieron vivir y confrontarlo con lo que nos proponen los relatos bíblicos, para así deducir la *verosimilitud histórica* de las

589 Cf. Jos 24,2.
590 Véase sobre ello R. DE VAUX, *Histoire*... 264.
591 Cf. U. OLDENBURG, *The Conflict Between El and Baal in Canaanite Religion* (Leiden 1969); W. F. ALBRIGHT, en JAOS 74 (1954) 231-32.

figuras patriarcales. De hecho, nada se ha encontrado en los datos arqueológicos en contra de la trama general de los relatos bíblicos; más bien, indirectamente, los apoyan, ya que nos reflejan el trasfondo histórico de sus trashumancias allá por los primeros siglos del segundo milenio a.C.

b) Por otra parte, al estudiar los hechos de la época patriarcal, no debemos perder de vista que «esta historia ha sido redactada por *teólogos*, hombres preocupados, ante todo, de *Dios* y de su *presencia* en el universo. Su fe en el Dios de Abraham y su fidelidad a las tradiciones tribales les han inducido a *escoger* los hechos importantes de la *vida religiosa* de los patriarcas. Estos dirigen los desplazamientos de sus clanes en nombre de un Dios personal que intervenía en su vida, haciéndoles cumplir tal y tal acto de culto en tierra de Canaán bajo tal o tal forma, y cumplir tal alianza o bajo tal juramento. Este gesto ha sido consignado en función de las *promesas*, teniendo en cuenta las modalidades locales de los cultos de los santuarios, bajo las diferentes fórmulas y con los diferentes acentos que la crítica cree deber distinguir en los textos del Génesis. Los autores escogían tal o tal hecho que les parecía más instructivo, y lo presentan según los procedimientos literarios de la época y según su genio literario, pero no inventan» [592].

c) En este supuesto, la figura señera y sencilla de Abraham, jeque nómada que se mueve con su clan familiar desde la Alta Mesopotamia hacia Canaán en busca de pastos para sus ganados y realizando actos de culto circunstancialmente, como *paterfamilias*, en los santuarios tradicionales del país, movido por una nueva conciencia religiosa, a impulsos del espíritu de un Dios personal, familiar y providente, hacia horizontes y metas desconocidas, nos parece más verosímil—desde el punto de vista historiográfico—que la figura anovelada de Moisés salvado y rescatado del Nilo por una princesa, educado en la corte faraónica y obrando prodigios con un bastón, al estilo de los magos [593], y hablando con Dios en la tienda de la reunión [594] o jugando al escondite con Dios en las anfractuosidades del Sinaí [595], porque, a pesar de ser Moisés la figura clave histórica que dio origen a la teocracia hebraica, su figura ha sido idealizada, mitificada y sacralizada conforme al género literario *midráshico* (novela religiosa con fines de edificación) en una medida que no lo han sido los antiguos patriarcas. La

592 H. Cazelles, en DBS VII c.156.
593 Ex 7,9-10.20ss.
594 Ex 33,7; 29,5; Núm 24,5.
595 Ex 33,21.

actuación de éstos aparece en los relatos bíblicos más humana, menos taumatúrgica y más verosímil que la del gran caudillo libertador de su pueblo de la opresión faraónica, como vamos a ver en el capítulo siguiente.

Bibliografía

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore 1946) 33-43.
— *Abraham, Père des croyants:* Cahiers Sioniens V 2 (junio 1951).
— *Abram, the Hebrew:* BASOR 163 (octubre 1961) 36-54.
— *Archeology, Historical Analogy and Early Biblical History* (Louisiana 1966) 22-41.
— *Yahweh and the Gods of Canaan* (London 1968) 47-95.
Alt, A., *Der Gott der Väter* (BWANT III: 12, 1929).
Ashkenazi, T., *Tribus sémi-nomades du Nord de la Palestine* (Paris 1938).
Barsotti, D., *Il Dio di Abramo* (Florencia 1922).
Böhl, F. M., *Das Zeitalter Abraham:* AO 291 (Leipzig 1931).
Bottéro, J., *Le problème des Habiru* (Paris 1954).
Buccellati, G., *The Amorites of the Ur III Period* (Nápoles 1966).
Bright, J., *La Historia de Israel* (Bilbao 1966) 74-110.
Burney, L. E., *Israel Settlement in Canaan* (1918).
Caquot, A., *L'Alliance avec Abraham (Génèse 15):* Semitica 12 (1962) 51-66.
— *Remarques sur la langue et le panthéon des Amorites a Mari:* AAS 1 (1951) 206-25.
Cazelles, H., *Pentateuque:* DBS VII (1964) c.687-858.
— *Conexions et structure de Gén XV:* RB 69 (1962) 321-49.
— *Les patriarches:* DBS VII (1961) c.81-156.
Charles, H., *Tribus moutanières du Moyen Euphrate* (Paris 1939).
Courayer, B., *Histoire d'une tribu sémi-nomade de Palestine:* RB 58 (1951) 75-91.
Dhorme, E., *Les Habirou et les Hébreux:* Rev. Historique 211 (1954 A) 256-64.
— *Abraham dans le cadre de la histoire:* RB 37 (1928) 367-85.481-511; 40 (1931) 364-74.503-18.
Dupont Sommer, A., *Sur les débuts de l'histoire araméenne:* Congress Volume Coppenhage (SVT I) (Leiden 1953) 40-49.
— *Les Araméens* (Paris 1949).
Eissfeldt, D., *Einleitung in das Alten Testament* (Tübingen ^{3}1964).
— *Die Genesis der Genesis* (Tübingen 1961).
Gabrieli, F., *La antica società beduina* (Roma 1959).
García Cordero, M., *La historicidad de los patriarcas hebreos:* Ciencia Tomista 306 (1969) 1-81.
Gibson, J. C. L., *Light from Mari on Patriarchs:* JSS 7 (1962) 44-62.
Gordon, C. H., *Hebrew Origins in the Light of Recent Discoveries:* Biblical and Others Studies (Cambridge 1963) 3-14.
Gressmann, H., *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählung:* ZAW 30 (1910) 1-34.
— *Das Märchen im AT* (Tübingen 1917).
— *Die Sagen in der Genesis* (1901).
Holt, J. M., *The Patriarchs of Israel* (Nashville-New York 1964).
Jaussen, A.-Savignac, R., *Coutumes des Fuqara* (Paris 1920) 4.
Jeremias, A., *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (Leipzig 1930) 338-43.

KUPPER, J.-R., *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris 1957).
KITCHEN, K. A., *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 41-56. 79-81.
LIAGRE BÖHL, F. M. TH. DE, *Die Patriarchenzeit:* JEOL 17 (1963) 125-40.
MAZAR, B., *The Historical Background of the Book of Genesis:* JNES 28 (1969) 73-83.
MC NAMARA, M., *De populi Aramaeorum primordiis:* Verbum Domini 35 (1957) 129-42.
MEYER, ED., *Die Israeliten und ihre Nachstämme* (Halle 1906) 249-98.
MOSCATTI, S., *The Semites in Ancient History* (Cardiff 1959).
— *Sulle origine degli Aramei:* RSO 26 (1951) 16-22.
MOWINCKEL, S., *Erwägungen sur Pentateuchquellenfrage* (Tordheim 1964).
NOTH, M., *Mari und Israel. Eine Personnen Studie:* Geschichte und Altes Testament (Festchrift Alt) (Tübingen 1953) 127-52.
— *Die Ursprünge des Alten Testament im Lichte neuer Quellen* (Köln 1961).
— *Historia de Israel* (Barcelona 1966) 120-24.
— *Überlieferungsgeschichte Israel in Kanaan* (Breslau 1933).
PARROT, A., *Abraham et son temps* (Neuchâtel 1962).
PIROT, L., *Abraham:* DBS I c.8-28.
PLESSIS, J., *Babylone et la Bible:* DBS I 773-48.
RAD, G. VON, *Théologie de l'Ancien Testament* (Genève s.d.) 147-55.
RICCIOTTI, G., *Historia de Israel I* (Barcelona 1949) 120-74.
ROWLEY, H. H., *Recent Discoveries and the Patriarchal Age:* BJRL 32 (1949-50) 44-79.
SCHNEIDER, N., *Aram und Aramäer in der Ur III Zeit:* Bi 30 (1949) 109-11.
STEUERNAGEL, L., *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan* (Berlin 1901).
VATTIONI, *Nuovi aspetti del problema dei patiarchi biblici:* Augustinianum 4 (1964) 331-37.
VAUX, R. DE, *Les patriarches hébreux et les découvertes recentes:* RB 53 (1946) 321-48; 55 (1948) 321-47; 56 (1949) 5-36.
— *Les patriarches hébreux et la histoire:* RB 72 (1965) 5-28.
— *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) 155-273.
— *Institutions de l'Ancien Testament* II (Paris 1961) 115-21.
WEILL, R., *L'instalation des Israelites en Palestine et la légende des Patriarches:* RHR 87 (1927 A) 69-120; 88 (1929 B) 1-44.
— *La légende des patriarches et l'histoire:* Rev. des Études Sémitiques (1937) 145-206.
YEIVIN, S., *The Age of the Patriarches:* RSO 38 (1963) 277-302.

V. *LOS ISRAELITAS EN EGIPTO*

1. CONSIDERACIONES GENERALES

a) La redacción actual de las tradiciones de la época patriarcal y de la epopeya del Exodo tiene una continuidad lógica perfecta, pues está enmarcada en unos *esquemas teológicos* a base de unas supuestas *promesas* hechas directamente por el Dios de Israel a los antepasados, que se consideran como los supuestos epónimos de unas tribus que integrarán, en los tiempos

de la monarquía davídica, la nación de Israel. En este supuesto hay una perfecta continuidad histórica con los relatos de la época patriarcal sobre la trashumancia de unos jeques nómadas, siempre en busca de pastos para sus rebaños por los secarrales del país de Canaán, y que en momentos de escasez se trasladan a las zonas fronterizas de Egipto en torno a los numerosos canales del delta oriental, que aseguran siempre una vegetación exuberante. En realidad, cuando se reelaboran las antiguas tradiciones sobre los orígenes de Israel en los diversos santuarios israelitas en los tiempos de la sedentarización de las tribus (época de los jueces), los antiguos hechos de los antepasados de los hijos de Israel vienen ya *idealizados* conforme a los módulos literarios de la *épica religiosa-sacral*, pues todos los acontecimientos que configuran las antiguas historias llevan el sello de la manifestación de un Dios providente y salvador que eligió a Abraham para sacarlo de su ambiente politeísta y hacerlo padre de una posteridad que habría de reconocer una sola divinidad, justamente la misma que se manifestó con brazo extendido en favor de la descendencia del gran patriarca, y que, desplazada a tierras del faraón, fue milagrosamente liberada de la opresión gracias a las gestas salvíficas del Dios de los patriarcas, que a partir del Exodo empieza a llamarse *Yahweh*.

b) Ahora bien, los textos históricos extrabíblicos prueban que el desplazamiento de nómadas asiáticos al delta egipcio en tiempos de escasez de pastos era un fenómeno normal a través de los siglos, como lo vamos a comprobar con datos bien concretos de la historia egipcia. En realidad, la distancia que separa Bersabé (la comarca por la que trashumaba el clan de Jacob) y la zona fronteriza egipcia es de unos doscientos kilómetros en línea recta, y por ello es fácilmente salvable en los normales desplazamientos de los nómadas, que con sus rebaños de ganado menor se movían en torno a los pozos y oasis de la región, siempre en busca de nuevos pastos. Es justamente lo que hizo el clan de Abraham y de Jacob en unas circunstancias económicas especialmente adversas [1]. Es lo normal en la vida de gentes nómadas, que dependen para su subsistencia de los oasis en una zona particularmente árida [2].

c) Pero los autores bíblicos que compilan y redactan las antiguas tradiciones de las tribus de Israel ven en esas vicisitudes nómadas el misterio de la presencia providencial del Dios de los patriarcas, que quiere someter a prueba a los descen-

[1] Gén 12,9ss.
[2] Cf. P. MONTET, *L'Égypte et la Bible* (Neuchâtel 1959) 12s; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) 297s.

dientes de Abraham para liberarlos «con mano fuerte» [3] de la esclavitud faraónica y luego aislarlos en las estepas del Sinaí para hacerles sentir la nostalgia del «Dios de los padres», y preparar así el hecho cardinal de la *alianza* del pueblo salvado con Yahvé, de la que había de surgir la conciencia de vinculación mutua entre los clanes y tribus hasta llegar a la configuración de la gloriosa nación de los tiempos davídicos. Por eso, las antiguas tradiciones se actualizan constantemente, a través de las generaciones, en función de unas «confesiones de fe» [4] que irán configurando la *conciencia de elección* del pueblo hebreo, lo que explica su dinámica histórica, siempre en tensión *profética* hacia un futuro misterioso de plena eclosión para dar cumplimiento a unos misteriosos designios divinos, que en cada época intuyen los genios religiosos de Israel, pero que no pueden concretar con contornos bien definidos. Para nosotros, a la luz de toda la trama histórica bíblica, estas perspectivas particulares se insertan en una más amplia panorámica, que llamamos *Heilsgeschichte*, o «historia de salvación»; pero los protagonistas de estos avatares de trascendencia religiosa universal no podían captar plenamente el alcance de los hechos en que estaban inmersos por aquello de que los árboles no dejan ver el bosque, pues sólo la lejanía en el tiempo permite concatenar, a la luz de las realizaciones neotestamentarias, las grandes líneas salvíficas del Dios que «quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» [5].

d) De hecho, la gesta del Exodo señala para los autores bíblicos el momento estelar de la historia bíblica y como el paradigma de todas las «liberaciones» del pueblo elegido, que se presenta como «heredad» de Yahvé y como «reino sacerdotal y nación santa» [6]. Por eso, la conquista de Canaán después de los portentos del Exodo es presentada como la simple culminación de un proceso histórico ascendente en el que se van cumpliendo unas supuestas *promesas* que llegan a la misma edad patriarcal. En efecto, a Abraham se le anuncia que su posteridad ha de ser dueña de la tierra que ahora pisa como simple forastero y peregrino, pero después de que sus descendientes emigren a Egipto, donde morarán durante varias generaciones, para luego ser liberados de la esclavitud: «Has de saber que tu descendencia será extranjera en una tierra que no es suya, y estará en servidumbre, y la oprimirán por cuatrocientos años; pero yo juzgaré al pueblo que lo esclavizará, y saldrán de allí

[3] Dt 6,21.
[4] Cf. G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament* (Genève s/d) 147-259.
[5] 1 Tim 2,4.
[6] Ex 19,6.

después con mucha hacienda... A la cuarta generación volverán acá, pues todavía no se han consumado las iniquidades de los amorreos». Y luego se reitera la gran promesa sobre la posesión de Canaán por su descendencia, con unas fronteras que no se alcanzarán ni en los mejores tiempos expansionistas de la dinastía davídica: «A tu descendencia daré esta tierra desde el río de Egipto hasta el gran río, el Eufrates»; y se enumeran las poblaciones cananeas que han de ser sojuzgadas por los descendientes del patriarca [7]. Este texto refleja claramente la situación posterior histórica, cuando, a la luz de los triunfos davídicos, se soñaba someter a los pueblos circunvecinos hasta el norte de Siria. Es una profecía *post eventum* para justificar teológicamente la conquista de Canaán por los hebreos, que tenían que acabar con las «iniquidades» y abominaciones de los degenerados cananeos, que, además de politeístas, eran uno de los pocos pueblos orientales que sacrificaban seres humanos a sus dioses [8].

e) A la luz de estas *promesas idealizadoras* es fácil captar el *esquema teológico* convencional que preside la redacción de la trama histórica de los tiempos patriarcales y de los tiempos de la estancia de los israelitas en el país de los faraones, de la liberación de la opresión egipcia, de la estancia en el desierto y de la conquista a sangre y fuego de Canaán por las huestes hambrientas semibeduinas acaudilladas por Josué. En realidad es la *interpretación épico-cultual* de unas antiguas tradiciones fundamentalmente históricas que primero se han transmitido por un proceso *oral* durante siglos a través de las generaciones, y que, al ponerse por escrito en los tiempos primeros de la monarquía, adquieren unidad histórica. Pero lo *histórico* aparece ya en estas *interpretaciones teológicas* aureolado por una preocupación marcadamente *apologética* para justificar los derechos de los hebreos a la posesión de la tierra de Canaán, con exclusión de sus legítimos dueños, los cuales, por sus aberraciones religiosas y morales, perdieron el derecho a disfrutar como dueños de su patria nativa.

f) Ahora bien, el compilador de las antiguas tradiciones sobre la esclavitud de los descendientes de Jacob en Egipto, al iniciar los relatos, tiene buen cuidado de enlazar con las tradiciones de la época patriarcal, de modo que no haya solución de continuidad entre las gestas de los primeros supuestos antepasados de Israel y las de la época del desierto, en la que se configura la teocracia israelita en torno a la idea de una *alianza*

[7] Gén 15,13-20.
[8] Cf. 2 Re 23,10; Jer 7,13; 19,11-14.

con el Dios que los salvó de la esclavitud faraónica. Así, se dice expresamente: «Dios oyó los gemidos (de los descendientes de Jacob, sometidos a opresión tiránica), y *se acordó de su alianza* con Abraham, con Isaac y con Jacob. Miró Dios a los hijos de Israel, y les prestó atención» 8*. Esta *visión teológica unitaria* de las antiguas tradiciones sobre los primeros antepasados de Israel nos debe poner en guardia contra una interpretación demasiado literalista de unos hechos que han llegado a nosotros *idealizados* en función de unas exigencias *sacralizadoras*. De hecho, la historia bíblica se nos presenta *estilizada*, dando de lado a muchos hechos complementarios tangenciales, en busca de una línea directa ascensional en torno a las gestas de los principales protagonistas de misteriosos designios divinos en orden a la glorificación de Israel 9.

g) Por eso, los críticos e historiadores tratan de buscar, a través de la trama bíblica, otras implicaciones históricas ambientales en relación con los acontecimientos que conocemos por la historia y la arqueología sobre el antiguo Oriente, justamente en la zona geográfica en que se desarrollan los supuestos hechos de los antepasados de Israel. Y en la hipótesis, generalmente admitida hoy, de que algunos de los nombres de los hijos de Jacob son en realidad nombres de *tribus* vinculadas étnicamente al clan de Jacob, pero de estirpe colateral, admitiendo así la disociación de un doble personaje Jacob-Israel 10, no es necesario suponer (siguiendo al texto bíblico) que todos los supuestos hijos de Jacob hayan bajado a Egipto y que se hayan mantenido en el país de los faraones hasta la intervención salvadora del caudillo Moisés. En efecto, podemos colegir que el patriarca Jacob emigró con sus hijos y nietos y que los descendientes de éstos siguieron una trayectoria histórico-geográfica diferente durante varias generaciones, pues es muy verosímil que algunos de los clanes surgidos del antepasado Jacob hayan salido por su cuenta de la región de pastos del delta, bajo la presión de circunstancias ambientales económicas, hacia la tierra de los antepasados en Canaán, que, a pesar de ser un territorio mucho más pobre, les atraía, porque les volvía a la libertad, tan querida de la trashumancia nómada; y en ese supuesto, bien pudieron asentarse en los oasis que rodean la región de Bersabé, sobre todo en el de Cades, donde pudieron encontrarse más tarde con el grupo afín capitaneado por Moisés, que llevaba la antorcha de la fe yahvista, surgida en los secarrales de las estepas del Sinaí 11.

8* Ex 2,24-25.

9 Véase M. García Cordero, *Idealización épico-sacral en la historiografía bíblica*: Ciencia Tomista 93 (1966) 425-48.

10 Es la opinión, entre otros, de R. de Vaux, *Histoire*... I 279ss.

h) Por otra parte, hemos de tener en cuenta que la historia de José y la de Moisés están «idealizadas» al máximo y tienen todo el aire de una novela religiosa montada sobre determinados hechos más o menos difundidos por la leyenda. En efecto, sus intervenciones como protagonistas de los designios divinos de salvación están enmarcadas en un género literario *épico-midráshico* para resaltar las actuaciones providencialistas y milagrosas del Dios de los padres en los momentos más críticos de la historia de las tribus israelitas, que se suponía descendientes del gran antepasado Abraham. Por eso, lo imaginativo priva muchas veces sobre lo propiamente histórico para excitar la admiración de los lectores y sembrar fe en las nuevas generaciones, que debían hacerse dignas de las gestas de sus antepasados. Y en todo caso, todas estas antiguas tradiciones sobre los orígenes de Israel han de entenderse como «confesiones de fe», tal como se refleja en la oración del israelita al presentar sus primicias en el santuario, según Dt 26,5-9: «Un arameo errante fue mi padre, y bajó a Egipto en corto número para morar allí como forastero; y creció hasta hacerse una gran muchedumbre, de mucha y muy robusta fuerza. Afligiéronse los egipcios y nos persiguieron, imponiéndonos rudísimas cargas; y clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, que nos oyó y miró nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestras angustias; y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de gran pavor, prodigios y portentos, y nos introdujo en este lugar, dándonos una tierra que mana leche y miel» 12. Y en otros textos se destaca la emigración de los descendientes de Jacob a Egipto y de su portentosa liberación 13, sin hacer hincapié en los años de estancia de los israelitas en el país de los faraones. Pero en estos casos se trata de resúmenes de historia muy ceñidos, que dan por supuesta una larga estancia de los hebreos en Egipto; por lo que no parece aceptable la afirmación de R. de Vaux, de que «de hecho no hay tradición bíblica sobre la *estancia* en Egipto y que sólo hay una tradición sobre el *descenso* a Egipto 14 y una tradición sobre la *salida* 15, que empieza por la descripción de la opresión de los israelitas» 16.

11 Cf. Id., ibid., 396s.

12 Cf. Dt 26,20-24.

13 Cf. Jos 24,2-13; 1 Sam 12,8-11.

14 Cf. Gén c.37-50.

15 Ex c.1-15.

16 Ex 1,8-22; R. de Vaux, o.c., 278.

2. La historia de José

a) Consideraciones previas

Los relatos en torno a la figura de José forman una unidad fundamental literaria, con un estilo pintoresco y circunstanciado que hacen que constituya uno de los fragmentos mejores de «novela» histórica de la literatura universal. En efecto, comienza por una intriga de sus hermanos, que sienten envidia porque es el predilecto de Jacob; y le venden después de haber tramado su muerte. Lo que es muy verosímil en familias en las que priva la poligamia, ya que los mediohermanos se odian entre sí, azuzados por sus respectivas madres. Trasladado José a la corte faraónica como esclavo, pronto destacó por su probidad y rectitud, siendo calumniado primero por la esposa de su amo, que le hizo propuestas lujuriosas, siendo decepcionada en sus propósitos; por ello es encarcelado, pero luego es rehabilitado por su carisma de interpretación profética, manifestado en la interpretación de unos misteriosos sueños del propio faraón. Encumbrado, al cumplirse sus vaticinios, a la máxima dignidad política del país, sobresale por sus dotes excepcionales de administrador previsor y genial, que salva la situación de su país en unos momentos de depresión económica como consecuencia de una pertinaz sequía. Igualmente, aparece como salvador de sus mismos hermanos, que tan alevosamente le habían vendido. De este modo, la figura del *héroe* se mantiene al más alto nivel humano y moral, pero sólo a base de determinados sentimientos de humanitarismo, sin apenas intervenciones milagrosas de su Dios protector, excepto en la iluminación de su entendimiento para interpretar los sueños del faraón, raíz de su encumbramiento político. De este modo aparece como una figura magnánima y tierna que trata de interpretar su propia vida a la luz de misteriosos designios divinos para salvar a su familia [17].

Todo este relato nos hace pensar en una historia providencialista y moralizante que pudo surgir en los círculos «sapienciales» de la corte de Jerusalén quizá en los tiempos salomónicos [18], cuando estaban de moda las costumbres e historias de Egipto, ya que en el harén fastuoso del megalómano rey de Israel no faltaba una princesa egipcia [19]. De hecho, en el relato de la historia de José se percibe una unidad literaria fundamental de un redactor que tiene obsesión por lo exótico con

[17] Gén 45,8-50,20.
[18] Es la opinión de R. de Vaux, o.c., 282.
[19] Cf. 1 Re 11,1.

propósitos moralizantes. Y todo el conjunto tiene los visos de ser un bloque literario insertado en los relatos del «yahvista» por el compilador de los relatos bíblicos, interrumpiendo así la secuencia de los relatos patriarcales y de las gestas del Exodo. No obstante, sirve de enlace entre las dos situaciones.

En esta sección son frecuentes las escenas dialogadas y los desahogos de ternura y de generosidad. De este modo, la trama literaria es perfecta, pues tiene el aire de una *novela didáctica moralizante*, basada en una situación histórica verosímil. Y desde el punto de vista moral destacan las virtudes del protagonista: magnanimidad ante las injusticias, fidelidad a la autoridad doméstica y nacional, castidad conforme a las normas de la literatura «sapiencial»; todo ello basado en el temor de Dios [20], de quien acata sus misteriosos designios. Con todo, a diferencia de los otros relatos patriarcales y del Exodo, Dios no se aparece al protagonista ni le habla directamente, como ocurre en los casos de Abraham, de Jacob y de Moisés, sino que se limita a dirigir los acontecimientos con vistas a salvar a la descendencia de los patriarcas en función de misteriosos designios futuros. Por eso, José declara a sus hermanos: «No sois vosotros los que me habéis enviado aquí» [21], porque «el mal que habéis querido inferirme, Dios lo ha cambiado en bien» [22].

Estas consideraciones van configurando la «historia de salvación» que preside el conjunto de los relatos bíblicos, compilados por la clase dirigente religiosa de los santuarios israelitas para presentar a las nuevas generaciones modelos de virtud y de acatamiento de la voluntad divina, que dirige la historia eligiendo a determinados personajes como instrumentos de sus misteriosos designios salvíficos. Por eso se ponen en boca de José moribundo estas palabras de esperanza comunicadas a sus hermanos: «Yo voy a morir, pero Dios ciertamente os visitará y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró a Abraham, a Isaac y a Jacob» [23]. Nos encontramos aquí con la fórmula estereotipada y ensambladora de las antiguas tradiciones patriarcales para dar unidad a la trama histórica de las diversas tribus en función de la supuesta *promesa* comunicada a los patriarcas sobre la posesión de la tierra de Canaán, por la que peregrinaron como forasteros trashumantes en busca de medios de subsistencia y en plan de inferioridad respecto de los nativos de la comarca.

Con todo, a pesar del aire novelado y marcadamente mo-

[20] Gén 42,18; Prov 15,33.
[21] Gén 45,8.
[22] Gén 50,20.
[23] Gén 50,24.

ralizante de la historia de José, no es difícil sorprender la *verosimilitud* de un trasfondo histórico de los hechos, pues todo se mueve dentro de un marco geográfico de trashumancia normal entre tribus seminómadas en busca de pastos para sus ganados. Y, por otra parte, los celos y envidias entre los hermanos de distintas madres es muy común en los hogares donde reina la poligamia; y, como consecuencia, la muerte violenta está a la orden del día, pues las distintas madres fomentan el odio entre los mediohermanos para hacer prevalecer los derechos de sus propios hijos. En el caso de Jacob, los doce hijos proceden de cuatro esposas o concubinas diferentes [24], y por ello la problemática de convivencia era constante y diaria. Según el relato, Jacob tenía predilección especial por José, porque era hijo de la mujer predilecta, Raquel [25]; y así, llevado de su especial afecto, le obsequió con una túnica talar, signo de distinción social [26]. Ahora bien, el nombre de *Yosef* bajo la forma de *Yosef-El* (nombre teóforo cananeo similar al de *Yacob-El)* aparece en la lista de las ciudades conquistadas por Tutmosis III (1479 a.C.) [27]. Según es costumbre en los relatos bíblicos, la explicación de su nombre es convencional, pues aquí se supone que su madre al nacer dijo: «Que me *añada Yahvé* otro hijo» [28], jugando con la raíz hebrea *yasaf* («añadir»).

b) La venta de José

El carácter novelado de la historia empieza con los misteriosos sueños de José, que tiene presentimientos de grandeza futura, situándose en un estado preeminente sobre sus hermanos. Es ya un esbozo de su encumbramiento en Egipto, donde recibirá a sus hermanos y los salvará de una situación de miseria después de que éstos le presten pleitesía como esclavos. Al relatar a sus hermanos sus sueños, se hace particularmente odioso a ellos, pues le consideran como presuntuoso y absorbente [29]. Hasta su mismo padre le reprende por sus pretensiones de grandeza futura, pues «le daba que pensar» (v.11). En realidad, con ello el relator está preparando el momento estelar del protagonista de esta «novela» histórica, en la que el principio y el fin son perfectamente coherentes y demuestran la tesis de la especial providencia de Dios sobre el que iba a sal-

[24] Cf. Gén 29,15-31; 30,1-10.
[25] Gén 30,22-24.
[26] Gén 37,3: *Ketōnet pashshîm:* «túnica hasta los pies»; *pash* en neohebraico significa «palma del pie o de la mano»; como el arameo *passá:* Dan 5,5.24.
[27] Véase ANET 242.
[28] Gén 30,24.
[29] Gén 37,19s.

var a sus hermanos, los cuales, a su vez, iban a constituir el núcleo de las doce tribus de Israel [30].

La escena de la venta de José se localiza en Dotán (hoy *tell Dotán),* al norte de Siquem, lugar de paso para las caravanas comerciales que descendían desde Siria a Egipto, en la región central de Canaán, para luego tomar la *via maris,* que bordeaba la costa hacia el país de los faraones. Por tanto, el marco de la historia es perfectamente verosímil en un tiempo en que estaba de moda la venta de esclavos cananeos a los potentados egipcios. El relato es muy detallado y arcaizante. En efecto, los hermanos, al ver llegar a José, enviado por su padre, le tildan de «soñador» (v.19), y deciden deshacerse de él. Primero traman asesinarlo y echar su cadáver a un pozo; pero, gracias a la intervención del hermano mayor, Rubén, se contentan con arrojarlo vivo a una cisterna seca después de quitarle la «túnica talar» para presentarla como testimonio de que había sido devorado por una fiera. El relato es muy verosímil, pues Rubén, como hermano mayor, se sentía responsable de la sangre derramada; y, al proponer echarlo a una cisterna seca, intentaba ganar tiempo para salvarle la vida. Por eso, al ver llegar una caravana de *ismaelitas,* Judá, para salvarlo, propuso vendérselo a aquellos comerciantes, que llevaban hacia Egipto los productos de gomas olorosas características del norte de Transjordania [31].

En el v.25 a estos mercaderes se les identifica como *ismaelitas,* mientras que en el v.28 se les llama, indistintamente, *madianitas* e *ismaelitas,* porque para el redactor bíblico son términos sinónimos dentro de las designaciones geográficas y etnográficas, que abarcaban una zona semidesértica del Negeb y de Transjordania, donde residían diversas tribus afines dedicadas al comercio y al tráfico de esclavos. El compilador ha manejado distintas tradiciones, en las que los nombres de *ismaelitas* y *madianitas* se intercambiaban con facilidad, y los junta, pues ambos pueblos coincidían en que se dedicaban al transporte de mercancías. De hecho, en Jue 8,22-24 se identifican también los *madianitas* y los *ismaelitas,* donde aparecen como tribus camelleras; y justamente el camello era el medio de transporte ideal para los grandes desplazamientos de las rutas comerciales caravaneras. Así, pues, los términos *ismaelitas* y *madianitas* debían de ser equivalentes en el lenguaje popular de los antiguos hebreos para designar a los *mercaderes* de gran envergadura, que utilizaban el camello como medio de transporte. No

[30] Gén 37,7-10; 44,33.
[31] Son los productos característicos de Galaad; los mismos que Jacob enviará como presentes de distinción a Egipto: Gén 43,11; cf. Jer 46,11.

obstante, los críticos hacen notar que el camello no aparece claramente en los textos extrabíblicos de esta zona hasta fines del segundo milenio a.C.; y no son citados ni en los textos de Mari (s. XVIII a.C.), ni en los de Ras Shamra (s. XV-XIII a.C.), ni en los de tell Amarna (s. XV-XIV a.C.), aunque el camello domesticado aparece ya en un texto del siglo XVIII a.C. (supuesta época de los patriarcas) en Alalaj. Con todo, su empleo masivo como medio de transporte no se generaliza hasta finales del segundo milenio a.C. [32]. Por ello resulta un tanto anacrónica la mención de los camellos, que aparecen ya en la historia de Abraham [33]; pero no es totalmente inverosímil, ya que por aquella época se empezaba a emplear el camello en la Alta Siria. Por otra parte, se han encontrado figurillas de camellos en las excavaciones de Mesopotamia en estratos datados varios siglos antes de la historia patriarcal [34].

El relato bíblico dice que los hermanos de José, cuando estaban sentados para comer, divisaron «una caravana de ismaelitas que venía de Galaad, cuyos *camellos* iban cargados de estoraque, tragacanto y láudano», es decir, productos balsámicos y resinas olorosas que eran muy estimados y se utilizaban como medicinas y perfumes; y eran productos que abundaban en las zonas boscosas de Galaad, en la Alta Transjordania [35]. Los egipcios los importaban en gran escala desde tiempos inmemoriales por intermedio de mercaderes asiáticos de aquellas zonas del Sinaí y de Transjordania. Estos productos tenían una especial aplicación para la técnica de los embalsamamientos.

Pero estos mercaderes asiáticos traficaban también en *esclavos*; y el precio en que José es vendido (20 siclos de plata) es el señalado por la ley mosaica para el rescate de un joven inferior a veinte años de edad, según Lev 27,5. Por otra parte, se dice en los textos bíblicos que los fenicios eran mercaderes de esclavos [36]. Los israelitas no podían vender como esclavos a los de su propia nación, pero podían traficar con los prisioneros de guerra, vendiéndolos como esclavos, si no eran israelitas [37]. El precio oscilaba entre los 30 y 40 siclos [38]. Pero un israelita podía venderse a sí mismo como esclavo [39], y podía quedar en estado de esclavitud entre sus compatriotas por

[32] Cf. R. DE VAUX, o.c., *Histoire*... 215; RB 56 (1949) 8-9.
[33] Gén 24,10.
[34] Cf. A. POHL, en *Orientalia* 19 (1950) 251-53; 21 (1952) 373-74; 23 (1954) 453-54 26 (1957) 165-66.
[35] Cf. Jer 46,11; 8,22.
[36] Cf. Am 1,6.9; Jl 4,3; 1 Mac 3,41; Ez 27,13.
[37] Cf. Núm 31,7.9-18; Dt 21,10.
[38] Cf. Ex 21,32; 2 Mac 8,11; Zac 11,12.
[39] Cf. Jer 45,11; 8,22.

deudas u otras razones sociales [40]; pero en este caso había ciertas leyes mitigantes, que les protegían contra la esclavitud permanente [41].

Según algunos textos bíblicos, los *ismaelitas* y los *madianitas* eran descendientes de Abraham por Agar (Gén 16) y por Qetura (Gén 25,1-2). Pero esta vinculación racial es convencional para emparentar ciertas tribus arábigas con los israelitas. No obstante, en el relato de la historia de José son considerados como mercaderes extraños al clan de Jacob. La solución de vender a José evitaba la efusión de su sangre, que automáticamente atraía la maldición de Dios sobre los responsables del asesinato, que en este caso era un crimen gravísimo, ya que eran medio hermanos de la víctima, como declara Judá: «Vamos a vendérselo a los ismaelitas y no pongamos en él nuestra mano, pues es hermano nuestro y carne nuestra» (v.27). La sangre clamaba sangre, y era inútil querer ocultar el crimen [42]. La región estaba llena de cisternas secas, y el mismo nombre de *Dotain* significa «doble cisterna». Y de una de ellas sacaron a José para venderlo a aquellos traficantes de gomas resinosas aromáticas [43] y de esclavos. En los documentos egipcios aparecen esclavos de las más diversas procedencias: asiáticos, negros del Sudán y etruscos, que trabajaban en los trabajos más rudos en tiempos de Ramsés III. Por eso, en la literatura egipcia era corriente el tema del esclavo fugitivo. Así, en las cláusulas del tratado de paz entre Ramsés II y el rey de los hititas (s.XIII a.C.) se estipula que los esclavos fugitivos que se refugien en la región de Siria deben ser devueltos [44]. Y parece que los esclavos asiáticos procedentes de Canaán eran especialmente buscados, como lo serán los sirios en Grecia y en Roma. En egipcio se designaba a los de baja condición social con el término de *abata*, que puede relacionarse con el *'ebed* hebreo, que significa «esclavo» [45]. Las familias acomodadas solían tener varios esclavos, procedentes del Sudán o de Canaán, las dos regiones fronterizas más frecuentadas

[40] Ex 21,4; 22,2; Lev 25,39; 2 Re 4,1-7; Neh 5,1-13; Am 2,6.8.
[41] Ex 21,7-11; Lev 19,20-22. Véase P. HEINISCH, *Das Sklavenrecht in Israel und im alten Orient* (StC 11, 1934-35) 201-18: I. MENDELSOHN, *Slavery in the Ancient Near East* (New York 1949).
[42] Cf. Job 10,18; Is 26,21; Ez 24,7-18.
[43] En el gran «papiro Harris» se mencionan grandes cantidades de resinas aromáticas que Ramsés II ofrece a los dioses; y enumera el incienso blanco, el bálsamo rojo y dulce. Además las gomas aromáticas se usaban para la preparación de los colores. La goma del *tragacanto* abunda en el Líbano, Persia y Armenia; es la excreción viscosa de un árbol, que luego se endurece. El *bálsamo* abundaba en la región de Canaán y Arabia. Y el *láudano* es descrito por Dioscórides como goma odorífera, verduzca, fácilmente soluble (DIOSCÓRIDES I 128). En los templos egipcios había especialistas en mezclar resinas aromáticas para hacer drogas rituales para el culto. Cf. R. DE VAUX, *Histoire*... p.283.
[44] Cf. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* (1875) 223.
[45] Cf. *Papiro Anastasi* I 23.

por las incursiones militares egipcias. Teniendo esto en cuenta, resulta muy verosímil el relato de la venta de José a unos traficantes de esclavos que pasaban por la región y que se dirigían con sus productos al país de los faraones.

c) José en casa de Putifar

Los mercaderes venden al joven hebreo a un magnate egipcio llamado *Putifar*, al que se le califica de «eunuco» *(saris)*, o alto dignatario de la corte del faraón, pues se le designa como «jefe de guardia» *(sar ḥaṭṭabājîm)*. El nombre de *Putifar* del texto hebreo parece una trasliteración del egipcio *Poti-Pera* o *Pa-di-pa-Ra* («el don de Ra», o mejor literalmente, «el que ha dado Ra», divinidad solar principal egipcia en la región de Heliópolis, donde residía la casta sacerdotal, cerca del palacio real). Por otra parte, el título de *sar ḥaṭṭabājîm* [46] parece el equivalente al título burocrático de Mesopotamia *râb ḥaṭṭabājîm*, que aparece citado en la Biblia [47]. No es, pues, una expresión egipcia, sino una equivalente hebraica. Igualmente, el término *saris* («eunuco») tiene el sentido amplio de alto dignatario de la corte en la terminología mesopotámica. Se ve que el redactor bíblico trata de traducir títulos similares egipcios para que sus lectores los comprendan. En la epigrafía mesopotámica, estos personajes tienen formas adiposas feminoides y no tienen barba, pero pueden llegar a ser jefes del ejército. Igualmente, en las pinturas egipcias aparecen estos cortesanos con formas feminoides, con los pechos destacados, con un color intermedio entre el rojizo, dedicado a los hombres, y el amarillo, reservado a los personajes femeninos. Así pueden contemplarse en las tumbas de Beni-Hasán.

Por otra parte, al magnate egipcio se le califica en el texto bíblico como «jefe de guardia» real. Es un título honorífico excepcional, en consonancia con lo que sabemos de la alta burocracia egipcia. Según Herodoto, las tropas egipcias hacían la guardia real por turno, a base de agrupaciones de dos mil hombres, que se turnaban anualmente [48]. En tiempos de los Ptolomeos, al jefe de guardia se le llamaba ἀρχισωματοφύλαξ («jefe de la guardia de corps» o personal). Y la Vg traduce el hebreo *sar ḥaṭṭabajîm* por *princeps exercitus*, mientras que los LXX lo traducen por ἀρχιμάγειρος («jefe de los cocineros»).

Dadas las óptimas cualidades de José (presencia física, honradez y sagacidad), pronto logró escalar los primeros puestos

[46] Cf. Gén 37,36; 39,1; 40,3s; 41,10.12.
[47] Cf. 2 Re 25,8-20; Jer 39,40; 41,42.
[48] Cf. Herodoto, II 168.

de la administración de su amo, pues se convirtió en un intendente que dirigía las tareas domésticas e incluso las agrícolas [49], y en este ambiente de dirección surgió el inevitable roce con la esposa de Putifar. El relato es pintoresco y se parece, en parte, al relato, de que hablamos más abajo, de los *Dos hermanos*. En efecto, la esposa de Putifar, prendada de las cualidades físicas del esclavo hebreo en plena juventud, le hace proposiciones lascivas a espaldas de su marido. La reacción del joven hebreo es perfecta dentro de las exigencias morales y religiosas que predican los libros «sapienciales» del canon hebraico: de un lado, no debe abusar de la confianza de su dueño, y, del otro, no puede violentar su conciencia religiosa haciendo una cosa indigna: «¿Cómo voy a realizar esta maldad tan grande y pecar contra Dios?» [50]. Es la respuesta legítima de la moral puritana de los círculos «sapienciales» de Jerusalén, en los que se encarece reiteradamente la fidelidad a la legítima esposa [51].

El adulterio estaba muy castigado en Egipto [52]; con todo, no debían faltar ocasiones de infidelidad matrimonial, sobre todo en los hogares de la clase alta, pues la mujer egipcia tenía fama de ser muy frívola y coquetona. Por eso el caso de la esposa de Putifar no era raro en determinadas ocasiones. En efecto, ante la negativa de José, ella reaccionó calumniándole ante su esposo, por lo que el «esclavo hebreo» fue encerrado en prisión. Tenemos un caso similar en la literatura egipcia en el llamado *Cuento de los dos hermanos*. Es un relato novelesco, pero muy verosímil, que hacía las delicias de la clase frívola de la corte faraónica. Es una novela picaresca del siglo XIII a.C. (bajo la dinastía XIX), en la que se narra la historia de un joven que fue solicitado inútilmente por su cuñada, y ésta, defraudada, le acusó a su marido, presentándose como víctima de una solicitación lasciva por parte de su hermano menor. He aquí el texto del pintoresco relato.

Historia de los «dos hermanos»

«(Se cuenta) que hubo una vez dos hermanos de una sola madre y de un solo padre; el mayor se llamaba Anubis (Anpu, Anupu) [53], y el menor Bitiu (Baiti, Beti, Buti) [54]. Ahora bien, Anubis tenía una casa y una mujer, mientras que su hermano menor estaba con él como un criado. En efecto,

[49] En egipcio, el título correspondiente a «intendente de la casa real» es *mer-per*. Cf. J. Vergotte, *Joseph en Égypte* (Louvain 1959) 24-25.
[50] Gén 39,9.
[51] Cf. Prov 2,16-19; 5,3-13; 6,24; 7,5.
[52] Cf. G. Von Rad, *Das erste Buch Moses* 319-20.
[53] En egipcio, *Inpw* era el nombre del dios que los griegos llamaban *Anubis*
[54] Era el nombre de un antiguo dios con doble cabeza de toro.

él era el que hacía las ropas e iba tras del ganado al campo, araba, trillaba y hacía todas las labores del campo. Este hermano menor era un obrero excelente y no había otro semejante en todo el país[55], pues el germen de todo dios estaba en él. Varios días después de esto, cuando el hermano menor iba tras de los bueyes, según su costumbre diaria, volvía luego a su casa cada tarde cargado con toda clase de hierbas del campo, y esto era lo que realizaba: depositaba las hierbas delante de su hermano mayor, que estaba sentado con su mujer. Luego comía, bebía y dormía en el establo con sus excelentes bueyes. Y cuando la tierra se iluminaba y surgía otro día, después de cocer los panes, los ponía delante de su hermano mayor. Y éste le daba panes para que los llevara al campo. Y guiaba sus bueyes para hacerlos pacer en la campiña. Mientras iba tras de los bueyes, le decían: 'La hierba de tal lugar es excelente'[56]. El escuchaba todo lo que le decían y llevaba a los bueyes a los buenos pastos que deseaban. De este modo, los bueyes que estaban con él se pusieron muy robustos y se multiplicaron mucho los partos.

Ahora bien, cuando llegó la época de arar, su hermano (mayor) le dijo: 'Prepáranos una yunta para arar, porque la tierra ha emergido (del agua después de la periódica inundación del Nilo) y está en sazón para ser labrada. Vete, pues, al campo con simiente, porque vamos a arar esta misma mañana'. Así habló, y el hermano menor hizo todas las cosas que su hermano mayor le había ordenado ejecutar. Pues bien, cuando la tierra se iluminó y llegó un segundo día, se fueron (los dos) al campo con su yunta y se pusieron a arar, y se alegraron sobremanera por su trabajo y no lo abandonaron. Muchos días después de esto estaban en el campo arando y la simiente empezó a escasear. Entonces el hermano mayor despachó a su hermano menor diciendo: 'Corre y tráeme la simiente de la alquería'. El hermano menor encontró a la mujer de su hermano (mayor) peinándose. Este le dijo a ella: 'Levántate y dame la simiente para que vuelva al campo, pues mi hermano (mayor) me dijo: '¡No te detengas!' Ella entonces le replicó: 'Vete tú y abre el almacén y toma lo que te plazca para no quedar yo a medio peinar'. Entonces el joven entró en su establo, tomó una gran jarra, porque quería llevar mucho grano, la llenó de trigo y cebada y luego salió llevándolo.

Entonces le dijo ella: '¿Cuánto llevas al hombre?' El respondió: 'Tres medidas de cebada, dos de trigo; en total, cinco sobre mis hombros'. Así habló él. Pero ella (le dirigió la palabra), diciendo: '¡Eres muy forzudo! ¡Diariamente contemplo tus energías!' Y su corazón sintió deseos de conocerle (como a hombre). Se levantó, pues, le agarró al tiempo que le decía: '¡Ven y durmamos juntos una hora! Si accedes, te irá bien y te daré hermosos vestidos'. Entonces el joven (reaccionó) como una pantera del sur, enfurecido a causa de las perversas palabras que ella le había dicho; y ella (se asustó) muchísimo. Luego él, (razonando), le dijo: 'Ciertamente, tú eres para mí como una madre, y tu marido es para mí como un padre, porque él, siendo mi hermano mayor, es el que me da medios de subsistir. Así, pues, esa cosa nefanda que me has dicho, no la vuelvas a decir, y yo no lo diré a nadie y mi boca no lo divulgará a nadie'. Luego levantó su carga y se fue al campo. Cuando llegó junto a su hermano mayor, se pusieron a realizar su faena.

Al atardecer, el hermano mayor volvió a su casa, mientras que su hermano menor se quedó atrás con los bueyes llevando la carga de todas las cosas del campo, y llevando a su ganado delante de sí para conducirlo a dormir a sus establos de la alquería. Ahora bien, la mujer del hermano mayor sintió miedo por las palabras que había pronunciado. Se embadurnó con sebo negruzco y apareció como si hubiera sido maltratada por un malhechor para poder decir a su marido: '¡Es tu hermano menor el que me ha violentado!' cuando volviera su marido por la tarde, como solía hacerlo cada día. En efecto, al llegar éste a su casa encontró acostada a su mujer como si estuviera enferma. Y no derramó agua en sus manos, como solía hacerlo, ni encendió la lumbre delante de él, de modo que su morada estaba a oscuras y ella estaba acostada vomitando. Entonces su marido le dijo: '¿Quién ha hablado contigo?' Ella replicó: 'Nadie ha hablado conmigo excepto tu hermano menor, pues cuando vino a recoger para ti la simiente, me encontró sentada sola y me dijo: '¡Ea, acostémonos juntos una hora; adorna tu cabellera!' De este modo me habló; pero yo no le escuché (y dije): '¿No soy yo tu madre? Y tu hermano mayor, ¿no es para ti como un padre? Así le hablé; pero él tuvo miedo y me golpeó para que yo no te lo contara. Así, pues, si permites que él siga viviendo, me va a matar, porque, cuando venga (por la tarde), si me quejo de sus malvadas palabras, lo que ha de hacer está claro'.

Entonces el hermano mayor se puso como una pantera del sur y afiló su cuchillo y lo tomó en su mano. Se colocó luego detrás de la puerta de su establo para matar a su hermano menor cuando volviera por la tarde para meter el ganado en el establo. En efecto, cuando se puso el sol y (el hermano menor) cargó sobre sí toda clase de hierbas del campo, como solía hacer cada día, y llegó, la vaca que iba en cabeza, al entrar en el establo, dijo a su guardián: 'He aquí que tu hermano mayor está delante de ti con un cuchillo para matarte. ¡Ponte a salvo delante de él!' Y cuando oyó lo que le dijo la vaca que iba en cabeza, la segunda vaca le dijo lo mismo; entonces él miró por debajo de la puerta de su establo y vio los pies de su hermano mayor, que estaba detrás de la puerta con su cuchillo en la mano. Depositó entonces su carga en el suelo y se echó a correr a toda prisa. Y su hermano mayor le siguió detrás con su cuchillo...»[57]

Este es el famoso relato novelesco, que tiene algún parecido en su primera parte con el de la historia de José. En efecto, como el héroe bíblico, el hermano menor, Biutu, no quiere ser infiel para con su hermano mayor, que es como su padre; ni para con la esposa de éste, que era como su madre; y como José, el hermano menor, es al fin colmado de honores, y llegó a ser rey de Egipto después de fantasmagóricas metamorfosis. Pero en lo demás, el enfoque moral es totalmente diverso. Porque José no se venga de los que le hicieron mal, sino que magnánimamente los perdona, y ve en todas sus tristes vicisitudes la mano providencial de su Dios. Por otra parte, los detalles míticos e infantiles del relato egipcio no aparecen en la Biblia. La coincidencia es, pues, fortuita, ya que lances adulterinos de las mujeres frívolas de la corte egipcia debían de ser

[55] En egipcio, la expresión «la tierra entera» era el país del Alto y Bajo Egipto.

[56] Según un relato anterior a la dinastía XVIII (s.XV-XIV a.C.), el buen pastor debía estar iniciado en las artes mágicas para proteger al ganado (cf. *Papiro de Berlín* n.3 1.156-191).

[57] Esta bella novela despertó mucho interés entre los orientalistas al ser descubierta en el siglo XIX; y se la designa como *Papiro Orbiney*, que es el nombre de la señora italiana que lo trajo desde Egipto. Luego fue a parar al British Museum, que lo publicó en 1868. El texto fue luego repetidamente publicado y traducido por MASPERO, *Contes populaires de l'Égypte ancienne* (Paris 1882) 5-28; por H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte* 69-71; CH. JEAN, *Le milieu biblique* II 376-80; A. H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories* (en *Bibliotheca Aegyptiaca* I, Bruxelles 1932) 9-29; traducción de ERMAN, en LAE 150-61; J. B. PRITCHARD, en ANET (Princeton 1950) 23-25; SAO (Barcelona 1966) 14-19; cf. LEFÈBVRE, *Romans et Contes* 144-48.

bastante frecuentes, y bien pudieron dar origen a diversas composiciones novelescas, como la de los *Dos hermanos* y la de José, bajo diversos contextos históricos. Por tanto, no se puede decir que el redactor bíblico se haya inspirado en la novela de los *Dos hermanos*, que tiene un enfoque general totalmente diverso. Pero pudo inspirarse en las costumbres de la alta sociedad egipcia, pues, como dice el eminente egiptólogo P. Montet, «aunque el arte egipcio nos da una imagen simpática de la familia, la literatura no es condescendiente para las mujeres, a las que acusa de frívolas, crueles, mentirosas e infieles» [58], lo que es un eco de lo que dice Maspero: «La mujer egipcia no se embarazaba con complicaciones sentimentales» [59].

d) José, intérprete de sueños

Confinado en la prisión, el esclavo hebreo ganó el afecto y confianza del director de la misma con su conducta intachable, y por eso le puso al frente de los encarcelados, como antes había estado al frente de la casa de Putifar. El relato sigue la misma tónica providencialista: todo sucede porque Dios está con él, y le hace simpático a todos con vistas a su futuro encumbramiento para proteger a los de su clan cuando llegue el momento oportuno. La secuencia es, pues, de una novela con trasfondo más o menos histórico. Todo el relato lleva el sello de la unidad redaccional literaria y está presidido por un claro *esquema teológico* simplificador con fines moralizantes para los lectores. Por eso, ahora José va a intervenir como especialista en interpretación de sueños, como lo había hecho cuando contaba a sus hermanos sus sueños misteriosos, por lo que éstos le tildaban de «soñador» [60]. Ahora bien, en el país de los faraones, la interpretación de los sueños era uno de los oficios más estimados, pues la adivinación onírica estaba a la orden del día: la oniromancia. En efecto, Herodoto nos dice que los sueños eran particularmente estimados por los egipcios [61]. Y Tácito viene a decir algo semejante [62].

[58] P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (Neuchâtel 1959) 77.

[59] Maspero, *Contes populaires* XLIII. A este propósito comenta Ricciotti: «La afinidad del relato con el de José se reduce al tema del adulterio propuesto por la mujer y rechazado por el hombre; tema que no es frecuente en la antigüedad, pero tampoco es desconocido, ya que el mundo griego-lidio lo conocía por el episodio de Bellerofonte *(Iliada* VI 152s). No parece, pues, legítimo hablar de una dependencia literaria por afinidad tan vaga, abstracción hecha de la cuestión cronológica, ya que antes habría que asegurarse de que las mujeres egipcias hayan sido otras tantas Lucrecias» *(Historia de Israel* I [Barcelona 1949] 145).

[60] Gén 37,19.

[61] Herodoto, II 141.

[62] Tácito, *Annales* IV 83: «Sacerdotibus aegyptiorum quibus talis intelligere *nocturnos visos* aperit». Véase también Plutarco, *De Isyde et Osiride* 28. Sobre la importancia de los sueños entre los egipcios véase S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne:* Sources Orientales (Paris 1959) 17-61.

Según el relato bíblico, con José se hallaban encarcelados dos altos empleados de la corte faraónica: «el jefe de los coperos» y «el jefe de los reposteros». No se da la razón de su encarcelamiento, pero obedecía, sin duda, a sospechas de envenenamiento en alguna de las conjuras que estaban de moda en las cortes orientales. Se les da también el título de «eunucos» *(sarisîm)*, o cortesanos de vinculación especial a la casa real [63].

Entre los restos epigráficos egipcios está la llamada «estela del sueño», encontrada en Napata, antigua capital del reino etiópico. En ella se narra que el faraón Nuat-Tent-Amón, el año de su elevación al trono de Egipto y de Etiopía, tuvo durante la noche unos misteriosos sueños: dos serpientes, una a la derecha y otra a la izquierda. Se levantó al punto, pero no las encontró. Entonces ordenó a los magos que le explicaran el sentido de tal visión. La explicación fue la siguiente: «Tú posees el mediodía, sometes el país del Norte; que las diademas de las dos regiones brillen sobre tu cabeza para que tengas en tu mano todo el país a lo largo y a lo ancho» [64].

Y por los papiros mágicos vemos la importancia que se daba a los sueños para descubrir la sabiduría, simbolizada en el dios Toth, que era como el Hermes-intérprete de los dioses en la mitología helénica [65]. Según Diodoro de Sicilia, Isis revelaba en sueños a los enfermos que le invocaban los remedios que habían de tomar para ser curados. Y en un papiro conservado en Leyde se dan recetas mágicas para obtener sueños reveladores de la realidad humana.

El príncipe Tutmosis, que iba a pasar a la historia como Tutmosis IV, cuando estaba de caza se durmió a la sombra de la esfinge. Entonces se le apareció un dios quejándose de que estaba cubierta por la arena, y le prometió la realeza si la quitaba. Y, en efecto, al subir al trono, se acordó del sueño, y cumplió lo que le pedía el dios, dejando una estela grabada a los pies de la esfinge, en la que se habla del primer descombramiento de la misma [66]. Y en los tiempos del Imperio Nuevo circulaba una clave para interpretar los sueños, con muchas secciones, destinadas a distintas categorías de gentes, a los seguidores de Horus y a los de Seth, que tenían mala fama [67]. Pero, como dice P. Montet, «frecuentemente la clave procede por analogía: un buen sueño anuncia una ganancia, un mal sueño anuncia una desgracia. Si el soñador recibe pan blan-

[63] Véase J. Vergotte, o.c., 41-42.48-52.

[64] Texto en Maspero, en *Revue Archéologique* 17 (1868) 329-339.

[65] Cf. Diodoro de Sicilia, I 25.

[66] Cf. Maspero, *Histoire...* II 294-95.

[67] Cf. *Papiro Chester Beaty* III; cf. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum* 3.ª ser.

co, puede esperar aceptaciones; si bebe cerveza caliente, tiene pérdidas de bienes; si se pincha con una espina, se dirán contra él mentiras. Si tiene las uñas arrancadas, será frustrado del trabajo de sus brazos, cosa muy común en el antiguo Egipto. Si es sumergido en el Nilo, será lavado de sus males... Pero los sueños suelen ser, sobre todo, *avisos;* si se sabe entenderlos se podrá escapar a las consecuencias funestas que Seth no deja de sacar de un mal sueño» [68].

En este contexto ambiental egipcio hay que entender el relato de los sueños de los dignatarios del faraón explicados por José. En efecto, con su ciencia superior, a uno de los encarcelados le anunció su liberación, y, en cambio, al otro la muerte próxima. La contraposición resulta así más esclarecedora para la ciencia superior onírica del esclavo hebreo. También resulta muy aleccionadora la explicación psicológica humana de que el favorecido, una vez se vio libre de la cárcel, no se acordó de interceder por José, como le había prometido. Estos detalles descriptivos están muy dentro del género «sapiencial» de una novela didáctica con trasfondo general histórico, pues el hagiógrafo aprovecha siempre la ocasión para dar lecciones moralizantes sobre las debilidades humanas y sobre las reacciones contradictorias de los hombres, como hacían los «sabios» de Jerusalén en sus libros didácticos. No hay que esperar nada de los hombres, sino sólo de Dios, que mira por el cumplimiento de su justicia sobre los que le temen.

Contra la verosimilitud del sueño del copero, que ve exprimir uvas en su copa de unas vides, se ha objetado que en Egipto no había viñas en los tiempos supuestos del relato bíblico, como lo dice expresamente Herodoto [69]. Y Plutarco llega a afirmar que los egipcios desechaban el vino, porque creían que era la sangre de los que se habían insurreccionado contra los dioses [70]. Pero al mismo tiempo nos dice Herodoto que los habitantes del Nilo eran aficionados al vino [71], y esto lo confirman otros historiadores greco-romanos [72]. Por otra parte, por los papiros encontrados sabemos que los egipcios ofrecían libaciones de vino a las divinidades locales, y en las tumbas de las pirámides y en las de Beni-Hasán (de principios del segundo milenio a.C.) aparecen pintadas vides, aunque se preferían los vinos de Siria [73]. Es más, en los textos del templo de Edfú

[68] P. MONTET, o.c., 76.
[69] HERODOTO, II 77.
[70] PLUTARCO, *De Isyde et Osiride* 6.
[71] HERODOTO, II 60,122.168.133.
[72] Cf. DIODORO DE SICILIA, I 15; ESTRABÓN, XVII 14.35.42; PLINIO, *Historia Naturalis* II 9; LUCANO, IX 160.
[73] Cf. P. PIERRET, *Études égyptologiques* (1874) 22.

se habla de exprimir los racimos en la copa del rey [74], lo que resulta muy interesante para ilustrar el relato del copero que sueña que exprime los racimos en la copa del rey. Y el sueño del «repostero» está también perfectamente ambientado dentro de las costumbres egipcias de la época. En efecto, en una de las tumbas de Tebas de tiempos de Ramsés III se representa a los panaderos amasando la harina, y las tortas de pan son puestas en mesas y cestos. Las formas son muy diversas: triangulares, semejando estrellas, etc. [75]. Por otra parte, Herodoto dice que las mujeres egipcias llevaban la carga en las espaldas, y los hombres en cestas sobre la cabeza [76]. Y, de hecho, en las tumbas de la época de Ramsés III aparecen hombres con cestos de panes en la cabeza, lo que esclarece la descripción del sueño del «repostero» o panadero que decía tenía panes en cestos sobre su cabeza [77].

Se dice luego en el relato bíblico que con motivo del natalicio del faraón dio éste un banquete a sus magnates y que ese día decidió la suerte de los dos jefes de servicio que estaban en la prisión: repuso en su oficio al «jefe de coperos», mientras que mandó colgar al «jefe de los reposteros». Era normal que el día de la fiesta onomástica del faraón hubiera fiestas fastuosas, como en todas las cortes. Herodoto menciona especialmente las que tenían lugar en la corte persa [78], aunque no dice nada de la corte faraónica. Pero sabemos que en tiempos de los Ptolomeos se celebraba una gran fiesta el día del natalicio del rey Ptolomeo Epífanes, que era saludado como «el día del nacimiento del buen dios», y los sacerdotes de Tebas declaraban ese día como de especial solemnidad en estos términos: «Puesto que el 31 de *mésori* se celebra el nacimiento del rey y el 17 de *meshir* se celebra el aniversario de haber tomado la corona de su padre, los (sacerdotes) los han reconocido como epónimos en los tiempos, pues estos días son para ellos causa de muchos bienes; que se celebre, pues, una fiesta en su honor» [79]. Y en el llamado decreto de Canope se habla también de la fiesta natalicia de Ptolomeo III, a la que se califica como «la fiesta del nuevo año del rey», y los sacerdotes decretaron celebrar su fiesta por haber traído la paz al país [80]. Por otra parte, parece que estas fiestas natalicias se remontan a tiem-

[74] Véase NAVILLE, *Textes relatifs au myhte d'Horus* p.21.
[75] Herodoto dice que los egipcios solían amasar el pan pisándolo con los pies (II 36), lo que se ilustra con las representaciones gráficas que conocemos en la tumba de Ramsés III, cerca de Tebas. Véase ROSELLINI, *Monumenti civili* pl.87; II 464.
[76] HERODOTO, II 35.
[77] Gén 40,17.
[78] HERODOTO, I 133.
[79] *Inscripción de la Rosetta* II 46-47.
[80] P. PIERRET, *Le décret trilingüe de Canope* (Paris 1881) pl.9-11.

pos más arcaicos, ya que en la estela de Kubán se dice a propósito de Ramsés III (s.XII a.C.): «Hubo júbilo en el cielo el día de su nacimiento» [81].

Según el relato bíblico, el «jefe de los reposteros» fue «colgado» (v.22), suplicio desconocido entre los israelitas, pero muy usual entre los egipcios. En efecto, en las pinturas murales egipcias no son raras las representaciones de prisioneros de guerra con la soga al cuello y de criminales colgados de un árbol [82]. De hecho, se han encontrado muchas momias decapitadas [83]. En el relato antes mencionado sobre los «dos hermanos», Anubis, para castigar la infidelidad de su mujer, entregó su cadáver a los pájaros, lo que era considerado como la mayor de las desgracias, porque, según las creencias egipcias, era necesario conservar íntegro el cuerpo para tener derecho a la resurrección en el más allá [84].

e) Los sueños del faraón

También el encantador relato sobre los sueños proféticos del faraón y su interpretación encuentran su marco ambiental dentro de las costumbres egipcias. No cabe duda que el relato bíblico lleva el sello de un *midrash*, o historia moralizante, en la que se trata de destacar la especial providencia de Dios para con el siervo hebreo caído en desgracia, que ha de ser encumbrado a la suprema magistratura del país. El relato sigue el estilo anovelado, pero su autor hace gala de sus conocimientos sobre el país de los faraones, sabiendo situar bien a su personaje en un contexto verosímil histórico, lo que hace suponer que trabajaba sobre tradiciones antiguas que tenían su origen en los tiempos de la estancia de los israelitas en Egipto.

En realidad, los dos sueños de José son paralelos e idénticos en cuanto a su significación premonitoria; y el material de los mismos está tomado del contexto geográfico-histórico egipcio, pues se dice que las vacas pacían a orillas del Nilo y lo que se dice de las espigas se ajusta bien a un país que por su feracidad se convirtió en el granero por excelencia de la antigüedad. También el ciclo de años de abundancia seguidos de otro ciclo de años de escasez son corrientes en la historia de este pueblo, asentado junto a un río que con sus desbordamientos, crecidas y reflujos produce abundancia y miseria, ya que las inundaciones periódicas, según su volumen, lo mismo pueden ser fuente de abundancia que de escasez. La vaca era el símbolo de Isis y de Hathor, dioses de la fertilidad. Y la fertilidad de Egipto depende de las inundaciones periódicas del Nilo, pues no hay estaciones de lluvias en este país. Por eso, Herodoto llegó a decir que Egipto era «un don del Nilo» [85], el cual se alimenta de las lluvias torrenciales de las regiones tropicales de Nubia y Etiopía. Pero no siempre estas inundaciones son regulares, pues algunas veces son escasas, y entonces la sequía se cierne sobre las riberas del Nilo, y así, la cosecha resulta insuficiente para la población que se apiña en ellas, sin posibilidades de buscar medios de subsistencia en otras regiones, porque a una decena de kilómetros está el desierto puro de arena. Por otra parte, la inundación excesiva puede perjudicar también mucho a la agricultura, ya que hace retrasar la sementera y la maduración de las mieses. Y estas situaciones anormales pueden tener lugar varios años seguidos. Es el caso del relato bíblico sobre las siete vacas gordas y las siete vacas flacas. En efecto, en el sueño del faraón se alude a siete años de abundancia y a siete de escasez que se han de suceder. Aquí el número *siete* es simbólico y no es necesario tomarlo al pie de la letra, pues simplemente quiere decir que van a sobrevenir varios años continuos de abundancia, seguidos de otros tantos de escasez, que darán origen a un hambre general [86]. Otro tanto significan las espigas rellenas y las macilentas abrasadas por el viento solano. Es lo que se dice en la profecía de Nefer-rohu: «Las riberas de Egipto están vacías... El viento del sur reemplazó al viento del norte» [87]. Incluso el término hebraico empleado: *'aju*, para significar «hierba verde», parece ser de procedencia egipcia: el *aja* es una planta acuática que podríamos traducir por «junco». Es el sentido del término copto *aji* [88].

Según Plutarco, los egipcios consideraban a la vaca como «la imagen de Isis y de la tierra» [89]; y los egipcios eran conscientes de depender del Nilo, por lo que le saludaban como su verdadero «padre», como se refleja en un himno dedicado al gran río, que atraviesa el país de sur a norte:

Himno al Nilo

«¡Salud, oh Nilo! ¡Oh tú que te has manifestado sobre esta tierra
y que vienes en paz para dar la vida a Egipto!
Dios oculto, que traes en el día lo que te place traer;

81 Cf. CHABAS, *Inscriptions des mines d'or* (1862) 1,3.
82 Véase ROSELLINI, o.c., pl.74; HERODOTO, II 121.
83 Véase WILKINSON, *Manners and Customs of ancient Egyptians* I 307.
84 Cf. DIODORO DE SICILIA, I 77.
85 HERODOTO, II 2.
86 Véase J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne* (Cairo 1936) 132-39.
87 Cf. PRITCHARD, en ANET 445a.
88 Cf. J. VERGOTTE, *Joseph en Égypte* 59-66. El término *'aj* aparece también en ugarítico y pasa al arameo. Véase en *Inscriptions de Sefiré* I 28-29; KAI n.222.
89 PLUTARCO: «La ternera es el símbolo de la tierra, de la agricultura y de la alimentación» *(De Isyde et Osiride* 39).

irrigador de los vergeles,
que ha creado el sol para dar la vida a todos los animales...
Creador del trigo, productor de la cebada que perpetúa la duración de los templos;
reposo de los dedos es su trabajo para millones de desgraciados.
Si él decrece, en el cielo los dioses (caen) sobre su rostro,
y los hombres perecen...
Es el señor de los alimentos agradables y selectos;
si hay ofrendas, es gracias a él;
hace surgir la hierba para los ganados...
Germina para colmar todos los graneros, para preparar los bienes de los pobres...
Tú has alegrado las generaciones de los niños...
Bebe las lágrimas de todos los ojos
y prodiga la abundancia de sus bienes» [90].

Este poema del siglo xx a.C. (XII dinastía) refleja bien el carácter benéfico del Nilo para los que habitan en sus orillas, pues es el creador de este rico país, sin el cual sería un árido desierto. Por eso, para los cananeos, que habitaban en los secarrales semidesérticos de Cisjordania, el nombre de Egipto evocaba la tierra feraz. En este supuesto, se dice del oasis de Sodoma y Gomorra, antes de su destrucción por el maremoto en que fueron anegadas, que era «como el Edén de Yahvé y se parecía a Egipto» [91]. Es el espejismo del oasis lujuriante, en contraposición a la árida estepa. Por eso los egipcios divinizaron al Nilo bajo el nombre de *Hapi*, y se celebraban especiales fiestas en su honor en el solsticio del invierno. De este modo es comprensible la frase de Plutarco: «Nada es más estimado para los egipcios que el Nilo» [92]. Y, en efecto, en uno de los textos de Abu-Simbel se dice a Ramsés II: «Yo te doy un Nilo alto; llena para ti el país de abundancia, de riqueza y de productos». Y en otro texto dedicado a Ramsés III se proclama: «El Nilo te aporta... llena el país de abundancia, de riquezas, de productos; cubre la tierra de peces en todos los lugares por donde pasa» [93].

En esta perspectiva hay que entender la interpretación de los sueños del faraón por el esclavo hebreo que está en la prisión. En efecto, según el texto bíblico, el faraón al despertar mandó llamar a los «escribas» o *jartumim* (palabra egipcia, *jartum*, que significa propiamente «jefe-lector»). Son los «escribas» o intelectuales, que tenían una preparación cultural especial después de haber residido en la «casa de la vida» [94]. Debían

[90] *Papiro Sallier* pl.19. Traducción en MASPERO, *Histoire des peuples d'Orient* 11-13.
[91] Gén 13,10.
[92] PLUTARCO, *De Isyde et Osiride* 5.
[93] Cf. NAVILLE, *Le décret de Pthah Totunen:* Translations of the Society of Biblical Archaelogical 7 (1882) 123.
[94] Véase J. VERGOTTE, o.c., 80-84.

saber, además de escribir los jeroglíficos, los trucos de la magia y estar entrenados para la interpretación de los sueños, como aparecerá en el relato de las plagas [95]. El equivalente hebreo de este término es el de *jakamim* o «sabios», como aparece en la aposición explicativa del término técnico egipcio. De hecho, en las ciudades sacerdotales como Tebas, Menfis o Heliópolis había escuelas sacerdotales, con «escribas» técnicos siempre al servicio del faraón. Y debían adivinar el futuro con ritos mágicos e interpretar los sueños. Por eso, aquí el faraón les llama para que interpreten los misteriosos sueños que ha tenido, y que le desazonan, como hará más tarde el rey de Babilonia cuando tuvo su famoso sueño sobre la estatua gigantesca [96]. En ambos relatos, el protagonista principal y el intérprete es un modesto hebreo que no había sido iniciado en la magia. No cabe duda de que el redactor de estos relatos bíblicos trata de mostrar la impotencia de la magia de los gentiles para conocer el futuro, que sólo el verdadero Dios (el de los hebreos) podía revelar. En todo esto podemos sorprender un tipo literario *apologético* estereotipado, que se repite en los textos bíblicos para desacreditar las ciencias mágicas, tan en boga en los pueblos gentiles. En ambos casos nos encontramos con una novela *midráshica* moralizante, con fines de edificación para las nuevas generaciones para fortalecerlas en la fe.

Ahora entra en escena José, el «esclavo hebreo», porque el «jefe de los coperos» recordó al faraón la interpretación de su sueño y su efectivo cumplimiento [97]. Y en este supuesto es llamado a presentarse al mismo rey de Egipto; pero antes debió someterse a una depurada *toilette* a base del rasuramiento y de ciertos lavados (v.14), ya que los egipcios eran extremadamente pulcros, según declara Herodoto [98]. En efecto, los sacerdotes, para estar en estado de pureza ritual, debían rasurarse totalmente. A este propósito comenta Herodoto: «Los egipcios están totalmente rasurados, excepto cuando están en duelo, pues entonces dejan crecer los cabellos y la barba». Los sacerdotes se rasuraban también los cabellos. Por eso, los personajes que aparecen en las esculturas con cabellera suelen llevar peluca postiza. Y su barba puntiaguda es también postiza. Y los extranjeros—sirios, cananeos y gentes de baja condición—aparecen con barba, como seres despreciables. De hecho, los asiáticos tenían gran aprecio por la barba, pero en la sociedad egipcia es lo contrario; y, por eso, los escribas presentan siempre a los

[95] Cf. Ex 7,11.22; 8,3.14.15; 9,11.
[96] Dan 2,1ss.
[97] Gén 41,9ss.
[98] HERODOTO, II 36.

peluqueros trabajando [99], porque las gentes de cierta posición social tenían una verdadera obsesión por rasurarse. Por eso, aquí se presenta a José cuidadosamente acicalado y rasurado, para poder presentarse en presencia del faraón. Además, tuvo que «cambiarse los vestidos», conforme a la etiqueta exigida en la corte. Los sacerdotes imponían muchas exigencias en este sentido. Herodoto dice que se lavaban ritualmente dos veces al día y dos veces de noche [100]. Por el *Cuento de los dos hermanos* sabemos la importancia que en el palacio real tenían los «lavanderos», ya que la más extrema pulcritud debía caracterizar a todos los que vivían en la corte. Y, de hecho, las gentes de buena condición social vestían de lino [101]. Así, pues, podemos suponer que José se revistió de esta ropa de ceremonia para la audiencia con el faraón.

Sigue luego la explicación de los sueños: el esclavo hebreo no acude a hierogramas difíciles ni a cálculos esotéricos para buscar una explicación, como hacían los *jortamim*, o «escribas-magos» profesionales del faraón. Porque éstos, antes de explicar un sueño, consultaban los antiguos libros sagrados e inspeccionaban las entrañas de las víctimas. Pero José se limita a dar una explicación *profética* que le surge espontáneamente, porque le viene de su Dios. Los magos suponían que su ciencia les había sido revelada por el dios Toth [102]. La explicación del esclavo hebreo es sencilla y clara: las siete vacas gordas y las siete espigas rozagantes significan que vendrán siete años de abundancia, mientras que las siete vacas macilentas y las siete espigas requemadas significan que después vendrán siete años de escasez y de hambre; por eso, las vacas flacas se comen a las gordas [103]. En ese supuesto, la elemental previsión pide que se nombre un administrador sagaz para que almacene subsistencias en los tiempos de abundancia para los tiempos de escasez. El consejo es de sentido común, y el redactor bíblico se complace en mostrar que un humilde hebreo da lecciones de alta administración a los mismos egipcios, que se consideraban los más sabios del mundo antiguo.

f) José, intendente del reino

Al dar esta explicación tan sencilla, tan convincente y verosímil, el faraón quedó prendado de la sabiduría del joven hebreo, y al mismo tiempo de su modestia, pues declara que

[99] Véase MASPERO, *Histoire ancienne...* 123.
[100] HERODOTO, II 37; Porfirio dice que recibían tres baños diarios *(De abstinentia* IV 7).
[101] HERODOTO, II 37.
[102] ID. II 83.
[103] Gén 41,26ss.

él se limita a referir lo que su Dios le comunica, y simplemente propone que el faraón «busque a un hombre inteligente y sabio y le ponga al frente de la tierra de Egipto» (v.34) para hacer acopio de bastimentos en los tiempos de abundancia, porque los años de escasez llegarán inexorablemente. La reacción del faraón fue nombrar al propio José como supremo administrador o intendente de su reino con plenos poderes: «Tú serás quien gobierne mi casa y todo mi pueblo te obedecerá; sólo por el trono seré mayor que tú» (v.40). Es decir, que le nombró primer ministro o *visir* sobre todo el país. Luego le entregó su propio anillo y mandó que le «vistieran vestiduras blancas de lino; y puso sobre su cuello un collar de oro; y mandó que, montado sobre su segundo carro, se gritara ante él *abrek;* y así fue puesto al frente de toda la tierra de Egipto» (v.43). Y no falta la frase hiperbólica oriental: «Yo soy el faraón, y sin ti no alzará mano ni pie nadie en toda la tierra de Egipto» (v.44). Luego le cambió su nombre semítico de *Yosef* por el egipcio *Zefnat Paneaj*, «y le dio por mujer a *Asenet*, hija de Putifar, sacerdote de On» (v.45).

Con estas sencillas palabras coloca el redactor bíblico al antiguo esclavo hebreo al frente nada menos que del riquísimo país de los faraones, la nación más opulenta de la antigüedad. Pero el historiador se pregunta si este encumbramiento del modesto semita-cananeo era verosímil en una sociedad en la que los asiáticos eran sistemáticamente despreciados, como gentes de inferior calidad humana. ¿No nos encontraremos con el reflejo de una megalomanía hebraica similar a la exaltación de Daniel y Ester en las cortes de Babilonia y de Susa? Porque los libros bíblicos suelen aprovechar supuestos hechos para ensalzar a los grandes protagonistas de la historia israelita, haciéndolos triunfar sobre los sabios y magos de los pueblos gentiles. Es el género literario del «narcisismo» religioso, que es una especie de reacción ante el complejo de inferioridad material en que se hallaban los hebreos en medio de los otros pueblos circunvecinos, más cultos que ellos. En realidad para los autores bíblicos, Israel era el pueblo «primogénito» de Yahvé en medio de los otros pueblos [104]; y de ahí que los israelitas tenían un complejo de superioridad sobre los pueblos idólatras, y esto les hace «idealizar» la historia de sus antepasados, creando una épica religiosa sin parangón en la literatura de los otros pueblos de la antigüedad.

Con todo, aun admitiendo esta tendencia «idealizadora» de la historia de Israel en función de unos esquemas teológicos

[104] Ex 19,4.

providencialistas basados en unas supuestas *promesas* que arrancan ya de la historia patriarcal, el redactor de la historia de José sabe muy bien jugar con las costumbres ambientales del valle del Nilo en las que coloca a su héroe. En efecto, José no es el único asiático encumbrado a la suprema magistratura en Egipto, porque sabemos que durante el Imperio Medio abundaban los altos funcionarios de procedencia asiática; y este fenómeno debió de ser muy frecuente durante el dominio de los reyes hicsos de procedencia asiática. Así, sabemos que hubo un tesorero semita en este tiempo, llamado Jur, cuya actividad administrativa se extendía desde el Sudán hasta el sur de Canaán [105]. Y aparecen otros funcionarios semitas en tiempos de Tutmosis III (s. XV a.C.); incluso llegan hasta los tiempos de Ramsés III (s. XII a.C.) [106]. Y en los tiempos de Tell Amarna (s. XIV a.C.) aparece un tal Tutu, al que Amenofis IV-Ejnatón le dio el título de primer servidor del rey en el templo de Atón, y le hizo inspector de todas las obras públicas y administrador del tesoro de Amarna; por lo que se le dio el título de «boca superior» de todo el país, en cuanto que hacía las veces del faraón al tomar las grandes decisiones. Por eso, el faraón aparece en las representaciones gráficas entregándole el collar de oro, al tiempo que el *visir* asiático va detrás del carro del faraón, aclamado por el pueblo, que se prosterna ante él. Es la mejor ilustración de lo que se dice de José en Gén 41,41-43: «Quitóse el faraón el anillo de su mano y lo puso en la mano de José; hizo que le vistieran blancas vestiduras de lino y puso en su cuello un *collar de oro*, y mandó que, montado sobre el segundo de sus carros, gritaran ante él *abrek*, y así fue puesto al frente de toda la tierra de Egipto». Es el caso similar al Dudu de los textos de Amarna [107], el cual dice de sí mismo: «Yo era la *boca superior* (cf. Gén 41,44: «Yo soy el faraón, y sin ti no alzará nadie mano ni pie en toda la tierra de Egipto») de todo el país: en las expediciones, en las obras públicas, para todas las personas vivas y muertas; y, respecto de los mensajeros de los países extranjeros, yo les transmitía sus palabras al palacio, donde yo estaba diariamente. Yo salía hacia ellos como delegado del rey e investido de toda la autoridad de Su Majestad». Y, en efecto, en las cartas de Amarna se habla de un alto funcionario llamado Dudu, al que un tal Aziru de Amurru le escribe dos veces, y le llama señor y padre para que recomiende

105 Cf. H. Stock, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13 Dynastie Ägypten* (Glückstadt 1955) 68; cit. por R. de Vaux, *Histoire* 284.
106 Cf. J. M. A. Janssen, *Fonctionnaires sémitiques au service de l'Égypte*: Cahiers Aegyptiennes 26 (1951) 50-62.
107 Véase EA 158.164.167.169.

su causa al faraón. Y en esta misma época, otro semita llamado Yanjamu tiene también en Canaán funcionarios importantes, que son delegados del faraón. Es el administrador de los graneros reales, y así, aparece varias veces en las cartas de Amarna [108]. Y, más tarde, en tiempos de Ramsés II (s. XIII a.C.) y de Setis I, aparecen unos semitas recibiendo una esmerada educación egipcia para ejercer funciones de administración [109]. Uno de ellos, oriundo de Transjordania, llamado Ben-azen, recibió de Ramsés II un nombre egipcio en relación con su propio nombre: Ramsés-em-per-Ra; y también era llamado Meri-uni, llegando a ser, bajo Ramsés II y su sucesor, Merenptah, el primer heraldo del reino, el primer «jefe de coperos», e iba siempre a la derecha del rey [110].

Más tarde, hacia el 1200 a.C. aparece un tal *Juru* (cananeo-sirio), llamado también Irsu, que se alzó como príncipe sobre todo el país de Egipto; parece ser un usurpador sirio que se interpuso entre la dinastía XIX y la XX. Algunos le identifican con Bay, quien en dos inscripciones es llamado «el que restableció al rey sobre el trono de su padre» [111]; en este supuesto, el nombre de *Irsu* sería un mote despectivo, pues parece que este nombre significa «el que se ha hecho a sí mismo». Con todo, algunos egiptólogos han querido identificarle con Siptan, el último faraón de la dinastía XIX.

A la vista del caso de estos semitas encumbrados a los cargos más altos de la administración egipcia, R. de Vaux comenta: «La elevación de José es históricamente posible y tiene buenos paralelos. Pero estos paralelos, que están diversificados y se escalonan a través de quinientos años, no permiten precisar las funciones que ejerció José, ni precisar su fecha» [112]. Con todo, el detalle bíblico de que el faraón entregó a José su sello personal encuentra su paralelo en el caso de un tal Nebunnef, que fue investido por Ramsés II como primer profeta de Amón; así, se dice de él: «He aquí que Su Majestad le entregó sus dos anillos de oro y un bastón de oro... Se hizo partir a un mensajero real para hacer saber a todo Egipto que le había sido entregado la casa de Amón» [113]. Y en una estela que se conserva en el Museo del Louvre aparece un faraón que desde lo alto del balcón lanza collares y pectorales a ciertos funcionarios,

108 Cf. EA 85,22s; 86,15-16.
109 Cf. S. Sauneron, *J. Yoyotte. Traces d'établissements asiatiques en Moyenne Égypte sous Ramses II*: Revue d'Égyptologie 7 (1951) 67-70.
110 Cf. J. Capart, *Un grand personnage palestinien de la cour de Merenptah*: Cahiers Égyptiens 11 (1936) 32-38.
111 Es la opinión de A. Gardiner, en JEA 44 (1958) 12-22.
112 R. de Vaux, o.c., 286.
113 Cf. P. Montet, o.c., 73; A. Mallon, *Les hébreux en Égypte* (Roma 1921) 84-85.

que los toman a vuelo y los ponen al cuello de los personajes que habían de ser honrados [114]. Y, de hecho, al príncipe Horem-heb, generalísimo del ejército, se le impone solemnemente el collar de oro, como a José; y en una estela de Setis I aparece el rey imponiendo un collar de oro a un cortesano llamado Hor-jem.

Todo esto prueba que los relatos bíblicos sobre José son *verosímiles*, pues los detalles sobre su encumbramiento están en consonancia con no pocos datos extrabíblicos. No se puede precisar más. Otro tanto hay que decir sobre los *nombres egipcios* que aparecen en la historia de José. En efecto, a éste se le cambió su nombre semita en otro netamente egipcio, que en el texto hebreo suena así: *Safnat Paneaj*, y que parece ser la trasliteración defectuosa de un nombre teóforo egipcio que podría ser *djed pntr ef onj*, que significa «dijo dios: él es viviente» [115]. En ese supuesto es un nombre teóforo similar a otros conocidos, como *Isit ef onj* («Isis es viviente»), *djed Amón ef onj* («dijo Amón: él es viviente»). Estos nombres teóforos son frecuentes en la dinastía XX (s. XII a.C.).

La esposa de José se llama *Asenet* y es hija de *Putifar;* ambos nombres son netamente egipcios. En efecto, el nombre de *Asenet* parece ser también un nombre teóforo, y puede ser la trasliteración de *As-Neit* («ella es de Neit», la diosa de Sais). Nombres de este tipo aparecen en la dinastía XVIII (s. XV-XIV a.C.). Así, *Af-en-Amón* («él es de Amón»), *Af-jonsu* («él es de Jonsu»). El mismo nombre de *Putifar* o *Poti-Fera* parece ser la trasliteración de *pa-di-pa-Ra* («el don de Ra», dios solar de On [Heliópolis], de donde era sacerdote; Gén 41,45). Este *Putifar* es diferente del que se habla en Gén 37,36 y 39,1, al que había sido vendido José por los mercaderes madianitas. En una estela de la dinastía XXI aparece el nombre de *Padj-pa-Ra* [116], que puede responder al *Putifar* del texto hebreo; y vuelve a aparecer en textos más tardíos [117]. La dinastía XXI es contemporánea de Salomón; y es en esta época cuando aparecen esos nombres egipcios que encontramos en la historia de José, que debió redactarse en los círculos «sapienciales» hierosolimitanos afines a la corte salomónica.

La exclamación *abrek* con la que, según el texto bíblico, el pueblo egipcio saludaba a José (Gén 41,43) es enigmática. Los egiptólogos han buscado su equivalencia en la frase *ib.r.k* («el corazón a ti»), que aparece en tres textos de los tiempos de los

[114] P. MONTET, o.c., 78.
[115] Véase H. RANKE, *Die ägyptischen Personannamen* (Glückstad 1935) 13-17.
[116] Véase H. HAMADA, *Stela of Putiphar:* ASAE 39 (1939) 273-76.
[117] Véase J. VERGOTTE, o.c., 147.

Ramsés. Con todo, no pocos autores han querido ver en esa exclamación una expresión semítica en relación con la raíz *brk* («bendecir» o «arrodillarse»); y en ese caso pudiera significar: «¡De rodillas!» [118] Aunque algunos autores han relacionado el *abrek* con el término acadio *abarakku*, que designa al mayordomo de un palacio real [119]. En ese caso sería un título muy en consonancia con el puesto de José; pero, como dice R. de Vaux, no es verosímil que un título mesopotámico hubiera entrado en la corte egipcia antes del siglo IX.

g) El faraón, protector de José, y los hicsos

En la Biblia no se menciona al faraón que encumbró a José como primer ministro de todo el país de Egipto, pero generalmente se cree que fue uno que pertenecía a la dinastía de los reyes invasores llamados *hicsos*, que eran de procedencia asiática. En este supuesto, se concibe bien que hayan encumbrado a un semita y que hayan protegido a un clan cananeo, ya que buscaban apoyo entre los asiáticos frente a los nativos egipcios, que estaban sojuzgados, y siempre en espera de insurreccionarse para expulsar a los dominadores extranjeros. Por otra parte, suponiendo que los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob hubieran vivido en los siglos XVIII-XVII, como antes hemos indicado, la estancia de José en Egipto viene a coincidir con la época de la instalación de los hicsos en el delta del Nilo.

Los historiadores no acaban de dar con la clave para descifrar el enigma de los hicsos, que en la historia oficial egipcia llenan una especie de Edad Media oscura y ominosa. Hoy sabemos que la invasión de los hicsos tuvo lugar hacia el 1750 a.C., aunque su penetración violenta debió de ser preparada por otras de asiáticos en plan pacífico. Pero, aunque todos los historiadores convienen en que eran de procedencia asiática, no concuerdan en determinar su lugar concreto de origen, pues mientras que unos los consideran como de origen indo-europeo-jurrita [120], otros los presentan como sirios, pues se ha querido identificar en una estela encontrada en Tanis (capital de los hicsos) el culto a Seth identificado con un Baal sirio, lo que parece suponer que los sirios se habían instalado en esta zona hacia el siglo XVIII a.C. [121]. Por otra parte, Manetón menciona a un tal Salitis como el primer rey de los hicsos, y dice que se estableció en Menfis bajo el reinado de

[118] Cf. ID., ibid., 138-41; J. COURAVER, en RB 66 (1959) 591-94.
[119] Véase J. D. CROATTO, *Abrek «intendant» dans Gén 41,43:* VT 16 (1966) 113-15.
[120] Véase R. DE VAUX, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible:* RB 74 (1967) 492-96.
[121] Cf. A. GARDINER, *Egypt of the Pharaons* (Oxford 1966) 165.

Tutimaios, que debe de ser uno de los *Dudimosé* que figuran entre los últimos faraones de la XIII dinastía hacia el 1660 a.C.

En realidad, los hicsos se instalaron primero en el delta oriental, aprovechando la debilidad política de los faraones de la época a causa de disensiones interiores en el país. Pero ya bajo la XII dinastía aparecen los asiáticos entrando masivamente en el interior de Egipto. El historiador egipcio Manetón llama a los hicsos «reyes pastores», porque procedían de un país de nómadas, y enumera seis. Por otra parte, en el «papiro de Turín» se les atribuye una duración de ciento ocho años, lo que es bastante verosímil. He aquí lo que dice Manetón de los hicsos: «Bajo Tutimaios, de repente, un pueblo desconocido que venía de oriente tuvo la audacia de invadir nuestro país, y sin dificultad ni combate se apoderó de él por la fuerza; capturaron a los jefes, incendiaron salvajemente las ciudades, arrasaron los templos de los dioses y trataron a los indígenas con la mayor crueldad, degollando a unos y llevando como esclavos a los niños y a las mujeres. Al fin pusieron como rey a un tal Salitis. Este príncipe se estableció en Menfis». Da luego una lista de cinco reyes, de los que dice que estaban «ávidos de destruir hasta la raíz el pueblo egipcio». Y añade: «Se llama al conjunto de esta nación hicsos, es decir, *reyes pastores*» [122]. Pero no da más detalles sobre el país de origen ni sobre su filiación étnica; sólo dice que procedían de oriente, es decir, de la región cananea que lindaba con Egipto por el este. Por otra parte, de la época de su dominio en Egipto no quedan textos históricos y sólo algunas alusiones en los monumentos. Pero Manetón y el «papiro de Turín» dan una serie de nombres que se escalonan en cuatro dinastías, entre la XIV y la XVII egipcias; pero éstas, en parte, fueron contemporáneas entre sí y, en parte, contemporáneas de la XIII dinastía. A esta oscuridad sobre su reinado se añade la pésima fama que se les atribuye en los textos posteriores, pues se les denigra sistemáticamente, como es ley cuando en todos los pueblos se enjuicia a las naciones invasoras.

Los lexicólogos modernos relacionan el término misterioso de hicsos más bien con la expresión egipcia *hq'w j'shw.t*, que significa «jefes de países extranjeros», título que se aplicaba a los beduinos de Siria y Canaán, y a los habitantes de estas regiones dominadas por «jefes de países extranjeros» se les llama «asiáticos», «habitantes de las arenas», «gentes de Retenu», la región sirio-cananea. Por otra parte, al estudiar los nombres

[122] El texto está conservado en FLAVIO JOSEFO, *C. Apion* I XIV 75-82.

hicsos, algunos aparecen como netamente semíticos [123]. Sin embargo, aparece un tal Apofis, que es netamente egipcio. En realidad, los hicsos asimilaron la religión del país conquistado y adoptaron al dios Seth como divinidad principal de su panteón. Era un dios procedente del Alto Egipto que se había aclimatado en la región del delta cuando llegaron los invasores asiáticos. Era el dios de la tormenta, el señor del desierto y de los países extranjeros. Más tarde se le identificó con el Baal sirio [124], y la diosa que con él hacía pareja era Anat o Astarté, lo que hace pensar que «los hicsos eran, en gran mayoría, *semitas*» [125].

Manetón dice simplemente que venían de oriente, de donde procedían todas las invasiones de Egipto, excepto la de los «pueblos del mar» en el siglo XII a.C.; más tarde, los romanos. Ahora bien, no hay indicios de una invasión masiva de la región cananea por los siglos XVIII-XVII a.C. por ningún extranjero; por eso hoy día se abre camino la hipótesis de que los hicsos procedían de esta región limítrofe con Egipto [126], y de hecho se ha encontrado en la región de Tanis (la Avaris de los hicsos) material arqueológico de sello cananeo, juntamente con un escarabajo del rey hicso llamado Khyan [127].

En realidad, mucho antes de la entrada violenta de los hicsos en el país del Nilo ya habían entrado pacíficamente muchos asiáticos en esta región desde los tiempos de la XII dinastía, allá por el 2000 a.C. Pero hacia el siglo XVII a.C., los hicsos asiáticos logran imponerse como una casta guerrera, primero, en la región del delta, y luego, en todo el país; pero, como dice R. de Vaux, «los hicsos de Avaris-Menfis eran jefes de una *federación* más bien que soberanos de un Estado unificado. Su autoridad se extendía hasta el Alto Egipto; los nombres de Khyan y de Apofis están inscritos sobre monumentos de Djebelein, al sur de Tebas, y los últimos faraones de la XIII dinastía, relegados al Alto Egipto, han sido sus *vasallos*. Pero han mantenido Avaris como capital, y esto, que recuerda sus orígenes, prueba que quieren conservar contacto con Palestina» [128]. Pero no hay huellas del dominio de los hicsos al norte de Gaza, y, en cambio, se ha encontrado el nombre del

[123] Así los nombres de *Yaqub-har*, *Anat-El* o *Anat-har*. Otros nombres más bien parecen de origen jurrita, aunque esto no esté claro.

[124] Véase S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960) 250-51.

[125] R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* 80.

[126] A este propósito, R. DE VAUX afirma: «Los hicsos han partido de Palestina» (o.c, 80). Con todo, no pocos autores suponen que los hicsos se desplazaron hacia el delta presionados por una oleada jurrita o indoeuropea. Cf. J. VAN SETERS, *The Hyksos. A New Interpretation* (New Haven 1966) 181-90.

[127] Véase S. ADAM, en ASAE 56 (1959) 220-21 pl.15-16.

[128] R. DE VAUX, o.c., 82.

rey hicso Khyan en Creta, en Bagdad y en Bogazkeui [129], centros comerciales a los que habían llegado gentes de Egipto cuando estaba dominado por los hicsos.

Ahora bien, estos reyes invasores asiáticos adoptaron los usos cortesanos de Egipto y se pusieron nombres egipcios, considerándose así como los continuadores de los tradicionales soberanos del valle del Nilo. Así, en esta época aparece un tesorero mayor que tiene nombre egipcio, y otro con nombre semita, Jur, cuyo nombre aparece en los escarabajos encontrados en regiones tan distanciadas entre sí como Sudán y Gaza. En este contexto histórico hay que entender la historia de José como lugarteniente del faraón, con los máximos poderes administrativos.

En una inscripción de la reina Hatshepsut se atribuye a los odiados hicsos, reyes usurpadores, la destrucción sistemática de los templos en estos términos:

«Yo he restaurado lo que había sido arruinado. Yo he hecho levantar lo que había sido destrozado desde que los *Amu* (los asiáticos) se habían instalado en Avaris, en el país del Norte, donde se habían mezclado extranjeros, echando por tierra todo lo que había sido construido, porque gobernaban sin Ra» [130].

Este juicio difamatorio respira odio contra los invasores, como es normal en todas las literaturas de los pueblos invadidos. Pero hoy día, la crítica histórica es más objetiva, pues, como dice R. de Vaux, «la dominación de los hicsos no fue catastrófica, ya que la agricultura no fue abandonada, el comercio continuó y se intensificó entre el delta y Palestina. No hubo cambio de religión..., pues los hicsos no sólo reconocieron a Seth como dios, sino que hicieron entrar al dios Ra en su protocolo. La vida cultural no fue interrumpida, pues de esta época datan las copias de los grandes textos literarios y científicos. Por otra parte, esta dominación ha aportado beneficios a Egipto. Ante todo, ha roto el orgullo tradicional, que hacía pensar que los egipcios eran un pueblo intangible, viviendo en un país de dioses en medio de un universo de bárbaros; y de este modo ha preparado el despertar de un espíritu nacional y combativo; además, ha hecho salir a Egipto de su aislamiento y le ha puesto en relación con otras culturas. Enraizados en Palestina, establecidos en Egipto, los hicsos han tendido un puente entre Africa y Asia. De este modo, los hicsos han preparado, sin saberlo, las conquistas políticas y la irradiación cultural del nuevo imperio egipcio» [131].

129 Cf. H. Stock, *Der Hyksos Chian in Bogazköi:* MDOG 94 (1963) 73-80.
130 Inscripción de Speos Artémidos, en MDOG 94 (1963), 73-80.
131 R. de Vaux, o.c., 83.

A mediados del siglo XVI a.C., los hicsos fueron expulsados del valle del Nilo como consecuencia de la insurrección de los príncipes nativos del sur, que terminarán por crear la XVIII dinastía, con Amosis como primera figura. Como todos los hechos de trascendencia histórica, no falta la leyenda para dar una explicación de esta insurrección nacional contra los odiados asiáticos que tiranizaban el país. Así, en un relato legendario y pintoresco se dice que un príncipe egipcio de Tebas, vasallo del rey hicso Apofis, que estaba a 800 kilómetros de Avaris, capital de los hicsos, recibió una queja de que los hipopótamos del parque de la ciudad de Tebas no le dejaban dormir, por lo que le pedía responsabilidades, lo que refleja el despotismo de los invasores [132].

b) La administración agraria de José

Inmediatamente después de ser investido como «visir», o representante máximo del rey, el joven hebreo se dedicó a recorrer el país de Egipto para percatarse de sus necesidades y posibilidades, ordenando que se recogiera en graneros la abundante cosecha de siete años prósperos. Las expresiones bíblicas son hiperbólicas, en consonancia con el género anovelado del relato: «la tierra produjo a montones... y José recogió el producto... y lo almacenó, llegando a reunir trigo como las arenas del mar; en tal cantidad, que hubo que dejar de contar, porque era incalculable» [133]. Estas frases ponderativas están destinadas a lectores hebreos, que en su mísera tierra de Canaán soñaban siempre con las cosechas fabulosas del delta egipcio; y hemos de pensar que los sabios de Jerusalén que redactaban las antiguas tradiciones de su pueblo ponderaban las maravillas de aquel oasis de regadío que estaba a unos centenares de kilómetros, donde había abundancia de todo; y les halagaba la vanidad nacional, pensando que un hebreo hubiera estado organizando todo aquel fabuloso complejo agrario, porque hasta los mismos faraones no sabían organizar sus ricas propiedades.

En realidad, las medidas prudenciales de José en los años de abundancia se le habrían ocurrido a cualquier administrador egipcio que tuviera experiencia de la irregularidad de las inundaciones del Nilo, fuente de toda la producción agrícola del país. Y todos sabían que no faltarían años de escasez en los que habría que vivir de los sobrantes de los años de abundancia. No hacía falta tener sueños proféticos para hacer estos cálculos, pues bastaba la experiencia y el sentido común; pero

132 Véase *Papiro Sallier* I: ANET 231.
133 Gén 41,49.

los relatos bíblicos están siempre transidos de una dinámica profética, de modo que los protagonistas de la historia del pueblo elegido llevan siempre el sello de la presencia protectora de su Dios, que en sus secretos designios va preparando la marcha de los acontecimientos, que se suceden conforme a un cierto determinismo impuesto por unas supuestas *promesas* que arrancan de los tiempos patriarcales. De este modo, la historia bíblica se sucede, según la compilación actual, como un filme cinematográfico, con unas tesis que se van esclareciendo con unos hechos que van surgiendo a impulsos de intervenciones providencialistas del Dios de Israel. En efecto, después de los años de abundancia siguieron los temidos de escasez y de hambre, lo que es un lugar común en la literatura egipcia. Es entonces cuando el humilde esclavo hebreo llegó a su momento cenital, pues todos los egipcios dependían de sus decisiones, por lo que el faraón les dice a sus famélicos vasallos: «¡Id a José y haced lo que os diga!» (v.55). Este entonces abrió los graneros, vendiendo el trigo a las gentes que «de todas las tierras venían a Egipto a comprar a José, pues el hambre era grande en toda la tierra» (v.57). Esta consideración prepara el desplazamiento de los hermanos de José desde Canaán en busca de medios de subsistencia, como se narrará a continuación.

El faraón Amenhemet (s.xx a.C.) se gloría de haber satisfecho el hambre de sus súbditos en estos términos: «He dado al pobre, he alimentado al huérfano, he admitido al que no tenía nada como al que tenía algo... He favorecido el cultivo del trigo y amo al dios de la cosecha. El Nilo me saluda en todo el valle. No hay hambrientos en mi tiempo y nadie tiene sed» [134]. Y en los monumentos egipcios podemos ver caravanas de asiáticos famélicos llegando a Egipto para aprovisionarse de grano en tiempos de escasez, pues el valle del Nilo era el granero seguro en la antigüedad. Por ello, la riqueza y feracidad del país del Nilo eran proverbiales, pues no dependían de las lluvias para sus cosechas. Por eso, los israelitas, cuando andaban errantes por los secarrales del Sinaí, se acordaban de los productos de la tierra de Gosen, en el delta oriental, donde había abundancia de todo: «¡Quién nos diera carne que comer! ¡Cómo nos acordamos de tanto pescado como de balde comíamos en Egipto, de los cohombros, de los melones, de los puerros, de las cebollas, de los ajos!» [135]. Es el grito del beduino famélico de la estepa, que piensa en el espejismo del oasis de las orillas del Nilo.

134 A. Mallon, *Les hébreux en Égypte* 81-82.
135 Núm 11,4-5.

Parece que los egipcios tenían una dietética muy variada, a base de carnes y verduras, con el complemento de los pescados del Nilo [136]. Así se nos dice que los obreros que trabajaban en la construcción de las pirámides consumían muchas cebollas [137], y Dioscórides concreta que también comían muchos ajos [138]; otro tanto dice Plinio de los puerros [139]. Y en un cuento egipcio se habla de un náufrago que se vio en una isla que él creía desierta y encontró en ella abundancia de todas las cosas que los hebreos echaban de menos en el desierto: higos, racimos, frutos del sicómoro, legumbres de toda especie, cohombros, peces y pájaros [140]. Así, pues, el egipcio estaba acostumbrado a la abundancia y a la variedad de recursos comestibles; por eso, cuando llegaban los años de escasez, estaban menos preparados para una dieta espartana que los beduinos de los secarrales de Canaán y del Sinaí.

De hecho, conocemos diversos textos de la literatura egipcia en los que se habla de años de hambre general como consecuencia de la falta de la inundación del Nilo a su tiempo o por exceso de agua. Así, un sacerdote llamado Heqa-nejti escribía a su familia en estos términos:

«He aquí que vosotros sois como un hombre que come hasta saciarse, pero ahora tiene hambre hasta el momento en que cierre los ojos. Yo he llegado al sur y he reunido para vosotros las vituallas posibles... ¿No está bajo el Nilo?... *Aquí se ha comenzado a comer a los hombres y a las mujeres.* En ninguna parte existen gentes a los que se dé una comida semejante» [141].

Y esto mismo viene a decir un gobernador de provincia llamado Anjtifi:

«El Alto Egipto entero moría de hambre, hasta el punto de que cada hombre llegaba a comer a sus propios hijos» [142].

Y como motivo de la guerra llamada de los «impuros», que estalló en los últimos años de la XXI dinastía, en la que hubo un hambre general, una mujer, interrogada en el tribunal por el origen de su dinero, respondió:

«Yo lo he obtenido, a cambio de trigo, el año de las hienas, cuando había hambre» [143].

Esta alusión a las hienas parece reflejar que las hienas inundaron el país, comiendo los cadáveres de gentes muertas por

136 Cf. P. Montet, *La vie quotidienne en Égypte* 79.
137 Herodoto, II 125.
138 Véase V. Loret, *L'ail chez les Anciens Égyptiens:* Sphinx (1904) 137.
139 Plinio, *Hist. Nat.* XXXVI 12.
140 *Cuento del Náufrago* 47-53; en G. Lefèbvre, *Romans et Contes* (Paris 1949) 34.
141 Véase P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (Neuchâtel 1959) 86-87.
142 Véase J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne* (Cairo 1936) 13-14.
143 Véase P. Montet, o.c., 87.

el hambre; por lo que aquella época pasó en el recuerdo popular como «el año de las hienas».

Y en una inscripción grabada en una roca en una isla cerca de la primera catarata del Nilo, se habla de *siete años* de hambre general. La redacción actual es del siglo II a.C., pero es un texto reelaborado de una tradición sobre un hambre excepcional en los tiempos de la construcción de las pirámides de Zoser, en el tercer milenio a.C. [144]. He aquí el texto:

«En el año decimoctavo de Horus... le fue presentado (al gobernador Madir de Elefantina) un decreto real: Yo estaba muy apesadumbrado sobre mi gran trono, y los que estaban en el palacio estaban muy afligidos, y mi corazón estaba apenado porque el Nilo no había crecido en mi tiempo durante un período de *siete años;* los cereales están flácidos; los frutos, secos, y todos los comestibles resultaban insuficientes. Todo hombre estaba privado de respiración..., el hijo lloraba, el joven estaba en espera (?); los ancianos tenían el corazón triste; se doblaban sus rodillas, echándose en el suelo con los brazos cruzados. Los cortesanos estaban necesitados, los templos, cerrados... Mientras estaba yo dormido, descubrí al dios de pie frente a mí. Le atraje con alabanzas y le recé... Sus palabras fueron: 'Yo soy Jnum, tu creador... Conozco el Nilo. Cuando entra en los campos, su penetración otorga vida a cada nariz, como cuando se introduce (la vida) en los campos... El Nilo volverá a brotar para ti, sin cesar un año y sin debilitarse por ningún terreno. Las plantas volverán a crecer y se encorvarán bajo (el fruto)... Los criados (sentirán colmados) los designios de sus corazones, así como el amo. Porque ya ha pasado el año de hambre y (los robos) de las gentes en los graneros se habrán terminado... Habrá más alegría en los corazones que antes'. Entonces me desperté y mi corazón se liberó del pesar» [145].

Como se puede ver por la simple lectura de este texto egipcio, el parecido con el relato bíblico es sólo tangencial, pues el motivo común de *siete años* (número simbólico que significa varios años continuados) es corriente en las literaturas antiguas [146]; pero el sueño del faraón no se refiere a una futura hambre, sino al remedio de la que ya existía.

Respecto de los remedios de administración que propone José, también hay antecedentes en los administradores egipcios, pues la previsión de almacenar en tiempos de exceso de producción es normal en cualquier gobierno que tiene un mínimo sentido de la responsabilidad, y más teniendo en cuenta la irregularidad de las crecidas del Nilo, de las que dependía toda la vida agrícola del país. Es justamente lo que hizo el gobernador Anjtifi:

144 El texto fue encontrado en 1889 y traducido por BRUGSCH, *Die biblischen sieben Jahre der Hungernoth* (1891); reproducido por P. BARQUET, o.c.; J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne* (El Cairo 1936); ANET 31-32; SAO 29-31; F. MICHAELI, *Textes de la Bible et de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1961) 29-31.

145 También en otros países se habla de *siete años* de hambre; cf. P. BARQUET, *La stèle de la famine a Séhel* (El Cairo 1953) 37.

146 Véase P. BARQUET, o.c., 37.

«... Yo he hecho traer este trigo del sur. Hacia el sur, yo llegué hasta el país de Uauat y hacia el norte, a la Gran Tierra... Yo otorgué un préstamo de grano al Alto Egipto y lo he dado al norte. Yo he hecho vivir la casa de Elefantina; yo he hecho vivir la Loma de los Bueyes durante esos años, después que Refat y Hormer habían sido satisfechos» [147].

Y otro gobernador declara que no se aprovechó de la situación de hambre para conseguir ganancias ilícitas: «No he raptado la hija de un hombre. Yo no le he quitado su campo» [148].

Por su parte, otro gobernador se gloría de las previsiones tomadas en tiempos de escasez:

«Cuando un Nilo bajo ha tenido lugar en el año 25 no dejé mi circunscripción hambrienta. Le he dado trigo del sur y cebada. No dejé que se produjera la escasez hasta el retorno de los grandes Nilos» [149].

Es lo que viene a declarar otro gobernador ensalzando sus medidas previsoras de administración:

«Sobrevinieron años de hambre, y yo hice trabajar en todos los campos de la circunscripción... Vinieron luego años de un Nilo abundante, con mucho trigo, cebada y todas las cosas, y yo no escribí nada en el registro de los impuestos» [150].

Según el relato bíblico, José fue comprando todos los terrenos a cambio del trigo entregado a la población hambrienta, de modo que todo el país se fue convirtiendo en propiedad del faraón o del Estado (Gén 47,14). De esta forma, todos los súbditos del faraón se convirtieron en deudores suyos, pues los cultivadores se convirtieron en colonos, que tenían que entregar «un quinto» del trigo cosechado (v.34). Y José compró incluso los ganados (47,16) con el trigo almacenado en los años de abundancia. Luego, los egipcios se ofrecieron como siervos al faraón para salvar sus vidas, y José aceptó la oferta (47,19). De este modo «sometió a la servidumbre del faraón tierras y pueblos desde el uno al otro confín de la tierra de Egipto. Sólo dejó de comprar las tierras de los sacerdotes, porque éstos recibían del faraón una porción, y no tuvieron necesidad de vender sus tierras» (47,21-22). Luego, José entregó semillas al pueblo para que sembrara, exigiendo sólo un «quinto» de la producción (v.25). Las gentes egipcias, agradecidas, le dieron las gracias diciendo: «Nos das la vida» (v.25). Por lo que «dio José una ley, que todavía subsiste, por la cual pertenece al faraón el quinto del producto de las tierras de Egipto. Sólo las tierras de los sacerdotes no son del faraón» (v.26). Esto parece ser una expli-

147 Cf. J. VANDIER, *Moalla* (El Cairo 1950) 210ss.

148 Estela 2.001 de El Cairo; cf. J. VANDIER, *La famine...* 106.

149 Inscripción de Ameni, en Beni-Hasan. Cf. J. VANDIER, o.c., 106.

150 Estela de Mentuhotep; cf. J. VANDIER, o.c., 113.

cación etiológica convencional para dar razón del régimen de propiedad de Egipto, bien diferente del de Canaán y de su régimen tributario. En efecto, como en el país del Nilo las obras de regadío eran tan costosas, sólo podía realizarlas el Estado; por ello, prácticamente, todo el territorio del país estaba bajo el control directo del faraón. En el Imperio Antiguo parece que eran los señores feudales los que ejercían este poder; pero después se fue centralizando en manos del soberano de todo Egipto. Es lo que refleja el texto. Lo que se confirma con lo que dice Diodoro de Sicilia de que en Egipto la tierra pertenece al rey, a los sacerdotes y a los militares [151]. El redactor bíblico, por su parte, quiere atribuir toda esta planificación admirable agrícola estatal al antiguo esclavo hebreo; lo que no deja de ser irónico, pues el imperio de los faraones debía su pujanza a la intervención de un descendiente de Abraham. Nos hallamos, pues, ante una novela que trata de ensalzar el pasado del pueblo de Israel por ser el pueblo del Dios único.

En realidad, el alto dominio del faraón o del Estado sobre las propiedades particulares era una herencia histórica en Egipto muy anterior al esclavo hebreo, quien, de hecho, se nos presenta aquí abusando de su situación como un usurero al vender el trigo almacenado a costa de las propiedades y personas de los súbditos del faraón. Su obsesión es el *estatismo* más sofocante y antihumano. Sólo se salvaron de tal estatificación las propiedades de los sacerdotes, que gozaban de una situación privilegiada, porque los santuarios tenían grandes posesiones y gozaban de exención de impuestos. En efecto, se conserva el texto de un decreto real de Nefer-irika-Re (de la V dinastía) por el que se exime a todo el personal del templo de Osiris en Abydos de toda prestación al Estado [152]. Y en el «papiro Harris» se hace el inventario de los ingresos fabulosos de los templos y de las grandes donaciones de Ramsés III (1198-66 a.C.) a los templos de Tebas, Heliópolis y Menfis, lo que se confirma por las inscripciones de las cámaras de tesoros de Medinet-Habu [153], por los decretos de exención de Koptos y de Menfis para el Antiguo Imperio [154], por la inscripción de Radesieh [155] y de Nauri [156] para el Nuevo Imperio.

Vemos, pues, que el redactor bíblico de la historia de José estaba bien informado de las particularidades de la legislación

[151] DIODORO DE SICILIA, I 73; HERODOTO, II 168.
[152] El texto fue publicado por W. M. P. PETRIE, *Abydos* II (London 1903); cf. J. A. WILSON, en ANET 212.
[153] Cf. DBS II 817.
[154] Véase K. SETHE, *Urkunden des alten Reichs* I 274-307; P. MONTET, o.c., 88.
[155] P. MONTET, o.c., 88.
[156] JEA XIII 193; P. MONTET, o.c., 68.

egipcia y de su sistema de tributación agraria, bien distinto del de Canaán donde residía. Lo que hace suponer que, aunque redacta su historia en Jerusalén, trabaja sobre tradiciones antiguas de procedencia egipcia; al menos, conoce muy bien las costumbres jurídicas de este país. De hecho, sabemos que la centralización de las tierras en favor del faraón se acentuó en el Nuevo Imperio (1580-1190) al confiscar el faraón los bienes de los nobles que habían colaborado con los invasores hicsos.

Por otra parte, sabemos que los graneros o almacenes de trigo existían ya en los principios de la historia de Egipto; y se han conservado maquetas de los mismos en miniatura en los exvotos de las tumbas; y no faltan textos egipcios en los que se habla de distribución gratuita de trigo, de préstamos de grano de unas ciudades a otras y de exención de impuestos [157].

A este propósito comenta R. de Vaux: «Aunque esta descripción del régimen agrario de Egipto no nos permite precisar ninguna fecha, es exacto en lo esencial: el derecho soberano del faraón sobre todo el suelo, la extensión de los dominios de la Corona y de los templos, que en conjunto incluían casi la totalidad del suelo, son hechos establecidos... Los israelitas estaban impresionados por esta situación tan diferente a la de su país, donde el régimen común era el de la propiedad familiar. Y esto explica el interés que le presta el narrador. Si atribuye a José medidas que estaban en el origen de este régimen agrario, es para exaltar a su héroe, que es un antepasado de su pueblo» [158]. Ya Samuel había prevenido a su pueblo contra los peligros de la centralización que implicaba la institución monárquica, pues sabían que había de imponer exacciones y tributos desorbitados sobre las tierras y ganados, como lo hacían los reyes cananeos [159]. Pero en los tiempos del centralismo salomónico había gran admiración para todo lo del país del Nilo, y se trataba de copiar su organización centralizadora. Por eso se exalta al héroe hebreo de los tiempos patriarcales, al que se consideraba como el organizador de la admirada administración egipcia. De hecho, en esta época en que se redactaba la historia de José «se estaba en camino del estatismo, y es posible que algunos sabios consideraran el régimen agrícola egipcio como ideal» [160]. En este supuesto, el relato anovelado de la historia de José podría reflejar estas tendencias de la corte salomónica, con sus complejos de grandeza y de expansión imperialista.

[157] Véase J. VANDIER, o.c., 55-56 n.47.
[158] R. DE VAUX, *Histoire*... 291.
[159] Cf. 1 Sam 8,11-17.
[160] R. DE VAUX, o.c., 291.

Con todo, el redactor conoce bien las costumbres del país de los faraones, incluso imita las expresiones burocráticas de la corte egipcia. Así, la frase «todo el pueblo besará (u obedecerá) tu boca», de Gén 41,40, aunque es netamente semítica y equivale a la nuestra «a tus órdenes», encuentra su paralelo en el título burocrático de «boca superior» que se daba a determinados altos funcionarios. Así, a un alto funcionario egipcio se le llama en un texto «gran boca superior en el país entero» [161]; y a él le estaba confiado por el faraón el supremo poder. Y la otra frase bíblica: «de tu boca dependerá todo mi pueblo, sólo por mi trono seré superior a ti» (41,40), encuentra su paralelo en la frase que Ramsés III (s. XII a.C.) dirige a Set-Nekt cuando le da parte de su poder y le otorga la dignidad de «boca superior de todas las tierras de Egipto» [162]. Por otra parte, la alusión de la entrega del anillo por el faraón a José es explicable en una época en que el anillo era el sello de identificación personal [163]; por lo que todos los personajes blasonaban de su anillo personal, así como de sus «collares» de adorno [164].

i) Emigración del clan de Jacob a Egipto

Como antes hemos consignado, Egipto era considerado como el granero de la antigüedad, y en tiempos de escasez las gentes de los pueblos vecinos, como las de Canaán, bajaban a proveerse de grano al delta del Nilo. Es lo que hizo Abraham, que tenía sus rebaños en la zona fronteriza del Negueb [165]. Y es lo que van a hacer los hijos de Jacob a imperativos de esta situación similar de escasez de cereales: «¿Qué estáis ahí mirándoos unos a otros? He oído decir que en Egipto hay trigo. Bajad, pues, allá para comprárnoslo, y vivamos y no muramos» (42,2). Por lo que «bajaron diez de los hermanos de José a Egipto a comprar trigo. Llegaron los hijos de Israel con otros que venían también a comprar trigo, pues había hambre en todo el país de Canaán» (v.3).

Esto era lo que normalmente solían hacer los famélicos beduinos de los secarrales del Negueb; por lo que los egipcios tuvieron que tomar medidas contra las invasiones masivas de estas gentes hambrientas, estableciendo fortines de control y de defensa, como el famoso *Muro del príncipe* que aparece en la historia de Sinuhé [166]. En realidad, la penetración masiva de

161 Cf. BRUGSCH, *Recueil des monuments* pl.66a.
162 Cf. CHABAS, *Recherches sur la XII dynastie* 14-15.
163 Cf. PIERRET, *Salle historique de la galerie égyptienne* (1877) 110-19.
164 Cf. EBERS, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (1877) 462.
165 Gén 12,9.
166 Véase p.96-99.

asiáticos comprometía la vida económica de la región del Nilo, y, por otra parte, resultaban peligrosos, pues podían ser «espías» (v.9) al servicio de los reyezuelos de Canaán, que en tiempos de disensiones internas del país del faraón podían sentir tentaciones de penetrar en estas regiones fronterizas del delta oriental, como hicieron los hicsos en el siglo XVII a.C. Precisamente en esta supuesta época tuvo lugar la emigración de los hijos de Jacob al país de los faraones, y es verosímil que los asiáticos en estos tiempos fueran bien recibidos por los que detentaban el poder en Egipto, pues eran presuntos colaboradores, como asiáticos, frente a cualquier insurrección de los nativos egipcios. Con todo, ya mucho antes de la dominación de los hicsos en el país del Nilo durante la dinastía XIII (s. XVIII a.C.), muchos asiáticos se habían instalado pacíficamente y de modo permanente en el delta oriental. Así, en una relación de esta época aparecen 48 emigrantes asiáticos; los hombres aparecen en calidad de criados: cocineros, almacenistas, cerveceros, y las mujeres se dedican a tejer [167]. Y los niños tienen nombres netamente egipcios, lo que supone ya un proceso de rápida asimilación social. No se dice que fueran esclavos de guerra; pudieran ser esclavos vendidos. También aparecen asiáticos como trabajadores en las minas de turquesas del Sinaí [168].

Para ilustrar históricamente el desplazamiento de los hijos de Jacob al país de los faraones, tenemos dos textos egipcios de los siglos XIV y XIII, en los que se habla de la penetración de asiáticos, amparados en la benevolencia de los gobernantes de Egipto. En efecto, un fragmento de los tiempos de las dinastías XVIII y XIX nos dice que, bajo Ejnatón o sus inmediatos sucesores, unos asiáticos *(shasu)* procedentes de una ciudad «atacada, saqueada, incendiada y destruida», y descontentos de la situación en tierras sirio-cananeas, descienden a Egipto pidiendo asilo en los tiempos de Amarna (s. XIV a.C.). Dice así el texto:

«... Asiáticos *(shasu)*... han sido destruidos y su ciudad devastada e incendiada... Sus países están en la miseria; viven como cabras, sobre la montaña; sus hijos... diciendo: 'Algunos asiáticos que no saben cómo vivir han llegado mendigando residir en los dominios del faraón—¡vida, salud y prosperidad!—conforme (hicieron) sus padres desde el principio... Ahora bien, el faraón—¡vida, salud, prosperidad!—los confía a vuestras manos para proteger sus fronteras'» [169].

167 Cf. P. MONTET, *L'Égypte et la Bible* 18.
168 Véase A. GARDINER, *The inscriptions of Sinai* 112; CERNY, *Semites in egyptian mining expedition to Sinai*: Archiv Oriantalny VII (1935) 384-89.
169 Texto publicado por WIEDEMANN, en PSAB XI 425; BERGMANN, en AZ XVII 125-27; trad. de BREASTED, *Anc. Rec.* III 273; CH.-F. JEAN, *Le Milieu Biblique* II (Paris 1923) 325.

En otro texto del siglo XIII a.C. (dinastía XIX) se habla de una tribu procedente de Edom que ha hecho acto de presencia en la frontera egipcia, y el oficial de guardia, según instrucciones recibidas, permite pasar a estos beduinos con sus rebaños para asentarse en la región del delta como pastores, exactamente como ocurrió en el caso del clan de Jacob. He aquí el texto en el que el oficial fronterizo comunica a su superior jerárquico el hecho:

«Otra comunicación para mi señor: Acabamos de dejar pasar las tribus beduinas *(shasu)* de Edom por la fortaleza de Mernptah-Hotep-Hir-Maat —¡vida, salud, prosperidad!—, que está en Tjeku, junto a los estanques de Per-Atum (Pi-tom), para que estén sanos y salvos, así como su ganado, gracias al gran *ka* del faraón—¡vida, salud y prosperidad!—, el buen sol de cada país, en el año octavo, el día 5 de Seth. Yo los he inscrito sobre una copia en la referencia, en el lugar en que está mi señor, igual que los otros nombres de los días donde la fortaleza de Merenptah-Hotep-Hir-Maat —¡vida, salud y prosperidad!—, que está en Tjeku, puede ser atravesada» [170].

Por otra parte, tenemos la famosa pintura de Beni-Hasán, en la que aparece un clan familiar de asiáticos entrando con sus ganados, mujeres e hijos en el país de los faraones. Es un clan de 37 personas llamados *amu* (asiáticos), que se presentan al gobernador de Oryx, en el Medio Egipto. Proceden del país «vacío» y quieren cambiar el «polvo negro» *(msedmet)* por granos. No están famélicos. Las mujeres llevan mantos de lana de variados colores; los hombres llevan armas y buen calzado: sandalias con correas. Aparecen con ellos dos asnos cargados; los hombres tienen lanzas y arcos; todos tienen la característica barbilla de los semitas; dos llevan una cabra y junto a las mujeres aparece un niño con una lanza. Esta pintura es del tiempo de Amenhemet, del siglo XIX a.C., es decir, un siglo antes que Abraham, según la cronología aproximada que hemos propuesto anteriormente [171]. Ya hemos dicho antes que el príncipe Sinuhé, que es de esta misma época, tuvo que esperar a verificar el control a la sombra de la fortaleza militar egipcia constituida para detener la entrada masiva de los asiáticos [172].

El relato bíblico dice que los hijos de Jacob se presentaron al mismo José para comprar trigo; pero, dado el modo simplificador de presentar los hechos los autores bíblicos, podemos suponer que ellos en realidad se presentarían a los empleados normales encargados de estas transacciones; pero también po-

170 Es el texto del *Papiro Anastasi* VI 51 *(Bibliotheca aegyptiaca* VII 76); A. GARDINER, en JEA XXXIX 7; CH. JEAN, o.c., 325-26; P. MONTET, *Drama de Avaris* 145; ANET 259; SAO 216; F. MICHAELI, *Textes de la Bible et l'Ancien Orient* (Neuchâtel 1961) 42.

171 P. MONTET, *L'Égypte et la Bible* 12-18: Véase POSENER, *Les asiatiques en Égypte sous les XII et XIII dynasties: Syria* XXXIV (1957) 145-63.

172 Véase *Sinhue B* 240-45; LEFÈBVRE, *Romans et contes* 21.

demos suponer que el propio José estaría al acecho para encontrarse con sus hermanos, ya que supondría que, dada la escasez de alimentos en Canaán, habrían de bajar a Egipto con los otros procedentes de la misma región, y así pudo dar órdenes especiales a sus subordinados para que le avisaran de su llegada, preparando de este modo el encuentro personal con ellos. En efecto, el encuentro con los hermanos fue emocionante; ellos, sin reconocerle, le prestaron vasallaje «postrados en tierra». Era justamente el cumplimiento de su famoso sueño sobre los haces de gavillas de los hermanos que se «inclinaban» ante él (37,7) y sobre «el sol, la luna y once estrellas que le adoraban» (v.8). Por eso «acordóse José de los sueños que les había contado» (42,9), y, como siempre, ve en ello la mano providencial de su Dios, que lo ha dispuesto todo para salvar a su familia en una situación de miseria, y así lo declarará a los hermanos (45,7). Pero antes quiere probarlos; y así, primero los trató como «espías», pero al fin triunfó su magnanimidad. Los detalles son pintorescos y llevan el sello de lo imaginativo dentro del desarrollo de una novela perfecta [172] *. Todo se desarrolla para destacar las buenas cualidades de José frente a sus hermanos, que habían cometido una acción nefanda contra él, para probar que Dios al fin hace justicia y prueba la virtud de los que permanecen rectos en su presencia. Es, en el fondo, una novela moralizante destinada a las nuevas generaciones israelitas, que debían inspirarse siempre en la conducta ejemplar de sus grandes figuras del pasado.

172* En Gén 43,26 se dice que los hijos de Jacob presentaron regalos a José, como era *usual, y se prosternaron en signo de acatamiento, lo que se ilustra con una pintura que se* conserva en el Museo Británico en la que aparecen unos semitas *(retenu)* sirios trayendo regalos a un jefe de la dinastía XVIII (s. XV a.C.). Procede de los hipogeos de Tebas. Es un grupo de doce personajes, de los que tres son *retenu* o cananeos; unos están arrodillados y levantan las manos en signo de adoración y acatamiento; otros están prosternados, dejando los regalos a los pies del dignatario del faraón, al que imploran clemencia. Los de atrás traen jarros y sustancias del país de origen. Aparece entre ellos un niño; los hombres llevan túnicas blancas con rayas horizontales u oblicuas, punteadas en rojo y azul. Algunas túnicas tienen mangas, mientras que otras no. Los rostros son típicamente semíticos, arqueados de perfil, ojos largos, frente huidiza y elevada, nariz aquilina, labios poco estirados, y el mentón tiene una barba negruzca tupida, cortada en punta (cf. VIGOROUX, *La Bible et les découvertes modernes* I 147-48). Y en el relato de Gén 43,32 se dice que en el festín que organizó José en honor de sus hermanos «sirvieron a José aparte, a sus hermanos aparte, y también aparte a los egipcios que comían con él, pues los egipcios no pueden comer con los hebreos, porser esto para ellos cosa abominable». Aquí se reflejan bien las costumbres puritanas egipcias, pues los adoradores de Isis y Osiris consideraban a los extranjeros como impuros. A este propósito dice Herodoto: «Los egipcios honran a las vacas (a causa de Isis) por encima de todos los otros animales. Por eso, ningún egipcio ni egipcia besará jamás a un griego, ni se servirá de su cuchillo, del asado o del plato de un griego; no probará tampoco la carne de buey, aunque sea puro, que haya sido tocada por un cuchillo griego» (II 41; cf. DIODORO DE SICILIA, I 67).

Finalmente, el incidente de la copa de José que servía para adivinar (Gén 44) alude a la costumbre de consultar a suertes empleando una copa, cosa que parece todavía se empleaba en el siglo XVII, según lo describe V. Norden en su *Voyage en Égypte et Nbie* (Paris 1795-98) III 687. Los persas empleaban también la copa adivinatoria; San Efrén nos dice que se sacaban oráculos de copas golpeándolas y prestando oído al ruido *(Opera omnia* [Roma 1737] p.100). Según otros sistemas, se llenaba la copa de agua, y en ella se echaban trocitos de oro y de plata para observar las figuras caprichosas que producía el movimiento del agua, y así se sacaban oráculos propicios o adversos.

Al fin, el clan de Jacob se instaló, por consejo de José, en la tierra de *Gosen*, en el extremo oriental del delta, que es una región de buenos pastos y estaba más cerca del lugar de origen de sus hermanos, por lo que podían seguir en contacto con las poblaciones cananeas, teniendo la posibilidad de retornar a su tierra de origen. Es preciso tener en cuenta esto para no figurarnos (como supone el relato simplificador de los textos bíblicos) que el clan de Jacob permaneció como un bloque indivisible durante varias generaciones en Egipto. De hecho, como había mejores pastos y posibilidades de subsistencia en esta región del delta oriental, hemos de suponer que la mayor parte de los descendientes de Jacob permanecieron en esta comarca durante mucho tiempo, pero hay que dejar abierta la posibilidad, o, mejor, la verosimilitud, de que no pocos descendientes de Jacob se hubieran vuelto a su tierra por propia iniciativa, llevados de la atracción atávica a su terruño de origen, el cual, aunque era mísero, ofrecía unas posibilidades de trashumancia y de libertad que no tenía el territorio egipcio, controlado por las autoridades centralizadoras administrativas del faraón. Porque los descendientes de Jacob son, ante todo, beduinos, que sacrifican el bienestar material a la libertad de movimientos. Por otra parte, en Egipto no eran raras las revueltas políticas, y podemos suponer que, cuando faltó la protección de José, debieron de sentirse desamparados; y así, no pocos descendientes de Jacob se trasladaron al país de procedencia de sus antepasados.

Es curioso el detalle de que José advirtió a sus hermanos de que no se presentasen al faraón como «pastores», sino como «ganaderos», porque «los egipcios abominan de todos los pastores» (46,34). La observación es exacta, pues por los textos egipcios sabemos que las gentes del valle del Nilo desconfiaban de los beduinos, a los que se presenta como gentes incultas y peligrosas, que viven de la *razzia* contra las poblaciones sedentarias.

No se dice nada en el relato bíblico sobre el faraón que recibió al clan de Jacob, y, por tanto, no podemos determinar por él el momento del desplazamiento de los jacobitas a Egipto; pero, conforme a la cronología que hemos adoptado para los hechos de la época patriarcal, podemos suponer que ese hecho tuvo lugar hacia el siglo XVII, cuando dominaban en Egipto los hicsos, de procedencia asiática, los cuales favorecían el asentamiento en el delta de gentes asiáticas, que les serían favorables frente a las posibles insurrecciones de los nativos. Sabemos que los hicsos establecieron su capital en Avaris, en el delta

oriental, no lejos de la región de Gosen. Esto hace más verosímil el encuentro del gran *visir* José con sus hermanos, y de éstos con el propio faraón. Por eso comenta Montet: «La tradición que hace a José contemporáneo del rey Apopis es muy verosímil» [173].

Según el relato bíblico, el faraón invitó a los hermanos de José a residir en «la tierra de *Gosen*», pudiendo llegar «los más capaces a mayorales de sus ganados» (v.6). Estos detalles tienen su importancia en el conjunto literario, ya que el redactor bíblico quiere dejar constancia de que los descendientes de Jacob no permanecieron marginados en la sociedad egipcia, como ciudadanos de segundo orden o como «pastores» comunes, sino que se les abrieron las puertas de la promoción social, pudiendo llegar a ponerse al frente de los rebaños del faraón [174]. De este modo, los hebreos se van convirtiendo en protagonistas de una historia cuyos hilos maneja Dios directamente para preparar el nacimiento del pueblo de Israel.

En la tumba de *Horemheb* (que se conserva en el Museo de Leyde) aparecen unos asiáticos con barba, acompañados de mujeres y niños ante un alto funcionario egipcio. Son beduinos expulsados por otras tribus, y piden hospitalidad en el país de Egipto. Por lo que el faraón dio un decreto de admisión en estos términos: «Un grupo de beduinos *(shasu)*, no sabiendo de qué vivir, han venido, conforme al uso de los padres de vuestros padres... Reconocidos, los beduinos se postran en tierra a los pies del rey» [175]. Esto sirve para ilustrar la escena de la entrada de los hijos de Jacob en Egipto. Por otra parte, el cargo que se ofrece a éstos de «mayorales de los ganados del faraón» encuentra su paralelo en el título de «jefe de la oficina del registro de los rebaños del faraón» [176].

En Gén 47,11 se dice que José estableció a sus hermanos en «el distrito de Ramsés», lo que es un anacronismo manifiesto, ya que el nombre de la ciudad de *Rameses* es la construida por el faraón Ramsés II (1292-25) con el nombre de *Pi-Ramsés* («ciudad de Ramsés»), en cuya construcción trabajarán los hebreos (Ex 1,11), y que se localiza en esta región colindante con Gosen, como veremos. En efecto, el nombre de *Gsm* (Gesem, Gosem) aparece por primera vez en un himno dedicado a Senusrit III [177], en el que se habla de «la fortaleza de cobre de *Gsm*», es decir, el famoso *Muro del Príncipe*, cons-

173 P. MONTET, *Le drame d'Avaris* (Paris 1940) 84.
174 Cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte...* 295.
175 P. MONTET, o.c., 83-84.
176 Cf. DRIOTON-VANDIER, o.c.,295.
177 Véase GRIFFITH, *The Petrie papyri* pl.2 2.14; MONTET, *L'Égypte et la Bible* 57.

truido por Amenhemet I junto a los terrenos cultivados [178]. Parece que se denominaba también *Pi-Soped* («morada de Soped», dios del Oriente, como aparece en el *naos* de Nectenabo I) [179]. Y separaba la tierra de *Gesem* de Egipto propiamente tal [180]; en ese supuesto, se le quiere localizar en las ruinas de Saft el-Hennah, junto al *wady Tumilat* (opinión de Montet y Lefêbvre), o quizá en dirección a *Pitom* (opinión de Posener), más al oriente. Algún crítico ha querido ver en el nombre de *Gosen* un término indoario *(Goshan, Goshno)*, que significaría «parque de animales» o «pastos» (opinión de Mayani); pero ésta es una hipótesis muy problemática, sobre todo pensando que no está fundado el hecho de que los hicsos fueran de procedencia indoeuropea. De todos modos, parece que la «tierra de Gosen» es una expresión general de la Biblia para designar una región rica en pastos en la parte oriental del delta, entre los Lagos Amargos y el lago Menzalah. Por eso hay que buscar en torno a esta comarca la ciudad de *Gsm*, justamente en la zona del *wady Tumilat*.

Finalmente, se nos dice en el relato bíblico que Jacob, después de su muerte, fue «embalsamado» (50,2), lo que está en perfecta consonancia con las costumbres egipcias, empleando en ello cuarenta días; y que los egipcios «hicieron duelo por él durante setenta días». Según las creencias egipcias, el alma del difunto o *ka* necesitaba del sustentáculo del cuerpo para poder subsistir después de la muerte, al menos para encontrar la felicidad. De ahí la necesidad de embalsamar los cadáveres para conservarlos lo mejor posible. Herodoto nos describe los modos de embalsamamiento que los egipcios practicaban [181]; los textos egipcios nos proporcionan más detalles sobre ello [182]. Según Diodoro de Sicilia, el duelo por el faraón duraba setenta y dos días [183], cifra que se aproxima a la que nos da el texto bíblico. En Israel, en cambio, el duelo duraba siete días [184], aunque para personas de especial relieve se prolongaba más [185]. Esto prueba que el redactor bíblico, cuando habla de las tradiciones de los antepasados en Egipto, conoce bien las costumbres de este país. Así, cuando se dice que José vivió «ciento diez» años [186], se ajusta a la edad ideal deseable entre los egipcios, como se

[178] Cf. LEFÊBVRE, *Romans et contes* 104; POSENER, *Littérature et politique dans l'Égypt de la XII dynastie* 54-57.
[179] P. MONTET, o.c., 59.
[180] Cf. P. MONTET, o.c., 59.
[181] HERODOTO, II 86-88.
[182] Véase A. ERMAN, *La religion des Égyptiens* (Paris 1937) 300; A. MALLON, *Les hébreux en Égypte* 87ss.
[183] DIODORO, I 72.
[184] 1 Sam 31,13; Jdt 16,28.
[185] Cf. Núm 20,29 (por Aarón); Dt 34,8 (por Moisés).
[186] Gén 50,22.

declara en un papiro de la V dinastía (2500 a.C.) por un sabio llamado Ptah-Hotep, que desea a los lectores los *ciento diez años* de edad [187]. Y un escriba real de Amenofis III (1405-1370 a.C.) manifiesta en una inscripción grabada sobre su estatua: «He llegado a los ochenta años colmado de favores por el rey. Espero llegar a los *ciento diez* años» [188]. Finalmente, José después de morir fue embalsamado, siendo así conservado su cuerpo para trasladarlo más tarde a Canaán, cuya posesión promete a los suyos antes de morir, conforme a las antiguas promesas (v.24). Es la interpretación teológica de las promesas tal como se creía entre las tribus de Israel cuando se habían instalado ya en Canaán, ya que, en la perspectiva de los autores bíblicos, todo sucede para que se cumplieran las promesas de Dios hechas a los primeros antepasados de Israel. De este modo, el relator prepara los acontecimientos del Exodo, presentando a José como el protagonista de una historia providencial que se va realizando conforme a un determinismo señalado por unos *esquemas teológicos* bien definidos. Así, la salida de Israel del país de los faraones señala el punto de arranque para la instalación en Canaán, que se pretende justificar con razonamientos teológicos.

3. La opresión de los hijos de Israel en Egipto

a) Según Gén 46,26, el clan de Jacob emigrado a Egipto estaba compuesto por 66 personas, «sin contar las mujeres de sus hijos». En el v.27 se dice que son 70, incluyendo a los hijos de José [189], y en Ex 1,5 se dice que eran también 70 personas. Los críticos modernos tienen sus reservas sobre estos datos, pues suponen que algunos supuestos hijos de Jacob (como Zabulón, Neftalí e Isacar) son en realidad epónimos de *tribus* del norte de Canaán que se vincularon a las que entraron con Josué después de la conquista, aparte de otros grupos (Judá, Simeón) que debieron de entrar en Canaán por el sur. Pero el relato bíblico actual simplifica los hechos, dando una concepción unitaria a todos los supuestos hijos de Jacob; y, siguiendo los procedimientos genealógicos en línea directa, supone que son todos hijos de un mismo padre, aunque de dife-

[187] Cf. ANET 441*b*.
[188] Cf. M. LEFÉBVRE, *L'âge de cent-dix ans et la vieillesse chèz les égyptiens:* Academie des Inscriptions et des Belles-Lettres (bull. janvier-mars 1944) 106-19. Esta misma edad ideal de *ciento diez* años era también la deseada entre los etruscos. De todos modos había gran dificultad para el cómputo de los años de un hombre, ya que se hacía según los reinados, y a veces había varios correinados.
[189] En el discurso de San Esteban se habla de 75 personas (Act 7,14).

rentes madres. Y supone que todos permanecieron en Egipto y salieron juntos bajo la égida del libertador Moisés.

Tampoco sabemos cuánto tiempo residieron los descendientes de Jacob en el país de los faraones, pues las cifras que nos dan los textos bíblicos son divergentes y convencionales según los diversos documentos de origen. Así, según Ex 12, 40-51, la estancia de los israelitas en Egipto duró cuatrocientos treinta años, cifra que en el Pentateuco samaritano y en la versión de los LXX se adscribe también a la historia patriarcal. Es la cronología que se supone en Gál 3,17. Por otra parte, los datos concretos de años para cada patriarca (Abraham, Isaac y Jacob) suman doscientos quince, que es justamente la mitad de cuatrocientos treinta años que se consignan en Ex 12, 41-42 para el tiempo en que los israelitas residieron en Egipto. Podemos, pues, suponer que éstos estuvieron en el país de los faraones unos doscientos quince años (aunque en Gén 15,13 se da la cifra redonda de cuatrocientos años) y que «a la cuarta generación» *(dôr)* habrían de volver a Canaán, tomando aquí «generación» por un siglo, la edad máxima de la vida humana [190].

Pero, leyendo con atención los datos del Pentateuco sobre la estancia de los israelitas en Egipto, no parece que ésta haya sido tan larga, pues a Moisés se le presenta como bisnieto de Leví por su padre [191], y el bisnieto de Judá, llamado Amminadab, es el suegro de Aarón [192]. Por otra parte, según Jos 7,1, sólo hay cuatro generaciones entre Judá y Akán, que interviene en la conquista de Jericó en los tiempos de Josué. No obstante, para valorar estos datos genealógicos, hay que tener en cuenta que suelen ser incompletos y se saltan anillos intermedios [193]. Esto quiere decir que no nos sirven como base cronológica exacta, sino aproximativa.

Para mayor confusión hemos de notar que, según Gén 50,26, cuando muere José, a los ciento diez años de edad, todavía viven *todos* los hijos de Jacob que habían bajado a Egipto. Y en Ex 1,6 se dice que sobrevino un faraón que no había conocido a José, lo que hace suponer un amplio lapso de tiempo entre su desaparición y el principio de la opresión de los israelitas. Ahora bien, suponiendo que José fue encumbrado a la más alta magistratura del Estado, después del faraón, en tiempo de los hicsos, podemos deducir que el faraón perseguidor debió de

190 Véase H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (London 1950) 69; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 54-55.
191 Ex 6,16.18-20; Núm 26-57-59.
192 Ex 6,23.
193 Véase W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York = Evanston 1963) 10; J. Bright, *Historia de Israel* (Bilbao 1966) 130.

pertenecer a la dinastía que expulsó a los hicsos (XVIII dinastía) o la siguiente (XIX dinastía), y persiguió a los asiáticos como colaboracionistas de los odiados invasores. En ese supuesto, entre el siglo XVII a.C. (época en que se supone bajaron los israelitas a Egipto) y el siglo XV (XVIII dinastía) o el siglo XIII (XIX dinastía) hay un lapso de tiempo que fluctúa entre dos y cuatro siglos, según que el faraón perseguidor haya sido de la XVIII dinastía o de la XIX dinastía.

Según el esquema convencional de exaltación de los antepasados, el relator bíblico, de un lado, destaca el exiguo número de personas del clan de Jacob que se desplazó a Egipto, y, del otro, el pueblo numeroso hebreo que creó problemas a la política de los faraones, pues se ponen en boca del faraón opresor estas palabras, que han de entenderse a la luz de la hipérbole oriental: «Los hijos de Israel forman un pueblo más numeroso y más fuerte que nosotros» [194], y teme que en caso de guerra se sumen a los enemigos (v.10), es decir, a los odiados asiáticos, que habían expulsado de Egipto. Para que el pueblo de Israel constituyera un problema serio para los egipcios hay que suponer que eran varios millares, lo que implica que ya llevaban en el país bastante tiempo después del asentamiento del minúsculo clan jacobita.

b) Se inicia luego el relato sobre la opresión sistemática de los israelitas, que fueron condenados a trabajos forzados en la construcción de las ciudades de «*Pitom* y *Ramsés*, ciudades-almacenes del faraón» (v.11). En realidad, los hebreos no estaban acostumbrados a estos rudos trabajos de la construcción, pues eran tradicionalmente «pastores» y «ganaderos», y, como tales, habituados a la libertad de movimientos, sin hábitos laborales especializados.

El texto bíblico no nos da el nombre del faraón opresor, como tampoco nos menciona al faraón protector de José. De hecho, la primera vez que se nombra concretamente a un faraón egipcio es en el siglo X a.C., cuando la invasión del territorio de Judá por Sesac o Sheshonq [195], después del reinado de Salomón. Pero como los faraones que establecieron su residencia en el delta después de la invasión de los hicsos fueron los de la XIX dinastía, se supone comúnmente que el faraón opresor fue Ramsés II (1292-25), que se destacó por su megalomanía de constructor justamente en esta región del delta oriental, cerca de la tierra de Gosen, donde residían los israelitas, y donde construyó una ciudad con el nombre de *Pi-Ram-*

194 Ex 1,8.
195 Cf. 1 Re 14,25.

sés («ciudad de Ramsés»), que coincide con la del texto bíblico (v.11), en la que trabajaron los hebreos. En su obsesión por perpetuar su memoria, llegó a poner su nombre en las construcciones de los faraones anteriores. Por otra parte, para hacer frente a las posibles invasiones de asiáticos y para poner la base de una expansión hacia la costa cananeo-siria (creando así una zona de alto dominio frente a las pretensiones expansionistas de los hititas, que presionaban por el norte hasta el tratado que siguió a la batalla de Qades, 1284, que quedó en tablas), estableció su corte en la región oriental del delta, cerca de Avaris, donde los hicsos habían tenido su residencia.

En Ex 1,8, al soberano de Egipto se le llama «rey», mientras que en el v.11 se le llama «faraón» *(par'óh)*, que es la trasliteración hebrea del egipcio *pr-'* («gran casa»), término que primitivamente se aplicaba al palacio real, pero después designaba a la persona del que en él residía; como el título turco de «Sublime Puerta», el cual primero designaba la entrada del palacio real y luego a la persona del sultán de Constantinopla. La primera vez que en un texto egipcio se aplica este título de *faraón* al soberano de Egipto es a Amenofis IV Aj-en-Atón (s.XV-XIV a.C.), y a partir del siglo XIII a.C. (XIX dinastía) se convierte en título honorífico, equivalente a «Su Majestad», y así se antepone al nombre del rey; pero esto aparece por primera vez con el faraón Ofra (Apries), de la XXII dinastía [196].

c) Los soberanos egipcios tenían junto a la frontera asiática «ciudades-almacenes», como base de aprovisionamiento para las expediciones militares por tierras de Canaán y de Siria. Una de ellas era *Pitom* (en egipcio, *Pr-'tm:* «morada de Atón»); se supone que radicaba en el *wady Tumilat*, que es vía de comunicación hacia el istmo de Suez. Se la ha querido identificar con *Tell Masjuta*, a 16 kilómetros al occidente de la Ismailía actual [197]. En egipcio se la suele llamar *Tjeku* (Tkw); los romanos la llamaron *Hero*, la Ἡρώων πόλις («ciudad de los héroes») de los griegos. En esta localidad se han encontrado restos claros de construcciones de la época de Ramsés II, según la opinión del egiptólogo Montet [198]. Con todo, otros arqueólogos han querido localizar la antigua *Pitom* en *Tell Artabi* (Rutab), a unos 12 kilómetros al oeste de la localidad anteriormente citada, sobre el mismo *wady Tumilat* [199]. En este lugar se descubrieron los restos de un templo dedicado a *Tum*, que

196 Cf. A. GARDINER, *Egyptian Grammar* (London 1950) 75.
197 Es la opinión de Naville y Montet.
198 Cf. P. MONTET, o.c., 57.
199 Es la opinión de Gardiner, Mallon y Albright. En realidad ya había sido propuesta esta hipótesis por Flinders Petrie al encontrar allí un templo dedicado al dios *Tum*, de donde provendría el nombre de *Pi-Tom*.

debió de dar origen al nombre de *Pi-tum;* también se han encontrado construcciones en ladrillo, que se suponen son los «almacenes» de que habla el texto bíblico. En el *Papiro Anastasi* V (del Imperio Nuevo) parece que se distingue *Rutab*, que se denomina *Pitom*, de *Heroópolis-Masjuta*. Por su parte, Herodoto llama a la primera ciudad πατοῦμος *(Pitom)* [200].

Por lo que respecta a la ciudad de *Ramsés*, citada en Ex 1,11 y Gén 47,11 (la «tierra de Ramsés», otorgada a los hebreos por el faraón para sus rebaños), aparece varias veces nombrada en los documentos egipcios [201] bajo el nombre completo de *Pi-Ramsés-Miamun ða nejtw* («la morada de Ramsés, amado de Amón, el gran victorioso»). La supresión de *Pr* es normal cuando *Pi-Ramsés* aparece después de un título o de un nombre divino. Sobre su localización no coinciden los arqueólogos y se han propuesto varias hipótesis. En efecto, Flinders Petrie la identifica con las ruinas de *Tell Artabi;* en cambio, Gardiner cree que hay que buscarla en la actual *Tell Farana*, a unos 40 kilómetros al sudeste de Port Said, junto a la desembocadura del Nilo, en *Pelusium;* por su parte, Montet supone que más bien hay que identificarla con *Tell San-al-Hagar*, donde se encontraron muchas ruinas de antiguos templos de la época de Ramsés. En ese supuesto sería la antigua *Avaris*, capital de los hicsos, y luego *Pi-Ramsés*, capital de la XIX dinastía, que luego se llamaría *Tanis* a partir de la XXI dinastía, capital del delta. En ese supuesto sería la *Soan* de la Biblia, donde el Dios de Israel obró prodigios para la liberación de los hebreos [202]. Esta hipótesis fue aceptada por Gardiner, retractándose de su opinión anterior [203]. Por su parte, Courayer cree encontrar la *Pi-Ramsés* en *Qantir*, cerca de Faqus, al sur del *Tell al-San* de la hipótesis de Montet [204]. De hecho, allí se encontraron algunos azulejos con el nombre de Ramsés II.

El relator bíblico dice que los egipcios sometieron a los hebreos a la elaboración de ladrillos y adobes para la construc-

200 Herodoto, II 156.
201 Véase JEA V 127.170; X 93; Cf. MONTET, o.c., 54; ID., *Tanis, Avaris, Pi-Ramsés:* RB 39 (1930) 2-28.
202 Sal 78,12.
203 Cf. A. H. GARDINER, *Tanis and Pi-Ramesse retractation:* Journal of Egyptian Archéology 19 (1933) 122-28.
204 B. COURAYER, *La résidence Rameside du Delte et la Ramsés biblique:* RB 53 (1946) 75-98; ID., *Les dieux de Ramsés. Les fils royales de Ramsés. Arsaphes de Ramsés:* RB 61 (1954) 108-17. Contra la identificación de *Tanis* y *Ramsés* está el contenido de un texto de la época ramésida que las distingue expresamente. Cf. el *Onomasticon de Amenope;* cf. A. GARDINER, *Ancient Aegyptian Onomastica* II (London 1947) n.210.417. Según R. de Vaux, «*Qantir*, donde se han encontrado restos de un palacio de Ramsés II, sería un barrio residencial; *Tanis* sería la ciudad religiosa... Pero lo importante es que el nombre de *Pi-Ramsés* desaparece de los textos egipcios antes del fin de la dinastía XX; lo que prueba que la tradición bíblica es antigua y tiene un fundamento histórico. Ella permite decidir que el faraón de las opresiones es Ramsés II (1290-24), pues sabemos que ha construido mucho en el delta y que trasladó allí su residencia como capital de Egipto, lo que corresponde al relato del Éxodo» (o.c., 309).

ción de estas ciudades faraónicas, y también que los emplearon en las faenas del campo; ambos trabajos resultaban muy duros para gentes habituadas al pastoreo y a no trabajar con las manos. En realidad, en las representaciones pictográficas egipcias no son raras las escenas de esclavos atados, bajo el control de escribas que llevaban la contabilidad de sus labores y vigilados por capataces con látigos para forzarles a cumplir la tarea prefijada por los dirigentes de las construcciones; en Ex 5,14 se menciona a los escribas egipcios que controlaban la producción de los hebreos, a los que primero se les exigía una determinada cantidad de adobes y luego se les obligó, además, a buscar la paja para los mismos, lo que duplicaba el trabajo contratado [205].

En la tumba del príncipe Rejmare aparecen representadas las diversas faenas de los esclavos en Egipto con esta inscripción: «Prisioneros traídos por Su Majestad para la construcción del templo de Amón, los cuales hacen ladrillos para el templo de Karnak» [206]. De hecho, aunque los templos y sepulcros solían ser construidos en piedra, las murallas y las casas ordinarias solían ser de adobes o de ladrillos, fabricados con légamo del río mezclado con paja, con lo que adquirían gran consistencia mientras no llegaran a estas construcciones las inundaciones del Nilo. A este propósito comenta Montet: «La demanda de ladrillo cocido era enorme en el Egipto antiguo. Los templos y las tumbas, las puertas monumentales, estaban construidas con piedra para merecer los nombres de lugares de la eternidad; pero las murallas de las ciudades, los almacenes, las escuelas, las casas particulares y aun los palacios reales eran de ladrillo. Los muros tenían fácilmente un metro de anchura, pero las murallas de las ciudades tenían una anchura de 15 a 18 metros y eran bastante altas para cubrir todo lo que había en el interior, requiriendo cantidades de ladrillos verdaderamente formidables» [207].

Pero un trabajo más duro que el de hacer ladrillos era el de acarrear grandes bloques de piedra, como hacían los *'apiru* desde la montaña de Bejen o desde las canteras de Asuán. Pero como los israelitas no estaban habituados a los rudos trabajos de la construcción, su labor resultaba especialmente penosa; como tampoco estaban entrenados en las labores del campo, que resultaban también penosas, porque suponía

[205] Ex 6,7-8.
[206] N. de G. Davies, *Rekhmare* pl.58; véase P. Montet, o.c., 80; sobre el duro trabajo de fabricar ladrillos en Egipto cf. C. F. Nims, *Bricks Without Straw?*: Bib.Arch. 13 (1950) 22-28.
[207] P. Montet, o.c., 55.

andar metidos en agua en los canales, elevándola mediante el *shadúf* o cigüeñal [208]. Todo esto exigía un aprendizaje, que los hebreos no tenían (Ex 1,14). Por eso, cuando se les anuncia la futura tierra de promisión, se les declara que no tendrán necesidad de regarla, pues de esto se encargarán las lluvias: «El país en el que vas a entrar no es como el de Egipto de donde has salido, en el que sembrabas tus semillas y regabas con la ayuda de tu pie como un huerto de hortalizas» [209].

No obstante, no consta que los egipcios tuvieran una organización de trabajos forzados gratuito a beneficio del Estado, como era corriente en Mesopotamia y en Canaán [210], aunque todos los súbditos del faraón podían ser requisados temporalmente para trabajar al servicio del Estado. Pero, en general, la mano de obra solía ser a base de prisioneros de guerra y de esclavos propiedad de los templos y de los dominios reales [211]. Y estos esclavos podían ser ellos mismos prisioneros de guerra o hijos de prisioneros de guerra [212]. En la estela de Mesa, rey de Moab, se declara que se utilizaron prisioneros de guerra para sus construcciones [213]. Y en tiempos de Ramsés IV se envió una expedición a las canteras de wady Hammamat en la que se incluían, además de los obreros especializados, a 5.000 soldados, 200 marinos, 800 *'apiru* y 2.000 hombres que pertenecían a los templos y dominios reales [214]. Y en unos textos de los tiempos de Ramsés II se dan órdenes para distribuir las raciones entre los soldados y los *'apiru* que se dedicaban a transportar piedras para las construcciones de la región de Menfis [215]. Según R. de Vaux, estos *'apiru* eran, casi ciertamente, prisioneros de guerra originarios de Canaán, como los 2.600 *'apiru* que Amenofis II había traído de su campaña de Asia [216]. Ahora bien, «es en los textos bíblicos relativos a la estancia en Egipto, y especialmente en el período de la opresión, donde se encuentra en la Biblia el nombre de *'ibrî* dado a los israelitas, y ya hemos establecido que los términos *hebreo* y *habiru-'apiru* se interferían parcialmente [217]. En el caso presente, en razón de su comunidad de raza y de origen, a los antepasados de los israelitas que habían entrado en Egipto se

[208] Id., *Vie privée en Égypte* 183-92.
[209] Dt 11,10.
[210] Cf. I. Mendelsohn, *On Corvée Labor in Canaan and Israel*: BASOR 167 (octubre 1962) 31-35.
[211] Cf. Id., *Slavery in Ancient Near East* (New York 1949) 92-99.
[212] Cf. G. Posener, *Une liste de noms propres étrangers*: Syria 18 (1937) 183-97.
[213] Estela lín.25-26; KAI n.181; ANET 320.
[214] Cf. L. Christophe, *La stèle del an III de Ramsés IV au Oudi Hammamat*: BIFAO 48 (1949) 1-38 lín.16-17; J. Bottéro, *Le problème des Habiru* (Paris 1954) n.190.
[215] *Pap. Leyde* 348.349; J. Bottéro, o.c., 187-88.
[216] Cf. ANET 247a; Bottéro, o.c., n.183.
[217] R. de Vaux, *Histoire*... 200-204.

les asimiló a los *'apiru* prisioneros de guerra, y fueron obligados a trabajos forzados en tiempos de Ramsés II para el delta. Se comprende que pastores seminómadas hayan sentido duramente este cambio de condición y hayan querido volver a la vida libre del desierto. Se comprende también que los egipcios no hayan querido perder esta mano de obra gratuita y hayan considerado la oposición al trabajo obligatorio como una insurrección de esclavos, y la partida, como una evasión de prisioneros» [218].

d) Pero el relator bíblico fuerza la situación y supone un decreto de exterminio de los varones hebreos para que desaparezca el pueblo tan numeroso, que tanto les inquietaba. Así, para evitar la propagación de los hebreos, se dio orden a las parteras para que matasen al nacer a los varones: «Cuando asistáis al parto de las hebreas y observéis sobre las dos piedras si es varón, matadlo, y si niña, dejadla vivir» (Ex 1,16). Se ha pretendido explicar la frase «observar sobre las dos piedras» como una alusión a la supuesta costumbre de las egipcias de dar a luz sobre dos piedras planas. Lo que parece insinuarse en un himno de penitencia egipcio, en el que se dice: «Yo me he sentado sobre ladrillos como mujer que da a luz» [219]. Pero, generalmente, se cree que la expresión «dos piedras» es un eufemismo para designar los órganos genitales de la madre o del niño.

Nada sabemos por los textos egipcios de estas medidas persecutorias exterminadoras contra los hebreos, y menos de la orden de echar a los niños recién nacidos al Nilo una vez que fracasó el primitivo plan de matarlos al nacer. Para entender el relato bíblico no debemos perder de vista que pertenece al género *apologético* de exaltación nacional, y así, se dice que las mujeres hebreas eran más robustas que las egipcias, y por ello daban a luz sin la ayuda de las comadronas. En realidad son explicaciones ingenuas para ridiculizar el poder del faraón, quien nada podía hacer en contra de los secretos designios divinos de preparar un pueblo que iba a ser su «heredad» entre las naciones. Son consideraciones de *apología popular* de los círculos de los «sabios» de Israel, quienes idealizaban el pasado de su pueblo para presentar a las nuevas generaciones el porvenir de un futuro glorioso en consonancia con el pasado, esmaltado de intervenciones salvadoras de Yahvé, dando así origen a una fuerte conciencia de «elección», de la que iban a surgir las tensiones mesiánico-escatológicas. En este supuesto, se idealiza la figura del gran creador de la teocracia hebrea: el caudillo y profeta Moisés.

[218] ID., ibid., 309-10.
[219] ANET 381. Los dos nombres de las comadronas no son egipcios; uno de ellos, *Sifra*, aparece en una lista de esclavas asiáticas del siglo XVIII a.C. (cf. W. F. ALBRIGHT, en JAOS 74 [1954] 222-23), y el otro, *Pu'a*, aparece en los poemas de Ras Shamra como hija de Danel, y en ugarítico significa «muchacha» (cf. C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook* [Roma 1965] *Glossaire* n.2081).

4. HISTORIA DE MOISÉS

En realidad, las figuras de los patriarcas y de José están menos *idealizadas* que la del gran salvador de los israelitas, creador genial de la teocracia hebraica. En estos relatos del Exodo, el género literario llamado *midráshico* (idealización de una persona o de un hecho con fines de *edificación apologética)* adquiere sus tonos más subidos, pues todo lleva el sello de lo *milagrero* a ultranza. Por eso, al estudiar la figura señera de Moisés en estos relatos, debemos tener en cuenta que su personalidad está envuelta en un halo de *leyenda* cuando su gesta de salvar a sus compatriotas había adquirido la categoría literaria de *épica sacral*, con todo lo que ello implica de hipérbole y de exaltación sistemática. Por eso, muchos detalles de la vida de Moisés han de considerarse como legendarios a la luz del género literario del *midrash* [220]. Con todo, la figura del gran caudillo libertador de los hebreos es, en sus líneas generales, perfectamente histórica, como vamos a ver, sin que pretendamos encontrar la mención de su nombre en los textos egipcios, ya que su figura era de poco relieve para los analistas de la época, como tampoco lo era la figura de Abraham para la historia de Canaán.

Pero, como dice R. de Vaux, «hay en este relato una unidad incontestable; es el relato seguido de la *liberación* querida por Dios y cumplida por intermedio de Moisés. Tal es el sentido que Israel ha dado al acontecimiento: es Dios quien ha hecho *salir* o *subir* a su pueblo de Egipto, de *la casa de la servidumbre*... Este es el artículo fundamental de la *fe* en Israel» [221]. De hecho, el relato bíblico actual se halla encuadrado en unas coordenadas teológicas bien definidas que configuran la fe, expresada en la proclamación de que Israel es, ante todo, un pueblo «salvado» de una situación histórica de servidumbre en un país extranjero. Ahora bien, para ilustrar esta tesis teológico-histórica, el relator recoge material diverso, más o menos legendario, de las antiguas tradiciones, en el que no faltan la idealización *épico-sacral* y aun ciertos resabios *míticos*. Por otra parte, en la redacción de la gran epopeya por excelencia de la historia

[220] Sobre la noción y características del género literario *midráshico* véase DBS V 1163-81.
[221] R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) 305.

de Israel se mezclan explicaciones litúrgicas sobre el origen de la *Pascua*, al par que se da la razón de determinadas prescripciones sobre la fiesta de los *Azimos* y la ley de los primogénitos. Por eso, no faltan pequeños detalles contradictorios sobre la intervención de Moisés y de Aarón en el hecho estelar del Exodo. Ello prueba que las diversas recensiones (yahvista, elohista y sacerdotal) buscaban explicaciones, más o menos convencionales según las tradiciones de los santuarios locales, a hechos y leyes que se suponían tenían su origen en el desierto; así, al supuesto antepasado de la clase sacerdotal, Aarón, se le hace tomar parte relevante en la liberación de los israelitas, al lado de su hermano Moisés, como intermediario suyo ante el faraón.

No cabe duda de que en la perspectiva teológica de los relatos bíblicos actuales sobre la salida de los israelitas de la opresión faraónica se quiere contraponer primero el poder omnímodo del Dios de Israel, que supera la magia y las artimañas del rey de Egipto; pero al mismo tiempo en esta gesta de salvación se quiere destacar la dimensión *cósmica* al dramatizar el combate mitológico entre Yahvé y las fuerzas del mal o del caos. Esta versión cósmica aparece, sobre todo, en las versiones poéticas posteriores, en las que se simboliza a Egipto como el monstruo marino Leviatán y Rahab, que viene a ser como una nueva versión del mito cósmico del monstruo Lotán, en lucha contra los poderes del orden en los relatos de Ras Shamra. Pero en los relatos bíblicos no se trata tanto de la *historificación* de un *mito* cuanto de dar dimensión *cósmica* al recuerdo de un acontecimiento histórico que flota en las tradiciones del pasado con tintes de leyenda [222]. Por eso, en los relatos prevalece el eco de un acontecimiento real del pasado que tuvo una influencia cardinal en la formación de la conciencia de elección del pueblo hebreo. En este supuesto, «el contenido de Ex c.1-15 no es un bloque aislado, sino que está unido a lo que precede y a lo que sigue en el Pentateuco, pues se encuentran las mismas variantes de estilo y de intención que en el Génesis y en el resto del Exodo» [223].

Y, de hecho, las manifestaciones cultuales de las tribus de Israel tienen por fin rememorar la presencia salvadora de Yahvé a través de sus gestas en la historia de su pueblo. Por eso, la religión de Israel no es fundamentalmente *cósmica*, en el sentido de que esté calcada en los *mitos* cíclicos de la renovación de la naturaleza; ni en la divinización de las fuerzas cósmicas,

[222] Es la opinión de J. PEDERSEN, *Passahfest und Passahlegende*: ZAW 52 (1934) 161-75; ID., *Israel. Its Life and Culture* (London 1940) 384-415.728-37.
[223] R. DE VAUX, *Histoire*... 307.

particularmente de las fuerzas reproductivas de la vida, como se veneraban en Canaán, donde residieron los primeros antepasados de Israel. En realidad, la idea de un Dios *salvador* que interviene en la historia eligiendo y protegiendo a su clan, a sus tribus y, finalmente, a su pueblo, es la base de la fe israelita, como declaraban los hebreos al presentar las primicias: «Un arameo errante fue mi padre, y bajó a Egipto en corto número para peregrinar allí, y creció hasta hacerse gran muchedumbre, de mucha y robusta gente. Afligiéronse los egipcios y nos persiguieron, imponiéndonos rudísimas cargas, y clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, que nos oyó y miró nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestra angustia; y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de gran pavor, prodigios y portentos; y nos introdujo en este lugar, dándonos una tierra que mana leche y miel» [224]. He aquí el esquema teológico que nos da el ángulo de visión de los redactores bíblicos sobre la epopeya del Exodo; y en este supuesto de glorificación *épico-sacral* hemos de interpretar los acontecimientos del Exodo, reduciendo los hechos a un núcleo histórico verosímil, teniendo en cuenta que las manifestaciones cultuales influyen en la formulación de las antiguas tradiciones históricas; por eso hay que tratar de disociar en los relatos lo que parece trasfondo primitivo histórico y lo que es *interpretación cultual* de los mismos.

a) La juventud de Moisés

Aunque, como antes apuntábamos, la figura de Moisés aparece en estos relatos muy «idealizada» en función de su misión de protagonista principal de una gesta épica coloreada con tintes imaginativos y novelescos, los rasgos fundamentales de su persona son perfectamente verosímiles en el contexto histórico en el que lo colocan los relatos bíblicos. No han faltado autores que han querido esfumar la figura cardinal de la historia de Israel, presentándola como un oscuro personaje que tuvo alguna parte en la preparación de la invasión de Canaán y quedando sepultado en las estepas de Moab, sin que hubiera intervenido en la gesta salvadora del éxodo [225]. En este supuesto, se le niega todo papel principal en la formación de la teocracia hebraica y de la misma religión israelita. Pero la crítica más responsable reciente ha reaccionado, revalorizando la persona his-

[224] Dt 26,5-9.
[225] Es la opinión de M. NOTH, *Überliferungsgeschichte des Pentateuchs* 172-91; ID., *Geschichte Israels* 128 c.3; véase R. SMEND, *Das Mosesbild von H. Ewald bis M. Noth* (Tübingen 1959); R. J. THOMSON, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*: SVT 19 (Leiden 1970).

tórica de Moisés y su intervención en la formación de la conciencia religiosa de las tribus de Israel [226]. Porque, como dice R. de Vaux, «suprimiendo a Moisés, se hace inexplicable la religión y la existencia de Israel» [227]. Por eso, N. Söderblom llega a decir: «Si la tradición no nos dijera nada de Moisés, habría que inventarlo» [228].

Con todo, hay que reconocer que los primeros años de Moisés están muy «novelados» en los relatos bíblicos; y, sobre todo, su salvación pintoresca de las aguas del Nilo por la hija del faraón lleva el sello de lo exótico e imaginativo, encontrando parcialmente su paralelo en la leyenda de Sargón de Agade de un milenio anterior a Moisés. En efecto, el relato bíblico es encantador e inimitable: primero, una mujer de la tribu de Leví le tuvo tres meses oculto en casa; pero, al no poder seguir ocultándolo en casa, «tomó una cestilla de papiro, la calafateó de betún y de pez y, poniendo en ella al niño, la dejó en el juncal a orillas del Nilo. La hermana del niño estaba a poca distancia para ver lo que pasaba. Bajó entonces la hija del faraón a bañarse al Nilo, y sus doncellas se pusieron a pasear por la orilla. Vio ella la cestilla en medio del juncal, y mandó a sus doncellas que la trajeran. Al abrirla, vio al niño que lloraba, y, compadecida de él, dijo entonces la hija del faraón: «Es un hijo de los hebreos». Interviene luego la hermana de Moisés, que va a buscar a su madre como nodriza; y ésta, después de criarle, le devolvió a la princesa, siendo para ella como un hijo. Y le dio el nombre de *Moisés*, pues se dijo: «De las aguas le saqué» [229].

El relato tiene el aire de una leyenda etiológica para explicar el nombre de *Moisés* conforme a una supuesta etimología hebrea y destacar su carácter de «sacado» o «salvado» de las aguas, ya que él había de salvar a sus hermanos haciéndolos pasar por las aguas del mar Rojo. Podemos suponer la satisfacción con que se contarían estas *fioretti* en los círculos cortesanos de Jerusalén para destacar al gran antepasado, relacionado nada menos que con la princesa del faraón, como hijo «adoptivo» de la misma. En realidad, aquí se unen en estos relatos sobre los orígenes del gran libertador de los hijos de Israel lo legendario, lo pintoresco, lo exótico y lo hagiográfico.

En efecto, se ha querido relacionar el nombre de *Moisés*

226 El mismo M. Noth reconoce en la segunda edición de su *Geschichte* que Moisés ha podido tener parte en la preparación de la salida de Egipto como transmisor de una intervención divina (p.128); cf. H. Schmid, *Mose. Überliferung und Geschichte* (Berlin 1968); G. Windengren, *Wnat do we know about Moses:* Proclamation and Presence (vol. G. Henton Davies, London 1970) 21-47.

227 R. de Vaux, o.c., 311.

228 N. Söderblom, *Das Wesen des Gottesglaubens* (1916) 310; cf. J. Bright, o.c., 127.

229 Ex 2,1-10.

(hebreo: *Moshéh;* LXX: Μουσῆς; Vg: *Moyses)* con la raíz hebrea *māshāh* («sacar», «extraer»), verbo que sólo aparece en Sal 18,16 y en 2 Sam 22,17. En este supuesto, *Mosheh* sería un participio activo que significaría «el que saca». Pero la explicación que da el texto bíblico supone una significación pasiva, pues se ponen estas palabras en boca de la princesa: «de las aguas lo saqué» *(meshitihû)*. En ese caso, el nombre del niño debía estar en pasiva: *māshûy* («el extraído»). Pero ya sabemos que las etimologías de la Biblia son aproximativas por asonancias más o menos fortuitas, y sin mayores criterios de exigencia científica.

Por su parte, Filón trata de explicar el nombre de *Moisés*, suponiendo que el griego μῶυ puede significar «aguas», lo que en egipcio es *mw*, y en copto *moy* (aunque se pronuncia *mu)* [230]. Pero no da explicación del otro elemento terminal *ses*. Y Flavio Josefo da una explicación similar, dividiendo en dos partes el nombre: μῶυ que significaría «agua», y ἑσῆς «salvado», por lo que el nombre completo significaría «salvado de las aguas» [231].

Los egiptólogos, por su parte, dan por supuesto que *Moisés* es un nombre egipcio y que podría ser un nombre teóforo del tipo de *Tut-mosis* («hijo de Tot» o «Tot ha nacido»), *Ah-mosis* («nacido de Ah», diosa lunar), *Ramsés* («hijo de Ra» o «Ra ha nacido»). En este supuesto, la princesa egipcia bien pudo poner un nombre similar al niño encontrado en relación con alguna divinidad, nombre que después desapareció en el uso bíblico por tener resonancias politeístas [232]. Pero como hay algún nombre egipcio con el sonido de *Messi*, sin alusión a ninguna divinidad, el nombre de *Moisés* puede significar, simplemente, «niño» o «hijo» *(mshw)* [233]. Otra explicación se basa en la pronunciación árabe actual *Musa* del nombre del libertador hebreo; y, en ese supuesto, *mu* (en egipcio, *mw)* significaría «agua», y *sa (s')*, «hijo». Entonces el significado sería «hijo del agua» [234]. Pero la lectura árabe de *Musa* es una adaptación árabe del *Mosheh* hebreo. No sirve, pues, de base para deducir

230 Filón, *Vita Mosis* I 4.17.

231 Flavio Josefo, *Ant. Iud.* II 9.6; *C. Apion* I 31.

232 En este supuesto, se ha relacionado el nombre de *Moisés* con el nombre de Osiris; y así, el nombre primitivo sería *Osir-mosis (user-mosh-sw:* «Osiris ha nacido»), y entonces la leyenda de Moisés rescatado del Nilo se relacionaría con la mítica de Osiris, muerto por su hermano Seth y arrastrado en un sarcófago de madera por las aguas del río, quedando prendido en los juncales de la orilla, y así fue rescatado; la diosa Nefus, su esposa, le sacó de las aguas, con lo que resucitó. Por ello, la princesa egipcia que encontró a Moisés le impondría el nombre teóforo en relación con Osiris: sacado de las aguas. Cf. S. Bartina, *La Sagrada Escritura* (Madrid 1967) I 312. Sobre el nombre de Moisés véase A. Gardiner, en JEA (1918) 221; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen (1913)* 432; A. Mallon, *Les hébreux en Égypte* (1921) 133; P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (Neuchâtel 1959) 35.

233 Cf. Döller, en BZ 3 (1905) 151-53. Son corrientes los nombres apocopados sin mencionar a la divinidad, como *Mesw* y *Mesy;* cf. Ranke, *Personennamen* II 227.

234 Cf J. Enciso, *El nombre de Moisés:* EstBib 11 (1952) 221-23.

la posible raíz primitiva del nombre egipcio. Y, por otra parte, en ese caso habría que invertir el orden de las sílabas *sa (s') -mu (mw)*.

En dos papiros del tiempo de Setis II aparece mencionado un tal *Mesw* (¿Moisés?), personaje misterioso y temible que puede castigar a los funcionarios incompetentes; incluso puede destituir al *visir*, o primer ministro del reino [235]; también en la dinastía XIX (s. XIII a.C.) aparece mencionado un tal Amenmosis, nombre que podría bien abreviarse en *Mosis*, como los nombres apocopados de Ramessu y Sessu [236]. Y el nombre abreviado de Amen-mosis puede ser *Mshy* o *Mshw* [237]. En todo caso, podemos decir que el nombre de *Moisés* es netamente egipcio, como el de otros miembros de su clan. Así, *Merari* [238] puede ser el equivalente de *Mrry*, «muy amado»; *Pinjas* (Fines) [239] encuentra su paralelo en el nombre egipcio *P'-nhsy*, «el negro». Y, de hecho, un tal *P'nhasy* fue el *visir* en tiempos de Merenptah [240]. R. de Vaux cree ver en estos nombres egipcios citados en la Biblia la presencia en Egipto de un grupo *levítico* del que Moisés formara parte [241]. Según los datos bíblicos, Moisés provendría del antepasado Leví; sería el nieto de Leví por la madre, y bisnieto por el padre. Su padre se llamaba Amram, y su madre *Yokebed* («siervo de Yo»: ¿Yahweh?), nombre netamente semítico [242].

Según el relato novelado de Ex 2,10, Moisés fue «adoptado» por la hija del faraón, permaneciendo en la corte hasta su edad adulta; por lo que San Esteban dirá de él que «fue instruido en toda la sabiduría de los egipcios» [243]. Con ello se quiere dar explicación a los grandes prodigios taumatúrgicos que iba a realizar para forzar al faraón a dejar salir a los hebreos oprimidos. En realidad, el hecho de la formación de Moisés en la corte faraónica no es inverosímil, ya que por los documentos egipcios sabemos que algunos faraones hicieron educar a ciertos asiáticos en su corte para prepararlos para funciones administrativas en relación con las provincias asiáticas del imperio [244].

[235] Cf. *Papiro Anastasi* I 18.2; *Papiro Salt* 124; P. MONTET, o.c., 36.
[236] Cf. A. GARDINER, *The Egyptian Origin of some English Personal Nomes:* JAOS 56 (1936) 189-97; J. G. GRIFFITHS, *The Egyptian Derivation of the Name Moses:* JNES 12 (1953) 225-31; S. HERMANN, *Mose:* EvTh 28 (1968) 303-304; J. CERNY, en JEA 15 (1929) 243-58.
[237] Cf. R. O. FAULKNER, *Egypt from the Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Ramsesses* III: CAH II (1966) 22.
[238] Ex 6,16.
[239] Ex 6,25.
[240] Cf. T. J. MEEK, *Moses and the Levites:* AJSL 56 (1939) 113-20.
[241] R. DE VAUX, o.c., 312.
[242] Cf. Ex 6,20; Núm 26,19.
[243] Act 7,22.
[244] Cf. S. SAUNERON-J. YOTOTTE, en *Revue d'Égyptologie* 7 (1951) 67-70; J. CAPART, *Un grand personnage palestinien de la cour de Merenptah:* Cahiers Égyptiens 11 (1936) 32-38;

A propósito de la pintoresca historia del niño Moisés salvado de las aguas del Nilo, se ha traído a colación la leyenda de Sargón de Agadé (s. XXV a.C.), el gran rey semita que se superpuso a los sumerios, creando un imperio efímero. Según esta leyenda, Sargón era hijo ilegítimo, por lo que fue entregado por su madre a las aguas del río en una cestita recubierta de betún; fue recogido por un aguador llamado Akki, quien lo crió y puso por jardinero suyo; luego llegó a ser rey de Mesopotamia. He aquí el texto:

«*Sargón* (Sharru-ukin), el soberano poderoso, rey de Agadé, soy yo. Mi madre fue una sacerdotisa [245]; no conocí a mi padre. Los hermanos de mi padre amaron los montes. Mi ciudad es Azupiranu, situada a orillas del Eufrates. Mi madre (¿sacerdotisa?) me concibió y me dio a luz en secreto; me puso en una cesta de juncos y con betún selló la tapadera; me echó al *río, el cual no me anegó, sino que el río me transportó y me llevó a* Akki, el aguador. Este me extrajo cuando sacaba agua del pozo; Akki el aguador me recibió por hijo suyo y me crió; Akki el aguador me nombró su jardinero. Mientras era jardinero, Ishtar me ofreció (su) amor. Y durante cuatro y... años ejercí la realeza; regí al (pueblo) de las cabezas negras y lo goberné; conquisté fuertes montañas, (talándolas) con azuelas de bronce; escalé las sierras elevadas y las sierras bajas; recorrí tres veces los países del mar...» [246]

A la simple lectura de este texto arcaico saltan a la vista las analogías y diferencias del relato mesopotámico y del bíblico; en ambos casos, el niño es echado al río en un cestillo de junco; pero Moisés no es hijo ilegítimo, y por ello no es abandonado de modo vergonzante, pues, si es confiado al río, es para librarlo de la persecución faraónica; asimismo, su salvador es nada menos que una princesa y no un oscuro aguador; y luego es formado en la corte; no es, pues, un simple jardinero, como en el caso del relato mesopotámico. Por otra parte, no tenemos ningún texto egipcio en el que se hable de un niño salvado del río. No es posible, pues, encontrar el supuesto modelo utilizado por el relator bíblico para presentar a su héroe. Las semejanzas con el relato mesopotámico son fortuitas y sin parecido sustancial, ya que el hecho de que una madre abandonara a su hijo ilegítimo debía de ser corriente, y también es verosímil que, en ciertos casos, alguno lo haya encontrado y adoptado. En efecto, en un texto sumerio-acadio se habla de un niño desvalido encontrado, el cual fue confiado a una nodriza durante tres años por un salario determinado; luego

J. CERNY, *Ostraka hiératiques* (Catalogue général du Musée du Caire) I (1935) nn.5504; ANET 260: *Papiro Harris* (de tiempo de Ramsés III).
[245] El término que traducimos por «sacerdotisa» es oscuro en el original (S. N. KRAMER en ANET 119 lo traduce por «variable»).
[246] El texto en ANET 119; SAO 100.

fue «adoptado» por un escriba [247]. Así, pues, «el tema folklórico del niño salvado se inspira en costumbres de adopción» [248].

Filón da, incluso, el nombre de la hija del faraón que recogió a Moisés, y la llama Termutis, suponiendo que, aunque estaba casada, no tenía hijos y quería adoptar a uno [249]. Algunos autores han querido relacionar el hecho de Moisés encontrado en el Nilo con el rito de Tammuz, el cual, echado al agua, al principio se sumerge y le llevan al reino de los muertos. Es una adaptación del mito de Osiris, de que antes hemos hablado [250].

b) Moisés en el desierto con los madianitas

El relato bíblico nos dice que Moisés, por defender a un compatriota, cometió un homicidio, matando al egipcio que le maltrataba, por lo que tuvo que huir hacia las estepas de la península del Sinaí para estar libre del control de la policía egipcia [251], a una región que es llamada «país de Madián», la Μοδιανα de los geógrafos griegos [252]. Abel coloca esta región entre Edom y Parán [253]; en este supuesto, sería la zona por la que atravesaba la ruta caravanera entre Arabia y Egipto. Ahora bien, según Gén 25,1-2, los madianitas eran descendientes de Abraham por Qetura; pero ésta es una genealogía postiza para vincular de modo convencional con el gran patriarca a las tribus arábigas, etnológicamente afines a los hebreos. Con todo, el término *madianita* no es muy preciso en los textos bíblicos, pues en general designa a una población de *mercaderes* que se mueven en una zona geográfica muy amplia, ya que aparecen en el nordeste del mar Muerto [254] o vienen con camellos desde Transjordania para atravesar la región central de Canaán [255]. Y, según 1 Re 11,18, un príncipe edomita pasó por Madián y Parán camino de Egipto. Ahora bien, Parán o Farán está al sur del Negueb, entre Cades y Egipto. Allí reside Ismael [256], y de allí parten los exploradores de Canaán [257]. Según estos datos, podemos colocar «el país de Madián» en la península del Sinaí, sin «necesidad de hacer ir a Moisés hasta Arabia, ni localizar su origen y el lugar de la revelación divina en este lugar» [258].

Ahora bien, la huida de Moisés hacia estas regiones inhóspitas era muy normal cuando se trataba de librarse del control de la policía egipcia, como aparece en el famoso relato de *Sinuhé*, que huyó de su país en el siglo XX a.C., en los tiempos de Amen-hemet y de Sen-Usert o Senusrit I [259].

Moisés, huyendo de la policía egipcia por las estepas del Sinaí, entró en contacto con el jeque de la región, que era «sacerdote de Madián» [260]. Con ello se iniciaba la gran aventura de los israelitas por el desierto. Se ha querido suponer que el «yahvismo» mosaico primitivo arranca de un esquema religioso de aquella región, y, por tanto, se debía, inicialmente, a las creencias del suegro de Moisés [261]. En este supuesto, Moisés no habría hecho sino «adoptar» este credo religioso para infundirlo luego a sus compatriotas liberados de la opresión faraónica [262]. Los que admiten esta hipótesis suponen que los *madianitas* están en relación con los *qenitas;* y creen que su epónimo es Caín, que llevaría el signo, tatuaje o *wasm* impuesto por Yahvé al primer homicida de la historia [263]. De ellos descenderían los recabitas, fervientes yahvistas, que aparecen hacia el siglo VII a.C. [264]. Pero, como dice R. de Vaux, «no hay indicio claro en la Biblia de que los *qenitas* hubieran venerado una divinidad llamada *Yahweh* o de un nombre aproximado» [265].

A este propósito se ha traído a colación una lista geográfica del tiempo de Amenofis III (s. XV a.C.) en un texto de Saleb (Nubia), en el que se habla del «país de los *Shasu* y de *Yahw'*»; y el mismo nombre aparece en una copia de esta lista del tiempo de Ramsés II encontrada en un templo de Amara-Oeste (Nubia) [266]. Se habla también en este texto del «país de los *Shasu* de *S'rr*», que parece ser *Se'ir* (los montes de Edom). En realidad, los egipcios llamaban *shasu* a los *beduinos* del desierto del Sinaí y de Transjordania. En este supuesto, el nombre de *Yhw'* sería una localidad geográfica como la de Se'ir. Pero, en todo caso, el nombre de una supuesta divinidad local podía dar el nombre a una región [267]. A este propósito comenta R. de Vaux: «Lo que queda es que en la región en que vivían

247 Texto en B. LANDSBERGER, *Die Serie ana ittishu* (Materialen zum sumerischen Lexikon, I) (Roma 1937) 43-47; cf. R. DE VAUX, o.c., 311.
248 R. DE VAUX, o.c., 311.
249 FILÓN, *De vita Mosis I* 13; FLAVIO JOSEFO, *Ant. Iud.* III 9.5.7.
250 Cf. DBS I 782-83: *Babylone et la Bible.*
251 Ex 2,11-15.
252 PTOLOMEO, VI 7.2.
253 ABEL, *Géographie de la Palestine* I 286.
254 Núm 22,4; 25,6s; 31,1.
255 Jue c.6-8.
256 Gén 21,21.
257 Núm 12,16; 13,26.
258 R. DE VAUX, o.c., 315.
259 Texto en CH. JEAN, *Le milieu biblique* II 136-44; ANET 18-22; SAO 6-14.
260 Ex 2,16; 3,1; 18,1; 18,12: Jetró ofrece sacrificios.
261 Cf. H. H. ROWLEY, *From Joseph to Jeshua* 149-55; ID., *Moses and Monotheism:* From Moses to Qumrân (London 1963) 48-57; K.-H. BERNHARD, *Gott und Bild* (Berlín 1956) 125-28; O. EISSFELDT, *Jahwe, der Gott der Väter:* TLZ 88 (1963) col.481-90.
262 Contra esta hipótesis cf. C. H. W. BREKELMANS, *Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel:* OTS 10 (1954) 215-24.
263 Gén 4,15: aquí la señal caracterizaba al clan en el que se ejercía la ley de la venganza (Gén 4,15.24).
264 Cf. 2 Re 10,15-27; Jer 35,1-11.
265 R. DE VAUX, o.c., 316.
266 Cf. J. LECLANT, en *Orientalia* 32 (1963) 203; R. GIVEON, *Toponymes ouest-asiatiques a Soleb:* VT 14 (1964) 239-55; H. GRDSELOFF, en *Revue de l'Histoire Juive en Egypte* 1(1947) 79-83; S. H. HORN, en JNES 12 (1953) 201; K. A. KITCHEN, en JEA 50 (1964) 67.
267 Cf. R. GIVEON, *Shosu of Egyptian and the Exodus:* Fourth World Congress of Jewish Studies, *Papers I* (Jerusalem 1967) 193-96.

los *qenitas* y los antepasados de Israel existía un nombre *geográfico* muy semejante al del Dios de Israel. Esto es muy interesante, pero no basta para hablar de un culto a *Yahvé* entre los *qenitas*» [268].

Según Ex 18,1, Jetró, suegro de Moisés, ofreció sacrificios, invocando el nombre de *Yahweh* junto «al monte de Elohim» y comiendo «delante de Elohim». La escena parece que tiene lugar en un lugar que se considera ya consagrado tradicionalmente en la región; y Jetró parece oficiar como sacerdote del lugar. Y, según el texto bíblico, declara que *Yahweh* es más grande que todos los dioses, por haber liberado milagrosamente a los hebreos bajo la égida de Moisés. Pero esto no prueba que fuera sacerdote de *Yahweh*, sino que reconoce la superioridad del Dios de Moisés, llamado *Yahweh*. Ahora bien, según Ex 3,1.12, Moisés recibió allí, en la «montaña de Elohim», la revelación del nombre de *Yahweh* y su misión de liberar a sus compatriotas. Pero hemos de tener en cuenta el modo de narrar de los autores bíblicos, que tienen especial interés en poner «confesiones de fe» *yahvista* en boca de personajes no-israelitas, como Balaam [269], Naamán siro [270], Rahab en Jericó: «Vuestro Dios, Yahvé, está encima, en los cielos, y en la tierra» [271]; y Abimelec a Abraham: «ya tenemos pruebas de que Yahvé está contigo» [272]. Otro tanto reconocen los gabaonitas [273] y Aquior [274]. Es un tema apologético muy repetido en la literatura bíblica para hacer ver que hasta los gentiles tienen que reconocer el poder superior del Dios de Israel. En efecto, Moisés, cuando se enfrentó con el faraón, le ofreció prodigios para que reconociera el poder superior de su Dios, que le envió para liberar a sus hermanos: «Para que tú reconozcas que yo soy Yahvé» [275]. Conforme a este esquema teológico que preside la narración bíblica, Jetró exclamará ante Moisés: «Ahora sé que Yahvé es más grande que todos los dioses» [276].

Pero de esta exclamación no se puede inferir que Yahvé fuera el Dios tradicional de la región de la que Jetró era sacerdote, pues «no sabemos nada del *sacerdocio madianita*, nada sobre el sacerdocio de los antiguos semitas nómadas de Arabia del norte y del Sinaí. Y las tradiciones de Arabia central anteriores al Islam indican que no había clase sacerdotal separada de la masa profana, ni sacerdotes sacrificadores [277]. Pero estas tradiciones conocían a un personaje religioso llamado *Kahin* [278]. Era un *adivino* que transmitía oráculos, y era consultado en los negocios importantes de la tribu...; sus juicios eran aceptados como juicios de Dios» [279]. Ahora bien, el nombre *kahin* se ha relacionado con el cananeo *kohen*, *kahna*, que significa «sacerdote» sacrificador [280].

Algunos críticos han interpretado la escena de Ex 18 como un pacto de alianza entre el clan de Jetró y el de Moisés [281], basándose en el banquete que en esa ocasión tiene lugar, como ocurrió en el pacto entre Abraham y Abimelec [282] y entre Labán y Jacob [283]. En efecto, se dice en Ex 18,12: «Jetró, suegro de Moisés, ofreció a Dios un holocausto y sacrificios pacíficos, y vinieron Aarón y todos los ancianos de Israel y comieron con él ante Dios». Pero no consta que Jetró actuara entonces como sacerdote de *Yahvé*, aunque sí debió de tener influencia práctica en la organización de las tribus en el desierto, según el consejo que dio a Moisés [284]. En realidad no sabemos nada de la religión de los *madianitas*, por lo que «la teoría del origen *madianita* del *yahvismo*, como la de su origen *qenita*, permanece como una hipótesis que no se puede demostrar» [285].

c) El nombre de «Yahweh»

No obstante, es un hecho que Moisés, a través de los relatos bíblicos, aparece muy vinculado al clan de su suegro Jetró, al que en Núm 10,29 se le llama Jobab, hijo de Ragüel. De hecho, Moisés le invitó a que le acompañara camino de Canaán, pues conocía bien los lugares de la región: «No nos dejes, pues tú conoces bien los lugares donde conviene acampar, y podrás servirnos de guía; si vienes, nosotros te daremos parte de lo que nos entregue Yahvé. Así, se marcharon del monte de Yahvé...» [286] A este propósito comenta H. Cazelles: «Qui-

268 R. DE VAUX, o.c., 317.
269 Núm 23,15.
270 2 Re 5,15.
271 Jos 2,9-11.
272 Gén 26,28.
273 Jos 9,9-10.
274 Jue 5,5-11.
275 Ex 7,17; 8,18; 10,2.
276 Ex 18,11.

277 Cf. J. WELLHAUSEN, *Reste des arabischen Heidentums* (Berlin 1897) 120; H. LAMMENS, *L'Arabie occidentale avant l'hégire* (Beyrouth 1928) 107-8.
278 Cf. J. WELLHAUSEN, o.c., 134-36; A. FISCHER, en *Encyclopédie de l'Islam* II (1927) 665-66; J. HENNINGER, *La religion beduine préislamique*, en *L'Antica società beduina* (Roma 1959) 138; T. FAHD, *La divinitation arabe* (Leyden 1966) 91-97; A. CODY, *A History of the Old Testament Priesterhood* (Roma 1969) 14-18.
279 R. DE VAUX, o.c., 321.
280 Cf. W. F. ALBRIGHT, *From Stone Age to Christianity* (Baltimore 1946) 18.
281 Cf. F. C. FENSAM, *Did a Treaty Between the Israelites and the Kenites exist?*: BASOR 175 (octubre 1964) 51-54; A. CODY, *Exodus 10,12: Jetro Accepts a Covenant with the Israelites*: Bi 49 (1968) 153-66.
282 Gén 26,28-30.
283 Gén 31,54.
284 Ex 18,17-24.
285 R. DE VAUX, o.c., 320-21.
286 Núm 10,29-32; Jue 4,11.

zá estos *madianitas* y su jefe, Jetró, daban culto a una divinidad con el nombre de *Yaho* o *Yahweh*, como lo hacía la familia de Moisés y la del adivino Balaam; el nombre de la madre de Moisés significa 'Yahvé es importante' *(Yo-kebed:* «gloria de Yahvé»)... En todo caso, no parece que Moisés haya estimado que su Dios era diferente del que adoraba el clan *madianita;* por eso le deja a Jetró ofrecer el sacrificio en el que toman parte los ancianos de Israel [287]. Y la Biblia atribuye a Jetró los principios, impregnados de espíritu religioso, que adoptará Moisés en la organización de la justicia [288]. Pero esto no quiere decir que la religión de Moisés sea un plagio de la de los madianitas. Porque la religión de Moisés no es una simple religión *tribal*, con los sacrificios y creencias que pudieron encontrar entre los beduinos del Sinaí o de Moab. Es una religión muy *israelita*, que honra al Dios *personal* de los patriarcas; no sólo de Abraham, sino de Isaac, que vivió en el Negueb cerca de Bersabé, y de Jacob, que terminó su vida en Egipto cuando la dominación de los hicsos. Los madianitas no podían conocer estos aspectos de su providencia, y una divinidad *tribal* como la de ellos no podía tener el refinamiento moral de la de Moisés. El momento decisivo es el encuentro de éste con Dios en la zarza ardiendo sobre el monte sagrado [289]. Es un Dios semítico que se manifiesta en las alturas, y se manifiesta bajo un signo de fuego» [290].

La tradición «yahvista» pone ya en boca de Enosh, hijo de Set, la invocación del «nombre de *Yahvé*» [291]. Por eso no da explicación del nombre, sino que simplemente narra el hecho de la aparición a Moisés para preparar su misión [292]. En cambio, el «elohista» trata de explicar el sentido del misterioso nombre divino que de repente irrumpe en la historia de Israel [293]. Por su parte, el «sacerdotal» traspone la escena a Egipto y declara que es el mismo Dios de los padres el que se aparece a Moisés, pero con nombre diverso: antes, bajo el nombre de *Shadday*, y ahora, bajo el nombre de *Yahweh* [294].

De hecho, a partir de esta escena del Sinaí, el nombre de *Yahweh* será la designación *específica* del Dios de Israel, que en los textos poéticos aparece bajo la abreviación de *Yah* (v.gr., *hallelu-Yáh),* y en la composición de los nombres teó-

[287] Es un caso similar al de Abraham, que aceptó al Dios de Melkisedec y le ofreció los diezmos (Gén 14,20).
[288] Ex 18,13-24.
[289] Ex 3,1s.
[290] Gén 15,17; H. Cazelles, en DBS V 1323-24.
[291] Gén 4,26.
[292] Ex 3,1-5.16-20.
[293] Ex 3,6.9-15.
[294] Ex 6,2-13. Cf. S. Mowinckel, *The Name of God of Moses:* HUCA 32 (1961) 131-33

foros bajo la forma inicial de *Yeho-, Yo-, Ye-o,* y la terminal de *-yahu, -yah.* Los críticos discuten si el nombre primitivo fue la forma abreviada *Yaho* o la completa de *Yahweh* [295], que se pretende explicar convencionalmente en Ex 3,14 a base de la raíz protocananea *hawwâh* («ser»). En realidad, en la estela de Mesha, rey de Moab (s.IX a.C.), aparece bajo la forma de *Yhwh;* igualmente, ésta es la forma registrada en un sello del siglo VIII a.C. [296] y en el *ostraka* de Tell Arad, de fines del siglo VII a.C. [297], así como en las cartas de Lakish [298] y en algunos grafitos del siglo VI a.C. [299]. Bajo la forma abreviada *(lyh:* «para *Yh*») se lee en un fragmento de cerámica del siglo VII a.C. [300]; y en otro encontrado en Megiddo, del siglo VII a.C. se lee *lyw* («para *Yw*») [301].

En los escritos de Elefantina (s.V a.C.) aparece siempre bajo la forma *Yhw* (una vez *Yhh)* en los papiros, pero en los *ostraka* del mismo lugar aparece siempre la forma *Yhh* [302]. Con todo «la forma larga *(Yhwh)* es la más frecuente y la más antigua también fuera de la Biblia. Por otra parte, una contracción de la forma larga se explica mejor desde el punto de vista filológico que el alargamiento de una forma abreviada» [303]. Ahora bien, la pronunciación *Yahweh* se funda en la explicación de Ex 3,14 y por semejanza con los nombres amorreos *Yawi-ila, Yawi-Addu, Yawi-Dagan,* y en las transcripciones griegas de Ιαουε, Ιαβε. Algún autor ha querido leer *Yahwo* [304], suponiendo que la grafía *Yhw* de Elefantina se pronunciaba *Yaho;* de ahí la transcripción de Ιαω en algunos autores eclesiásticos antiguos, en Diodoro de Sicilia (I 94) y en ciertos amuletos gnósticos y papiros mágicos *(Iao)* de los primeros siglos del cristianismo. Orígenes lo transcribe Ιαη [305], derivado quizá del *Yaw* hebraico o de su transcripción *Yah,* que parece ser la expresión apocopada del nombre completo *Yahweh* [306].

[295] Cf. H. Cazelles, en *XV Rencontre Assyriologique Internationale* (Liège 1966) (ed. Paris 1967) 82-86.
[296] Cf. Fr. M. Cross, en HTR 55 (1962) 251.
[297] Cf. Y. Aharoni, *Hebrew Ostraca from Tel Arad:* IEJ 16 (1966) 1-7.
[298] Sólo aparece dos veces con la forma de *Yhw,* y parece ser una errata. Cf. A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Name* (Helsinki 1952) 43.
[299] Cf. J. Naveh, *Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave:* IEJ 13 (1963) 74-92.
[300] Cf. G. A. Reisner-C. R. Fischer, *Harward Excavations at Samaria* (Cambridge 1924) 238 n.65 p.55b.
[301] Cf. H. G. May, *An Inscribed Jar from Megiddo:* AJSL 50 (1933-34) 10-14.
[302] Cf. A. Dupont-Sommer, en RHR 130 (1945-B) 22-23.
[303] R. de Vaux, o.c., 322.
[304] Cf. W. Vischer, *Eher Jahwo als Jahwe:* TZ 16 (1960) 259-67.
[305] Orígenes, *Selecta in Psalmos* ps.2: PG 12,1104.
[306] Cf. W. Vischer, *Eher Jahwo als Jahwe:* TZ 16 (1960) 259-67.

d) ¿El nombre de «Yahweh» fuera de Israel?

En los relatos de la época patriarcal no aparece el nombre de *Yahweh* para designar a la divinidad protectora de los patriarcas; en Ex 6,3 se declara expresamente: «Yo me aparecía a Abraham, a Isaac y a Jacob como *El-Shadday;* pero mi nombre de *Yahweh* no se lo di a conocer a ellos». Esta afirmación refleja, al menos, lo que pensaban los redactores bíblicos sobre el origen del famoso *tetragrammaton* revelado en las estepas del Sinaí. Con todo, en Gén 15,17, Dios, al prometer numerosa descendencia a Abraham, se designa a sí mismo como *Yahweh*. Por otra parte, la madre de Moisés se llama *Yo-kebed* («¿gloria de Yahvé?») [307]. Esto plantea el problema de si el nombre de *Yahweh* es anterior a la tradición sinaítica, pudiendo designar a alguna divinidad extraisraelita [308]. Así, se ha querido ver su forma apocopada *Yw* en un texto mitológico de Ras Shamra, en el que el dios jefe del panteón ugarítico *El* dice: «El nombre de mi hijo *yw-ilt*» [309]. Aunque el texto es oscuro, no han faltado autores que han querido relacionar esta designación con el *Yahweh* de las tradiciones bíblicas [310]. De hecho, este supuesto nombre divino de *Yw* no vuelve a aparecer en los textos de Ugarit, y por ello especialistas de solvencia rechazan toda afinidad con el *tetragrammaton* bíblico [311]. Y más bien se inclinan por ver en el nombre *yw* de los textos ugaríticos la designación del dios del mar *Yam (ym)*, la contraposición al dios de la vegetación, *Bel*.

Algunos lexicólogos han tratado de buscar un origen mesopotámico al nombre de *Yahweh*, relacionándolo con supuestos nombres teóforos como *Yaum-ilum* o *Yawum-ilum*, que habría que traducir por «Yahweh es dios»; pero *yaum* puede ser simplemente el pronombre personal «mío» [312]. Otros autores más bien buscan una relación de *Yahweh* con la onomástica amorrea: *Yawi-ila, Yajwi-ila, Yawi-Addu, Yawi-Dagan, Yajwi-Nasi*, y en ese supuesto traducen «Ila (Addu, Dagán, Nasi) es Yahweh» [313]. Pero el término *yahwi* no designa a una divinidad,

[307] Ex 6,20.
[308] Cf. S. Landersdorfer, *Der Gottesname YHWH in den Keilinschriften:* BZ 109 (1912) 30-31; A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* 58; A. Murtonen, *The Appearance of the Name YHWH outside Israel:* Studia Orientalia 16,3 (Helsinki 1951).
[309] Cf. Ch. Virolleaud, *La déesse 'Anat* (Paris 1938) tab.6 AB IV,14; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* 225.
[310] Cf. C. H. Gordon, o.c. (Roma 1965); *Glossaire* n.1084 p.410; J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Leipzig 1965) n.1151.
[311] Cf. J. Gray, *The YHWH en the Religion of Canaan:* JNES 12 (1953) 278-83; Id., *The Legacy of Canaan* (SVT 25 [1965]) 180-84; M. Pope, en *Götter und Mythen im vorderen Orient* (Stuttgart 1965) 291-92.
[312] Cf. B. Landsberger, en ZA 35 (1924) 24 n.2; J. Lewy, en *Orientalia* 15 (1946) 362-93.
[313] Cf. A. Finet, *Iawi-ila, roi de Talhayum:* Syria 41 (1964) 117-42.

sino que viene a ser una forma de *hwy:* «ser», sin alusión a divinidad alguna. Igualmente puede ser el verbo *hwy*, «vivir». En ese supuesto, la traducción sería «él vive, hace vivir», «existe» o «hace existir». De esto se deduce que, aunque «es posible y aun verosímil que el nombre de *Yahweh* haya existido fuera de Israel antes de Moisés, no tenemos todavía ninguna atestiguación segura sobre ello» [314]. A principios de este siglo, ya algunos críticos presentaron la hipótesis de que *Yahweh* fuera el nombre de una divinidad *madianita* de las estepas del Sinaí, de la que Jetró, suegro de Moisés, fuera su sacerdote [315]; pero, de hecho, en las inscripciones protosinaíticas no se ha registrado el nombre de ninguna divinidad llamada *Yahweh*.

e) Explicación etimológica del nombre de «Yahweh»

Fuera de las lenguas semíticas, se ha propuesto una etimología egipcia a base de descomponer el nombre de *Yahweh* en dos partes: *Yah*, dios lunar, y *we'*, «uno» [316], etimología que es comúnmente rechazada [317]. Incluso se le ha querido relacionar con el indoeuropeo, como si el *Yaw* hebraico fuera una trasliteración de *Dyau-s* (Zeus, Júpiter) [318], y así se ha creído leer su nombre en las inscripciones del Indus (tercer milenio a.C.) bajo la forma de *Yae-Yaue* [319]; pero el desciframiento de la escritura protoindia está lejos de ser claro. También se ha querido relacionar *Yahweh* con términos jurritas, suponiendo que *Ya* es una divinidad, a la que se habría alargado con el sufijo jurrita *-ha* o *-wa* [320].

Con todo, comúnmente la investigación se centra en el círculo de las lenguas semíticas. Y así, se ha supuesto que el nombre *Yahweh* podría derivar de la exclamación *ya* (corriente en árabe: *¡oh!)* y el pronombre personal *huwa*, «él»; así, la expresión *Ya-huwa* podría traducirse por «¡oh él!», lo que daría origen a *Yhwh* y *Yhw* [321]. A este propósito se ha hecho notar que algunas veces en los textos bíblicos se emplea el pronombre personal *hu* («él») para designar el nombre divino [322], y en este supuesto se explican determinados nombres teóforos,

[314] R. de Vaux, o.c., 325.
[315] Ex 18,1.
[316] Cf. N. Walker, *The Tetragrammaton* (West Ewel 1948): ZAW 70 (1958) 262-65; JBL 79 (1960); ZAW 75 (1963) 226.
[317] Cf. L. Vergotte, en ETL 39 (1963) 447-52.
[318] Cf. E. Littmann, en AFO 11 (1936) 162.
[319] Cf. B. Hrozny, *Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohendo-Daround Harapa:* AOr 13 (1942) 1-102s, esp. p.52.
[320] Cf. J. Lewy, *Influences hurrites sur Israel:* Rev. des Études Sémitiques (1938) 49-75;
[321] Cf. M. Buber, *Moses* (Amsterdam 1953); S. Mowinckel, *The Name of Gd Moses,* en HUCA 32 (1961), 121-33.
[322] Cf. H. Kosmala, *The Name of God (YHWH and HU),* en ASTI 2 (1963) 103-106. N. Walker, *Concerning HU and ANI HU'* en ZAW 74 (1962) 205-206.

como *Abi-hû*, equivalente a *Abi-El; Eli-hû* y *Eli-yau* [323]. Y de hecho, en Is 43,10.13 encontramos la expresión *'Ani-hû* («yo él») [324]. Y en algunos textos de Qumrân, en una paráfrasis de Is 40,3, se reemplaza el *tetragramma* YHWH por *hw-h'* [325]. Hoy día, los musulmanes en sus recitaciones del *dhikr*, repitiendo el nombre de Dios bajo diversos nombres, dicen *Allah-hû*, con un epíteto, o *Huwa:* «El». Pero aquí *Huwa* no designa un nombre divino particular, sino que es un pronombre enfático: Dios es «El» por antonomasia.

Comúnmente, los lexicólogos suponen que, tras del nombre de *Yahweh* de los textos bíblicos, hay una raíz arcaica cananea: el verbo *hwh* o *hwy*, que significa «ser» o «existir». En acadio, su equivalente *ewi-emu* significa «cambiarse en», «hacerse como», «hacer semejante a». Por otra parte, la raíz *hwy* es corriente en arameo [326], nabateo, palmirano y siríaco bajo las formas de *hwh, hw', hwy*. En algunos textos bíblicos aparece esta forma aramea *hwh* [327]. Pero generalmente aparece bajo la forma derivada hebraica de *hyh*. En Job 37,6, *hawâh* significa «caer»; de ahí parecen derivar los sustantivos *huwwâh*, «destrucción», y *howâh*, «desastre»; en árabe tenemos la raíz *hwy*, «caer», tirar de arriba. En este supuesto, se ha querido considerar a *Yahweh* como a un dios de las tormentas, que hace fulgurar el rayo en el Sinaí [328].

Por otra parte, *hwy* significa también en árabe «amar con pasión»; de ahí el sustantivo hebraico *hawwâh*, «deseo». En ese caso, *Yahweh* sería el que ama apasionadamente, el «apasionado» [329], en relación con el hebreo *'awh*, «desear» [330]. Pero, generalmente, se relaciona *Yahweh* con la idea de «ser» o de «existir». Mas en ese supuesto puede ser una forma causativa, y significaría «el que hace ser» o confiere el ser o existencia a las creaturas: el Creador [331]. Esta noción, que parece muy abstracta [332], no es totalmente ajena a la mentalidad de los pueblos del antiguo Oriente [333]. Con todo, la mayor dificultad estriba en que la raíz *hawwâh* no aparece en los textos bíblicos en sentido *causativo*, y para expresar la idea de «crear» se utilizan otros términos [334]. No obstante, en arameo y siríaco se emplea en forma causativa la raíz *hwy-hw'*.

Generalmente, los autores interpretan el nombre de *Yahweh* en forma *kal*, significando «el que es», aunque no están de acuerdo al determinar su sentido específico, puesto que puede entenderse en el sentido del «existente» por antonomasia, en contraposición a los ídolos, que no tienen vida ni existencia, sino que son inertes [335], sin que ello signifique la «aseitas» en sentido filosófico perfilado helénico, como parece insinuar la versión griega de los LXX: ἐγώ εἰμὶ ὁ ὤν: «Yo soy el Existente» [336] *(Der Seiende)* [337]. Pero en un sentido más amplio es aceptable esta interpretación, en cuanto que se aludiría a lo *permanente* de Dios, origen de todas las cosas, frente a la mutabilidad de los seres. De hecho, en un himno mesopotámico, al dios lunar Sin de Babilonia se le llama «fruto que se produce a sí mismo» [338]; en los *Misterios de Isis y Osiris*, un dios es llamado «creador de su propio nombre»; en el *Libro de los muertos*, Ra es proclamado «Dios nacido por sí mismo» [339]. Y en el himno a Amón se le califica como «el que hace existir todo» [340]; incluso al faraón Amenhemet III se le llama «el que ha hecho existir lo que ha de existir» [341]. Y en las *Instrucciones de Merikare* (a fines del tercer milenio a.C.), el faraón Achtoes, hablando de sus luchas victoriosas contra los beduinos, que amenazaban las fronteras de Egipto, dice: «Yo soy lo que soy» [342]. Es un modo enfático de afirmar su personalidad diciendo que es muy poderoso. En la expresión bíblica similar «yo soy lo que soy» [343], puesta en boca del Dios salvador de los israelitas, indica también su autonomía y poder omnímodo, sin dependencia de nadie; pero como poco antes, en el

323 Igualmente los nombres Mika-hu y Mika-El, Mika-yau, Mika-yah.
324 Cf. Is 41,4; 48,12; Dt 32,39; Sal 102,28: *Attah hû:* «Tú eres él».
325 *Manual de Disciplina* VIII, 13; cf. III, 17.25; IV, 25, donde *hw'-h'* equivale a Dios.
326 Cf. Ch. F. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest* (Leyden 1965) 63.
327 Cf. Gén 27,29; Is 16,4; Ecl 2,22; 11,3; Neh 6,6.
328 Es la opinión de J. Wellhausen y de Lagarde. Cf. H. Bauer-Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* I (Halle 1922) 24 n.2.
329 Cf. S. D. Goitein, *YHWH The Passionate:* VT 6 (1956) 1-9.
330 Así el sustantivo *hawwah:* Miq 7,3; Prov 10,3; 11,6.
331 Cf. E. König, *Theologie des AT* (1923) 146; W. Eichrodt, *Theologie des AT* I (1933) 92; M. J. Lagrange, *El et Jahve:* RB 12 (1903) 374; J. Obermann, *The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries:* JBL 68 (1949) 301-23; Id., *Survival of a an Old Canaanite Participle and Its Impact on Biblical Exegesis:* JBL 70 (1951) 199-209. A esta hipótesis se opone G. R. Driver, *Reflections on Recent Articles:* JBL 73 (1954) 125-31.
332 Cf. S. Mowinckel, en HUCA 32 (1961) 128; W. von Soden, en WO 3 (1964) 182. Pero interpretan *Yahweh* en sentido causativo W. F. A. Albright, en JBL 48 (1924) 370-78; Id., *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore 1946) 197-99; JBL 67 (1948) 379-80; CBQ 25 (1963) 10; D. N. Fredmann, en JBL 79 (1960) 151-56; Fr. M. Cross, en HTR 55 (1962) 253.
333 Cf. R. de Vaux, o.c., 329.
334 Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT* I (Stuttgart 1959) 118.
335 Cf. C. H. Ratschow, *Werden und Wesen:* BZAW 66 (1941) 81; T. Homan, *Das hebräischen Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen 1965) 37; es la existencia en acción: el *Dasein*, el «devenir»; cf. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London 1961) 68.71.
336 Lagrange concede que la versión griega fuerza un poco la nota: RB (1903) 330.
337 Es la traducción de P. Heinisch, *Das Buch Exodus* (1934) 52; cf. F. Ceuppens, *Theologia Biblica* I 25.
338 Cf. H. Gressmann, en AOT (1926) 241.
339 Cf. E. König, o.c., 142.
340 Pritchard, en ANET 365-67.
341 Cf. ASAE 40 (1940-41) 217.
342 Pritchard, en ANET 416b; cf. A. Alt, ZAW 58 (1940) 159-60.
343 Ex 3,14.

v.12, ha dicho a Moisés: «Yo seré contigo», aludiendo a la ayuda que le ha de prestar para liberar a su pueblo de la opresión, del conjunto del contexto se deduce que, además de la idea de *trascendencia* y *misterio* incluida en el nombre de *Yahweh*, está la de una *presencia dinámica*, al par que es una respuesta *evasiva:* «Yo soy el que soy». De este modo, muestra su *autonomía* e *independencia* total frente a toda limitación posible implicada en un nombre determinado [344]. Al menos, éstas parecen ser las interpretaciones de los autores bíblicos sobre el misterioso *tetragrammaton* de *Yahweh*, nombre aplicado al dios de Israel desde los tiempos mosaicos, cuyo origen y sentido primordial se pierde en la noche de los tiempos. Es lo que viene a proclamar la frase del profeta: «Yo soy Yahvé, tu Dios, desde el país de Egipto» [345]; y el prólogo al decálogo: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te sacó de la tierra de la servidumbre» [346]. De este modo, el nombre de *Yahweh* aparece esencialmente vinculado a la gran epopeya nacional por antonomasia, que dio lugar a la configuración de las tribus de Jacob como *teocracia* anfictiónica en tensión hacia la ocupación de la tierra de Canaán.

5. La epopeya del éxodo: la liberación de la servidumbre

a) Las plagas de Egipto

Con la revelación del nombre de *Yahweh* (explicación teológica convencional en función de la asistencia divina a Moisés para liberar a su pueblo) comienza la gran epopeya de la emancipación de la descendencia de Jacob. Los relatos bíblicos llevan el sello de la literatura épico-sacral, en la que lo milagroso a ultranza priva sobre lo real y verosímil; es el clásico *midrash* judaico, especie de narración novelada a base de un hecho histórico, en la que se multiplican las intervenciones taumatúrgicas divinas al servicio del pueblo de Israel con fines de edificación. Parece que los relatos de las plagas están calcados en ciertos fenómenos naturales que periódicamente se dan en el país del Nilo. En este supuesto, el recuerdo de ciertas epidemias y desbordamientos del Nilo dio origen a una interpretación *midráshica* de la historia de los orígenes de Israel como pueblo. En efecto, según el relato bíblico, Moisés actúa con su varita mágica como un supermago, en competencia con

[344] Sobre la interpretación del nombre de *Yahweh* cf. A. M. Dubarle, *La signification du nom de Yahweh:* RScPhTh (1951) 3-21; G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH?:* NRTh 74 (1952) 897-915; E. Dhorme, *Le nom de Dieu d'Israël:* Rev. d'Histoire des religions CXLI (1952) 5-18; M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I (1970) 41-56.

[345] Os 12,10.

[346] Ex 20,1.

otros representantes de la magia egipcia, que son vencidos estrepitosamente por el semibeduino hebreo [347]. En todo esto hay una clara ironía, con tendencias marcadas *apologéticas* para hacer ver a los lectores que por encima de la sabiduría y magia egipcias está el poder del Dios salvador de Israel.

Por eso, las «plagas» *(maggepáh)* [348] son en realidad, ante todo, «prodigios» *(mopèt)* [349] y «signos» *('ōt)* [350], lo que nos da la clave para interpretar la historicidad general de los relatos. En este supuesto es superfluo buscar explicaciones meramente naturales a las plagas de Egipto, ya que para los autores bíblicos son manifestaciones *taumatúrgicas* extraordinarias de índole *supranatural*. Con todo, los autores modernos han pretendido ver en las descripciones de las plagas explicaciones *midráshicas* de determinados fenómenos insólitos que periódicamente se dan en el valle del Nilo. Las explicaciones son varias y pintorescas, pues se ha apelado a determinados trastornos por efecto de conjunciones de cometas con la tierra, dando origen al color rojizo del Nilo, a la erupción de pústulas y a vendavales de polvo del desierto [351]. Pero la explicación naturista más corriente es la de suponer que las plagas son manifestaciones periódicas que se dan en Egipto en determinadas épocas. He aquí cómo sintetiza R. de Vaux estas supuestas explicaciones dadas por diversos críticos modernos: «Una crecida excepcional del Nilo durante julio y agosto le da un color rojizo, proveniente del barro, con la presencia de animales, como el *euglana sanguinea;* sus bacterias son acarreadas por el Nilo Blanco; estos organismos microscópicos absorben mucho oxígeno, por lo que mueren los peces *(primera plaga)*. Ahora bien, los peces muertos infectan los juncales y las orillas del Nilo. Entonces, las ranas que viven en ellas se alejan y refugian donde está húmedo y fresco, en las casas. Pero, contaminadas con microbios, el *baccillus anthracis*, mueren al fin *(segunda plaga)*. Por otra parte, la crecida excepcional del Nilo provoca una proliferación de mosquitos *(tercera plaga)*. Y en esa época, una mosca llamada *stomoxis calcitrans*, de origen tropical y subtropical, se multiplica durante la crecida y pica a las bestias y a la gente *(cuarta plaga)*. Y el ganado, echado a pacer, contrae el *baccillus anthracis*, del que se impregnan la hierba

[347] Cf. Ex 7,8-30.

[348] Ex 9,14.

[349] Ex 11,9.

[350] Ex 10,1.2.

[351] Cf. I. Velikovsky, *Welten im Zusammentoss* (1951) 63-106; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus:* BZAW 91 (1964) 76; A. G. Galanopoulus, *Die ägyptischen Plagen und der Auszug Israels aus geologischer Sicht:* Das Altertum 10 (1964) 131-34; opinión en contra de W. Krebs, ibid., 12 (1966) 135-44. Todas estas opiniones resultan infantiles en aras de un concordismo trasnochado.

y el suelo después de la muerte y putrefacción de las ranas. Pero en el delta, donde el ganado va al prado más tarde y donde las lluvias lavan la tierra, el ganado de los israelitas es salvado *(quinta plaga)*. Las úlceras son de ántrax; el mal es transmitido por la mosca *stomoxys calcitrans*, que ataca a las bestias y a la gente en casa, y a la gente en los establos y en las casas a fines de diciembre *(sexta plaga)*. A principios de febrero, el granizo destruye el lino y la cebada, pero no el trigo y la espelta, que son más tardíos *(séptima plaga)*. Así, en un año especialmente húmedo, las langostas emigran en grandes cantidades de Arabia del Norte hacia Egipto empujadas por el viento del este *(octava plaga)*. Y la crecida excepcional ha dejado un depósito espeso de tierra rojiza y polvoriento, que es levantado por el primer viento siroco a principios de marzo. Son las *tinieblas*. Pero los israelitas se ven libres de ellas, porque en el *wady Tumilat* lugar de su residencia, hay una depresión perpendicular al valle del Nilo, donde sopla el siroco y es protegido del viento *(novena plaga)*. Y la última plaga no sería originariamente la muerte de los *b'korîm* («primogénitos»), sino la destrucción de las primicias, *bikkurîm*, de lo que quedaba del trigo y de la espelta después del granizo y de las langostas; esta destrucción habría sido causada por el siroco o viento solano. Como los israelitas habían sido protegidos del siroco, se libraron también de esta plaga» [352].

Estas explicaciones son ingeniosas e imaginativas, y parecen montadas sobre la periodicidad de ciertos fenómenos como el llamado «Nilo Rojo», que se observa cada año al principio de su crecida. Pero los detalles de la descripción bíblica llevan

[352] R. DE VAUX, o.c., 340-41; K. A. KITCHEN, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 157. He aquí cómo explica Montet las diversas plagas: El *Nilo rojo* aparece durante la inundación cuando las olas empujan las aguas que habían quedado en las marismas en el año precedente: es el *Nilo verde*, que da dolores de vejiga. El agua filtrada puede tomarse. Después viene el *Nilo rojo*. Según Maspero, el tono rojizo es intenso; parece como si a veces corriera sangre fresca *(Histoire* I 23). Por otra parte, el cambio del agua en *sangre* es un motivo que aparece en los textos mágicos. Así, dice un mago: «Si yo soy vencido, cuando bebas o comas, el agua se convertirá en *color de sangre* ante ti, el cielo se convertirá en color de sangre delante de ti» (MASPERO, *Contes populaires* 150). Respecto de las *langostas* hay que decir que esta plaga es mencionada en la sátira de los oficios que impiden al agricultor ser bien pagado conforme a su trabajo. Los egipcios llevaban amuletos para que los dioses les libraran de ella (L. KEIMER, en *Annales du Service* XXXIII 100).

Granizo: el 15 de mayo de 1945, después de un calor sofocante, cayeron piedras de granizo como nueces durante cincuenta minutos, arrasando las cosechas y afectando a los animales (testimonio de Montet testigo del hecho; p.97).

Tinieblas: en 1930 vino del oeste una nube negra como tinta; cuando se puso sobre nosotros, toda la comarca quedó envuelta en tinieblas, con mucho polvo. El fenómeno duró veinte minutos. Herodoto dice que el ejército de Cambises sufrió un gran revés, pues fue sepultado por las arenas del desierto en medio de la oscuridad producida por un torbellino de arena (HERODOTO, III 26). Según un cuento egipcio, un mago etiópico, mientras el rey de los negros echaba la siesta, se propuso lanzar un encantamiento sobre Egipto para obligar al pueblo egipcio a pasar tres días y tres noches sin ver la luz (MASPERO, *Contes populaires* 143). Por todo ello comenta Montet: «Las plagas de Egipto pueden pasar como la recapitulación de calamidades y molestias que, sin la menor intervención sobrenatural, afectaban a los habitantes del delta oriental... Y se pensaba que estos fenómenos se debían a dioses maléficos que un mago podía evitar con su ciencia esotérica» (MONTET, o.c., 97).

el sello de unas *fioretti* edificantes para destacar el poder y providencia del Dios de Israel frente a los opresores egipcios. En efecto, las plagas se suceden en un *crescendo* gradual, hasta culminar en la muerte de los «primogénitos», que puede ser el eco de alguna epidemia excepcional que sembró la mortandad entre las familias de Egipto. Para valorar las afirmaciones del texto bíblico hemos de tener en cuenta el género literario hiperbólico, tan querido de los escritos orientales, y también es preciso tener en cuenta la imaginación popular en la formación de las antiguas tradiciones bíblicas, con tendencia siempre a exagerar las intervenciones taumatúrgicas del Dios de Israel. Y aquí lo que se trata es de ridiculizar el poder limitado de los secretos de la magia egipcia.

En efecto, en el relato bíblico se juega con un trasfondo folklórico [353] de sello netamente egipcio; así, se habla del bastón cambiado en serpiente, y viceversa, portento que realizan Moisés y los magos [354]. A este propósito comenta el eminente egiptólogo MONTET: «La magia era, para el común del pueblo, un medio de defensa contra la enfermedad y los accidentes, contra los malos presagios y contra los enemigos. Así, el papiro Westcar habla de algunos magos que son capaces de poner en su lugar una cabeza cortada, de encontrar un objeto perdido poniendo la mitad del agua del lago sobre la otra mitad, de cambiar un cocodrilo de cera en un verdadero cocodrilo que viene a ocuparse de un culpable y lo arrastra al fondo del agua» [355]. La lectura de un libro mágico que se suponía escrito por el dios Toth confería los poderes más inverosímiles. Así, se dice en un texto: «Si tú recitas la primera fórmula, encantarás el cielo, la tierra, el mundo de la noche, las montañas y el agua; tú comprenderás lo que los pájaros del cielo y los reptiles dicen... Si tú lees la segunda fórmula, aunque estés en la tumba, volverás a tomar la forma que tenías sobre la tierra» [356].

De hecho, los magos se desafiaban mutuamente a realizar los mayores prodigios, el más difícil todavía, sobre todo si se contraponían un egipcio y un extranjero. Así, una vez se presentó un etíope al palacio del faraón con un pliego oculto, declarando que si, sin ayuda ajena, sabía leerlo, estaba claro que Egipto valía menos que Etiopía [357]. Y en otro cuento se dice que un brujo etíope se apoderó por encantamiento del faraón durante la noche y le transportó a su país, donde le dio qui-

[353] Cf. F. DUMERMUTH, *Folklorisches in der Erzählung von den ägyptischen Plagen* ZAW 76 (1964) 323-25.
[354] Ex 7,20-22.
[355] Cf. G. LEFÉBVRE, *Romans et contes* 74-76.
[356] MASPERO, *Contes populaires* 108.
[357] ID., o.c., 139.

nientos latigazos. Iba a comenzar de nuevo a golpearle, cuando un mago egipcio se fue al templo de Toth e impidió al etíope su tarea; y se apoderó del rey de los negros y le infligió la ley del talión [358].

En este contexto de prácticas mágicas hay que entender los relatos bíblicos en que se presentan a los magos y a Moisés (o a Aarón), rivalizando en la realización de portentos inauditos e inverosímiles [359]. Los juegos con serpientes estaban a la orden del día en el antiguo y moderno Oriente. Las fórmulas mágicas contra las mordeduras de serpientes eran muy cotizadas; y, de hecho, se presenta a Horus como un niño de pie sobre dos cocodrilos, teniendo en sus manos escorpiones y serpientes. Y con invocaciones a esta divinidad, los egipcios pretendían librarse de sus mortíferas mordeduras. Por otra parte, los encantadores de serpientes hacían trucos, inmovilizándolas como si fueran un bastón [360], como hacen hoy día los que manipulan serpientes en las plazas públicas de Oriente. En la representación de un escarabajo egipcio aparece un hombre que tiene en su mano derecha una serpiente rígida como un bastón [361]; en un bajorrelieve de un templo aparece un hombre llevando cuatro becerros de diversos colores; en la mano derecha, un látigo, y en la izquierda, un bastón con cabeza de serpiente. Y en un cuento se dice que un mago quiso apoderarse de un cofre que estaba guardado por serpientes, escorpiones y toda clase de reptiles, pero los inmovilizó con sus fórmulas secretas [362]. En este trasfondo de manipulaciones mágicas de serpientes hay que entender los relatos bíblicos, en los que se dice que Moisés (o Aarón) convirtió su cayado en una serpiente, lo que consiguieron también los magos [363]. Son leyendas folklóricas perfectamente enmarcadas en las costumbres egipcias de la época y que sirven para mostrar el poder taumatúrgico del libertador de Israel.

[358] Id., ibid., 143.
[359] Ex 7,22-30.
[360] Cf. L. Keimer, *Histoires de serpents dans l'Égypte ancienne et moderne*, en *Mem. Inscriptions de Egypte* (1947) 198.
[361] Montet, o.c., 92.
[362] Maspero, *Contes populaires*, 112.
[363] Ex 7,22-30. Ya los autores clásicos aludían a las manipulaciones de los encantadores de serpientes. Así dice Silio Italico: «Ad quorum cantus mites jacuere cerastae», III, 303; Id., I,411; V, 354; Estrabón XVII, 44; Plinio, *Historia Nat.* VII, 2; Aristóteles, *Mirabil.* 151; Lucano, *Farsalia* IX, 890; Virgilio, *Eneida* VI, 753; Columela X, 367; Filostrato, *Vita Apol.* III, 8; cf. Sal 69, 5; Ecl 10,21; Jer 7,17.

b) La salida de Egipto

Después de referir los portentos de las plagas, que se suceden en serie en un *crescendo* para convencer al faraón de la necesidad de dejar salir a los hebreos hacia las estepas del Sinaí para «adorar a su Dios» [363*], el relato adquiere el aire neto de una *epopeya* idealizada en función de determinados postulados *apologético-teológicos*, pues se van a enfrentar el poder humano del faraón y el superior de Yahvé, que terminará con una victoria total sobre el poder faraónico, simbolizado en el ejército egipcio, anegado en el mar Rojo. Hay perfecta unidad general en la secuencia de los diversos relatos conforme al módulo de la *épica sacral* idealizada. Es como una anticipación de la lucha entre David y Goliat en la guerra con los filisteos; y el paso del mar Rojo parece también como una anticipación del paso del Jordán hacia la tierra de promisión. En efecto, Israel es un pueblo materialmente minúsculo en comparación con el ejército faraónico; pero es el pueblo de Dios, en el que se encarnan sus designios salvíficos frente a toda oposición histórica humana. Por eso, la gesta del Exodo es el hecho culminante salvífico de la historia del pueblo de Israel que servirá de modelo para idealizar el retorno de la cautividad babilónica. De hecho, la historia bíblica se desarrolla siempre conforme a unos *esquemas teológicos* bien definidos, que surgen en los santuarios israelitas una vez instalados en Canaán, donde en cada generación se reconsidera el sentido de la azorosa historia del pueblo elegido a la luz de la *conciencia de elección* y de la atmósfera del *hesed* de la alianza. Porque Yahve se ha comprometido con su pueblo como «primogénito» entre todas las naciones; y por eso, de cuando en cuando se hace manifestar con «brazo extendido» y con gestas salvadoras para «santificarse» o mostrar su superioridad y poder ante todas las naciones [363**]. El pueblo de Israel, llevado de su conciencia de elección y espoleado por el dinamismo profético de su historia, interpretada por genios de hipersensibilidad religiosa, no se ha resignado nunca a un estado de postración a pesar de su pequeñez política frente a los grandes imperios, que imponen su dominio en el antiguo Oriente. Consciente de ser el pueblo elegido por Dios, ha reaccionado con un complejo de superioridad religiosa frente a los poderes aplastantes de los grandes colosos políticos del antiguo Oriente; y por eso ha sabido «idealizar» el pasado en función de una tensión hacia un futuro de plenitud y des-

[363*] Ex 5,1.3.
[363**] Ez 36,23.

quite ante los tradicionales pueblos opresores. De ahí que en los centros culturales y proféticos haya surgido una literatura de evasión para hacer frente a las calamidades presentes. Y así, de esta conciencia de elección, surgen sus pretensiones «mesiánicas» de dominio sobre los otros pueblos bajo la égida de un Dios que se ha comprometido históricamente con su pueblo, que aspira al establecimiento de la teocracia ideal, superadora de la sellada en las estepas del Sinaí.

Al hablar de la salida de los israelitas de Egipto, los textos bíblicos suponen que salieron en bloque, dirigidos por Moisés, para constituir la *teocracia* en el desierto, viéndose así libres de toda vinculación idolátrica y recuperando la fe en el Dios de los padres. El motivo de la salida es la opresión a que estaban sometidos los hebreos bajo un faraón que «no había conocido a José» [364]. Pero para valorar este hecho hemos de tener en cuenta que los escritores bíblicos simplifican los acontecimientos en función de determinadas preocupaciones teológicas; y así, dan de lado a los que no interesan para sus fines *apologético-teológicos*. Por ello, el historiador tiene que ser cauto al valorar los hechos relatados en estas tradiciones bíblicas, consciente de que la historia de las tribus tuvo que ser más compleja de lo que se relata en los textos sagrados. En efecto, puesto que los descendientes de Jacob residían en la zona oriental del delta cuando las cosas no les iban bien, podemos suponer que determinados clanes o tribus debieron de emigrar por su cuenta hacia Canaán, la tierra de sus antepasados; sobre todo cuando los hicsos, sus protectores asiáticos, tuvieron que abandonar el delta. No sabemos cuánto tiempo estuvieron los hebreos en Egipto, pero es de suponer que algunas centurias; y en ese tiempo, no pocos descendientes de Jacob, atraídos por la libertad de los semibeduinos de Canaán, debieron de emigrar hacia el norte antes de que Moisés tomara la iniciativa de dirigir el éxodo masivo hacia las estepas del Sinaí. Así, pues, podemos suponer que no pocos israelitas se instalaron en Canaán antes del siglo XIII a.C., en que se suele situar la salida del pueblo de Israel bajo la égida de Moisés.

En los textos actuales bíblicos, algunos críticos distinguen entre el *éxodo-huida* de los israelitas ante las negativas del faraón (tradición representada por el «yahvista») [364*] y el *éxodo-expulsión*, debido al mandato del faraón para verse libre de las plagas (tradición atribuida al «elohista»). Los primeros habrían salido por su cuenta y se habrían instalado en los oasis de

364 Ex 1,8.

364* Se le atribuyen los textos de Ex 3,18; 5,3; 7,16.26; 8,4.16.21-23; 9.1.13; 10,3.7-11. 24-26.

Cades; los segundos, acaudillados por Moisés, habrían salido en dirección sudeste, hacia el macizo montañoso de la península sinaítica. Allí se organizarían de modo rudimentario, bajo la inspiración de Moisés y su suegro Jetró, a base de una alianza o *berith* (con un núcleo primitivo legislativo según las circunstancias ambientales), lo que dio origen a la constitución de la *teocracia* hebraica [365]. Surge así el «yahvismo», que habría de canalizar y absorber todas las aspiraciones religiosas de todas las tribus cuando el grupo acaudillado por Moisés entró en contacto con los otros grupos del *exodo-huida*, afincados ya en Cades y en el sur de Canaán. Luego, al entrar el grupo de Moisés por el Jordán, terminaría por absorber a los clanes y tribus afines, que se supone descendientes de Jacob y que residían en Canaán desde hacía mucho tiempo; incluso algunos no habrían bajado a Egipto [366]. Esta hipótesis explica muchos hechos de la conquista bajo Josué, y es preciso tenerla en cuenta, pero sin urgirla demasiado ni minimizar la importancia del grupo conquistador dirigido por Josué, que llevaba la antorcha del «yahvismo» surgida en el Sinaí bajo el genio inspirador del caudillo libertador, Moisés [367].

Podemos suponer que, al ser expulsados los invasores *hicsos* de procedencia asiática, los faraones de la XVIII dinastía tebana persiguieron sistemáticamente a los «colaboracionistas» asiáticos que se habían filtrado en el delta; y entre ellos a los hebreos, que habían sido especialmente favorecidos por un «visir» de su misma raza; por eso fueron sometidos a trabajos forzados. Esta situación era insostenible, y en cuanto se les presentó la pri-

365 Cf. Ex 20,1s; 24,1s; 34,1s.

366 Véase la exposición de esta teoría en R. DE VAUX, o.c., 352.

367 A este propósito comenta R. de Vaux: «Igual que hubo *muchas entradas* en Egipto, hubo *muchos éxodos:* grupos de *expulsados* y de *huidos*. Estos *dos éxodos* podrían explicar la *dualidad* de las tradiciones que siguen la ruta del *norte* y la ruta del *sur* para la salida de Egipto, la tradición de *Cades* y la tradición del *Sinaí*, la conquista por el *sur* y la otra a partir de Transjordania. En este supuesto, la tradición sobre el *éxodo-expulsión* se continuaría con la salida por el *norte*, *Cades*, y entrada en Canaán, por el *sur;* la tradición del *éxodo-huida* se continuaría con la salida por el *este*, con el milagro del mar, el Sinaí y la conquista de Transjordania» (R. DE VAUX, o.c., 353). Pero, si admitimos «muchos éxodos», no hay por qué reducirlos a *dos;* y por ello no parece conveniente hablar de *éxodo-expulsión y éxodo-huida*, sino de diversas circunstancias que favorecieron la salida de los descendientes de Jacob del país de los faraones en distintas épocas camino de Canaán; así, podemos suponer que determinados clanes, y aun tribus, pudieron salir por conveniencias económicas y otros fueron expulsados en diversas ocasiones según las múltiples fricciones con las autoridades egipcias. Por ello, en el decurso de varias generaciones podemos pensar en un continuo reflujo de israelitas hacia Canaán, la tierra de los antepasados, en contacto con otros grupos asiáticos, sobre todo después de la expulsión de los *hicsos* bajo la XVIII dinastía tebana (s.XV-XIV a.C.), que persiguió sistemáticamente a los «colaboracionistas» de procedencia asiática. Por otra parte, no hay ningún indicio claro de que el grupo de israelitas guiados por Moisés se encontrara con otro grupo anteriormente asentado en Cades. No se puede simplificar la historia en esquemas dicotómicos frente a la simplificación de los redactores bíblicos, que presentan a todos los descendientes de Jacob saliendo en bloque con Moisés hacia las estepas del Sinaí. El problema histórico es más complejo. Y es verosímil que el contacto del grupo mayoritario, dirigido por Moisés o Josué con poblaciones étnicamente afines en Cades o Canaán, facilitara la conquista de este país, en el que ya vivirían descendientes del propio Jacob, asentados siglos antes en la región cananea.

mera ocasión huyeron hacia el desierto en busca de la ansiada libertad del seminómada ganadero, que prevalecía en las regiones de Canaán, donde antes habían residido sus antepasados. De hecho, ya Abraham había sido expulsado de la zona fronteriza egipcia por las autoridades locales [368]; en ese supuesto, el éxodo masivo de los hebreos dirigidos por Moisés es la repetición en mayor escala de un hecho que periódicamente se daría en la fricción constante de los egipcios con los despreciados asiáticos, que eran aficionados a la *razzia* e inquietaban a las poblaciones sedentarias del delta [369].

Según Manetón el egipcio (s. III a.C.), citado por Flavio Josefo [370], los «reyes pastores» (hicsos) fueron expulsados de Egipto y asediados en Avaris. Después de una capitulación honrosa salieron, atravesaron el desierto y edificaron en Judea una ciudad, que llamaron Jerusalén. En esta leyenda parece que se identifica a los *hicsos* con los hebreos. En otro texto, Manetón habla de los «impuros», que serían los hebreos, asociados a los *hicsos* [371]. Más curiosa es la cita de Diodoro de Sicilia [372], quien, a su vez, cita a Hecateo de Abdera (en su libro *Eyptiaca)* en estos términos: «Al declararse una epidemia en Egipto, el vulgo lo atribuyó a la cólera de la divinidad. Entonces el país estaba poblado por muchos extranjeros de toda especie, que practicaban, en materia de religión y de sacrificios, ritos particulares... Entonces los indígenas se persuadieron de que, si no expulsaban a los extranjeros, no se librarían jamás de sus males. Por eso se procedió a su expulsión... La masa de la plebe emigró al país llamado *Judea*... A la cabeza de esta colonia estaba un personaje llamado *Moisés*, que fundó en este país, entre otras ciudades, la de Jerusalén». En realidad, este extraño relato debe basarse en las tradiciones bíblicas y en leyendas difundidas por las colonias judías en países helénicos. Quizá esta identificación de Moisés como fundador de la ciudad de Jerusalén pudo surgir en la corte de Salomón a través de escribas egipcios que mezclaron la historia de la expulsión de los *hicsos* con la de los israelitas de Egipto [373].

368 *Gén* 12,20.

369 A este propósito se suele traer a colación un acontecimiento similar ocurrido, a principios del siglo XIX, en la región del delta: Mohamet Alí, rey de Egipto, instaló en el *wad Tumilat* (en la misma región donde antes habían residido los israelitas) a beduinos del Nedj y de Mesopotamia, asignándoles tierras excelentes; por ello se dedicaban al cultivo de la morera, de la seda, y tejían incluso, con exención de impuestos y del servicio militar. Después de su muerte se les quitaron estos privilegios, y ellos protestaron, sin que se les hiciera caso en los medios gubernativos. Entonces, una noche la población entera huyó con sus ganados, dejando detrás las casas abiertas y vacías (cf. A. H. SAYCE, *The «Higher Criticism» and the Veredict of the Monuments* [London 1894] 249-50). Es la repetición de la huida de los hijos de Jacob, que no querían seguir condenados a trabajos forzados, lo que contrariaba a sus costumbres atávicas de pastores.

370 FLAVIO JOSEFO, *Contra Apion* I 86-90.

371 ID., ibid., 228-87.

372 DIODORO DE SICILIA, XL 3.

373 H. CAZELLES, en RB 62 (1955) 364.

c) Fecha del éxodo

Aunque haya habido varias salidas de determinados grupos hebreos de Egipto hacia Canaán, sin embargo, el texto bíblico sólo se preocupa de la suerte del grupo acaudillado por Moisés, que iba a ser el núcleo de la *teocracia* hebraica que iba a nacer en las estepas del Sinaí a base de un rito antropomórfico de *Alianza* o vinculación jurada del Dios salvador con los hijos de Israel. Según el esquema simplificador histórico-teológico de los autores bíblicos, los hijos de Jacob entraron en bloque en Egipto [374], y salieron también en bloque con Moisés cuando se había iniciado una etapa de persecución masiva contra ellos [375]. Ahora bien, en este supuesto, ¿cuándo salieron los hijos de Israel de Egipto? ¿Bajo qué dinastía egipcia? ¿Cuál fue el faraón perseguidor y el faraón del Exodo?

En realidad, los datos bíblicos solos son muy imprecisos, ya que no se nombra ningún faraón concreto en toda la historia sobre la estancia de los israelitas en Egipto. Y así como no sabemos exactamente cuándo los hijos de Jacob bajaron a Egipto, tampoco podemos determinar bien el momento de su salida del país de los faraones. Con todo, los datos arqueológicos nos pueden ayudar a buscar una fecha verosímil (con un margen aproximativo de una centuria), para el éxodo de los hebreos dentro de la historia de Egipto y de Canaán. De hecho, los datos bíblicos no coinciden al determinar el tiempo que estuvieron los hebreos en Egipto, pues, según Gén 15,13-16, Dios hizo la siguiente promesa a Abraham: «Tu descendencia será esclava en tierra extranjera durante *cuatrocientos* años, y a la *cuarta* generación volverá aquí». Es la cifra que da San Esteban (Act 7,6) y el propio Flavio Josefo [376]. En cambio, en Ex 12,40 (según el texto masorético y las versiones siríaca y vulgata) se cita la cifra de *cuatrocientos treinta* años, mientras que en las versiones de los LXX, la samaritana y la *Vetus* latina esta cifra de *cuatrocientos treinta* años incluye el tiempo de estancia de los patriarcas en Canaán, a partir de Abraham y de la de los israelitas en Egipto. Y, según Gál 3,16-17, esta cifra abarca el tiempo desde Abraham y Moisés. Dividida en dos la cifra de *cuatrocientos treinta* años, tenemos que se asignan *doscientos quince* para la estancia de los patriarcas en Canaán [377] y otros

374 Ex 1,1-5.

375 Ex 1,8-17.

376 FLAVIO JOSEFO, *Ant. Iud.* II 15.3.

377 Según los datos bíblicos, Abraham tenía setenta y cinco años al entrar en Canaán; a los cien años engendró a Isaac; éste, a los sesenta, engendró a Jacob; y éste, a los ciento diez años de edad, bajó a Egipto, lo que nos da un total de 215 años para la vida de los tres patriarcas.

tantos para la de los israelitas en Egipto. De esto se deduce que, según los cómputos bíblicos, la estancia de los hebreos en el país del Nilo son diversos conforme a estas tres cifras: 400, 430 y 215 años. Las dos primeras cifras pueden considerarse como aproximativas en números redondos.

Por otra parte, según 1 Re 6,1, Salomón empezó la construcción del templo cuatrocientos ochenta años después de la salida de los israelitas de Egipto, lo que nos llevaría al siglo XV a.C. como época del éxodo, ya que el templo fue construido hacia el 980 a.C. Pero la cifra de 480 años dada por 1 Re 6,1 es simbólica (a base de multiplicar el número 40 (una generación) por 12 (el número de las tribus de Israel) [378]. Otro dato bíblico que tampoco nos sirve para concretar mucho las fechas es el de Jue 11,26, donde se afirma que pasaron *trescientos* años entre la guerra contra Sijón (rey vencido por los israelitas al pasar éstos por Transjordania) [379], y Jefté [380]. Suponiendo que éste haya gobernado hacia el siglo XI a.C. (época media de los jueces), nos llevaría al año 1400 a.C. para el paso de los israelitas por Transjordania con Moisés camino de la tierra prometida.

Llevados de estos datos bíblicos, algunos autores lanzaron la hipótesis de que los israelitas salieron de Egipto en el siglo XV a.C., en tiempos de la dinastía XVIII. En ese supuesto, el faraón opresor (que condenó a los israelitas a trabajos forzados y dio la orden de exterminio contra los varones recién nacidos) habría sido Tutmosis III (1504-1447), mientras que el faraón del éxodo sería Amenofis II (1447-20) [381]. En ese caso sería fácilmente explicable la mención de *Israel* entre los pueblos de Gezer y Ascalón, en Canaán, en tiempos de Merenptah, que estudiaremos después. Es decir, en tiempos de este faraón del siglo XIII a.C. ya *Israel* estaba asentado en el país de Canaán, lo que supone que su entrada en él tuvo lugar antes del siglo XIII a.C. A esta argumentación, los egiptólogos hacen notar que la mención de *Israel* en la estela no lleva determinativo geográfico, mientras que lo llevan las poblaciones de Ascalón y Gezer, lo que parece explicarse suponiendo que Israel todavía no tenía lugar determinado geográfico en Canaán, sino que andaba vagando por el desierto, «destruido, sin simiente, como una viuda por Tameri» [382].

[378] Cf. H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua* 86-98; M. NOTH, *Überlieferungs Studien* 18-27; ID., *Könige*, en BKAT (1968) 110.
[379] Núm 21,21-24
[380] Jue 11,181.
[381] Es la opinión de Frey, Touzard, Bea, Schöpfer y Ruffini. Cf. A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte* (Roma 1921).
[382] Cf. VIREY, en RB (1900).

En realidad, el único dato bíblico orientador es el de Ex 1,11, donde se dice que los hebreos trabajaron en la construcción de las «ciudades-almacenes» de *Pitom* y *Ramsés*, ciudades que fueron construidas por Ramsés II, el cual subió al trono en 1290 a.C. Los faraones de la dinastía XVIII (Tutmosis III y Amenofis II) *no residieron en el delta ni hicieron especiales* construcciones en esta zona. Fue el gran Ramsés II el que trasladó la corte a esta zona, y allí levantó fortificaciones y «ciudades-almacenes» para prevenir otra posible invasión de asiáticos como los odiados *hicsos* recién expulsados. Y sabemos que este faraón construyó en el delta oriental una ciudad con su nombre: *Pi-Ramsés*, lo que explica bien los trabajos forzados de los hebreos, oprimidos como todos los asiáticos, a los que se consideraban como aliados de los posibles invasores asiáticos, como lo habían sido de los *hicsos*. Ahora bien, según Ex 2,23, el faraón opresor murió mientras Moisés andaba fugitivo por Madián. En este supuesto, el éxodo de los israelitas tuvo lugar bajo su sucesor Meren-ptah. Naturalmente, en las crónicas egipcias no se menciona la huida de Israel, que era un modesto clan de asiáticos sin relieve histórico alguno para influir en las vicisitudes del gran imperio faraónico. Unicamente aparece mencionado en la estela de Meren-ptah al lado de otros pueblos cananeos que tenían especial importancia por su situación geográfica. Y aunque en los relatos bíblicos se supone que se movilizó todo el ejército del faraón, podemos suponer que el choque de los israelitas con los egipcios debió de reducirse a unas escaramuzas con los destacamentos egipcios de fronteras que vigilaban las zonas que conducían hacia el Sinaí, adonde iban todos los que estaban fuera de ley.

Como antes hemos indicado, la estela de Meren-ptah menciona por primera vez a *Israel* en un relato triunfal sobre los enemigos exteriores después de una victoria sobre los temibles libios en el año quinto del reinado de este faraón, sucesor de Ramsés II, en el siglo XIII a.C. El aire del himno es netamente triunfalista y en él se cantan «los triunfos reales o imaginarios del faraón» [383]. Por ello, el estilo es enfático y grandilocuente, en términos avasalladores. He aquí el texto completo:

> «Los príncipes se han prosternado diciendo: 'Paz' *(shalam)*;
> entre los *Nueve Arcos* nadie levanta la cabeza.
> Desolación para Tehenu (Libia); Jattu está pacificado.
> *Canaán* está capturado con todo lo que tiene de malo;
> *Ascalón* está deportada; ha sido tomada *Gezer;*
> *Yano-'am* ha venido a ser como si no existiese.

[383] R. DE VAUX, c., 457.

Israel ha sido devastado; no tiene semilla.
Juru se ha convertido como en una viuda por Egipto.
Todos los países en conjunto han sido pacificados.
El que era turbulento ha sido atado
por el rey del alto y bajo Egipto: Ha-en-Re Mari-Amón, el hijo de Re, Mer-neptah Hotep-hir-Maat, que recibe vida como Re cada día» [384].

La expresión «Nueve Arcos» designa a los países que deben servicio y sumisión al faraón, es decir, el alto y bajo Egipto, y los siete países de alrededor, entre los cuales está Tehenu (Libia) [385]. La frase aplicada a *Yeno'am* («como si no existiese») parece como estereotipada en los himnos triunfales. La expresión aplicada a *Israel* («no tiene semilla» *prt)* puede tener dos sentidos en lengua egipcia: grano para sembrar o el metafórico de posteridad, que es el que conviene en el contexto [385], pues parece indicar que está desenraizado, y por ello no tiene porvenir [386]. Por otra parte, hay un juego de palabras entre *Jaru* (la región de Canaán) y *kerit* («viuda»). Ahora bien, la interpretación de la estela no es clara, y así, Drioton-Vandier [387] cree que Meren-ptah ha enviado una expedición militar a Canaán para completar su victoria contra los libios en occidente. Y, suponiendo que los israelitas hubieran salido de Egipto en el siglo xv a.C., bajo la dinastía XVIII, los egipcios habrían vencido a *Israel*, ya instalados en Canaán cerca de las ciudades mencionadas de *Gezer* y *Ascalón*, quizá en la zona colindante con el oasis de Cades, donde sabemos que permanecieron durante una generación con intención de penetrar por el sur hacia Canaán [388]. En cambio, los autores que dan por supuesto que el éxodo tuvo lugar en el siglo XIII a.C. (es la opinión más aceptada hoy por la crítica histórica), suponen que en la mención en la estela de Meren-ptah se alude a la presencia de *Israel* en la zona que está al otro lado del istmo de Suez, cuando andaba vagando por la estepa sin territorio fijo [389].

Pero, como dice P. Montet, no es seguro que Meren-ptah haya dirigido una campaña militar contra Canaán [390]. Como los libios atacaron a los egipcios no sólo por el oeste, sino por

[384] El texto fue encontrado por Fl. Petrie en el templo funerario de Meren-ptah, en Tebas; actualmente está en el Museo de El Cairo. Véase ANET 376-78; fotografiado en ANEP n.342-43; SAO 271-72; P. Montet, o.c., 30; R. de Vaux, o.c., 457.

[385] Spiegelberg lo entiende en el sentido de «cereales»; y así, supone que en el texto se alude a que Israel está en el desierto sin medios de subsistencia. *Der Siegeshymnus der Merenptah:* ZAS 34 (1896) 1-25.

[386] Es la opinión de P. Montet, o.c., 30.

[387] Drioton-Vandier, *Egypte* 431.

[388] Cf. Lods, *Israel* 214-15.

[389] Drioton, *La date de l'Exode:* RHPHR I (1955) 45; Van den Walle, *Inscriptions égyptiennes:* DBS IV 445-46.

[390] P. Montet, o.c., 31.

la región de Bubastis, en Pi-Barset [391], para invitar a los habitantes de Canaán y a los hebreos condenados a trabajos forzados en Gosen a insurreccionarse contra el faraón, quizá los hebreos estaban todavía en la región de Gosen cuando se redactó la estela, y así aparecen mencionados junto a tres poblaciones de Canaán, dos de ellas de la región meridional: Gezer y Ascalón [392]. Pero en la inscripción de Amada se le da a Meren-ptah el título honorífico de «el que redujo a *Gezer*» [393], lo que parece implicar que intervino militarmente en esta región; mas como en la estela son mencionados también *Yeno 'am* y *Ascalón* (como en los textos más antiguos de Setis I y Ramsés II), bien pueden ser frases estereotipadas para indicar que el faraón Meren-ptah dominaba sobre todos los pueblos vecinos de Egipto. De hecho, primero se menciona a *Jattu* (los hititas), junto a *Tehenu* (los libios) y se dice que ambos pueblos, belicosos y enemigos tradicionales de Egipto, estaban en paz. Y en otro texto en el que se habla de la guerra con los libios, se dice que Meren-ptah envió trigo a los hititas en época de hambre [394]. Parece que los egipcios y los hititas se prestaron mutua ayuda ante el común peligro de la invasión de los «pueblos del mar», porque, a partir de la batalla de Kades (1286 a.C.), Ramsés II había establecido paces definitivas con los hititas a base de determinar las respectivas zonas de influencia política, situación que se confirmó con relaciones matrimoniales entre las dos dinastías. Por otra parte, parece que Meren-ptah tenía interés por controlar la zona geográfica de Canaán, que para su reino era la zona inmediata de seguridad, por lo que tenía por lo menos un alto dominio sobre esa región costera. Así, en Ras Shamra se ha encontrado una espada con su nombre, enviada como presente a los reyezuelos de la zona [395].

Prueba de este control de Meren-ptah sobre la zona cananea es el registro de un puesto de guardia egipcio en la frontera del delta oriental en el año tercero de Meren-ptah, en el

[391] Cf. Gardiner, en JEA V 258-59.

[392] P. Montet supone que los hebreos salieron de Egipto en 1229 a.C. y que habían entrado en 1620 a.C. Por consiguiente habrían estado en el país del Nilo 390 años, cifra que se acerca a la redonda de 400 años que nos da la Biblia. Ahora bien, estos 400 años nos llevan a la inauguración de la era del faraón anterior a los *hicsos*, llamado Set-apehti-Nuhti, que terminó con Ramsés I, quien fundó en el 1318 la era llamada de Menofres, de la dinastía XIX. Cf. P. Montet, *Le drame d'Avaris* 111-12; *Kemi* IV 191-217. Meren-ptah fue enterrado en el Valle de los Reyes, pero su tumba fue violada durante la XX dinastía; su momia fue transportada a una sala de la tumba de Amen-hotep II y encontrada por V. Loret en 1898 (Cf. Elliot Smith, *The Royal Mummies* pl. 46-49). Pero Meren-ptah tenía un cenotafio en el cementerio *jer* de Ramsés (cf. *Papiro Anastasi* VIII 9-10: JEA V 197); P. Montet, *Géographie* I 195.200-201). Mas el sarcófago de Meren-ptah fue usurpado por Psusennes, siendo borrados los cartuchos de aquél y sustituidos por los de éste.

[393] Cf. J. Breasted, en ARE III 606; ASAE 58 (1964) 273.

[394] Véase la *Inscripcion de Karnak* I 24; cf. J. Breasted, en ARE III 580; G. A. Wainwright, *Meneptah's Aid to the Hittites:* JEA 46 (1960) 24-28.

[395] Cf. F. A. Schöpfer, *Ugaritica* III (Paris 1956) 169-78.

que se dice que durante once días han pasado dos correos que salían de Egipto con tres despachos, uno de ellos para el príncipe de Tiro:

«Año 3.º, primer mes de la tercera estación, día 15.º: el centinela Baalroy, hijo de Zippor, de Gaza, subió con dos despachos diferentes para Siria *(Jaru* o *Juru)*: para el comandante de la guarnición Khay un despacho; para el príncipe de Tiro, Baal-termeg (o Baalat-remeg), un despacho. Año 3.º, primer mes de la tercera estación, día 17.º: el jefe de los arqueros de los Pozos-fuentes de Mer-ne-pteh, Hotep-hir-Maat (¡vida, prosperidad, salud!), que está en la zona montañosa (¿de Canaán?), llegó para una investigación en la fortaleza que está en Sile (Tjaru o Tjile). Año 3.º, primer mes de la tercera estación, día 22: el centinela Thuti, hijo de Tjekrem, de Gaza, vino en compañía de Tjedet, hijo de Apar-dagal, que venía con él para el lugar en que estaba Uno (el faraón), para el comandante de la guarnición, Khay, con dones y un despacho. Ellos subieron hasta el centinela Nakht-Amon, hijo de Tjer, de la fortaleza de Merne-ptah Hotep-hora Maat (¡vida, prosperidad, salud!), que está cerca de Sat-ran, que tenía con él dos despachos diferentes para Siria: para el comandante de la guarnición, Pen-Amon, un despacho; para el gerente de esta ciudad Ramses-nakht, un despacho. Llegaron el inspector del establo de la ciudad de Merne-ptah Hotep-hir-Maat (¡vida, prosperidad, salud!), que está en el distrito de Arem (¿Parem-Amurru?), Pa-mer-khettem, hijo de Ani, que tenía con él dos diferentes despachos para el lugar donde estaba Uno (el faraón): para el comandante de la guarnición de Pa-Re-em-heb, un despacho; para el encargado Pa-Re-em-heb, un despacho» [396].

Se ha querido identificar a los «manantiales de Merne-ptah, que están sobre las colinas», con *Mê-Neftoah* («aguas de Neftoah»), que aparece en Jos 15,9 (la actual Liftah, en la frontera entre Judá y Benjamín, en el que podía haber un puesto de guardia egipcio) [397]; pero es una hipótesis que tiene débiles apoyos. Quizá el texto egipcio se refería a unos pozos cerca de la frontera egipcia, próxima a Gaza, que bordeaban la ruta militar de los egipcios hacia Canaán.

Hay otro texto en el que se habla de la entrada y registro de beduinos *Shasu*, de Edom, en el año octavo de Merne-ptah, que dice lo siguiente:

«El escriba Inena comunica a su señor, el escriba del tesoro Qa-g (abu)... Otra comunicación para mi señor: Acabamos de dejar pasar a los beduinos *(Shasu;* en copto, *shôs*, «pastor»), tribus de *Edom*, por la fortaleza de Merne-ptah-Hotep-hir-Maat (¡vida, prosperidad, salud!), que está en *Tjeku*, hacia los pozos de Per-Atum («casa de Atom: ¿Pithom?», al este de Ismaelia), para que se conserven vivos, así como sus ganados, gracias al *ka* del faraón (¡vida, prosperidad, salud!), el buen sol de cada país, en el

[396] Texto en el *Papiro Anastasi* III xxvi I-V 9, en *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum* I (London 1842), reverso del pl.79-78; cf. B. MÖLLER, *Hieratische Lesestück* III (Leipzig 1935); A. H. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies* (Bibl. Aegyptiaca, VII, Bruxelles 1937) 31-32; trad. de BREASTED, en AR 629-46; W. WOLF, en ZAS LXIX (1933) 39-45; ANET 258; CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies* (London 1954) 108-13.

[397] Cf. M. NOTH, *Das Buch Jesua* (1953) 88; Y. AHRON, *The Land of the Bible* (1967) 173.

año octavo, día quinto del (nacimiento de Set, tercer día intercalado al fin del año). Yo he traído una copia de la relación al lugar en que está mi señor, así como los otros nombres de los días en que se puede pasar por la fortaleza de Merne-ptah-Hoten-hir-Maat (¡vida, prosperidad, salud!)» [398].

Además, se ha encontrado un cartucho de Meren-ptah en Gezer [399], y una inscripción en escritura hierática en Lakish, con el nombre de Meren-ptah [400]. Y en Bet-Shemesh se ha encontrado una ciudadela constituida, quizá, por este faraón [401]. Esto prueba que había puestos militares en Canaán en tiempos de Meren-ptah para controlar la ruta militar y comercial hacia Siria ante los posibles ataques de los famélicos beduinos. En un texto de ejercicio escolar para los jóvenes escribas se habla de las penalidades de los escribas-correos *(mahir:* «veloz» en lengua semítica), que tenían que pasar por aquellas zonas, expuestas a todos los peligros y penalidades. Porque los valles son estrechos, con beduinos emboscados y «marianu» (nombre indoeuropeo que significa «noble») que acechan al caminante egipcio. He aquí cómo se describen estas duras vicisitudes:

«Los beduinos están ocultos bajo los matorrales. Algunos tienen cuatro o cinco codos desde sus narices hasta los talones, con una cara feroz. Sus corazones no son suaves y no escuchan los halagos. Tú estás solo, sin mensajero contigo, sin ejército detrás de ti; no encuentras guía que pueda enseñarte un camino para cruzarlo. Y así te decides a continuar sin conocer la ruta. El estremecimiento se apodera de ti, los cabellos de tu cabeza se ponen de punta, y tu alma está en tu mano. El sendero está lleno de peñas y guijarros, de zarzas, espinas y cañas. A un lado tuyo está un barranco, y el monte se levanta del otro. Vas traqueteando con tu carro por su lado, con miedo y dificultad de sujetar tu caballo. Puedes ser echado al abismo, tu collar puede ser abandonado y caer tu cincha. Tú desatas el yugo para reparar el collar en medio de un estrecho valle. Y no eres apto para atarlo en el camino; no sabes cómo manejar el látigo; el arnés es demasiado pesado para llevarlo. Tu corazón está a disgusto; comienzas a trotar; se abre el cielo (al salir del valle). Entonces piensas que el enemigo está detrás de ti. El temblor te sobrecoge. ¡Si sólo tuvieras un seto de arbustos para ponerlos en el otro lado! El caballo está fuera mientras tú encuentras una posada de noche. Tú entonces ves el gusto del pan. Y llegas a Toppa (Joppe-Jafa) y encuentras las praderas brotando en su estación. Te vuelves hacia el in-

[398] *Papiro Anastasi* VI 1.51-61: de la XIX dinastía; cf. BREASTED, III 636-38; ANET 259*a*.

[399] Cf. E. J. PILCHER, *Portable Sundial from Gezer:* PEFQS (1923) 85-89.

[400] O. TUFNELL, *Lachish* IV (London 1958) 133.

[401] Cf. B. MAISLER, en BIES 16 (1951) 14-19 (en hebreo). He aquí un texto en el que los poetas áulicos no ahorraban encomios desorbitados al faraón Meren-ptah: «Al rey (¡prosperidad, vida, salud!). Esto es para informar al rey en la sala real del que ama la verdad, el gran cielo en el que está el sol. Préstame tu atención, ¡oh sol que te levantas para iluminar la tierra con tu bondad!... Tú eres como la imagen de tu padre sol, que se levanta en los cielos. Tus rayos penetran hasta las cavernas. No hay lugar donde no se haga sentir tu bondad. Tus palabras son la ley de tu tierra. Cuando tú reposas en tu palacio, oyes la voz de toda la tierra. Tú tienes millones de oídos. Tu ojo es más brillante que las estrellas del firmamento; puede fijar el disco del sol. Si la boca dice una palabra en una caverna, sube a tus oídos. Todo lo que se hace en secreto, lo ve tu ojo. ¡Oh Be-en-Ri Meri-Amón, Señor misericordioso, que da la respiración!» *(Papiro Anastasi*, trad. de CHABAS, *Mélanges agyptologiques* [1870] 117; *Dirge of Menphtah* IV 49; cf. F. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes* I 294).

terior y encuentras a una muchacha agradable que está vigilando sobre los jardines; te toma como un compañero y te ofrece el calor de su regazo. Pero al reconocerte por declararte tú, se da cuenta que eres un *mahir* (escriba-correo), y entonces debes vender tu camisa de buen lino de Egipto. Dime ahora cómo puedes dormir con una pieza de lana sobre ti. Y, mientras duermes, un cobarde roba tu arco, tu puñal envainado y tu carcaj. Tus riendas son cortadas en la oscuridad. Tu caballo se pone en marcha y comienza a vagar por un piso resbaladizo a medida que el camino se extiende ante él. Rompe tu carro... Tus armas han caído al fondo y se ocultan en la arena; se hacen como un país seco. Tu asistente te pide comida, (diciendo): 'Dame de comer y agua, pues he llegado sano y salvo'. Pero obra como si estuviera sordo; no te escucha ni presta atención a lo que hablas. Luego eres introducido en la guarnicionería, y los empleados te rodean; artesanos y trabajadores en piel te rodean y hacen todo lo que has deseado. Tiene cuidado de tu carro para que no se pierda; ponen ataduras al collarón..., fijan tu yugo. Aplican tus insignias y las graban con cincel... Tú continúas pronto a luchar, haciendo actos de heroísmo. Cualquiera que seas, elige tú al escriba-*mahir* (correo), que sabe manejar su mano contra los *nearim* («jóvenes» guerreros); el primero del ejército permite que te relate sobre los confines del país de Canaán. No me respondas ni bien ni mal. Ven para que te cuente muchas cosas lejanas sobre la fortaleza de los Caminos de Horus (la primera estación fortificada en la ruta militar hacia Canaán; probablemente, el puesto militar de Sile, junto a la actual Kantara). Y comienzo para ti con la 'residencia de Sessi' (¡vida, prosperidad, salud!)... ¿Qué muro hay semejante al de Rafia? ¿Cuál es la distancia hasta Gaza?» [402]

En este encantador e ingenuo relato se refleja la presencia de fortines egipcios en las rutas militares desde Egipto a Siria, atravesando Canaán, lo que implica que los faraones ejercían un cierto dominio sobre aquella zona estratégica, y sirve para ilustrar la mención de *Israel* en la famosa *Estela de Merne-ptah*. Siguiendo sus teorías sobre diversos grupos israelitas asentados en Canaán antes de la entrada de Josué, el profesor R. de Vaux cree que la mención de *Israel* en dicha estela no se refiere a todo Israel (las doce tribus acaudilladas por Moisés), sino a un grupo de tribus, quizá al supuesto grupo *Israel-Raquel*, que supone instalado en el Canaán central. En ese supuesto, «la estela puede designar un grupo aún no sedentarizado y el determinativo de *pueblo* guardaría su valor» [403]. Pero lo interesante es la mención de *Israel* por primera vez en un texto extrabíblico; es la primera conexión de la Biblia con la historia universal; es decir, que Israel empieza a salir de la prehistoria

[402] *Papiro Anastasi* I, British Museum 10.247; facsímil en *Select Papyri in the Hieratic Character from Collections of the British Museum* II (London 1842) pl.35-42; A. H. GARDINER, *Egyptian Hieratic Texts*. Series I. Part 1: *The Papyrus Anastasi I and the Papyrus Koller Together with the Parallel Texts* (Leipzig 1911); G. FARINA, en RSO XIII (1932) 313s; G. POSENER, *Catalogue des ostraca hiératiques litteraires de Deir el Médinet* (Documents de fouilles...) I (El Cairo 1934-38); G. POSENER, en *Mélanges Maspero* I (El Cairo 1934) 327s; J. CERNY, *Ostraca hiératiques* (Catalogue général... du Musée du Caire) (El Cairo 1931-35) n.25.773; A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum. The Series Chester Beatty Gft* (London 1935) 130 pl.72; trad. de ERMAN, en LAE 214-34; ANET 275-79; A. H. GARDINER, *Egypt of the Pharahs* (Oxford 1961) 274.

[403] R. DE VAUX, o.c., 367.

sin contornos cronológicos para entrar en la protohistoria allá por el siglo XIII, cuando Egipto mantenía un cierto dominio sobre la zona costera de Canaán. Y de hecho, puesto que en la famosa estela de Meren-ptah todas las localidades mencionadas (Ascalón, Gezer, Juru, Yeno'am, en el norte de Canaán) llevan, además del determinativo de pueblo enemigo, el geográfico, excepto *Israel*, parece insinuar que éste aún no tenía territorio propio definido, y podía estar vagando por el desierto del norte del Sinaí, en un contacto más o menos esporádico con las poblaciones de Canaán, y por ello es mencionado junto a ellas, sin excluir la posibilidad de que se refiera a descendientes de Jacob instalados en el sur de Canaán antes de la salida del grupo mayoritario acaudillado por Moisés.

Pero la razón principal para colocar el éxodo en el siglo XIII es la mención de la ciudad de *Ramsés*, en cuya construcción trabajaban los israelitas [404] que se hace en una estela de Beisán con el nombre de *Pi-Ramses* [405], lo que nos lleva al gran faraón de la XIX dinastía, en el siglo XIII a.C. Esto nos hace pensar que el éxodo de los israelitas tuvo lugar en esta época, lo que se confirma con los datos arqueológicos de Transjordania, donde parece que hay un eclipse de vida urbana entre el siglo XVII y el siglo XIII por efecto de una invasión de nómadas. Ahora bien, cuando pasaron los israelitas con Moisés por aquella zona de Edom, Moab y Ammón, ya había poblaciones fortificadas, con sus reyes, a los que tuvieron que vencer o soslayar [406]. Lo que quiere decir que éstos pasaron después del siglo XIII por aquella zona geográfica. Por otra parte, en un texto egipcio se dice que Ramsés II saqueó la ciudad de Dibón y otra no identificada en Transjordania [407].

Finalmente, si el éxodo de los israelitas hubiera tenido lugar en el siglo XV a.C. (bajo la XVIII dinastía egipcia), al entrar en Canaán se habrían encontrado con la situación política de Canaán reflejada en las cartas de Amarna (escritas en tiempos de Amenofis IV Ejnaton, 1382-62), y los nombres de los reyezuelos cananeos mencionados en ellas coincidirían, al menos en parte, con los que aparecen en los relatos de la conquista realizada por las mesnadas de Josué. Ello implica que los hebreos entraron en Canaán después de los tiempos de El Amarna. Todos estos razonamientos, tomados en conjunto, hacen más probable la fecha del siglo XIII a.C. para la salida

[404] Ex 1,11.

[405] Cf. RB (1930) 138.

[406] Cf. Núm 20,21; Dt 2,1-9; Jue 11,17-18; Núm. 22-24.

[407] Cf. K. A. KITCHEN, *Some New Light on the Asiatic Wars of Ramesses* II: JEA 50 (1964) 47-70.

de los israelitas de Egipto [408]. En ese supuesto, la entrada de los israelitas en Canaán habría tenido lugar en el siglo XII, época en que se registra un bache cultural en esta región por efecto de una fuerte invasión de gentes menos desarrolladas que los cananeos, los semibeduinos hebreos, que, al mando de Josué, entraron como hordas, que dejaron por doquier huellas de destrucción de ciudades y de muerte; fue el precio de la conquista a sangre y fuego. La arqueología acusa esta ola de incendiarios en varias localidades de Canaán por esta época, que señala el principio de la edad del hierro.

d) La ruta del éxodo

No es fácil determinar el itinerario de los hebreos por los secarrales de la península sinaítica, pues los lugares concretos señalados en los textos bíblicos no son fáciles de identificar. Con todo, está claro que los fugitivos hebreos no siguieron la *via maris*, o «camino de los filisteos» [409] (anacronismo para designar la ruta costera, que pasaba por el territorio de los filisteos cuando ellos se instalaron en el siglo XI entre Gaza y Jafa), porque estaba controlada por las guarniciones egipcias que jalonaban aquella ruta comercial y militar que llevaba a Siria y a Mesopotamia. Después de atravesar la llanura de Sarón y bordeando el monte Carmelo por la derecha, entraba en la llanura de Esdrelón, de donde partían dos ramificaciones: una hacia el norte, por el lado septentrional del lago de Genesaret hacia Damasco (es la carretera actual por Bene-Jacob), y otra por Beisán hacia Transjordania. Era una ruta comercial que arrancaba de Tjeru-Sile, junto al actual Kantara, para adentrarse en Canaán. Por otra parte, Moisés quiso aislar a los israelitas en las estepas del Sinaí para hacerles tomar conciencia de la religión de los padres, lejos de las infiltraciones idolátricas de los cananeos, y Moisés conocía bien los vericuetos de la región por haber pastoreado los rebaños de su suegro Jetró, sacerdote de Madián [410], y sabía dónde estaban los pozos, los oasis y los manantiales. Aquel escenario, desolado y grandioso a la vez, era la mejor ambientación para comprometerse en una *alianza* con Yahweh, el Dios adusto e intransigente, cuyo culto había de dejar marcada el alma israelita para siempre. De hecho, la larga estancia de los hebreos en el desierto dejó una huella indeleble en su espíritu y los preparó para resistir

[408] Sostienen esta fecha para el éxodo Maspero, Brugsch, Naville, Courayer, Vincent, Montet, R. de Vaux, etc.
[409] Ex 13,17-18.
[410] Ex 18,1.

a las atracciones de los cultos hedonistas y afrodisíacos de los cananeos cuando se instalaron en la tierra prometida.

Por todas estas razones, las huestes de Moisés siguieron «el camino del desierto», que bordea «el mar de Suf», o de los «juncos» o «papiros» [411]. Los LXX traducen ἐρυθρὴ θάλασσα («mar Rojo»), que designa a los dos brazos de mar que desembocan en los golfos de Suez y de Aqaba. En hebreo se dice *yam-sûp*, y en egipcio se designa la región de la zona como *pa-tjuf(y)*, «el país del papiro» [412], entre Tanis y Sile.

El itinerario bíblico menciona como punto de partida a *Ramsés*, en la región de Tanis-Qantir; luego, a *Sukkot*, que se le suele identificar con el egipcio *Teku*, el actual *Tell Masjutta*, en la desembocadura del *wady Tumilat*, cerca de la actual Ismailía. Por allí entraban los beduinos o *shasû* asiáticos en tiempos de Meren-ptah; por allí huían los esclavos hacia el desierto, como aparece en una carta de un puesto de guardia del siglo XIII a.C., en la que se habla de la persecución de unos fugitivos en la zona, lo que sirve de ilustración al relato bíblico de la huida de los israelitas, escapando del control egipcio. Los fugitivos han sido vistos en *Teku*, como se dice en la carta:

«El jefe de los arqueros de *Tjeku*, Ka-kem-wer, al jefe de los arqueros, Ani, y al jefe de los arqueros, Bek-enptah...: He sido enviado desde los amplios atrios del palacio (¡vida, prosperidad, salud!) en el mes tercero de la tercera estación, día noveno al atardecer, en persecución de dos esclavos. Cuando hube llegado a la muralla de *Tjeku*, en el mes tercero de la tercera estación, día décimo, me comunicaron que se decía que estaban en el sur y que habían pasado por allí en el mes tercero de la tercera estación, día décimo. Cuando llegué a la fortaleza, me dijeron que los centinelas habían venido del desierto, (diciendo que) habían pasado el lugar fortificado norte de *Migdol* de Seti Mer-ne-ptah (¡vida, prosperidad, salud!). Alabado sea Seti. Cuando te llegue mi carta, escríbeme sobre todo lo que sucedió acerca de ellos. ¿Dónde encontraron sus pistas? ¿Quiénes fueron los centinelas que encontraron sus pistas? ¿Qué gente iba tras de ellos? Escríbeme sobre todo lo que sucedió y sobre cuánta gente enviaste tras ellos. ¡Salud!» [413].

Aquí encontramos tres nombres geográficos que aparecen en el itinerario bíblico de los fugitivos israelitas dirigidos por Moisés: *Teku (Sukkot)*, *Jtm (Etam)* y *Migdol*, de Seti; los dos fugitivos, pues, siguieron la misma dirección, hacia el desierto, que los israelitas. Como dice P. Montet, «la primera

[411] A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* II 201; R. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies* (London 1954) 79. Leyendo *yam-sôp*, se traduce «mar de la extremidad» (hipótesis de N. H. Snaith, *Yam-sôp, the Sea of Reeds: the Red Sea*: VT 15 [1965] 95-98). Pero *sôp* es palabra aramea posterior (cf. M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Arameismen im altestestamentlichen Hebräisch*: BZAW 96 [966] 87).
[412] Cf. H. Cazelles, o.c., 340-43.
[413] Publicado en jeroglíficos por A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies* (*Bibliotheca Aegyptiaca*, Bruxelles 1937); trad. de Erman, en LAE 198-99; extracto en A. H. Gardiner, en JEA (1920) 109-10; cf. ANET 259b; P. Montet, o.c., 60.

etapa de los hijos de Israel [414], que va de *Ramsés* a *Sukkot*, hace pensar en la distancia que el gendarme egipcio tuvo que recorrer desde el palacio real hasta la muralla de *Tjeku*, que se suele identificar con el *Sukkot* bíblico, que en hebreo significa «tiendas» de campaña. *Etam* parece equivaler al *Jtm* egipcio, que significa «fortaleza». Según Núm 33,7, llegaron los israelitas a *Pi-hajirot* antes de arribar al mar. El nombre de *pijirot* puede ser una trasliteración defectuosa de *Pr hwt -Hr*, que significa «morada de Hator» [415]. Y una ciudad de este nombre aparece en el elogio de *Pi-Ramsés*, compuesto por el escriba Pabasa [416], y en la estela de Nitocris [417]. Ahora bien, según Núm 33,7, la localidad de *Pi-hajirot* está delante de *Baal-Safón*, que significa «señor del norte» en hebreo. *Baal-Safón* es un dios sirio adorado por los egipcios y en Menfis tenía un templo [418], y aparece mencionado en una estela de Ras Shamra-Ugarit [419]. Quizá el nombre completo de la localidad egipcia citada en el texto bíblico fuera *Beit Baal-Safón*, cayendo la primera palabra como en *(Pi)-Ramsés*. En una estela aparece Ramsés II orando a *Soped*, dios del Oriente, y en la parte opuesta se lee *Baal*, que podía tener el determinativo de *Safón* [420].

Migdol en hebreo significa «fortaleza», y en el texto egipcio antes citado sobre los dos fugitivos buscados por los gendarmes egipcios aparece la localidad de *Migdol*, de Setis, que puede ser la fortaleza mencionada en Ex 14,2, cerca de *Pi-hajirot* y frente a *Baal-Safón*, cerca del mar. En Jer 44,1 y 46,14 se habla de un *Migdol* en la frontera egipcia, donde se reunieron los judíos huidos de Jerusalén. Pero los textos egipcios mencionan tres *Migdol* o «fortines» en la zona fronteriza con el desierto [421].

El profesor R. de Vaux, fiel a su teoría sobre los *dos éxodos* (el de los *expulsados* y el de los *huidos)*, supone que los segundos siguieron la ruta del NE. del delta (tradición «yahvista»); sería el grupo de Lea que se instalaría en el sur de Canaán;

414 Cf. Núm 33,3-5; Ex 12,37.
415 Cf. P. MONTET, o.c., 62.
416 Cf. *Papiro Anastasi* III 3.3; *Bibl. Aegyptiaca* VII 89.
417 Cf. ZAS XXXV 18; cit. por M. MONTET, p.62.
418 Cf. *Papiro Sallier* IV n.1,6; *Bibliotheca Aegyptiaca* VII 89; ANET 250a.
419 *Syria* (1937) pl. VI; *Kemi* VII 182.
420 El culto de *Baal Safón*, que era el mismo de Ugarit, fue introducido en Egipto por los marineros cananeos (cf. O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer* [Halle 1932]; W. F. ALBRIGHT, *Baal-Zephon*, en *Festchrift Bertholet* [Tübingen 1950] 1-14). Se le identificó con Zeus Kasios de Siria en los tiempos helenísticos. Y, de hecho, una carta aramea del siglo VI a.C. cita a *Baal Safón* entre los dioses adorados en Dafne, en el nordeste del delta; y quizá el mismo nombre de *Dafne* sea una deformación de *Baal Safón* (cf. W. F. ALBRIGHT, l.c., n.48 p.14). Se le adoraba en los puertos donde recalaban los marineros fenicios.
421 En la época romana aparece una fortaleza al sur de los Lagos Amargos, a 24 kilómetros de Suez, llamada *Magdalum*.

en cambio, el grupo de Raquel, acaudillado por Moisés, seguiría la ruta del SE. (tradición «elohísta») hacia el corazón de la península sinaítica. Los primeros habrían salido durante la XVIII dinastía egipcia (s.XIV), mientras que los segundos emprenderían su huida bajo la XIX dinastía, a fines del siglo XIII a.C. [422]. Pero esta suposición es gratuita, ya que no se basa en datos claros bíblicos. Pero es verosímil que grupos de hebreos, durante un lapso de tiempo de varias centurias, hayan emigrado hacia Canaán impelidos por determinadas circunstancias sociales, sobre todo después de la expulsión de los *hicsos* de Egipto, pero no hay fundamentos claros para hablar de una emigración del grupo de descendientes de Lea y otra de los de Raquel. El relato del éxodo sólo se refiere al grupo acaudillado por Moisés, el cual no siguió «el camino de los filisteos», el de la costa, sino «el camino del desierto, hacia el mar Rojo» [423].

e) El paso del mar Rojo

El relato del paso del mar Rojo—el portento máximo de todo el Antiguo Testamento, que dejó huella imperecedera en el recuerdo de las gestas salvadoras de Yahvé—llega a nosotros en forma de *épica sacral*, es decir, muy *idealizado* con hipérboles inverosímiles, conforme a los esquemas teológicos de las diversas tradiciones de los santuarios donde se formulaban las «confesiones de fe» en cada generación, a base de recordar las intervenciones providencialistas y milagrosas del Dios de Israel, comprometido con su pueblo con una solemne *alianza*. Por eso hay que despojar a este relato del follaje *imaginativo* hiperbólico. Así, se dice que en la marcha «iba Yahvé delante de ellos; de día, en columna de nube, y de noche, en columna de fuego, para alumbrarlos y que pudiesen así marchar lo mismo de día que de noche» [424]. Y se dice que iban «seiscientos mil infantes» [425], cifra exorbitante para aquellos tiempos, ya que ello implicaba que el pueblo hebreo desplazado sería de más de tres millones. Igualmente es inverosímil el dato de que «el *faraón* tomó seiscientos carros escogidos y *todos* los carros de Egipto y jefes para el mando de ellos» [426] y dio alcance a los israelitas «en Pi-hajirot, frente a Baal-Safón». Entonces, «el *ángel de Yahvé*, que marchaba delante de las huestes de Israel, se puso detrás de ellas, y la columna de nube que iba delante

422 R. DE VAUX, o.c., 367.
423 Ex 13,18.
424 Ex 13,21.
425 Ex 12,37.
426 Ex 14,17

de ellos se puso detrás, entre el campo de los egipcios y el de Israel, y se hizo tenebrosa y sombría durante la noche». Y, en el momento crucial, Moisés levantó su mano y «se dividieron las aguas» (v.21), formando «las aguas una muralla a derecha e izquierda y pasaron los israelitas por el medio a pie enjuto» (v.22), mientras que el ejército perseguidor del faraón fue anegado al juntarse de nuevo las aguas y no poder salir, «enredándose las ruedas de los carros unas con otras» (v.25). Y del ejército del faraón «no escapó ni uno solo» (v.28). Esta es la descripción hiperbólica e idealizadora, clásico *midrash* del gran portento del paso del mar Rojo. Moisés aquí actúa con el poder omnímodo de Yahvé, levantando su mano taumatúrgica, como antes había manejado su bastón mágico para hacer venir las plagas [427].

En realidad, no sabemos de ninguna batalla masiva del ejército del faraón con los fugitivos israelitas, y menos que haya desaparecido el faraón con todo su ejército en las aguas del mar Rojo. Lo más probable es que los hijos de Israel, que habían salido sin permiso de la tierra de Egipto, abandonando sus trabajos forzados, y, además, eran culpables de hurtos masivos a los ciudadanos egipcios [428], fueron perseguidos por un destacamento de fronteras que vigilaban el camino del desierto por donde diariamente salían los que estaban fuera de la ley, como lo había hecho el propio Moisés en otra ocasión [429]. Pero como Israel era el pueblo de Dios, hasta el ejército entero del faraón, con éste a la cabeza, vino a enfrentarse con él. Es éste un tema épico corriente en la literatura bíblica [430]. Los pueblos, cuanto más pequeños son, tienen un pasado legendario más glorioso; es el falso pedestal que necesita el pequeño para ser visto. Es la reacción contra el complejo de inferioridad del que anda de puntillas y enhiesto para ser visto y tenido en cuenta. Es el caso de Israel, pueblo minúsculo en el concierto de las naciones, pero grande por ser el «primogénito» de Yahvé [431]; y, como tal, «reino sacerdotal y nación santa» [432]. Esta idea de ser el pueblo «elegido» entre todas las naciones hizo surgir en la conciencia israelita un complejo de superioridad religiosa frente a la degeneración politeísta de los grandes imperios cultos de la antigüedad. Esto se refleja en la redacción del portento del mar Rojo, pues como Moisés había vencido a los representantes de la magia egipcia, así ahora, con el poder de Yahvé, había vencido al mismo faraón con su inmenso ejército. Es la versión triunfalista de las escuelas sacerdotales, cuando a Israel se le daba el título pretencioso de «reino sacerdotal y nación santa», resumiendo así las máximas categorías sociales existentes.

[427] Ex 7,10.
[428] Ex 12,35-36.
[429] Ex 2,15.
[430] Véase M. García Cordero, *Idealización épico-sacral en la historiografía bíblica:* Ciencia Tomista (1966) 425-48.
[431] Ex 19,4; Dt 7,7.
[432] Ex 19,6.

Con todo, en Ex 14,21 parece darse una versión más verosímil del gran portento: «Yahvé hizo soplar sobre el mar un viento fortísimo, viento solano, que lo secó, y se dividieron las aguas». Lo que hace pensar en una marea baja excepcional debida a la concurrencia de determinadas causas naturales que se dan de tiempo en tiempo. Los israelitas al amanecer aprovecharon esta lengua de tierra que inesperadamente se les abrió ante su presencia y pasaron a pie enjuto, mientras que los egipcios, que se retrasaron porque las ruedas de los carros se hundían en la arena, fueron anegados por la nueva marea creciente. Esta es una posible explicación más o menos providencialista; aunque para los autores bíblicos el milagro fue total, debido a la intervención taumatúrgica de Moisés, que obraba con poderes delegados del Dios de Israel. Si el paso de los israelitas fue por los Lagos Amargos, esta explicación es más factible [433], porque en esta zona había una comunicación de aguas intermitente entre los Lagos Amargos y el golfo de Suez cuando se daba la marea alta [434]. Y los egipcios daban el nombre de *Pa tufy* («cañaveral») a la región entre el lago Timsah y el golfo de Suez. Esto explica mejor la denominación de *yam-sûf*, «mar de algas» o de «cañaverales», que la Biblia da a esta lengua del actual mar Rojo.

En Ex 15,1-31 se lee el epinicio en el que se canta a Yahvé como «fuerte guerrero» (v.3), según la invitación puesta en labios de la hermana de Moisés: «Cantad a Yahvé, porque se ha cubierto de gloria y ha arrojado al mar a caballo y caballero» (v.20), porque no hay nadie como Yahvé, «magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios» (v.11). Todo lo ha hecho Yahvé ayudando a su pueblo; desde entonces, las guerras de los israelitas serán las «guerras de Yahvé», porque Yahvé es su «bandera» [435]. De este modo, el Dios pacífico de los patriarcas se convierte en un Dios guerrero avasallador [436];

[433] Cf. Bourdon, *La route de l'Exode:* RB 41 (1932) 547-48.
[434] Cf. F. M. Abel, *Géographie* II 209.
[435] Ex 17,15: *Yahweh Nissi:* «Yahvé es mi bandera».
[436] Cf. Fr. M. Cross, *The Song of the Sea and Canaanite Myth:* Journal for Theology and the Church 5 (1968) 1-25; G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zürich 1951) 45-47; H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger* (Lund 1945) 83-86; R. Smend, *Jahwerkrieg und Stämmebund* (Göttingen 1963) 79-81; Fr. M. Cross, *The divine Warrior in Israel's Early Cult:* Bibliotheca Motfs (Cambridge 1966) 11-30.

y como en el cántico de Débora [437], también en el paso del mar Rojo ha movilizado las fuerzas naturales: viento, nubes, fuego. Este portento excepcional será el centro de las «confesiones de fe» en los tiempos en que Israel se iba configurando como nación [438]. En Jos 4,22-10 se unen las gestas del paso del mar Rojo y el del Jordán [439], al igual que en la literatura posterior [440]: la estancia de los israelitas en el desierto, organizándose en *teocracia* a la sombra de Yahvé, se enmarca entre estos dos pasos portentosos del mar Rojo y del Jordán. Luego comienza la epopeya de la conquista. En la literatura salmódica posterior se le da un sentido *cósmico* al hecho histórico de la victoria sobre los egipcios, y así, se presenta a Yahvé triunfando sobre las fuerzas caóticas del mar, representadas en el monstruo *Leviatán* y *Rahab*, que representa, a su vez, el poder faraónico [441]. De este modo se asimilaba el mito de Ugarit con el triunfo del orden sobre *Yam*, encarnación de las fuerzas desatadas del mar, que amenazan anegar la tierra [442].

Como los dos acontecimientos—el paso del mar Rojo y el del Jordán—son tan similares y señalan dos momentos cruciales de la historia de las tribus de Israel, algunos críticos suponen que se celebraban ambos en una procesión litúrgica desde el Jordán a Gilgal [443], basándose en los relatos folklóricos de Jos c.3-4. Pero los indicios no son tan claros como para sostener esta hipótesis. R. de Vaux supone que el paso del mar Rojo está calcado sobre el paso milagroso del Jordán, y cree que, más que hablar de la muerte de los egipcios en el mar Rojo, hay que hablar de la derrota de éstos a orillas del mar Rojo, sin que se hubiera dado el *paso* milagroso del mar Rojo [444]. Pero esta suposición está contra toda la tradición bíblica, ya que el *paso* milagroso del mar Rojo es el portento por antonomasia, la gesta más espectacular de Yahvé en favor de su pueblo, que se canta en las «confesiones de fe» como paradigma y modelo de las otras intervenciones taumatúrgicas de Yahvé en favor del pueblo elegido.

437 Jue 5,1ss.
438 Cf. Dt 11,4; 24,7; 6,21-22; 26,7-10.
439 C. G. W. Coats, en VT 17 (1967) 260-61.
440 Cf. Jos 4,23-24; Sal 66,6; 74,13.15; 114,3.5.
441 Cf. Sal 74,13-14: mar, *tannim, leviathan;* Sal 89,10-11: mar-*Rahab;* Sal 114,3.5: mar personificado; Is 51,9-10: *Rahab, Tannin,* mar, gran abismo-*tehom.* Esta transposición cósmica aparece ya en Ex 15.
442 Cf. O. Kaiser, *Die Mytische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel:* BZAW 78 (1959) 44-77; M. H. Pope, *Götter und Mythen im vorderem Orient* (Wörterbuch der Mythologie, I) (Stuttgart 1965) 258.260.289-90.
443 Cf. S. Mowinckel, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch:* BZAW 90 (1964) 35; H. J. Kraus, *Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels:* VT 1 (1951) 181-99; Id., *Gottesdiens in Israel* (München 1962) 181-87; J. A. Soggin, *Gilgal, Passah and Landnahme,* en *Volume du Congrès de Genève* (SVT 15) (Leyden 1966) 263-77; Fr. M. Cross, *The divine Warrior,* l.c., 26-27.
444 R. de Vaux, o.c., 364.

6. Los portentos del desierto del Sinaí

a) Las codornices y el maná

En los relatos de la época del desierto se destacan, sobre todo, las intervenciones providencialistas, y aun milagrosas, de Yahvé en favor de su pueblo, perdido en las estepas misérrimas del Sinaí. En realidad, los hebreos salieron con sus rebaños [445], y con ellos pudieron defenderse malamente del hambre en sus transmigraciones de oasis en oasis, alimentados con las ralas hierbas que nacen por cerrados valles de la región. Aún hoy día pueden verse rebaños de camellos y de ganado menor pastando por aquellos parajes, no lejos de las tiendas de los beduinos. Porque la comarca de la península sinaítica no es un desierto puro de arenas, como el Sahara o el de Libia, sino, más bien, una región esteparia pobre y arenosa, con arbustos y alguna vegetación rala, pero de gran valor nutritivo para alimentar a los rebaños de *jarûf*, o carneros adaptados a aquellas latitudes semidesérticas.

En un momento dado, parece que se acabaron las subsistencias, y entonces los hebreos, que no estaban hechos a vivir en aquellos parajes desoladores, pues provenían de zonas llanas y ricas en pastizales, se quejaron a Moisés por haberles sacado de una región ubérrima, para llevarlos a la muerte en los secarrales del Sinaí. El relato bíblico está dramatizado con diálogos del pueblo, de Moisés y del mismo Yahvé; pero en el fondo refleja bien la situación de aquellas gentes hambrientas, llevadas hacia lo desconocido bajo el señuelo de la libertad. Y Dios atendió a sus necesidades con un hecho providencial: al atardecer se posaron grandes bandadas de codornices, a las que los hebreos pudieron atrapar a placer, pues llegaban cansadas de sus vuelos trashumantes de Africa hacia Europa en la primavera. Por el otoño se repiten estas inundaciones de volátiles de vuelta de Europa hacia Africa. El salmista se hace eco del portento cuando dice:

> «Hizo Yahvé soplar en el cielo el viento solano,
> y con su poder hizo soplar el austro,
> y caer como el polvo sobre ellos la carne,
> como arenas del mar aves aladas.
> Y comieron y se hartaron del todo,
> y así les dio lo que ansiaban» [446].

El salmista parece inspirarse en el relato de Ex 11,31: «Vino un viento de Yahvé, trayendo desde el mar codornices,

445 Ex 12,38: «muchas ovejas y bueyes, y gran número de animales con ellos».
446 Sal 78,26-29.

que dejó sobre el campamento hasta la altura de dos codos (un metro) sobre la tierra. El pueblo estuvo todo el día, toda la noche y todo el día siguiente recogiendo codornices; el que menos, recogió diez *'omer* (unos 40 kilogramos), y las pusieron a secar en los alrededores del campamento». Pero, por su voracidad, Dios castigó a su pueblo. Esta es una nueva versión más detallada y exagerada, colocando el prodigio de la bandada de codornices en otra ocasión, pues que los hebreos habían partido del Sinaí hacia el desierto de Farán [447]. Son dos tradiciones diversas sobre un mismo acontecimiento, que tuvo lugar más de una vez en los años en que los israelitas acamparon en el Sinaí, ya que el paso de los volátiles de Africa hacia Asia y hacia Europa se da dos veces al año; en la primavera, hacia Europa, y en el otoño, hacia Africa. Es un hecho natural, pero que resultaba providencial para alimentar a las hambrientas huestes de Moisés, que se acordaban de los «cohombros, y puerros, y cebollas, y del pescado que de balde comían en Egipto» [448].

El portento del *maná* parece basarse también en la interpretación *midráshica* de un fenómeno natural que se da en la península sinaítica. La descripción aparece, como siempre, dramatizada en función de una idealización sacral, haciendo intervenir directamente a Yahvé en diálogo con Moisés. Y se presenta como una «capa de rocío. Y, cuando el rocío se evaporó, vieron sobre la superficie del desierto una cosa menuda como *granos*, como escarcha sobre la tierra» [449]. En Núm 11,7 se describe así: «era parecido a la semilla de cilantro y tenía un color como de bedelio. Esparcíase el pueblo para recogerlo, y lo molían en molinos o lo majaban en morteros, y, cociéndolo en una caldera, hacían de él tortas, que tenían un sabor como de pasta amasada con aceite. Cuando de noche caía el rocío, caía también el *maná*». Y la explicación del nombre es folklórica, pues, según Ex 16,15, «al verla los hijos de Israel, se preguntaban unos a otros: *Man-hû* («¿qué es esto»?), pues no sabían lo que era». Pero Moisés les dio la interpretación al punto: «Este es el *pan* que os da Yahvé para alimento»; y se dio orden de recoger una cierta cantidad diaria (un *'omer*, unos cuatro kilogramos), excepto el viernes, en que se había de recoger el doble, pues al día siguiente, sábado, no era lícito emplearse en las faenas de recogerlo.

447 Núm 10,12.
448 Núm 11,5.
449 Ex 16,14.

Aquí encontramos un hecho y su interpretación a la luz de concepciones teológicas posteriores, como canta el salmista:

«Dio orden (Yahvé) a las nubes, abrió las puertas del cielo,
y llovió sobre ellos el *maná* para que comieran,
dándoles un *trigo* de los cielos.
Comió el hombre *pan de nobles*
y les dio comida hasta saciarlos» [450].

La versión latina de la Vulgata traduce «pan de ángeles», sin duda inspirándose en el libro de la Sabiduría, donde se hace un largo comentario *midráshico* sobre el *maná*, «alimento de ángeles... que, teniendo en sí todo sabor, se amoldaba a todos los gustos» [451]. Según Dt 8,3, dice Moisés que Dios «alimentó al pueblo con el *maná* para que aprendiera que no sólo vive el hombre del *pan* que se procura con su trabajo, sino de cuanto procede de la boca omnipotente de Dios», texto que citará Jesús cuando es tentado en el desierto [452]. Y el mismo Jesús dirá que este *maná* del desierto es símbolo del «pan de vida» que El dará a los que crean en El [453].

En Jos 5,12 se dice que, cuando los hebreos pasaron el Jordán y entraron en la tierra prometida, comenzaron a comer los frutos del país, cesando automáticamente el *maná*, que era el producto del desierto. En efecto, hoy los críticos suponen que la leyenda del *maná* del desierto está basada en el hecho de la existencia de un producto del tamarisco; es decir es la secreción del *tammarix trebutina mannifera* y del *naiacoccus*, en forma de goma comestible. He aquí cómo explica el fenómeno un autor moderno: «La *tammarix* es alta y llega hasta seis metros; de sus ramillas más tiernas, turgentes de humor en los meses de mayo a agosto, destilan durante la noche—por la perforación al parecer, que produce un insecto, la *Gossyparia mannipara*—gotitas, que se consolidan al aire libre, y que, en parte, caen a tierra. Estos granillos tienen el volumen de una semilla de coriandro, de color blanco opalino, y de la consistencia de cera virgen; su sabor recuerda la de la miel; con el calor del sol se derriten sobre el suelo, que los absorbe. Los árabes actuales recogen los granitos al clarear la mañana, y, amasados después de haberles quitado las hojas y la tierra, consumen una parte con pan, y otra la venden para la exportación. La producción total de este *maná* es bastante escasa en toda la península sinaítica; se acerca anualmente a los 300 kilogramos. Es evidente que semejante producto no resiste a la cocción; su poder nu-

450 Sal 78,23s.
451 Sab 16,20s.
452 Mt 4,4.
453 Jn 6,31.58.

tritivo es bastante limitado, por carencia de sustancias azoadas; mientras que, por el contrario, puede conservarse indefinidamente. La afinidad entre el fenómeno que describe la Biblia y el *maná* botánico fue señalada en la antigüedad [454]. Pero, sin duda, la Biblia no presenta su fenómeno como cosa ordinaria y normal; en este aspecto podrá parangonarse a las diez plagas de Egipto. Lo mismo sucede con las *codornices*, que en su migración primaveral atraviesan la península del Sinaí en grandes bandadas, vuelan muy bajas, y, una vez atravesado el mar, se posan muy cansadas» [455]. Desde luego que el *maná* no debía de ser tan agradable y sabroso como insinúa el *midrash* del libro de la Sabiduría [456], pues los hebreos pronto se cansaron de él, y exclamaban: «Estamos ya cansados de un manjar tan insípido como éste» [457].

La etimología del *maná*, a base de la exclamación *man-hû*, es popular, como todas las de la Biblia; *man* es, más bien, término arameo (en hebreo sería *ma-hû*: «¿qué es esto?»). Algún autor ha querido ver en el término el vocablo egipcio *mennu;* y los árabes llaman al fruto del tamarisco *man es-shama* («maná del cielo»), término que puede depender de la tradición bíblica; otro nombre que le dan los beduinos es el de *tarfa.*

b) Los dos milagros del agua

El gran problema de la estepa es encontrar agua; los beduinos que conocen la región saben dónde están los pozos y los pequeños oasis. El incidente del desierto en el que los israelitas se quejaron a Moisés por falta de agua para ellos y sus ganados es muy verosímil, y de seguro que las quejas se repitieron muchas veces ante la escasez de agua. En los textos bíblicos se habla de dos incidentes, que en el fondo parecen coincidir, lo que nos hace pensar que nos hallamos con un «duplicado» del mismo hecho, relatado según dos diversas tradiciones; lo sustancial del milagro es el mismo, pero la localización varía un tanto [458].

[454] Lo registra ya FLAVIO JOSEFO, *Ant. Iud.* III 1.6; y lo comenta SAN AMBROSIO, *Epist.* 64,1: PL 16,1271.

[455] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant. Iud.* III 1.5; HERODOTO, II 77. Cf. G. RICCIOTTI, *Historia de Israel* I 208. Cf. F. S. BODENHEIMER-O. THEODOR, *Ergebnisse der Sinai Expedition 1927* (Leipzig 1929) 45-88; F. S. BODENHEIMER, *The Manna of Sinai:* BibArch (1947) 2-6; C. J. JARVIS, en PEQ (1938) 30-31; J. GRAY, en VT 4 (1954) 149s; R. DE VAUX, o.c., distingue, conforme a sus teorías de las *dos* emigraciones de israelitas, los dos casos, suponiendo que el fenómeno de las codornices se daba en la zona de Gaza, cerca de Cades, y el del *maná*, en el centro de la península sinaítica: tradición del grupo de Moisés. En la redacción se fusionaron luego ambos fenómenos.

[456] Sab 16,20s.

[457] Núm 21,5.

[458] Cf. J. R. PORTER, *The Role of Kadesh-Barnea in the Narrative of Exodus:* JTS 44 (1943) 139-43; E. ARDEN, *How Moses failed God:* JBL 76 (1957) 50-52; S. LEHEMING, *Massa und Meribah:* ZAW 73 (1961) 71-77; V. FRITZ, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahvehisten* (Marbourg 1970) 51-55.

En efecto, según Ex 17,1-17, salió el pueblo del desierto de *Sin* y acampó en *Rafidim* (¿actual wady Rafayed?), donde no encontró agua; por ello se querelló ante Moisés, pidiendo agua, esperando que pudiera resolver la situación de un modo taumatúrgico, como había hecho en otras ocasiones. La respuesta de Moisés es que aquello suponía «tentar a Yahvé» (v.2), lo que era una falta gravísima. Con todo, Yahvé ordenó a Moisés que utilizara su «bastón» mágico, con el que había hecho prodigios en Egipto, cambiando el río en sangre; y delante de todo el pueblo y con el cortejo de los «ancianos» para testificar oficialmente el acontecimiento, le mandó golpear con el bastón la roca de *Horeb* para que saliera agua; lo que hizo Moisés. Por ello llamó aquel lugar *Masáh* («tentación») y *Meribáh* («querella»), porque el pueblo «tentó» a Yahvé y «se querelló» ante Moisés. La explicación es etiológica, en función del incidente (jugando con las etimologías de *ríb*, «querellarse», y *massáh*, «tentar»), y revela, al menos, dos intentos de interpretar el hecho según dos tradiciones diversas, que coinciden en el hecho milagroso de fondo.

La tradición de Núm 20,13 supone que el milagro tuvo lugar en *Cades* y que en el incidente intervinieron Moisés y Aarón; éstos, al recibir la orden de golpear la roca, parece que dudaron del éxito («¿podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?»: v.10). Y Moisés golpeó la roca por «dos veces», como si hubiera fallado en el primer golpe. Todo ello fue porque habían dudado de la posibilidad del milagro [459]. Por ello se les privó de entrar en la tierra prometida (v.13), pues «no *santificaron* a Yahvé a los ojos de los hijos de Israel» (v.12), es decir, no le reconocían como omnipotente, capaz de hacer un milagro. Parece que aquí se juega con el nombre de *Cades*, que significa «santo». Según Dt 1,37, Moisés fue privado de entrar en la tierra prometida por cierta falta misteriosa con ocasión de la insurrección de los israelitas después de la exploración de Canaán. El juicio del salmista es tajante: «Le irritaron (a Yahvé) en las aguas de *Meribá*, y fue castigado Moisés por culpa de

[459] He aquí cómo un autor moderno ha querido encontrar un paralelo natural del supuesto milagro del agua en el desierto: según W. Keller, el comandante británico C. S. Yarvis, gobernador del territorio del Sinaí durante treinta años, ha sido testigo de un hecho similar, y lo narra así: «Unas gentes del cuerpo de camelleros del Sinaí habían acampado en un valle seco y estaban a punto de cavar en la gruesa arena que se había acumulado junto a una roca de la montaña. Querían llegar al agua que fluye entre las peñas calcáreas... El sargento dio golpes contra la peña; la superficie lisa y dura, formada por calizas viejas, se quebró y cayó al suelo. Con ello salió a la luz la piedra blanda del interior, y de sus poros brotó un grueso chorro de agua» (C. S. JARVIS, *Yesterday and today in Sinai*, cit. por W. KELLER, *Y la Biblia tenía razón* [Barcelona 1955] 141). Traemos esta explicación a título de mera ilustración folklórica.

ellos, porque turbaron su espíritu y profirió palabras imprudentes» [460].

En realidad, en la región de *Cades* hay tres oasis con sus respectivos pozos; por eso no es verosímil que el milagro de la roca haya tenido lugar en esta zona, sino, más bien, en *Rafidim*, según el texto de Ex 17,1. Con todo, en Núm 27,14 y en otros textos se habla de *Meribá-Cades* [461]; desde allí partió la expedición de Caleb hacia Canaán [462] y desde allí se enviaron mensajeros a Edom [463]. Así, pues, la tradición sobre *Cades* quizá proceda de las tribus del sur, establecidas cerca de Hebrón [464], después de haber vencido a los cananeos en Jorma. Pero el grupo de Moisés se estableció en Cades [466]. A veces se habla de Cades-Barnea, que se localiza al sur de Canaán, entre el sur del mar Muerto y el Mediterráneo [467]. Se le identifica con el actual *Ayn Qedeis* («fuente santa»), a 75 kilómetros al sudeste de Bersheba. Cerca están otros oasis, como el de *Ayn Qedeirah*, *Ayn Qeseimeh* y *Ayn Muweileh*. De esta zona arrancan las pistas para Egipto, para el Aqaba y para Bersheba. Esta región, poblada ya en 2000 a.C., fue lugar de asentamientos de nabateos, romanos y bizantinos; los reyes de Judá pusieron una fortaleza en *Ayn Qedeirat* entre los siglos IX-VI a.C., porque era un lugar de paso de caravanas. Sin duda que las huestes de Moisés acamparon en aquella zona de oasis como lugar central para sus intentos de penetración en Canaán. R. de Vaux supone que, antes de Moisés, un grupo de descendientes de Jacob acampó en esta comarca después de haber salido furtivamente de Egipto (de la que le separan 200 kilómetros) y que después entró en contacto con el grupo de Moisés que subía del Sinaí central; y ese grupo de *Cades* anterior a Moisés sería el descendiente de Jacob por Lea [468]: el grupo judeo-calebita que se asentaría en la zona meridional de Canaán, cerca de Hebrón. Es una hipótesis basada sólo en ciertos indicios de los relatos de la conquista de Canaán, pero sin pruebas claras.

460 Sal 106,33.
461 Cf. Núm 27,14; Dt 32,51; Ez 48,28.
462 Núm c.13-14.
463 Núm 20,14-21.
464 Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeshichte* 143-50.
465 Núm 21,1-3.
466 Núm 20,14-21.
467 Cf. Y. Aharoni, en B. Rothenberg, *God's Wilderness* (New York 1961) 117-40.
468 R. de Vaux, o.c., 397; cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* 109s; Id., *Men of God* (1963) 16-19; Id., *From Joseph to Qumrân* (London 1963) 50-55; Id., *Worship in Ancient Israel* (London 1967) 43 n.1.

c) La localización del Sinaí

En los relatos en que se configura la constitución teocrática de las tribus hebreas, se alude reiteradamente a una «montaña» sagrada, que se denomina «monte de Dios». Así, se dice que la teofanía de la zarza ardiente tuvo lugar «en la montaña de Dios» [469], que se identifica con *Horeb;* Jetró, «sacerdote de Madián» [470], visita a su yerno Moisés «en la montaña de Dios» [471]; Moisés y Josué suben a la «montaña de Dios» [472]; y, más tarde, Elías, buscando las fuentes del *yahvismo*, no se encaminó a Jerusalén, sino al desierto, a «la montaña de Dios, *Horeb*» [473]. Ahora bien, en el relato sobre el rito de la alianza [474], la expresión «montaña de Dios» (v.13) alterna con la otra de «montaña del Sinaí» (v.16). La localización en el Sinaí es propia del «yahvista», mientras que *Horeb* parece ser propia del «elohísta» y «sacerdotal» [475]. *Sinaí* suele designar un desierto, una comarca y una montaña. Algunos han querido relacionar su nombre con *seneh*, «zarza», pero en el relato de la *zarza* ardiendo se localiza la «montaña de Dios» en *Horeb*.

Por ello no concuerdan los exegetas al localizar la región del *Sinaí*, pues algunos lo colocan en la región de *Cades*, en las cadenas de montañas al norte de la actual península sinaítica [476]. Pero, como dice R. de Vaux, nunca se asocia en los textos a *Cades* con el *Sinaí*, que parecen distanciados [477]. Así, Elías tarda cuarenta días en ir desde Bersheba hasta el Sinaí, mientras Cades está a 70 kilómetros de Bersheba [478]; y en Dt 1,2 se dice que hay once jornadas desde Horeb (Sinaí) a Cades.

Generalmente, se localiza el *Sinaí* en el sur de la península que lleva su nombre; pero la localización de la proclamación de la alianza y del decálogo en la zona del *djebel Musa* (2.244 metros de altura), rodeado por el norte del Ras Safsaseh (2.054 metros), con la llanura de *Er-Rahâh* a sus pies, donde se supone acamparon los hebreos, y teniendo al este al *djebel Catherine* (2.606 metros), es del siglo IV d.C., tal como lo describe la viajera española Eteria (383 d.C.). Con todo, hacia el 540 d.C. se localizó la gran teofanía en el *djebel Sirbal*, cerca del oasis de Feirán, unos 50 kilómetros al noroeste de *djebel Musa* [479].

469 Ex 3,1.
470 Ex 18,1.
471 Ex 18,5.
472 Ex 24,13.
473 1 Re 19,8.
474 Ex 24,18.
475 M. Noth, *Überlieferungstudien* 29
476 Cf. J. Gray, *The Desert Sojourn of the Hebrews and the Sinai-Horeb Tradition:* VT 4 (1954) 148-54. La hipótesis es ya de Wellhausen.
477 R. de Vaux, o.c., 400.
478 Cf. Núm c.11-13: *Cades* está en el desierto de Faran.
479 Cf. Migne, en PG 88,196.

En realidad, todos estos macizos montañosos tenían carácter sagrado, y en ellos se han encontrado inscripciones nabateas de los siglos II-III d.C., lo que revela que era un lugar de peregrinación [480]. Se han contado más de 2.500 inscripciones breves con algunos nombres divinos; pero no se habla en ellas de ritos cultuales en la zona [481]; se cree son grafitos que las caravanas nabateas trazaban en las rocas al pasar [482]. Pero extrañan tantas inscripciones, que están lejos de los oasis y rutas comerciales [483]. No obstante, como estas inscripciones son ya de la época romana, se cree que por allí pasaban las caravanas comerciales nabateas desde el golfo de Aqaba hasta el istmo de Suez, bordeando los oasis y pozos de la estepa; incluso los nabateos pudieron explotar las antiguas minas de cobre y de turquesa, que habían explotado ya los faraones en el tercer milenio a.C. [484]. De hecho, la localización en el *djebel Musa* explica bien el dato de Dt 1,2 de que desde *Horeb* a *Cades* hay once días de marcha, que es lo que tardó la École Biblique, de Jerusalén, en la expedición de 1906 desde el *djebel Musa* hasta *Ayn Qedeis* [485]. Una de las estaciones intermedias citadas en los textos bíblicos es la de Haserot [486], nombre que puede reconocerse en el topónimo actual *Ayn el-Judeirat*, entre *djebel Musa* y el golfo de Aqaba. La localidad de *Di-Zahab* de Dt 1,1 podría identificarse con el actual *Dahab*, en la costa del Sinaí [487], y la *Totbata* antes de llegar a Esion-gaber [488] podría ser el actual *Tabeh*, a doce kilómetros al sur de Elath [489].

Frente a estas localizaciones, comúnmente aceptadas por los exegetas, no faltan algunos que pretenden buscar el Sinaí bíblico en el desierto de Arabia al sudeste de Aqaba [490], porque se presenta la teofanía del Sinaí como una erupción volcánica, y los montes tradicionales de *djebel Musa* y *Ras Safsaseh* no son de formación volcánica. Pero en los relatos bíblicos no se dice nada de que en la teofanía haya habido un derrame de lava, sino simplemente se habla de truenos, rayos

480 Cf. B. MORITZ, *Der Sinaikult in heidnischen Zeit* (1916); M. NOTH, *Das Zweite Buch Moses, Exodus* 125.
481 Cf. J. KÖNIG, en RHPR 43 (1963) 4-11.
482 R. DE VAUX, o.c., 401.
483 Cf. J. CANTINEAU, *Le Nabatéen* I (Paris 1930) 24-25.
484 Cf. B. ROTHENBERG, *An Archeological Survey of South Sinai*: Museum Haaretz Bulletin 11 (1969) 38.
485 Cf. F. M. ABEL, *Géographie* I, 393.
486 Núm 11,35; 12,16; 33,17
487 Cf. Y. AHRONI, l.c., 144.161.
488 Núm 33,33.
489 ABEL, o.c., II 366; Y. AHARONI, l.c., 166.
490 Cf. J. KÖNIG, *La localization du Sinai et les traditions des scribes*: RHPR 43 (1963) 2-30; ID., *Itinéraires sinaïtiques en Arabie*: RHR 166 (1964) 121-41; ID., *Le Sinaï, montagne de feu dans un désert de ténèbres*: RHR (1967) 129-55; ID., *Aux origines des théophanies jahvistes*: RHR 109 (1966) 1-36.

y relámpagos, que hacen humear la cúspide del monte [491]. Parece ser una descripción poética, calcada en la experiencia de una de tantas tormentas terroríficas que se desatan en estos parajes desolados. Por otra parte, Elías para ir al Sinaí partió de Bersheba, y Flavio Josefo dice que el Sinaí está entre Egipto y Arabia [492]. Cuando San Pablo en Gál 4,21 dice que el Sinaí está en Arabia, es una localización genérica en una zona que para los helénicos se llamaba Arabia, que incluía la península sinaítica.

Por eso, aunque existían colonias judías en Arabia desde los tiempos de Nabonides, en el siglo V a.C. [493], sin embargo, nunca la tradición judía localizó el Sinaí bíblico al este del golfo de Aqaba, sino que más bien siguió las huellas de Elías, hacia el corazón de la península sinaítica actual, en la que destacan unas rocas graníticas de color rosado sobre un azul claro, con vertientes y precipicios de color azufre rojizo y con vetas de feldespato verduzco. En uno de los peñascos aparecen las ruinas de un templo egipcio, con el busto de una diosa con orejas de vaca, con los ojos fijos en un vestíbulo cuadrangular. Al lado hay muchas estelas y pequeños altares de piedra, y sobre el valle se levanta la ingente mole del Sinaí. En 1904, Flinders Petrie descubrió en un templo el nombre de Ramsés II grabado en piedra, en la región de *Serabit el Khadim*, el antiguo centro minero del que se extraían cobre y turquesa. Quizá sea el *Dofka* bíblico. Aquí se daba culto a la vaca Hathor; se ven las huellas de los campamentos de mineros y restos minerales. Era un lugar caluroso e inhóspito, como se dice en una inscripción de Amen-hemet II (1800 a.C.):

«Hor-hur-Re, guardasellos del faraón y jefe de trabajadores, dirige un mensaje a los mineros y esclavos extranjeros. Trata de estimularlos y darles ánimos en estos términos: 'Por muy afortunado puede considerarse todo aquel que se halla trabajando en estas minas'. Los obreros le responden: 'Cierto que hay turquesas en las minas; pero es en la piel en la que hay que pensar en esta estación. Sabemos que el mineral es siempre extraído en esta época, pero, a la verdad, es imposible resistir en esta estación insoportable'. Pero Hor-hur-Re responde: 'En todos los tiempos en que yo he llevado a los hombres a las minas me he guiado por la gloria del rey. Mi rostro no estuvo nunca decaído ante el trabajo... Nunca exclamé: ¡Oh, si tuviera una buena piel! Antes mis ojos brillaban'».

En esta zona se encontraron muchos grafitos con algunas semejanzas de jeroglíficos egipcios. Se ha supuesto que son

491 Cf. Ex 19,18; Dt 4,11-12; 5,23-24; 9,15; Ex 24,15-17.
492 FLAVIO JOSEFO, *Contra Apion* 2.25.
493 Cf. J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonide*: AnStud 8 (1958) 35-92; R. DE VAUX, *Lévites minéens et Lévitiques israélites*: Bible et Orient (1967) 277-85; I. BEN-ZVI, *Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie*: Le Muséum 74 (1961) 143-90.

signos escritos por cananeos que trabajaban en las minas de turquesa. A. Gardiner cree leer algunos dedicados «a la diosa Baalth» *(l-Balat)*, diosa venerada en Byblos (Fenicia), al norte de Beyrut, a mitad del segundo milenio a.C. Era la equivalente de la diosa Hathor egipcia, representada con cabeza de vaca. En 1948, una expedición de arqueólogos norteamericanos descifraron muchos de los signos, que parece están escritos en un dialecto cananeo del siglo XV a.C. Son signos protoalfabéticos, que debieron de dar lugar al alfabeto divulgado (quizá inventado) por los fenicios en el siglo XI y que se difundió por el Mediterráneo hacia el siglo X a.C., siendo adoptado por los griegos en el siglo IX a.C. Lo interesante para nosotros es que unos cananeos, étnicamente afines a los hebreos, dejaron sus huellas semialfabéticas en las regiones del Sinaí por donde pasaron las huestes de Moisés allá por el siglo XIII a.C. Y, a la luz de este hecho, se hace verosímil lo que se dice en Ex 17,14 después de la victoria sobre los amalecitas: «Dijo Yahvé a Moisés: 'Escribe esto para recuerdo en un libro'». De hecho, por aquella época ya se conocía la escritura en los secarrales de la península sinaítica [494].

La escaramuza con los amalecitas tuvo lugar en la región de *Rafidim*, el actual Feirán (Farán de la Biblia) de los árabes, en el *wady Refayied*, donde hay un bosque de palmeras resguardado por una gran montaña. Allí convergen los rebaños de los nómadas para abrevar sus ganados. No tiene nada de particular que los amalecitas, habitantes de la región, consideraran como intrusos en sus pastos y pozos a los hebreos, y por ello intentaran hacerles la guerra, para que se replegaran al lugar de su partida. En sus alrededores se menciona la localidad de *Dofqah* [495], que tiene alguna afinidad con el término egipcio *mafkat*, que significa «turquesa», que se sacaba de las minas de aquella zona. Ramsés II puso de nuevo en explotación estas minas; pero los relatos bíblicos del Exodo no dan a entender que los hebreos encontraran al pasar campamentos de mineros; lo que implica que en tiempos de Meren-pah, a fines del siglo XIII a.C., los yacimientos mineros estaban abandonados.

494 Cf. W. F. ALBRIGHT, *The Earley Alphabetic Inscriptions from Sinai and their Decipherment:* BASOR 110 (1948) 6-22; G. R. DRIVEN, *Semitic Writing from Pictograh to Alphabet* (London 1954); W. F. ALBRIGHT, *L'Archéologie de la Palestine* (Paris 1955) 190-219.

495 Núm 22,12.

Bibliografía

ABBA, R., *The divine Name Yahweh:* JBL 806 (1961) 320-28.
ALBRIGHT, W. F., *Exploring Sinai:* BASOR 109 (1948) 5-20.
— *The Bible and the Ancient East* (London 1961).
— *Jetro, Mobab and Reuel:* CBQ 25 (1963) 1-11.
ANBAR, M., *Changement des noms des tribus nomades dans la relation d'un méme événement:* Bi 49 (1968) 221-32.
AWAD, H., *La montagne du Sinaï central. Études morphologiques* (Le Caire 1952).
BESTERS, A., *La expression «Fils d'Israël» en Ex 1,15:* RB 74 (1967) 321-55.
BOURDON, C., *La route de l'Éxode de la terre de Gessen à Mara:* RB 41 (1932) 370-92.538-49.
BRIGHT, J., *La historia de Israel* (Bilbao 1966), 127-138.
CAMINOS, R. A., *Late-Egyptian Miscellanies* (London 1954).
CAMPS, G. M., *Midrash sobre la historia de les plagues,* en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat, Barcelona 1953) 97-113.
CAZELLES, H., *Moïse:* DBS V col.1308-1337.
— *La localisation de l'Éxode et la critique littèraire:* RB 62 (1955) 357-60.
— *Pithom:* DBS VIII col.1-6.
CAPART, J., *Un grand personnage palestinien de la cour de Merenptah:* Cahiers Égyptiens 11 (1936) 32-38.
CHILDS, B. S., *The Birth of Moses:* JBL 84 (1965) 109-22.
COPPENS, J., *Les traditions relatives a le manne dans Ex XVI:* EstE 34 (1960) 473-89.
COURAYER, B., *La résidence ramesside du Delte:* RB 43 (1946) 75-98; 66 (1959) 282-94.
CROSS, F. M.-FREEDMAN, D. N., *The Song of Miriam:* JNES 14 (1955) 237-50.
DUBARLE, A.-M., *La signification du nom de Jahweh:* RScPhTh 35 (1951)3-21.
DUMAS, M. J., *La Peninsule du Sinaï* (El Cairo 1951).
EISSFELDT, O., *Neue Zeugnisse für die Ausprache der Tetragramma als Jahwe:* ZAW 53 (1935) 59-77.
FAHAD, T., *La divinisation arabe* (Leiden 1966).
GARCÍA CORDERO, M., *Teología de la Biblia* I (Madrid 1970) 41-56.
GARDINER, A., *Tanis and Pi-Ra'messe:* JEA 19 (1933) 122-28.
GRESSMANN, H., *Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage,* en Eucharisterion H. Gunkel (Göttingen 1925) 1-55.
GRIFFITHS, J. G., *The Egyptian Derivation of the Name Moses:* JNES 12 (1953) 225-31.
GUNNEWEG, A. H. J., *Mose in Madian:* ZTK 61 (1964) 1-9.
GUNKEL, H., *Die Komposition der Joseph Geschichte:* ZDMG 76 (1921).
HEYDE, H., *Kain, der erste Jahve-Vereher* (Stuttgart 1965).
HERMANN, S., *Israel in Ägypten:* ZAS 91 (1964) 63-79.
HENNINGER, J., *La religion Bédouine préislamique,* en *L'antica società baduina* (Roma 1959).
HORT, G., *The Plagues of Egypt:* ZAW 69 (1957) 94s.
JACK, J. W., *The date of the Exodus* (London 1925).
JANSSEN, J. M. A., *Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte:* Cahiers Égyptiens 26 (1951) 50-62.
KITCHEN, K. A., en JEA 47 (1961) 158-64.
KÖNIG, J., *La localisation du Sinaï:* RevHPhRel 43 (1963) 2-31.
KORTLEITNER, F. X., *Israelitarum in Aegypto Commoratio* (Togerloo 1930).
LAGRANGE, M. J., *Le Sinaï biblique:* RB 8 (1899) 379s.
LAMBERT, G., *Que signifie le nom divin YHWH?:* NRTh 74 (1952) 897-915.

LEXA, F., *La magie dans l'ancien Égypte* (Paris 1925).
LOHFINK, N., *De Moysis epinicio:* Verbum Domini 41 (1963) 277-89.
MALLON, A., *Les Hébreux en Égypte* (Roma 1921).
— *La mer Rouge et l'Éxode:* Bi 6 (1925) 386-400.
— *Exodus:* DBS II col.1233-42.
— *Le charmeur de serpents:* Bi 3 (1922) 141-44.
MCCARTHY, D. J., *Moses dealings with Pharao:* CBQ 27 (1965) 336-47.
MASSART, A., *La magie égyptienne:* DBS V col.721-732.
MILLER, P. D., *El the Warrior:* HTR 60 (1967) 411-31.
MONTET, P., *Tanis, Avaris et Pi-Ramses:* RB 39 (1930) 2-58.
— *L'Égypte et la Bible* (Neuchâtel 1959).
MAZAR, B., *The Sanctuary of Arad and the Family of Hoabab the Kenite:* JNES 24 (1965) 297-303.
MOWINCKEL, S., *Drive and or Ride and OT:* VT 12 (1962) 278-99.
— *The Name of the God of Moses:* HUCA 32 (1961) 121-33.
MERWE, B. J., VAN DER, *Joseph as Successor of Jacob:* Studia Biblica et Orientalia Th. C. Vriezen dedicata (Waneningen 1966) 221-32.
MENDELSOHN, I., *On Corvé Labor in Ancient Canaan and Israel:* BASOR 167 (oct 1962) 31-35.
NOTH, M., *Historia de Israel* (Barcelona 1966) 111-19.
PRADO, J., *Las primeras etapas del Exodo:* Sefarad 17 (1957) 153-68.
PRÉVOST, L.-DENNEFELD-DAVID-GEORGE-LEJEUNE, *Le Sinai hier... aujourd'hui* (Paris 1937).
RAD, G. VON, *Moses* (London 1960).
— *Josephgeschichte aud ältere Chokma,* en *Congress Vol. Coppenhagen* (SVT 1) (Leiden 1953).
RICCIOTTI, G., *Historia de Israel* I (Barcelona 1949) 175-236.
R. S., *Inscriptions Sinaïtiques:* RB 39 (1930) 146-48.
ROWLEY, H. H., *Israel's Sojourn in Egypte* (Manchester 1938).
— *A Recent Theory on the Exodus:* Orientalia Suecana 4 (1955) 77-86.
— *From Joseph to Joshua* (London 1950).
SAUNERON, S.-YOYOTTE, J., *Traces d'établissements asiatiques en Moyenne Égypt sous Ramsés* II: Rev. d'Égyptologie 7 (1951) 67-70.
UBACH, B., *El Sinaí* (Montserrat).
UPHILL, E. P., *Pithom and Ramses. Their location and Significance:* JNES 267 (1960) 291-316; 28 (1969) 13-19.
UPPENHEIM, A. L., *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia 1956).
VACCARI, A., *Jahve e i nomi divini nelle religioni semitiche:* Bi 6 (1936) 1-10.
VANDIER, J., *La famine dans l'Égypte ancienne* (El Cairo 1936).
VAUX, R. DE, *Sur le origine kenite ou madianite du Yahvisme:* Eretz Israel 9 (Albright Volume) (1959) 28-32.
— *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) 279-369.
VERGOTTE, J., *Joseph en Égypte. Genèse chap.37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes* (Louvain 1959).
VINCENT, H., *Un nouveau Sinai biblique:* RB (1930) 73-83.
VISCHER, W., *Yahwe, der Gott Kains* (München 1929).
WALKER, N., *The Tetragrammaton* (West Ewel. England) (1948).
WARD, W. A., *The Egyptian Office of Joseph:* JSS 5 (1960) 144-50.
WIENER, H. M., *The date of the Exodus:* Bs 73 (1936) 454-80.
WETS, J. D. W., *The song of the Sea. Ex XV:* VT 7 (1957) 371-80.
WOOLLWEY, L. I.-LAWRENCE, T. H., *The Wilderness of Sin* (London 1935).
WHYBRAY, R. N., *The Joseph Story and Pentateuchal Criticism:* VT 18 (1968) 522-28.

VI. *LAS TRADICIONES RELIGIOSAS DEL SINAI*

1. LA «ALIANZA» MOSAICA

Para los redactores bíblicos, la estancia de los hijos de Israel en las estepas del Sinaí tiene un valor histórico-religioso excepcional, ya que es allí donde se configura la *teocracia* hebraica al sellarse una *alianza* entre Yahvé, el Dios que los sacó de Egipto con mano alzada y brazo extendido, y el pueblo hebreo, que empieza a tener conciencia de ser el «elegido» entre todas las naciones, como «primogénito» y «reino sacerdotal y nación santa» [1]. En ese momento, Yahvé se comprometió con su pueblo a base de unas estipulaciones que garantizaran las relaciones entre ambas partes. De un lado, Yahvé, el Dios del desierto, ofrecía su asistencia para llevar a los hijos de Israel a la tierra de Canaán, prometida a sus antepasados, continuando así sus gestas salvadoras. Del otro, el pueblo se comprometía a cumplir unas estipulaciones concretas, no aceptando como Dios más que al Yahvé salvador, que los había sacado de la «casa de la servidumbre» [2]. Es lo que se expresa sintéticamente en estas palabras, puestas en boca de Yahvé y dirigidas a Moisés: «Si oís mi voz y guardáis *mi alianza,* vosotros seréis *mi propiedad (segullah)* entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un *reino de sacerdotes* y una *nación santa*» [3]. No caben palabras más explícitas para encarecer el carácter *sacral* del pueblo *adoptado* por Yahvé como suyo.

De hecho, ya en los relatos de la época patriarcal se insertan *promesas* de bendición sobre la descendencia de Abraham, relacionadas con unas supuestas *alianzas* [4], que no imponían más exigencias que el reconocer a *El-Shadday* como Dios único de Abraham («Yo seré tu Dios»: 17,7) y llevar una conducta honesta («anda en mi presencia y sé perfecto»: Gén 17,1), aunque se impone como «signo» de esta alianza el rito de la *circuncisión* (Gén 17,10-11). Este texto, que es atribuido al «sacerdotal», viene a ser como un antecedente de la formulación de la *alianza* en los tiempos mosaicos, tal como aparece en el texto antes citado de Ex 19,3-8.

[1] Ex 19,4-6.
[2] Ex 20,2.
[3] Ex 19,3b-6; cf. J. MUILENBURG, *The Form and Structure od the Covenanta l Formulations:* VT 9 (1959) 347-52; este texto de Ex 19-3b-6 no es anterior al exilio; cf. G. FOHRER, *«Priesterliches Königstum»:* TZ 19 (1963) 359-62; ID., *Studien zur altt. Theol. und Geschichte:* BZAW 115 (1969) 149-53.
[4] Gén 15,7ss; 17,4ss.

Según Ex 20,1-17, después de la teofanía sobrecogedora de Yahvé, manifestándose en la cúspide de la montaña, en medio de truenos, relámpagos y rayos, y hablando, «mediante el trueno», al pueblo, que estaba sobrecogido de temor en la llanura (escenificación dramática a base del recuerdo de una tempestad, donde se presenta a Yahvé residiendo en la montaña, como el dios sirio de la tempestad, Hadad, en el monte Hermón o en el monte Kasios), se promulga el *decálogo*, síntesis de una legislación más compleja, en la que los *preceptos* de *derecho natural* y los *positivos* se yuxtaponen con cierto *orden lógico* (primero, los derechos de Dios, y luego, los concernientes a las relaciones sociales). La promulgación tiene una presentación enfática: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre» (v.2). Es el eco de la otra declaración hecha por Dios a Abraham según Gén 15,7: «Yo soy Yahvé, que te saqué de Ur Kashdim para darte esta tierra en posesión». En ambos casos, Dios se presenta con unos derechos adquiridos: en virtud de las intervenciones salvíficas ejercidas sobre Abraham y sobre el pueblo de Israel, Dios impone unas condiciones para garantizar sus promesas de asistencia y de dar a la descendencia de Abraham la tierra de los cananeos, por donde ahora anda como simple forastero, acampando como seminómada en torno a las poblaciones nativas.

En Ex 24,1-8 se relata el *rito* de la *alianza* con unos detalles arcaizantes, que bien pueden reflejar un rito real cumplido por Moisés delante de su pueblo para impresionarle y hacerle tomar conciencia de las nuevas obligaciones. En efecto, por expreso encargo de Yahvé, según el relato bíblico, Moisés, caudillo del pueblo liberado de la servidumbre egipcia, después de haber subido al monte y haber redactado «las palabras de Yahvé» (v.4), «transmitió al pueblo todas las palabras de Yahvé y sus *leyes*» (v.3); a lo que el pueblo respondió comprometiéndose a su cumplimiento: «Todo cuanto ha dicho Yahvé lo cumpliremos». Pero no se especifican cuáles son esas «palabras de Yahvé» y esas «leyes» que iban a regular las relaciones entre Yahvé y su pueblo adoptado; aunque debe de ser algún núcleo legislativo rudimentario, que habrá que buscar en la maraña de leyes inconexas del llamado «código de la alianza», y que comprende Ex 20,22-23,33.

Sigue luego el *rito arcaico*: Moisés levantó un altar «al pie de la montaña», la «montaña» santa, morada por antonomasia del Yahvé legislador, quien, según Ex 19,19, «respondía a Moisés mediante el trueno», mientras «el Sinaí humeaba, pues había descendido Yahvé en medio de fuego», en medio de «truenos y relámpagos, con una densa nube sobre la montaña y fuerte sonido de trompetas» (v.16). No cabe promulgación más sobrecogedora y solemne, por lo que «todo el pueblo temblaba» (v.18), sin poder subir a la montaña, santificada por la presencia aterradora de Yahvé, que amenazaba con matar al que traspasara los límites de la montaña para acercarse a Yahvé (v.24). Por eso, según Ex 20,19, el pueblo le pidió a Moisés que fuera su intermediario, para que no les hablara directamente Dios: «Háblanos tú, y te escucharemos; pero no nos hable Yahvé, no sea que muramos». Esta escenificación sobrecogedora y tonante presenta a un Dios terrorífico y exigente, bien distinto del Dios familiar de la época patriarcal, que también impuso un rito extraño a Abraham para sellar la *alianza*, simbolizando su presencia en una «hornilla humeante» que pasó por medio de las partes descuartizadas de las víctimas [5]. Con todo, en la promulgación del *decálogo* no se habla de un *rito* de *alianza*, porque el redactor bíblico lo inserta dentro de la descripción de la teofanía terrorífica del Sinaí y la promulgación de la alianza de Ex 24,1ss. La idea de *alianza* late en el fondo, sirviendo de introducción general la formulación de Ex 19,3b-6 que hemos citado antes.

Junto al altar puso Moisés «doce piedras», simbolizando las doce tribus de Israel, y luego mandó a unos «jóvenes» sacrificar ofreciendo víctimas de «holocausto» (v.5), lo que es un signo claro de arcaísmo, ya que no aparece todavía el sacerdocio profesional de la tribu de Leví; a continuación derramó la mitad de la sangre sobre el altar; luego leyó «el Libro de la alianza» *(séfer haberith)* al pueblo, en el que estaban consignadas las cláusulas vinculatorias entre Dios e Israel, respondiendo el pueblo que las aceptaba: «Todo cuanto dice Yahvé lo cumpliremos y obedeceremos» (v.7). El compromiso es solemne. Entonces Moisés tomó «la sangre y roció al pueblo, diciendo: 'Esta es la sangre de la *alianza* que pactó (Yahvé) con vosotros conforme a todas estas palabras'». Quedó así sellada la *alianza* que daba origen a la *teocracia* hebraica.

La «sangre» es algo sagrado, ya que es el vehículo de la vida, y la vida pertenece a Dios. Por eso, para solemnizar las alianzas familiares y entre tribus, se acudía a la efusión de la sangre; incluso en algunas ocasiones se realizaban sacrificios humanos fuera de Israel [6]; pero, generalmente, las alianzas se se-

[5] Gén 15,17. Sobre el sentido de este extraño rito véase lo dicho en el capítulo acerca de las costumbres de la época patriarcal.

[6] Cf. HERODOTO, IV 70; A. MÉDÉBIELLE, *L'expiation dans l'A. T. et le N. T.* (1924) 258.

llaban con sangre de unas víctimas animales, cuyas carnes luego se comían en común por ambas partes contratantes, dando así a entender que quedaban mutuamente vinculadas y obligadas a unos deberes y derechos correlativos. Solían hacerse imprecaciones contra los posibles infractores del pacto [7]; esto no se hace en la *alianza del Sinaí*, porque una de las partes contratantes era nada menos que Yahvé. Pero Moisés y las fuerzas representativas de las tribus (Arón, Nadab, Abiú y los setenta ancianos) subieron después a la cima del monte para comer el banquete ritual en presencia de Dios: «comieron y bebieron» (v.11), sin que murieran, a pesar de que «vieron al Dios de Israel, bajo cuyos pies había como un pavimento de baldosas de zafiro, brillantes como el cielo» (v.10).

El término hebreo *berith*, que traducimos por *alianza*, significa, como el nombre latino, «vínculo» entre dos, relacionado con la raíz acadia *barû*, «atar», «ligar»; de ahí el sustantivo *birtu*, «lazo», y la preposición *berit*, «entre» [8]. En hebreo, para decir «hizo alianza» se expresa con la locución *karat ha-berith*, que literalmente significa «cortó la alianza»; sin duda, aludiendo a la víctima que se sacrificaba con motivo de una alianza; la expresión hebrea tiene su equivalente exacto en griego en la frase ὅρκια τέμνειν («cortar los juramentos») [9], y en el latín, *foedus icere, ferire, percutere* [10]. Los traductores alejandrinos de la versión de los LXX suelen traducir el término hebraico *berith* por διαθήκη, que propiamente significa «testamento», última voluntad de un testante en sentido jurídico [11]; y sólo en algunos casos significa «alianza» [12] y aun «orden o disposición» [13]. Lo curioso es que los LXX, teniendo el término griego συνθήκη para traducir la idea de «alianza» o *pacto*, han preferido el otro, que más bien alude a la última voluntad testamentaria. Las tradiciones posteriores judaicas, Aquila, Símaco y Teodoción, conscientes de la inexactitud del término διαθήκη,

[7] Cf. Gén 15,9s; Jer 34,18s.

[8] Con todo, algunos autores quieren ver la etimología de *berith* en el vocablo *barah*, «comer»; y entonces se aludiría al banquete de amistad que solía seguir a los pactos; cf. Gén 26, 28.30; 31,46s; Jos 9,14; 2 Sam 3,20. En este supuesto, la expresión «alianza de la sal» (Núm 18, 19; 2 Par 13,5) encontraría su sentido original en este contexto primitivo de comida de fraternidad y de amistad.

[9] Cf. HOMERO, *Iliada* III 298s.

[10] La explicación de la frase aparece clara en este texto de Tito Livio hablando de un rito de alianza entre el pueblo romano y el albano, en el que se sacrificaba un puerco: «Si el pueblo romano, por mala fe, falta al pacto, entonces tú, Júpiter, *hiere* al pueblo romano como yo hago *herir* a este puerco» (I 24); cf. Gén 15,9-11. Un rito similar aparece en las tabletas cuneiformes de Mari, en la Media Mesopotámica; cf. R. DE VAUX, en RB (1949) 24; E. DHORME, *La religion des hébreux nomades* (Bruxelles 1937) 217-19.

[11] Cf. ARISTÓFANES, *Vesp.* 584.89; PLATÓN, *Leg.* II 923s EPICTETO, *Diss.* 2,13.7; ThWNT II 126.

[12] ARISTÓFANES, *Av.* 440s.

[13] Sólo en *Dinarcj.* I 9.

lo sustituyen sistemáticamente por συνθήκη al traducir el término hebraico *berith* [14].

El rito de la efusión de la sangre en los pactos era muy común entre los árabes, como ya constata Herodoto, y puntualiza así el rito: «Cuando los hombres quieren comprometerse, un tercero, de pie entre ellos, graba con una piedra cortante el interior de las manos de los contratantes junto a los pulgares; tomando luego unos pedacitos de vestido de entrambos y mojándolos en la sangre de las manos, va untando siete piedras allí preparadas, invocando al mismo tiempo a Dionysos y a Ourania, o sea a Baco y a Venus» [15]. Y en un texto egipcio de los tiempos de los Ramsés (s. XIV-XI a.C.), un padre reprocha a su hijo que vive en el delta o en el Sinaí por haberse comprometido con los semitas en estos términos: «Tú te has asociado a los *amu* (semitas) comiendo pan mezclado con tu sangre» [16].

En el relato de Ex 24,1s se destaca, de un lado, el papel *intermediario* de Moisés para vincular a su pueblo con Yahvé; del otro, la lectura del «libro de la alianza» [17], que sintetizaba las «palabras de Dios» o sus exigencias para comprometerse con su pueblo, recién *adoptado* como «primogénito» entre todos los pueblos. No se especifican estas cláusulas, que para algunos son el *Decálogo* de Ex 20,1-17. En Ex 24,12 se habla de «unas *tablas de piedra*», y en ellas escritas las *leyes (torâh)* y *mandamientos (miswâh)*. En Ex 34,1, al hablar de la renovación de la *alianza*, vuelven a aparecer «*dos* tablas de piedra como las primeras», en las que se escribe lo mismo que había sido grabado en las de Ex 24,12. Pero en 34,4 se dice que Moisés talló las dos piedras, similares a las primeras, y las subió al monte, y luego «Yahvé escribió en las tablas los *diez mandamientos* de la ley» (v.28) con su propio dedo. No cabe mayor antropomorfismo. En el contexto, los «diez mandamientos de la ley» parecen ser el *decálogo* (o, mejor, el *dodecálogo) ritual*, distinto del expresado en Ex 20,1-17. En realidad, el *decálogo* de Ex 20,1-17 parece ser una incrustación tardía entre la descripción de la teofanía de Ex 19,1s y el complejo legislativo de Ex 20,18-23,32, llamado «código de la alianza», cuya *síntesis* podría ser el *séfer haberith* de Ex 24,7 antes de rociar al pueblo con la

[14] Cf. G. QUELL-J. BEHEM, en ThWNT II 130.

[15] HERODOTO, III 8.

[16] J. CERNY, *Reference to Blood Brotherhood among Semites in an egyptian Text of the Ramesside Period:* JNES 14 (1955) 161-63.

[17] El término hebreo *séfer* puede designar un «libro», un «rollo» o un «documento» cualquiera, o un texto jurídico, como el de compra de Jer 32,11s; cf. Dt 24,1. En un tratado arameo entre Bar-Gaiah de Ktk y Mati de Arpad (estelas de Sfire), aparece el término *spira* (equivalente al *séfer* hebraico) para significar el documento jurídico del tratado. Así, *séfer haberith* puede traducirse por «documento de la alianza» (R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël* I 415).

sangre de las víctimas. De hecho, las «leyes» y «mandamientos» expresados en las «dos tablas de piedra» tenían que ser muy lacónicos y no muy numerosos, como los expuestos en las *doce tablas* de bronce de la república romana. En la misma Biblia se habla de leyes o tratados escritos en bronce [18] para hacerlos más duraderos.

El relato de Ex 34,1-28 aparece como la *renovación* de la *alianza* anterior relatada en Ex 24,1-11, las «dos tablas del testimonio escritas por ambos lados» (Ex 32,15), que Moisés tiró y rompió airado al ver al pueblo adorando el becerro de oro como a su dios. También en este relato se rodea de misterio la promulgación del nuevo *decálogo*, que es dado en la cima del monte, donde Yahvé se manifestó en forma de nube, y se impone de nuevo la exigencia de no adorar sino a Yahvé, que es «celoso» (v.14); y por ello, para no caer en el peligro de la idolatría, se prohíbe tener «pactos» con los cananeos; sigue luego la prohibición de hacer imágenes fundidas, y se enumeran las fiestas anuales (Pascua, Azimos, Tabernáculos), la obligación de guardar el descanso *sabático* y la de presentar las *primicias* de animales y frutos. Es un *dodecálogo* que se ha denominado *ritual*, porque prevalece la preocupación *cultual*, lo que refleja una redacción posterior a la entrada de los israelitas en Canaán, cuando ya estaban centralizadas las fiestas anuales. Bajo este aspecto, este *dodecálogo ritual* es posterior al *decálogo ético* de Ex 20,1-17, que tiene un aire más arcaizante, aunque algunos de sus preceptos no sean de la época mosaica [19]. En realidad, Ex 34,10-27 es un *calendario* religioso [20], sin alusión alguna a los deberes ético-sociales, que se enumeran en el *decálogo* de Ex 20,1-17. Con todo, se presenta como la *síntesis* de una «alianza» (Ex 34,10), con la obsesión de liberar a los israelitas de los peligros de la idolatría cananea.

En Dt 28,69, después de los discursos exhortatorios de Moisés, se dice: «Estas son las *palabras de la alianza* que mandó Yahvé a Moisés hacer con los hijos de Israel en la tierra de Moab, además de la *alianza* que con ellos hizo en Horeb». Vemos aquí unidos el recuerdo de la antigua *alianza* en el Sinaí y la nueva, a base de los preceptos de Dt c.12-26. Así, pues, la idea de *alianza* sigue constituyendo una obsesión en los genios religiosos de Israel; y por ello se alude a las diversas *renovaciones* de la antigua *alianza* en determinados momentos

[18] Cf. Dt 27,2-3; Jos 8,32; 1 Mac 8,22; 11,37; 14,18.26.48.
[19] En contra la opinión de J. MORGENSTERN, *The Oldest Document of the Hexateuch*: HUCA 4 (1927) 1-138; supone que este *dodecálogo ritual* fue tomado de los qenitas. cf. H. H. ROWLEY, *Moses and the Decalogue*: Men of God (London 1963) 7-13; *Worship in Ancient Israel* (London 1967) 44-46.
[20] H. KOSMALA, *The So-called Ritual Decalogue*: AST I (1962) 31-61.

cruciales de la historia del pueblo hebreo, ya que ello fomentaba la conciencia de *elección* y de vinculación mutua entre las diversas tribus. En realidad, el Deuteronomio refleja ya las tradiciones proféticas de los siglos VIII-VII a.C., pero contiene sustancialmente el «yahvismo» tradicional, que se pretende vincular al mismo Moisés, creador de la teocracia hebraica.

En efecto, según Jos 24,1-27, el gran conquistador de Canaán, sucesor de Moisés, hizo en Siquem, centro de la tierra prometida, una *renovación* solemne de la antigua *alianza* de las tribus con Yahvé; y después de la enumeración de las gracias que ha otorgado Yahvé a los patriarcas y antepasados con la victoria sobre los egipcios y los cananeos, entregando una tierra que no habían cultivado, invita a los israelitas a servir a Yahvé, con exclusión de todo culto a los ídolos; pero insiste en que Yahvé es un Dios «celoso» y «santo» (v.19), es decir, extremadamente exigente, y por ello encarece las responsabilidades que contraen al aceptar la *nueva alianza*, porque «no perdonará sus transgresiones» y les castigará implacablemente (v.20). Con todo, el pueblo acepta seguir a Yahvé en exclusiva: «serviremos a Yahvé, nuestro Dios, y obedeceremos su voz» (v.20). Es el eco del mismo compromiso del Sinaí (Ex 24,7). Entonces Josué «concluyó aquel día una *alianza* con el pueblo y le dio en Siquem *leyes* y *mandatos*, y escribió éstas en el *libro de la ley de Dios*, y, tomando una gran piedra, la levantó allí, debajo de la encina que hay en el lugar consagrado a Yahvé» (v.26). Esta estela conmemorativa servirá de «testimonio» del compromiso contraído. Pero no se menciona ningún *rito sacrificial*, ni tampoco se alude expresamente a la *alianza* concluida en el desierto bajo Moisés; pero se recoge su *espíritu* religioso; y el «libro de la ley de Dios» debe ser un núcleo legislativo, síntesis del «yahvismo», que arrancaba desde los tiempos mosaicos.

En 2 Re 11,17 se alude a una nueva renovación de la *alianza* promulgada por el sumo sacerdote Joyada después del destronamiento de la impía Atalía; al presentar al nuevo rey, «selló una *alianza* entre Yahvé y el pueblo, obligándose a ser el *pueblo de Yahvé*». Como consecuencia, se destruyó el templo de Baal. No se habla de ningún *rito* sacrificial especial con motivo de la *alianza*.

Más tarde, al descubrirse «el libro de la alianza» en los cimientos del templo hierosolimitano en tiempos de Josías (año 621 a.C.), el rey «concluyó la *alianza* delante de Yahvé», comprometiéndose solemnemente a «seguir a Yahvé y a observar sus mandatos... de cumplir las *palabras de esta alianza* que

están escritas en este libro. Y todo el pueblo aceptó la *alianza*» [21]. Y la reforma que inició está inspirada en la legislación de Dt c.12-26, lo que da a entender que este «libro de la alianza» encontrado en los cimientos del templo es el núcleo legislativo deuteronómico. Tampoco se menciona ningún *rito sacrificial* especial para conmemorar la *alianza*.

Finalmente, Esdras, después del exilio, ante la concentración de los repatriados, después de haber leído «el libro de la ley de Moisés» [22], exigió a los jefes del pueblo un compromiso *('amânâh)* escrito y sellado [23], confirmado por juramento, de «caminar en la *ley de Dios*... observar y poner en práctica todos los *preceptos de Yahvé*» [24].

Aparte de estas simples *renovaciones* de la *alianza* entre Yahvé y el pueblo de Israel en determinados momentos solemnes de su historia, se menciona una especial sellada con David y su descendencia para asegurar su permanencia dinástica a través de los siglos: «porque Yahvé ha hecho conmigo una *eterna alianza*» [25]. Es el eco de la profecía de Natán: «Yo estableceré su trono para siempre; yo seré para él como un padre, y será para mí como un hijo..., no apartaré de él mi misericordia... Permanente será tu casa y tu reino para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad» [26]. Aquí la dinastía davídica canaliza las antiguas promesas hechas en la *alianza* del Sinaí. Es el principio de las esperanzas *mesiánicas*, que abren nuevos horizontes en el futuro para la glorificación del pueblo de Israel como pueblo elegido de Yahvé.

2. La alianza mosaica y los «contratos de vasallaje» del antiguo Oriente

A través de todos estos textos, vemos la importancia que tuvo el concepto de *alianza* en la historia religiosa de Israel. Con todo, en los escritos proféticos se habla poco de la antigua *alianza*, porque ello despertaba falsas ilusiones en el pueblo, que se consideraba al abrigo de la cólera divina porque Dios se había comprometido con Israel, y por ello Yahvé no podía dejarlo caer bajo las manos del invasor. Jeremías declara que, ante el fracaso de la antigua *alianza*, Yahvé hará una nueva, «escrita en los corazones» [27]; es decir, no basada en meras formulaciones jurídicas externas, sino en el impulso renovador de la gracia divina.

[21] 2 Re 23,2.
[22] Neh 8,1.
[23] Neh 10,1.
[24] Neh 10,30.
[25] 2 Sam 23,5.
[26] 2 Sam 7,15; cf. Sal 89,4-5; Is 16,5.
[27] Jer 31,31.

En realidad, como dice J. Bright, «la religión de Israel no se basaba en proposiciones teológicas abstractas, sino en el recuerdo de *experiencias históricas* interpretadas con su fe. Israel creyó que Yahvé, su Dios, le rescató con mano fuerte de Egipto e *hizo de él su pueblo por medio de la alianza*» [28]. Porque la idea de pacto o *alianza* era una cosa que flotaba en el ambiente ya en los tiempos patriarcales y mosaicos en los pueblos del antiguo Oriente y no es un concepto inventado por los profetas. Y si bien en las religiones politeístas primitivas podía tener un carácter de «totemismo», consagrando la idea de que el clan o complejo tribal era hijo de determinada divinidad con un cierto parentesco de sangre, en el credo religioso israelita esto era algo inconcebible dada la trascendencia del Dios que se ha manifestado a los padres con gestas salvadoras. En realidad, según los redactores bíblicos, Yahvé e Israel constituyen una *familia espiritual* de relaciones afectivas a base del cumplimiento de unas leyes concretas.

Recientemente se ha querido enmarcar el concepto primitivo del *berith* bíblico dentro de la concepción de la vinculación legal *(Rechtgemeinschaft)* establecida por la imposición del más fuerte en un contrato; es decir, un típico caso de *pacto de vasallaje:* un patrón y un súbdito sellan un contrato de mutua ayuda y asistencia, pero el más fuerte, el patrón, impone las condiciones, sin que el súbdito pueda discutirlas, sino rechazarlas o aceptarlas en bloque [29]. En efecto, se han descubierto textos de tratados de vasallaje de este tipo entre los hititas, en el Asia Menor y en Siria (Alalak) y en Ugarit de los siglos XV-XIII a.C. [30]. Todos tienen el mismo esquema: *a)* preámbulo: el rey que hace y propone el contrato se presenta como protector del súbdito al que ha favorecido; *b) prólogo histórico:* se describen las relaciones entre las dos partes contratantes; sobre todo, los actos de benevolencia realizados por el rey en beneficio del vasallo, de forma que éste aparezca como obligado moralmente, por lazos de gratitud, a pactar con el rey; y el rey habla en primera persona («yo... a ti...»), estableciendo así una relación personal; *c) estipulaciones:* se detallan las obligaciones impuestas al súbdito, que han de ser formalmente aceptadas para tener derecho a la protección del rey; y ellas incluyen, con

[28] J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao 1966) 151.
[29] Cf. G. E. Mendelnhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburg 1955); E. Bikerman, «*Couper une alliance*»: Archives du Droit Oriental 5 (1950) 153-54.
[30] D. J. Mc Carthy, *Der Gottesbund im Alten Testament* (Stuttgart 1966).

la prohibición de enemistad con algún otro súbdito del rey, la prohibición de relaciones de amistad con gentes extranjeras; el deber de responder al llamamiento de armas cuando el rey lo pidiera, presentando además, una vez al año, determinados tributos; también se obliga a todos los súbditos a arreglar sus diferencias ante el rey; finalmente, hay una cláusula concerniente a la conservación del documento y su lectura pública en los templos; *d)* se enumeran diversos dioses como testigos de lo pactado; *e)* bendiciones para el que cumpla lo pactado, y maldiciones para el que no lo cumpla [31].

Ante la simple enumeración de estas cláusulas, salta a la vista el parecido con los formularios de las *alianzas* bíblicas [32]. En efecto, en los relatos bíblicos sobre las *alianzas*, Yahvé, como Señor nato, toma siempre la iniciativa, sin dar beligerancia a los hijos de Israel para concretar las estipulaciones de la supuesta *alianza* a pactar. Porque Yahvé se ha anticipado con gestas salvadoras, y, por tanto, tiene como un derecho de conquista sobre sus protegidos; por eso, al proclamar el *decálogo*—síntesis de la legislación de la *alianza*—, declara enfáticamente sus credenciales, que le otorgan plena e indiscutible soberanía: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre» [33]. El tono introductorio, pues, es similar al formulario en los tratados orientales de la época entre reyes y vasallos. No son tratados bilaterales, sino «leoninos», en los que el más fuerte impone las condiciones en bloque, y al vasallo no le queda sino rechazarlos o aceptarlos; en el primer caso queda indefenso, y sólo en el segundo caso tiene derecho a la protección de su rey. El caso de Israel es similar: ha sido liberado de Egipto, pero se halla indefenso en la estepa; si no acepta las condiciones del *berith*, tendrá que valerse de sus propias fuerzas para encaminarse hacia la tierra prometida. La concepción antropomórfica de la *alianza* del Sinaí es clara: a Yahvé se le concibe como un *Rey absoluto*, al que no se le pueden poner condiciones, ni se le pueden discutir las cláusulas que propone.

Luego sigue la enumeración de las cláusulas del pacto propuesto, y la primera de todas es no reconocer a otro Dios que a Yahvé (Ex 20,3), porque es un Dios «celoso» e intransigente, que castiga hasta la cuarta generación de los que le odian [34]. También se imponen determinados tributos a los israelitas [35],

[31] K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen-Vluyn 1960) 164.
[32] D. J. Mc Carthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and the Old Testament* (Roma 1963); R. Martin-Achard, *La signification de l'alliance dans l'A. T. d'après quelques récents travaux:* RThPh 18 (1968) 88-102.
[33] Ex 20,2.
[34] Ex 20,5.
[35] Ex 23,15-16.

y se les prohíbe tener relaciones con los cananeos, los cuales con sus idolatrías eran un peligro para el culto exclusivista que Yahvé pedía a los israelitas [36]. En la *alianza* de Siquem se exige desprenderse de los ídolos [37]; según Ex 25,16, en el arca de la alianza se ha de poner un ejemplar del «testimonio», es decir, las dos tablas de la ley, para conservarlas como documento acreditativo, como los reyes orientales colocaban el texto en el templo de las divinidades protectoras. Finalmente, se anuncian bendiciones para el que cumpla los mandatos del Señor y se proclaman maldiciones para los infractores [38], poniendo por testigos a los ríos, vientos y nubes [39]. En la *alianza* de Siquem se erige, además, una estela conmemorativa del compromiso aceptado [40]. Como se desprende de esta enumeración, hay gran analogía en la formulación externa de la *alianza* bíblica con los textos jurídicos antiguos orientales, lo que da a entender que los redactores bíblicos, al describir las distintas *alianzas* de los israelitas con su Dios a través de la historia, se han inspirado en un fondo consuetudinario ambiental, sin que se pueda hablar de dependencia literaria directa de ningún formulario concreto, pues «es verosímil que los *tratados de vasallaje* hayan influido en la composición de ciertos textos bíblicos, y, tal vez, la concepción misma de la *alianza* en una cierta época. Esta influencia parece bastante clara para el Deuteronomio» [41]. Sin embargo, no se han de urgir demasiado los detalles, sino la concepción general. Desde luego, la concepción antropomórfica de regular las relaciones de Dios con Israel a través de unas cláusulas concretas dentro de una *alianza* solemne, flotaba en el ambiente consuetudinario de los tiempos mosaicos y después, y ello muestra que el eco de antiguas *alianzas* de los diversos relatos bíblicos se funda en hechos determinados bien verosímiles. Y estas *alianzas* entre Yahvé y su pueblo adoptado no podían ser bilaterales, dada la distancia infinita entre ambas partes contratantes, sino al modo de los conocidos «contratos de vasallaje».

[36] Ex 34,12-14.
[37] Jos 24,23.
[38] Cf. Dt 28,15.
[39] Cf. Dt 32,1; Is 1,2; Ez 17,12-21.
[40] Jos 24,26-27.
[41] R. de Vaux, o.c., 410. Cf. R. Frankena, *The Vassal-Treaties of Esarhadon and Dating of Deuteronomy:* OTS 14 (1965) 122-54. Son menos propensos a relacionar las *alianzas* bíblicas con los llamados «contratos de vasallaje»: F. Nötcher, *Bundesformular und «Amtsschimmel»:* BZ (1965) 181-214; G. Fohrer, *Altestes Testaments «Amphikthyonie» und «Bund»?:* TLZ 91 (1966) col.893-904: *Studien zur Altestestamentlichen Theologie und Geschichte:* BZAW 115 (1969) 103-19.

3. La religión mosaica: ¿Monoteísmo o henoteísmo?

La tradición bíblica ha vinculado a la persona de Moisés la legislación que institucionalizó la vida jurídico-religiosa de Israel durante siglos, relacionándola con determinados acontecimientos de la época del desierto, en que las tribus empezaron a adquirir conciencia de pertenecer a un grupo religioso unificador bajo una concepción *teocrática* de la sociedad. Pero hoy día, la crítica histórica distingue diversos estratos legislativos, que se han integrado poco a poco por la tradición dentro de una perspectiva mosaica general, con obsesión arcaizante para autorizar determinadas leyes que han surgido a través de los siglos con el nombre del gran legislador por antonomasia, el profeta Moisés, que hablaba con Dios «cara a cara» [42]. En realidad, la legislación bíblica ha ido surgiendo de modo *casuístico* a través de las diversas etapas de la historia de Israel y según las circunstancias ambientales; pero arranca de un núcleo primitivo legislativo-religioso que sirvió de aglutinante de las tribus para adquirir conciencia de pertenecer a Yahvé, que se había manifestado con gestas salvadoras. De este modo, lo *jurídico* y lo *religioso* están estrechamente vinculados desde los tiempos del desierto. El mismo aislamiento de la estepa sirvió para que los descendientes de Jacob recuperaran la fe de los padres bajo la égida de Moisés, y así fueran tomando conciencia de «elección» en medio de todos los pueblos [43].

Algunos críticos tratan de minimizar el papel de Moisés en la configuración del movimiento religioso hebraico. Así, M. Noth cree que éste empezó a tomar cuerpo en las supuestas «anfictionías» (dependencia de diversas tribus de un determinado santuario, al estilo del de Delfos en Grecia) de los tiempos de los jueces [44]. Pero la figura de Moisés es tan excepcional como caudillo, profeta, legislador y mediador en la formación de la conciencia religiosa de las tribus de Israel, que la historia de este pueblo no es explicable sin esta figura estelar. Es el *jefe carismático* de un pueblo en formación, en cuya conciencia empieza a germinar la forma más alta religiosa: la del *monoteísmo*, porque «Moisés ha estado en el *origen* de este movimiento y ha plantado este germen extremadamente fecundo» [45]. En este sentido, podemos hablar de una *religión mosaica* [46].

[42] Ex 33,11; Núm 12,8.
[43] Ex 19,4; Dt 7,7.
[44] M. Noth, *Geschichte* 128 n.3; K. Koch, *Der Tod des religionstifters*: Kerygma und Dogma 8 (1962) 100-23.
[45] W. Eichrodt, *Theologie des AT* I (Stuttgart-Göttingen 1959) 190-95; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlin 1969) 62-63.
[46] Cf. R. de Vaux, o.c., 424.

a) La religión del desierto

Aunque los israelitas tuvieron que sufrir influencias religiosas ambientales durante su estancia en Egipto, no obstante, los relatos bíblicos no dan a entender que practicaran la zoolatría, tan extendida en el valle del Nilo. Sin duda que, aislados en la región de Gosen, como pueblo de pastores, debieron de permanecer sustancialmente fieles a las tradiciones religiosas de los tiempos patriarcales, vinculados al «Dios de los padres», si bien en un nivel muy relajado. Su vida de pastores, en contacto con otras poblaciones nómadas semíticas, les facilitaba un cierto aislamiento, que favorecía la persistencia de las antiguas tradiciones religiosas de sus antepasados de Canaán. Los pueblos primitivos cambian difícilmente de esquemas religiosos, porque se sienten atávicamente vinculados al dios del clan, mientras que la adopción de un nuevo credo religioso los sitúa en condiciones de inferioridad respecto de los que lo mantienen por atavismo inmemorial. De hecho, Moisés, cuando intentó sacar a sus hermanos de raza del país de Egipto, tuvo que declarar que Yahvé era el mismo Dios de los padres. Así, pues, el caudillo hebreo, al iniciar su genial creación de la *teocracia* en las estepas del Sinaí, trabajaba sobre un esquema religioso arcaico comúnmente aceptado. Y, como dice R. de Vaux, «la obra mosaica hubiera sido imposible si no hubiera habido un terreno donde enraizarla. La intervención divina, de la que Moisés fue el instrumento, es, pues, a la vez, una recuperación y un avance en la revelación» [47]. Es como una toma de conciencia del pasado religioso para establecer un punto de partida hasta su expansión en el futuro. Por ello, según los redactores bíblicos, Dios se presentó a Moisés como «el Dios de Abraham, de Isaac y de Moisés» [48], tomando en adelante un nombre misterioso, quizá adoptado del ambiente religioso de las estepas sinaíticas, pero con un sentido nuevo de protección y asistencia a los hijos de Israel.

De hecho, en adelante las tribus hebreas se van a organizar como un «pueblo», bajo la égida directa del Dios de los padres, que vuelve a establecer contacto con la descendencia de Abraham para dar cumplimiento a sus antiguas *promesas* a los patriarcas, y justamente la conciencia de ser el *pueblo elegido* de Yahvé mantendrá las ilusiones de conquistar la tierra por donde en otro tiempo peregrinaron los padres en busca de pastos. Y Yahvé se declara como el Dios exclusivo de las tribus libe-

[47] R. de Vaux, en *Initiation Biblique* (Paris 1949) 891.
[48] Ex 3,6.

radas de Egipto con su poder salvador, sin tolerar culto a ningún otro dios: «No tendrás otro Dios que a mí» [49]. En efecto, las tradiciones bíblicas (E y P) destacan la *novedad* del nombre de *Yahweh*, pero afirman a la vez la continuidad de la nueva fe respecto de la de los patriarcas. Y así, Yahvé se manifiesta a Moisés como «el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» [50], como «el Dios de los padres» [51], como el Dios que se ha dado a conocer a Abraham, a Isaac y a Jacob bajo el nombre de *El-Shadday* [52]. En estas afirmaciones encontramos el esfuerzo de una síntesis teológica de las diversas tradiciones religiosas para dar unidad a las gestas salvíficas de Dios a través de la historia. Es una elaboración teológica que trata de integrar las antiguas tradiciones sobre los orígenes religiosos de Israel. Así, el mismo nombre del segundo hijo de Moisés *(Eli-ezer:* «mi Dios *(El)* protege») es símbolo de la salvación «de la espada del faraón» [53]. Y en Ex 3,15 se canta «al Dios *(El)* de mi padre... *Yahvé* es su nombre». Se juntan aquí las tradiciones «yahvista» y «elohísta».

El ambiente nómada del Sinaí sirve para mantener la continuidad de las tradiciones religiosas de los padres [54]; de este modo, el «yahvismo» surge en torno a un Dios adusto e intransigente frente a las concesiones hedonistas de las divinidades cananeas. Por eso, en tiempos de Jeremías, frente a la corrupción general de la sociedad hebrea sedentarizada, se exalta a los rekabitas, que mantienen el ideal primitivo del *yahvismo* adusto [55], y el ideal religioso del desierto queda como una nostalgia en las almas selectas del movimiento profético, surgido en plena monarquía israelita. Ya en el cántico de Débora se habla del «Dios del Sinaí» [56], aunque no se manifestó sólo en esa montaña sagrada, ya que antes había liberado a los hebreos [57]; después abandonó el Sinaí y acompañó a su pueblo a través de sus peregrinaciones, porque es, ante todo, un Dios de nómadas trashumantes, como lo había sido *El-Shadday* respecto a los patriarcas, porque, «como el Dios de los padres, Yahvé no está vinculado a un lugar particular, pues acompaña a los suyos y está con ellos por donde ellos andan. Tiene una relación especial con Moisés, el jefe del grupo, como el Dios

[49] Ex 20,3.
[50] Ex 3,6.
[51] Ex 3,13.15.
[52] Ex 6,3 (P).
[53] Ex 18,4.
[54] Cf. V. Maag, *Das Gottesverständnis des AT:* NTT 21 (1967-68) 161-207; H. Seebas, *Der Erzvater Israel:* BZAW 98 (1966) 76-82.
[55] Jer 35,6-14; 1 Par 2,55; 2 Re 10,15s.
[56] Jue 5,5; Sal 68,9.
[57] Ex 15,22.

de los padres estaba con los patriarcas, jefes del clan» [58]. Y con su nuevo nombre, *Yahweh*, destaca, de un lado, su *misterio* y *trascendencia*, y, del otro, su promesa de *asistencia* a los hebreos, comprometidos en una gran aventura histórica: camino de la tierra prometida. Desde ahora, ya no se habla del Dios de los *padres*, sino del Dios del *pueblo;* así, es en Ex 3,7.10 donde aparece por primera vez la expresión «mi pueblo», que en la perspectiva teológica de los redactores bíblicos es la concreción de las antiguas promesas hechas a Abraham sobre su descendencia [59]. Por la gesta liberadora del éxodo, Yahvé ha rescatado a Israel y lo ha convertido en *su pueblo*, su «propiedad» *(segulláh)*, entre todas las naciones [60], y esto se confirma oficialmente con el rito de la alianza [61]. De este modo, el «yahvismo» representa una nueva etapa, la definitiva en el proceso evolutivo religioso de Israel; pero no hay ruptura con los esquemas religiosos de la época patriarcal [62]. El que ha logrado la vinculación entre el Dios del desierto y el Dios de los padres fue el genio excepcional de Moisés [63].

Como ya hemos indicado, en la época patriarcal domina la presencia del dios *El*, nombre del jefe del panteón cananeo, y que en los textos bíblicos suele tener los epítetos de *Elyón* y *Shadday* [64], y se manifiesta a los patriarcas en plan *familiar*, aunque, excepcionalmente, aparece como *Juez* que castiga a Sodoma y Gomorra, enviando fuego y azufre [65], lo que implica que es el *Señor* de determinadas *fuerzas cósmicas*. En cambio, *Yahvé*, el Dios del desierto, hace su primera manifestación como *guerrero* venciendo a los egipcios en el paso del mar Rojo [66] y luchando con los amalecitas [67]. Así, en Núm 21,14 se cita un «libro de las guerras de Yahvé»; y el canto del Arca de Núm 10,35-36 es una invitación de Yahvé para combatir a sus enemigos, que son los de Israel. Por eso, en Ex 15,3 se le ensalza como «fuerte guerrero», que es, a la vez, «el Dios de mi padre» (v.2) y derriba a sus adversarios (v.7). Por eso, en la batalla contra los amalecitas, el grito es *Yahve Nissi!:* «Yahvé es nuestra bandera» de guerra [68]. A este propósito comenta R. de Vaux: «Este aspecto *guerrero* forma parte del *yahvismo primitivo*, y así, se pone en continuidad con la época siguiente,

[58] R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël* 425.
[59] Gén 12,1-2.
[60] Ex 19,4.
[61] Ex 24,1s; 34,1s.
[62] O. Eissfeldt, *Jahwe, der Gott der Väter:* TLZ 88 (1963) 481-90.
[63] Id., *Kleine Schriften* IV 79-91. Z
[64] Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I (Madrid 1970) 34-39.71-82.
[65] Gén 19,27.
[66] Ex 14,930.
[67] Ex 17,8-13.
[68] Ex 17,15.

la de Josué y la de los jueces, donde la ideología de la *guerra santa* se desarrollará y encontrará su expresión, quizá, en el culto» [69]. De todos modos, sólo en los tiempos de David aparecerá el título de «Yahvé de los ejércitos» y el de los «batallones» de Israel [70]. Es decir, que la lucha que tuvieron que mantener con los amalecitas, después con los cananeos y, finalmente, con los filisteos hizo surgir esta imagen del *Yahvé guerrero*, que ya había mostrado su poder excepcional venciendo al ejército del faraón.

La vida de la estepa es de lucha y de *razia* constante para poder subsistir. En un texto egipcio se describe así al hombre de la estepa: «Batalla desde los tiempos de Horus, no conquista y no es conquistado» [71]. Efectivamente, los beduinos son belicosos por temperamento, pues tienen que defender sus escasos medios de subsistencia a vida o muerte y no tienen defensas normales establecidas, sino la espada al cinto y la vigilancia continua. Por ello, los hebreos, en su lucha con las tribus del desierto, fueron adquiriendo un carácter *belicoso*, y como su Dios Yahvé se había comprometido con ellos en la aventura, muy pronto se le asignó el carácter de *guerrero*, y por ello se repartía el botín, atribuyendo a la divinidad su parte [72]; la ley del *herem* surge así en una sociedad que tiene que vivir constantemente en lucha por subsistir. Y la idea del *Yahvé guerrero* surge de la mentalidad de los seminómadas de las estepas del Sinaí; es fruto del ambiente.

En el episodio de la adoración del becerro de oro parece reflejarse el culto al dios *El* de Ugarit, al que se le da el título de «toro» [73]. Quizá había un culto organizado en el Sinaí a esta divinidad, llevado por los cananeos que trabajaban en las minas de turquesa de la zona hacia el siglo XV a.C., en Serabit el-Khadim. De hecho, en una de las inscripciones dejadas por éstos en la región parece leerse el nombre de *El dû 'olâm* («Dios de eternidad»); precisamente el epíteto *'olâm* («antiguo», eterno) es uno de los que se da a *El* en los tiempos patriarcales [74]. Incluso algún autor ha considerado el nombre de *Yahweh* como una parte de un nombre teóforo que llevaría en su primera parte *El* (leyendo *El-yahweh* o *Yahweh-El*: «el dios *El* hace ser» o crea) [75]. Otros prefieren ver en el nombre de *Yahweh* el resto de una fórmula litúrgica: *El du yahwi* («el dios *El* que hace ser») [76].

En los oráculos de Balaam aparecen *El* y *Yahweh* como sinónimos, como se aprecia en la frase siguiente: «¿Cómo voy a maldecir, cuando *El* no maldice? ¿Cómo voy a condenar, cuando *Yahvé* no condena?» [77], y se le da el título de «toro»: «Yahvé, su Dios, está con él; lo ha hecho salir de Egipto y tiene cuernos como los de un *toro* salvaje» [78]. También se le da el título de «rey» [79]. Algunos autores creen que, primitivamente, *Yahvé* tenía un carácter feroz y violento; pero, al ser asimilado al *El* de la época patriarcal, se fue amansando su cólera. Así, en Ex 34,6 se le define como «Dios *compasivo* y *clemente*, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel», títulos que encuentran su paralelo en las calificaciones que en los textos de Ugarit se dan a *El*, pues se le llama *ltpn il dpid*: «*El* bienhechor y bueno» [80]. También se supone que Yahvé tomó de *El* su corte de honor: los *benê elohim* («hijos de Dios») [81]. Pero es difícil determinar las dependencias directas del *Yahvé* del desierto de estas concepciones arcaicas cananeas; con todo, es necesario tener en cuenta las posibles concomitancias en este proceso integrador de la religión de Israel, que va caminando hacia el *monoteísmo* estricto, mientras que en Canaán siguen los ricos panteones, en los que se personifican las diversas fuerzas de la naturaleza. El sentido *personalista* del Dios de la época patriarcal y de la mosaica va absorbiendo los epítetos *cósmicos* de los dioses de Canaán, que se van yuxtaponiendo a su título primero por excelencia: el Dios *salvador* de Israel [82].

J. Wellhausen supone que las relaciones entre *Yahvé* y las

[69] R. DE VAUX, o.c., 429. En los textos de Ugarit recién descubiertos no aparece el carácter belicoso de *El*, dios jubilado del panteón ugarítico. Pero en la historia fenicia de Sanjuniaton, utilizada por Filón de Byblos (s. I a.C.), se habla de una guerra de *El-Kronos* contra *Ouranos*, a quien le quitó el poder. Y se le llama «toro», como epíteto de fuerza. (Cf. EUSEBIO, *Praeparatio evangelica* I 10.17-21); cf. P. D. MILLER, *El the Warrior*: HTR 60 (1967) 411-31.

[70] Cf. M. GARCÍA CORDERO, o.c., 56-58.

[71] *Enseñanzas de Meri-kare*: ANET 416b.

[72] J. R. KUPPER, *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari* (Paris 1957) 65-68; J. G. HEINTZ, *Oracles prophétiques et «guerre sainte» selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament*: Congress Volume (Roma 1968 [STV] Leiden 1959) 112-38; entre los árabes preislámicos se daba un carácter guerrero a los santuarios locales (cf. H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préhislamiques*: BIFAC 17 [1920] 39-101; ID., *L'Arabie occidental avant l'hegire* [Beyrouth 1928] 101-79).

[73] Cf. F. A. SCHÄFER, *Nouveaux témoignages du cult de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine*: Syria 43 (1966) 1-19.

[74] Cf. FR. M. CROSS, en HTR 55 (1962) 258; W. F. ALBRIGHT, *The Proto-Sinaitic inscriptions and their Decipherment* (Cambridge 1966) 24 n.358.

[75] Cf. D. N. FREEDMAN, en JBL 79 (1960) 156; M. DAHOOD, en Bi 46 (1965) 317; 47 (1966) 410; 49 (1968) 87-88.

[76] Cf. FR. CROSS, *Yahweh and the God of Patriarchs*: HTR 55 (1962) 225-59; P. D. MILLER, *El the Warrior*: HTR 60 (1967) 411-31. No aparece el título de *Yahve Tsebaoth* en la época patriarcal; cf. B. N. WAMBACQ, *L'épithète divine Jahve Seba'ot* (Roma 1947); O. EISSFELDT, *Jahwe Zebaoth*, en *Miscellanea Academica Brolinensia* II 2 (1950) 128-150; J. P. CROSS *Yahweh Seba'oth in Samuel and Psalms*: VT 17 (1967) 76-92; M. LIVERANI, *La prehistoria del epíteto «Yahweh seba'oth»*: Istituto Orientale di Napoli, *Annali* 17 (1967) 331-34.

[77] Núm 23,8.

[78] Núm 23,21-22; 24,8.

[79] Núm 23,21.

[80] Cf. E. EISSFELDT, en JSS (1956) 37; L. LOKKEGAARD, *A Plea for El, the Bull, and Other Ugaritic Miscellanies*: Studia Orientalia I, Pedersen... dicata (Copenhagen 1953) 218-35.

[81] Cf. M. CROSS, *The Council of Yahweh in Second Isaiah*: JNES 12 (1953) 274-77 W. HERMAN, *Die Göttersohne*, en *Zeitsch. für Religions-und Geistesgeschichte* 12 (1960) 242-51; O. COOKE, *The Sons of (the) God(s)*: ZAW 76 (1964) 22-47.

[82] Cf. M. GARCÍA CORDERO, o.c., I 86-88.

tribus no se basan en una «alianza» histórica, sino en una relación atávica de índole natural, como la de Camós con los moabitas. Pero en las tradiciones bíblicas se insiste en que Israel es un pueblo *adoptado*, ya que el *Dios salvador* salió al encuentro de los patriarcas y de Moisés para manifestarse con gestas salvíficas, aislando así a sus clanes del ambiente politeísta y naturista religioso de la época. ¿Cómo pudo el genio religioso de Israel elevarse hacia el *monoteísmo trascendente y ético* partiendo de las bases politeístas de sus hermanos los moabitas, los ammonitas y cananeos? ¿Cómo se superó la *religión animista* y *naturista* a base de divinizar las fuerzas eclosivas de la *naturaleza* para elevarse hacia la idea de un *Dios único, personal y trascendente?* Este es el gran interrogante de la historia de las religiones. G. Giesenbrecht, discípulo de Wellhausen, rechaza de plano la teoría de su maestro sobre los orígenes *naturistas* de la religión de Israel en estos términos: «Unica y peculiar, como el Dios de Israel, era la forma en que estaban unidos el Dios y el pueblo. Esta *alianza* estaba plantada como un hito resplandeciente fronterizo al comienzo de la historia de Israel, recordando constantemente a sus pueblos sus deberes para con Dios» [83].

R. Kittel, por su parte, supone que Moisés fue el genio excepcional religioso que acabó con el politeísmo, el daimonismo y la magia [84], y E. Sellin destaca el carácter *moral* y *único* del Dios de la época mosaica, llegando a afirmar que la religión mosaica se basa exclusivamente en la práctica del *decálogo*, con exclusión de los sacrificios cruentos. Es decir, que era una religión esencial y exclusivamente *ética*. Los sacrificios cruentos procederían del culto cananeo [85]. M. Löhr supone, en cambio, que *Yahvé* era el Dios tutelar de Israel, como Camós lo era de Moab. Pero, a raíz de una vivencia religiosa excepcional de Moisés en la visión de la zarza ardiendo, concibió éste una alta idea de la *santidad* de Yahvé y de su *justicia;* lo que le movió a liberar a los israelitas de Egipto. Luego destacó la idea del Dios «celoso» [86], que no admitía competencia de otra divinidad en el culto de su pueblo liberado. Es entonces cuando se ponen las bases del futuro «monoteísmo», formulado netamente por los profetas [87].

Por su parte, L. Köhler insiste en que Israel quedó vinculado a Yahvé por la *alianza* del Sinaí, convirtiéndose éste prácticamente en el *único* Dios, no porque se negara expresamente la existencia de otras divinidades, sino porque los hijos de Israel no podían darles culto una vez que se habían comprometido con el que iba a ser el *Dios nacional*. De hecho, el Yahvé del desierto no está especialmente vinculado a la naturaleza, porque los israelitas en esta época mosaica no se planteaban todavía los grandes problemas sobre el origen y el gobierno del mundo. Justamente más tarde, cuando Israel se estableció en Canaán, surgió la vinculación de Yahvé a un territorio determinado; en concreto, al país conquistado, absorbiendo así las prerrogativas *cósmicas* de los dioses locales, que eran, ante todo, dioses de la *vegetación* y de la *fecundidad;* por ello, a Yahvé se le presentará también como fuente de feracidad del país, con sus bendiciones, y también como causante de las sequías cuando se enoja con su pueblo infiel a la alianza [88].

H. Helling cree que el carácter específico de la religión israelita surge espontáneamente de una situación *sociológica* de los hebreos; es decir, ya los patriarcas eran algo más que nómadas trashumantes, pues se convierten en tribus ganaderas; y practicaban también, aunque rudimentariamente, la agricultura y el comercio, como aparece en los relatos sobre la vida de Isaac, asentado de modo permanente en el Negueb. Ya Abraham se había asentado en la zona meridional de Canaán, en torno a Hebrón y Bersabé, entrando en relación con poblaciones sedentarias; pero, por ser considerados como extranjeros e intrusos, no tenían asiento fijo, si bien el área de trashumancia quedó muy limitada a la zona. Esta situación de *inferioridad* ante los autóctonos del país creó una tensión social y unas ansias naturales de revancha y de conquista del país de Canaán para liberarse de una situación de parias. Justamente, de este *complejo de inferioridad social* y de sus ansias de liberación surgió la *escatología soteriológica*. Y así, al asentarse los hebreos en la tierra de Gosen, en Egipto, el *Dios guerrero* de los patriarcas adoptó el aire de un *Dios campesino* de la fertilidad. Y Moisés, con su genio creador, reavivó las esperanzas de revanchas *soteriológicas* antiguas, vinculando a sus compatriotas al Dios antiguo, *guerrero* y *salvador*, de la época patriarcal; de este modo, Yahvé es presentado como un *Dios conquistador*, que lucha por derrocar un orden establecido para restablecer a Israel, en plenitud de ciudadanía, en la tierra de los padres. Es decir, que el movimiento religioso de Israel surge de un complejo de amargura, de inferioridad y de revancha

[83] F. GIESENBRECHT, *Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte* (Leipzig 1919) 47.
[84] R. KITTEL, *Gestalten und Gedanken in Israel* (Leipzig 1925) 46.
[85] E. SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für israelitisch-jüdische Heilsgeschichte* (Leipzig-Erlangen 1922) 6,34s.40-43.57s.62.70.75s; esta misma concepción es compartida por P. VOLZ, *Mose und sein Werk* (Tübingen 1932) 13.88.95.137; cf. A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel* (Leipzig 1931) 78s.
[86] Ex 20,5.34,7.
[87] M. LÖHR, *Alttestamentliche Religionsgeschichte* (Berlin 1930) 21s.49s.57.132s.
[88] L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testament* (Tübingen 1947) 49.53.57.63s.

frente a los dominadores cananeos y egipcios. De este modo, Yahvé adquiere en los tiempos mosaicos el carácter de un Dios *salvador*, que, por haber liberado a su pueblo, se presenta con un carácter marcadamente exclusivista [89].

J. Wellhausen, siguiendo sus teorías hegelianas sobre la evolución de la religión, destaca el proceso largo y laborioso, para imponerse el Yahvé del desierto como *única divinidad nacional*, eliminando a los dioses locales, que proliferaban en los territorios ocupados por los hebreos en Canaán. Para este autor, el Yahvé de la época mosaica está atávicamente vinculado a las tribus de Israel, como Camós a los moabitas y Milkom a los ammonitas. Pero entonces se pregunta: ¿Cómo, partiendo de los mismos principios religiosos naturistas, llega a la idea del Dios del derecho y de la justicia? La explicación la encuentra en la aparición de unos genios religiosos superdotados, que por un proceso de depuración lograron despertar y elevar el instinto religioso del pueblo hebreo [90].

Finalmente, A. Alt insiste en que la religión de los patriarcas era, ante todo, «una religión en la que predominaba la relación entre Dios y el hombre, o, mejor, entre Dios y el *grupo humano*, sin lazo rígido con un lugar determinado; esto dejaba a Dios libre en sus movimientos cuando intervenía en las modificaciones de la suerte de sus adoradores» [90*]. Es, ante todo, *el Dios del clan*, del grupo étnico, de la tribu, que guía providencialmente a sus protegidos en sus trashumancias. Por eso, las promesas se dirigen siempre a salvar la descendencia y a ofrecer la posesión de la tierra en la que los patriarcas son todavía extranjeros y ciudadanos de segundo orden. Y estas promesas de la época patriarcal («Yo soy Yahvé, que te saqué de Ur Kashdim para darte esta tierra en posesión») [91] encuentran su secuencia lógica en la otra de Ex 6,7: «Yo haré de vosotros *mi pueblo*, y seré *vuestro Dios*, que os librará de la servidumbre egipcia y os introducirá en la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob; y os la daré en posesión; yo Yahvé». A la vista de estos y otros textos, podemos decir con E. Jacob que «hay continuidad en la perspectiva esquemática teológica de los hagiógrafos» [92].

En realidad, «el monoteísmo bíblico es, esencialmente, un *monoteísmo histórico*. No ha nacido de una simple mirada sobre

[89] H. Helling, *Die Frühgeschichte des jüdischen Volks* (Frankfurt 1947) 15-18.70.76s. 116.125.128.153. Véase J. Schildenberger, *La religión de Israel*, en *Cristo y las religiones de la tierra* (Madrid 1961) III 404-11.
[90] J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlin 1914) 23.28s.32.101.
[90*] A. Alt, *Der Usprung der israelitischen Rechts* (Leipzig 1934).
[91] Gén 15,7.
[92] E. Jacob, *Théologie de l'Ancient Testament* (Neuchâtel 1965) 137.

la *naturaleza*, sino que resulta de una *experiencia:* las fuerzas del universo sirven a un *designio de salvación*» [93], porque la lógica bíblica no es la fría y deductiva helénica, sino algo esencialmente *vital* y *existencial*, ya que se inserta en una trayectoria *histórica* a base de experiencias religiosas concretas. Todo el desarrollo religioso de Israel surge así de una *conciencia de elección*, y, «a través de su *elección*, Israel ha llegado a la formulación teológica perfecta de un *monoteísmo viviente:* todo comenzó por una *promesa*, una *liberación*, una *alianza* y una conquista; los hebreos sabían que pertenecían a un *Dios celoso y fuerte;* que detrás de los fenómenos naturales que condicionan su existencia cotidiana, una mano se oculta: la mano que conducía su destino. Para las exigencias racionales de un filósofo, esto puede parecer minúsculo; no obstante, ahí está en germen la intuición del *monoteísmo* más puro que la humanidad haya conocido» [94].

En efecto, Israel en su historia tiene un *dinamismo* excepcional, que da a su cosmovisión una perspectiva nueva y original, pues los pueblos que le rodeaban estaban dominados por el espectáculo de los *fenómenos de la naturaleza;* por ello, la divinizaban; particularmente, la *fuerza generatriz del universo*, especialmente entre las poblaciones de Canaán. En cambio, los hijos de Israel se impresionaban menos por el espectáculo de los fenómenos naturales que por la presencia en su trayectoria vital, como grupo étnico, de una fuerza superior que inesperadamente salió a su encuentro para llevarlos hacia un futuro todavía oscuramente presentido en unas vagas *promesas* de *liberación*. La experiencia del éxodo ante las intervenciones providencialistas, y aun milagrosas, de Yahvé hizo surgir la *conciencia de elección*, sobreexcitada en las tribus liberadas; y así, bajo la égida de un genio religioso excepcional, surge la *teocracia* hebraica con todas sus consecuencias.

Característica del Dios del Sinaí es su *soledad*, sin familia, como el Dios de la época patriarcal; al mismo tiempo se manifiesta su *movilidad*, ya que es esencialmente *deslocalizado*, pues, aunque se muestra en la cima de la montaña santa para promulgar su legislación, que condiciona la futura teocracia, luego acompaña a los israelitas en su peregrinar azaroso por la estepa hacia Cades y hacia Canaán. En realidad reside en el cielo, como morada permanente y propia, y utiliza las fuerzas cósmicas (tormentas, rayos, truenos) al servicio de sus *designios salvíficos* sobre su *pueblo adoptado*. Por ello, se manifiesta a Moisés

[93] E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers* (Paris 1959) 69.
[94] Id., ibid., 52.

en el tabernáculo, simbolizado en la nube. Por otra parte, no hay indicios de que el Yahvé del Sinaí sea la concreción de un simple dios de las tormentas, ni el dios lunar de los nómadas [95]; y si bien en sus manifestaciones aparece algunas veces de modo *antropomórfico*, sin embargo, al mismo tiempo es presentado como *trascendente*, y por ello se prohíbe su representación sensible en imágenes talladas. Para destacar su inmaterialidad se le presenta rodeado de fuego, de nubes y de humo, lo más inmaterial y móvil que puede concebirse. Por eso se dice que nadie puede ver su rostro [96]. Los antropomorfismos sirven para destacar su *carácter personal* [97], al par que su *providencia* especial, al intervenir en las vicisitudes de las tribus en el desierto.

Se le atribuyen las reacciones más nobles de los humanos, sin atribuirle las debilidades que encontramos en las divinidades del Olimpo helénico: envidia, lujuria y rencor, complaciéndose en humillar y aplastar a los hombres, sin darles ocasión de rehabilitación por el arrepentimiento, porque, como dice Esquilo, «los dioses siempre ayudan a los hombres que se ocupan en labrar su perdición». Al contrario, el Dios del Sinaí es saludado como «misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene la gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes» [98]. Como dice Albright, «todos los caracteres humanos aplicados al Dios de Israel, que aparecen ennoblecidos y proyectados en una pantalla *cósmica*, servían para expresar los procesos *cósmicos*, como reflejo de la palabra creadora de Dios y de su voluntad eternamente activa» [99].

J. Wellhausen supone que la religión mosaica se hallaba en el estadio del *henoteísmo*, es decir, en la proclamación de un solo Dios para las tribus de Israel, pero sin negar la existencia de otras divinidades de otros grupos étnicos. Pero Albright afirma que «el fundador del yahvismo es, ciertamente, un *monoteísta*» [100]. R. de Vaux, por su parte, califica al movimiento religioso mosaico, más bien, de *monolatría* [101]. Por nuestra parte, hablaríamos más bien de *monoteísmo embrionario*, es decir, que, sin haber sido formulado el monoteísmo en términos netos, como harán los profetas, negando la existencia de otras divinidades, sin embargo, el carácter «celoso» e intransigente del Yahvé del Sinaí, al no admitir a otros dioses junto a sí, lleva al *monoteísmo*. A este propósito dice Wright: «Cuando utilizamos el término *monoteísmo* para la fe de Israel, debemos dejar claro que no utilizamos el término en un sentido especulativo griego» [102]. Esto lo viene a confesar el propio Albright: «Si por *monoteístas* entendemos a un pensador con teorías específicamente iguales a las de Filón, San Pablo, San Agustín, Mahoma o Maimónides..., entonces Moisés no era un *monoteísta*. Pero si con el término designamos a quien enseña la existencia de un solo Dios, creador de todo, fuente de justicia, igualmente poderoso en Egipto, en el desierto y en Palestina, libre de sexo y mitología, semejante al hombre, pero invisible al ojo humano; que no puede ser representado en forma alguna, entonces el fundador del *yahvismo* ciertamente era *monoteísta*» [103]. Por tanto nos encontramos con «un monoteísmo más bien *práctico* que teórico» [104], «a condición de entender este término (monoteísmo) como *convicción de fe* y no como resultado de una *reflexión*» [105].

De hecho, en los textos de la época del desierto no se afirma que Yahvé sea un Dios *único;* más bien se le exalta como *superior* a todos los *posibles dioses*: «¿Quién hay como tú, Yahvé, entre los dioses?» [106]. Y en el primer precepto del *decálogo* no se afirma taxativamente la existencia del Dios *único*, sino que se prohíbe dar culto a otros dioses; es, más bien, una imposición *práctica* que una *formulación teórica:* Yahvé reclama para sí en exclusiva el culto del pueblo que ha liberado, y que ahora considera como *suyo*, su «propiedad» [107]. Yahvé es, ante todo, un Dios «celoso», que no admite competencias en el culto [108]. Por otra parte, no se menciona ninguna lucha expresa contra las otras divinidades hasta negarles su existencia [109]. Esto tendrá lugar en los tiempos de los profetas, como reacción contra la invasión de los cultos del vencedor asirio. Como dice R. de Vaux, «la lucha contra los falsos dioses no comenzará sino después de la salida del desierto y a las puertas de Canaán: en Baal Peor» [110]. Es entonces cuando comienza la lucha contra la idolatría al contacto con las poblaciones conquistadas [111]. De

[95] Se ha pretendido relacionar el nombre de *Sinaí* con el dios lunar mesopotámico *Sin*, pero el nombre de Sinaí parece una derivación del desierto de *Sin*.
[96] Ex 33,23. Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT* II (Leipzig 1935) 4; J. Hempel, ZAW 57 (1939) 75s.
[97] Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I (Madrid 1970) 193-97.389.
[98] Ex 34,7.
[99] W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity* (Baltimore 1946).
[100] Id., ibid., 213.
[101] R. de Vaux, o.c., 431.
[102] G. E. Wright, *The Old Testament Against its Environment* (London 1950) 39.
[103] W. F. Albright, o.c., 213.
[104] P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* (Tournai 1954) I 37.
[105] E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris 1965) 51.
[106] Ex 15,1.
[107] Ex 19,4-7.
[108] Ex 20,5-6; Dt 5,9-10; B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux* (Paris 1963) 27-46.
[109] En contra la opinión de Y. Kauffman, *The religion of Israel* 22.225.230; cf. H. Seebas, *Der Erzväter Israel* 81-82.
[110] Núm 25; R. de Vaux, o.c., 432.
[111] Cf. Os 9,10.

hecho, el aislamiento en el desierto, fuera del contacto con otras tribus, favorecía la fe en el Dios de Israel, sin peligros de idolatrías. Estos vendrán con el asentamiento en Canaán en medio de un pueblo más culto y con ritos atrayentes afrodisíacos [112].

b) El «monoteísmo» mosaico y la reforma unificadora religiosa de Amenofis IV

Un siglo antes de Moisés, en Egipto se había intentado unificar los diversos movimientos religiosos de los distintos santuarios (basados en la más crasa zoolatría), bajo el reinado del faraón Amenofis IV Akh-en-Aton, en torno al culto al disco solar bajo el nombre de *Aton-Ra*. Para librarse de la presión de los sacerdotes de Tebas, el joven faraón trasladó su capital a un lugar solitario, cuyas ruinas se llaman hoy de Tell Amarna; y allí trató de crear un centro religioso a base del culto al disco solar, como síntesis de la fuerza dinámica divina, que se manifiesta en la eclosión de la naturaleza en sus diversas manifestaciones. Así, Aton-Ra era la fuente de toda vida y el punto de convergencia de los anhelos de todos los vivientes en busca de su subsistencia. Incluso el faraón cambió su nombre en *Akh-en-Aton* («el que pertenece a Atón»).

En realidad, el bellísimo himno atribuido a él o a su escuela sacerdotal, en el que se cantan las excelencias del sol vivificador, como fuente de energía, rezuma una concepción *panteísta*, que tendrá poco que ver con la concepción hebraica. Pero es ya un esfuerzo de *síntesis* unificadora en el gran caos del politeísmo egipcio, a base de una exuberante zoolatría.

Himno al sol

«Alabanza a Re-Har-akhti, que se regocija en el horizonte...:
Te elevas bello en el horizonte del cielo,
tú, Atón viviente, que vives desde el principio.
Cuando te alzas radiante en el horizonte del este,
llenas a todos los países con tu hermosura.
Eres bello, grande y brillante; y te elevas sobre todo país.
Tus rayos abarcan los países hasta los confines de lo que creaste.
Tú que eres Ra (dios solar), llegas hasta sus extremos.
Aunque estás lejos, tus rayos están sobre la tierra.
Tú estás sobre el rostro de los hombres y no se conocen tus an-
Cuando te ocultas en el poniente, en el horizonte, [danzas.
la tierra se oscurece, asemejándose a la muerte...
Todos los leones salen de sus guaridas
y muerden los reptiles.
Todo está a oscuras; la tierra, en silencio,
porque el que ha creado los seres reposa en el horizonte.

[112] Cf. H. H. Rowley, *Moses und der Monotheismus:* ZAW 69 (1967) 1-21.

Pero al despuntar el alba, cuando te elevas en el horizonte...
Entonces los Dos Países (Alto y Bajo Egipto) se despiertan alegres
y los hombres se yerguen sobre sus pies a causa de ti;
luego lavan sus cuerpos y se visten,
y sus brazos se abren en signo de adoración cuanto tú te levantas;
toda la tierra se pone al trabajo.
Los árboles y las plantas florecen,
y los pájaros vuelan de sus nidos,
y se abren sus alas, adorando a tu alma *(ka)*;
y todos los cabritillos saltan sobre sus patas.
Todo lo que vuela y se posa revive
cuando tú sales radiante ante ellos.
Los barcos suben y bajan por el río,
pues todas las rutas se abren al hacer tu aparición.
Los peces del río dan saltos delante de tu rostro
y todos los rayos penetran hasta el fondo del mar.
Tú desarrollas el germen en las mujeres
y tú fabricas el fluido seminal de los hombres.
Tú retienes al hijo en el seno materno
y lo colmas para que no llore.
Tú nutres en el seno y das alimento vivificador al que creas.
Cuando el niño sale del seno el día de su nacimiento,
tú abres su boca del todo y provees a sus necesidades.
Cuando el polluelo está en el huevo, pía ya dentro del cascarón,
porque tú le das el aliento en el interior para que viva.
Y le has dado, cuando ya está formado en el huevo, el poder de rom-
y así sale del huevo para piar a su tiempo; [perlo;
y cuando ya sale, anda ya sobre sus patas...
Tú formas un Nilo en la región subterránea
y lo haces salir, porque así lo deseas.
Das sustento al pueblo (de Egipto),
según lo hiciste para ti mismo...
... Tus rayos alimentan los campos;
cuando te alzas resplandeciente, reviven y crecen gracias a ti;
tú estableces las estaciones para mantener en vida cuanto has creado.
el invierno, para refrescarlos,
y el calor, para que (revivan).
Tú creaste el firmamento lejano para resplandecer sobre él
y para contemplar todo lo que has creado.
Mientras estabas solo, resplandeciendo bajo las formas del sol viviente,
apareciendo o manifestándote en tu esplendor,
alejándote o acercándote,
has creado millones de formas variadas (que surgen) de ti *único:*
ciudades, aldeas, campos, caminos y ríos...
El mundo surgió a la existencia por tu mano,
conforme (a los planes) que hiciste.
Cuando te alzas resplandeciente, (los seres) reviven;
cuando te ocultas, mueren.
Tú tienes la duración de la vida por ti mismo,
porque se vive sólo por medio de ti.
Los ojos se proyectan sobre tu belleza hasta que te ocultas
y todos los trabajos cesan cuando te pones en el occidente...»[113]

[113] Texto en H. Gressmann, en AOT 231ss; Ch. Jean, *Le Milieu Biblique* II 350ss; P. Gilbert, *La poésie égyptienne* (Bruxelles 1943); ANET 369-71; SAO (Barcelona 1966) 268-73; J. Steinmann, *Les Psaumes* (Paris 1951) 74-77.

A la simple lectura de esta bellísima composición poética, llena de conceptos elevados, con propensión al *monoteísmo* a base de la acción benéfica de los rayos solares, resaltan las semejanzas con el contenido del salmo 104, donde se cantan las maravillas de la naturaleza en sus diversas manifestaciones. No pocos autores creen que el poeta hebreo se inspiró en el himno egipcio para su composición, lo que no sería extraño teniendo en cuenta que ya en los tiempos de Salomón se puso de moda en su corte imitar los temas de la literatura sapiencial egipcia. Pero, aun en este supuesto, el salmista no centra su atención en el disco solar, sino en la acción benéfica del *espíritu* de Yahvé, que trae a la vida a todos los seres creados; y parece que se inspira, sobre todo, en el relato de la creación de Gén 1. Así, extasiado ante la variada obra de la creación, exclama gozoso, proclamando la grandeza del Creador:

«Yahvé, Dios mío, tú eres grande,
estás revestido de majestad y de esplendor,
y envuelto de luz como de un manto».

Sigue luego la descripción detallada de la obra de la creación conforme al esquema de Gén 1, del que parece ser un comentario poético: las aguas superiores, sobre el firmamento; las nubes, que sirven de carro triunfal, para los desplazamientos del Creador, del que los vientos son sus mensajeros, y cuyos ministros son las «llamas de fuego» o rayos fulgurantes. Por otra parte, la tierra está establecida sobre bases firmes, descansando sobre el océano primordial, cuyas olas se detienen ante los montes. Pero éstos retroceden ante la amenaza de Yahvé tonante; de este modo, «se alzaron los montes y se abajaron los valles» hasta el lugar que les señaló su Hacedor. Luego, a su orden, surgen los manantiales de aguas en los valles, donde se abrevan los ganados y las aves del cielo; y la tierra es empapada con el riego de los ríos que vienen de los montes, pues con el agua aparece la «hierba para las bestias; y las plantas, para el servicio del hombre; y el vino, que alegra el corazón del hombre; y el aceite, que hace lucir sus rostros; y el pan, que sustenta el corazón del hombre». Los mismos árboles, sobre todo los cedros del Líbano, han sido plantados por la mano de Yahvé, y en ellos anidan los pájaros, y los «montes altos para las gamuzas». Y el poeta hebreo parece superar al egipcio en la descripción de las maravillas de la creación; pero no faltan paralelismos entre ambas composiciones poéticas, como cuando canta el salmista:

«Tú extiendes las tinieblas, y es de noche;
entonces corretean todas las bestias del bosque.

Rugen los leoncillos por la presa,
pidiendo a Dios su alimento...
Sale el sol, y se retiran
y se acurrucan en sus guaridas.
Sale el hombre a sus labores,
a su hacienda hasta la tarde...
Este es el mar grande, inmenso;
allí reptiles sin número;
animales pequeños y grandes;
allí las naves se pasean,
y ese *Leviatán* que formaste para ti.
Cuán numerosas son tus obras, ¡oh Yahvé!
Todas las has hecho con sabiduría;
está llena la tierra con sus riquezas.
Tú haces brotar en los valles los manantiales,
que corren luego entre los montes;
ellos abrevan a todos los animales del campo
y en ellos apagan su sed los onagros.
Junto a ellos se posan las aves del cielo,
que hacen resonar sus cantos en la fronda.
De tus altas montañas riegas los montes
y del fruto de tus obras se sacia la tierra.
Tú haces brotar la hierba para las bestias,
y las plantas que el hombre ha de cultivar
para sacar de la tierra el pan...
Tú has hecho la luna para medir los tiempos,
y el sol conoce la hora de su ocaso...
Todos (los vivientes) esperan en ti
para que les des alimento a su tiempo;
tú se lo das, y ellos lo toman;
abres tu mano, y se sacian de bienes.
Si tú escondes tu rostro, se conturban;
si les retiras el soplo (vital), expiran y vuelven al polvo.
Si mandas tu soplo, se recrían, y así renuevas la faz de la tierra».

En este salmo hebraico se exalta al sol como una de tantas maravillas de la creación; y no se ve, como en el himno egipcio, una obsesión por personificarlo como motor único del universo. El monoteísmo hebraico prohibía divinizar las fuerzas de la naturaleza. Por tanto, el enfoque es totalmente diverso en ambas composiciones, pues en el himno egipcio se exalta al *sol* como *fuente única vivificante de la creación;* es una concepción *panteísta* en torno al mito del disco solar Ra, que en su barca sale todos los días en oriente para morir en el occidente. En realidad, el esfuerzo unificador religioso de Akh-en-Aton murió con él; y, de hecho, en la literatura posterior egipcia se le designa como el «faraón hereje» [114]. En efecto, después de su muerte, las escuelas sacerdotales de Tebas y de Heliópolis volvieron a implantar sus puntos de vista zoolátricos, sin quedar huella del esfuerzo «monoteizante» del faraón «hereje». Por

[114] Cf. P. MONTET, *L'Égypte et la Bible* (Neuchâtel 1950) 29.

eso no se puede hablar de una posible influencia en la formulación de la «monolatría» o «monoteísmo» de Moisés, pues éste no da importancia alguna al disco solar, sino que basa su esquema religioso en la intervención de Yahvé en la *historia*, salvando a su pueblo de la opresión egipcia. Los atributos *cósmicos* se aplicarán más tarde al Dios de Israel para presentarle como fuente de toda fecundidad frente a las divinizaciones naturistas de los cananeos.

Con todo, no encontramos en los textos bíblicos de la época del desierto formulaciones netas sobre un «monoteísmo» estricto, ya que la frase de Ex 20,2 («no tendrás otro Dios que a mí», o «frente a mí», o «fuera de mí») puede entenderse en sentido impropio de «monolatría». La primera formulación neta del «monoteísmo» la encontramos en Dt 6,4: «Oye, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el *único* Dios». Sin embargo, no se dice nada de la inanidad de los ídolos, como se hace en los escritos proféticos [115]. En realidad, el Deuteronomio refleja ya concepciones de las predicaciones proféticas de los siglos VIII-VII a.C.; por tanto, no nos sirve para conocer las ideas religiosas de los tiempos mosaicos, a pesar de que, por ficción literaria, todas las exhortaciones de Dt se pongan en boca del propio Moisés antes de morir en las estepas de Moab.

En conclusión, sólo podemos hablar de un «monoteísmo» embrionario práctico en los tiempos del desierto; pero ese esquema primitivo, que puede ser considerado como una simple «monolatría», es el núcleo de un proceso evolutivo religioso que, a través de las experiencias históricas y la reflexión teológica, llevará a los grandes genios religiosos de Israel—los profetas—a la formulación precisa y clara del *monoteísmo* a partir ya del gran Samuel, que declara abiertamente, allá por el siglo XI a.C.: «No os apartéis de Yahvé, porque será ir tras *vanidades*, que no os ayudarían ni salvarían, porque *nada son*» [116]. Es lo que declarará Elías [117] y los siguientes profetas escritores [118]. El choque con el invasor asirio sirvió de reactivo para afirmar la fe en el Dios de Israel, a quien se le presenta como señor de la historia humana, pues es El quien trae a los odiados asirios para castigar las infidelidades del pueblo elegido [119]. Porque «la historia de Israel es, desde su origen y a través de su desarrollo, una sucesión de manifestaciones de la superioridad de Yahvé sobre los otros dioses: Dios confunde a los

115 Cf. M. García Cordero, o.c., I 210-17.
116 1 Sam 12,21.
117 1 Re 18,24-27.
118 Cf. Os 2,10.20; Am 9,7; 6,8; Is 2,8.18-20; Jer 2,11; 5,7; Is 42,8; 41,21.
119 Is 43,10; 44,6.

dioses de Egipto», y, en ese supuesto, «no se puede hablar de una evolución dentro de la fe de Israel hacia el *monoteísmo*, pues desde el momento en que Israel se hace consciente de ser el pueblo elegido por *un* Dios, *es prácticamente un pueblo monoteísta*; así, se puede hablar del *monoteísmo* de Moisés, a condición, sin embargo, de que este término se entienda como una *convicción de fe* y no como un resultado de reflexión» [120].

De hecho, cuando empieza la aventura religiosa de Israel en la época patriarcal, las manifestaciones religiosas primarias (fetichismo, polidemonismo y animismo) parecen superadas, al menos según los relatos bíblicos, en el clan de Abraham. Más tarde, la intervención de Moisés, creador de la *teocracia* hebraica, hace revivir el ideal del «Dios de los padres» a base de una nueva dimensión: la idea de Dios *salvador*, que ha manifestado su poder taumatúrgico liberando a los hebreos de la esclavitud faraónica. El gran genio religioso de Moisés logró luego, en el aislamiento de la estepa, crear una conciencia religiosa en torno al *Yahvé* adusto, intransigente y «celoso» que no admitía competencias en el culto de otros supuestos dioses. Así se ponen las bases del «monoteísmo», es decir, el movimiento religioso más depurado y elevado, a base de la idea de un Dios *trascendente* que habita en las alturas celestes, pero que al mismo tiempo está cercano, con sus intervenciones *providencialistas*, a la problemática de un pueblo que se presenta como elegido.

En el antiguo Oriente no se puede señalar un fenómeno religioso similar, ya que todos los esquemas religiosos de la antigüedad son politeístas a base de la divinización de las fuerzas de la naturaleza. Y en Canaán, entre los pueblos etnográficamente afines a los hebreos, la religión era eminentemente *naturista* a base de la divinización de las fuerzas generatrices y eclosivas de la naturaleza, simbolizadas en *Baal*, principio masculino, y *Astarté*, su equivalente femenino. La concepción de un Dios solitario, sin correspondencia femenina, no puede, pues, surgir de este trasfondo cananeo. Por otra parte, los *Baales* cananeos eran sumamente condescendientes con sus adoradores y los actos de culto eran verdaderas orgías sexuales, ya que tenían por finalidad fomentar la fecundidad con ritos obscenos. Parece que el panteón cananeo estaba dirigido por una divinidad superior, aunque en los tiempos bíblicos ya no tiene relieve alguno en el culto. Porque en Taanak se encontró una carta de los tiempos de Amarna (s. XIV a.C.), en la que se

120 E. Jacob, o.c., 51-52.

habla del «señor de los dioses» [121], y parece referirse a *Hadad*, el dios de las tormentas y de la fuerza incontrolada de la naturaleza. Quizá sea la misma divinidad adorada en Byblos bajo el título de «Dios Altísimo» [122]. Y, de hecho, en los textos de Ugarit, al norte del Líbano actual, aparece una divinidad superior, llamada *El*, al frente del panteón, en el que figuran *Baal*, dios de la vegetación, *Yâm*, dios de la fuerza caótica y amenazadora del mar, y *Môt*, dios de la sequía y de la muerte. A *El* se le da el calificativo de *Elyón*, «altísimo», que es el mismo que se da a la divinidad adorada por Melkisedec, rey de Salem (¿Jerusalén?) [123]. Pero hacia el siglo XV a.C. ya estaba como jubilado *El*, sin intervención alguna directa en la marcha del mundo. Y nunca aparece como *dios único*. Por eso, tampoco los hebreos pudieron tomar del ambiente fenicio-sirio la idea del «monoteísmo».

En Mesopotamia privaba también el más craso politeísmo, prevaleciendo el culto a los *astros*, que tenían especial importancia en la dirección de la vida de los hombres. Con todo, en cada localidad aparece un dios determinado al frente del panteón. Así, en un himno al dios lunar *Sin* se dice:

> En el cielo, ¿quién es el soberano? ¡Tú sólo!
> En la tierra, ¿quién es el soberano? ¡Tú sólo! [124]

Y en otro himno, la diosa Ishtar es celebrada como «señora de señoras, diosa de diosas, señora del cielo y de la tierra, ante la cual tiemblan el cielo y la tierra y los mismos dioses»; y se dice de ella que «no tiene igual», pues «no tiene dios que le iguale» [125]. Y al dios lunar Nannar se le saluda con estas palabras: «Señor, dominador entre los dioses, el cual se eleva solo en el cielo y en la tierra» [126]; y en otro texto se atribuyen a Marduk, divinidad principal de Babilonia, las características de todas las divinidades [127]. Finalmente, en un himno a Nabu se dice: «Ten confianza en Nabu y no en cualquier dios». En realidad, éstas son expresiones puramente ditirámbicas de los devotos de cada divinidad; pero se admiten otras divinidades subsidiarias en el panteón de cada localidad.

Por otra parte, en el esquema primitivo religioso mesopotámico hay un *dualismo* de base, ya que todo el panteón arranca

121 Cf. H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte* (AOT) 371.
122 Cf. EUSEBIO, *Praep. evangelica* I 10.11.
123 Cf. Gén 14,18; R. DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit* II 347s.
124 H. GRESSMANN, en AOT 214.
125 H. GRESSMANN, en AOT 254.
126 ID., en AOT 241.
127 Así, se dice en un texto acadio: «Ninurta es Marduk por la fuerza; Nergal es Marduk por la batalla; Enlil es Marduk por el dominio y la decisión; Sin es Marduk como faro en la noche; Samas es Marduk por el derecho» (H. GRESSMANN, en AOT 329).

de la concepción sumeria de *dos principios primordiales* eternos: *Apsu*, las aguas dulces de los ríos, y *Tiamât*, las aguas oceánicas o saladas, de la que nacen las tres primeras divinidades: *Anu*, dios del cielo; *En-lil*, dios de la tierra, y *Ea*, dios del mar. No hay un principio unificador y *trascendente* como en el esquema religioso hebraico. Por eso dice Jastrow: «Toda la tendencia de la fe religiosa como la del culto, tal como se desarrolla gradualmente en Babilonia, excluye una concepción universal *monoteísta*» [128].

Finalmente, la reforma de Zoroastro se mueve dentro de un *dualismo* radical, en lucha, a través de la historia, desde el principio: *Ahura Mazda* (Ormuz), principio del bien y de la luz, y *Angra Mainyu* (Ahriman), símbolo del mal y de las tinieblas. Sólo al fin de los tiempos prevalecerá el principio del bien. Pero esta reforma religiosa es del siglo VI a.C., muy posterior a la cristalización del *monoteísmo* hebraico, que ya aparece bien perfilado en el siglo VIII a.C. Además, el impulso simplificador religioso de Zoroastro, que tuvo aceptación en los primeros reyes aqueménidas (s.VI-V), fue perdiendo fuerza ante el nuevo empuje de las religiones politeístas mantenidas por los representantes de la magia, que jugaban con las antiguas concepciones religiosas anteriores a la reforma de Zoroastro [129].

De todo esto se deduce que no hay en las manifestaciones múltiples religiosas del antiguo Oriente ninguna que pueda ser modelo para el *monoteísmo* hebraico. Algunos autores suponen que el *politeísmo* de los pueblos semitas refleja un estado de disgregación ideológica a partir de un supuesto «monoteísmo» primitivo a base de una divinidad primitiva llamada *ilu-el*, que por su significación evoca la idea de «fuerza» o «poder» [130]. Pero esta hipótesis es difícil de mantener, porque los datos de la época histórica reflejan ya un politeísmo craso. No sabemos nada de los esquemas religiosos de los nómadas, porque carecen de escritura y de literatura; pero por lo que se puede colegir de lo que se sabe de las tribus nómadas antes de la aparición del islamismo, éstas basaban sus esquemas religiosos en concepciones primarias *animistas* y *fetichistas*. Así, en vez de considerar el *politeísmo* como una degeneración de un primitivo *monoteísmo*, creemos que éste es más bien el término de un proceso de depuración ascendente a partir de las formas primitivas *politeístas*, que en todas partes parecen ser el primer esquema religioso a partir del *fetichismo*, *polidemonismo*

128 M. J. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I (1905) 422; II (1912) 132s.
129 Véase F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra* II (Madrid 1961) 567-616.
130 Cf. M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1905) 50.

y *totemismo*, siempre a base de una concepción elemental *animista*. De hecho, los grupos étnicos afines a Israel eran *politeístas* a ultranza, y sólo los genios religiosos hebreos lograron superar estos esquemas arcaicos a base de unas intervenciones salvíficas de un *ser superior, personal, trascendente y providente, justo y misericordioso*, que fueron conformando la conciencia religiosa del pueblo elegido. El «monoteísmo» hebraico es una *isla* en la historia de las religiones y no tiene explicación humana aparente. Sólo la irrupción de lo sobrenatural en la historia puede explicar el despegue ascensional religioso de este pueblo de «dura cerviz», que, lejos de ser por temperamento espiritualista (como el pueblo hindú), era sensual y materialista, como todos los pueblos semíticos de la antigüedad. Los profetas son los que reiteradamente acusan a su amado pueblo de que es atávicamente propenso a la *idolatría*, deslumbrado por las orgías religiosas de los santuarios cananeos [131].

Bibliografía

ALBRIGHT, W. F., *From Stone Age to Christianity* (Baltimore 1964) 196-207.
BALTZER, K., *Das Bundesformular* (Neukirchen-Vluyn 1960).
BIKERMAN, E., *«Couper une alliance»:* Archives du Droit Oriental 5 (1950) 153-54.
BRIGHT, J., *Historia de Israel* (Bilbao 1966) 147-60.
CROSS, FR. M., *Yahweh and the God of the Patriarchs:* HTR 55 (1962) 225-59.
EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testament* I (Stuttgart-Göttingen 1959) 190-95.
EISSFELDT, O., *Jahwe, der Gott der Väter:* TLZ 88 (1963) col.481-90.
FENSHAM, P. CH., *Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament:* VT 13 (1963) 133-43.
FOHRER, G., *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlin 1969).
— *Altes Testament-«Amphiktyonie» und «Bund»?:* TLZ 91 (1966) col.893-904.
GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia* I (Madrid 1970) 117-76.
GERSTENBERGER, E., *Covenant and Commanndment:* JBL 84 (1965) 38-51.
HOUR, J., *L'Alliance de Sichem:* RB 69 (1962) 5-36.161-84.350-68.
IMSCHOOT, P. VAN, *Théologie de l'Ancien Testament* I (Paris-Tournai 1954) 237-59.
JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1968) 170-65.
KITCHEN, K.-A., *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1967).
KUTSCH, E., *Von «berit» zu Bund:* Kerygma und Dogma 14 (1968) 159-82.
LORETZ, U., *Berit-«Band-Bund»:* VT 16 (1966) 239-41.
MAAG, V., *Das Gottesverständnis des AT:* NTT 21 (1966-67) 161-207.
MARTIN-ACHARD, R., *La signification de l'alliance dans l'AT d'après récentes travaux:* RThPh 18 (1968) 88-102.
MCCARTHY, D. J., *Treaty and Covenant* (Roma 1963).
— *Der Gottesbund im Alten Testament* (Stuttgart 1966).

[131] Cf. Is 1,4: «¡Oh gente pecadora, pueblo cargado de iniquidad, raza malvada, hijos desnaturalizados! Se han apartado de Yahvé, han renegado del Santo de Israel, le han vuelto la espalda»; Jer 2,5.27.

MENDENHALL, G. E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburg 1955).
MILLER, P. D., *El the Warrior:* HTR 60 (1967) 411-31.
MORAN, W. L., *Moses und der Bundesschluss am Sinai:* Stimmen der Zeit 170 (1961-62) 120-33.
MUILENBERG, J., *The Form and Structure of the Covenantal Formulations:* VT 9 (1959) 347-65.
NÖTSCHER, F., *Bundesformular und «Amtsschimmel»:* BZ 9 (1965) 181-214.
ROWLEY, H. H., *Moses und Monotheismus:* ZAW 69 (1957) 1-21.
— *Men of God* (London 1963).
SEEBASS, H., *Mose und Aaron. Sinai und Gottesberg* (Bon 1962).
VAUX, R. DE, *Histoire Ancienne d'Israël* (Paris 1971) 410-33.
WAMBACQ, B. N., *L'épithète divine Jahve Seba'ot* (Roma 1947).
WRIGHT, G. E., *The Old Testament against its Environment* (London 1950).
ZIMMERLI, W. *Sinaibund und Abrahambund:* TZ 16 (1960) 268-80.

VII. *LA LEGISLACION MOSAICA*

1. CONSIDERACIONES GENERALES

a) En los relatos histórico-legendarios sobre el origen de la *teocracia* hebraica en las estepas del Sinaí, los acontecimientos concretos van mezclados con determinados complejos legislativos, en los que la crítica literaria actual descubre diversos estratos redaccionales, algunos de los cuales pueden llegar a los tiempos mosaicos. En efecto, los preceptos arcaizantes que reflejan la vida campamental en el desierto se mezclan con otros que suponen ya una sociedad agrícola sedentarizada en Canaán. Y, aunque todos los preceptos se presentan como emanados del primer gran legislador, Moisés, sin embargo, esto es un simple procedimiento de pseudonimia para autorizarlos ante las nuevas generaciones con el nombre del legendario libertador de las tribus allá en los tiempos épicos del éxodo. En realidad, hemos de suponer que las tribus hebreas, salidas de Egipto, tenían que tener en la estepa ya una cierta organización social-religiosa, necesaria para la convivencia más elemental. Y, de hecho, sabemos que Jetró, «suegro de Moisés» y «sacerdote de Madián» [1], se permitió dar consejos de organización al inexperto caudillo hebreo, que, como novato en el mando, quería dejarse llevar de su carisma personal y de la improvisación, dando solución a todos los lances que creaba la difícil convivencia de unas gentes no habituadas a vivir en los secarrales de la estepa. Por ello, no pocas leyes que encontramos en los relatos bíblicos pueden provenir del atavismo

[1] Ex 18,1.

ancestral de las tribus del desierto, sugeridas por el veterano Jetró, jeque experimentado en la solución de la casuística tribal.

b) Por otra parte, hemos de suponer que los hebreos al salir de Egipto tenían sus costumbres, unas heredadas de los antepasados de Canaán y otras surgidas en la convivencia centenaria en la ubérrima tierra de Gosen. Eran tribus ganaderas, aunque ya no nomádicas, pues estaban asentadas en una zona de pastos, pero en contacto con una población sedentarizada egipcia y con otros clanes de procedencia asiática. También estas costumbres ancestrales debieron de dejar su huella en la primitiva legislación del desierto.

c) Naturalmente, no pocas leyes debieron de surgir del genio organizador del propio Moisés; pero como era el representante de Dios, que le asesoraba personalmente todos los días, apareciéndose en forma de «humo» y de «nube» en el tabernáculo [2], según la encantadora expresión antropomórfica, las leyes figuraban como dadas directamente por el mismo Yahvé; por eso, la expresión «dixit Dominus ad Moysem» hay que entenderla como un *cliché* estereotipado para dar a entender que tenían la aprobación divina. Tenemos un caso similar en la promulgación del *Código de Hammurabi;* en el prólogo se dice que el dios de la luz y de la justicia, *Shamash* en persona, entregó el *Código* al gran rey, que aparece, en la estela de diorita negra que se conserva en el Museo del Louvre, recibiéndolo de su dios. En realidad, dicho *Código* mesopotámico había sido redactado por un equipo de juristas, trabajando sobre códigos sumerios anteriores; pero la promulgación se hace en nombre de la divinidad de la justicia, a la que se presenta como autor.

En el caso de la legislación mosaica, supuesta la concepción *teocrática* de la sociedad, las leyes tenían que provenir directamente del *Yahvé* que había salvado a los israelitas y con quien habían pactado una *alianza* solemne. En este supuesto, toda la legislación es *sacral*, ya que las mismas leyes civiles por su contenido son enmarcadas dentro de la atmósfera del *hésed*, o parentesco espiritual, creado por las exigencias de una comunidad esencialmente *teocrática*. Por ello, lo profano y lo religioso forman una unidad de contenido general, ya que todo está presidido por la idea de un Dios que ha conformado las estructuras sociales en función de unos intereses religiosos, porque Israel se ha convertido en «propiedad» *(segullâh)* [3] de Yahvé, el Dios que le ha salvado, y por ello ha adquirido unos derechos inalienables sobre su destino histórico. En este supuesto, *Yahvé* es el creador y plasmador de la nueva conciencia social, nacional y religiosa del pueblo hebreo. Por eso, las ordenaciones impuestas por Moisés, su representante, son, en el fondo, intimaciones inapelables del mismo Yahvé: «Harás esto... dirás al pueblo... Esto dice Yahvé». Estas son frases que hay que interpretar dentro de esta comunidad de destino sellada por una *alianza* que es, en el fondo, un compromiso histórico hacia el futuro. En este supuesto, el pueblo de Israel se convierte en «reino sacerdotal y nación santa» [4], y, como tal, tiene que «santificarse» en sus costumbres y manifestaciones sociales, conforme a la tremenda intimación de Dios: «Sed santos, como yo soy santo» [5]. Es que las leyes se conciben como un medio de hacer al pueblo de Israel más digno de acercarse al *Dios trascendente* y *numénico*, que se ha manifestado en la historia con gestas salvíficas, por las que se ha «santificado» ante todas las naciones [6].

d) Esta idea *teocrática* deriva hacia una concepción *hierocrática*, que se manifestará cuando el pueblo de Israel sea gobernado por los intereses exclusivistas de la clase sacerdotal, como ocurrió después del exilio al desaparecer la dinastía davídica, representativa del poder civil. De hecho, la legislación del Levítico está marcada con este sello sacerdotal, y parte de ella puede llegar a los tiempos del desierto. Y en ella encontramos ciertos principios religiosos de legislación que la caracterizan en sus orientaciones generales: «Dios es *santo*, y no puede morar en un pueblo que no lo sea. De ahí el primer principio de la ley mosaica; Dios es *justo*, y no puede hacer pacto con la iniquidad, ni dejar sin castigo pecado alguno. He ahí el principio del derecho *penal*. Dios es *misericordioso* y largo en perdonar, y ésta es la razón del perdón con que invita a Israel. Dios es bueno, *fiel* y *veraz*, y esto es el fundamento de todas las *promesas* que se hacen en la ley, y que luego ampliarán los profetas. Estos son los *principios* de la ley. Todo lo que hay de grande en ella dimana de estos postulados. Pero, en lo concreto, el legislador tendrá en cuenta las costumbres del pueblo en lo civil y en lo religioso, y *tolerará*, en atención a la *dureza* de Israel, cosas que fuera deseo corregir. Pero, infundiendo la idea de *Yahvé justo, santo, bueno, fiel a sus promesas*, se pondrá la base para su futuro perfeccionamiento, conforme evolucionen las costumbres y cambien las circunstancias» [7].

[2] Núm 9,15.17; Ex 33,9.

[3] Ex 19,4.

[4] Ex 19,6.

[5] Lev 11,44; 19,2; 20,7.26; 21,6.

[6] Véase M. García Cordero, o.c., I 220-41.

[7] A. Colunga, en *Ciencia Tomista* 35 (1927) 38.

e) En efecto, la ley mosaica, como toda ley humana, es *imperfecta* y muy inferior al ideal evangélico de vida; muchas de las disposiciones nos resultan a nosotros crueles e infantiles. Pero, como dice Lagrange, «el mérito de Moisés consistió en grabar en todos los corazones el recuerdo de los beneficios de Yahvé, Dios del pueblo israelita y del universo. Y, al formar con este Dios una *alianza* solemne, pasó por la criba de este deber los usos y costumbres antiguos. Lo que era contrario a la fidelidad a Yahvé, era eliminado; lo que estaba conforme con su culto y veneración, venía a ser *ipso facto* su ley» [8]. Por eso, «el color *religioso* de la obra (la codificación mosaica) brilla de un modo particular. No sólo el autor da amplitud a la vida religiosa por las peregrinaciones, la ley del asilo, la prestación de juramentos, la incorporación del esclavo a una nueva familia, sino que *subordina* todo este conjunto *jurídico* al fin *religioso*. Subordina las costumbres a los mandamientos imperativos de la divinidad, y subordina todo a reglas *cultuales* muy precisas sobre la manera de adorar y respetar a la divinidad. La religión no interviene sólo como garantía de la buena marcha de la vida pública, sino que es *la vida pública entera la que está sometida a la orientación religiosa*. El autor ha tenido cuidado en eliminar todo politeísmo, aun cuando respetaba viejas costumbres religiosas que se habían desarrollado en un clima politeísta. Lo esencial para nuestro autor es asegurar en la vida de Israel el *culto a Yahvé* y sólo en conformidad con sus exigencias *morales*. Si esta obra tiene un *fin religioso*, es que nuestro autor tiene una teología especial dentro del conjunto del antiguo Oriente. No se reconoce más divinidad que *Yahvé;* no se puede pronunciar el nombre de otros dioses en los juramentos, y hacerles sacrificios es un crimen castigado con la pena de muerte [9]. Es un Dios *moral* que reprueba la injusticia y castiga; es también un Dios misericordioso y benevolente. La legislación es puesta en boca de la divinidad, que asume la responsabilidad de todas las costumbres, redactadas de modo impersonal, al estilo del derecho en el antiguo Oriente; por eso interviene para dar leyes en estilo directo: son *sus mandamientos;* habla en primera persona, lo que aparece como único en los documentos jurídicos. Es la divinidad la que da las leyes y mandatos, al mismo tiempo que encarga a Moisés—mediador—exponer las costumbres que quiere se observen [10]. Aunque no encontramos las expresiones del Deuteronomio, «mis leyes», «mis mandatos», sin embargo,

[8] J. M. Lagrange, en RB (1901) 616.
[9] Ex 22,19.
[10] Ex 21,1.

encontramos la frase al fin del código (de la alianza): «Guardad todo lo que yo os he dicho» [11]. El autor concibe, pues, a Dios interviniendo *directamente* en la vida de su pueblo para dar leyes. Así, el *código de la alianza* (Ex 20,22-23,19), se presenta con carácter excepcional. Quiere establecer una *teocracia* directa, en la que se aplican las últimas consecuencias de la idea de la *alianza*. El pueblo de Israel es el *Pueblo de Dios*, y la divinidad es concebida como pariente por la sangre de los miembros de esta comunidad [12], pues la *alianza* se cierra con la sangre [13], creando un parentesco ficticio por la sangre. La divinidad no sólo ha puesto las condiciones del pacto por las reglas generales del *decálogo*, sino que ha ido hasta aplicar los principios al detalle. Yahvé ha sacado a su pueblo de un país extranjero, y ha mostrado así su poder, frente al faraón, a los dioses de Egipto, y quiere dirigir El mismo la actividad colectiva del pueblo. El jefe visible de Israel (Moisés) no es más que un *mediador*, cuya única misión es hablar al pueblo en nombre de Dios y exponer las costumbres que Dios toma a su cuenta, función difuminada que no es obstáculo a las relaciones directas entre Yahvé y los israelitas. Si éstos son fieles y observan las directivas de su jefe que es su Dios, los protegerá, los bendecirá y los libertará de todos los males» [14].

f) Ahora bien, en el llamado «código de la alianza» (Ex 20,22-23,19), los críticos distinguen dos series de leyes por el modo de ser propuestas: los *mishpatîm* o «juicios», redactados en forma *casuística* («Si uno hace esto..., si un campo..., si una viña...»), como en el *Código de Hammurabi* [15], y los *debarîm* o «palabras», redactados de modo *apodíctico* e imperativo: «me levantarás un altar..., no subirás a mi altar» [16]. Con todo, algunas prescripciones están redactadas en estilo mixto (casuístico-apodíctico) [17]. Y, por el contenido, el «código de la alianza» (Ex 20,22-23,19) se divide en tres clases: 1) derecho *civil y penal* [18]; 2) leyes relativas al *culto* [19]; 3) *moral social* [20]. Algunos autores, como Wellhausen, suponían que el «código de la alianza» era una explicitación del núcleo legislativo del decálogo, cuya redacción no sería anterior al siglo IX a.C. Pero al descubrirse el *Código de Hammurabi* se comprobó que muchas

[11] Ex 23,13.
[12] Cf. E. Dhorme, *La religion des hébreux nomades* (Bruxelles 1937) 313s.
[13] Ex 24,8.
[14] H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Aliance* (Paris 1946) 184-87.
[15] Cf. Ex 21,3-11.18-22.26-37; 22,1-16.
[16] Cf. Ex 20,24.26; 22,20.27-29; 23,1-3.6-9.10-12.14-19.
[17] Cf. Ex 20,25; 21,2; 22,22.24-26; 23,4-5. La distinción entre *mishpatîm* y *debarîm* ha sido propuesta por A. Alt, *Die Ursprung des israelitischen Recht* (Leipzig 1934).
[18] Ex 21,1-22,20.
[19] Ex 20,22-26; 22,28-31; 23,10-19.
[20] Ex 22,21-27; 23,19.

de las ordenaciones del «código de la alianza» son muy arcaicas y que pueden llegar a la época del desierto [21]. Por otra parte, en la «confesión negativa» del *Libro de los muertos*, egipcio (c.125), se supone una mezcla de preceptos religiosos, cívicos y cultuales, como en el «código de la alianza» de Ex 20,22-23,19. Esto refleja una sociedad religiosa y aun una organización *teocrática*, en la que los preceptos cívicos están estrechamente vinculados a los morales y sociales.

g) Se han sugerido tres estratos legislativos por su escenario geográfico en el «código de la alianza»: 1) tradición del Sinaí-Horeb: el *decálogo ritual* de Ex 34; 2) tradición de Cadesbarne: los *mishpatîm* («juicios») o leyes casuísticas [22]; 3) tradición del monte Nebo: los *debarîm* (palabras, intimaciones apodícticas) [23]. Pero no es fácil establecer líneas claras divisorias en esta legislación del desierto, porque los preceptos van involucrados con determinados acontecimientos histórico-legendarios, que no es posible comprobar en sus contornos cronológicos precisos. En realidad, el llamado «código de la alianza» hoy llega a nosotros como un *totum revolutum* de leyes civiles, cultuales y sociales, entremezcladas sin sistematización jurídica alguna y que se yuxtaponen sin lógica ni orden cronológico. Es un conjunto que abarca diversas épocas: la de la estancia nómada en el desierto, y la otra ya en Canaán, reflejando, en parte, una sociedad semiagrícola. Con todo, este «código de la alianza» parece destinado a «una sociedad aún primitiva, de fuerte estructura familiar, de base económica pastoril, ocupando la agricultura un lugar secundario; el poder público es débil, pero las tradiciones religiosas son fuertes» [24]. No se mencionan las ciudades y no es posible establecer una relación entre este complejo legislativo, atribuido a Moisés, y el cananeo, ya que no se ha encontrado ningún código de legislación cananea.

h) Pero todo este complejo legislativo, aunque sea de diversas épocas—su origen redaccional, conforme a las exigencias de la casuística, trata de resolver problemas concretos—, está dominado por la figura señera del primer gran legislador, Moisés, sin el que no es posible explicar los orígenes de la teocracia hebraica. Es el libertador, el profeta, el caudillo y el legislador por antonomasia, en cuanto que estableció un núcleo primitivo de leyes que dieron pie a la formación de la conciencia vinculante de las tribus en un desarrollo creciente hasta

[21] Cf. M. J. LAGRANGE, *La méthode historique sourtout à propos de l'Ancien Testament* (Paris 1903) 168.
[22] Ex 21,1-22,1-16; 23,4-5.
[23] Ex 20,23-26; 22,27-30; 21,15-16; 22,17-19; 22,20-25; 23,1-9.
[24] H. CAZELLES, o.c., 186.

llegar a adquirir la conciencia nacional. El primer impulso vino de Moisés, y por eso hay que decir que la legislación hebrea, en gran parte, es «mosaica», en cuanto que dio el *alma* a la maraña legislativa que iba a configurar a Israel como un pueblo aparte entre las naciones, como declara el vaticinio de Balaán: «Veo a un pueblo que tiene aparte su morada» [25].

2. El decálogo

a) En un contexto artificial (dentro del desarrollo de la teofanía terrorífica de Yahvé tonante en la cima del Sinaí, mientras el pueblo está atemorizado en la llanura) se inserta la enumeración del complejo legislativo llamado *decálogo*, porque la enumeración legislativa puesta en boca de Yahvé interrumpe la secuencia narrativa de Ex 19,25 y 20,18. Es que el *compilador* actual bíblico no encontró otro lugar más apropiado para la proclamación solemne del principal núcleo legislativo de la sociedad israelita que la teofanía terrorífica del Sinaí: el mismo Dios que se había manifestado en la cima hablando al pueblo «mediante el trueno» [26] y manteniendo su distancia frente al pueblo, es el que proclama las exigencias básicas de la *teocracia* hebraica, las que constituyen el nervio de toda la compleja legislación de Israel a través de los tiempos.

En Ex 34,28, después de la enumeración del llamado *decálogo ritual*, se dice que «escribió Yahvé en las tablas los *diez mandamientos de la ley*», lo que en la traducción griega se expresa con los términos δέκαλόγοι. En Dt 4,13, después de hablar de la promulgación de la *alianza*, se dice que Dios mandó «guardar los *diez mandamientos* que escribió sobre las tablas de piedra». Y en Dt 10,4 se vuelve a leer una frase similar: «Yahvé escribió sobre estas tablas los *diez mandamientos* que había dado en la montaña, en medio del fuego, el día de la congregación». Aquí parece aludirse, más bien, a la proclamación primera en la teofanía de Ex 19,25. De esta expresión *Deka-logoi* surgió el vocablo *decálogo*, acuñado en el siglo III d.C. [27] para designar los *diez mandamientos*, que se enumeran en Ex 20,2-17 y Dt 5,7-21, y no los preceptos cultuales de Ex 34,15-26, aunque aquí se habla de los «diez mandamientos de la ley» (v.28). En Ex 25,16 y 31,18 se designa al *decálogo* como «testimonio» *(edûth)*, pues es expresión de la voluntad divina y había de ser guardado cuidadosamente en el *arca de la*

[25] Núm 23,9.
[26] Ex 19,19.
[27] Parece que el primero en emplearlo fue CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedagog.* III 89.

alianza, como «testimonio» de las estipulaciones entre Yahvé y su pueblo.

b) Las dos redacciones del llamado *decálogo* de Ex 20,2-17 y Dt 5,7-21 son similares, con ligeros cambios, y parecen depender ambas de un documento anterior más sucinto, ya que algunos de los preceptos actuales llevan un comentario amplio, como el de Ex 20,5, que no es verosímil en una formulación lapidaria. Despojando a las redacciones actuales de su follaje explicativo, podríamos sorprender así la formulación primitiva en los siguientes preceptos escuetamente presentados:

1.º «No tendrás otro Dios que a mí» (v.3).
2.º «No te harás imágenes talladas» (v.4).
3.º «No tomarás en falso el nombre de Yahvé» (v.7).
4.º «Acuérdate del día del sábado para santificarlo» (v.8).
5.º «Honra a tu padre y a tu madre» (v.12).
6.º «No matarás» (v.13).
7.º «No adulterarás» (v.14).
8.º «No robarás» (v.15).
9.º «No testificarás contra tu prójimo falso testimonio» (v.17).
10. «No codiciarás la casa de tu prójimo».

c) Aunque en la Biblia se hable de «diez» mandamientos, los autores antiguos judeo-cristianos no convienen en su distribución exacta, pues Filón, Flavio Josefo y algunos autores eclesiásticos primitivos distinguen como dos preceptos diferentes: el del culto exclusivo a Yahvé (v.3) y la prohibición de figurarlo bajo imágenes talladas (v.4). Serían, pues, los dos primeros preceptos del *decálogo*. Orígenes, en cambio, agrupa ambas prohibiciones en un mandamiento único (v.3-6); pero para mantener el número de *diez* divide el último en dos: el deseo de la *mujer* y el de los *bienes* del prójimo. Es la división adoptada por San Agustín y por los moralistas católicos [28].

d) A la simple vista de la enumeración de los preceptos, vemos que en ellos se incluyen preceptos *positivos* (prohibición de imágenes e institución del *sábado)*, y otros que pertenecen al *derecho natural* (adorar a un solo Dios, no tomar su nombre en falso, honrar al padre y a la madre, no matar, no adulterar, no robar y no testificar en falso contra el prójimo, no desear la casa del prójimo). Sólo los de *derecho positivo* (prohibición de imágenes e institución del *sábado)* son de origen netamente judaico, pues todos los otros preceptos aparecen en las demás

28 Cf. SAN AGUSTÍN, *Quaest. LXXI in Exod.*: PL 34,620s; véase DTC IV 164-67: *Décalogue*.

legislaciones del antiguo Oriente, ya que son expresión del *derecho natural* o del *derecho de gentes*, como meras exigencias de *sociabilidad*. Pero en la promulgación de Ex 20,1-17 se involucra todo como expresión e imposición directa del *Yahvé salvador:* en una sociedad *teocrática*, toda ley viene *directamente* de Dios. Por otra parte, dado el «voluntarismo» que preside las concepciones hebraicas, las cosas son buenas o malas porque Dios directamente lo determina así. Es inútil, pues, buscar razones sociológicas y filosóficas para justificar los preceptos fundamentales que han de dirigir al *Pueblo de la alianza*. Por eso, las formulaciones del *decálogo* son en estilo *directo impositivo*, sin que los destinatarios—el pueblo de Israel, comprometido con Yahvé con una alianza solemne («nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yahvé»: Ex 19,8)—puedan disentir de dichos preceptos, porque sólo si se pliegan a sus preceptos e imposiciones pueden tener derecho a su protección: «si oís mi voz y guardáis *mi alianza*, vosotros seréis *mi propiedad* entre todos los pueblos» (Ex 19,5). Pues en este contexto de la *alianza* coloca el *compilador* bíblico la *síntesis* legislativa del *decálogo*, base nuclear de la *teocracia* hebraica.

e) Los críticos se preguntan si el *decálogo* en su formulación actual es el *núcleo* primitivo de la compleja legislación hebraica que empieza a desarrollarse en el llamado «código de la alianza» (Ex 20,22-23,19), o, más bien, es la *síntesis* posterior, obra de un jurista genial que, ante la maraña legislativa casuística surgida en la historia de Israel bajo la presión de determinadas circunstancias ambientales, buscó los principios fundamentales que podían dar nervio reticular a la vida jurídica del pueblo elegido. A nuestro entender, esta última es la hipótesis más verosímil: primero nacen las leyes de forma *casuística* desordenada, según se van presentando los problemas de cada día, y así, se yuxtaponen sin orden lógico, como aparece en el «código de la alianza»; luego viene la codificación de las mismas en las escuelas levítico-sacerdotales de los santuarios israelitas establecidos en Canaán después de su ocupación. Finalmente, surge la necesidad de establecer como una «ley fundamental» de la sociedad *teocrática* hebrea, y ésta queda reflejada en el *decálogo* actual. Pero ¿cuándo se ha formulado esta *síntesis* genial jurídica? ¿Cuál fue su autor? A estas preguntas no es posible responder, ya que en la compilación del *decálogo* encontramos prescripciones claramente arcaicas (en general, los mandamientos de tipo *social:* honrar a los padres, no matar, no adulterar...) y otras que pueden ser más recien-

tes, como la prescripción del descanso *sabático*, que empezó a urgirse ya en los tiempos de la monarquía; pero, sobre todo, después del exilio.

f) En la distribución actual de los preceptos del *decálogo* hay un orden perfectamente *lógico*, poniendo los preceptos más fundamentales, desde el punto de vista religioso, al principio; y como la legislación civil está subordinada a lo religioso, los preceptos de *convivencia social* siguen después de los relativos a los derechos fundamentales de Dios: derecho a un culto en exclusiva, prohibición de ser representado de modo sensible, para evitar todo peligro de materializar a Dios; respetar el nombre de Yahvé, con prohibición absoluta de hacer uso de él indebidamente, y necesidad de dedicar un día a la semana al culto, para lo que se exige la ausencia de todo trabajo absorbente. Los preceptos de proyección *social* siguen también un orden *lógico*, enumerando primero los más importantes: respeto a la vida del prójimo, salvaguarda del orden matrimonial, con la condenación del adulterio; respeto a la propiedad ajena, respeto a la fama del prójimo y a sus bienes personales, entre los que están la esposa, los siervos, los animales domésticos y todo el ajuar, propiedad del prójimo.

g) PRIMER MANDAMIENTO: «*No tendrás otro Dios que a mí*» (v.3).

Después de presentar Yahvé su título de dominio sobre el pueblo liberado, recordando la gesta salvífica por excelencia («Yo soy Yahvé, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre»), impone sus condiciones, para que el pueblo de Israel pueda seguir usufructuando su protección. Y la primera de todas es que los israelitas no deben tener compromisos religiosos con otros supuestos dioses, porque es un «Dios celoso», que no admite competencias a su lado. Como hemos dicho en páginas anteriores, la formulación, tal como está, se presta a entenderlo en sentido «monolátrico» (exigencia de culto a Yahvé, sin negar la existencia de otros dioses para otros pueblos) o «monoteísta»: no hay más que un *Dios único;* mas esta idea sólo la encontramos netamente formulada en los tiempos proféticos y en Dt 5,4s. Pero Yahvé, para imponer su precepto fundamental, no apela a sus derechos de *creador* del universo o del hombre (esta noción surgirá después, cuando el Yahvé de la estepa vaya asimilando los atributos de los *Baales* cananeos), sino su intervención salvadora en un momento decisivo histórico. Por ello tiene sobre el pueblo salvado como un derecho de conquista; y así, impone sus preceptos como *Señor absoluto* en un contrato que podemos llamar de «vasallaje» [29].

h) SEGUNDO MANDAMIENTO: «*No te harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que hay en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra*» (v.4).

Este precepto es totalmente insólito en las manifestaciones religiosas de los pueblos del antiguo Oriente, ya que en éstos las representaciones figuradas proliferaban por doquier, sobre todo en Egipto, donde todos los días desfilaban procesiones con dioses con forma de animales. En este segundo precepto se prohíbe representar a *Yahvé*, el Dios «celoso», excluyente, adusto e intransigente, bajo cualquier forma sensible: sea bajo forma estelar («de lo que hay en los cielos»), sea bajo forma zoomórfica, tomada de animales terrestres o marinos. Los israelitas que habían salido de Egipto estaban acostumbrados a ver desfilar en las procesiones al buey Apis, a la vaca Hathor, al carnero Khnum, etc. En Canaán, las representaciones de la divinidad eran más sobrias: una estela erecta para significar el principio masculino *(Baal)* y un árbol frondoso o un tronco de árbol para representar el principio femenino *(Astarté*, la diosa del amor; *Ishtar* babilonia y *Venus* helénica). Los templos en Canaán eran a cielo abierto. En Mesopotamia, las representaciones aludían, sobre todo, a los mitos *astrales*. En Siria prevalecía la representación de *Hadad*, el dios de las tormentas, colocado encima de un toro fulgurando el rayo tonante.

Todas estas representaciones fueron prohibidas, sin duda, para destacar el carácter *suprasensible* y *trascendente* del Dios de Israel, a quien se podía contemplar en forma de *fuego*, de *nube* o de *humo*, pero no cara a cara [30]. No es que los israelitas concibieran a *Yahvé* como *espíritu puro*, porque esta noción es demasiado abstracta para su mentalidad imaginativa; pero sabían que Yahvé era «lo otro», lo *numénico*, lo que no se podía sensibilizar. Sin duda que esta prohibición sirvió para llegar a la concepción de Dios como *espíritu* en los tiempos de Cristo [31]; y, a pesar de los antropomorfismos crasos con que a veces se representa a Yahvé, sin embargo, su idea de *trascendencia*, a base del concepto de *santidad*, como *fuerza aislante purificadora*, se mantendrá a través de los tiempos y servirá para la formulación neta del Dios único, que está en todas partes, do-

[29] Véase el capítulo anterior dedicado a la *Alianza*.
[30] Ex 33,11; Núm 12,8.
[31] Jn 4,24.

minando el cosmos y la historia humana, aunque habite de modo especial en las esferas celestes [32].

No sólo se prohíbe representar a Yahvé bajo forma sensible, sino que se prohíbe expresamente dar culto de adoración a estas representaciones (v.5). Esto sería una «iniquidad» que Yahvé castigará, como «Dios celoso», por varias generaciones, aunque es propenso siempre a *perdonar*, pues mientras su justicia punitiva se extiende «hasta la cuarta generación de los que le odian» (los que no cumplen sus preceptos), sin embargo, manifiesta su misericordia «hasta mil generaciones de los que le aman» o «guardan sus mandamientos» (v.6). Esta explicación refleja ya toda la teología de la *justicia* y la *misericordia* divinas, los dos atributos siempre en tensión y equilibrio inestable, aunque al fin, manifestándose como más poderosa la *misericordia*, porque, como dice el profeta, Dios «no se complace en la muerte del pecador, sino que desea que se convierta y viva» [33]. Es el eco de la otra afirmación de Ex 34,6: «Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la rebelión, la iniquidad y el pecado, pero no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres hasta la tercera y cuarta generación».

En Is 44,14-17 se hace un juicio satírico sobre los idólatras, que dan culto al leño que antes han cortado en un bosque; con parte de él se calientan y con la otra hacen un ídolo, ante el que se postran, pidiéndole ayuda y protección. Jeremías define a las imágenes de los ídolos como «espantajos de melonar, que ni hablan, ni andan, ni pueden hacer bien ni mal» [34]. Pero en el precepto del *decálogo* se prohíbe incluso representar a Yahvé bajo forma sensible; la prohibición de dar culto a los ídolos bajo cualquier forma va implícita en el primer precepto, en el que se ordena no admitir como Dios más que a *Yahvé*.

A pesar de esta prohibición, que estaba en contra de las prácticas religiosas ambientales, los israelitas no pocas veces hicieron caso omiso de ella: Así, ya en el desierto dieron culto al becerro de oro cuando Moisés estaba ausente. Sin duda que, conforme a las costumbres egipcias, querían sensibilizar a *Yahvé* en forma de toro—símbolo del poder—para organizar una romería con danzas y cantos [35]. Pero Moisés condenó esta manifestación de fe en contra de lo preceptuado, y reaccionó con toda violencia, matando a no pocos de Israel. Más tarde,

[32] Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I (Madrid 1970) 220-41.
[33] Ez 18,23.
[34] Jer 10,11.
[35] Ex 32,1ss.

Jeroboam levantó en Betel un toro para dar culto a *Yahvé* bajo esta forma animal [36]; pero éstas son manifestaciones heterodoxas de la religión tradicional de Israel.

En Dt 4,15-19 se da una explicación de esta prohibición de representarle bajo imagen sensible, diciendo que Yahvé habló «en medio del fuego sin que los israelitas vieran figura alguna». Según la mentalidad de la época, la representación sensible de la divinidad tenía un cierto poder mágico sobre ella para ponerla al servicio de su adorador, porque la estatua era como el habitáculo de la divinidad y símbolo de su presencia. Por eso, la prohibición de representar a *Yahvé* es radical, dando así a entender que está por encima de todo poder talismánico sensible. Se puede oír su palabra, pero no verle al modo humano; el signo de su presencia es el *fuego*, la *nube* o el *humo*, que lo envuelve en un halo de *misterio*, porque *Yahvé* es esencialmente «el que es» sin concreción sensible alguna. Por eso es inútil querer definirlo al modo humano. Todas estas ideas de *misterio* y *trascendencia* laten en este precepto de prohibir representarlo sensiblemente.

i) Tercer mandamiento: «*No tomarás en falso (o en vano) el nombre de Yahvé*».

En los momentos solemnes de la vida era corriente entre los antiguos invocar el nombre de la divinidad como testigo para garantizar la palabra humana empeñada. El legislador hebreo quiere salir al paso del abuso de esta legítima costumbre, ya que se puede usar el nombre de *Yahvé* en falso o sin necesidad. Dado su *misterio*, es profanarlo el usar el nombre de Yahvé de modo rutinario. En el «código de la alianza» se impone el juramento, en nombre de Yahvé, en determinadas circunstancias [37]. Era la costumbre general, sancionada en los códigos del antiguo Oriente [38], y es lo que se practica hoy día entre los nómadas de la estepa [39]. Es que el nombre de Dios es símbolo de su persona, y, por tanto, participa de su *santidad*, y, en consecuencia, no se puede profanar con el uso falso o indebido del mismo. Así, pues, «como los dos primeros manda-

[36] 1 Re 12,28: «Hizo el rey dos becerros de oro, y dijo al pueblo: ... 'Ahí tienes a tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto'».
[37] Cf. Ex 22,9-11.
[38] Así, en el *Código de Hammurabi* se dice: «Los testigos que conocen el objeto (perdido) deben declarar delante del dios que lo saben» (a.9); «si un esclavo fugitivo muere en casa del que lo apresó, con ánimo de devolverlo a su dueño, el aprehensor jurará por el nombre del dios ante el dueño del esclavo, y quedará libre» (a.2).
[39] Entre los nómadas de Transjordania se hace el siguiente rito: Si el acusado de un crimen niega y alega razones, se recurre al juramento en esta forma: el acusador, en presencia de la asamblea, traza una circunferencia con el sable, e invita al acusado a tomar la empuñadura del arma y a pronunciar así el siguiente juramento: «Por Allah grande que yo no he robado, no he matado, no he derramado sangre...» Aceptado por todos el juramento, el acusado queda libre, y el proceso terminado (Cf. A. Jaussen, *Les coutumes des Arabes* 188s).

mientos tenían por objeto salvaguardar la *unicidad* y *espiritualidad* de Yahvé, el tercero tiene por finalidad salvar la *santidad* divina, de la que participaba esencialmente su nombre»[40]. En los tiempos del judaísmo tardío y en los tiempos de Cristo, los judíos evitaban pronunciar el nombre de *Yahvé*, y lo sustituían por el de *Adonay* («señor mío»), *Elyón* («Altísimo») y *Shekinâh* («presencia» o «morada»), «cielo», etc. Todo ello para salvar la *trascendencia* divina. Pero esto trajo como consecuencia una concepción fría y disecada de la divinidad, frente a la que reacciona Cristo predicando la idea del Dios-Padre, cercano a los problemas de los hombres.

j) CUARTO MANDAMIENTO: «*Acuérdate del día del sábado para santificarlo.* Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo día es día de descanso *(shabath)*, consagrado a Yahvé, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que está dentro de tus puertas, pues en seis días hizo Yahvé los cielos, y la tierra, y el mar, y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahvé el *día del sábado (descanso) y lo santificó» (v.8-11).*

Encontramos aquí el enunciado del *descanso sabático* y la explicación teológica convencional, a base del supuesto «descanso» de Dios después de los seis días de la creación. En Dt 5,15 se da como razón para el descanso la esclavitud sufrida en Egipto en otro tiempo por el pueblo de Israel. Así, el *sábado* se convierte en símbolo de la liberación, para dar gracias a Dios por ella. Es también una explicación convencional para dar razón de una costumbre de *descansar (shabath)* cada siete días de toda clase de labores. Todos los pueblos han tenido sus días festivos, dedicados a sus divinidades, al descanso y al esparcimiento humano después de varios días de trabajo; pero en ninguno, fuera de Israel, encontramos la institución del *descanso sabático* cada siete días de un modo tan radical.

Los lexicólogos relacionan el vocablo *shabath* con la idea de «cesar», «descansar»; así, en Gén 8,22 significa «pararse», «cesar»[41]. Algunos han querido relacionarlo con *shebá'*, «siete»[42]; en acadio, *shibittu* («siete»), septenario, y *shapattu*, que significa la *luna llena*. En hebreo, *shabath* designa el día *séptimo* de la semana o la semana entera[43], y, por extensión, el *año sabático*, que se da cada *siete años*[44]. La forma alargada *shabbatôn* designa

[40] A. CLAMER, *L'Exode (La Sainte Bible*, de PIROT-CLAMER) (Paris 1956) 177.
[41] Cf. Jos 5,12; Gén 2,2-3.
[42] Es la opinión de Teófilo de Antioquía y de Lactancio.
[43] Cf. Lev. 23,15.
[44] Lev 25,2.8; 34.35.43.

ciertos días de fiesta y de reposo que no caen necesariamente el día séptimo de la semana. Puede derivarse del acadio *shab-'atâni*, «dos veces siete». En Gén 2,2-3 se dice que Dios «*descansó* (o cesó de trabajar el día séptimo: *shabath)* de cuanto hiciera, y bendijo el día *séptimo (shebá')* y lo santificó, porque en él descansó Dios de cuanto había creado y hecho». La concepción antropomórfica queda más clara en la expresión de Ex 31,17: «el día *séptimo* Dios cesó de trabajar y *respiró*», como lo haría un obrero fatigado de tanto trabajar. El autor «sacerdotal», para autorizar la institución del *sábado*, nada menos que hace *descansar* al propio Hacedor.

Se discute mucho el origen de la institución *sabática* de Israel, y se han buscado antecedentes en el vocablo acadio *shapattu*, que designa el día de la *luna llena*, a mitad de mes, y se califica ese día como el del «apaciguamiento del corazón» *(Um nûḥ libbî)*, porque en él los dioses *se reconciliaban* con los hombres, y por eso era un día propicio. Y, de hecho, en algunos textos bíblicos se pone en relación el *sábado* con la *luna llena*, como día feriado[45]. Por otra parte, las dos fiestas principales *(Pascua* y *Tabernáculos)* se celebraban en la *luna llena* del primero *(abib-nisán:* marzo-abril) y el séptimo *(tishri:* septiembre-octubre), y la fiesta del *Purîm* se fijaba en la *luna llena* del duodécimo mes. Ahora bien, en ciertos textos babilónicos se señalan los días 7, 14, 21 y 28 como días «nefastos», porque en estos días «el pastor de los pueblos (el rey) no debía comer carne cocida ni pan cocido, no debía cambiar de vestidos ni ponerse vestidos limpios, no debía ofrecer sacrificios, ni subir sobre un carro, ni ejercer la soberanía. El sacerdote no debía entregarse a los oráculos, el médico no debía tocar los enfermos». El día de *shapattu*, «a la noche, el rey presenta su sacrificio a Marduk e Ishtar el día 7; a Belit y a Nergal, el día 14; a Nínive y a Gula, el día 21, y a Ea y a Belit-ilî, el día 28»[46].

Así, el *shapattu* babilónico era un día consagrado a determinadas divinidades, coincidiendo con el ciclo lunar en sus

[45] Cf. 2 Re 4,25; Is 1,15; 66,23; Os 2,13; Am 8,5.
[46] *Cuneiforms Inscriptions of Western Asien* IV 32-33; R. DE VAUX, *Institutions* II 372. *Prescripciones para los días 7, 14, 21 y 28 del mes:*
«Día malo; el pastor de los grandes pueblos: no comerá carne cocida sobre el carbón ahumado; no cambiará el vestido de su cuerpo y se pondrá vestidos claros; no derramará la libación; el rey no subirá sobre su carro; no hablará triunfalmente; en el lugar del misterio, el vidente no colocará el oráculo; el médico no pondrá su mano sobre el enfermo; no está permitido proferir una maldición; en la noche, el rey presentará su ofrenda voluntaria a los dioses grandes; derramará libaciones; ¡su plegaria es agradable a Dios!» (P. DHORME, *Textes religieux assyro-babyloniens* 381).
De esta enumeración se deduce que estos días son considerados como *nefastos;* lo que tiene poco que ver con la concepción hebraica del «sábado» como *cesación* de trabajo y ocasión de *asamblea* religiosa en torno a Yahvé, como una especie de *consagración* total del día al Dios de Israel.

diversas fases; por eso se repite cada *siete (shibittu)* días. Y se prohibía a las fuerzas vivas de la nación (rey, médico, mago) ejercer sus funciones específicas, lo que implica la idea de «cesar», como en la institución hebraica. Por otra parte, daban un valor mágico al número *siete (¿shibittu=shabath?)*, y así se habla de *siete* dioses, *siete* planetas [47], y esto debió de influir en la distribución del mes en relación con las fases de la luna (se trata del mes lunar).

En este supuesto, se cree que los hebreos tomaron la división del mes en *siete* días de este trasfondo mesopotámico, acentuando más el carácter sagrado del *shapattu*, implicando la idea de *cesación* de todo trabajo para los hombres y animales, y la otra de *consagración* a Dios, por lo que es en ese día cuando se impone la «asamblea» santa del pueblo en torno al tabernáculo. Algunos autores creen que ha sido Ezequiel quien ha impuesto esta institución del *sábado*, inspirándose en el *shapattu* babilónico, y se convierte así en signo de la *alianza* y de la *consagración* del pueblo a Dios [48]. Pero nunca el *sábado* israelita tuvo el carácter de «nefasto». Por otra parte, Ezequiel no presenta la institución del descanso sabático como una novedad, sino que les echa en cara a los israelitas el no cumplir con la ley prescrita al respecto [49]. En Ex 16,23, antes de la *alianza* y legislación mosaicas, el «sacerdotal» supone que ya existía el descanso *sabático* entre los israelitas, porque se ordena que se recogiera el viernes el doble de *maná*, pues el sábado no se podrá trabajar, ya que es «día de *reposo*, consagrado a Yahvé». Pero, de hecho, en la época patriarcal no aparece esta costumbre del descanso sabático. Y en Egipto se desconocía la división del mes en *siete* días, pues los egipcios lo dividían en períodos de *diez*, presididos cada uno por una divinidad, y se solemnizaba con fiestas, que señalaban el principio de la nueva *década*. No se puede, pues, buscar el origen del *sábado* hebraico en la tierra de los faraones.

No faltan autores que buscan el origen del *sábado* hebraico entre los cananeos. De hecho, en los textos de Ugarit-Ras Shamra se divide el mes en períodos de *siete* días; y se habla de *siete* años, pero sin seguir un ciclo continuo; además, el día *séptimo* no tiene un carácter *sagrado*, como entre los hebreos [50]. Por su parte, los moabitas consideran el día *séptimo* como *nefasto* [51]. Algunos autores creen que hay que buscar el origen

47 Cf. B. Celada, en *Sefarad* 12 (1952) 31-58.
48 Ez 20,12.20.
49 Ez 20,13; 22,26; 23,38.
50 Véase K. Budde, *The Sabbat and the Week:* JThS 30 (1928) 1-15.
51 Cf. A. Jaussen, o.c., 374.

del *sábado* entre los *qenitas* o los forjadores de hierro [52], que dejarían de trabajar cada siete días en honor de su dios patronímico, Saturno, y esto tendría relación con lo que se dice en Ex 35,3 relativo a la prohibición de encender el fuego los sábados [53]. Los *qenitas* eran parientes de los madianitas [54] y tenían relaciones con Israel [55] y los *rekabitas* o yahvistas intransigentes [56]. Como en tiempos posteriores, el *séptimo* día estaba dedicado a Saturno y era día *nefasto* para los herreros. En Am 5,26 se dice que los israelitas daban culto a *Kewan*, que es el nombre asirio del planeta Saturno. Pero no sabemos apenas nada de los *qenitas*, ni siquiera si eran herreros ni si daban culto a Saturno; por eso no hay ningún indicio positivo de que el *sábado* hebraico provenga de ellos. Es una hipótesis montada sobre un pueblo fantasma, del que no se sabe más que habitaba en las zonas meridionales de Canaán [57].

Ahora bien, supuesto que puede hablarse de una cierta «prehistoria» del *sábado* hebraico en el trasfondo mesopotámico, ¿cuándo aparece esta institución en la historia de Israel? De hecho aparece mencionado en el «código de la alianza» [58] y en el llamado «código yahvista» o *decálogo ritual* [59]. Igualmente aparece en las dos redacciones del *decálogo ético*, según las dos recensiones de Ex 20,1-17 y Dt 5,12-14. Esto prueba que la institución del *sábado* es arcaica y quizá alcance a la época del desierto; pero no se puede afirmar con certeza, pues en la compilación actual bíblica se mezclan textos de la época mosaica, de los tiempos de la monarquía y aun de la época posterior al exilio. Así aparece en Ex 21,12-17, texto que se suele atribuir al «sacerdotal». En todos estos textos se caracteriza el *sábado* como día *séptimo*, en el que no se debe trabajar; es decir, la idea de *cesación* total. Los romanos tenían también las *nundinae* cada *nueve* días, dedicados al *descanso;* pero la *cesación* de toda obra es más radical en Israel. Por eso, celebrar el *sábado* cada *siete* días y con la exigencia de no trabajar *todo* el pueblo, es propio y característico de Israel, donde se declara que es un día «santificado» o *consagrado* a Yahvé, y se le relaciona con la idea de la *alianza*. De este modo, como dice R. de Vaux, «el día *tabú* de otras religiones se convierte en el día

52 Gén 4,22: los descendientes de Caín.
53 Es la opinión de Budde, en ZATW (1930) 144.
54 Cf. Núm 10,29; Jue 1,16.
55 Cf. Jue 1,16; 4,11.17; 1 Sam 15,6.
56 Cf. 1 Par 2,55; 4,12.
57 Sobre el origen del *sábado* véanse: J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babylonern im AT* (Leipzig 1907); Id., *Der israelitische Sabbat* (Münster 1909); J. Meinhold, *Entstehung des Sabbath:* ZAW 29 (1909) 113-29; B. B. Erdmans, *Der Sabbat:* BZAW 41 (1923) 7-83; K. Budde, *The Sabbat and the Week:* JThS 30 (1928) 1-15.
58 Ex 23,12.
59 Ex 34,21.

consagrado a Yahvé, como un *diezmo* sobre el tiempo» [60], como el de los primogénitos de los rebaños y las *primicias* de la recolección, que son como el «diezmo» de los trabajos de los días laborables. Así, al sábado se le incluye como integrante de los diferentes ritos de las *alianzas* de Ex 23,12 y de Ex 34,21. Pero no aparece en el llamado «código del Deuteronomio» [61], donde se habla sólo de las fiestas que exigían la peregrinación al santuario único. En cambio, aparece el *sábado* en la llamada «ley de santidad» [62], en el «código sacerdotal» [63]. En Ex 20,11 se da como explicación del precepto *sabático* el supuesto hecho de que Dios «descansó» el día *séptimo* después de haber creado todas las cosas en seis días, lo que da a entender que el redactor conoce el relato de Gén 1,1-2,4, que pertenece al «sacerdotal», de época tardía. En cambio, en Dt 14b-15 se da una razón de tipo social, apelando al sentido humanitario de la vida: se debe dejar de trabajar ese día para que puedan descansar el amo, los siervos, el extranjero y los animales domésticos. Es la misma razón que se da en Ex 23,12 (del «código de la alianza»). Pero en Dt 5,14, además, se da una razón histórica: la liberación de la servidumbre egipcia por las gestas salvadoras de Yahvé, que se manifestó «con brazo extendido y mano fuerte». Es una constante preocupación de los redactores bíblicos vincular las leyes e instituciones sagradas con las gestas épicas del Exodo, como la institución de la *Pascua* [64].

En Ex 31,12-17 se da también como razón de la institución *sabática* el hecho de que Dios «el día *séptimo cesó (shabat)* en su obra y tomó aliento» después de haber trabajado seis días; por eso, el *sábado* se convierte en «señal perpetua» entre Yahvé e Israel (v.17); es una «alianza perpetua» (v.16). Este fragmento pertenece al «sacerdotal». Es que, para los autores bíblicos, la creación de las cosas es el *primer acto* de la «historia de salvación». Así, el «signo» de la creación—la primera *alianza* de la historia—es el *sábado*, como el *arco iris* lo será de la *segunda alianza* con Noé después del diluvio [65], y la *circuncisión* lo será de la *alianza* con Abraham [66]. Al menos éste es el esquema teológico convencional del «sacerdotal», para quien Israel es, ante todo, el «Pueblo de la alianza». Y los textos «sacerdotales» insisten en que el *sábado* es día consagrado a Yahvé y para Yahvé [67]. Y, por ser un «signo» de la *alianza*, la observancia

60 R. DE VAUX, o.c., 378.
61 Dt c.12-22.
62 Lev 19,2.30; 23,3; 26,2.
63 Ex 31,12-17; Núm 28,9-10.
64 Cf. Dt 6,20-25; 10,19; 24,18.22; Ex 22,20.23.
65 Gén 9,12-13.
66 Gén 15,7-18.
67 Lev 23,3.38; Ex 31,15; 20,11.

del *sábado* es una prenda de salvación [68]; para el individuo, su incumplimiento supone la expulsión de la comunidad e incluso la muerte [69], y para el pueblo, el castigo de Dios [70].

En los textos proféticos, el *sábado* aparece como un día de *reposo* y de festividad alegre [71], en el que cesaban las transacciones comerciales [72] y viajes largos [73], permitiéndose sólo los viajes cortos [74], convirtiéndose en «signo» distintivo de la *alianza* [75]. En realidad, estas prescripciones no eran siempre observadas [76]. Según las diferentes leyes sobre el mismo, se prohibía cocer alimentos [77], recogerlos [78], laborar y recolectar [79], encender el fuego [80], recoger leña [81]; también se prescribía la «asamblea santa» [82], aunque no se dice en qué consistía esta ceremonia, si bien es de suponer que sería una asamblea del pueblo en la que recitarían preces y se cantarían las gestas de Yahvé en favor de su pueblo.

La observancia del *sábado* tuvo especial relieve en los tiempos posteriores al exilio, después que la comunidad israelita se comprometió solemnemente a respetar la ley del *descanso sabático* [83]. De hecho, en tiempos de la insurrección de los Macabeos, muchos se dejaron matar para no infringir la ley del sábado [84]; incluso no quisieron defenderse de los atacantes por no ir contra ella [85]. Es una interpretación trágica literalista, en contra del derecho fundamental a la defensa y a la vida. Esta interpretación tan radical y extremista es la que prevalece en la secta de los fariseos de los tiempos de Cristo [86]. Contra esta interpretación inhumana surge el gran principio liberador del Profeta de Nazaret: «No fue hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» [87]. Lo ético debe prevalecer sobre lo estrictamente jurídico. Este principio es procla-

68 Is 58,13-14; 56,2; Jer 17,27.
69 Ex 31,14; 35,2; Núm 15,32-36.
70 Ez 20,13; Neh 13,17-18.
71 Is 1,13; Os 2,13s.
72 Am 8,5.
73 Ex 20,9-10; Dt 5,13-14; Ex 23,12; 34,21.
74 2 Re 4,23.
75 Ex 31,17.
76 Cf. Neh 13,15-16.
77 Ex 16,23.
78 Ex 16,26-30.
79 Ex 34,21.
80 Ex 35,3.
81 Núm 15,32.36.
82 Lev 23,3.
83 Neh 10,32.
84 1 Mac 2,32-38; 2 Mac 6,11; 15,1-13.
85 1 Mac 2,39-41; 9,43-49.
86 Los fariseos no dejaban llevar una camilla a cuestas (Jn 5,10), ni cuidar a un enfermo (Mc 3,2; Lc 13,14), ni coger espigas (Mt 12,2), ni se podía caminar más del «camino de un sábado» (Act 1,12). Jesús no condena el sábado en sí (cf. Lc 4,16; Mt 24,20), sino los abusos de la casuística farisaica.
87 Mc 3,4; Lc 13,15-16.

mado con atenuaciones por los rabinos del siglo II d.C.: «A vosotros ha sido dado el sábado, y no vosotros habéis sido dados al sábado» [88]. Pero ninguno se atreve a proclamar, como Jesús, que «el Hijo del hombre es señor del sábado» [89]. La perspectiva evangélica, como siempre, se eleva a unas panorámicas no sospechadas por el judaísmo [90].

k) QUINTO MANDAMIENTO: «*Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que Yahvé, tu Dios, te va a dar*» (v.12).

Después de quedar bien asentados los derechos divinos (culto exclusivo a Yahvé, no representarle de modo sensible, no abusar de su nombre y dedicarle un día de la semana), el legislador hebreo aborda el problema de las *relaciones sociales*, basándose en consideraciones *ético-religiosas* y trasfondos consuetudinarios ambientales. Y el primer deber es hacia los progenitores. Por eso es fácil encontrar paralelos a estos preceptos de índole social en los otros códigos antiguos orientales, que son expresión de la ley natural o del derecho de gentes. Así, los filósofos griegos consideraban el honor a los padres como el deber primordial después del honor a los dioses [91]. En el precepto de Ex 20,12 se ofrece un premio de índole netamente pragmatista, en relación con la posesión de la tierra prometida. No se dan otras razones ético-sociales. Para los redactores bíblicos, todo sucede en función de la «historia de salvación».

l) SEXTO MANDAMIENTO: «*No matarás*».

La formulación es precisa y tiene todos los visos de ser arcaica por su concisión y claridad. No hay explicaciones sucedáneas. En las relaciones con los hombres, lo primero es el respeto a la vida del prójimo, que pertenece a Dios; en tal forma, que, según Gén 9,5, Dios pedirá cuenta hasta a las fieras si atentan contra la vida humana, porque el hombre fue hecho «a imagen de Dios». La primera gran tragedia de la historia es el primer homicidio, perpetrado por Caín, por lo que la tierra es maldecida, reclamando venganza la sangre de la víctima [92]. Es un modo de destacar la gravedad del homicidio. En todos los pueblos de la antigüedad se ha castigado el homicidio con la muerte del culpable. La ley del *talión (talis...*

[88] Cit. por R. DE VAUX, *Institutions de l'AT* (Paris 1960) II 382.
[89] Mc 2,28.
[90] Sobre el origen del sábado hebraico véanse: J. LEWY, *The Origin of the Week and Oldest West Asiatic Kalender:* HUCA 17 (1942-43) 1-152; N. H. TUR, *Sinai* (Torzner), *Sabbat und Woche:* BibOr 8 (1951) 14-24; R. NORTH, *The Derivation of Sabbath:* Bi 36 (1955) 182-201; G. J. BOTTERWECK, *Der Sabbat im Alten Testament:* ThQ (1934) 134-47.448-57; N. B. WAMBACQ, *Instituta Biblica* (Roma 1965) I 192.
[91] Cf. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* IX 2.8.
[92] Gén 4,10.

talis) es la primera defensa elemental contra el abuso del espíritu de venganza, ya que se limita así el número de víctimas [93]. La organización social perfeccionará esto, instituyendo tribunales de justicia y aceptando la compensación pecuniaria y la cárcel en vez del derramamiento sistemático de sangre. En el precepto del *decálogo* se condena el asesinato, pero no se aborda el problema de los muertos en combate, que se consideraba justificado. En la «confesión negativa» del *Libro de los muertos*, el difunto declara que no ha matado a nadie [94]. Es que el respeto a la vida del prójimo está en el fondo de toda conciencia recta.

m) SÉPTIMO MANDAMIENTO: «*No adulterarás*» (v.14).

El precepto tiende a preservar la legitimidad de la prole y la paz familiar. Según la concepción hebraica, la esposa es propiedad del marido, y, por tanto, el adulterio es un atentado contra la propiedad del marido. En las legislaciones antiguas se toleraba la poligamia, de modo que, al lado de la esposa principal, se permitían otras de segundo grado. En el *código de Hammurabi* se ordena atar juntos a los dos adúlteros y echarlos al río. Pero se prevé el caso de que el marido ofendido perdone a la culpable, y entonces el rey le dará libertad [95]. El *código hitita* condena a muerte al que viola a una mujer en el monte; pero si es en la casa de la mujer, ambos pagarán con la muerte el delito, y si el marido los sorprende en flagrante delito y los mata, queda libre de culpa [96]. Las *Leyes asirias* vienen a disponer algo semejante [97]. En el *Libro de los muertos* (c.125), el difunto declara que no ha adulterado [98].

n) OCTAVO MANDAMIENTO: «*No robarás*» (v.15).

Todos los códigos antiguos del Oriente consideran el derecho de *propiedad* como algo sagrado, y, por tanto, los hurtos son delitos graves, que se han de castigar según su volumen. El legislador hebraico se mueve dentro de la misma perspectiva: los bienes de un individuo son como una proyección y continuación de su personalidad. En el derecho romano, el propietario tenía el *ius utendi et abutendi rei*. Este principio regía prácticamente en todos los pueblos de la antigüedad. La legislación hebraica determina la pena contra el hurto según las circunstancias: el ladrón debe restituir el doble o el cuádruple según los casos, y, si no puede, será vendido como es-

[93] Ex 21,24; Lev 24,20.
[94] PRITCHARD, en ANET 35.
[95] Art.129.
[96] Art.197.
[97] Art.12-16.
[98] PRITCHARD, en ANET 35.

clavo [99]. En el *Código de Hammurabi* se dicta la pena de muerte para el ladrón [100]. En el *Libro de los muertos* el difunto declara que no se ha apropiado de los bienes de los demás [101]. Es que el reconocimiento del derecho de propiedad es una de las bases de las legislaciones antiguas.

ñ) NOVENO MANDAMIENTO: «*No testificarás contra tu prójimo falso testimonio*».

Se trata de la testificación oficial en los juicios. En el «código de la alianza» se impone la pena del talión a los que con mentira tratan de perjudicar al prójimo [102]. Y en Lev 19,11 se dice: «No os haréis engaño ni mentira unos a otros». Por su parte, el sabio declara que entre las cosas que abomina Dios están «la lengua mentirosa y el testigo falso, que difunde calumnias y enciende rencores entre los hermanos» [103]. En el *Código de Hammurabi* se condena con la muerte al que haga maleficios contra otro sin probar su culpa: «Si un hombre ha recriminado a otro y arrojado sobre él el maleficio, pero no le ha convencido de su culpa, el que le recriminó será reo de muerte» [104].

o) DÉCIMO MANDAMIENTO: «*No codiciarás la casa de tu prójimo, ni la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece*» (v.17).

Se trata de quitar de raíz toda tentación de apropiarse de los bienes del prójimo, entre los que están la casa, la mujer, los siervos, sus animales domésticos y su ajuar. En Dt 5,20, la enumeración comienza con prohibir el deseo de la esposa, como parte principal de la «casa» de su prójimo. La *esposa* era *propiedad* del marido, pues había sido *comprada* por un *mohâr*, o precio convenido. Así, pues, este precepto prohíbe codiciar la mujer; no es para salvaguardar la castidad *(non ratione luxuriae)*, sino la justicia *(ratione proprietatis)*. La prohibición de deseos lúbricos es una imposición de la revelación evangélica, ya que, en la perspectiva judaica, la prohibición no afectaba sino a los actos externos pecaminosos. En la «confesión negativa» del difunto ante Osiris, parece que se prohibían los deseos libidinosos: «Mi corazón no ha sido lascivo (?)» (la traducción no es clara).

A la luz de esta simple exposición, vemos que este *decálogo* no corresponde del todo al cristiano, que suprime el segundo

99 Ex 22,3; 21,16.
100 Art.8.
101 ANET 35.
102 Ex 23,1.7.
103 Prov 6,17.19.
104 Arts.1ss.

precepto; en cambio, da más importancia al décimo, al que desdobla: no desear la mujer del prójimo ni los bienes ajenos. Por otra parte, en los preceptos del *decálogo* bíblico sólo tres preceptos son propiamente hebreos, ya que los otros aparecen en los diversos códigos orientales en formulaciones más o menos similares, porque son expresión del derecho natural o del derecho de gentes. En la distribución de los preceptos del *decálogo* existe una gradación descendente: deberes para con Dios, para con los padres, para con el prójimo y sus bienes. Lo original del *decálogo* mosaico está, pues, en el precepto primero (dar culto sólo a Yahvé), el segundo (no representar a Yahvé de forma sensible) y el cuarto (la institución del *sábado)*. Los demás preceptos responden a la sensibilidad moral, común a todos los pueblos, como aparece en los siguientes textos orientales:

Confesión del difunto ante Osiris

Faltas contra los dioses:

«No he hecho nada de lo que detestan los dioses;
no he disminuido los panes destinados a los dioses;
no he atacado a los pájaros de los dioses,
ni pesqué los peces de sus estanques,
ni robé los ingresos del templo;
no he dañado al ganado del templo;
no he cometido impurezas en los santuarios de mi dios;
no he matado al toro sagrado,
no calumnié a dios...»

Faltas contra el prójimo:

«No he robado los alimentos del muerto;
yo no serví mal a alguno delante de su superior,
ni he hecho pasar hambre, ni le hice llorar;
no maté ni ordené matar, ni causé ningún mal;
no he quitado la leche de la boca del niño,
ni el ganado de su pradería;
yo no saqueé, ni engañé, ni robé, no fomenté la querella, ni mentí;
no he roto la fidelidad conyugal;
yo no he insultado, ni abusé de la palabra,
ni ultrajé al rey, ni levanté la voz demasiado alto...»

Faltas contra el interés general:

«No he disminuido la medida del grano, ni el codo,
ni falseé la medida agraria, ni aumenté el peso;
no falseé la aguja de la balanza;
no he puesto obstáculo al agua de la inundación,
ni detuve el agua corriente;
no fui sordo a la voz de la justicia;
no practiqué el vicio carnal...» [104*]

104* Esta «confesión negativa» es de la época de las dinastías XVIII-XIX, es decir, entre los siglos XV-XII a.C.; y debía ser recitada, en nombre del difunto, por el sacerdote. Texto

A través de esta enumeración se percibe una conciencia muy depurada, que supone un complejo legislativo muy minucioso y completo; pero hasta ahora no se ha encontrado ningún código egipcio de leyes, como se ha encontrado en Mesopotamia y en el Asia Menor.

En un ritual babilónico *shurpu* se prescribe un cuestionario que se ha de hacer en plan de exorcismo sobre un enfermo para encontrar la causa de sus males, que se atribuían a pecados personales secretos. Se impone, pues, una confesión de todas las faltas presumibles. La forma de confesión es interrogativa. El mago-médico pregunta en estos términos:

«¿Has ultrajado a un dios?
¿Has despreciado a una diosa?
¿Su pecado es contra su dios?
¿Es contra su diosa su delito?
¿Tiene odio a sus antepasados?
¿Tiene rencor a su hermana mayor?
¿Ha despreciado a su padre o a su madre?
¿Ha vilipendiado a su hermana mayor?
¿Ha dicho *es* en vez de *no es?*
¿Ha dicho *no es* en vez de *es?*
¿Ha dicho cosas impuras?
¿Ha cometido cosas indignas?
¿Ha penetrado en casa de su prójimo?
¿Ha andado demasiado cerca de la mujer de su prójimo?
¿Ha vertido la sangre de su prójimo?
¿Fue recta su boca y no fue leal su corazón?
¿Afirmaba su boca y negaba su corazón?...» [105]

También aquí se nota un ideal moral muy alto, que debía de estar reflejado en algún código más o menos lapidario que aún no hemos encontrado.

3. La legislación mosaica y las legislaciones antiguas orientales

A) Consideraciones generales

1. Como antes hemos indicado, la primitiva legislación mosaica trabaja sobre elementos consuetudinarios tomados de la vida de la estepa y de las tradiciones ancestrales de los descendientes de Jacob. Así, pues, aparte de las aportaciones geniales del gran legislador Moisés, podemos suponer un substrato legislativo, que podía provenir del trasfondo de la vida nomádica de la estepa, con sugerencias de Jetró, suegro de

en Pritchard, ANET 35; H. Gressmann, AOT 351; Ch. Jean, *Le Milieu Biblique* II 284s.
[105] Texto en DBS I col.842-43.

Moisés y sacerdote de Madián, el cual se permitió dar algunos consejos de organización al inexperto caudillo hebreo [106].

2. Los hebreos, aparte de las tradiciones legislativas que hubieran recibido de sus antepasados de Canaán, tuvieron relaciones esporádicas con tribus del desierto, como los amalecitas y los qenitas, y entraron en relación con los edomitas, moabitas y ammonitas cuando peregrinaban hacia la tierra prometida. Más tarde tuvieron contactos con los cananeos, fenicios y mesopotámicos. Todos ellos pudieron dejar huellas *indirectas* en los complejos legislativos hebraicos, ya que en éstos encontramos algunos preceptos que se refieren a la vida campamental en el desierto y otros que reflejan una sociedad sedentarizada y agrícola, como lo eran los cananeos.

3. No tenemos ningún código cananeo de leyes; y, de hecho, los textos de Ras Shamra, tan ricos en alusiones mitológicas, son extremadamente pobres en alusiones jurídicas. Igualmente, Egipto, que nos aporta tantos textos históricos y sapienciales, no nos ha dejado ningún código legislativo; al menos, no se ha encontrado hasta ahora. En cambio, encontramos varios complejos legislativos en Mesopotamia (entre los sumerios, los acadios y asirios), y también en el Asia Menor, entre los hititas. Ellos son de gran valor para establecer un estudio comparativo con la legislación hebraica; lo que tiene una importancia especial teniendo en cuenta que Abraham provenía de Mesopotamia, así como Jacob residió allí durante largos años [107]. En efecto, podemos catalogar los siguientes códigos orientales:

a) El código más antiguo es el de *Ur-Nammu* (hacia el 2000 a.C.), fundador de la III dinastía de Ur. De su abundante legislación conocemos *siete* artículos, escritos en una tablilla encontrada en Nippur a principios de este siglo. Es una copia del 1700 a.C. Se refieren a las plantaciones, a los regadíos, a la restitución del esclavo fugitivo, al dueño, a las lesiones corporales y a su compensación legal. No conoce la ley del *talión*, ya que impone compensaciones en dinero por las infracciones. Se conserva en el Museo de Estambul.

b) El *Código de Bilalama*, amorreo de Eshnuma, escrito hacia 1900 a.C. Está en dos tablillas, conservadas en el Museo de Bagdad y fue descubierto en Tell Abu Harmal (publicado en 1948 por Albrecht Goetze y Taha Baqir). Está escrito en acadio y la grafía es más arcaica que la del *Código de Hammurabi*. Tiene 60 artículos, precedidos de un breve prólogo.

[106] Ex 18,1.
[107] Cf. Gén. c.28-29.

Trata de tasas, de precios, del matrimonio, del divorcio, de las sucesiones, de los daños a personas y cosas y de compensaciones por ellas. El *Código de Hammurabi* depende en gran parte de este código acadio.

c) El *Código de Lipit-Ishtar*, quinto rey de la dinastía de Isin (publicado por R. Steele en 1948). Está escrito en seis tablillas y en algunos fragmentos procedentes de Nipur (conservados en el Museo de Pensilvania), y en una tablilla de procedencia desconocida, conservada en el Museo del Louvre. Está redactado en sumerio; parece ser una legislación anterior a la de Hammurabi, es decir, del siglo XIX a.C. Tiene 37 artículos, precedidos de un breve prólogo y seguidos de un epílogo. En ellos se declara que se quiere establecer el derecho y la justicia para bienestar del pueblo. El rey que lo promulga se gloría de haber liberado a los habitantes de Sumer y de Acad de la esclavitud y alude al restablecimiento de la vida familiar. En el epílogo se dice que el original fue esculpido en una estela, ofreciendo bendiciones para el que la respete y conminando maldiciones al que le causare daños.

d) En realidad, el *Código de Hammurabi* es la promulgación de leyes que en parte ya eran vigentes en su reino; es una codificación genial que refleja ya un Estado muy centralizado, pues el soberano se presenta como «rey de Sumer y de Acad y de las cuatro regiones», es decir, de toda Mesopotamia; es un soberano organizador con grandes técnicos economistas (en su correspondencia aparecen el tesorero Shamshasir y el gobernador Sinidinnam). El famoso *Código*, promulgado en el 34.º año de su reinado, se conserva en la estela de diorita negra de 2,25 metros de alto que está en el Museo del Louvre; fue encontrado en las excavaciones de Susa (año 1902) por una expedición francesa, dirigida por Morgan; fue descifrado por primera vez por V. Scheil. Está escrito en 52 columnas. Hay, además, copias fragmentarias. En el siglo XII a.C., los elamitas se apoderaron de esta estela y se la llevaron a Susa, destrozando las siete columnas que contenían los artículos 65-100. Estos artículos borrados han sido reconstruidos casi íntegramente gracias a las copias fragmentarias encontradas de la estela. El *Código* tiene un prólogo y un epílogo en estilo poético, y se presenta a Shamas, dios de la luz y de justicia, entregándolo a Hammurabi, su representante. En el epílogo se recomienda a los sucesores que vigilen por el cumplimiento de los preceptos transcritos. En ellos se estipula lo referente a las acusaciones de maleficios, de falsos testimonios (a.1-5); sobre el derecho de propiedad (hurtos, feudos del rey, arrendamientos, casas y comercio: a.6-126); derecho familiar, matrimonio, adopción, herencia (a.127-193); derecho social (daños personales, honorarios de funcionarios, responsabilidad de los constructores, alquiler de animales, compraventa de esclavos: a.194-282). El legislador trabaja sobre los antiguos códigos mesopotámicos y los actualiza en función de la situación centralista de su imperio. El derecho penal se basa en la ley del *talión* entre los ciudadanos de la misma clase social; la pena de muerte se aplica con frecuencia en los delitos más graves: calumnia, falso testimonio, robo. Los profesionales (médicos, arquitectos, cirujanos) son premiados o castigados según tengan éxito en su obra y según la condición de los perjudicados. Pero esta legislación quedó, en parte, como un ideal, sin realización práctica.

e) Leyes medo-asirias: son unos 100 artículos, algunos fragmentarios, del tiempo de Teglat-Falasar I (1114-1076), pero reflejan un fondo consuetudinario más arcaico y el antiguode recho sumerio-acadio, aunque con claras innovaciones jurídicas, quizá debidas a los nuevos pueblos invasores: los jurritas y los hititas, en parte de procedencia indoeuropea. Por eso, el derecho *asirio* parece más duro y cruel en comparación con el sumerio, que era más indulgente, aunque el babilonio de Hammurabi era más duro. Por eso, en el derecho *asirio*, por cualquier causa, se imponen las mutilaciones corporales.

f) Las *leyes hititas* reflejan otra legislación; las conocemos por las 13.000 tablillas encontradas en Bogazkeui (cerca de Ankara), en 1906; allí estaba la capital del imperio hitita, Hattushash (entre 1400-1225 a.C.). En dos tablillas encontramos una serie de 100 artículos; por ello, este código es el más amplio conocido de la antigüedad después del de Hammurabi, porque entre las dos tablillas suman 200 artículos. Hay además otras tablillas fragmentarias con algunas leyes, que suelen ser duplicados de las antes mencionadas. En ese conjunto legislativo se trata de homicidios (a.1-6), propiedad de esclavos (a.19-24), matrimonio (a.26-36), obligaciones feudales (a.39-41), hurtos (a.57-92), viñedos y huertos (a.101-118), delitos contra los canales y el ganado (a.162-163), organización agrícola (a.164-169), delitos sexuales (a.187-200). En general, la legislación *hitita* es más indulgente que la *asiria;* la ley del *talión* es rara, y suele suplirse por la compensación pecuniaria o en especie. Así, en el artículo 11 se dice: «Si alguien rompiere un brazo o una pierna de hombre libre, le pagará veinte siclos, y el querellante le dejará en paz». Si el perjudicado es un esclavo, se pagará la mitad: «Si un hombre libre prende fuego a una casa,

deberá reedificarla, pero, respecto de lo que pereció en la casa, ya se trate de hombres, de bueyes o de ovejas, deberá pagar por ella una compensación» (a.98). En caso de homicidio se procede del modo siguiente: «Si alguien mata en disputa a un hombre o a una mujer, le dará sepultura y entregará cuatro personas por él: hombres y mujeres, y el heredero de la víctima le dejará en paz» (a.1).

g) Leyes neobabilónicas: redactadas entre 880-550 a.C. Es una tableta con 9 artículos (traducida en 1889; está en el Museo de Londres). Trata del matrimonio, de la dote y de la compraventa de esclavos.

B) Diversos códigos legislativos atribuidos a Moisés

a) *Decálogo ético* (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21): es una *síntesis* legislativa en la que se entremezclan preceptos netamente *religiosos* con otros puramente *éticos* para regular las relaciones sociales. El concepto de los derechos del *individuo* predomina sobre los de la *comunidad*. No se alude para nada a una *alianza* comunitaria, sino que simplemente enumera los deberes del *individuo* para con Yahvé y para con sus semejantes. No aparece la idea de conciudadano en el sentido de perteneciente a una colectividad tribal o nacional. Lo *personal* priva sobre lo *colectivo*.

b) *Código de la alianza* (Ex 20,22-23,19): es un amasijo heterogéneo de leyes de índole religiosa, penal y civil destinadas a una sociedad en parte seminómada y en parte sedentarizada. Se basa en un fondo consuetudinario que pertenece a la estepa y al trasfondo cananeo. Las diversas prescripciones son de distinta época. Como en Ex 24,8 se habla de un rito de la *alianza*, se da el nombre de «código de la alianza» a este complejo legislativo, que, en gran parte, es posterior a Moisés.

c) *Decálogo ritual* (Ex 34,11-26): es una serie de prescripciones relativas a las fiestas de carácter agrícola y a los sacrificios; refleja ya una sociedad sedentarizada. Por ello es posterior a Moisés.

d) *Código deuteronómico* (Dt c.16-26): es una *segunda* proclamación de leyes preexistentes *(Deuteros-nomos)* en estilo exhortativo puestas en boca de Moisés poco antes de morir a la vista de la tierra prometida. Supone ya una sociedad centralizada, con una jerarquía sacerdotal. Y las leyes están interpretadas a la luz de las orientaciones *éticas* de la predicación *profética* de los siglos VIII-VII a.C. Por ello representa lo mejor de la legislación hebraica. Las antiguas tradiciones del desierto son así remozadas a la luz de una visión más profunda del mensaje religioso.

e) *Código de santidad* (Lev c.17-26): es una regulación de los ritos sacrificiales y del sacerdocio levítico a base de la *santidad* de Dios, que exige aislamiento y purificación en todo lo que se refiera a El. Es una concepción *tabú*, sin duda heredada de ambientes consuetudinarios primitivos. Supone una sociedad organizada en *hierocracia*, tal como tuvo lugar en los tiempos posexílicos.

f) *Código sacerdotal:* está constituido por diversos bloques legislativos: ley de sacrificios (Lev c.1-7), ley de la pureza (Lev c.11-16), ley de fiestas y de ritos sacrificiales (Núm c.28-29), complementos a las leyes sobre el santuario (Ex c.30), determinación de las costumbres religiosas (Núm c.5-6; 8,1-10; c.15; c.19; c.30).

C) Comparación de la legislación hebraica con las de los pueblos orientales

1. *Consideraciones generales*

a) La legislación hebraica tiene un sello marcadamente *religioso*, aunque todos los códigos de la antigüedad llevan también el sello de lo *teocrático*. Pero en la legislación atribuida a Moisés aparece siempre la preocupación de cumplir los preceptos de una *alianza* solemnemente suscrita entre Yahvé y su pueblo adoptado. Ahora bien, al querer establecer una comparación entre las leyes bíblicas y las del antiguo Oriente desde el punto de su elevación ética, no se pueden hacer juicios generales, ya que algunas leyes hebraicas son más duras que las de dichos códigos orientales, y otras más humanitarias e indulgentes, como veremos en el estudio comparativo que sigue.

b) En general, los códigos orientales reflejan unas sociedades más *centralizadas;* pero, con todo, el *atavismo* primitivo emerge con facilidad; así, la ley del *talión* suele ser común en casi todos los códigos orientales, igual que en la legislación bíblica. Es el residuo de una sociedad primitiva en la que se trataba de limitar la *ley de la venganza* de la sangre; y aunque nos parezca cruel, en realidad es una mitigación del espíritu de revancha ante un crimen. Las *indemnizaciones* pecuniarias o en especie son ya un gran progreso jurídico.

c) A la vista de las leyes hebraicas en su comparación con los códigos orientales que conocemos, no se puede hablar de *dependencia directa* de aquéllas respecto de éstos, sino de simples *concomitancias* en algunos aspectos, que hay que explicar

por semejanza de *situaciones ambientales*, ya que todas las legislaciones se basan en fondos consuetudinarios primarios que dan lugar a formulaciones casuísticas similares. En realidad, los hebreos procedían de un trasfondo mesopotámico-arameo; y el *código de Hammurabi* y las *Leyes asirias* surgen también de un trasfondo similar semítico.

d) Con todo, las *diferencias* entre la legislación bíblica y las de los pueblos orientales son profundas, pues la primera se dirige a una sociedad menos evolucionada, aunque en parte esté ya sedentarizada. Así, en la legislación mosaica hay pocas leyes sobre la organización familiar, mientras que en el *Código de Hammurabi* ocupa un lugar primordial. Igualmente, en este *Código* se insiste más en la casuística de la propiedad, en los contratos y en las relaciones comerciales.

2. *Sinopsis comparativa entre la legislación hebraica y las de los antiguos códigos orientales* [108]

VENTA DE ESCLAVOS (Ex 21,7-11):

«*Si vendiere un hombre a su hija por sierva, no saldrá ésta como los otros siervos. Si disgustare a su amo y no la tomare por esposa, permitirá éste que sea redimida, pero no podrá venderla a extraños después de haberla despreciado. Si la destinaba a su hijo, la tratará como se trata a las hijas; y, si tomare otra para sí, no disminuirá a la primera su vestido y sus derechos conyugales; y, si de estas tres cosas no la proveyere, podrá ella salirse sin pagar nada, sin rescate*».

CH (a.117):

«Si un hombre se halla con deudas y vende a su mujer, a su hijo, a su hija o su misma persona, y se compromete a prestar un servicio, trabajarán durante tres años en casa de su comprador o pignorador, pero al cuarto año recuperarán su libertad».

MANUMISIÓN DE SIERVOS (Ex 21,2-6):

«*Si adquieres un siervo hebreo, te servirá por seis años; al séptimo saldrá libre, sin pagar nada. Si entró solo, solo saldrá; si teniendo mujer, saldrá con él su mujer. Pero, si el amo le dio mujer y ella le dio a él hijos e hijas, la mujer y los hijos serán del amo, y él saldrá solo. Pero, si el siervo dijere: 'Yo quiero a mi amo, a mi mujer y a mis hijos; no quiero salir libre', entonces el amo le llevará ante Dios y, acercándose a la puerta de la casa o a la jamba de ella, le perforará la oreja con un punzón, y el siervo lo será por suyo de por vida*».

CH (a.282):

«Si el siervo dijere a su señor: 'No eres mi dueño', le convencerá de que es su siervo; y su dueño le cortará la oreja».

AGRESIONES Y RIÑAS (Ex 21,18-19):

«*Si riñen dos hombres y uno golpea al otro con piedra o con el puño, sin causarle la muerte, pero de modo que éste tuviese que guardar cama, si el herido se levanta y puede salir fuera apoyado en su bastón, el que le hirió será quito, pagándole el tiempo no trabajado y lo gastado en la cura*».

[108] Véase lista sinóptica comparativa en DBS I, col.805.
Siglas: CH, *Código de Hammurabi*; LA, *Leyes asirias*; LH, *Leyes hititas*; LNB, *Leyes nuevas babilonias*; LS, *Leyes sumerias*.

CH (a.206):

«Si en una reyerta un hombre golpea a otro y le causa un daño, aquél deberá jurar: 'No le he golpeado deliberadamente'. En todo caso pagará los gastos de cura».

AGRESIÓN AL PADRE (Ex 21,15):

«*El que hiera a su padre o a su madre morirá*».

CH (a.195):

«Si un hijo pega a su padre, se le cortará la mano».

AGRESIÓN A LA MUJER ENCINTA (Ex 21,22-23):

«*Si en riña de hombres golpeara uno a una mujer encinta, haciéndola dar a luz, y si el niño naciere sin más daño, será multado en la cantidad que el marido de la mujer pida y decidan los jueces; pero, si resultare algún daño, entonces dará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal*».

CH (a.209):

«Si alguno golpeare a la hija de un hombre libre y le hiciese perder el parto, pagará diez siclos de plata por el feto».

CH (a.210):

«Si esa mujer muriere, se matará a la hija (del percusor)».

CH (a.211):

«Si provocare un parto frustrado a la hija de un plebeyo, pagará cinco siclos de plata».

CH (a.212):

«Si esa mujer muriere, pagará media mina de plata».

CH (a.213):

«Si alguno golpeare a la sierva de otro y le hiciera frustrar el feto, pagará dos siclos de plata»

CH (a.214):

«Si esa sierva muriere, pagará un tercio de siclo de plata».

LH:

«Si uno hace abortar a una mujer libre, si es en el décimo mes, pagará diez siclos de plata; si en el quinto, cinco siclos, y además empeñará sus bienes como garantía».

LA (A.21.50):

«Si uno golpea a la hija de otro hombre y origina un aborto, si hay querella contra él y es condenado, pagará dos talentos y treinta minas de plomo; será castigado a cincuenta azotes y trabajará un mes entero para el rey. Si alguno golpea a la mujer de otro y la hace abortar, su propia esposa será tratada igualmente, y deberá compensar el feto con otra vida. Si la mujer falleciere, el agresor será condenado a muerte. Pero, cuando el marido de aquella mujer no tiene ningún hijo, si alguno la golpea y le causa aborto, el agresor será condenado a muerte. Incluso si el feto es de sexo femenino, la compensación tendrá que ser otra vida».

FLAGELACIÓN (Dt 25,1-3):

«*Si cuando entre algunos hubiere pleito, y, llegado el juicio, absolviendo los jueces al justo y condenando al reo, fuere el delincuente condenado a la pena de azotes, el juez le hará echarse en tierra y le hará azotar conforme a su delito, llevando cuenta de los azotes; pero no le hará dar más de cuarenta, no sea que, pasando mucho de este número, quede tu hermano afrentado ante ti*».

CH (a.202):

«Si un hombre abofetea a otro que le es superior, será azotado con un látigo de nervio de buey, en pública asamblea, sesenta veces».

LEY DEL TALIÓN (Ex 21,23-26):

«... entonces dará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal. Si diere a su siervo o a su sierva un golpe en un ojo y se lo echare a perder, habrá de ponerle en libertad en compensación del ojo. Y, si le hiciera caer al siervo o a la sierva un diente, le dará libertad en compensación del diente».

CH (a.196):

«Si alguno al hijo de un hombre libre le quitare un ojo, se le arrancará su ojo».

CH (a.197):

«Si rompiere el hueso de uno libre, se le romperá su hueso».

CH (a.198):

«Si expulsare el ojo de un plebeyo o rompiere el hueso de un plebeyo, pagará una mina de plata».

CH (a.200):

«Si alguno sacare un diente a otro de igual categoría social se le arrancará el diente».

CH (a.201):

«Si rompiere el diente de un plebeyo, pagará un tercio de mina de plata».

CH (a.202):

«Si alguno golpeare en la mejilla a un noble, se le darán públicamente sesenta azotes con un nervio de buey».

CH (a.203):

«Si un hombre libre golpeare en la mejilla a otro de igual condición, pagará una mina de plata».

CH (a.204):

«Si un plebeyo golpeare en la mejilla a un plebeyo, pagará diez siclos de plata».

CH (a.205):

«Si un siervo golpeare en la mejilla de un libre, se le cortará la oreja».

HOMICIDIO INVOLUNTARIO (Ex 21,13):

«El que hiera mortalmente a otro será castigado con la muerte; pero si no pretendía herirle, y sólo porque Dios se lo puso en la mano le hirió, yo le señalaré un lugar donde pueda refugiarse».

CH (a.206):

«Si alguno en una riña pegare a otro y le infligiera una herida, este hombre, si le hirió sin querer, lo jurará y pagará al médico».

CH (a.207):

«Si muere por las heridas, jurará, y, si fuere hijo de libre, pagará una mina de plata».

CH (a.208):

«Si es hijo de plebeyo, pagará un tercio de mina de plata».

HURTOS (Ex 22,6-8):

«Si uno da a otro en depósito dinero o utensilios y fueran éstos robados en la casa del otro, el ladrón, si es hallado, restituirá el doble. Si no aparece el ladrón, el dueño de la casa se presentará ante Dios, jurando no haber puesto su mano sobre lo ajeno. Toda acusación de fraude, sea de buey o de asno, de oveja, de vestido o de cualquier cosa desaparecida, de la que se diga 'Esto es', será llevado por ambas partes ante Dios; aquel a quien Dios condenare restituirá el doble a su prójimo».

CH (a.9):

«Si un hombre ha perdido una cosa y la encuentra en posesión de otro, y el hombre en cuya posesión la cosa fue encontrada declara: 'Un vendedor me la ha vendido; había testigos presentes', y el propietario de la cosa perdida declara: 'Traeré los testigos que conocen mi cosa perdida', ambos traerán sus testigos. Los jueces estudiarán el litigio y los testigos depondrán ante Dios. Si el vendedor es un ladrón, será reo de muerte. El propietario de la cosa perdida la tomará para sí; y el comprador tomará el dinero que había entregado al vendedor».

DAÑOS CAUSADOS POR EL GANADO (Ex 21,28-32):

«Si un buey acornea a un hombre o a una mujer y se sigue la muerte, el buey será lapidado; no se comerá su carne y el dueño será quito. Pero si ya de antes el buey acorneaba y, requerido el dueño, no lo tuvo encerrado, el buey será lapidado, si mata a un hombre o a una mujer, pero el dueño será también reo de muerte. Si, en vez de la muerte, le pidieran al dueño un precio como rescate de la vida, pagará lo que se le imponga. Si el buey hiere a un niño o a una niña, se aplicará esta misma ley; pero, si el herido fuese un siervo o una sierva, pagará el dueño del buey treinta siclos de plata al dueño del esclavo o de la esclava, y el buey será lapidado».

CH (a.250-52):

«Si un buey que va por el camino cornea y mata a un hombre, de este hecho no cabe reclamación. Pero, si el buey de un hombre tiene costumbre de acornear y el concejo municipal le notifica que el buey tiene esta costumbre, y él no le corta los cuernos ni los traba, si el buey da una cornada a uno que es noble, el dueño pagará media mina de plata; pero, si es a un siervo, pagará un tercio de mina de plata».

CÓDIGO DE BILALAMA, a.54:

«Si se sabe que un buey acostumbra a cornear y las autoridades han llevado el asunto a conocimiento del propietario, pero éste no le ha cortado los cuernos a su buey, y éste acornea y mata a un hombre, el propietario del buey pagará dos tercios de una mina de plata».

ROBO DE UNA RES (Ex 21,37):

«Si uno roba un buey o una oveja y la mata o la vende, restituirá cinco bueyes por buey, y cuatro ovejas por oveja».

Ex 22,3:

«Pero si lo que robó, buey, asno u oveja, se encuentra todavía vivo en sus manos, restituirá el doble».

CH (a.8):

«Si alguno robare un buey, una oveja, un asno, un cerdo o una nave, si (lo robado) fuera propiedad del dios o del palacio, pagará treinta veces (su valor); si fuera de un plebeyo, restituirá diez veces (su valor), y si el ladrón no tiene con qué restituir, es reo de muerte».

DAÑOS Y PERJUICIOS (Ex 22,2):

«Si un ladrón fuera sorprendido perforando un muro y fuese herido y muriese, no habrá delito de sangre; pero, si ya hubiera salido el sol, responderá de la sangre; deberá restituir, y si no tiene con qué, será vendido por lo que robó».

CH (a.21):

«Si alguno perforare una casa, se le matará delante de la brecha que hizo y allí se le enterrará».

CH (a.22):

«Si alguno robare algo y fuere aprehendido, éste será muerto».

CH (a.23):

«Si el ladrón no es apresado, el hombre expoliado indicará delante de Dios todo lo que se le robó. Y entonces la población y los magistrados en cuyos límites se cometió el hurto le restituirán todo lo que se le robó».

CH (a.24):

«Si se trata de la vida de alguno, la población y los magistrados pagarán a su familia una mina de plata».

CH (a.25):

«Si se declara fuego en casa de alguno y alguno fuera a apagar el fuego y fijare sus ojos en la propiedad del dueño de la casa y tomara de esa propiedad, este hombre será arrojado al fuego».

Ex 22,4-5:

«*Si uno dañare un campo o una viña dejando pastar su ganado en el campo, o en la viña de otro, restituirá con lo mejor de su campo o lo mejor de su viña. Si, propagándose un fuego por los espinos, quema mieses recogidas o en pie o un campo, el que incendió pagará el daño*».

CH (a.57):

«Si un pastor, para que sus ovejas pazcan hierba, no hubiere pedido permiso al dueño del campo e, ignorándolo el dueño del campo, hiciera pacer sus ovejas en el campo, el dueño lo medirá, y el pastor que sin saber el dueño hiciera pacer sus ovejas en él, por un *gur* dará 20 *gur* de trigo al dueño del campo».

CH (a.59):

«Si alguno, sin saberlo el dueño de un huerto, cortare en el huerto de alguno un árbol, pagará media mina».

PÉRDIDA DEL DEPÓSITO (Ex 22,6-9):

«*Si uno diere a otro en depósito dinero o utensilios y fueren éstos robados de la casa del otro, el ladrón, si es hallado, restituirá el doble. Si no aparece el ladrón, el dueño de la casa se presentará ante Dios, jurando no haber puesto su mano sobre lo ajeno. Toda acusación de fraude, sea de buey, de asno, de oveja, de vestido o de cualquier cosa desaparecida de la que se diga 'Esto es', será llevado por ambas partes ante Dios; aquel a quien Dios condenare restituirá el doble a su prójimo*».

CH (a.122):

«Si alguno diere a otro (en depósito) dinero, oro u otras cosas para guardarlas, lo que va a entregar lo presentará a los testigos, hará un contrato escrito y lo entregará para guardarlo».

CH (a.123):

«Si lo entregare sin testigos ni contrato escrito para guardarlo, si el que lo recibió (en depósito) lo negare, no hay lugar a litigio».

CH (a.124):

«Si alguno entregare plata, oro u otra cosa delante de los testigos, si el que lo recibe (en depósito) lo negare, le argüirán a este hombre, y de todo lo que negare pagará el doble».

CH (a.125):

«Si alguno entregare sus cosas en depósito a otro y si las cosas perecieron donde las depositó por perforación de la pared o la penetración por la ventana, juntamente con las del dueño de la casa asaltada, el dueño de la casa forzada restituirá todo lo que se le entregó en depósito y que pereció para su dueño. Y el dueño de la casa exigirá las cosas perdidas y las tomará del ladrón».

CH (a.126):

«Si alguno no hubiera perdido sus bienes y dijere: 'Perecieron mis bienes', y exagerare su daño, reclamando fraudulentamente, en la medida en que sus bienes no perecieron lo indicará delante del dios, y respecto de todas las cosas que exigiere, se le castigará con el doble».

Ex 22,9-12:

«*Si uno entrega a su prójimo en depósito un asno, buey u oveja, o cualquiera otra bestia, y lo depositado muriera, o se estropeare, o fuere robado sin que nadie le hubiere visto, se interpondrá entre ambas partes el juramento de Yahvé de no haber puesto el depositario mano sobre la propiedad de su prójimo; el dueño aceptará (el juramento) y (el depositario) no será obligado a restituir; pero, si fuere robado de junto a sí, restituirá al dueño. Si la bestia fuere despedazada, preséntese lo destrozado, y no tendrá que restituir*».

CH (a.263):

«Si perdiere el buey u oveja que le habían sido entregados, restituirá buey por buey, oveja por oveja, a su dueño».

CH (a.264):

«Si un pastor al que le fueron entregados rebaños de ovejas para apacentarlas, y hubiera recibido el salario que le fue determinado, si disminuyen los rebaños y las ovejas, pagará el incremento según lo determinado en el contrato».

CH (a.265):

«Si un pastor al que le fueran entregados rebaños y ovejas para apacentarlos cometiera fraudes y cambiara la factura y vendiera por dinero, se le encausará, y pagará diez veces lo que robó, y restituirá los rebaños y las ovejas al dueño».

CH (a.266):

«Si en la majada se declarara la epidemia de un dios o un león devorara, el pastor se justificará con un juramento delante del dios, y lo que pereció en la majada lo recibirá del dueño de la majada».

CH (a.120):

«Si alguno depositare el trigo para conservarlo en casa de otro y ocurriera un daño en el granero, o el dueño de la casa abriere el hórreo y tomare del trigo, o negara (haber recibido) el trigo almacenado en su casa, el dueño del trigo (depositado) manifestará la cantidad de su trigo delante del dios, y el dueño de la casa (en que fue depositado) restituirá el doble al dueño del trigo».

ESCLAVO FUGITIVO (Dt 23,15-16):

«*No entregarás a su amo un esclavo huido que se haya refugiado en tu casa. Tenlo contigo en medio de tu tierra, en el lugar que él elija, en una de tus ciudades, donde bien le viniera, sin causarle molestias*».

LA (B.5):

«Si la sirviente o esclava de un hombre huyó fuera de la ciudad, se encausará (al propietario de) la casa en la que durante un mes haya encontrado asilo, y devolverá cabeza por cabeza, o, si no tiene esclava, pagará 15 siclos de plata» *(Leyes sumerias* b.5) [109].

PARTICIÓN DE HERENCIAS (Dt 21,15-17):

«*Cuando un hombre tenga dos mujeres, la una amada y la otra aborrecida, si la amada y la aborrecida le dieran hijos y el primogénito fuere de la aborreci-*

[109] CH 16: «Si alguno escondiere en su casa a un siervo fugitivo de palacio o de un plebeyo y no lo entregare a requerimiento de la autoridad, el dueño de la casa (que lo recibió) será reo de muerte». Cf. DBS I col.892.

da, el día en que distribuya sus bienes entre sus hijos no podrá dar al hijo de la amada el derecho de la primogenitura con preferencia al de la aborrecida, si éste es el primogénito; mas habrá de reconocer por primogénito al hijo de la aborrecida, dándole de sus bienes dos partes, porque es el primogénito de su robustez, y suyo es el derecho de primogenitura».

CH (a.165):

«Si alguno donare a su hijo predilecto un campo, un huerto o una casa y escribiere un documento sellado en su favor, después de la muerte del padre, cuando los hermanos hagan la partición, tomará la parte que (el padre) le había donado, y los demás dividirán equitativamente la hacienda de la casa paterna».

CH (a.166):

«Si alguno eligiere esposas para sus hijos y no eligiere una esposa para su hijo menor, después de la muerte del padre, cuando los hermanos hagan la partición de la hacienda de la casa paterna, asignarán al hermano menor que no había tomado mujer, además de su hijuela, una cantidad de dinero de compra para que pueda tomar esposa».

CH (a.167):

«Si alguno tomare esposa y ésta, después de darle hijos, muriere, y si aquél tomara otra esposa, que también le diere hijos, después de la muerte del padre, los hijos no harán la partición según las madres, sino que tomarán las dotes de sus (respectivas madres), y entonces dividirán equitativamente la hacienda paterna».

LS (B.12):

«Si un hombre ha tomado una segunda esposa y le ha dado hijos, la dote que de la casa ha aportado es para sus hijos. Los hijos de la esposa (primera) y los de la segunda, harán la partición a partes iguales sobre los bienes de su padre» [110].

LNB (a.15):

«Si un hombre ha tomado una esposa que, después de haberle dado hijos, murió, y luego tomare otra esposa, la cual le dio también hijos, cuando el padre muera, los hijos de la primera mujer tomarán dos tercios de los bienes de la casa paterna, y los hijos de la última, un tercio» [111].

Levirato (Dt 25,5-10):

«Cuando dos hermanos habitan uno junto al otro y uno de los dos muere sin dejar hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un extraño; su cuñado irá a ella y la tomará por mujer; y el primogénito que de ella tenga llevará el nombre del hermano difunto para que su nombre no desaparezca de Israel».

LH (193):

«Si un hombre toma una mujer, y el hombre muere, su hermano tomará a su mujer; luego, la toma su padre. Pero si su padre muere, entonces un hermano del hombre muerto, aunque tenga otra mujer, la tomará».

LA (a.31 col.IV 20-28):

«Si un padre ha aportado una dote a la casa del futuro suegro de su hijo, si la mujer no ha sido aún entregada a su hijo, y si otro de sus hijos, cuya esposa permanece en la casa de su padre de ella; si muere, dará en matrimonio la esposa de su hijo muerto a su otro hijo que había aportado la dote a la casa de su futuro suegro».

110 Cf. DBS I 802.
111 Cf. DBS I col.803.

29-30:

«Si el padre de la hija que había recibido la dote no consiente en entregar a su hija, el padre que había aportado la dote, si le place, tomará a su nuera y la dará a su hijo; o si prefiere, tomará de nuevo todo lo que había aportado: plomo, plata, y cosas no comestibles; pero no tocará los alimentos».

Otros casos similares en el art. 44 [112].

Rapto (Ex 21,16; Dt 24,7):

«El que rapte a un hombre, háyalo vendido o téngalo en su poder, será muerto». «Si se descubriere que alguno secuestró a su hermano de entre los hijos de Israel para hacerle esclavo o que lo ha vendido, el ladrón será condenado a muerte. Quitarás el mal de en medio de ti».

CH (a.14):

«Si alguno raptare a un hijo menor de edad de un hombre libre, será condenado a muerte».

Opresión de virgen desposada (Dt 22,23-27):

«Si una joven virgen se desposó con un hombre y, encontrándola entre tanto otro en la ciudad, yace con ella, los llevaréis a los dos a la puerta de la ciudad y los lapidaréis hasta matarlos; a la joven, por no haber gritado en la ciudad, y al hombre, por haber deshonrado a la mujer de su prójimo. Pero, si fue en el campo donde el hombre encontró a la mujer desposada y, haciéndola violencia, yació con ella, será sólo el hombre el que ha de morir. A ella nada le harás; no hay en ella reato de muerte, porque es como si un hombre se arroja sobre otro y le mata; es un caso igual. Pues, apresada en el campo, la joven gritó, pero no había nadie que la socorriese».

CH (a.130):

«Si alguno forzó a la mujer (desposada) de otro, que no había tenido comercio carnal con un hombre, y reside en la casa de su padre, y durmiere en su sueño y es sorprendido, ese tal es reo de muerte, pero la joven permanecerá impune».

LH (197):

«Si un hombre agarra a una mujer en los montes, esto es un crimen; y él es reo de muerte. Pero si la agarra en la casa, la mujer ha pecado también: es rea de muerte. Si el marido de la mujer los sorprende, puede matarlos; no hay castigo para él».

LH (198):

«Pero si los lleva a la puerta del palacio y dice: «¡Que mi mujer no muera!», y así deja vivir a su mujer; también debe dejar vivo al hombre adúltero. Pero si dice: «¡Que los dos mueran!», entonces que reciban el castigo. El rey los mata y los hace vivir».

Falso testimonio (Ex 23,1-3; 20,16; Dt 5,20; 19,16-19):

«No testificarás contra tu prójimo falso testimonio». «No esparzas rumores falsos. No te unas con los impíos para testificar en falso... En las causas no respondas porque así responden otros, falseando la justicia; ni al pobre favorecerás en su litigio». «Si surgiere contra uno un testigo acusándole de un delito, los dos interesados en la causa se presentarán ante Yahvé, ante los sacerdotes y los jueces en funciones en ese tiempo; quienes, si, después de una escrupulosa investigación, averiguaren que el testigo, mintiendo, había dado falso testimonio contra su hermano, le castigará, haciéndole a él lo que él pretendía con su hermano; así quitarás el mal de en medio de Israel».

112 Véase P. Cruvelhier, *Le levirat chez les Hébreux et chez les Assyrien*: RB 34 (1925) 524-46; H. Gressmann, AOT 380.410.423.431; Ch. Jean, o.c., II 198-99.

CH (a.3):

«Si alguno presenta un testimonio sobre un crimen en un juicio, pero no prueba el testimonio, si se trata de vida (pena capital), el hombre (acusador) será reo de muerte».

CH (a.4):

«Si alguno presenta un (falso) testimonio en asunto de grano o de dinero, sufrirá la pena de este litigio».

HIJO CONTUMAZ (Dt 21,18-21):

«Cuando uno tenga un hijo indócil y rebelde, que no obedece a la voz de su padre ni a la de su madre, y, aun castigándole, no los obedece, lo tomarán su padre y su madre y lo llevarán a los ancianos de su ciudad y a la puerta de ella, y dirán a los ancianos de la ciudad: 'Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece a nuestra voz; es un desenfrenado y un borracho'; y lo lapidarán todos los hombres de la ciudad».

CH (a.169):

«Si (un hijo) hubiere cometido una falta grave contra su padre, por lo que pudiera el hijo ser desheredado, por la primera vez será perdonado; pero si cometiere una falta grave por segunda vez, el padre podrá desheredar a su hijo».

INCESTOS (Lev 18,6-18):

«Ninguno de vosotros se acerque a una consanguínea suya para descubrir su desnudez. No descubrirás la desnudez de tu madre; es tu madre; no descubrirás su desnudez. No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre; es la desnudez de tu padre. No descubrirás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o de tu madre; nacida en la casa o nacida fuera de ella; no descubrirás su desnudez; no descubrirás la desnudez de la hija de tu hijo o de la hija de tu hija, porque es tu propia desnudez; no descubrirás la desnudez de la hija de la mujer de tu padre, nacida de tu padre; es tu hermana. No descubrirás la desnudez de la hermana de tu padre; es la carne de tu padre. No descubrirás la desnudez de la hermana de tu madre; es la carne de tu madre. No descubrirás la desnudez del hermano de tu padre acostándote con su mujer; es tu tía. No descubrirás la desnudez de tu nuera; es la mujer de tu hijo; no descubrirás su desnudez. No descubrirás la desnudez de la mujer de tu hermano; es la desnudez de tu hermano. No descubrirás la desnudez de una mujer y de su hija, ni a la hija de su hija para descubrir su desnudez; son parientes; es un crimen. No tomarás a la hermana de tu mujer para hacer de ella una rival, descubriendo su desnudez con la de tu mujer en la vida de ésta».

Lev 20,11-21:

«Si uno se acuesta con la mujer de su padre, descubriendo así la desnudez de su padre, los dos serán castigados con la muerte; caiga sobre ellos su sangre. Si uno se acuesta con su nuera, ambos serán castigados con la muerte ...Si uno toma por mujeres a la hija y a la madre, es un crimen abominable; serán quemados él y ellas... Si uno toma a su hermana, hija de su padre o de su madre, viendo él la desnudez de ella y ella la desnudez de él, es un crimen; y los dos serán borrados de su pueblo a la vista de los hijos de su pueblo...»

CH (a.157):

Si alguno después (de la muerte) de su padre durmiere en el seno de su madre, ambos serán quemados».

CH (a.155):

«Si alguno ha elegido esposa para su hijo, y su hijo cohabita con ella, y después aquél (el padre) ha dormido en su seno y le sorprende, se le atará y se le echará al agua».

CH (a.154):

«Si alguno tuviere relaciones con su hija, deberán expulsarlo de la ciudad».

CH (a.155):

«Si alguno eligiere esposa para su hijo y después de que el hijo haya tenido comercio carnal con ella, si el padre durmiere en su seno, y fuere sorprendido, a este hombre lo atarán y lo echarán al agua».

CH (a.156):

«Si alguno eligiere para su hijo esposa, y sin que el hijo hubiera tenido relaciones carnales con ella, si aquél durmiere en su seno, le pagará media mina de plata, y le devolverá todo lo que trajo de la casa de su padre, para que pueda tomar el hombre de su corazón».

CH (a.157):

«Si alguno después de la muerte de su padre durmiere en el seno de su madre, se quemará a ambos».

CH (a.158):

«Si alguno después (de la muerte de) su padre es sorprendido en el seno de su madrastra, la cual había tenido hijos, a ese tal se le alejará de la casa materna».

LH (a.195):

«Si un hombre tiene comercio con la mujer de su hermano mientras éste está vivo, será castigado».

«Si un hombre se casa con una mujer libre, después tiene relaciones con su hija, después con su madre o hermana (de esta hija), será castigado».

CH (a.189):

«Si tiene relaciones con su propia madre, morirá. Si las tiene con la hija, morirá; si las tiene con los hijos, morirá».

SOSPECHA DE ADULTERIO (Núm 5, 2-28):

«Si la mujer de uno fornicare y le fuese infiel, durmiendo con otro en concúbito de semen, sin que haya podido verlo el marido y no haya testigos, por no haber sido hallada en el lecho, y se apoderase del marido el espíritu de los celos, y tuviese celos de ella, háyase ella manchado en realidad o no se haya manchado, la llevará al sacerdote y ofrecerá por ella una oblación de la décima parte de un 'efá' de harina de cebada, sin derramar aceite sobre ella ni poner incienso, porque es 'minjah' de celos, 'minjah' de memoria para traer el pecado a la memoria. El sacerdote hará que se acerque y se esté delante de Yahvé; tomará del agua santa en una vasija de barro y, tomando un poco de la tierra del suelo del tabernáculo, la echará en el agua. Luego, el sacerdote, haciendo estar a la mujer delante de Yahvé, le descubrirá la cabeza y le pondrá en las manos la 'minjah' de memoria y la 'minjah' de los celos, teniendo él en la mano el agua amarga de la maldición, y la conjurará, diciendo: 'Si no ha dormido contigo ninguno... indemne seas de maldición; pero, si fornicaste..., hágate Yahvé maldición y execración en medio de tu pueblo, y séquense tus muslos, e hínchese tu vientre...' La mujer contestará: 'Amén'. El sacerdote escribirá estas maldiciones en una hoja y la diluirá en agua amarga; y hará beber a la mujer el agua amarga de la maldición. Luego tomará de la mano de la mujer la 'minjah' de los celos y la agitará ante Yahvé, y la llevará al altar, y, tomando un puñado de la ofrenda de memoria, lo quemará en el altar, haciendo después beber el agua a la mujer. Dárle a beber el agua; y, si se hubiere contaminado siendo infiel a su marido, el agua de maldición entrará en ella con su amargura, se le hinchará el vientre, se le secarán los muslos y será maldición en medio de su pueblo. Si, por el contrario, no se contaminó y es pura, quedará ilesa

y será fecunda... Así, el marido quedará libre de culpa y la mujer llevará sobre sí su pecado».

CH (a.131):

«Si a la esposa de alguno la acusara su marido, pero no se la sorprende con otro hombre en cohabitación, jurará por Dios, y volverá a la casa (de su padre)».

CH (a.132):

«Si extendiera el dedo contra la esposa de alguno a causa de otro hombre, pero no ha sido sorprendida cohabitando con otro hombre, a causa del marido (acusador) se arrojará al río» (para sufrir la prueba de inocencia u ordalías).

LA (a.17):

«Se echa a los acusados al río».

ADULTERIO (Lev 20,10):

«*Si adultera un hombre con la mujer de su prójimo, hombre y mujer adúlteros serán castigados con la muerte*».

Dt 22,22:

«*Si un hombre fuere sorprendido yaciendo con una mujer casada, serán muertos los dos, el hombre que yació con la mujer y la mujer*».

CH (a.129):

«Si una esposa de alguno fuera sorprendida en concúbito con otro hombre, los atarán a los dos y los echarán al río; pero, si el marido permite que la mujer siga viviendo, el rey puede permitir que su siervo siga viviendo».

LA (13.15):

«Si la esposa de un hombre sale de su casa para ir a la residencia de un hombre que la mancha sabiendo que es esposa de otro hombre, se mata al hombre y a la esposa. Si un hombre sorprende a otro hombre con su esposa y lo prueba y los mata a los dos, no comete delito. Si son sorprendidos y son llevados, sea delante del rey o de los jueces, se hará la p ueba testifical y se les convencerá. Si el marido de la mujer mata a su esposa, matará también al hombre y se le mutilará toda la cara. Pero, si absuelve a la esposa, debe absolver también al hombre» (cf. a.12.14.16).

LS (B.16):

«Si un hombre ha dirigido los ojos hacia la esposa (primera) de otro hombre, y se le sorprende sobre el seno, ella no saldrá de la casa; su marido que la había tomado como esposa (primera) llevará una segunda mujer al rango de esposa (primera)».

DIVORCIO (Dt 24,1-4):

«*Si un hombre toma una mujer y llega a ser su marido, y ésta luego no le agrada, porque ha notado en ella algo de torpe, le escribirá el libelo de repudio y, poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa. Una vez que de la casa de él salió, podrá ella ser mujer de otro hombre. Si también el segundo marido la aborrece y le escribe el libelo de repudio y, poniéndoselo en la mano, la manda a su casa, o si el segundo marido que la tomó por mujer muere, no podrá el primer marido volver a tomarla por mujer después de haberse ella marchado, porque esto es abominación para Yahvé*».

CH (a.138):

«Si alguno despidiera a la esposa que no le dio hijos, le entregará todo el importe del dinero (de su compra) y le devolverá la dote que ella aportó de la casa de su padre; y así puede ser despedida».

CH (a.141):

«Si la mujer de un hombre que vivía en la casa de este hombre ha decidido irse y dejarlo, obrando estultamente, descuidando su casa y a su marido, se lo probarán; y si su marido dijere: 'La abandonaré', puede abandonarla, dejándola ir por su camino, sin que se le entregue nada de dinero por el repudio. Pero, si su marido dijere: 'No la abandonaré', el marido puede tomar otra esposa, y la mujer (primera) permanecerá como esclava en casa de su marido».

CH (a.142):

«Si una esposa odiare a su marido y le dijera: 'No puedes retenerme', se examinarán sus antecedentes ocultos defectuosos; y, si tuvo cuidado (de la casa) y no tuvo culpa, mientras su marido anduvo fuera y la descuidó, esa mujer no tiene culpa; tome su dote y vuelva a la casa de su padre».

LA (aa.38-39):

«Si un hombre repudia a su esposa, si le place dará alguna cosa; si no le place, no le dará nada; ella saldrá con las manos vacías».

LS (a.5):

«Si una esposa tiene aversión a su marido y le dice: 'Tú no eres mi marido', se la arrojará al río».

LS (a.6):

«Si un marido dijere a su esposa: «tú no eres mi esposa», pagará media mina de plata» [113].

Bibliografía

ALT, A., *Der Ursprung des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934).

ANÓNIMO, *Le Papirus Nash:* RB (1904) 242-50.

AUERBACH, E., *Das Zehn Gebot-Allgemeine Gestzes-Form in der Bibel:* VT 16 (1966) 255-76.

CAZELLES, H., *Le Code de l'Alliance* (Paris 1946).

— *Loi Israélite:* DBS V col.497-530.

COOK, S. A., *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* (London 1903).

CRUVEILHIER, P., *Le Code de Hammurabi et la législation civile des Hébreux:* RCF 69 (1912) 641-73.

EBERHARTER, A., *Décalogue:* DBS II 341-51.

FLOWERS, H. J., *The permanent Value of the ten Commandments* (London 1927).

FRÜHSTORFER, K., *Der Dekalog:* TPQ 77 (1924) 92-101.216-24.

GERSTENBERGER, E., *Covenant and Commandment:* JBL 84 (1965) 38-51.

GESE, H., *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet:* ZTK 64 (1967) 121-38.

— *The Structure of the Decalogue,* en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalem 1967) 155-59.

GRAF REVENTLOW, H., *Gebot und Predigt im Dekalog* (Gütersloh 1962).

HEINSICH, P., *Alter und Eigenart des Dekalogs:* SC 10 (1933-34) 24-39.

HERRMANN, J., *Das Zehnte Gebot* (Sellin-Festsch. 1927) 68-82.

JEPSEN, A., *Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs:* ZAW 79 (1967) 277-304.

JIRKU, A., *Das weltliche Recht im AT* (Gütersloh 1927).

KAPELRUD, A. S., *Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue:* ST (1968) 81-90.

KNIERIM, R., *Das erste Gebot:* ZAW 7 (1965) 20-39.

[113] Véase lista sinóptica comparativa de las leyes mosaicas y mesopot cas e I col.805.

KOSMALA, H., *The So-called Ritual Decalogue:* ASTI I (1962) 31-61.
NIKEL, J., *Das AT und die Nächstenliebe* (Münster 1913).
NOWACK, W., *Das Bundesbuch:* ZATWB 34 (1920).
PETERS, N., *Die älteste Abschrift der zehen Gebote* (Freiburg 1905).
— *Die soziale Fürsorge im AT* (Paderborn 1936).
PRAT, F., *Le Code de Sinaï: sa genèse et son évolution:* Sc. et Rel. (Paris 1907).
RENAUD, B., *Je suis un Dieu jaloux* (Paris 1963) 27-46.
ROWLEY, H. H., *Moses and the Decalogue:* Men of God (Lobd 1963) 1-36.
STODERL, W., *Das Gesetz Israel nach Inhalt und Ursprung* (Marienbad 1933).
VACCARI, A., *De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine:* Verbum Domini 17 (1937) 317-20.324-28.
VERQUERRE, J., *Le Décalogue, code universel et eternel:* RA 63 (1936, 2) 149-66.

VIII. *EL CULTO MOSAICO*

En los últimos capítulos del Exodo se habla de la organización del culto en los tiempos mosaicos. En realidad, las tradiciones culturales de estos textos se interfieren, pues al lado de la organización cultual primitiva se reflejan concepciones más recientes. Y, sobre todo, la organización cultual del desierto aparece *idealizada* a la luz de las manifestaciones rituales de los tiempos de la monarquía en torno al esplendoroso templo de Salomón. Por eso, el historiador crítico tiene que manejar estos textos del Exodo con mucha precaución, tratando de descubrir el estrato primitivo de la organización cultual de los tiempos del desierto. No cabe duda que ésta debió de ser muy rudimentaria, en consonancia con la simplicidad de vida de unas tribus que empezaban a organizarse socialmente en un ambiente nómada, en el que privaban las mínimas exigencias de convivencia. En esta situación ambiental, las manifestaciones religiosas debían de ser muy embrionarias en comparación con las que tenían los pueblos sedentarizados. Parece que los elementos primarios de esta organización cultual en los tiempos mosaicos debían limitarse a una *tienda* sagrada, en la que se guardaban los objetos sagrados más queridos, que transportaban con veneración en sus trashumancias, y entre ellos, lo que se llama *arca de la alianza*. Por otra parte, los *sacrificios* y las *oblaciones* debían responder en lo ritual a las exigencias de una sociedad primitiva siempre en movimiento, como lo era la de los beduinos anteriores a la islamización. Igualmente, el *sacerdocio* profesional empezaba entonces a tomar fuerza a medida que las tribus se iban organizando y tomaban conciencia de su vinculación mutua. Y en esta organización cultual primitiva destaca la figura señera de Moisés, el caudillo libertador y profeta, con poderes para establecer un sacerdocio profesional, según los relatos bíblicos.

1. EL SANTUARIO DEL DESIERTO: LA «TIENDA DE LA REUNIÓN»

Según Ex 25,8, Dios mandó a Moisés que los israelitas construyeran en su honor una *tienda ('ohel)*, que en otros lugares se llama «tienda de la reunión» o del «encuentro» *('ohel mô'éd)*, porque en ella se daban cita Moisés y Yahvé para tratar de la organización del pueblo; por eso, en ella Moisés le veía «cara a cara» [1] y le hablaba «boca a boca» [2]. El antropomorfismo de estas frases es claro, pero sirve para dar a entender que el legislador hebreo tenía acceso al mismo Dios, quien llevaba personalmente la dirección de su pueblo «adoptado» como «propiedad» *(segulâh)* [3] entre todas las naciones. En este ambiente de primitivismo e intimidad con el Dios *salvador* hay que interpretar los orígenes de la *teocracia* israelita en los secarrales del Sinaí. De hecho, para los profetas la época de la estancia de los israelitas en el desierto es el tiempo ideal de las relaciones puras entre Yahvé e Israel, pues éste no se había contaminado con las costumbres idolátricas de los pueblos cananeos [4].

Por otra parte, se dice que en la *tienda* o *tabernáculo de la reunión* se encerraba el *arca del testimonio ('arôn hâ-'edût)* o de la *alianza (Berîth)*, porque en ella se guardaban las *tablas de la ley*, que daban «testimonio» de la *alianza* concertada entre Yahvé e Israel [5]. El documento «sacerdotal» llama a esta «tienda de la reunión» *mishkan*, o «morada» de Yahvé en medio de su pueblo, según la idealización sacralizante, conforme al modelo de la hierocracia que imperó después del exilio. Las descripciones de Ex 26,8-38 sobre el santuario del desierto pertenecen a esta fuente «sacerdotal», y aparecen *idealizadas* conforme a los esquemas *hierocráticos* posteriores. En el Dt 31,15 se habla de la *tienda del encuentro*, y dice que en ella se guardaba el *arca de la alianza ('arôn ha- berîth)*; y se describe como un cofre de madera de acacia en el que estaban las *tablas de piedra*, con las «diez palabras» [6]; y estaba confiada a los levitas [7].

Ahora bien, cuando se trata de determinar el lugar en que se colocaba la «tienda de la reunión» respecto de las otras «tiendas» en las que se albergaban los hijos de Israel, los textos son divergentes; en los más antiguos se la coloca *fuera* del campa-

[1] Ex 33,11.
[2] Núm 12,8.
[3] Ex 19,4.
[4] Cf. Os 11,1.
[5] Ex 25,16.
[6] Dt 10,1-5.
[7] Dt 10,8; 31,9. En Dt 31,26 se dice que, además, se guardaron en el *arca* las leyes deuteronómicas ahora proclamadas.

mento, como recinto sagrado, al que iba Moisés todos los días a consultar a Yahvé [8]; y allí reciben sus colaboradores, los 70 ancianos, una parte del «espíritu» de Moisés [9], para poder asesorarle en la organización del pueblo. Y allí son condenados Aarón y Myriam, la hermana de Moisés [10]. Pero no se hace una descripción de la *tienda* ni del *arca* en los documentos más antiguos, como lo hará el «sacerdotal» [11]. Algunos autores creen que esta descripción está calcada sobre la «tienda» que David había erigido en Jerusalén para albergar el *arca* [12]. Otros, en cambio, creen que esta descripción de la *tienda* del desierto por el «sacerdotal» es una mezcla de la descripción del santuario de Silo [13] y del templo salomónico [14]. R. de Vaux supone que esta última interpretación es la más aceptable, y así, cree que, para el «sacerdotal», la *tienda* del desierto es «un modelo reducido y desmontable», como una maqueta de lo que había de ser el templo de Salomón [15]. Pero procura mantener los rasgos de lo que debió de ser la primitiva *tienda* del desierto. Así, habla de cubierta de pieles [16].

Teniendo en cuenta estas alusiones a la «tienda» primitiva del desierto, podemos establecer ciertas analogías con la *'utfa* o *merkab* de los beduinos actuales. Es una especie de palanquín *(Abu-Dhûr)* que acompaña a las tribus en sus desplazamientos; es llevada por un camello. Desde ella la hija del jeque o una joven bella excita a los guerreros al combate. Y se le otorga un poder sobrenatural a este objeto; incluso se ofrece un sacrificio a la *'utfa*, en la que se cree reside la divinidad» [17]. También el *arca de la alianza* era llevada al combate con los israelitas, y servía de acicate al combate [18]. Es un «santuario» itinerante que acompaña a los hebreos en sus desplazamientos por el desierto. Todavía en tiempos más recientes, después del siglo XIII d.C., «en las peregrinaciones a la Meca, un camello abría la marcha con el *mahmal*, una especie de tienda cúbica que tenía un ejemplar del *Corán*. Y, antes de la islamización, los beduinos llevaban «una tienda sagrada—la *qubbâ*—,

[8] Ex 33,7-11.
[9] Núm 11,16-17.24-25.
[10] Num 12,4-10.
[11] Ex 26,1-37; 36,8-38.
[12] 2 Sam 6,17. Cf. Fr. M. Cross, *The Tabernacle*: BibArch 10 (1947) 45-68; V. W. Rabe, en JNES 25 (1966) 132-34.
[13] En 1 Sam 7,7-9; 3,15 se da a entender que el santuario de Silo era un edificio, mientras que en 1 Sam 2,22; Jos 18,1; 19,15 se da a entender que era una «tienda»; es lo que supone la profecía de Natán (2 Sam 7,6).
[14] Cf. M. Haran, *Shilo and Jerusalem. The Origin of the Priestly Tradition in the pentateuch:* JBL 81 (1962) 14-24; O. Rissfeldt, *Das Altertum* 14 (1958) 134-35.
[15] R. de Vaux, o.c., 436.
[16] Ex 26,14.
[17] R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II (Paris 1960) 125.
[18] Cf. Núm 10,35-36; Jos 3,6; 2 Sam 11,11; 1 Sam 4,1ss. Aquí el *arca* es como el *palladium* de Israel en las guerras de Israel en nombre de «Yahvé de los ejércitos».

en cuero rojo, en la que iban transportados los ídolos de piedra de la tribu, los *betylos*. Era llevada por dos camellos en las procesiones religiosas y en los combates; la guardaban dos jovencitas. En el campo se levantaba junto a la tienda del jeque; y allí se iba a consultar a los oráculos» [19]. Es algo similar a lo que se dice en Ex 33,7 (sobre la consulta a la *tienda de la reunión)* y en Ex 26,14 (sobre el color rojo de las pieles de carnero). Incluso en Ex 38,8 se habla de unas «*mujeres* que velaban a la entrada de la *tienda de la reunión*», lo que es un parecido más con la *qubbâ* de los beduinos preislámicos.

Según Diodoro de Sicilia (XX 65.1), en el campo cartaginés había una *tienda sagrada*, que se levantaba junto a la del jefe. Y en Siria se han encontrado estatuillas femeninas llevadas sobre el camello en una litera cubierta por un pabellón. Y en un bajorrelieve de Palmira, del siglo I d.C., se representa una procesión religiosa en la que figura un camello llevando una pequeña tienda de color rojo, y la palabra *qubbâ* aparece en la epigrafía de Palmira. En Núm 25,8 aparece la palabra *qubbâh* para designar una «tienda» o parte de una tienda. Así, pues, como dice R. de Vaux, «es razonable admitir, conforme a lo que dicen los textos, que los antepasados de los israelitas, en tiempos de su existencia nómada, hayan tenido un santuario portátil y que éste fuera una tienda, a imagen de sus propios albergues. Y es normal que este santuario haya desaparecido cuando las tribus se asentaron en Canaán» [20]. La última mención de la *tienda de la reunión* es en la altiplanicie de Moab, en la última estación de los hebreos antes de entrar en la tierra prometida [21]. En tiempos de David se vuelve a hablar de una tienda para albergar el *arca*, sin duda en relación con las tradiciones del desierto [22].

2. El arca de la alianza

Según la tradición «sacerdotal», la *tienda* estaba destinada a albergar en ella el *arca del testimonio ('arôn hâ 'edûth)*, que son las «tablas del testimonio», es decir, las «tablas de la ley», recibidas directamente de Dios [23], y que fueron colocadas en

[19] R. de Vaux, o.c., II 125.
[20] Id., ibid., II 126.
[21] En Jos 18,1; 19,51 se habla de la «tienda» en Silo; pero parece que el santuario de Silo era un edificio; cf. 1 Sam 1,7.9; 3,15.
[22] Sobre las costumbres de los beduinos preislámicos véase H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Baeyrouth [1928] 101-79); Id., *Le culte des bétyles et les processions religieuses chèz les Arabes préislamiques:* BIF AO XVII (1920) 39-101; H. G. May, *The Ark-A Miniature Tempel:* AJSL LII (1935-36) 215-34; H. Ingholt, *Inscriptions and Sculpture from Palmyra:* Berytus III (1936) 83-88; F. M. Cross, *The Tabernacle:* The Biblical Archeologist (1947) 45-68.
[23] Ex 26,33; 40,20; 25,16; Núm 9,15.

el *arca* [24]. Por eso se habla de la *tienda del testimonio* [25]. Sin embargo, en los textos primitivos del «elohísta» no se dice que el *arca* estuviera en la *tienda;* pero es normal que la *tienda* no estuviera vacía y que el *arca* no estuviera a la intemperie; por eso ya Natán supone que el *arca* estaba en la *tienda* [26], y más tarde el *arca* estuvo en lo más sagrado del templo. Como el *arca* era el símbolo de la presencia de Yahvé, era normal que estuviera en la *tienda de la reunión* ya en los tiempos del desierto.

En Ex 25,10-22 y 37,1-9 (tradición «sacerdotal») se la describe con todo detalle: era de madera de acacia de 1,25 metros de largo, 0,75 metros de ancho y de alto, plaqueada en oro, con anillos adicionales para poner en ellos las barras que habían de transportarla. Sobre ella había una «tapadera» o *kapporet,* que los LXX traducen por *ylasterion* y la Vg por «propiciatorio», jugando con el sentido que tenía según el rito del «día de la expiación» *(yôm hakkippurîm)* [27]. Sobre el *kapporet* o «tapadera» estaban, en sus dos extremos, los *kerubîm,* con las alas extendidas, genios protectores del lugar, según la mentalidad de la época [28].

Según Dt 10,1-5, por orden divina se colocaron las «dos tablas de piedra», en las que estaban las «diez palabras», o *Dekalogoi,* en dicha *arca,* por lo que se llama *arca de la alianza ('arôn ha-berîth).* Y así, era el símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo; por eso presidía el desplazamiento de los israelitas por las estepas del Sinaí; así, cuando se ponían en marcha gritaban: «¡Levántate, Yahvé, y que tus enemigos se dispersen!», y cuando se detenía decían: «¡Vuelve, Yahvé, hacia la muchedumbre de los millares de Israel!» [29]. Luego, en los tiempos de la conquista, el *arca* siguió la penetración de las huestes de Josué, acampando en *Gilgal* [30], en *Betel* [31] y en *Siquem* [32], permaneciendo luego en Silo durante mucho tiempo [33]. Desde allí fue llevada a Afeq para hacer frente a los filisteos, pero fue capturada por éstos [34]. Finalmente fue devuelta a los israelitas en Qiryat-Yearim [35], de donde fue transportada a Jerusalén por David, quien la instaló en una «tienda» [36], de modo provisional hasta que Salomón construyó el templo, precisamente para albergarla como el objeto más preciado recibido de la tradición [37]; por eso lo puso en el lugar más sagrado, en el «santo de los santos». Los libros históricos no vuelven a hablar del *arca;* pero se supone que desapareció en la destrucción del templo en el 587 a.C. De hecho, Jeremías habla del «arca de la alianza de Yahvé» como de algo que ya pasó y de la que no se acordarán en la futura reconstrucción de Jerusalén, pues ésta será el trono de Dios», adonde volverán los de la casa de Judá y los de la casa de Israel [38]. Según una tradición apócrifa recogida en 2 Mac 2,4s, el profeta Jeremías, antes de la ruina de Jerusalén, la habría ocultado en una gruta del monte Nebo con la «tienda» (!) y el altar de los perfumes.

Para los israelitas, el *arca* era símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo [39]; por eso, cuando llegaba al campamento de los israelitas, gritaban, interpretando la fe de éstos: «¡Dios ha venido al campamento!» [40]; y cuando fue capturada, se daba esta explicación teológica: «La *gloria* ha desaparecido de Israel» [41]; por eso, cuando fue instalada en el templo salomónico, se dice que la «gloria de Yahvé» tomó posesión del santuario [42], como en otro tiempo había tomado posesión de la *tienda* en el desierto [43]. En los desplazamientos de los israelitas [44] y en las guerras santas, el *arca* se convirtió así en el *palladium* de Israel [45]. Por eso los filisteos fueron castigados con su presencia, por lo que procuraron deshacerse de ella como objeto peligroso [46]; y, en efecto, era peligroso acercarse a ella [47], porque es el «arca de Yahvé Sebaot, que se sienta sobre los querubines» [48], el «escabel» de Dios [49]. Esta imaginería parece inspirarse en los tronos, flanqueados de esfinges aladas, que en los templos sirios simbolizaban la presencia física del dios local [50].

Según Dt 10,1-5, el *arca* aparece como un cofre en el que se guardaban las *tablas* del *decálogo;* por eso se le llama «arca de la alianza». Es el equivalente del «arca del testimonio» [51],

24 Ex 31,18; 25,16; 40,20.
25 Ex 33,11; Núm 12,8.
26 1 Sam 7,1ss.
27 Cf. Lev 16,1ss.
28 Cf. H. VINCENT, en RB (1926) 485-86; art. *Kerub,* en DBS V col.161-186.
29 Núm 10,33-36; cf. 14,44.
30 Jos 7,6.
31 Jue 20,27.
32 Jos 8,53.
33 1 Sam 3,3.
34 1 Sam 4,3-11.
35 1 Sam 5,1-7.
36 2 Sam 6,1s.
37 1 Re 6,19; 8,1-9.
38 Jer 3,16.
39 Cf. 1 Sam c.4-6; 2 Sam 6,1s; 1 Re 8,1s.
40 1 Sam 4,7.
41 1 Sam 4,22.
42 1 Re 8,11
43 Ex 40,34-35.
44 Núm 10,33-36.
45 Cf. 1 Sam 4,1; 2 Sam 11,11.
46 1 Sam 5,1s.
47 1 Sam 6,19; 2 Sam 6,7.
48 1 Sam 4,4.
49 1 Par 28,2; Ez 43,7.
50 Cf. R. DE VAUX, *Institutions* II 130.
51 Ex 25,16; 40,20.

pues en ella se guardaba la *ley*. La consideración del *arca* como «escabel» o «trono» de Dios y al mismo tiempo como «receptáculo» de la *ley* es comprensible y está dentro de la mentalidad de la época. Así, en el *Libro de los muertos*, egipcio, se dice en el c.64: «Este capítulo fue encontrado en Khnum sobre un ladrillo de alabastro, bajo los pies de la majestad de este dios venerable (el dios Thot), y es de la escritura del dios mismo». Como dice R. de Vaux, «esto tiene relación con lo que se dice de las «tablas del decálogo», que fueron escritas por «el dedo de Yahvé» [52] y colocadas en el *arca*, que es, a la vez, «el *escabel* de Yahvé» [53]. Por otra parte, sabemos que los tratados hititas de vasallaje eran colocados en el templo a los pies de la imagen del dios local. En Egipto había una costumbre similar; así, a propósito del tratado del faraón con el rey de los hititas, Hattusil, se dice: «El escrito del juramento (pacto) que he hecho con el gran rey, el rey de Hattu, ha sido colocado a los pies del dios Teshup; los grandes dioses han sido testigos de ello. Y el escrito del juramento que el gran rey, el rey de Hattu, me ha hecho ha sido colocado a los pies del dios Ra; los grandes dioses son testigos de ello» [54]. Teniendo en cuenta estas costumbres, es muy verosímil que las «tablas de la ley» o del «testimonio» (es decir, las «diez palabras» o *decálogo)* [55], en las que se estipulaban las cláusulas esenciales de la *alianza* entre Yahvé y su pueblo, hayan sido guardadas como testimonio en el *arca*, a los pies de Yahvé, pues aquélla era el símbolo de su *presencia* en medio del pueblo elegido.

Ahora bien, aunque en las tradiciones primitivas [56] no se relacionen el *arca* y la *tienda* (esto sólo lo hace explícitamente la tradición «sacerdotal», que relacionaba el *arca* con el templo de Jerusalén), sin embargo, es normal que el *arca* fuera guardada en la *tienda* sagrada, donde se manifestaba Yahvé en forma de *humo* o de *nube*, según las expresiones antropomórficas de las tradiciones más antiguas [57]; en el supuesto de que el *arca* fuera el símbolo de la *presencia* de *Yahvé* en medio de su pueblo, su lugar propio era la *tienda de la reunión* o del

[52] Ex 32,28.
[53] 1 Par 28,2; Sal 99,5; 132,7; Lam 2,1.
[54] R. DE VAUX, o.c., II 32.
[55] Ex 31,18; Ex 25,16; 40,20; Núm 9,15; 17,22.
[56] Cf. Ex 33,7-11; Núm 10,33-36; 14,44.
[57] Según Ex 33,9, la «nube» se ponía a la entrada de la «tienda», cerrando así su entrada al interior, donde Moisés conversaba con Yahvé; pero, según Núm 12,4-10, la «nube descendía *sobre* la «tienda» mientras Yahvé estaba en ella. Según Ex 40,34-35, la «nube» tomaba posesión de la «morada» *(mishkân)* de modo *permanente;* y, según Núm 2,2.17, la «tienda» estaba *en medio* del campamento de los israelitas, dando a entender así que Yahvé *residía* de *modo permanente* en medio de su pueblo, como la «tienda» del generalísimo, y las tiendas del campamento de los israelitas estaban geométricamente distribuidas en torno a ella como un campamento regular de soldados.

«encuentro» de Moisés con su Dios. Y, al contener el *arca* las «tablas de ley», se convierte en «arca del testimonio», según la nomenclatura del «sacerdotal» [58].

3. Los sacrificios

a) El altar

Según la descripción del «sacerdotal», en el santuario del desierto había *dos altares:* uno llamado de los *holocaustos*, colocado delante de la entrada del *mishkân* o «morada» [59], y otro llamado de los *perfumes*, dentro de la «morada», delante del velo que aislaba el fondo, donde estaba el *arca* [60]. Y se describe el altar de los *holocaustos* diciendo que estaba construido con madera de acacia, con unas medidas de 2,50 metros de largo y de ancho y 1,50 metros de alto [61]. La madera de acacia estaba recubierta de bronce; por eso se llama al conjunto «altar de bronce». Estaba hueco y tenía unos rebordes, con cuatro anillos para meter por ellos las barras para transportarlo.

El altar de los *perfumes* era una superficie cuadrada de 0,50 metros de lado y un metro de alto. Era de madera de acacia, chapado en oro en su parte superior, con cuernos de oro y cuatro anillos para meter las barras para transportarlo. Por eso se le llama «altar de oro». Pero en los relatos del desierto en los que se habla de ofrenda de incienso no se menciona este altar [62]. Estas descripciones, pues, son posteriores a base de *idealizar* el autor «sacerdotal» el santuario del desierto teniendo por modelo el templo de Jerusalén.

Indudablemente que los hebreos en su estancia en el desierto tuvieron que tener manifestaciones cultuales en consonancia con la simplicidad de la estepa, siendo el *altar* el elemento esencial de todo santuario. En hebreo se le llama *mizbêaḥ* («inmolatorio», de *zbḥ*, «inmolar»). En realidad, según el ritual israelita, las víctimas (excepto los pájaros) eran inmolados fuera del altar, pero eran puestas luego, descuartizadas, sobre él; igualmente se ponían sobre él las ofrendas vegetales. Conocemos por la arqueología cómo eran los altares cananeos preisraelitas: eran unas rocas talladas como los encontrados en Petra y en Hasor, o también altares artificiales, de piedra o de tierra apisonada, o de ladrillos rudos. Los ejemplares de Me-

[58] Ex 25,16; 40, 20; Núm 9,15. Cf. H. HARAN, *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic significance in Biblical Ritual:* IEJ IX (1959) 30-38.
[59] Ex 40,6.29; cf. Lev 4,18.
[60] Ex 30,6; 40,5.26.
[61] Ex 30,1-5; 37,25-28.
[62] Núm 16,6-7.17-18; 17,11-12.

giddo y Tell ed-Duweir (Lakish) ilustran esta diversidad de altares, que se escalonan desde el tercer milenio a.C. (en Et-Tell-'Ai) hasta mediados del segundo milenio a.C. Por eso podemos colegir que el altar de los tiempos mosaicos debiera de parecerse a uno de estos tipos conocidos [63].

b) El sacrificio «holocausto»

El altar dice relación necesaria con los sacrificios sangrientos, que eran comunes en todas las religiones de la antigüedad. En los textos actuales bíblicos del Pentateuco se habla de tres tipos de sacrificios: *a)* el *holocausto*, llamado así porque se quemaba *toda* la víctima sobre el altar; *b)* el de *comunión*, en el que se quemaba parte sobre el altar, y parte la comían los oferentes; *c)* los *expiatorios*, que eran de dos clases: por el *pecado* o por el *delito*. En realidad, esta distinción tan neta de sacrificios refleja ya un ritual muy pormenorizado, que ciertamente no es de la época primitiva del desierto, sino que refleja influencias cananeas. En efecto, la legislación de Lev c.1-7 es posterior al exilio y parece interrumpir la secuencia lógica de la sección sobre el santuario del desierto de Ex 40 y lo que se dice en Lev c.8-10 sobre la instalación de los sacerdotes.

En efecto, el término *holocausto* (del gr. *'ólon kaio:* «quemar totalmente») traduce el término hebraico *'olâh* (de la raíz *'alâh*, que significa «elevar», porque se «subía» la víctima al altar o porque «subía» su humo hacia el Señor). La traducción por *holocausto* indica ya que se quemaba *toda* la víctima, salvo la piel, que quedaba para el sacerdote. Por eso en hebreo se le califica también como *kalîl*, «total» [64]. La víctima debe ser un animal macho, de ganado vacuno u ovino, sin mancha, o una tórtola o pichón [65]. El oferente presentaba la víctima estando en situación de pureza ritual; colocaba la mano sobre la víctima en actitud de *manumissio*, o entrega incondicional a la divinidad, sin necesidad de acudir a interpretaciones de ritos mágicos de contacto entre el hombre y ella, aunque quizá esté incluido en este rito la idea de *sustitución:* la víctima es entregada a la divinidad en lugar del propio ser humano, cargando con los pecados del oferente, como aparece en el rito del macho cabrío emisario [66].

[63] Véase R. DE VAUX, *Institutions* II 280-81. En Ex 20,25 se da la siguiente ordenación: «Si me alzas altar de piedras, no lo harás de piedras labradas, porque, al alzar tu cincel contra la piedra, la profanas». Es decir, que los primitivos altares debían de ser de piedra sin retocar. Así como para la circuncisión se exigía un cuchillo de sílex, el instrumento de los pueblos primitivos, así los altares debían mantener este arcaísmo por razones atávicas que a nosotros se escapan. Quizá la prohibición de tallar la piedra obedeciera a evitar que se hicieran entalladuras figurativas de la divinidad, lo que se prohíbe en Ex 20,4. Pero la expresión «profanar la piedra» da a entender concepciones primitivas, quizá relacionadas con el *animismo* de los primeros nómadas. Cf. K. GALLING, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients* (Berlín 1924); H. M. WIENER, *The Altars of the Old Testament* (Leipzig 1927); W. F. ALBRIGHT, *Archeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1946) 150-52; A. PARROT, *Autels et installations cultuelles à Mari*, en *Congress Volume Copenhagen* (Supto. VT) (Leiden 1953) 112-19.

[64] 1 Sam 7,9; Dt 33,10; Sal 51,21.

[65] Cf. Lev 22,17-25.

Este sacrificio es llamado también *qorbân* [67], porque se «acercaba» a Dios *(qrb*, «acercar»), e *ishshéh* [68], porque se quemaba totalmente (de *'esh*, «fuego»). Y se dice de este sacrificio que es de «grato olor a Yahvé» [69], expresión antropomórfica que hay que entender como residuo de antiguas concepciones fetichistas, en las que los sacrificios son considerados como banquetes de la divinidad [70].

Entre los cananeos parece que se ofrecían sacrificios del tipo del «holocausto»; así, los sacerdotes de Baal ofrecen sacrificios como los de Elías [71], y en las *tarifas* rituales de la piedra púnica de Cartago (conservada en Marsella), de origen fenicio, se habla de sacrificios *kalil*, en los que sólo una parte queda para el sacerdote y nada para el oferente, como en los «holocaustos» *(kalil-'olâh)* de los hebreos. Y en muchas inscripciones púnicas de la época romana se habla de *'lt* y *mnḥt*, que parecen tener relación con el *'olâh* y el *minḥâh* («ofrenda») de los rituales hebraicos. Igualmente se habla en estos ritos púnicos de *qtrt* y *lbnt*, que equivale al *qetoret* y *lebonâh* de los textos bíblicos: ofrendas de perfumes unidos a los sacrificios cruentos.

En los textos de Ugarit-Ras Shamra se han encontrado términos equivalentes, en parte, a los hebraicos: *dbḥ* y *zebaḥ* («sacrificio»). Y en el rito del sacrificio ofrecido por el héroe se dice:

> «Se levantó y enrojeció (con sangre), y lavó sus manos hasta el codo, y sus dedos hasta la espalda; entró en la sombra de la tienda y tomó un cordero para sacrificarlo en sus manos, y un joven animal con sus dos manos, y todo lo que era su mejor alimento, y tomó (?) un pájaro para sacrificarlo, y derramó vino en una copa de plata, y miel en una copa de oro, y se fue hasta la cima de la torre, y subió sobre el muro, y levantó sus manos al cielo y sacrificó al toro *El*, su padre, y honró a *Baal* con su sacrificio, el hijo de Dagón con sus ofrendas» [72].

[66] Lev 16,21. El oferente inmolaba la víctima y el sacerdote la colocaba en el altar.

[67] Lev 1,2.10.14.

[68] Lev 1,9.13.17.

[69] Cf. Gén 8,21: Yahvé aspira el grato olor del sacrificio ofrecido por Noé después del diluvio, exactamente como los dioses babilonios «se arremolinan como moscas» en torno al sacrificio ofrecido por Utnapishtim después del diluvio. Cf. *Epopeya de Gilgamesh* tab.11.

[70] Lev 1,3.

[71] 1 Re 18,28.

[72] R. DE VAUX, *Institutions* II 324-25. Con todo, los textos de Ras Shamra parece que no dan importancia a la *sangre* de la víctima, mientras que en Israel esto era el principal elemento, porque la sangre era vehículo de la vida, y ésta pertenecía a Dios en exclusiva. Cf. Gén 9,4-5; por eso se derramaba cuidadosamente sobre el altar.

c) **Sacrificio de «comunión»**

Este tipo de sacrificios se designa en hebreo con la expresión *zebaḥ shelâmîm* (o, simplemente, *zebah* o *shelâmim)* o *shelem* [73], que la Vg, siguiendo a la versión de los LXX, traduce por «pacificum». Son sacrificios especiales para dar gracias a Dios y fomentar la unión entre los oferentes; por eso, después del sacrificio, se organizaba un *convite* de fraternidad o de «comunión». Estos sacrificios eran de tres tipos: *a)* de *alabanza (tôdâh)* [74]; *b) espontáneo (nedabâh),* ofrecido por devoción, sin obligación alguna ni por prescripción ni por promesas [75]; el *votivo (nêdèr):* para cumplir un voto [76]. La víctima era repartida entre Dios, a quien se ofrecía, el sacerdote y el oferente, que luego comía su parte como cosa *santa.* Las víctimas podían ser macho o hembra. Se hacía el rito de la inmolación y efusión de la sangre como en el «holocausto». La sangre y la grasa eran quemadas [77] sobre el altar. El oferente comía luego su parte con su familia o con sus invitados [78]. Solían ofrecerse, además, el *minḥah,* de pasteles sin levadura y de pan con levadura. Parte quedaba para el altar y luego el sacerdote lo tomaba para sí.

También este sacrificio hebraico parece encontrar su paralelo en los sacrificios cananeos. En la *tarifa* púnica de Cartago (llamada también tarifa de Marsella) se habla de sacrificios *sewa'at* y *sèhlèm kalil;* en el primero, parte de la víctima es para el sacerdote, y la otra parte, para el oferente; en el segundo no se habla de repartición de la víctima; en algún caso (oferta de un volátil para hacer exorcismos), parte de este sacrificio *sèhlèm kalil* quedaba para el oferente. Vemos, pues, que hay cierto parecido con el sacrificio *shélem* (de «comunión») de los hebreos [79].

d) **Sacrificios expiatorios**

Estos aparecen, sobre todo, en los textos posteriores al exilio. Son dos, cuya distinción no es clara: El sacrificio por el *pecado (ḥattâ')* [80], cuya víctima varía según la categoría social

73 Am 5,22: *sólo aparece aquí en singular.*
74 Lev 7,12-15; 22,29-30: la víctima ha de ser comida el mismo día.
75 Lev 7,16-17; 22,18-23.
76 En estos dos casos, la víctima podía ser comida al día siguiente; pero, si quedaba algo, debía quemarse el tercer día (Lev 7,16-17).
77 Lev 3,16-17; 7,22-24.
78 El pecho debía ser «balanceado» ante Yahvé *(tenufâh),* pero no quemado; y la pierna derecha estaba también sujeta al *terumâh* (« ¿elevada?»), y era para el sacerdote, como una «contribución» (Lev 7,28-34; 10,14-15).
79 Cf. R. DE VAUX, o.c., II 323-24.
80 Lev 4,1-5,13; 6,17-13.

del delincuente [81]. El carácter expiatorio aparece en el rito de untar con la sangre los cuernos del altar y la aspersión con ella del velo que estaba a la entrada del santo de los santos [82]. La grasa se quemaba en el altar; y las carnes eran para los sacerdotes, pues el oferente, como culpable, no podía participar de ellas. Por eso, cuando el sacrificio era por un pecado de la *comunidad,* los sacerdotes no podían comer de la víctima. El otro tipo de sacrificio expiatorio era el llamado por el *delito ('âshâm,* término que significa «ofensa»). Es un sacrificio de *reparación* [83]. La víctima era el carnero. No es fácil determinar en qué se distinguía este tipo de sacrificios del anterior. Filón creía que el primero (por el *pecado)* era por *faltas involuntarias* contra el prójimo, mientras que el *'âshâm* sería por las faltas *involuntarias* contra Dios [84]. En cambio, según Flavio Josefo, la distinción sería entre pecados cometidos sin testigos y pecados cometidos delante de testigos [85]. En realidad, en algunos textos parece que se intercambian como sinónimos el *ḥattâ'* y el *'âshâm* [86].

e) **Ofrendas**

La ofrenda vegetal es llamada *minḥâh,* que significa «don». Las hay de flor de harina con aceite e incienso [87], o de harina cocida [88]. Estas se presentaban sobre el altar y luego quedaban para los sacerdotes. Debían ser sin levadura, pero con sal [89]. Las «primicias» tenían también carácter de «ofrendas» o *minḥâh* [90]: espigas o pan cocido, con aceite e incienso; parte se quemaba sobre el altar. Esta parte se llamaba *'azkârah,* que se suele traducir por «memorial», pues recuerda al oferente ante Dios. Generalmente, la *minḥâh* era el *complemento* de los sacrificios cruentos, en los «holocaustos» y en los de «comunión».

En determinados textos rituales púnicos aparece la *mnḥt* (equivalente a la *minḥâh* hebraica) asociada a *'lt* (equivalente al *'olâh* de los textos bíblicos).

Como hemos indicado antes, todas estas «ofrendas» iban

81 La víctima era: un toro, por el sumo sacerdote, cuya culpabilidad afectaba a todo el pueblo; un toro, por el pecado del pueblo; un macho cabrío, por el pecado del «príncipe», *nâsi,* jefe laico en la teoría de Ezequiel; una cabra u oveja, por el pecado de un particular. Los pobres podían presentar dos tórtolas o dos pichones: uno por el *pecado* y otro en *holocausto.*
82 Lev 17,11; cf. Heb 9,22.
83 Lev 5,14-26; 7,1-6.
84 FILÓN, *De victimis* II.
85 FLAVIO JOSEFO, *Ant. Iud.* II IX,3.
86 Cf. Lev 5,6.7; 4,2; 5,1.22.24; 14,10-32; Núm 6,9-12; Lev 4,13.22.27; 5,1517; Núm 15,22.
87 Lev 2,1-3; 6,7-11; 7,10.
88 Lev 2,4-10; 7,9.
89 Lev 2,11-13.
90 Lev 2,14-16; Núm 5,15: «*minhâh* de los celos».

acompañadas de *incienso (qetóret:* lo que «humea» o «perfume»). En realidad, el término para designar el incienso propiamente tal es *lebonâh*, que es el principal ingrediente de los perfumes que se quemaban [91]. Solían acompañar a los sacrificios cruentos y a las «ofrendas» vegetales [92]. También en los textos púnicos encontramos el *qtrt (qetóret* hebreo) y el *lbnt* (equivalente al *lebonâh* hebraico), que aparecen como perfumes quemados en los sacrificios [93].

f) Origen de los sacrificios

Se ha pretendido relacionar el ritual de sacrificios de la Biblia con otros de los antiguos pueblos orientales semíticos, con los mesopotámicos, los árabes y los cananeos, pueblos que pudieron tener influencia sobre los antepasados de Israel, ya que los patriarcas eran oriundos de Mesopotamia, aunque luego residieron en Canaán; asimismo, Moisés estuvo en contacto con tribus arábigas en el Sinaí y en Transjordania.

No parece que el ritual hebraico de sacrificios, tal como aparece en los textos bíblicos, tenga mucho que ver con los de Mesopotamia. En efecto, el nombre acadio para designar el sacrificio es *neqû*, que significa «libación» (el término *zibu*, equivalente al *zebâh* hebraico, es de raro empleo). Para los mesopotámicos, el *neqû* es, ante todo, un *banquete* ofrecido a la divinidad; el altar es la mesa de dios, en la que se ponen los alimentos para su uso: carnes de carnero, buey, gacela, volátiles, peces, legumbres, frutos y panes. Al lado se quemaban perfumes, que alegran el corazón de los dioses, como dice en el poema de Gilgamesh, el héroe Utnapishtim:

«Yo instalé siete y siete incensarios y esparcí sobre sus soportes de caña, madera de cedro y mirra; *los dioses olieron* su fragancia y les agradó el buen olor; y así, los dioses, como moscas, se reunieron en torno al sacrificador» [94].

No se habla de libaciones de sangre en los sacrificios. No hay sacrificios de «comunión», pues las partes de las víctimas se repartían entre los dioses, el rey, el sacerdote y el personal del templo, sin que el oferente recibiera nada. Era una especie de contribución para el sostenimiento del culto. No se quemaba la víctima sobre el altar. Así, pues, no hay parecido con los sacrificios israelitas, en los que la *efusión de la sangre* tenía excepcional importancia. Tampoco hay sacrificios *expiatorios.*

[91] Ex 30,34-38.
[92] 1 Sam 2,28; Is 1,13.
[93] Véase R. DE VAUX, o.c., II 300-301.
[94] *Epopeya de Gilgamesh* XI.

Para apartar los genios maléficos se tomaba un animal o se hacía una efigie de él, que era como su sustituto (el *pujju*, «vicario», o *dinânu*, «sustituto»), que ofrecía un exorcista, inmolando el animal o destruyendo su efigie. Así, se dice en un ritual:

«El ha entregado un cordero por su vida y ha entregado una cabeza de cordero por una cabeza de hombre; ha entregado un cuello de cordero por un cuello de hombre, ha entregado un pecho de cordero por un pecho de hombre».

Y en un texto asirio, para reforzar un tratado con la inmolación de un carnero, se dice:

«Esta cabeza no es una cabeza de carnero; es la cabeza de Mati'ilu; la cabeza de sus hijos, de sus grandes, de las gentes de su país. Si el susodicho peca contra las cláusulas (del tratado), lo mismo que esta cabeza es arrancada..., que sea arrancada la cabeza del susodicho. Esta pierna no es una pierna de carnero, es la pierna del susodicho...» [95]

Nos encontramos aquí con sacrificios de «sustitución», lo que no aparece en el ritual hebreo. No hay, pues, puntos de contacto esenciales sobre la noción de sacrificios entre los mesopotámicos y el de la Biblia [96].

En cuanto a los *árabes* es poco lo que se puede decir, pues las noticias sobre el ritual de los beduinos preislámicos son inseguras y fragmentarias. Parece que los *safaítas* (en el Arabia septentrional) tenían sacrificios *cruentos* con motivo de determinados acontecimientos familiares, pero siempre fuera del santuario. Los árabes de la parte central parece que hacían ofrendas de harina y libaciones de leche; y también se cortaban los cabellos, como en el caso del *nâzîr* hebreo [97]. Se ofrecían las primicias de las cosechas y parte del botín. Sacrificaban animales, que no quemaban. No hay, pues, parecido con los sacrificios israelitas. No se menciona el «altar», aunque sí el *nuṣub* o *manṣâb*, equivalente al *massébâh* de la Biblia, que es una piedra erecta o estela. La víctima se inmolaba delante de ella y se la frotaba con su *sangre*, que corría hacia un foso que estaba al lado. La víctima era presentada por el mismo oferente, el cual comía sus carnes con su familia. No hay cremación ni altar propiamente tal. Las víctimas eran animales domésticos: ovejas, ganado vacuno y camellos.

En Arabia del Sur había santuarios con altares de libaciones y perfumes, según se dice en las inscripciones encontradas; se

[95] R. DE VAUX, o.c., 317.
[96] En Ez 44,16 y Mal 1,7.12; Is 65,11 se menciona la «mesa» del altar; quizá por influencia babilónica. En Dan 14,12.18 se habla de los «panes» que ofrecían a los ídolos de Babilonia; en 1 Sam 21,4-7 se habla de los «panes de la proposición» del santuario hebreo.
[97] Núm 6,18.

empleaban mucho los aromas. Se sacrificaban carneros, toros, gacelas y leopardos. La inmolación se hacía sobre un altar, al que se le llamaba *mdbḥt* (equivalente al *mizbéaḥ* hebraico). Pero, a pesar de ciertos parecidos con los sacrificios israelitas, «faltan en Arabia rasgos esenciales del sistema israelita: la *combustión* total o parcial de la víctima sobre el altar, que es un rito común a todos los sacrificios israelitas de animales, no existía en Arabia septentrional y central, y la afirmación de que ella haya sido practicada en Arabia meridional reposa sobre una prueba dudosa» [98].

En resumen, después de lo expuesto queda claro que las afinidades de los sacrificios israelitas son claras, con el trasfondo cananeo, que conocemos muy parcialmente. Con todo, podemos suponer que en el desierto Moisés organizó un culto similar al de los nómadas de la zona—con algunos parecidos a los ritos de los árabes preislámicos—, y que después, bajo el influjo *cananeo*, se fueron diversificando los distintos sacrificios, lo que parece tuvo lugar en tiempos de la monarquía y después del exilio. Al menos, los textos actuales bíblicos sobre el particular son principalmente de esta época, en que hay obsesión por lo *ritual* bajo la égida de la hierocracia, inaugurada por Ezequiel y Esdras.

La característica de los sacrificios israelitas y cananeos es que la víctima se quema total o parcialmente sobre el altar; parece que esto era también común a los moabitas y ammonitas, según las alusiones bíblicas. Tenemos, pues, que el sacrificio de los hebreos viene a coincidir, en parte, con los de los pueblos afines del oeste semítico; el trasfondo común étnico se ha reflejado en el ritual de los sacrificios. Ahora bien, los griegos arcaicos tenían también el rito similar de θυσία similar a *zebaḥ* hebraico: parte de la víctima se quemaba sobre el altar, parte era para los sacerdotes, y el resto se comía por los oferentes en un banquete sagrado; además, los griegos tenían el «holocausto» (quema *total* de la víctima) en honor de las divinidades ectónicas y de los héroes divinizados, quizá haya relación semántica entre el βωμός («estrado», «altar») y *bâmâh*, o

[98] R. DE VAUX, o.c. II 321; cf. G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice* (Oxford 1925); A. WENDEL, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (Leipzig 1927); W. O. E. OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel. The Origin, Purposes and Development* (London 1937); W. B. STEVENSON, *Hebrew'olah and zebach Sacrifices*, en *Festschrift Bertholet* (Tübingen 1950) 488-97; N. H. SNAITH, *Sacrifices in the Old Testament (zebaḥ, minhah, hatta'at)*: VT VII (1957) 308-17; L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956); J. HENNINGER, *Le sacrifice chez les Arabes*: Ethnos XIII (Stocholm 1948) 1-16; G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques* (Louvain 1951); R. DUSSAUD, *Les origines chananéennes du sacrifice israélite* (Paris 1941); D.M. L. URIE, *Sacrifice among the West Semites*: PEQ (1949) 67-82; J. GRAY, *The Legacy of Canaan* (SVT V) (Leiden 1957); G. FURLANI, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria* (Roma 1932); R. K. JERKES, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (New York 1952).

«lugar alto» de los cultos cananeos según los textos bíblicos. A este propósito comenta R. DE VAUX, con su acostumbrada clarividencia: «Parecen ser la herencia de una civilización anterior a la instalación de los helenos y de los cananeos sobre las riberas del Mediterráneo oriental. La costumbre de quemar la víctima total o parcialmente sobre el altar existía ya en Canaán antes de la llegada de los israelitas. Por otra parte, no hay prueba segura de que ellos la hubieran practicado durante su período de seminomadismo; la más antigua forma que hayan conocido podría ser la que queda en el *sacrificio pascual*, tan íntimamente ligado a la historia de la permanencia en el desierto: no se quema nada de la víctima, la *sangre* tiene especial importancia y las carnes son comidas por los fieles; estos rasgos se encuentran precisamente en el antiguo sacrificio de los árabes nómadas. Así, en el momento de la sedentarización en Palestina, los sacrificios *'olâh* y *zèbaḥ*, consumidos sobre el altar, habrían sido tomados de los *cananeos* y combinados con los antiguos *ritos de sangre*, que conservaban su valor y no se encontraban entre los cananeos; después, los rituales habrían evolucionado separadamente» [99].

4. EL SACERDOTE

a) El nombre con que normalmente se designa al *sacerdote* en hebreo es *kôhen*, que tiene una raíz común con el fenicio y con el nabateo. En la Biblia se aplica este nombre a los sacerdotes israelitas y a los de los países extranjeros [100]. Hay otro término en plural que aparece tres veces aplicado sólo a los sacerdotes de los falsos dioses: *kemarim* [101], que encuentra su equivalente en el vocablo *kmr*, y que aparece a principios del segundo milenio en las tabletas de Capadocia; luego en arameo, palmiriano y siríaco. Se ha relacionado el *kôhen* con el acadio *kânu (k'n)*, que significa «inclinarse», prestar homenaje; o con la raíz hebrea *kw'n* («estar de pie»); así, el sacerdote sería el que está de pie ante Dios suplicando por su pueblo [102].

b) Según la tradición bíblica, los sacerdotes eran de la tribu de *Leví* y heredaban automáticamente sus funciones sacerdotales; era una casta *hierocrática* dentro de la sociedad, y por eso no se necesita de una carisma especial o vocación para asumir sus funciones. Bajo este aspecto, el sacerdocio hebreo

[99] R. DE VAUX, o.c., II 326.

[100] A los egipcios (Gén 41,45; 47,22), a los fenicios (2 Re 10,18; 11,18), a los filisteos (1 Sam 5,5), a los moabitas (Jer 48,7), a los ammonitas (Jer 49,3).

[101] 2 Re 23,5; Os 10,5; Sof 1,4.

[102] Cf. Dt 10,8.

es similar al sacerdocio profesional de los otros pueblos del antiguo Oriente. Cuando entraba en funciones, se decía que se «llenó su mano» [103]; era el rito de la investidura; la explicación parece estar en relación con lo que se declara en Lev 8,27-28 y Ex 29,24-25: Moisés *llenó* las manos de Aarón y de sus hijos con las porciones de las víctimas que iban a ser colocadas sobre el altar; después las tomó de ellos y las hizo quemar: era el «sacrificio de *millu'îm*» (de las cosas «llenadas»). Es una explicación convencional de unos textos recientes. Por eso, algunos traducen *millu'îm* por «salario», como se narra cuando Mika alquiló los servicios del levita para hacer de sacerdote familiar [104].

De hecho, en acadio la expresión «poner en mano» significa *investir* a uno de un empleo. Y en los textos de Mari (s. XVIII a.C.) aparece la expresión «llenar la mano» para determinar el botín que pertenece a determinados empleados; en ese supuesto, «llenar las manos» del sacerdote hebreo significaba consignarle la parte que le correspondía en las ofrendas y sacrificios, lo que en 1 Sam 2,13 se llama «derecho del sacerdote».

Según Núm 8,10, los israelitas imponían sus manos a los levitas como si se entregara a los levitas a Dios en nombre del pueblo como *sustitutos* de los *primogénitos* [105]. Al entrar en funciones, el sacerdote, automáticamente, era «sacralizado»; por eso se dice de él que es «santificado» [106]; el sumo sacerdote llevaba una lámina en la frente que decía «Santificado para Yahvé» [107], pues ha sido puesto «aparte» [108] al servicio de Dios [109]; y así, «santificar» las cosas sagradas. De este modo puede el sacerdote estar en el santuario sin peligro a sufrir el efluvio peligroso de la «santidad» de Yahvé en su residencia [110]. Por eso se les imponen ciertas prescripciones *aislantes* del pueblo [111], pues hay que mantener la separación entre lo «santo» y lo «profano» [112].

c) El sacerdote dice relación esencial al santuario al que sirve. Entre los árabes preislámicos había uno encargado de guardar el santuario de la tribu, llamado *sâdin* («guardián»), el cual debía recibir a los visitantes y aceptar sus dones. Y cuando la tribu emigraba debía seguir guardando el santuario. Este

103 Cf. Jue 17,5-12; Ex 32,29; 1 Re 13,33; Ex 28,41; 29,1ss; Lev 8,33; Núm 3,3; Ez 43,26.
104 Jue 17,10; 18,4.
105 Cf. R. DE VAUX, o.c., II 216.
106 Lev 21,6.
107 Ex 28,36.
108 Núm 8,14; Dt 10,8.
109 1 Par 23,13.
110 Véase M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia* I (1970) 221-33.
111 No pueden participar en un duelo ni casarse con una divorciada (Lev 21,7).
112 Deben tener vestidos especiales para entrar en el santuario (Ex 28,43), lavar sus vestidos (Núm 8,7), purificarse por abluciones (Ex 30,17-21; 40,31-32; Lev 8,7).

oficio lo heredaban sus hijos; y así surgió una casta de «guardianes» del santuario. Según los relatos bíblicos, los *levitas* acampaban en torno a la «tienda» [113], en lugares determinados [114]; los de la familia de Aarón deben estar a su entrada para prohibir el acceso a los laicos [115]. Por eso, prestaban un servicio de «guardia» [116]; cuando se trasladaba la «tienda», la transportaban y la acompañaban [117]. Más tarde, las familias sacerdotales eran las encargadas de servir al templo [118].

d) Una de las funciones primarias de los sacerdotes era consultar a Yahvé por el «oráculo» [119]; bajo este aspecto sustituían a Moisés, que «consultaba a Yahvé» [120]. Pero los sacerdotes no podían darse cita con Yahvé, como Moisés, en la «tienda» [121], hablándole cara a cara; por eso utilizaban para conocer la voluntad divina el sistema de echar a suertes por el *'efôd*, el *urîm* y el *tummîm*.

El término *'efôd* tiene un sentido múltiple en los textos bíblicos: era una especie de camisa de lino, al estilo de los sacerdotes egipcios [122]; designa también una pieza de adorno del sumo sacerdote, que le recubría el pecho [123]. En él había un «pectoral» *(hoshèn)* [124]; era una especie de saquito en el que estaban el *urîm* y el *tummîm* para determinar los oráculos; por eso se llamaba «pectoral del juicio» [125]. Además, el *'efôd* aparece como un objeto de culto que se utilizaba para la adivinación [126], pues servía para consultar a Yahvé [127].

En los textos de Ugarit-Ras Shamra aparece el término *'epd*, que designa el *vestido* de la diosa Anat; y en los textos asirios arcaicos de Capadocia, el término *epattu* o *epadâtu* significa también un «rico vestido».

e) Urîm y tummîm. Es difícil determinar el sentido de estos términos, que parecen pertenecer al protocananeo. Tampoco se sabe exactamente lo que eran; algunos creen que eran piedras o especie de dados, o varitas que se sacaban de la bolsita y que se las echaba a suertes, como en la rabdomancia

113 Núm 1,53.
114 Núm 3,23.29.35.
115 Núm 3,39.
116 Núm 1,53; 3,28.32.
117 Núm 4,5s; Dt 10,8.
118 Ez 45,4.
119 Dt 33,8-10: además, debían enseñar la ley y servir al santuario.
120 Ex 33,7-11; 18,15.
121 Núm 12,6-8.
122 Cf. 1 Sam 2,18; 22,18; lo llevaba David para danzar (2 Sam 6,14); 2 **Sam 6,14**.
123 Ex 29,5; Lev 8,7.
124 Ex 28,15-30; 39,8-21.
125 Ex 28,15.30.
126 Jue 17,5; 18,14.17.20; Jue 8,27; 1 Sam 2,28; 14,3; 23,6.9; 21,10.
127 1 Sam 23,10; 30,8.

de los árabes [128], a base de una disyuntiva [129]; pero, si salían las dos juntas, no había respuesta [130]. Esta práctica desaparece en los textos posteriores a David. De hecho, después del exilio, el sacerdote ya no practicaba el ministerio «oracular» por suertes, pues ya antes había sido sustituido por la intervención de los profetas, los carismáticos, que recibían comunicaciones oraculares directamente de Dios para cada caso particular.

f) Según Dt 33,10, los sacerdotes, además de su función oracular, debían «enseñar» las «decisiones» *(mishpatîm)* a Jacob, y las instrucciones» *(tôrôt)* a Israel. En efecto, una de las funciones esenciales del sacerdote era enseñar la *tôrâh* o Ley» [131], es decir, el conjunto de *instrucciones* que regían las relaciones del hombre con Dios. Pero de hecho, los sacerdotes se desentenderán de esta función fundamental, dedicándose sólo al culto, lo que era más lucrativo; por eso, los *levitas*, que con la centralización del templo de Jerusalén quedaron descartados de las funciones sacerdotales, se dedicaban a predicar la *ley* por las zonas rurales en plan de catequistas. Después del exilio, los escribas heredaron esta función; en tiempos de Cristo se dará la instrucción en las sinagogas locales.

g) Pero lo específico del *sacerdote* es lo relativo al *sacrificio*, según lo que se dice en Dt 33,10: «colocan el incienso a tus narices, y el sacrificio en tu altar». No obstante, el deuteronomista pone esta función después de las dos anteriores: la de manifestar oráculos y enseñar la ley. De hecho, en tiempos de los jueces aparecen algunos laicos ofreciendo sacrificios [132]. Según Ex 24,3-4 (tradición «elohísta»), Moisés ordenó a unos jóvenes (que no consta fueran sacerdotes profesionales) inmolar holocaustos y sacrificios de comunión, pero es Moisés quien actuó propiamente como «sacerdote» al *derramar la sangre* sobre el altar y rociar al pueblo, pues la *sangre* era lo más importante de la víctima [133]. Igualmente, la oferta de incienso era propio de los levitas [134] y sacerdotes [135].

h) Ahora bien, en las tres funciones del sacerdote (pronunciar oráculos de parte de Dios, enseñar la ley y sacrificar), éste aparece siempre como *mediador* entre Yahvé y su pueblo [136], pues el sacerdocio es «una institución de *mediación*» [137].

128 Cf. Ez 21,26-27.
129 Cf. 1 Sam 14,41-42; 14,18-19; 23,9-12.
130 1 Sam 14,37; 28.6,
131 Miq 3,11; Jer 18,18; Ez 7,26.
132 Gedeón (Jue 6,25-26), el padre de Sansón (Jue 13,16-23), el padre de Samuel (1 Sam 1,3.4.21; 2,19); Elí es el «guardián» del santuario (1 Sam 1,9); David, Salomón (2 Re 16,12-16).
133 Ex 24,3-8; Lev 17,11.14.
134 Dt 33,10.
135 Núm 17,5; 1 Par 23,13. El rey Ozías, que se arrogó esta función, fue castigado con la lepra (2 Par 26,16-18).
136 Cf. Heb 5,1.
137 R. DE VAUX, o.c., II 211.

i) En muchos textos bíblicos, los sacerdotes son llamados «hijos de Leví» o «levitas». La etimología de Gén 29,34 juega con la idea de «unir» (en árabe, invirtiendo las letras de *léwy*, da *wly;* el *wely* es el santón, «vinculado» a Dios). No obstante, se relaciona la raíz hebraica *lwh* con la idea de «dar vueltas» (¿danzas rítmicas?) o «dar»; entonces, los *levitas* serían los «donados» a Yahvé en vez de los primogénitos [138]. Y, de hecho, en las inscripciones mineas de Arabia, *lw'* se aplica a personas y a cosas *consagradas* a la divinidad. En ese caso, *lewy* sería un nombre de *función*. Con todo, la Biblia explica el nombre de *levitas*, por el procedimiento de los epónimos, suponiendo que son hijos de *Leví*, hijo de Jacob [139]. En los textos de Mari aparece el nombre de *Lawi-ili;* en un texto egipcio aparece el equivalente *Rw'r* [140].

j) Como las funciones *rituales* de los sacrificios eran muy complicadas, muy pronto en todos los pueblos surgió el *sacerdocio profesional*, a base de una casta familiar que se transmitía los *secretos rituales* de padres a hijos. Y esto aparece en Egipto, Mesopotamia y entre los árabes preislámicos, pues el santuario de cada tribu era como propiedad de una familia que lo guardaba. Esto mismo aparece en la Biblia [141], pues, según Núm 1, 50 y 3,6s, los hijos de *Leví* (hijo de Jacob) fueron puestos aparte para las funciones sagradas por determinación de Dios; fueron *entregados* a Dios en lugar de los primogénitos [142]. Algunas veces aparecen al servicio de Aarón [143], y aun están en contra de Aarón por haber organizado el escándalo del culto al becerro de oro [144]; en cambio, según Dt 10,6-9, los *levitas* fueron escogidos por Moisés después de la muerte de Aarón. Por ello tenían una situación especial en relación con las otras tribus [145]; y no recibieron territorio en Canaán, porque «su lote *(kleros)* es Yahvé» [146], y se les compensó con *diezmos* y otros impuestos de las otras tribus [147].

k) Ahora bien, dentro de esta tribu de *Leví*, una rama (la familia de Aarón) recibió prerrogativas especiales, alzándose con el monopolio del sacerdocio, de modo que los otros *levitas* le quedaron subordinados, empleados en funciones subalternas de culto [148].

138 Núm 3,12; 8,16
139 Gén 34,25.
140 Cf. R. DE VAUX, o.c., II 214.
141 Cf. Jue 18,50; 1 Sam c.1-2; 1 Sam 7,1; 2 Sam 6,3; 22,11.20-23.
142 Núm 3,12; 8,16.
143 Núm 3,6.
144 Ex 32,25-29.
145 Núm 1,47-49; c.4,26.62.
146 Jos 13,14.33; 14,3-4; 18,7.
147 Núm 18,21-24; Núm 35,1-8; Jos 24,1-42.
148 Ex 29,9.44; 40,15; Núm 3,4; 25,11-13; 1 Par 24,3; 1 Re 2,35; 1 Par 5,30-41; 6,35-38.

l) Ya hemos indicado que en los textos bíblicos aparecen ejerciendo el *sacerdocio* gentes que no son *levitas* [149]; entre ellos, los hijos de David [150], que era de la tribu de Judá; pero ya en tiempos de los jueces se prefería a un «levita» para *sacerdote* [151]. Cuando hacia el siglo VIII se redacta el texto de Dt 33, 8-11, la tribu de *Leví* tiene ya la exclusiva sacerdotal. Pero en el libro de los Reyes no se mencionan los *levitas*, mientras que los textos deuteronomistas hablan indistintamente de «sacerdotes-levitas», sin distinción entre éstos [152]. Pero al mismo tiempo se recomienda la caridad hacia «el *levita* que habita en tus puertas», dando a entender que éstos no tenían medios de subsistencia fuera del templo central. Era, pues, un ciudadano desamparado, como el huérfano, la viuda y el extranjero [153]. Así se fue creando una *doble casta:* la de los *levitas* que ejercían en Jerusalén como *sacerdotes*, y la de los *levitas* rurales, que, siendo *sacerdotes*, quedaron sin poder ejercer su función a causa de la *centralización* del *culto* a partir de la reforma de Ezequías (s. VIII a.C.). Por eso, en la legislación de Ez 44,6-31 se adscribe a los *levitas* sin colocación al templo de Jerusalén para los *oficios subsidiarios* en sustitución de los *netinîm* o «donados» [154], que parece provenían de los esclavos gentiles de Salomón. Pero las funciones propiamente *sacerdotales* (ofrecer la sangre y entrar en el santuario) pertenecían a los *levitas-sacerdotes*, llamados «hijos de Sadoq» [155]. Es lo que se viene a disponer en Núm 3,6-9: los *levitas* al servicio de Aarón [156], pues en los textos posexílicos se insiste en que los *sacerdotes* propiamente tales son descendientes de Aarón, y se dan las genealogías [157]. Pero, dada la situación de inferioridad en que habían quedado los *levitas* respecto de los *sacerdotes*, los primeros apenas se decidieron a retornar a Jerusalén después del exilio [158], e intentaron luego emanciparse [159].

ll) Según Jos 21,1-42, se asignaron a la tribu de *Leví* 48 ciudades con sus alrededores, distribuidas por igual entre las tribus [160]. Esta distribución parece que fue una utopía. De hecho, cuando se redactó el Deuteronomio, los *levitas* estaban dispersos por las tribus, sin territorio propio, confiados a la caridad de sus hermanos laicos. Nos hallamos, pues, ante una concepción *idealizada* de algún autor posterior que quería reivindicar derechos territoriales para los *levitas* marginados; sobre todo, después de la reforma de Josías (s.VII a.C.), quien concentró en Jerusalén a los *sacerdotes* de las ciudades de Judá [161].

m) Algunos autores han relacionado a los «levitas» (según la Biblia, descendientes del hijo de Jacob que llevaba el nombre de *Leví)* [162] con la palabra *lw'*, que aparece en las inscripciones mineas de Arabia del Norte; su parecido con el término hebraico *lewy* ha hecho pensar si los «levitas» de Israel habrían sido una institución tomada del ambiente nómada de Arabia septentrional, cuando la estancia de los hijos de Jacob en la península del Sinaí. Pero el término *lw'* de las inscripciones mineas no designa a una persona ni una función, sino un objeto, una *donación* a la divinidad. Por otra parte, en Arabia del Norte fueron instaladas por Nabónides (s.VI a.C.) colonias militares de semitas occidentales, entre las que no faltarían los *hebreos*. Por eso «no hay necesidad de buscar fuera de Israel el origen del *levitismo*» [163].

149 Jue 17,5; *Samuel* es *efraimita* (1 Sam 1,1); llevaba el *'efód* de los sacerdotes (1 Sam 2,18) y ofrecía sacrificios (1 Sam 7,9; 9,13; 10,8).
150 2 Sam 8,18; cf. 2 Sam 20,26.
151 Jue 17,13; 18,30: descendiente de Moisés.
152 Dt 10,8; 17,9.18; 18,1; 21,5; 24,8; 31,9.
153 Dt 12,12.18.19; 14,27.29; 16,11.14.
154 Esd 8,55-58.
155 Ez 44,15; 40,46; 43,19; 48,11.
156 Cf. Núm 8,19; 18,1-7.
157 Esd 2,15; 8,20.
158 Ex 2,40; Neh 7,43: sólo hay 74 *levitas* entre 4.289 *sacerdotes*.
159 Cf. R. DE VAUX, o.c., II 262.
160 Cf. 1 Par 6,39-66; Núm 35,1-8.
161 2 Re 23,8.
162 Gén 49,5-7; Dt 33,8-11; Gén 34.
163 R. DE VAUX, o.c., II 231.
164 Ex 12,1-20.
165 Cf. Lev 23,5-8; Núm 28,16-25; 9,1-14.

5. Las antiguas fiestas religiosas

Las tres grandes fiestas por antonomasia *(ḥâg:* «peregrinación») eran *Pascua-Azimos* (fiesta de primavera: marzo-abril), *Semanas* o *Pentecostés* (cincuenta días después de aquélla) y *Tabernáculos* (septiembre-octubre).

a) Pascua-Azimos

La fiesta de la *Pascua* aparece vinculada a la liberación de Egipto, que coincidió con la época de la celebración de esa fiesta, de origen nómada [164]. Según la tradición «sacerdotal» [165], desde el principio existieron *dos* fiestas sucesivas: la de *Pascua* y la de los *Azimos*. La primera se celebraba en la *luna llena* de *primavera*, en el primer mes, el de *abib* («espiga»), que luego se llamó *nisán*, según la nomenclatura babilónica (marzo-abril). El día 14 del mes se sacrificaba un cordero macho sin defecto y con su sangre se rociaba el dintel y puerta de la casa. La carne era *asada* y comida en esta noche de luna llena; no se debía

romper ningún hueso de la víctima y lo que sobraba debía ser quemado. Se comía con panes sin levadura y con hierbas amargas; los participantes debían estar con un bastón, en plan de viaje. Los esclavos y extranjeros debían participar también de la fiesta, si estaban *circuncidados*.

Al día siguiente comenzaban los *Azimos (massôt:* «panes sin levadura»): Debía desaparecer todo lo que estuviere fermentado y durante siete días (del 15 al 21) debían comerse panes *ázimos;* el primero y séptimo día eran días de fiesta, en los que no se podía trabajar y debía organizar una asamblea religiosa. Este ritual posexílico [166] aparece ya en el «papiro Pascal», de Elefantina (419 a.C.), donde se prescribe el ritual para la colonia militar judía de la zona.

En la prescripción de Dt 16,1-8 se dice que la fiesta de *Pascua* se debe celebrar en el santuario de Jerusalén. Es ya una fiesta de *peregrinación* anual. A continuación seguía la fiesta de los *Azimos*. Es el ritual que encontramos en la *Pascua* celebrada por el rey Josías en 621 a.C. [167] Asimismo se dice que no se había celebrado una tan solemne *Pascua* desde el tiempo de los jueces, es decir, cinco siglos antes [168].

De hecho, en algunos calendarios antiguos se habla de los *Azimos* y no de la *Pascua* [169]. Es una fiesta de peregrinación *(ḥâg)* en el mes de *abib* [170]. En cambio, en Ex 34,25 se habla de la *Pascua*, pero no figura entre las fiestas de «peregrinación». Así, pues, parece que la innovación de Josías es haber convertido la *Pascua* en fiesta de «peregrinación» anual a Jerusalén. Es una consecuencia de la *centralización* del culto. Al parecer, antes la *Pascua* era una fiesta de *familia* y se celebraba en cada casa y en cada lugar [171]. Pero, al coincidir la fiesta con la de los *Azimos*, se fusionaron ambas, celebrándose ésta a continuación de la *Pascua* [172]. En realidad, esta fiesta solemne en Jerusalén había sido ya celebrada por Ezequías en el siglo VIII a.C. [173]; también, según Jos 5,10-12, los hebreos celebraron la *Pascua* en Gilgal, al entrar en la tierra prometida, comiendo panes *ázimos* al día siguiente de la Pascua.

El nombre de *Pascua* proviene del hebreo *pesaj*, cuya etimología es oscura. La Biblia, buscando siempre explicaciones etiológicas convencionales, la relaciona con la raíz *psj*, que

166 Cf. Ex 6,19-22.
167 2 Re 23,22.
168 2 Par 35,18: «desde los tiempos de Samuel».
169 Ex 23,34; 12,21-23.
170 Ex 23,14.17; 34,23.
171 Ex 12,21-23; Dt 16,15.
172 Ez 45,21.
173 2 Par 30,26.

significa «cojear» [174], «saltar» [175], porque Yahvé ha «saltado» pasando de largo sobre las casas de los israelitas la noche del exterminio de los primogénitos cuando éstos estaban celebrando la Pascua [176]. Algunos lexicólogos, sin embargo, prefieren relacionar el término hebreo con el acadio *pashâju* («calmar», apaciguar). Pero, como dice R. de Vaux, «la Pascua no tiene carácter expiatorio» [177]. Finalmente, los egiptólogos prefieren ver en *pesaj* la trasliteración del término egipcio *p'sh*, que significaría «golpe», aludiendo al «golpe» de la décima plaga [178], cuando Yahvé «golpeó» a los primogénitos de Egipto [179].

Pero, prescindiendo del sentido etimológico, podemos colegir que la fiesta de la *Pascua* era originariamente una fiesta de *pastores:* un sacrificio de nómadas conforme a la costumbre de los antiguos árabes preislámicos. En su rito no aparece la intervención del sacerdote profesional, ni se habla de altar ni de efusión de sangre, que es lo esencial del sacrificio israelita [180]. Por otra parte, se celebraba en la primavera, cuando empiezan a nacer los corderos. Y quizá el sacrificio de un cordero tenía la finalidad de alejar a los genios maléficos, *masji* («exterminador») y proteger a los recién destetados [181]. La primavera señala el comienzo de la trashumancia, con sus peligros. Bajo este aspecto sería un rito en beneficio del rebaño, como la antigua fiesta de los nómadas árabes en el mes de *radjab*, en el primer mes de la primavera. Así, en la *Pascua* se comía el cordero *asado*, al estilo de los pastores, con las hierbas amargas de la estepa, las plantas que nacen en la estepa, que tienen un especial amargor, del que gustan los beduinos para sazonar sus viandas. Igualmente, el pan sin levadura es el que utilizan aún los beduinos de la región del Sinaí [182]. La actitud de marcha, con el bastón en la mano y las sandalias calzadas, simbolizan la prontitud de los pastores para la marcha cuando se va a iniciar la trashumancia en busca de nuevos pastos.

Ahora bien, en los textos bíblicos no se dice que la *víctima* en la fiesta de la *Pascua* debiera ser de los «primogénitos» de los rebaños, a pesar de que la celebración de la misma se inserta en la noche de la muerte de los «primogénitos» egipcios [183], perdonando a los de los hebreos. Por ello se inserta la ley de

174 2 Sam 4,4.
175 1 Re 18,21.
176 Ex 12,13.23.27.
177 R. DE VAUX, o.c., II 389.
178 Así B. COURAYER, RB 62 (1955) 481-96.
179 Ex 12,12.13.23.27.29.
180 Cf. R. DE VAUX, o.c., II 318-21.
181 Ex 12,23.
182 Cf. R. DE VAUX, o.c., II 390.
183 Ex 13,1-2.11-16.

ofrecer los «primogénitos» de los animales (no sólo de los corderos) en sustitución de los «primogénitos» del hombre [184]. Y sólo en los textos sacerdotales se determina la fecha de la *Pascua:* en la noche del 14 al 15 del primer mes *(abib-nisán)*. Era una fiesta de luna llena y nocturna de nómadas. En una carta de la colonia judía de Elefantina (Egipto) se pide al destinatario: «Comunícame cuándo celebráis la *Pascua*» [185], lo que supone que había dudas entre ellos sobre la fecha de esta antigua fiesta de los israelitas, tomada del ambiente nómada, pero que adquiere un sentido nuevo histórico al coincidir con la salida de ellos de la servidumbre egipcia. Es la fiesta que recuerda su liberación como *pueblo* [186] y no tiene nada que ver con un supuesto mito de la lucha de Yahvé contra sus enemigos.

La fiesta de los *Azimos*, en cambio, parece provenir del ambiente cananeo, pues refleja un trasfondo *agrícola* bien definido. Esta fiesta señalaba el principio de la siega de las *cebadas* [187]; desde ésta se contaban *siete semanas* para la fiesta de la *Siega* o de las *Semanas*, cuando se presentaban ya las primeras espigas de *trigo*. Durante *siete días* se comía pan con los nuevos granos, sin levadura, es decir, sin nada de la antigua cosecha. Por ello, la fiesta de los *Azimos* tiene un carácter de *ofrenda* de «primicias» de los cereales más precoces [188]. El ciclo se cierra con la fiesta de las *Semanas (Pentecostés:* «cincuenta» días, siete semanas), que señala el fin de la siega de los trigos. Se trata, pues, de fiestas eminentemente *agrícolas* y, como tales, debieron de iniciarse cuando los israelitas estaban ya asentados en Canaán [189]. Pero el número de *siete* días de duración supone ya la institución del *sábado* (comenzaba en un sábado y terminaba en el siguiente) [190]. Se celebraba en el mes de *abib* («espiga»), como la de *Pascua* [191]. Por eso, cuando la *Pascua* se convirtió en fiesta de *peregrinación (jág)*, se fusionaron ambas fiestas: la pastoril y la agrícola, y ambas sirvieron para simbolizar la salida de Egipto.

184 Ex 13,15; Ex 22,18-29.
185 Cf. R. DE VAUX, o.c., II 391.
186 Cf. Ex 23,15; 34,18; Dt 16,3; Dt 16,1.6; Ex 12,23-27.39; 12,12-13.17: «sacerdotal».
187 Dt 16,9: «a partir del momento en que la hoz haya comenzado a cortar las espigas».
188 Ex 23,15; 34,20; Lev 23,9-14.
189 Lev 23,10.
190 Ex 12,16; Dt 16,8; Lev 23,6-8.
191 Ex 23,15; 34,18.

b) **La fiesta de las «Semanas» o de «Pentecostés»**

Es la segunda fiesta anual, la de la *siega (qâsir)* de los trigos [192], que aparece en el calendario cananeo preisraelita de Gezer [193]. En Ex 34,22 se la llama la fiesta de las «Semanas» *(shâbu'ôt)* [194], porque se celebraba *siete semanas* después de la siega de las primeras espigas en la fiesta de los *Azimos*. Por eso en Núm 28,26 es llamada también fiesta de las «primicias» *(bikkûrîm)*. Era una fiesta alegre de las primicias de la recolección de los *trigos* [195]. Estas *siete semanas* entre las dos fiestas daban un total de «cincuenta» días; por eso se empezó a llamar en griego de Πεντηκοστή («cincuentena») [196]. La ceremonia consistía en ofrecer dos panes de harina nueva cocidos con levadura (es el caso único de una ofrenda a Yahvé con *pan fermentado);* es el pan de las gentes *sedentarias*. Por eso, parece ser una fiesta tomada del ambiente *agrícola* cananeo, donde se presentaban las primicias de la cosecha a sus dioses. Para los israelitas, la fiesta de las *Semanas* tenía también un significado histórico, pues recordaba la *alianza* sellada en el Sinaí, ya que ésta tuvo lugar en el tercer mes después de la salida de Egipto [197]. Los cenobitas de Qumrân celebraban con especial solemnidad esta fiesta para conmemorar la «nueva alianza» que inauguraba la comunidad. Para los cristianos, la efusión del Espíritu Santo el día de *Pentecostés* inaugura también el cumplimiento de las antiguas promesas, dando así por terminado el ciclo del culto del templo. Pero en los discursos de los apóstoles no se alude a la *alianza* del Sinaí ni a la «nueva alianza», inaugurada por Cristo en la última cena [198].

c) **La fiesta de las «Tiendas» o «Tabernáculos»**

Es la fiesta de *sukkôt* o de las «chozas» [199]; es la fiesta de la «recolección» *('âsîp)* de los frutos en el otoño [200]. Era la más ruidosa de todas las fiestas de peregrinación [201]; se la llamaba «fiesta de Yahvé» [202], porque es *la* «fiesta» por excelencia [203]. Flavio Josefo dice de ella: «Es la fiesta más santa y la más

192 Ex 23,16; 34,22.
193 Cf. R. DE VAUX, o.c., I 280.
194 Cf. Dt 16,9-10.
195 Núm 28,26.
196 2 Mac 12,31-32; Tob 2,1.
197 Ex 19,1.
198 Cf. Lc 22,20; Act 2,1ss.
199 Dt 16,13.16; Lev 23,34; Esd 3,4; Zac 14,16.
200 Ex 23,16; 34,22.
201 Lev 23,39.
202 Núm 29,12.
203 Ez 45,25; 1 Re 8,65.

grande entre los hebreos» [204]. Sin duda, era la de más afluencia de peregrinos en Jerusalén, porque terminaba el año agrícola y los israelitas quedaban libres de las faenas del campo. Por otra parte, era preciso elevar oraciones para pedir las lluvias para la nueva siembra.

Era una fiesta eminentemente *agrícola*, de recolección de las uvas y del aceite [205]. Iba acompañada de romerías populares en las viñas [206]. Por eso decían los rabinos: «El que no haya visto la alegría de esta fiesta de noche, no ha visto verdadera alegría en su vida». Era una fiesta de *siete* días, que además conmemoraba la dedicación del templo de Salomón [207]. En el octavo día había una asamblea cultual [208], con sacrificios especiales [209]. Según Lev 23,42, se debía morar durante los siete días en *chozas* de ramaje, para recordar las *tiendas* en las que tuvieron que residir los israelitas en el desierto [210]. Según 2 Mac 10,6-8, durante ocho días se llevaban en procesión tirsos, ramos verdes y palmas [211].

Se celebraba al comenzar el otoño [212], que señalaba el fin del año agrícola [213]. El calendario cananeo de Gezer inicia el año por los meses de la recolección de los frutos en el otoño [214]. Conforme a esto, la fiesta de los *Tabernáculos* comenzaba en el día 15 del *séptimo mes* del año, que comenzaba en primavera *(abib-nisán)* [215]. Duraba *siete* días, con un octavo como apéndice de clausura solemne. Como esta fiesta coincidía con la vendimia, Plutarco ve en ella un eco de la fiesta de los helenos a Baco [216]. Sin duda que los israelitas tomaron esta fiesta de los *cananeos* después de su sedentarización, al convertirse de *seminómadas* en *agricultores*. Y es natural que se celebrase una fiesta alegre en las viñas con motivo de la vendimia. Esto es común a todos los pueblos. Según Jue 9,27, las gentes de Siquem celebraban, después de la vendimia, una fiesta alegre en el templo de su dios. Y en Jue 21,10-21 se habla de danzas en los viñedos. Y, de hecho, mientras se hacía la recolección de la uva, la gente pernoctaba en las viñas en *chozas* de ramaje para guardar el fruto contra los ladrones. De ahí el nombre de fiesta de las «chozas» en el calendario hebraico. Luego se le dio

204 Flavio Josefo, *Ant. Iud.* VIII 4,1.
205 Ex 23,16; Dt 16,13.
206 Jue 21,19; 1 Sam 1,1.
207 1 Re 8,65-66.
208 Lev 23,33-43.
209 Núm 29,12-34.
210 Lev 23,42-43; Esd 8,14.
211 Cf. Flavio Josefo, *Ant. Iud.* XIII 4.5.
212 Ex 23,15.
213 Ex 34,22.
214 Cf. R. de Vaux, o.c., I 280.
215 Dt 16,13; Lev 23,34; Núm 29,12.
216 Plutarco, *Quaest. conv.* IV 6.

un sentido *histórico:* recordaba la estancia de los israelitas en las *tiendas* en el desierto. Es el proceso de «historificación» que se da a las fiestas atávicas de Israel en función de la «historia de salvación». Con todo, no se la relaciona con la *alianza*.

d) **La fiesta de la «Expiación»**

Es el *Yôm Kippur* («día de la expiación»), que surge en los últimos siglos del AT. Se celebraba en el 10 del *séptimo* mes [217]; su ritual detallado se da en Lev 16,1s: el sumo sacerdote ofrece un toro en sacrificio por su pecado y el de su «casa», es decir, por los sacerdotes descendientes de Aarón, y penetra (sólo este día al año) dentro del velo del santo de los santos, inciensa el «propiciatorio» *(kapporèt)* y lo rocía con la *sangre* del toro. Luego inmola un macho cabrío por el pecado del pueblo, y con él rocía el «propiciatorio» detrás del velo.

Luego sigue un rito curioso: el del *macho cabrío emisario* «para Azazel»: la comunidad ofrece *dos chivos*, los cuales son echados a suertes: uno para *Yahvé* y otro para *Azazel*. El primero es sacrificado por los pecados del pueblo a Yahvé, como acabamos de decir. El otro es colocado «delante de Yahvé»; luego, el sumo sacerdote coloca las manos sobre la cabeza del chivo y le carga con todas las faltas de los israelitas. Después, un hombre conduce el chivo hacia el desierto, adonde van a parar los pecados del pueblo [218]. Y el hombre que lo llevó queda por ello impuro, debiendo lavar sus vestidos para poder volver a la comunidad israelita. Según la tradición rabínica, el chivo era conducido a Bet Jarudún, el actual Khirbet Khareidân, sobre el Cedrón, a seis kilómetros de Jerusalén.

En Babilonia había un rito un tanto similar: el día quinto de la fiesta de *Año Nuevo*, el 5 de *nisán*, el encantador purificaba los santuarios de *Bêl* y de *Nabú* con agua, aceite y perfumes; después un inmolador cortaba la cabeza de un carnero y frotaba con su cadáver el templo de *Nabú* para borrar sus impurezas; luego, el encantador y el inmolador arrojaban la cabeza y el cuerpo del carnero; después se alejaban en la campiña, sin poder volver a la ciudad antes del fin de la fiesta, el 12 de *nisán*. La semejanza con el rito del «chivo emisario» de los hebreos consiste en que el animal se convierte en *impuro;* en Babilonia, sin embargo, el animal es inmolado, cosa que no ocurre en el rito bíblico [219].

El nombre extraño de *Azazel*, al que se envía el chivo con

217 Lev 23,27-32; Núm 29,7-11.
218 Lev 16,8-10.20.22.
219 R. de Vaux, o.c., II 417.

los pecados del pueblo, parece designar a algún *genio maléfico* del desierto. Los israelitas creían que los demonios residían en los lugares solitarios [220]; por eso, *Azazel* puede designar a algún *genio demoníaco;* de hecho, en el *Libro de Henoc* y en el *Targum* se le identifica con el *príncipe* de los *demonios.* Como el chivo cargaba con los pecados, no podía ser sacrificado a *Yahvé;* pero tampoco se dice que fuera *sacrificado* en honor de *Azazel,* sino que se le remitía a él. Las versiones griegas traducen el nombre misterioso de *Azazel* cada una a su modo. Así, los LXX traducen: «el que es arrojado» (ἀποπομπαῖος, εἰς τὴν ἀποπομπήν, εἰς ἄφεσιν). Aquila, por su parte, traduce: «el que es soltado» (ἀπολελυμένος), y Símaco: «el que se va» (ἀπερχόμενος); la Vg, «emissarius». Los lexicólogos modernos, por su parte, han buscado diversas etimologías hebraicas al nombre de *Azazel:* provendría de *'Azaz'el* («Dios fuerte»), o *'Az'azul* («el fuerte caído»), o *'Az'azel* («el velludo»), o *'Iza'el* («dios-cabra»). Gesenio prefiere ver en *Aza'zel* una forma intensiva de *azal* («el alejado»); así, daría *'azalzél,* lo que vendría a coincidir con las antiguas versiones griegas. Los que suponen que *Azazel* es un *ser demoníaco* lo comparan con el *Set-Tifón* («el saqueador o destructor») de los textos egipcios, cuyo furor reclamaba víctimas, o el *Averruncus* de los romanos, al que había que aplacar para evitar los males que podía enviar. En la Biblia se habla de un *demonio* llamado *Asmodeo,* que habita en el desierto [221]; el *Azazel* sería, pues, un ser maldito, al que se le enviaba el chivo emisario en señal de desprecio y de deshonra, pues llevaba los pecados del pueblo. Según Lev 14, 4-7.49-53, para purificar al leproso o la casa leprosa se sacrificaba un pichón y se soltaba otro mojado en la sangre del primero, dando a entender con el vuelo del ave que la lepra había desaparecido. Algo parecido ocurriría con el chivo «emisario»; en los tiempos tardíos del judaísmo éste era despeñado en el desierto [222] para evitar que volviera a los lugares habitados y contaminara así a sus habitantes [223].

Nos encontramos, pues, con concepciones y supersticiones populares que han de explicarse por razones folklóricas y atávicas. Pero este rito no aparece en los textos históricos y proféticos de la Biblia antes del exilio, y la fiesta de la Expiación no aparece tampoco en los libros de Esdras y Nehemías. Por eso, esta fiesta de la Expiación debe de ser, más bien, tardía;

220 Cf. Is 13,21; 34,11-14; Tob 8,3; Mt 12,43.
221 Tob 8,3.
222 Cf. *Mishna, Yoma* VI 1.
223 Véase H. Lesêtre, *Bouc émissaire:* DBV I-II (1871-76); cf. JSS I (1956) 97-100; H. Kanpel, *Die Dämonen in AT* (Augsburg 1930).

el texto de Lev 16,1 lo relaciona, de modo convencional, con la muerte de Natán y Abirón [224]. Actualmente, la fiesta del *Yôm Kippur* es una de las grandes solemnidades del judaísmo.

Bibliografía

a) **Altar y santuario del desierto**

Albright, W. F., *Archeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1942) 105-107.129-204.
Andrae, W., *Cultbau im Alten Orient,* en *Mélanges Syriens offerts a M. R. Dussaud* (Paris 1939) II 867-71.
Clementis, R. E., *God and Temple. The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel* (Oxford 1965) 28-39.
Cross, F. M., *The Tabernacle:* The Biblical Archeologist 10 (1947) 45-68.
Dupont-Sommer, A., *Les autels à encense de Lakish:* Mélanges Isidore Lévy (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves) XIII (1955) 152-53.
Haran, M., *The Ark and the Cherubim. There Symbolic Significance in Biblical Ritual:* IEJ IX (1959) 30-38.
Kraus, H. J., *Gottesdienst in Israel* (München 1962).
Lammens, H., *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques:* BIFAO 17 (1920) 39-101.
Morgenstern, J., *The Ark, The Ephod and the «Tent of Meeting»:* HUCA XVII (1942-53) 153-266; XVIII (1943-44) 1-52.
Rad, G. von, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1958) 109-29.
Spellers, L., *Égypte. Le culte des animaux:* DBS II col.837-38.
Vaux, R. de, *Les Chérubins et l'Arche de l'Alliance, le sphinx gardiens et les trones:* MUSJ 37 (1960-61) 91-124.
— *Les Institutions de l'Ancien Testament* II (Paris 1960) 122-33.
Vincent, L. H., *La notion biblique de haut lieu:* RB 55 (1948) 245-78.438-45.
— *Les Chérubins:* RB 35 (1926) 328-58.481-95.
Wiener, H. M., *The Altars of the Old Testament* (Leipzig 1927).

b) **Sacrificios y ofrendas**

Bertholet, A., *Zum Verständnis des alttestamentlischen Opfergedankens:* JBL XLIX (1930) 218-33.
Chelhod, J., *Le sacrifice chèz les Arabes* (Paris 1955).
Coleran, J. E., *Origin of the Old Testament Sacrifice:* Catholic Biblical Quarterly II (1940) 130-44.
Dhorme, E., *Le sacrifice accadien à propòs d'un ouvrage récent:* RHR XVI (1932-A) 107-25.
Dussaud, E., *Les origines chananéennes du sacrifice israélite* (Paris 1941).
Furlani, G., *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria* (Roma 1932).
Gray, J., *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra:* ZAW LXII (1949-50) 207-20.
Gray, G. B., *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice* (Oxford 1925).
Haran, *The Use of Incense in the Ancient Ritual:* VT X (1966) 113-29.

224 Núm 16,32.

HENNINGER, J., *Le sacrifice chèz les Arabes:* Ethnos XIII (Stockholm 1948) 1-16.
LÉWY, I., *The Story of the Golden Calf Reanalysed:* VT 9 (1959) 318-22.
LÖHR, M., *Das Räuchopfer im Altem Testament* (Halle 1927).
MÉDEBIELLE, A., *L'expiation dans l'Ancien Testament* (Roma 1924); DBS III 13-37.
MORALDI, L., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' Antico Testamento* (Roma 1956).
OESTERLEY, W. O. E., *Sacrifices in Ancient Israel. The Origin, Purposes and Development* (Lond 1937).
RENDTORFF, R., *Studien zur Geschichte des Opfers in AT* (Neukirchen 1967).
RYCKMANS, G., *Le sacrifice DBH dans les inscriptions safaïtiques:* HUCA XXXIII (1950-51) 431-38.
ROWLEY, B. H., *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament:* BJRL XXXIII (1950-51) 74-110.
SNAITH, N. H., *Sacrifices in the Old Testament:* VT VII (1957) 308-17.
STEVENSON, W. B., *Hebrew olah and zebach Sacrifices:* Festsch. Bertholet (Tübingen 1950) 488-97.
VINCENT, A., *Les rites de balancement (tenouphah) et de prélevement (teroumah) dans le sacrifice de communion de l'Ancien Testament,* en *Mélanges Syriens offerts a M. R. Dussaud* I (Paris 1939) 267-72.
URIE, D. M., *Sacrifice among the West Semites:* PEQ (1949) 67-82.
VAUX, R. DE, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1960) II 196-212.
— *Les sacrifices dans l'Ancien Testament* (Paris 1964).
WENDEL, A., *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (Leipzig 1927).
WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums* (Berlin 1897).

c) Sacerdocio

AUERBACH, E., *Das Aharon-Problem,* en *Congress Volume* (Roma 1968 STV XVII) 37-63.
BAUDISSIN, W. W. VON, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertum* (Leipzig 1889).
BEN-ZVI, I., *Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie:* Le Museum 74 (1961) 143-90.
BEGRICH, J., *Das priestliche Heilsorakel:* ZAW XII (1934) 81-92.
BUDDE, K., *Ephod und Lade:* ZAW XXXIX (1921) 1-42.
CODY, A., *History of the Old Testament Priesterhood* (Roma 1969).
DÖLLER, J., *Die Wahrsagerei im Altem Testament* (Münster in W. 1923).
GAUTIER, L., *Prêtre ou sacrificateur?,* en *Études sur la religion d'Israël* (Lausanne 1927) 247-76.
GUNNEWEG, A. R. J., *Leviten und Priester* (Göttingen 1965).
GRIMME, H., *Der sudarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel:* Museum XXXVII (1924) 169-99.
HAURET, CH., *Aux origines du sacerdoce danite, à propòs du Jud 18,30-31,* en *Mélanges Bibliques... A. Robert* (Paris 1957) 105-13.
— *Moïse était-il prêtre?:* Bi 40 (1959) 509-21.
HOONACKER, A. VAN, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux* (London-Louvain 1899).
LANGHE, R. DE, *Les textes de Ras-Shamra et leur rapports avec le Milieu Biblique de l'AT* (Gembloux 1945) II 217-45.
MAY, H. G., *Ephod and Ariel:* AJSL LVI (1939) 44-69.
MEEK, TH.-J., *Moses and the Levites:* AJSL LVI (1939) 113-20.
NOTH, M., *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonn 1958).

PLÖGER, O., *Priester und Prophet:* ZAW LXXX (1951) 157-92.
ROBERT, A., *Médiation dans l'Ancien Testament:* DBS V col.1004-1008.
ROWLEY, H. H., *Early Levite History and Question of the Exodus:* JNES III 78.
SELLIN, E., *Ephod und Teraphim:* ZAW LV (1937) 296-98.
VAUX, R. DE, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1960) II 116-232.
— *Histoire d'Ancienne d'Israël* (Paris 1971) 369-440.
WRIGHT, G. E., *The Levites in Deuteronomy:* VT IV (1954) 325-30.

d) Fiestas religiosas

AUERBACH, E., *Die Feste im alten Israel:* VT VIII (1959) 1-18.
COURAYER, B., *L'origine égyptienne du mot «Pâque»:* RB 62 (1955) 481-96.
GASTER, TH. H., *Passover. Its History und Traditions* (New York 1949).
GOUDOEVER, J. VAN, *Fêtes et Calendriers Bibliques* (Paris 1967).
GRELOT, P., *Études sur le «Papyrus Pascal» d'Elephantine:* VT (1954) 349-84.66-68.
HAAG, H., *Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier:* Luzerner Theologische Studien I (1954) 17-46.
HENNINGER, J., *Les fêtes en printemps chèz les Arabes et leurs implications historiques:* Revista du Museu Paulista (Sao Paolo) IV (1950) 389-432.
MOWINCKWEL, S., *Die vermeintliche «Passahlegende», Ex 1-15:* Studia Theologica V (1952) 66-68.
PEDERSEN, J., *Israel. Its Life and Culture* III-IV (London 1940) 728-37.
ROST, L., *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender* (ZDPV) 66 (1943) 205-16.
SIDERSKY, D., *Les fêtes agraires des Phéniciens et des Hébreux* (Actes du Congrès Orientaliste) (Louvain 1940) 275-78.
VAUX, R. DE, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II (Paris 1960) 383-430.

IX. *LA PENETRACION DE LOS ISRAELITAS EN CANAAN*

1. Camino de la tierra de promisión

Los diversos relatos bíblicos se entremezclan de modo no muy claro al señalar el itinerario de los hebreos hacia la tierra de los padres. Moisés los había guiado con seguridad hasta el interior de la península sinaítica, porque conocía bien aquellos valles resecos con los pequeños oasis que se escalonaban en torno a los pozos de agua. Con sus rebaños había frecuentado aquellas regiones solitarias; pero, a partir de la zona meridional, la ruta hacia el noroeste, camino de Canaán, le era desconocida, y por eso pidió a Dios que fuera el guía directo de la caravana [1], porque no se sentía seguro en su misión. En efecto, después de organizarse como *comunidad teocrática* a base de una *alianza* con Yahvé, comprometiéndose a cumplir las dáusulas de la misma [2], los hebreos se dirigieron en dirección

[1] Ex 33,4.12: «Dame a conocer el camino».
[2] Ex 24,1s.

a *Cades* (el actual oasis de *Ain Qedeis*, a 80 kilómetros al sudeste de Bersheba), en ruta rectilínea hacia Canaán. Desde el *Sinaí* hasta *Cades* hay, según Dt 1,2, *once* jornadas de camino, que es lo que tardó la caravana de la École Biblique, de Jerusalén, en su viaje de estudios de 1905, siguiendo el supuesto itinerario de los israelitas [3].

Primero se internaron por el norte, hacia el desierto de *Farán* (el actual *Badiet et-Tih*: «desierto de la soledad»), cuya parte septentrional parece se llamaba el desierto de *Zin*; luego, se volvieron hacia el golfo de *Aqaba* después de algunas estaciones intermedias. Una de ellas fue en *Haseroth* (¿la actual *Ain Huderah?*), cerca ya del golfo elanítico. Siguieron luego hacia el norte, hacia *Cades o Cades Barnea*, la actual *Ain Qedeis* («fuente santa»). En aquella zona hay tres oasis con tres manantiales y pozos; además de *Ain Qedeis* están *Ain Qeseimeh* y *Ain Qedeirat*. Es una región buena para asentarse en ella por largo tiempo antes de intentar la entrada en Canaán [4]. Desde allí Moisés envió exploradores hacia el país de los cananeos para ver su situación con intención de iniciar la penetración pacífica por el sur. Los textos bíblicos, que *simplifican* los hechos en función de unas *preocupaciones teológicas*, no dicen nada de las poblaciones afines en la zona. Hoy los críticos suponen que en la región de *Cades*, *Bersheba* y *Hebrón* había gentes afines a las tribus de Jacob, que habrían salido de Egipto antes del grupo de Moisés, y que establecieron contacto con éste. Esto es posible y aun probable, pero no hay ningún dato claro bíblico sobre la presencia de esos hebreos instalados en Canaán antes de la llegada de Moisés y de Josué.

Los exploradores volvieron después de una incursión de cuarenta días (siempre el número redondo *simbólico*, tan querido de los autores bíblicos), haciéndose lenguas de la feracidad del país y trayendo como muestra una cepa de un viñedo, portada por dos hombres [5]; nunca habían visto los hebreos los racimos en Egipto, y esto colmó su admiración: aquella tierra realmente «manaba leche y miel» [6]; pero al mismo tiempo era peligroso internarse en ella, porque «tragaba a sus propios habitantes» [7]. Allí había ciudades amuralladas que «llegaban hasta el cielo» [8] y una raza de gigantes *(los nefilim)*; en

[3] Cf. F. M. Abel, en RB (1905).
[4] Dt 1,19; Núm 32,8; 13,1.4: se llama desierto de *Farán*, que está más a la izquierda; cf. Dt 32,51; 33,2. Las precisiones geográficas en la estepa nunca están bien definidas, porque no hay contornos claros de diferenciación.
[5] Núm 13,24.
[6] Núm 13,28.
[7] Núm 13,32.
[8] Dt 1,28.

comparación con ellos, los hebreos eran como «langostas» [9]. Allí habitaban los antiguos habitantes anteriores a la invasión semita (los *anaqîm*: ¿los de «cuello erguido»?; los *zumzummîm* o *zuzîm*: ¿los «gruñones»?; los *emmîm*: ¿los «terribles»?, y los *refaîm*: ¿los «espectros»?).

Atemorizado el pueblo ante tales noticias, que no hacían viable la entrada en el país de los cananeos, se amotinó, acusando a Moisés de embaucador e iluso, al que quisieron lapidar; sólo le defendieron Josué y Caleb, pues querían volver a Egipto con otro caudillo. Por ello, Yahvé condenó a aquella generación a morir en el desierto, sin entrar en la tierra prometida, y así, permanecieron vagando por aquellas soledades en torno a los oasis de *Cades* treinta y ocho años [10]. Pero después de esta reacción de abatimiento surgió la presunción; y así, muchos, por su cuenta, intentaron entrar en Canaán; pero fueron derrotados en *Sefat-Horma*, la actual *Sebaita*, entre *Cades* y *Bersheba*; desde allí volvieron a *Cades*, donde había quedado Moisés y sus fieles, sin tomar parte en la insensata *razzia*. Luego, los textos bíblicos son confusos, pues dan a entender que los hebreos bajaron hacia el sur, hacia *Esión-Gaber*, en el golfo de *Aqaba*, y que volvieron al oasis de *Cades* [11]. Es posible que haya habido diversos tanteos para buscar una ruta hacia Transjordania y envolver a los cananeos por el levante. Durante esta época se consolida la *organización teocrática* con las prerrogativas de Aarón, hermano de Moisés, en contra de algunos insurrectos, que no estaban conformes con el gobierno *absorbente* y *unitario* de *Moisés*, que se mostraba muy *nepotista* [12]. En esta época se sitúa también el nuevo milagro del agua sacada de la roca con dudas del propio Moisés [13]. Por ello fue privado de entrar en la tierra prometida.

Después de una larga estancia en la zona, Moisés decidió entrar en Canaán, pero bordeando el mar Muerto por el este; pero para ello necesitaba el permiso de paso de los habitantes de la zona, los *edomitas*, parientes de los israelitas según el relato bíblico, ya que procedían de Esaú, hermano de Jacob [14]; pero los *edomitas* negaron el paso a las huestes de Moisés [15]; y éste se vio obligado a bajar al golfo de *Aqaba* y emprender la marcha por la zona esteparia al este de *Edom*, camino de la altiplanicie de *Moab*. Así, pues, bajando por el *Arabá* (depre-

[9] Núm 13,32-33.
[10] Núm 33,36; Dt 1,46; 2,8; Núm 13,27.
[11] Núm 20,14.22.
[12] Núm 14,1ss; 16,1s.
[13] Núm 20,11-11.
[14] Gén 25,19-34.
[15] Núm 20,14-21.

sión desértica al sur del mar Muerto), llegaron al monte *Hor* (*¿el actual dgebel Madurah?*), donde murió Aarón, el hermano de Moisés, a quien los textos bíblicos presentan como el primer sumo sacerdote de Israel. Su muerte fue solemne, como será la de Moisés a la vista de la tierra prometida: Aarón se desnudó de sus vestiduras pontificales y, después de entregárselas a su hijo Eleazar, se cayó como un soldado de plomo [16]. Es que la historia bíblica se sucede como un filme cinematográfico, en el que los personajes cumplen inexorablemente un papel conforme a un *esquema ideológico* preestablecido; la historia se inserta así en los encasillados preconcebidos de los *esquemas teológicos* que surgen de las «confesiones de fe» en los diversos santuarios de Israel en Canaán. Aquí se trataba de glorificar la figura del supuesto *sumo sacerdote* del pueblo elegido; y, por ello, su muerte tenía que ser *hierática* y solemne.

Después de una escaramuza con el rey de *Arad*, en la que los hebreos lograron una débil victoria que les despejó el camino [17], los hebreos se dirigieron de nuevo hacia el golfo de *Aqaba*; y en el camino fueron mordidos por «serpientes ardientes», lo que el autor bíblico interpreta como un castigo de Yahvé por sus murmuraciones constantes contra Moisés. Este entonces, alarmado ante tantas defunciones, levantó una «serpiente de bronce» para que cuantos «la miren, sean sanados»; y, de hecho, «cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y se curaba» [18]. Parece que aquí nos encontramos ante una *leyenda etiológica* para explicar la *ofiolatría*, o culto a las serpientes, tan corriente en Canaán, utilizándolas con fines profilácticos. Sabemos que la serpiente es el animal simbólico de Esculapio, el dios de la medicina, porque de las serpientes se han sacado fármacos para diversas curaciones. Justamente en la región en que coloca el texto bíblico el milagro de la serpiente de bronce (la región de *Funón*, que parece ser la actual khirbet *Feinan*) [19] existían minas de cobre, donde se hacían «serpientes», que habían de servir de exvotos en los santuarios cananeos y transjordanos para lograr las curaciones con ellos. Allí se han encontrado las ruinas de un santuario egipcio frecuentado por los mineros de los tiempos de Setis I, Ramsés II y Ramsés III (s.XIII-XII a.C.); y en ellas se ha encontrado una «serpiente de cobre» o bronce [20]. En *Gezer* se ha encontrado otra de 17 centímetros de larga (del s.XI a.C.), muy parecida a otra de 25 centímetros encontrada en Susa. También se ha encontrado otra en *Teleilat Ghasul*, en la orilla del Jordán frente a Jericó. Por otra parte, según 2 Re 18,4, en tiempos de Ezequías los israelitas daban culto a una «serpiente de bronce» llamada *Nejustân* («serpentona»: de *najas*, «serpiente», y *nejoset*, «bronce»), y creían que era la utilizada por Moisés en el desierto para curar a los mordidos por las serpientes venenosas. El gesto de Moisés levantando la «serpiente de bronce» no significa el culto a la serpiente, sino que la utiliza como *amuleto* para lograr la curación de los israelitas [21]. Pero quizá esta leyenda del desierto ha sido una transposición a los tiempos del desierto de un culto a la serpiente que daban algunos israelitas imitando a los cananeos. El redactor bíblico trata de atenuar este sentido, y presenta a Moisés utilizando este amuleto de la «serpiente de bronce» como medio curativo, como en Egipto había utilizado el bastón mágico, como lo hacían los magos en sus manipulaciones. El autor del libro de la Sabiduría da el sentido teológico del gesto de Moisés: «La serpiente era un *símbolo de salvación* que otorgaba la salud, no por la virtud de la figura que tenían bajo sus ojos, sino por aquel que es el *salvador* de todos» [22]. Jesucristo le da un nuevo sentido en relación con su función salvadora personal: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea en El tenga la vida eterna» [23]. Esta alusión de Jesús a la historia sagrada no prejuzga el problema de la *historicidad* del supuesto acontecimiento del desierto, aunque es verosímil, dada la mentalidad ecléctica religiosa de los israelitas en los tiempos de Moisés y de la monarquía. Su fe en *Yahvé salvador* era conciliable con supersticiones ambientales cananeas; y entre ellas estaba el poder profiláctico de las serpientes, tal como se creía en Canaán.

Después de franquear el torrente *Zered* y el *Arnón*, las huestes de Moisés llegaron a zonas habitadas y tuvieron que

[16] Núm 20,25-29.

[17] Núm 21,1-3. Aquí encontramos por primera vez mencionada la costumbre bárbara del *jerem* o «anatema»: los vencidos fueron exterminados todos. Y se atribuye esta iniciativa a Dios (v.3). En realidad era una costumbre feroz corriente en Canáan y Transjordania, y a la que se da un sentido de «consagración» de los vencidos al Dios nacional. Dada la concepción teocrática cerrada de la época, todo lo que hacían los caudillos israelitas lo hacían por expresa ordenación divina. En la estela del rey Mesha de Moab se dice una cosa similar: «Y Camos (dios de Moab) me dijo: Ve y toma a Nebo contra Israel. Y partí de noche y la combatí desde la aurora hasta el mediodía. Y la tomé. Y los maté a todos: siete mil hombres, jóvenes, mujeres, doncellas y esclavas, porque yo había decidido el *jerem* en favor de Astor-Camos». CH. JEAN, *Le Milieu Biblique* II, 419.

[18] Núm 21,4-9.

[19] Núm 33,42-43.

[20] Cf. R. ROTHENBURG, *Un temple égyptien découvert dans le Arabah:* Bible et Terre Sainte n.123 (jul.-aug. 1970) 3.8-9; N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine* II (AASOR XV; Nea Haven 1935) 26-29; Y. AHARONI, *The Land of the Bible* 51.188.

[21] De las serpientes que mordían se dice que eran *serafim* («ardientes»), porque con sus mordeduras causaban grandes calenturas. En los textos mesopotámicos aparecen genios alados con cabezas de serpientes, llamados *shirrush*. Cf. K. R. JOINES, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult:* JBL 87 (1968) 245-56; V. FRITZ, *Israel in der Wüste* (Marbourg 1970) 93-96; G. W. COATS, *Rebellion in the Wilderness* (Nashville 1968) 115-24.

[22] Sab 16,6-7.

[23] Jn 3,14s.

vérselas con pueblos organizados; por eso, la penetración comenzó ya a mano armada, descartados los medios pacíficos de persuasión que habían ensayado con los *edomitas*. Hasta ahora, los hebreos sólo habían tenido unas escaramuzas con los *amalecitas* [24], con los *cananeos* meridionales en los alrededores de Bersheba [25] y con el rey de *Arad*, que se interponía en su camino hacia el este [26]; pero ahora, rodeados de enemigos por delante y por detrás, tuvieron que abrirse camino a sangre y fuego, pues no les quedaba el recurso de volverse atrás o permanecer en la estepa. Y así, la primera lucha frontal fue con los «amorreos», población que el redactor bíblico coloca al norte de *Moab*, pasada la gran quebrada del *Arnón*. Primero Moisés pidió paso en plan de paz, como lo había hecho con el rey de *Edom* [27], comprometiéndose a no saquear el país, siguiendo la ruta caravanera ascendente; pero el rey de los *amorreos*, Seón, se negó a la petición, y entonces los hebreos presionaron hacia el norte, venciendo a los amorreos y llegando hasta el torrente *Yaboq*, en la Alta Transjordania, donde señoreaban los *ammonitas*, con capital cerca de la actual *Ammán*.

En este contexto histórico de conquista se sitúan los llamados «oráculos de *Balaam*», adivino alquilado por el rey de *Moab* para maldecir a los hebreos, que, como hordas indómitas del desierto, lo invadían y arrasaban todo; éstos ya no eran la generación endeble nacida a orillas del Nilo, sino la nueva, nacida en la estepa en lucha con la pobreza y la hostilidad permanente, por lo que se convirtió en unas mesnadas aguerridas, dirigidas por un genio de la guerra llamado Josué. Nada resistía ante la lucha por la existencia de aquella generación indómita y conquistadora, que, en expresión del rey de Moab, «va a devorar nuestros confines como devora un buey la hierba del

24 Ex 17,8-13.
25 Núm 14,45.
26 Núm 21,1-3.
27 Los *edomitas* habitaban en los montes de *Sheir* (Núm 24,18; Jue 5,4; Is 21,11), al este del *Arabá* (Gén 32,4; 33,14.16; 36,8.30). El nombre de *Sheir* es antiguo, pues aparece en un texto del archivo de *Tell Amarna*, según el cual el rey de Jerusalén pide auxilio al faraón porque es atacado desde el país de *She-i-ri*, desde el sur hasta Gat-Carmel, en el norte (EA 288, 26). Por otra parte, hay textos egipcios de los tiempos de Ramsés II y Ramsés III (s.XIII-XII a.C.) que hablan del «monte de *Se'ir*», de las «gentes de *Se'ir*» y de los «beduinos *(shású)* de *Se'ir*». Cf. J. JANSSEN, *Les monts Se'ir dans les textes égyptiennes:* Bi 15 (1934) 537-38; H. GROSELOFF, *Edom dans les sources égyptiennes:* Revue d'histoire juive en Égypte 1 (1947), 69-99. En estos textos parece se alude a una amplia zona esteparia desde la frontera egipcia hasta el *Arabá*, al sur del mar Muerto. Por ello, algunos autores creen que los montes de *Seir* serían la cadena de montañas que se alza al este y sudeste del oasis de *Cades*, donde residían los descendientes de Esaú (Dt 2,4-8). Parece que los *edomitas* de allende el *Arabá* se fueron extendiendo poco a poco hacia el oeste; y ocupaban una parte del *Negeb* en tiempos de Senaquerib, cuando hizo su campaña hacia esta zona. Luego subieron los *edomitas* hacia *Hebrón*, por lo que más tarde esta región meridional de Palestina se llamó *Idumea*. Y, de hecho, en una ostraca de *Tell Arad* (entre *Bersheba* y el mar Muerto) se habla de un contingente armado apostado en la zona para detener a los *edomitas* (cf. Y. AHRONI, *Bib. Arch.* 31 [1968] 17-18); el documento es de antes del ataque de Nabucodonosor en 598 a.C.

campo» [28]. Y en su imaginación asustada lo considera como «un pueblo que cubre la superficie de la tierra». Desconfiando, pues, de sus fuerzas militares, acudió al artilugio *mágico* de la *maldición* para que lanzara la «malaventura» contra los israelitas invasores. Pero el adivino consultó a su dios, quien le dijo que no maldijera a Israel, pues es «bendito»; por ello, aquél rehusó empeñarse en un conjuro de maleficio contra él (v.13), porque no puede «traspasar las órdenes del dios» (v.18). Al fin, ante las importunaciones de los enviados moabitas, cedió, y se puso en camino para ver sobre el campo lo que ha de hacer. Yahvé se opuso a su camino en forma de «ángel» (v.22), con una espada desenvainada que le cerraba el paso; el asna que llevaba al adivino huyó hacia el descampado; finalmente, en una angostura entre paredes apareció de nuevo el ángel con la espada; y entonces ocurrió el hecho insólito de que el asna hablara a su dueño, quejándose de los malos tratos que le daba. La argumentación del animal muestra que era más inteligente que su amo. Al fin, el adivino vio al «ángel de Yahvé» y reconoció su error. Entonces recibió una admonición de que sólo debiera hacer lo que mandara *Yahvé;* y así, Balaam profirió sus famosos oráculos, que en realidad son una «bendición» para Israel, al que ve acampado como «un pueblo que tiene aparte su morada» entre las naciones [29], porque es el Pueblo de Yahvé, su «primogénito» entre todos los pueblos [30]. El adivino se presenta como «el que tiene los ojos cerrados», profiriendo un oráculo de exaltación de las huestes de Israel [31]. La frase alude, quizá, al hecho de no haber reconocido al ángel en el camino, o más bien, da a entender que su comunicación oracular viene de lo alto y no de su inteligencia. Sus primeras palabras son de bendición:

«No se ve iniquidad en Jacob,
no hay en Israel perversidad.
Yahvé, su Dios, está con él...
Es para él la fuerza del unicornio...
He aquí un pueblo que se alza como una leona
y se yergue como un león;
no se acostará sin haber devorado su presa,
sin haber bebido la sangre de sus víctimas...
¡Qué bellas son tus tiendas, oh Jacob!
¡Qué bellos tus tabernáculos, Israel!
Se extienden como un hermoso valle,
como un jardín a lo largo de un río,
como áloe plantado por Yahvé,

28 Núm 22,4.
29 Núm 22,30-34.
30 Ex 19,4.
31 Núm 24,3.

como cedro que está junto a las aguas...
Devora a las naciones de los enemigos,
tritura sus huesos, los traspasa como saetas;
se agacha, se posa como león, como una leona.
¿Quién se atreverá a hostigarla?
El que te bendiga será bendecido
y el que te maldiga será maldito» [32].
«La veo, pero no ahora;
la contemplo, pero no de cerca.
Alzase de Jacob una estrella;
surge de Israel un cetro,
que aplasta los costados de Moab
y el cráneo de todos los hijos de Set.
Edom es su posesión; *Seir*, presa de sus enemigos;
Israel acrecienta su poder.
De Israel sale el dominador
que devasta de las ciudades las reliquias» [33].

En esta historia pintoresca y sarcástica se presenta a un representante del gentilismo, a un adivino, proclamando la exaltación futura de Israel. Algunas de las frases tienen gran afinidad con los vaticinios de Jacob sobre el futuro de las tribus [34]; ambos fragmentos tienen un aire arcaizante, que reflejan la situación de las tribus de Israel en los tiempos de los jueces, y que fueron retocados en tiempos de David cuando había extendido su poder sobre Transjordania [35]. Así, pues, los oráculos de Balaam parecen ser una transposición de una realidad de dominio de Israel en tiempos de la monarquía a los años azarosos de Moisés, cuando sus huestes avanzaban penosamente por las altiplanicies de Moab. La *idealización épica* es clara; la intervención folklórica del asna del adivino es una ironía sangrienta contra los pueblos gentílicos de alrededor. Como Moisés había vencido a los magos en Egipto, así ahora el adivino gentil es vencido por el poder superior de Yahvé. La ciudad de Balaam es llamada *Pethor*, que parece ser el *Pitru* de los textos asirios del tiempo de Salmanasar II, y el *Pedru* de los textos egipcios (de los tiempos de Tutmosis III), que se sitúa a orillas del Eufrates, y que viene a coincidir con el «Arán Naharayim» (de los «dos ríos»: en la alta Mesopotamia, donde el Eufrates se arquea en un recodo muy pronunciado cerca de Kerkemish) [36].

En los relatos posteriores el adivino *Balaam*, vencido en su función oracular, quiere domeñar a Israel por la corrupción interna, atrayendo a los hebreos a los cultos licenciosos de *Baal-Peor* [37]; pero al fin fue muerto en combate con los israelitas [38], cuando se las vieron con los *madianitas*. Con todo, sus oráculos son expresión de las *esperanzas mesiánicas* y expansionistas, que empezaron a surgir con las victorias de David. Los antiguos oráculos fueron retocados con alusiones a las luchas contra los *amalecitas*, los *qenitas* y los *asirios*, a quienes se anuncia su derrota ante las «naves de *Quitim*» o *Chipre* [39]. No obstante, no es inverosímil que los reyes de Transjordania hayan utilizado los medios de algún adivino para conjurar con anuncios *nefastos* a los invasores hebreos. La antigua tradición fue luego adornada por el folklore, ridiculizando su intervención a la vista de las conquistas de David sobre los transjordanos.

[32] Núm 24,5-9.
[33] Núm 24,17-19.
[34] Gén 49,8s.
[35] 2 Sam 10,1s.
[36] Dt 23,5.

[37] Núm 25,1-2.
[38] Núm 31,8 y 16.
[39] Núm 24,24.
[40] Gén 28,6; cf. ARE II 81.85.
[41] Cf. H. BRUNNER, *Mitanni in einem ägyptischen Texts vor oder um 1500*: MIO 4(1965) 323-27.
[42] Cf. ARE II 125.

2. Situación política de Canaán en la segunda mitad del segundo milenio a.C.

Durante la segunda mitad del segundo milenio a.C., Canaán es una encrucijada geográfica en la que chocan los intereses de los grandes imperios del Próximo Oriente, que se disputaban su influencia dada su situación estratégica entre Africa y Asia: Egipto, Mitanni, los hititas y, finalmente, el coloso de Asiria, que empieza a heredar el imperio babilónico de Hammurabi después de siglos de postración, empujando hacia el Mediterráneo. Con todo, el país que ha dejado más huella en Canaán es Egipto, cuyo poder se extiende por la franja costera desde *Gaza* hasta *Siria*, pasando por Canaán y Fenicia, porque después de siglos de debilidad egipcia los faraones quieren recuperar la posición política de privilegio sobre esta zona que habían tenido los de la dinastía XII allá por el siglo XIX a.C. Por eso, ya Tutmosis I (1506-1494) dirigió una expedición militar hasta *Naharina* (en la Alta Mesopotamia, la *Naharayim* de la Biblia) [40], en torno a la cual se estableció el Estado de *Mitanni*, con gentes, en parte, de origen *indoeuropeo* [41]. Más tarde, su sucesor (en el s.XV a.C.) encontrará la estela conmemorativa que aquél había erigido, maravillándose de que el río Eufrates caminara en dirección contraria al Nilo (es decir, hacia el sudeste). Y dice que cazó elefantes en las marismas del Orontes, cerca de la futura *Apamea* [42]. En realidad, el faraón intermedio (Tutmosis II,

1494-90 a.C.) y su sucesora, la reina Hatshepsut (1490-68) se habían abstenido de dirigir expediciones en Asia, por estar ocupados en problemas de política interior a causa de las continuas revueltas en el país del Nilo. Unicamente sabemos que Tutmosis II tuvo que rechazar a los beduinos o *shâsû* en la frontera oriental del delta.

El gran faraón conquistador que emuló las gestas de los de la dinastía XII (en el s. xx a.C.) fue Tutmosis III (1468-36), ya que dirigió no menos que 17 campañas contra los países asiáticos, dejando un imperio al morir que iba desde el Sudán hasta el Eufrates, en la Alta Mesopotamia; es el momento estelar expansionista del imperialismo faraónico. En efecto, al subir al trono tuvo que hacer frente a la amenaza de los *mitannitas*, unidos a los *jurritas* (los *jorreos* u *horitas* de la Biblia), que, confederados, presionaban hacia el sur cerca de las fronteras egipcias, llegando hasta la zona de *Gaza* en sus excursiones esporádicas devastadoras. Por lo que el nuevo faraón ocupó *Jaffa* con la treta de introducir soldados en cestas, como lo cuenta uno de sus soldados, llamado Thoth, que en la literatura egipcia pasó como un héroe nacional, según se narra en la historia anovelada, redactada en estilo coloquial, hacia el 1300 a.C. [43] Pero la batalla decisiva fue junto a *Megiddo*, en las faldas del monte Carmelo, dominando la llanura de *Esdrelón*, por la que pasaba la ruta comercial y militar hacia Siria. Los *mitannitas* se refugiaron en la ciudad, que fue asediada durante siete meses, pues la expedición egipcia dominó la zona de Galilea y el Golán, al norte del lago de Genesaret, sometiendo 119 localidades de Canaán, según Tutmosis III deja escrito en los pilonos de Amón, en Karnak. He aquí un texto relativo a la campaña:

«El Horus-Toro omnipotente, que se manifiesta en Tebas... (Tumotsis III): Su Majestad ordenó que (las victorias que le había otorgado su padre Amón) se registraran en un monumento del templo que Su Majestad había edificado para (su padre Amón), a fin de conservar recuerdo de esta campaña, así como el botín que Su Majestad...» [44]

En realidad, sabemos que el príncipe de *Kades* (en el Orontes) logró huir de la ciudad cercada de *Megiddo;* pero la victoria del faraón fue completa y global en la zona de Canaán y Transjordania. En sucesivas campañas fue consolidando su primer triunfo. Pero la campaña más famosa fue la octava, en la que se apoderó de *Qatna*, estableciendo combate al oeste de *Alepo* y llegando hasta el Eufrates, cerca de *Karkemish*. Antes

[43] Véase ANET 22-23.
[44] Véase ANET 234-38: SAO 206-14.

hizo construir barcazas en *Byblos* (al norte de Beyrut), que transportó en carros tirados por bueyes, con miras a atravesar el Eufrates; también nos dice que al retornar de la expedición se dedicó a la caza del elefante en el país de *Niyi*, estando a punto de morir al ser atacado por un descomunal elefante, siendo salvado por uno de sus oficiales, llamado Amen-emheb, quien cortó la trompa (la «mano» dice el texto egipcio) del elefante.

Ante el empuje egipcio, los *mitannitas* se replegaron hacia el norte, reconociendo la prepotencia del faraón los *hititas*, *asirios* y *babilonios*, que le enviaron embajadores sumisos con ricos presentes. Después de esta expedición, el faraón añadió en el templo de Amón de Tebas una lista de 270 localidades ocupadas en Siria del Norte [45]. Pero su sucesor, Amenofis II (1438-1412), no pudo mantener el ritmo de conquista, y el poderío egipcio empezó a declinar [46]. Con todo, dirigió una expedición militar hacia el norte de Siria, recibiendo el acatamiento del príncipe de *Kades* (en el Orontes) después de ocupar *Ugarit* (la actual *Ras-Shamra*, al sur de Siria, ya en la frontera con el Líbano), *Alalakh* y *Alepo*. Finalmente, en su retorno sus soldados capturaron en la llanura de *Sarón* (en la costa cananea) a un emisario del rey de *Mitanni* que en su cuello llevaba un mensaje para un príncipe de Canaán invitándolo a la insurrección contra Egipto. Por ello volvió el faraón en una expedición de castigo, tomando *Anaharath*, al sur del monte *Tabor*, para someter a los insurrectos.

Su sucesor, Tutmosis IV (1412-1402), volvió a intervenir en Canaán, capturando en *Gezer* muchos prisioneros *jurritas* [47] y llegando hasta *Sidón* [48]. Por eso se le dio el título de «vencedor de Juru», es decir, la zona costera cananea que llegaba hasta Siria; en la lista de pueblos vencidos de su tumba aparecen los nombres de *Naharin* (alta Siria), *Babilonia*, *Tunip*, *Shâsû* (los beduinos), *Cades* y *Tajsi*. Contrajo matrimonio con una hija de Aratatama, rey de *Mitanni*, que le había negado varias veces [49]. La concordia entre Mitanni y Egipto llegó gracias a la presión de los *hititas*, que iniciaban su expansión bajo Tudjalias. Por su parte, el hijo de Tutmosis IV, llamado Amenofis III, se casó con Shuttarna, hija de Artatama; al final de su reinado se casó con una hija de Tushratta, hijo de Shutarna, lo que implica el interés que tenían los faraones por man-

[45] ANET 239-41.
[46] Cf. ANET 245-49.
[47] ANET 248a.
[48] Cf. EA 85,69-73.
[49] Cf. EA 29,16-18

tener buenas relaciones con la dinastía de *Mitanni*, que cerraba el paso a los temidos *hititas*, que iban a tener su momento estelar en la historia. Pero Tutmosis IV fue el último de la dinastía XVIII que dirigió expediciones al Asia, pues su hijo Amenofis III dedicó su esfuerzo a organizar administrativamente su vasto imperio, sin pretensiones de nuevas anexiones.

3. Canaán bajo la dominación egipcia

En realidad, la presencia de Egipto en Asia tenía más bien el carácter de alto dominio, ya que se otorgaba mucha autonomía a los príncipes sometidos después que éstos manifestaban un juramento de fidelidad al faraón reinante, que debía renovarse cuando subía un nuevo faraón al trono. Así, los príncipes vencidos en *Megiddo* quedaron en sus puestos después de haber prestado un juramento a Tutmosis III en estos términos: «No haremos mal contra Men-heper-Ra» [50]; los príncipes de *Kades* hicieron un juramento similar a Amenofis II [51]. De hecho, los faraones respetaban el derecho hereditario de sucesión entre los príncipes sometidos, aunque recibían de ellos la *investidura oficial* y podían ser depuestos; eran como *funcionarios*, que el faraón podía destituir con facilidad, y no había tratados formales, como los de los *soberanos hititas* con sus príncipes súbditos [52]. A través de las cartas del archivo de *Tell Amarna* podemos ver las expresiones serviles de acatamiento al faraón por parte de los reyezuelos de Canaán, reconociendo que debían todo su poder al señor del Nilo. Así, el reyezuelo de *Jerusalén (Uru-salimmu)* escribe en estos términos a Amenofis IV: «No son mi padre ni mi madre los que me han establecido en este lugar, sino la mano poderosa del rey, que me ha hecho entrar en el palacio de mi padre» [53]. Y en uno de los textos egipcios se habla de una *unción* al recibir la investidura oficial, como era costumbre entre los altos dignatarios de la corte faraónica al tomar posesión de sus cargos [54].

Aunque estos jefes locales de países dominados por los egipcios se dan a sí mismos el título de «rey», el faraón en sus cartas los llama simplemente «hombre» de tal lugar, y su función era la de un *jazânû*, que en acadio significa «gobernador» o «prefecto» de la zona. Tenían sus pequeños ejércitos, a base de mercenarios, para defenderse de las incursiones de los reyezuelos vecinos. Así, en el siglo XIV aparece un tal Labaya de *Siquem*, que gobierna desde el lago de *Genesaret* hasta *Gaza*, y más al norte, un tal Abdi-Ashirta y su hijo Aziru dominaban por entonces toda la región de Siria. Y ambos se consideran súbditos del faraón de Egipto, y así, Labaya procura halagar al faraón, diciendo que es «el polvo que pisan sus pies», estando dispuesto a entregarle su propia mujer y a darse muerte con su mano si el faraón se lo ordena [55]. Aziru, por su parte, habla en términos similares, y se considera como *jazânû* o «gobernador» de la región, y el faraón lo califica en sus respuestas como «el hombre de *Amurru*» [56].

Así, pues, bajo el alto dominio egipcio, los reyezuelos de Canaán tenían cierta autonomía, no faltando alguno que extendía sus dominios a expensas de los vecinos. Esta es la situación que encontrará Josué al invadir Canaán, pues allí existían pequeñas ciudades-Estados en luchas constantes entre sí, pero que se confederaban por zonas contra algún enemigo común, como en el caso de la invasión de los hebreos, que entraban a sangre y fuego como hordas incontroladas del desierto [57]. En Jue 4,23-24 se llama al rey de *Hasor* (parte septentrional de Canaán) «el rey de *Canaán*», porque en aquellos momentos ejercía cierta hegemonía sobre los otros reyezuelos de la comarca. Por su parte, los faraones, a partir de Tutmosis III, para asegurar la fidelidad de estos reyezuelos, llevaban a Egipto a sus hijos en calidad de rehenes, así como para educarlos en la administración egipcia, preparándolos de esta forma para la sucesión [58]. Además exigían que se les pagaran tributos para sostener sus destacamentos militares en Asia y le ayudaran cuando organizaba alguna expedición hacia Siria [59].

Por otra parte, el faraón solía tener un «alto comisario» egipcio que le representara oficialmente, al que se le da el nombre acadio de *rabisu* («intendente»), *shakîn* (en cananeo, *sokinu*, «gobernador») *mati* («del país»). En el protocolo oficial egipcio se le designaba como «gobernador de los países extranjeros del norte». Estos altos funcionarios solían ser egipcios o indígenas educados en la corte egipcia; también debían representar al faraón como intermediarios en las disputas entre los reyezuelos sometidos de Asia.

Según aparece en la correspondencia del archivo de *Tell Amarna*, bajo Amenofis IV eran tres los departamentos o pro-

50 Cf. ANET 237.238*a*.
51 ANET 246*a*.
52 Véase M. Liverani, *Contrasti e confluenza di concezioni politiche nell'età di el-Amarna*: RA 61 (1967) 1-18.
53 EA 286,9-13; cf. 288,13-15; cf. la oración de Salomón: 1 Re 3,7.
54 EA 51,4-9.
55 EA 252-54.
56 EA 161-62.
57 Cf. Jos 10,3-5; 11,1-2.
58 Cf. ANET 239*a*.242*a*.
59 Así se declara en las *Cartas de Taanak* n.5.6 (en tiempo de Amenofis II).

vincias asiáticas sometidas a Egipto: *Amurru*, al norte, con una capital llamada Sumur (el Smiyra de la época helenística), quizá el actual *tell Kazel*, al norte del río Eleuterio [60]; al sudeste, la región de Damasco, llamada *Upe*, con *Kumidi* por capital, en la *Beqa'*, al norte del Hermón; al sur, *Canaán*, con *Gaza* por capital. Más tarde, *Amurru* se liberó de la tutela egipcia, quedando como provincias del faraón sólo *Upe* y *Canaán* hasta los tiempos de Ramsés II (s.XIII a.C.). En tiempos de Amenofis II [61] y Amenofis IV [62] residía el *rabisu*, o «alto comisario», en *Gaza*. Es la puerta de Asia, y por eso era patrimonio personal del faraón; por esa causa, Tutmosis III le da el título de «la que el soberano ha tomado en su puño». Más al norte estaba otro lugar clave, el de *Jaffa*, con almacenes reales de aprovisionamiento [63]; es una comarca rica en cereales, por lo que era muy codiciada de los egipcios; los egipcios la explotaban a base de prestaciones personales obligatorias de la gente del país. El faraón Tutmosis en sus conquistas se apropió de muchas ciudades más al norte, como *Yanuam*, en la parte septentrional de Palestina; *Megiddo* y diversas localidades en torno al lago de *Genesaret* [64], que tenían importancia militar, porque por allí pasaba la ruta comercial hacia Siria; el faraón entregó todas estas ciudades al santuario de Amón en Karnak [65]. Más tarde, en tiempos de Ramsés II (s.XIII a.C.), el templo de Amón de Karnak recibía impuestos de nueve localidades de *Juru* (Canaán) y de Etiopía [66]. En *Ascalón*, al norte de *Gaza*, había un templo dedicado al dios Ptah; también en *Beisán* se encontraron dos templos egipcios de los tiempos de Ramsés II y de su hijo Merenptah [67], pero estaban dedicados a divinidades locales, aunque eran de estilo egipcio, no cananeo.

Más al norte había puestos militares permanentes, sobre todo en el Líbano y Siria, para asegurar el abastecimiento de Egipto de maderas [68]: sobre todo era importante el puerto de *Byblos* o *Gebail* actual (el *Gubalu* de los textos asirios). Así, pues, los puntos claves de apertura hacia Asia eran *Gaza*, *Jaffa*, *Megiddo* (conquistada por Tutmosis III) [69] y *Beisán* (conquistada por Amenofis IV) [70]. Por ello, los reyezuelos de Canaán a menudo pedían auxilio a estas guarniciones egipcias

[60] Cf. M. DUNAND-N. SALIBY, en AASS 7 (1957) 3-16; ibid., 14 (1964) 3-14.
[61] Cf. *Cartas de Taanak* n.6,12-14.
[62] EA 289,30-35.
[63] EA 294,18-23.
[64] Cf. ANET 237*b*.
[65] ARE II,557.
[66] *Pap. Harris:* ARE IV 226; ANET 261*a*.
[67] Cf. B. MAISLER, en BIES 16,3-4 (1951) 14-18.
[68] Cf. ANET 238*b*.
[69] *Cartas de Taanak* n.6.
[70] Cf. EA 289,19-20.

para hacer frente a las hostilidades de hordas invasoras que periódicamente se internaban por el país, como en el caso de los *jabiru-apiru*. Así, el rey de *Jerusalén* pide le envíen un destacamento de 50 hombres contra estos invasores que comprometen su autonomía comarcal [71].

4. Canaán en los tiempos de Tell Amarna

A principios del siglo XIV se derrumba el equilibrio político-militar en la Alta Mesopotamia con la invasión de los *hititas*. En efecto, Suppiluliuma invadió el reino de *Mitanni*, donde reinaba Tushratta [72], y después de denodados esfuerzos el rey hitita pasó el Eufrates, ocupó *Alepo* y *Alalaj* y, pasando por *Qades*, *Qatna* y *Niyi*, llegó hasta *Damasco* [73]; luego ocupó *Karkemish*, con lo que logró imponer su dominio en toda la Alta Siria [74]. Al debilitarse el poder de *Mitanni*, los asirios empezaron a sacudir su yugo, declarándose en reino independiente bajo Asur-uballit I (1365-30). Surgió así un nuevo coloso en la historia, que logrará someter el reino de *Mitanni* bajo Adad-Nirari I (1307-1275), llegando a su expansión máxima bajo Salmanasar I (1274-45). Por eso en esta época es el acadio la lengua oficial diplomática, con su escritura *cuneiforme*.

Por su parte, el rey de *Ugarit (Ras Shamra)* se sometió sin dificultad al invasor *hitita*, abandonando la fidelidad jurada a Egipto [75], y el rey de *Qades*, después de infructuosa resistencia, tuvo que plegarse al invasor del norte [76]. Ahora bien, en esta época de pérdida de posiciones en la Alta Siria, un faraón, allá en Egipto, en vez de hacer frente a la situación militar con gallardía, emulando a sus predecesores, se dedicó a «teólogo», tratando de imponer un credo religioso unificador: es *Amenofis IV Akh-en-Atón* («hijo de Atón»: 1364-47), quien trató de abandonar el *politeísmo* tebano por un *panteísmo* a base del culto único al dios Ra-Atón, sin representaciones figuradas. Incluso fundó una nueva capital del imperio en la actual *Tell Amarna*, con el nombre de *Akh-et-Atón* («el horizonte del disco solar»), y cambió su nombre en *Akh-en-Atón* («el que agrada a Atón»). No tuvo hijos y le sucedió su yerno Semenkhkare (1351-47), a quien sucedió Tut-ankh-Amón (1347-1338), es-

[71] Cf. EA 148,14; 151,15; 289,42.
[72] Cf. K. A. KITCHEN, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs* (Liverpool 1962); E. F. CAMPBELL, *The Chronology of the Amarna Letters* (Baltimore 1964); W. F. ALBRIGHT, *The Amarna Letters from Palestine:* CAH II 20 (1966).
[73] Cf. ANET 318.
[74] Cf. KUB XIX 9.
[75] Cf. M. LIVERANI, *Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici* (Roma 1962) 27-56.
[76] Cf. ANET 318; E. LAROCHE, *Fragments hittites du traité du Suppiluliuma I:* Ugaritica VI (Paris 1969) 369-73.

poso de una princesa real. Este hizo volver la capital a Tebas, restableciendo el culto a Amón. No tuvo hijos, muriendo joven. Su viuda se casó con el *visir* Aye (1338-34). En razón de este cambio, el faraón innovador *Amenofis IV* pasó a la historia religiosa de Egipto como «el faraón hereje».

Como resultado de sus obsesiones religiosas, su imperio empezó a desmoronarse en el norte de Siria ante el empuje *hitita*, pues no quiso prestar importancia a los asuntos militares, despreciando unas cartas corteses que el rey *hitita*, Suppiluliuma, le dirigió pidiendo rompiera sus relaciones con su aliado de *Mitanni*, Tushratta [77]. Este, por su parte, había pedido ayuda al faraón en tres cartas que conocemos [78]; pero el faraón no se molestó en contestar, a pesar de lo que le decía angustiado su fiel vasallo Burnaburiash de Babilonia (1375-74) en estos términos: «Canaán es tu país, y sus reyes tus vasallos». Este se quejaba de que sus emisarios habían sido asesinados y sus caravanas asaltadas por el príncipe de Damasco, Biryawaza y por el alto comisario del faraón [79]. Como dice R. de Vaux, «los príncipes vasallos de Egipto de la zona hacían un doble juego: de un lado, hacían profesiones de lealtad a Egipto, recibiendo gentes y dinero para sus intereses, y del otro, pactaban con los *hititas* según sus conveniencias» [80]. En efecto, Aziru de *Amurru*, mientras hacía manifestaciones de fidelidad a Egipto, pactaba con los *hititas* [81].

Al morir *Tut-ankh-Amón*, su viuda pidió al rey hitita Suppiluliuma casarse con su hijo, Zananza, para que fuera rey de Egipto; pero éste fue asesinado camino de Egipto. La reacción del rey *hitita* fue violenta: invadió Siria y ocupó la *Beqaa* (entre el Líbano y el Antilíbano); pero los prisioneros llevaron al país de los *hititas* la peste, y el propio rey hitita, Suppiluliuma, y su sucesor, Arnuwanda II, murieron a causa de ella [82].

Mientras tanto, Canaán era un auténtico avispero ante la debilidad del coloso egipcio, pues surgieron disensiones y luchas intestinas entre los muchos reyezuelos de la zona. En las cartas del archivo de *Tell Amarna* se leen promesas serviles de fidelidad al faraón Amenofis IV, al tiempo que los reyezuelos se acusan de traición, quejándose de las incursiones de las poblaciones vecinas, de las exacciones de los altos funcionarios egipcios y del mal trato de las escasas fuerzas de ocupación;

[77] EA 41.
[78] EA 27-29.
[79] EA 7-8.
[80] R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël* 103.
[81] Cf. E. F. WEIDNER, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (Leipzig 1923) 70-79.
[82] Cf. J. VERGOTTE, *Toutanhamon dans les archives hittites*, en *Publications de l'Institut Historique et Archéologique Néerlandais de Stamboul* 12 (1961).

especialmente se quejan de los arqueros nubios, que entraron en *Jerusalén* haciendo una brecha en el palacio por el techo [83]. El que lleva la voz cantante entre los reyezuelos de Canaán es un tal Lebaya, de *Siquem* [84] (del tiempo de Amenofis III), el cual se alió con Tagu, príncipe de la llanura del sudoeste del monte Carmelo, y con el yerno de éste, Milkilu, de *Gezer* [85]. Los dos reyezuelos se acusan mutuamente al faraón [86], porque Lebaya quería apoderarse de *Megiddo* [87]; por ello, el faraón mandó prenderle, y fue entregado a Zurata, de *Acre;* pero, mediante un fuerte rescate, fue puesto en libertad [88]. Después de la muerte de Lebaya, su hijo Mut-baalu siguió las intrigas de su padre, ya que, ante la insurrección de su principado de *Pella* y el *Golán* («país de Garu»), pidió ayuda a Ayyâb (¿Job?), príncipe de *Ashtaroth*, y logró dominarlas; pero éste fue reclamado por el alto comisario egipcio de Canaán, Yanjanu, quien acusó a Mut-Baal de guardar a Ayyâb, oculto en Pella; pero éstos presentaron sus excusas de fidelidad [89].

Por su parte, los dos hijos de Lebaya se asociaron con Milkilu de *Gezer* [90]; el príncipe de *Jerusalén*, llamado Abdi-Jepa, acusó al de *Gezer* de pactar con los enemigos del faraón [91]. Se queja de que le han quitado la región de *Qeila*, en la comarca de Hebrón; Rubuto, en la de Jerusalén, y *Belén* (?), a las puertas de la ciudad [92]. Pero el alto comisario no le hace caso y retiró la guarnición de *Jerusalén (Uru-salim)*, por lo que el rey de esta localidad pidió al faraón que le enviara arqueros para salvar la situación, pues *Jerusalén* «es donde el rey ha establecido su nombre para siempre» [93]. De otro lado, atacaban los famosos *jabiru-apiru*, hordas móviles que hacían incursiones constantes contra los poblados. Pero Egipto por entonces apenas podía controlar militarmente la zona, por lo que se deduce de las llamadas angustiosas de sus príncipes, vasallos de Canaán.

[83] EA 33-37; ANET 488*a*.
[84] E. F. CAMPBELL, o.c., n.50.
[85] EA 249,263. Por su acreditada fidelidad, el faraón Amenofis III le había vendido 40 mujeres para el harén a 40 siclos cada una (EA 369; ANET 487*b*).
[86] EA 252-54; ANET 486.
[87] EA 244; ANET 485*a*.
[88] EA 245; ANET 486*b*.
[89] EA 256; ANET 486*b*.
[90] EA 287.289; ANET 488-89.
[91] EA 285-90; ANET 487-89.
[92] En el texto se lee propiamente *Bit-Ninurta* (EA 290); algunos creen que se refiere a *Beth-horon* y no a *Beth-Lehem*.
[93] EA 287.60-63; cf. Dt 12,11. «Entonces, en el lugar que Yahvé, vuestro Dios, elija para que en él *more su santo nombre*, allí llevaréis todo lo que os mandó...», cf. 14,23.

5. Los «jabiru-'apiru»

La presencia de estas bandas móviles de asedio aparece, sobre todo, en las cartas dirigidas a Amenofis IV por el rey de *Jerusalén*, Abdi-Jepa [94]; se les suele identificar con otras bandas designadas con el ideograma cuneiforme SA.GAZ en otros textos de *Tell Amarna* [95], lo que se confirma con lo que se dice en los tratados *hititas* de los siglos XIV-XIII a.C., en los que se hacen invocaciones de protección «a los dioses de SA.GAZ» y «a los dioses de los *jabiru*»; por otra parte, en los textos de *Ugarit (Ras Shamra)* de la misma época aparecen como equivalentes el ideograma SA.GAZ y la transcripción alfabética *'pr*, que son los *'apiru* de los textos egipcios de la época. Pero la mención de los SA.GAZ, los *jabiru* y los *'apiru* aparece ya en textos anteriores, allá por el siglo XIX a.C.; aunque su mención aparece en una área muy amplia en el tiempo y en el espacio: en Mesopotamia, en Asia Menor, en Siria, Canaán y Egipto (en textos que van del s.XIX al s.XII a.C.). Por otra parte, los nombres propios aplicados a estas bandas son acadios, jurritas y semítico-occidentales [96]. En los textos aparecen como hordas belicosas procedentes del desierto que se alquilan como *mercenarios* al servicio de los príncipes [97].

Parece que la primera mención de *jabiru* en escritura *fonética* es en el siglo XIX, en una carta encontrada en *Alishar*, Capadocia; y se les presenta como *mercenarios* al servicio de un príncipe, pudiendo conseguir su independencia con un rescate [98]. Igualmente, en Mesopotamia aparecen como *mercenarios* contratados [99], mientras que en Mari se presentan como *bandoleros* que asaltan las localidades del noroeste de la región; son hostiles a las autoridades de Mari, haciendo *razzias* por su cuenta o a las órdenes de algún príncipe [100]. En el siglo XV a.C. aparecen en *Alalakh* como tropas acantonadas en diversas localidades.

Al mismo tiempo, por esta época hacen su aparición los *jabiru* en *Nuzi*, al este del Tigris, como *mercenarios* al servicio

[94] Cf. J. Bottéro, *Le problème de Habiru à la IV Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris 1954); M. Greenberg, *The Hab-piru* (New Haven 1955); R. de Vaux, *Le problème des Hapiru après quinze années:* JNES 27 (1968) 221-28; Id., *Histoire...* 106-12.

[95] EA 287,30-33; 254,31-35.

[96] Algunos autores creen que SA.GAZ significa «agresor», «bandolero»; cf. J. Bottéro, o.c., n.1-8; F. R. Kraus, *Bib. Or.* 15 (1958) 77-78.

[97] Cf. Bottéro, o.c., n.6.

[98] J. Bottéro, o.c., n.5.

[99] J. Bottéro, o.c., n.9-11.

[100] Cf. J. Bottéro, o.c., n.5. Cf. J. R. Kupper, *Les nomades...* 249-59; Id., *Sutéens et Habiru:* RA 55 (1961) 197-200.

del rey o de potentados privados [101]; asimismo, en los textos *hititas* se menciona a los *jabiru* en paridad con los *Lulajju*, un pueblo bárbaro de los montes orientales [102]. En los textos de *Ugarit* (s. XIV-XIII a.C.), los SA.GAZ tienen mala fama, pero están sujetos al rey y ocupan una barriada de la ciudad. También en un decreto del rey hitita Hattusil se dice que no acogerá a ningún *jabiru* fugitivo, libre o esclavo, procedente de *Ugarit*, porque lo entregará al rey de esta ciudad. Finalmente, según los textos del archivo de *Tell Amarna*, los *jabiru* son *bandas armadas* incontroladas, hostiles al faraón y a sus príncipes vasallos de la región, que están asociados en su hostilidad a Aziru de *Amurru* y a Lebaya de *Siquem*. En algunos de estos textos aparecen como *mercenarios* que se ofrecen al mejor postor [103], constituyendo una parte considerable de la población de Canaán; ya Amenofis III había llevado como prisioneros a 3.600 *'apiru* [104]. Más tarde, bajo Setis I (hacia el 1300 a.C.), los *'apiru* hostigan a los habitantes de la región de *Beisán* [105]. Finalmente, en tiempos de Ramsés II (s.XIII a.C.) y Ramsés IV (s. XII a.C.) aparecen los *apiru* en Egipto, empleados en el transporte de piedras y en las canteras; y en tiempos de Ramsés III aparecen instalados en Heliópolis [106]; son *extranjeros* y, probablemente, *prisioneros de guerra*.

A la vista de estos datos, R. de Vaux sintetiza el problema sobre la identificación de los *jabiru* en estos términos: «No se puede deducir de estas afirmaciones, diferentes por la fecha y la proveniencia, una imagen coherente de los *jabiru-apiru*. Si se les intenta definir como un *grupo social*, no tienen de común más que rasgos *negativos:* no son miembros de una población local, no se identifican con una clase de la sociedad, no tienen todos la misma ocupación ni el mismo estatuto. Muchos asiriólogos los consideran como *extranjeros* refugiados, pero otros los califican de *desenraizados*, que no subsisten más que como en dependencia de un patrón, ya sea el Estado o una persona privada» [107]. De hecho, el ideograma SA.GAZ que los designa se explica en los vocabularios cuneiformes por *jabbatu*, que suele significar «bandido» u «obrero itinerante». Y se ha relacionado el término *jabiru* (según la lectura de *Ugarit)* y *'apiru* (según la lectura egipcia) con la raíz *'br* («atravesar»); en este supuesto, los *apiru* serían los que «atravesaron» la frontera o el

[101] J. Bottéro, o.c., 9-11; E. Cassin, *Nouveaux documents sur les Habiru:* JA 246 (1958) 226-36.

[102] J. Bottéro, n.49-66.88.91-92.

[103] J. Bottéro, n.132.

[104] J. Bottéro, n.183; ANET 247*a*.

[105] J. Bottéro, n.184; ANET 255*a*.

[106] J. Bettéro, n.187-90.

[107] R. de Vaux, o.c., 109.

río (Eufrates); es el περάτης de la traducción griega. Sin embargo, algunos lexicólogos prefieren relacionarlo con la raíz semítico-occidental *'pr* («aprovisionar»; acadio: *eperu)*; en ese supuesto, los *apiru-jabiru* serían los *clientes*, lo que reflejaría su carácter de *dependientes* de los príncipes [108]. Con todo, otros críticos relacionan el término *'apiru* con la raíz semítico-occidental *'pr* («polvo»); en ese caso, los *'apiru* serían los hombres del *polvo*, es decir, los beduinos de la estepa [109], los *nómadas* del desierto [110]. Finalmente, se ha propuesto de nuevo que *'apiru* sería una designación *étnica*, es decir, designaría a un pueblo citado en conexión con los *suteos*, del desierto siro-arábigo [111], y los *juru*, los *shâsû* en la región de Canaán y Transjordania, según los textos de Amenofis II y Setis II [112].

6. Los textos de El Amarna

Precisamente estos *jabiru-apiru* son reiteradamente mencionados en los textos escritos en acadio y en escritura cuneiforme hallados en la localidad egipcia de *Tell Amarna*, donde estuvo la capital, creada por Amenofis IV Akh-en-Atón para liberarse de la tiranía de las familias sacerdotales de Tebas y crear un nuevo movimiento religioso unificador en torno al dios solar Atón-Ra. En sus archivos fueron encontradas en 1887 muchas cartas de los reyezuelos de Canaán, teóricamente sus subordinados, quienes le pedían protección ante las incursiones de unas bandas incontroladas que con gran movilidad atacaban a las poblaciones sedentarias, y son llamados *jabiru*. Es esta correspondencia diplomática contemporánea de la encontrada en Hattushash, la capital de los hititas, no lejos de la actual Ankara, escrita en acadio y en hitita. En los textos de *El Amarna* encontramos menciones de Babilonia, Mitanni, Jattu y Chipre; pero las alusiones conciernen, sobre todo, a la región siro-fenicia-cananea, que aparece dividida en dos zonas: una desde *Akko* (Acre actual, en la bahía de Haifa) hasta *Qadesh*, sobre el Orontes, en Siria. Toda esta región es designada como el país de *Amurru* u «occidente» (en la perspectiva de los mesopotámicos). La otra zona se extiende desde *Akko* a *Gaza*, y es llamada *Kinajnu*, *Kinajji* o *Canaán*, la *Kena'an* de los textos

108 Cf. W. F. Albright, en JAOS 74 (1954) 225.
109 Es la opinión de R. de Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu de l'A.T.* (Gembloux 1945) II 465.
110 Cf. E. Dhorme, *Les Habiru et les Hébreux:* Rev. Historique 211 (1954) 261.
111 Cf. Bottéro, o.c., n.152.
112 Véase R. de Vaux, *Histoire ancienne...* p.112; supone que el término tuvo primero un origen *étnico*, para designar a un grupo de pueblos; pero luego tuvo un sentido *social*, al prestarse como *mercenarios* para todos los príncipes; como en Francia el término «suizo» terminó por ser sinónimo de «conserje», oficio frecuente entre los emigrantes de Suiza.

bíblicos. Y la parte septentrional, habitada por los *amorreos*, servía de enlace comercial entre los arameos y los árabes del interior del desierto siro-arábigo. Los *cananeos* tenían sus centros en Ascalón y Gaza, constituyendo lo que más tarde se habría de llamar *Palestina* o país de los filisteos, que se asentaron en esa zona hacia el siglo XI a.C.

Como ya hemos indicado, el faraón egipcio tenía un alto dominio sobre estas regiones, que aseguraban la ruta comercial hacia Siria y el país de los *hititas*. Pero muchas veces este protectorado era nominal, según el interés que los reyes de Egipto pusieran en la política imperialista hacia Asia. Por ello ha habido altibajos constantes en el control militar de la zona cananea; y cuando escriben los reyezuelos de Canaán a Amenofis IV, parece que la presencia militar de los egipcios era casi nula o más bien simbólica, como se ve por el tenor de las epístolas en las que se pide angustiosamente ayuda contra los invasores *jabiru*. El faraón tenía un representante en la zona, llamado *rabitsu*, quien, a su vez, estaba sobre jefes comarcales, llamados *sharrâni* («reyes») o *jazânu* («prefectos» o gobernadores). En realidad, en Canaán allá por el siglo XV a.C. había un mosaico de ciudades-Estado en constante rivalidad, fomentada por la diplomacia egipcia para tenerlos a su servicio, pues las veleidades de independencia frente al poder del Nilo afloraban de tiempo en tiempo. Y en las *cartas de Amarna*, los reyezuelos, ante el peligro de las hordas de *jabiru*, se muestran serviles en extremo, declarando su fidelidad al faraón de Egipto.

Según los datos que proporciona esta correspondencia de reyes cananeos a mitad del segundo milenio a.C., la situación política era la siguiente: al norte, en la región de *Amurru* (entre *Akko* y *Qades*, en el Orontes) existía una pugna tensa entre dos reyes con nombres semítico-amorreos: Abdi-Ashirta («siervo de Ashera», ¿Astarté?) y Rib-Abdi de *Byblos*. El primero favorecía a las bandas incontroladas de los *jabiru*, mientras que el segundo se mostraba fiel al faraón; en sus 50 cartas al faraón denuncia a los traidores al poder egipcio. De hecho, algunos de los reyezuelos insurrectos tienen nombres *hititas*, y, sin duda, representaban una infiltración política del poder expansivo *hitita* de la época hacia Canaán. El representante del poder faraónico (alto comisario), llamado Pahnate, se muestra oportunista y no se atreve a tomar decisiones claras ante la situación, por lo que los *jabiru* desbordan al fiel Rib-Abdi, quien pide ayuda militar directamente al faraón; pero éste, con sus preocupaciones teológicas, apenas presta atención a la situación política fuera del país del Nilo. Por lo que Rib-

Abdi de *Byblos* es desbordado ante el empuje de los *jabiru*. Al fin llega una exigua expedición militar egipcia, lo suficientemente fuerte para desbaratar al traidor Abdi-Ashirta. Pero el hijo de éste vuelve a rebelarse contra el poder faraónico, y el rey de *Byblos*, Rib-Abdi, vuelve a pedir ayuda a Egipto, pero en la corte del faraón no le prestan atención, y entonces tiene que abandonar *Byblos* y huir a Beyrut y después a Sidón, cayendo sus familiares en poder de los sediciosos; al fin, también caerá él en manos de los insurrectos, siendo víctima de la maquiavélica política egipcia, pues el faraón trataba de contemporizar con los insurrectos, nombrando a Aziru (hijo de Abdi-Ashirta) como «caudillo de *Amurru*». Pero el nuevo reyezuelo se insolentó contra los enviados del faraón, mientras recibía, muy cordial, una embajada de los *hititas*, estableciendo relaciones amistosas con Itaqqama, jefe de *Qadesh* y enemigo acérrimo de Egipto. Por ello, el príncipe *amorreo* Aziru es llamado al país del Nilo para dar explicación de su desleal conducta; después de no pocas vacilaciones, se trasladó a Egipto para justificarse ante la corte faraónica; allí es retenido por algún tiempo; pero al fin consigue retornar a su tierra. Una vez entre los suyos, al darse cuenta de la debilidad política del poder faraónico, se pasó abiertamente a la influencia de los *hititas*, que amenazaban por el norte. Justamente en los textos de *Boghazkeui* (la antigua *Jattushash*, cerca de Ankara) se conserva el tratado de alianza del príncipe *amorreo* Aziru con el rey *hitita* Shubbiluliuma, quien se alió también con Itaqqama de *Qadesh* para presionar hacia el sur.

En la región de Canaán el insurrecto se llama Labaya, oriundo de *Arwaza*, en Cilicia, y dominó la región central de la futura Palestina; se alió con los *jabiru* para apoderarse de *Siquem* y de *Gezer;* pero al fin fue hecho prisionero por un vasallo fiel a Egipto llamado Biridiya de *Megiddo*. Aunque logró fugarse de la prisión, al fin murió asesinado. Sus hijos siguieron en rebeldía contra Egipto y presionaron hacia el sur, atacando las caravanas comerciales a pesar de hacer declaraciones de fidelidad al faraón. Como Egipto se inhibía sin intervenir en la zona, unos cuantos reyezuelos de la comarca formaron una confederación de defensa; se llaman Shuwardata de *Qeila*, Zurata de *Akka*, Milki-ili y Abdi-Jepa («siervo de Jepa», diosa de *Mitanni* y de los *hititas)*, que es rey de *Jerusalén (Uru-salimu;* es la segunda vez que aparece mencionada esta ciudad en la historia). Parece que éste es el jefe de la coalición, por lo que toma la iniciativa en la denuncia de los peligros ante las hordas de *jabiru* que les asedian ante el faraón. En realidad se quedó solo frente a éstos, pues los otros tres reyezuelos se pasaron a los invasores. Con todo, a pesar de sus manifestaciones cálidas de fidelidad a Egipto, fue denunciado por sus adversarios como traidor al faraón, siendo comparado a Labaya. De hecho, *Gezer*, *Ascalón* y *Laquis* se pasaron a los insurrectos; y el débil destacamento militar egipcio no salvó la comprometida situación, por lo que el rey de *Jerusalén*, Abdi-Jepa, se queja al faraón, sospechando de la lealtad de un tal Janhamu, que está manipulando en la corte egipcia en relación con los asuntos de Canaán. La última carta del rey de *Jerusalén* es desesperada, pues desde *Seir* (Edom), en Transjordania, hasta *Gath*, en el Carmelo, la insurrección contra Egipto es general, quedando el faraón sin representantes políticos. Con esta carta desesperada se cierra la serie de las cartas de los reyezuelos cananeos suplicando la protección de Amenofis IV, que es el menos apropiado para aventuras bélicas.

7. Cartas de los reyes de Canaán al faraón

En estas epístolas se mencionan muchas localidades de Canaán que aparecerán en los textos bíblicos: *Gezer*, *Askalón*, *Laquish*, *Gaza*, *Siquem*, etc. Están redactadas en acadio (lengua diplomática de la época), con giros cananeos; alguna de ellas está casi toda en *cananeo*, con fórmulas estereotipadas acadias e ideogramas cuneiformes. La serie de estas *cartas* data de los tiempos de Amenofis III (1415-1380) y de su sucesor, Amenofis IV Akh-en-Atón (1380-62); asimismo, alguna está dirigida a su sucesor el general Smenkjere.

a) Carta de Abdu-Jepa, rey de Jerusalén

«Al rey, mi señor, así dice Abdu-Jepa, tu siervo. A los dos pies de mi señor, el rey, siete veces y siete veces me prosterno. ¿Qué he hecho yo al rey, mi señor? Me culpan ante el rev, mi señor, (diciendo): 'Abdu-Jepa se ha insurreccionado contra el rey, mi señor'. Pero en lo referente a mí, no fueron ni mi padre ni mi madre quienes me colocaron en este puesto, sino que el brazo del poderoso rey me trajo a la casa de mi padre. ¿Por qué, pues, iba yo a cometer una falta contra el rey, mi señor? Por ello, mientras viva el rey, mi señor, yo diré al lugarteniente del rey, mi señor. ¿Por qué preferís a los *jabiru* y os oponéis a los gobernadores?... Preste el rey atención a los arqueros y envíe el rey, mi señor, tropas de arqueros, pues el rey no tiene manos; los *jabiru* saquean el país del rey. Pero, si hubiera arqueros (aquí) este año, todas las tierras del rey, mi señor, permanecerían (en su poder); pero si no vinieran los arqueros (aquí), las tierras del rey, mi señor, se perderán. Al escriba del rey, mi señor, (así habla) Abdu-Jepa, tu siervo: ¡Exprésate con elocuencia al rey, mi señor, (porque) todas las tierras del rey, mi señor, están perdidas!» [113]

[113] EA n 286; ANET 487-88; SAO 320; F. Michaeli, o.c., 37-38.

b) Carta de Abdu-Jepa, rey de Jerusalén

(Quejas contra Milki-ilu, de Gezer, y Tagu y contra los mercenarios nubios, que incluso saquean su palacio de Jerusalén.)

«Al rey, mi señor, así dice Abdu-Jepa, tu siervo... Sepa mi rey que todos los territorios están en paz, (pero) hay guerra contra mí. Por tanto, ¡preocúpese mi rey de su país! Ciertamente la tierra de *Gezer*, la de *Askalón* y la de *Lakish* les proporcionaron grano, aceite y lo que necesitaban. ¡Pero conviene que el rey tenga a raya a los arqueros!; y envíelos contra los que se oponen contra el rey, mi señor, porque, mientras haya arqueros, estos territorios y gobernadores seguirán perteneciendo al rey, mi señor; pero, si no hubiere arqueros, las tierras y los gobernadores dejarán de pertenecer al rey. En cuanto a este territorio de *Jerusalén (Uru-salimu)*, no fueron mi padre ni mi madre quienes me lo dieron, (sino) el brazo del rey poderoso me lo dio. Esta es la fechoría de Milki-ilu y la de los hijos de Lebaya, quienes han entregado la comarca a los *jabiru*. Ciertamente, ¡oh rey!, tengo razón...

Por mi parte, he enviado (presentes) al rey, mi señor..., cautivos, cinco mil (siclos) de plata y ocho transportistas para las caravanas del rey, mi señor; (pero) fueron apresados en la llanura de *Ayyalón*. Por tanto, sepa el rey, mi señor, que no puedo despachar otra caravana. Esto para tu información. Ciertamente, el rey puso su nombre en este territorio de *Jerusalén* para siempre; por tanto, ya no puede dejar abandonados los territorios de *Jerusalén*.

Al escriba del rey, mi señor, así dice Abdu-Jepa, tu siervo. A tus dos pies me prosterno. ¡Soy tu siervo! Habla elocuentemente al rey, mi señor. Yo soy un humilde funcionario del rey. ¡Soy más insignificante que tú! Pero los hombres del país de *Nubia* han cometido una fechoría contra (mí), y casi me dieron muerte los hombres del país de *Nubia* en mi casa. Que el rey los llame (a dar explicaciones). ¡Y que el rey, mi señor, me (vengue) siete y siete veces!» [114]

c) Carta de Abdu-Jepa, de Jerusalén

(Quejas por el estado anárquico del país, porque los egipcios no controlan la zona.)

«Al rey, mi señor, mi dios sol, así dice Abdu-Jepa, tu siervo. ¡A los dos pies del rey, mi señor, me prosterno siete y siete veces! Porque el territorio del rey se va perdiendo y se me arrebata parte de él, pues hay guerra contra mí desde los territorios de *Sheir* (Edom) hasta *Gat Karmel*. Aunque todos los gobernadores están en paz, hay guerra contra mí. Soy considerado como un *jabiru*, y no puede contemplar los dos ojos del rey, mi señor, porque hay guerra contra mí. Soy como un barca en medio del mar. El brazo del poderoso rey conquista el país de *Naharayim* (Aram, alta Siria) y el país de *Kush* (Etiopía), pero al mismo tiempo los *jabiru* se están apoderando de las ciudades del rey; no queda ningún solo gobernador al rey, mi señor, pues todos han perecido... También a Zimreda le asesinaron los ciudadanos en *Lakish*, pues se sometieron a los *jabiru*... Porque, si no vienen los arqueros este año, todos los territorios del rey, mi señor, se perderán. ¡No dirán al rey, mi señor, que el territorio del rey, mi señor, se ha perdido y que todos los gobernadores han perecido! Y, si no vienen los arqueros este año, envíe el rey un lugarteniente para que me lleve junto a él

[114] EA n.287; ANET 488-89; SAO 320-22; F. Michaeli, o.c., 38-39.

con mis hermanos para morir junto al rey, mi señor. Al escriba del rey, mi señor, así habla Abdu-Jepa: Me prosterno ante tus dos pies. Habla elocuentemente... al rey... Tu siervo y tu hijo soy yo» [115].

d) Carta de Abdu-Jepa, rey de Jerusalén

(Se insiste en el peligro ante el creciente dominio de los *jabiru*, que tienen la simpatía y colaboración de todas las poblaciones.)

«Al rey, mi señor, así dice Abdu-Jepa, tu siervo... Esta es la fechoría que Milki-ilu y Shuwardata cometieron contra el territorio del rey, mi señor: atacaron con tropas de *Gezer*, de *Gath* y de *Qeilah* y ocuparon el país de *Rubutu;* de este modo, el territorio del rey pasó a la gente de *jabiru*. Y hasta una población del territorio de *Jerusalén* llamada *Bit-Lajmi* (Bethlejem: *¿Belén?)*, que pertenecía al rey, ha pasado al lado de la gente de *Qeilah*. ¡Preste atención el rey a Abdu-Jepa, tu siervo, y envíe arqueros para recuperar el territorio para el rey. Si no vienen los arqueros, el territorio del rey pasará a los *jabiru*. Esto ocurrió a causa de Milki-ilu y Shuwardata... ¡Guarde mi rey su territorio»! [116]

e) Carta de Abdu-Jepa, de Jerusalén

(Queja contra la conducta poco leal del gobernador egipcio, Puwure, que está tranquilamente en *Gaza*, sin hacer frente a las maquinaciones de los que se rebelan contra el faraón, adhiriéndose a los *jabiru.)*

«Al rey, mi señor, así dice Abdu-Jepa, tu siervo... Ciertamente que Milki-ilu no rompe (su alianza) con los hijos de Labayu y con los hijos de Arzayu, porque desean para sí el territorio del rey. Y puesto que un gobernador hace fechorías de esta índole, ¿por qué no le llama mi rey para que dé explicaciones? Ahí tenéis a Milki-ilu y a Tagu, que han hecho lo siguiente: han ocupado la población de *Rubutu*. En cambio, *Jerusalén* sigue perteneciendo al rey. ¿Es que no es leal al rey, como lo es la ciudad de *Gaza?*... En cambio, el territorio de la ciudad de *Gath-Karmel* pertenece a Tagu y los hombres de *Gath* tienen una guarnición en *Beisán*. ¿Vamos a hacer como Labayu, el cual entregó el territorio de *Siquem* a los *jabiru?* Porque Milki-ilu escribió a Tagu y a los hijos de (Labayu): 'Sois de mi casa. Acceded a todas las demandas de las gentes de *Qeilah* y rompamos nuestra alianza con *Jerusalén*'. Adayya ha tomado y establecido en su residencia de *Gaza* a la guarnición que enviaste por mediación de Jaya, hijo de Miyare; y ha enviado a Egipto veinte hombres. Sepa el rey que no hay conmigo ninguna guarnición real. Y (tan cierto) como el rey vive es que el lugarteniente Puwure se alejó de mí y está en *Gaza*. Búsquele el rey. ¡Y envíe el rey cincuenta hombres de guarnición para defender el país! ¡Que me envíen a Yamjamu para que cuide del territorio del rey!

Al escriba del rey... así dice Abdu-Jepa, tu siervo: ¡Múestrate elocuente al hablar con el rey! "Soy inferior a ti; soy tu siervo" [117].

f) Carta del faraón a Milkiilu, de Gezer

(Le pide que cambie mercancías por esclavas concubinas.)

«A Milki-ilu, príncipe de *Gezer*, así dice el rey: Te envío esta carta para decirte: 'He aquí que te envío a Janya, el lugarteniente de los arqueros,

[115] EA n.288; ANET 488-89; SAO 322-24; Michaeli, o.c., p.39.
[116] EA n.290; ANET 489; SAO 325.
[117] EA n.289; ANET 489; SAO 324.

con mercancías para conseguir concubinas hermosas, tejedoras, plata, oro, vestidos, piedras preciosas, sillas de ébano, así como toda clase de cosas buenas; en un total de 160. En suma, cuarenta concubinas; el precio de cada concubina es cuarenta (siclos) de plata. Por tanto, envíame concubinas muy hermosas y sin defecto'. Y además te dice el rey, tu señor: 'Esto es bueno. Para ti se ha decretado la vida'. Sabe que el rey está bien, como el dios sol. Sus tropas, sus carros, sus caballos, están muy bien. He aquí que el dios Amón ha puesto el País Alto, el País Bajo, el sol levante y el sol poniente, debajo de los pies del rey» [118].

8. Otros textos referentes a los «Jabiru»

Tabletas de Mari (1800 a. C.)

a) (Mashum de Mari escribe a Zimri-Lim sobre la presencia de los *jabiri.)*

«... Al día siguiente llegó la noticia relativa al enemigo en estos términos: 'Yapaj-Abdu ha construido la ciudad de *Zallul*, en las orillas del Eufrates, como punto de paso, y reside en ella con 2.000 *jabiri* del país en el interior de esta ciudad'» [119].

b) «El día en que he enviado esta tableta mía a mi señor (Zimri-Lim), me he trasladado a *Lujayaki*. Delante del país de *Zalmaqum*, las gentes de *Taljawiki* y los *jabiri* han saqueado *Lujayaki*, llevando 500 carneros y 10 hombres que habían matado o habían tomado» [120].

Textos egipcios

a) (Un alto funcionario egipcio llamado Toth, del tiempo de Tutmosis III [1490-36], encargado de los territorios conquistados en el exterior, propone arreglos con un príncipe de *Joppe*, en Canaán, que había sido conquistada por los egipcios.)

«... Ahora, después de una hora, quedaron borrachos, y Toth dijo al enemigo de *Joppe:* 'Yo mismo iré con mi mujer y mis hijos a vuestra ciudad. Que traiga (los caballos) y les dé alimentos, o bien un *apiru* podría pasar por allí... De este modo, ellos guardaron los caballos y les dieron de comer» [121].

b) (En dos estelas, la de Menfis y la de Karnak, se relatan las dos campañas militares de Amenofis II [1447-21] en Asia. En la estela de Menfis se lee):

«Lista del botín que Su Majestad consiguió: 127 príncipes de Retenu (Siria-Canaán), 179 hermanos de príncipes, 3.600 *apiru* y 15.200 *shâsû* (beduinos) vivos» [122].

c) (Fragmento de una estela de Setis I [1318-1301 a.C.] encontrada en Beisán):

«... en este día, Su Majestad—¡vida, prosperidad, salud!—... los *'apiru* de la montaña de Yer... juntamente con Tir...» [123]

d) (Por su parte, Ramsés II [1290-1224 a.C.] habla de los *'apiru*, según el *Papiro Leyden* 348):

[118] RA XXXI p.125-36.
[119] Ch. Jean, *Lettres diverses* let.131: F. Michaeli, o.c., 33.
[120] Parrot, *Les tablettes de Mari et l'Ancien Testament:* RHPR (1950) 4; F. Michaeli, o.c., 33.
[121] ANET 22; F. Michaeli, o.c., 34.
[122] ANET 247; F. Michaeli, o.c., 34.
[123] ANET 255; F. Michaeli, o.c., 34.

«... Procura abastecimientos a las gentes del ejército y a los *'apiru* que han sacado piedras para el gran *pylono*... de Ramsés Mi-Amún» [124].

e) (En el *Papiro Harris* I se ofrecen unas listas de la época de Ramsés III [1195-64 a.C.]):

«... Guerreros, hijos de príncipes (extranjeros) *aryannu* (clase superior militar de origen hitita-indoeuropeo), *'apiru* y gentes fijados en este lugar: 2.093 personas» [125].

f) (En una estela de Ramsés IV [1164-57] a.C. se hace mención de una expedición militar de 8.396 soldados):

«... 800 *'apiru* de tropas de Antju y 2.000 personas del templo del faraón» [126].

9. El control de Canaán por los egipcios en los siglos XIV-XIII a.C.

Después de los tiempos de *El Amarna*, los faraones hicieron incursiones circunstanciales por territorio cananeo, como Horemheb (1334-1306 a.C.), que se adentró en la región meridional, como nos recuerda en su epitafio de Saqqara [127]. Más tarde, su sucesor Setis I (1304-1290 a.C.), después de un intervalo de inhibición expansionista por parte de Ramsés I (que es el primer faraón de la XIX dinastía), quiso restablecer el poderío egipcio en la zona de Siria para hacer frente a la presión imperialista de Mursilis II, rey de los *hititas*, al que estaba sometido el reino de *Amurru*. De hecho, Setis I organizó diversas expediciones militares en territorios asiáticos, como aparece en las inscripciones de los muros de Karnak [128]. Así, en su primera expedición derrotó a los *shâsû*, o beduinos cananeos, de la zona de *Gaza;* luego tuvo un segundo encuentro en la llanura de *Esdrelón;* en su estela de *Beisán* alude a las revueltas del valle del *Jordán* [129]. Allí tuvo que enfrentarse con los príncipes confederados de la región de *Hamath* (quizá la actual *Tell el-Hammeh*, a 12 kilómetros al sur de *Beisán)* y de *Pella*, en Transjordania [130]. Y, por supuesto, tuvo que vérselas con las hordas de *jabiru-apiru* que merodeaban por aquellos parajes. En una estela que dejó en Haurán, nos habla de la conquista de *Pella* [131]. Y en los alrededores del lago de *Genesaret* tuvo que luchar contra los habitantes de *Yenoam*, cuya ciudad fue tomada, como aparece en los textos de Karnak. En la región costera conquistó *Tiro* y *Akko* (Acre), según aparece en una

[124] K. Galling, *Texstbuch* 30D; F. Michaeli, o.c., 35.
[125] ANET 261; F. Michaeli, o.c., 35.
[126] K. Galling, o.c., 31F; F. Michaeli, o.c., 35.
[127] Cf. ARE III 121; ANET 250-51.
[128] Cf. ARE III 80,156; ANET 254-55.
[129] Cf. ANET 253.
[130] Cf. ANET 255*a*; W. F. Albright, en BASOR 125 (febrero 1952) 24-32; A. Alt, en ZDPV 70 (1954) 52-75.
[131] Cf. G.-A.-Smith, en PEFQS (1901) 347-49.

inscripción encontrada en una estela en la actual *Sur* (Tiro) [132]. Luego, el faraón retornó a Egipto para emprender después una segunda expedición hacia regiones más septentrionales, siguiendo la trayectoria de Tutmosis III; así penetró en Siria, ocupó *Simyra*, la región costera de *Amurru*, conquistando *Qadesh*, sobre el Orontes, donde se encontró una estela con su nombre [133]. Pero allí tuvo que vérselas con el rey de los *hititas*, haciendo luego las paces con Muwatalli, sucesor de Mursilis II [134], y comprometiéndose a no seguir presionando más al norte.

Pero, al declararse vasallo de Egipto el reino de *Amurru*, el rey *hitita* declaró la guerra a Ramsés II (1290-24), sucesor de Setis I. Según reza la estela de Ramsés II en *Nahr el-Kelb*, al norte de Beyrut, el faraón pasó por esta región en el año cuarto de su reinado. Y en el año 1286 tuvo lugar la famosa batalla de *Qadesh* entre *egipcios* e *hititas*. Según los textos triunfalistas egipcios, que nos dan detalles de la batalla, el faraón logró vencer a los *hititas*, pero parece que la situación quedó en tablas, pues Ramsés II firmó muy contento el armisticio que le pidió el rey *hitita* Muwatalli [135]. De hecho, *Qadesh* quedó fuera de la órbita egipcia y *Amurru* siguió sometido a los *hititas;* por eso, la victoria egipcia fue, más bien, pírrica, si es que existió; y Egipto tuvo que replegarse [136] sin alcanzar las antiguas fronteras de Setis I. Como, por otra parte, los *asirios* empezaban a presionar por el oriente, el faraón Ramsés II firmó un pacto de no-agresión con Hattusilis III, sucesor de Muwatalli, en el año 1269 a.C. Y, más tarde, Ramsés II, en el año 34 de su reinado, se casó con una hija del rey *hitita*, lo que muestra las nuevas relaciones de amistad surgidas entre los dos colosos imperiales de la época.

Por lo que respecta a Canaán, Ramsés II tuvo que reprimir varias sublevaciones: en *Askalón*, en la región septentrional *(Meron* y *Selam)* y en la montaña de *Beth-Anat* [137]. De hecho existía una guarnición permanente egipcia en *Beisán* en el año decimoctavo de su reinado [138]; los egipcios durante su gobierno construyeron la ciudadela de *Jaffa* [139]. También los textos egipcios hablan de operaciones militares contra los *shâsû* o beduinos

132 Cf. J. Leclant, en *Orientalia* 30 (1961) 394.
133 Cf. M. Pezard, *Qadesh. Mission archéologique à Tell Nebi Mend* (Paris 1931) 19-21 pl.28.
134 Cf. ARE III, 377; ANET 200*a*.
135 Cf. ibid.
136 Cf. M. Noth, *Ramses II in Syrien*, en ZDPV 64 (1941) 39-74.
137 Cf. ANET 256*a*.
138 Cf. J. Cerny, *Stele of Ramses II from Beisan:* Eretz Israel 5 (1958) 75-82.
139 Cf. RB 64 (1957) 243; 67 (1960) 376-77.

de *Se'ir* (Edom), del *Negeb* y del *Arabá* [140]. Y en la campaña por Transjordania se ocupó la localidad de *Dibón*, en Moab [141].

Esta ocupación egipcia de Canaán hizo que hubiera intercambios culturales entre Egipto y la región cananea [142], pues los egipcios adoptaron las divinidades semíticas de la zona; así, en la guarnición egipcia de *Beisán* aparecen templos dedicados al *Baal* local, a *Astarté* y a *Anat*, «dios de los *cielos* y señora de los dioses» [143]. Y en la estela de *Sheikh Saad* aparece Ramsés II ofreciendo dones a una divinidad semítica [144]; estos cultos cananeos penetraron en el mismo Egipto, llevados por los soldados expedicionarios [145]; así, *Anat* y *Baal* forman parte del panteón faraónico; asimismo, el mismo Setis I se da el título de «temible de *Baal*» [146]; una hija de Ramsés II fue llamada *Bint Anat* («hija de Anat»); también se hizo representar a la derecha de *Anat*, que le decía: «Soy tu madre», pues había bebido de la leche de la diosa; también *Anat* tenía un templo en la ciudad de *Pi-Ramsés*, en cuya edificación trabajaron los hebreos [147]. En el relato de la batalla de *Qadesh*, el faraón es presentado como «*Baal* en persona». Por otra parte, en Menfis había templos dedicados a *Baal Sapón* («señor del septentrión»), patrono de los navegantes, lo que se explica por influencia de los marineros sirios; y *Astarté* es la diosa del *amor* y de la *guerra*. Herodoto habla de los templos *sirios* en Menfis, donde había *profetas* de *Baal*. De hecho, en los mitos de *Anat* y *Astarté* éstas entran como hijas de Ra en la leyenda de la curación de Seth [148]; tampoco está ausente el mito de *Yam*, casado con *Astarté* [149]. Igualmente, en el panteón egipcio aparecen influencias cretenses, micénicas y chipriotas [150]. Esta influencia de la tesalocracia cretense aparece también en la cerámica de Canaán, según restos encontrados en Megiddo, Beisán, Hasor y Askalón. Y, aunque la escritura diplomática de Canaán es cuneiforme (además de la correspondencia de *El Amarna*, se han encontrado dos tabletas de este tipo en Siquem y Taanak), empieza a perfilarse la escritura protougarítica semialfabética [151].

140 Cf. JEA 25 (1939) 141 p.1-14,4; R. Giveon, en VT 14 (1964) 239-55.
141 Cf. K. A. Kitchen, en JEA 50 (1964) 47-70.
142 Cf. W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1946).
143 Cf. A. Rowe, *The Topography of Beth-Sahan* (Philadelphia 1930) p.13; ANET n.437.
144 Cf. R. Giveon, en RSO 40 (1950) 197-200.
145 Cf. R. de Vaux, *Histoire...* 117, a quien seguimos en esta síntesis histórica.
146 Ramsés II llamaba a su espada *Anat es victoriosa*, y a un perro de caza suyo le llamaba *Anat es su fuerza*.
147 Cf. Ex 1,11.
148 Cf. E. Drioton, en BiOr 12 (1955) 164.
149 Cf. G. Lefèbvre, *Romans et contes égyptienns* (Paris 1949) 106-13; ANET 17-18.
150 Cf. J. Vercoutter, *L'Égypte et le monde égeen préhellénique* (Le Cairo 1956).
151 Cf. W. F. Albright, *The Beth-Shemesh Tablet in Alphabetic Cuneiform:* BASOR 173 (febrero 1964) 51-53; D. R. Hiller, *An Alphabetic Cuneiform Tablet from Taanach:* BASOR

Campaña de Setis I (1318-1301) en Canaán

(Se trata de hacer frente a la coalición de príncipes asiáticos, que desde hacía un siglo se venían levantando contra el dominio faraónico aprovechando la debilidad política interior de Egipto, como aparece por los textos de *El Amarna.)*

«... El buen dios, de brazo poderoso, heroico y valiente como Montu (dios guerrero); rico en cautivos, que sabe cómo poner la mano y está alerta donde está, hablando con su boca, obrando con sus manos, valiente jefe del ejército, valeroso guerrero en el mismo corazón del combate; Baste (diosa-gato, combinada con la diosa Sekhmet, leona de la guerra), terrible en el combate, penetró en un tropel de asiáticos, haciendo que se postrasen; y así aplastó a los príncipes de *Retenu* (Canaán) y entró en las propias fronteras del que se opone a su camino. Es el que obligó a retroceder a los príncipes de Siria *(Jaru,* región siro-palestina), que se habían mostrado jactanciosos con sus bocas. Ahora, los príncipes de todos los países extranjeros de los confines de la tierra dicen: '¿Adónde iremos?' Y pasan la noche diciendo: '¡Mirad, mirad en sus corazones! La fuerza de su padre Amón le concedió osadía y la victoria.

En este día vino uno a hablar con Su Majestad, diciendo: 'El perverso enemigo que está en la ciudad de *Hamat (tell-Hamme,* a dieciséis kilómetros de *Beisán)* está reuniendo para sí mucha gente mientras ocupa la ciudad de *Beisán.* Después hará alianza con los de *Pahel (Pella)* y no permite salir al príncipe de *Rehob' (Tell el Sarem,* a cinco kilómetros de *Beisán; Tell Hosne* actual). Por tanto, Su Majestad envió el primer ejército de Amón (llamado «Poderoso de Arcos») a la ciudad de *Hamat;* el primer ejército de Ra (llamado «Abundante en valor»), hacia la ciudad de *Beisán,* y el primer ejército de Seth (llamado «Fuerte en Arcos»), a la ciudad de *Jano'am (¿kh. Na'imali?),* al norte, a 80 kilómetros de *Beisán.* Después de un día fueron vencidos, para la gloria de Su Majestad, el rey del Alto y Bajo Egipto, Men-Maat-Ra; el hijo de Ra: Setis Merne-Pata, que recibe la vida» [152].

Después de una época de paz con los *hititas* en un equilibrio inestable que siguió la paz firmada entre Ramsés II y Hattusilis III, bajo el sucesor, Merne-Ptah (1224-14 a.C.), el poder egipcio en el exterior empezó a declinar, porque los libios se filtraban por el occidente, atacando al faraón, en su quinto año de reinado, bajo el mando de un príncipe llamado Maraye, quienes se aliaron con los «pueblos del mar», procedentes de las costas del mar Egeo. Pero todos fueron derrotados y tratados con crueldad. Es la victoria que enfáticamente se canta en la llamada «estela de Merne-Ptah», en la que por primera vez se menciona a *Israel* como agrupación étnica en un texto extrabíblico [153]. El último faraón con arrestos expansivos militares al exterior fue Ramsés III (1184-53). En su tumba de Medinet Habu se nos da la lista de los países conquistados, que parece copiar otras listas estereotipadas de la época

173 (febrero 1964) 45-50; Fr. M. Cross, *The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet:* BASOR 134 (1954) 15-24.

[152] Texto en ANET 253-54; SAO 214-16.

[153] Véase p.253-254.

de Ramsés II y de Tutmosis III, los dos grandes faraones conquistadores en tierras asiáticas. En una guerra con los libios vuelve a mencionar a los «pueblos del mar», que fueron derrotados en la costa después de un combate naval, aunque no se puede precisar el lugar, ya que algunos historiadores suponen que fue en la costa siro-fenicia frente a *Arwad,* mientras que otros piensan que fue en la desembocadura del delta egipcio. Entre los vencidos son mencionados los *filisteos* y *zakkala,* quienes se instalaron en la franja costera de Canaán, que estaba casi despoblada, quizá con la anuencia tácita del propio Ramsés III, quien deseaba verse libre de sus incursiones. He aquí el relato del choque con ellos tal como aparece en las inscripciones egipcias:

«Año octavo, bajo la Majestad de (Ramsés III): ... Los países extranjeros conspiraron en sus islas; de repente, los países fueron incomunicados y aislados en su lucha. Ningún país podía mantenerse frente a sus armas, desde *Jatti* (país de los *hititas,* Asia Menor), *Kode* (costa de Cilicia), *Karkemish, Arzawa* y *Alashya* (Creta) en adelante, siendo contenidos. Acamparon en un lugar de *Amor (¿Amurru,* Siria?). Diezmaron a su población, y su país se quedó como nunca había estado. Luego avanzaron hacia Egipto, mientras la llama se preparaba para hacerles frente. Constituían su confederación los *filisteos,* los *tjekker, zakkala, shekelesh* (¿sicilianos?), *deneye(n)* (¿danaos?) y *weshesh* con sus territorios unificados. Invadieron los países hasta el fin de la tierra con corazones exultantes de confianza y orgullo, (diciendo): 'Se impondrán nuestras pretensiones'.

Pero el corazón de este dios, el señor de los dioses, estaba preparado y dispuesto a atraparlos como a pájaros... Organicé mi frontera en *Djahi* (Fenicia, cerca de Canaán), preparé frente a ellos a príncipes, jefes de guarniciones y *maryanu* (de origen indoeuropeo). Organicé la boca del río (Nilo) como un fuerte muro, con naves de guerra, galeras y barcazas (con una tripulación completa), pues los ocupaban de popa a proa guerreros valerosos con sus armas, ya que las tropas eran de los hombres más selectos de Egipto. Eran como leones rugiendo en las cimas de los montes. Y la fuerza de carros incluía corredores, hombres selectos, los mejores guerreros de los carros. Los caballos estremecían todas las partes de sus cuerpos, pues estaban prontos a aplastar a los pueblos extranjeros bajo sus cascos. Yo era el valeroso Montu (dios egipcio de la guerra), y estaba firme al frente de ellos para que viesen lo que aprisionaban mis manos...

De este modo conseguí que los países se espantaran ante la simple mención de Egipto y que, al pronunciar su nombre en su país, se sobrecogieran (de temor). Desde que me senté en el trono de Har-Akhti y el Grande de la magia (serpiente que simboliza la realeza) se puso en mi cabeza como Ra, no he permitido que los países extranjeros contemplaran la frontera de Egipto para gloriarse de ellos ante los *Nueve Arcos* (enemigos vecinos de Egipto). Y les he arrebatado sus tierras, añadiendo sus límites a los míos. Y sus príncipes y sus tribus están en mi poder como rehenes...

... Los países septentrionales se estremecieron; en sus cuerpos, los *filisteos,* los *tjekker*... Ellos se separaron de sus países y vinieron, feneciendo sus almas...

Su Majestad era como un león rabioso, atacando y asaltando con sus armas,

saqueando con su mano derecha poderosa y su izquierda como Seth, destruyendo a la serpiente 'Mal de carácter' (el dragón contra el que luchó Seth)» [154].

Ahora bien, ¿quiénes son estos *pueblos del mar* tantas veces mencionados en los documentos egipcios de los tiempos de Ramsés III? En realidad, parece que eran una amalgama de pueblos diversos procedentes de las zonas costeras del Mediterráneo oriental que fueron echados de sus países por otros invasores; por ello fueron en busca de tierras en las costas cananeas y egipcias. En los textos egipcios se les designa como «los extranjeros que venían de su país y de las islas del Gran Verde», o «los extranjeros del Norte que estaban en sus islas». Entre esos pueblos invasores aparecen los *shardanos (shrdn*, nombre de *Cerdeña* según una inscripción del siglo IX a.C. encontrada en Nora). Son mencionados en las cartas de *El Amarna* [155] y sirven como *mercenarios* de Amenofis IV en *Byblos;* aparecen también en la batalla de *Qadesh* (1269 a.C.), en calidad de *mercenarios* de Ramsés III [156]. Se cree que eran *piratas* profesionales que habían sido hechos prisioneros. Y, de hecho, en tiempos de Merne-Ptah los *shardanos* se unieron a los *libios* en su ataque contra Egipto; más tarde, en tiempos de Ramsés III, aparecen también como *mercenarios* de su ejército [157]. Al lado de ellos aparecen en los textos egipcios los *lukka;* quizá los *lycios* del Asia Menor, que en los tiempos de *El Amarna* aparecen atacando a Chipre [158]; también son mencionados los *aqyawasa* (o *aqwayasa)*, que deben ser los *aqueos*, que en los textos *hititas* son llamados *ajjiwaya*. Luego aparecen los *turusha* (tirsenos), quizá los *etruscos* de los textos griegos [159]. Finalmente se menciona a los *shekelesh;* quizá los *siculi* o *sicilianos*.

En una segunda oleada, bajo Ramsés III, aparecen otros pueblos confederados atacando a Egipto, como los *peleshet* (filisteos) y los *tjekker*, quizá los *teucroi* de la *Ilíada*, que habitaban en Troya y fundaron Salamina, en Chipre. No obstante, no pocos egiptólogos, en vez de *tjekker*, leen *zakkala* (¿sicilianos?); en ese supuesto equivaldrían a los *shekelseh* de los textos de la época de Merenptah. También se menciona a los

154 Texto en ANET 262-63; SAO 218-20. En la representación gráfica aparece el faraón en marcha con sus tropas contra los *pueblos del mar*. El faraón entra en lucha contra los invasores, al tiempo que se presenta una batalla naval, en la que los barcos egipcios chocan con los de los invasores, mientras que el faraón y sus tropas luchan en la costa.

155 Cf. JEA n.122.123.

156 Cf. BREASTED, en ARE III 307.491.

157 Cf. R. D. BARNETT, en CAR II XXVIII p.12.

158 Cf. EA n.38: el rey de Chipre se queja de estos ataques.

159 Cf. A. WAINWRIGHT, *The Teresh, the Etruscans and Asia Minor:* ANStud 9 (1959 197-213.

denen o *danuna*, que pueden ser los *danoi* de la *Ilíada*, del país de *Danuna* de los textos de *El Amarna*, o los *dnnym* de las inscripciones fenicias de *Zendjirli* (s.IX a.C.) y de *Karatepe* [160]. Finalmente aparecen mencionados los *weshesh* como cautivos de Egipto junto a los *shardanos*, según se cita en el gran *Papiro Harris*. Los *tjekker* o *zakkala* son mencionados en el relato de *Wen-Amón* (s.XI a.C.), y se supone que estaban instalados en la zona meridional cananea, al sur del monte Carmelo; también los *danuna* aparecen instalados en esta zona costera, según la lista de Ramsés II; son, quizá, los *danoi;* por eso, la leyenda helénica coloca al héroe Perseo en la costa de *Jaffa;* pero no parece que tenga relación con la tribu de *Dan* de la Biblia [161].

10. Los filisteos

Entre todos estos «pueblos del mar» rechazados por los faraones egipcios y que se afincaron en la costa cananea al sur del Carmelo, dando su nombre a esta zona geográfica *(Palestina)*, según los historiadores griegos, están los *peleshtim* de la Biblia, contra los que luchó Sansón, Saúl y David cuando empezó a perfilarse la nación hebrea [162]. Aparecen por primera vez mencionados en los textos de la época de Ramsés III (s.XII a.C.) con el nombre de *prts*, y en los textos acadios posteriores se les llama *palashtu*, similar al *peleshtim* de los textos bíblicos [163]. No son mencionados en los textos de *El Amarna*. Para los autores bíblicos son los «incircuncisos» [164], por lo que se distinguen de los cananeos, pues aquéllos no son semitas. Según Am 9,7, provienen de *Captor* (Creta) [165], el *Kaftaru* de los textos de *Ras Shamra* y los *keftiu* de los egipcios en textos que se escalonan del siglo XX a.C. al siglo XIV a.C. La identificación de *Caftor* con *Creta* es general entre los críticos [166]. Ahora bien, en muchos textos bíblicos aparecen mencionados juntos los *filisteos* y los *kereteos* [167], como si fueran de un origen

160 Cf. W. F. ALBRIGHT, *Some Oriental Glosses on the Homeric Problem:* AJA 54 (1950) 162s; E. LAROCHE, *Études sur les hiérogliphes hittites 6: Adana et les Danouniens:* Syria 35 (1958) 263-75; M. C. ASTOUR, *Hellenosemitica* (Leiden 1967) 1-112.

161 Cf. C. H. GORDON, en SVT 9 (1962) 21.

162 Sobre los *filisteos* véase: T. DOTHAN, *Archeological Reflections on the Philistine Problema:* Antiquity and Survival 2 (1957) 151-64; A. WAINWRIGHT, *Some Early Philistine History:* VT 9 (1959) 73-84; M. L. ET H. ERLENMEYER-M. DELCOR, *Philistin:* DBS VII (1966) col. 1233-88; G. W. WRIGHT, *Fresh Evidence for the Philistine Story:* BibArch 29 (1966) 70-86.

163 Cf. Gén 21,32.34; 26,1.8.14-15. La designación de «rey de los filisteos» (Abimelek) es un anacronismo, así como la de «ruta de los filisteos» de Ex 13,17.

164 Jue 14,3; 1 Sam 17,26-36; 31,4; 2 Sam 1,20.

165 Cf. Jer 47,4; Dt 2,23; Gén 10,14; 1 Par 1,12.

166 Cf. J. VERCOUTTER, *L'Égypte et le monde égeen préhellénique* (Le Cairo 1956); R. W HUTSHINSON, *Prehistoric Crete* (Harmnondsworth 1962) 106-11.

167 Cf. Ez 25,16; Sof 2,5.

común extracananeo, y gentes de estos dos pueblos constituyen la guardia personal de David, con los nombres de *keretîm* (cretenses) y *peletîm* (filisteos) [168].

Con todo, algunos autores creen que *Caftor* designaría *Capadocia* [169]. Así, se ha querido relacionar al nombre de Akish de *Gath* [170] nada menos que con el *Anquises* (?), padre de Eneas de Troya [171], y a *Goliath* con *Alyatte*, rey de *Lydia*, padre de Creso. Pero lo más verosímil es suponer que los *keftiu* abandonaron *Creta* al ser destruido el palacio, emigrando hacia las costas del Asia Menor y luego hacia las de Canaán. Pero en los textos de *Ras Shamra* (s.XIII) se habla de las relaciones comerciales con *Kabturi* (Caftor) [172]. De hecho, como constata R. de Vaux, en la cerámica filistea de los siglos XII-XI de Canaán hay influencias micénicas y chipriotas [173]. En sus emigraciones, los «pueblos del mar» tuvieron que pasar por Chipre. Por otra parte, los nombres filisteos *seren*, *qoba'*, *'argaz* son de origen indoeuropeo, del tipo *centum*. Por ello, no pocos autores creen que los *filisteos* provendrían de *Iliria* [174], en relación con los *pelasgos*, la supuesta población prehelénica, que procedían de Tesalia y Epiro. Por ello, algunos autores creen que hay relación semántica entre *pelásgicos* y *pelástikos* (¿filisteos?) [175], y el *seren* de los filisteos sería el equivalente al *tyrannos* («jefe») de los *pelasgos* prehelénicos [176]; pero el término *pelasgos* es tan genérico y legendario, que apenas puede decirnos algo concreto sobre el origen de los *filisteos*, en el supuesto de que éstos tuvieran relación étnica con aquéllos [177].

Por la Biblia sabemos que los *filisteos* constituyeron una *confederación* a base de cinco ciudades-Estado: *Gaza*, *Askalón*, *Ashdoh*, *Eqrón* y *Gath*, la famosa «pentápolis» filistea; afincados en la costa al principio, trataron de penetrar por la *shefelah* hacia el interior montañoso de Canaán, y allí chocaron con la oleada de hebreos que provenían por oriente de Transjordania. Los textos egipcios suponen que los *prst* (*plst*: en egipcio no

168 Cf. 2 Sam 8,18; 15,18; 20,7.23; 1 Re 1,38.44; cf. L. M. MUNTINGH, *The kerethites and the Pelethites*: Studies on the Books of Samuel (Pretoria 1960) 43-53.

169 Cf. G. E. WAINWRIGHT, *Asiatic Keftiu*: AJA 56 (1952) 196-212; *Keftiu and Karamania* (Asia Menor): AnStud 4 (1954) 33-48; *Caphtor-Cappadocia*: VT 6 (1956) 199-210.

170 1 Sam 27,2s.

171 En los textos egipcios aparecen nombres entre los *keftiu* como *a'kish*, *'ksht*.

172 Cf. J. PRIGNAUD, *Caftorim et Keretim*: RB 71 (1964) 215-29; J. NOUGAYROL, en PRU III (1955) 107; M. L. H. ERLENMEYER, *Über Philister und Kreter*: Orientalia 29 (1960) 121-50.241-72; 30 (1961) 269-93; 33 (1964) 199-237.

173 Cf. R. DE VAUX, o.c., 471.

174 Cf. G. MONAFANTE, *Who were the Philistines?*: AJA 50 (1946) 251-62.

175 Cf. *Iliada* XIX 176-77: *Zeus Pelasgikos*.

176 Cf. G. GEORGIEV, *Sur l'origine et la langue des Pélasges, des Philistins, des Danéens et des Achéens*: JKF 1 (1950-51) 136-41; J. BÉRARD, *Philistins et Préhellènes*: RAr 37 (1951) 129-40; W. F. ALBRIGHT, en CAH II 33 (1966) 29-30.

177 Cf. R. DE VAUX, o.c., 474.

existe la *l*, dando lugar al *palashtu* de los textos cuneiformes posteriores), en la región costera, por donde pasaba la *via maris*, ruta comercial caravanera de Egipto a la Alta Mesopotamia; por ello era una región de importancia excepcional desde el punto de vista comercial y militar; por lo que en esta *zona*, verdadera encrucijada geográfica, chocarán reiteradamente los ejércitos de Mesopotamia y de Egipto. Algunos autores creen que los *filisteos* se instalaron en la zona costera de Canaán como colonia de cautivos con la anuencia de Ramsés III después de haberles derrotado en sus pretensiones de invadir el delta egipcio. Más tarde, cuando Egipto perdió influencia sobre esta región costera de Canaán, los filisteos habrían recuperado fuerza, organizándose en *ciudades-Estado* conforme a sus tradiciones ancestrales, provenientes del mar Egeo. Cuando en el siglo XI a.C. el sacerdote egipcio *Wen-Amón* se detuvo en *Ashdod*, *Gaza* y *Askalón* en su ruta hacia Byblos, encontró un príncipe llamado Warkatara en *Askalón*, quien tenía relaciones comerciales con *Sidón*. En tiempos de Saúl (siglo X a.C.) hay filisteos en *Beisán* [178], y la investigación arqueológica en esta zona ha descubierto bajorrelieves con el tipo característico filisteo, similar al de las representaciones egipcias: altos, dolicocéfalos, nariz recta con una cofia de plumas [179].

Al norte de *Jaffa* se instalaron los *tjekker-zakkala* en torno a *Dor*. Aparecen como *piratas* en el relato de *Wen-Amón*. Más al norte, en Cilicia se instalaron los *Danunîm*. Parece que estos grupos étnicos indoeuropeos son los que introdujeron el uso del *hierro* y la práctica de la *cremación* de los cadáveres. Herederos, en parte, de la desaparecida *tesalocracia cretense*, aportaron un dinamismo comercial marítimo, que desarrollarán más tarde los fenicios; por el oriente, los *arameos* introducirán el *camello* como medio masivo de transporte; de este modo, las rutas marítimas y las caravaneras del desierto se completaron para el intercambio de mercancías que convergían en determinados emporios comerciales en las ciudades costeras de *Fenicia* y *Canaán*. Es justamente en esta época cuando los *Bene Israel* llegaron de Transjordania en plan de inferioridad cultural para chocar con los *filisteos*, que llegaban por la costa con sus armas de *hierro* y de *bronce*. Nos hallamos en las últimas décadas de la época de los *jueces*, con Samuel a la cabeza, y en vísperas del proceso de centralización de las tribus hebreas bajo la fórmula de la *monarquía* como reacción contra la presión filistea.

178 Cf. 1 Sam 31,1-8.

179 Cf. G. E. WRIGHT, *Philistine Coffins and Mercenaries*: BibArch 23 (1959) 54-66.

Por esta época (s.XII-XI a.C.) se eclipsa la influencia de los *hititas* en esta zona siro-fenicia, pues en el siglo XIII a.C. desaparecen sus grandes ciudades (Hattushas-Bogazkeui, Kültepe, Alaka y Alishar) por efecto de unos invasores *indoeuropeos* de difícil identificación. Es una época en que empiezan a presionar por el oriente, de un lado, los *asirios* con Tukulti-Ninurta (1244-1208 a.C.), y, del otro, por el occidente, los *aqueos*, del Asia Menor *(Assuwa;* de ahí el nombre de *Asia)*, país de los *Ajjiyawa* (aqueos), con un jefe llamado Attarissiya (¿Atreo?)[180]. Es la época de la expansión *aquea* en Creta, Rodas y Chipre[181]. Los *Ajjiyawa* aparecen mencionados en los textos de *Boghazkeui*[182]; quizá constituyan la rama que quedó en Asia, de donde partieron otros de su grupo étnico al continente helénico. Todos estos pueblos parece que presionaron sobre los *hititas*, pues lo sabemos por una carta escrita por un rey *hitita* en la que pedía un envío de trigo al último rey de *Ugarit-Ras Shamra*, llamado Ammyeapi, porque estaba rodeado de los enemigos invasores: «El enemigo ha subido contra mí»[183]. Luego, los invasores *aqueos* (parte de los «pueblos del mar») invadieron *Chipre (Alashia)*[184]. De hecho, un rey *hitita* llamado Suppiluliuma habla de combates marítimos con los «navíos de Alashia»; quizá sean los «pueblos del mar», que, según la inscripción de Medinet Habu, ocuparon Chipre bajo Ramsés III[185]. Y en los textos de *Ugarit* se habla de barcos que amenazan la región de *Chipre*[186]. Por ello las tropas de *Ugarit* se corren hacia el país de los *hititas* y sus navíos recorren las costas de *Lycia*, del sur de Asia Menor y la parte occidental de *Cilicia*. Pero los invasores, «pueblos del mar», destruyeron *Chipre*, *Tarso*, *Ugarit* y *Alalaj*, al este de *Ugarit*, en Siria. Es lo que dice Ramsés III en su tumba de Medinet-Habu: «Ningún país pudo resistir contra sus ejércitos: desde *Jattu*, *Kode* (¿Cilicia?), *Karkemish*, *Arzawa* y *Alashia* fueron vencidos de un golpe. Un campamento fue establecido en *Amor (¿Amurru?)*. Destruyeron su pueblo, y su país fue como si no hubiera existido jamás»[187]. De este modo, el imperio *hitita* sucumbió bajo la presión de los «pueblos del mar», en el sur, y de los *kashkas*, en el norte; de los frigios al noroeste, y de los *mushki* al nordeste[188], desapareciendo para siempre de la escena de la historia.

180 Cf. E. FORRER, *Vorhomerische Griechen in den Keilsschriften von Boghazköi*: MDOG 63 (1924) 1-22; F. SOMMER, *Die Ahhijawa-Urkunden* (München 1932).
181 Cf. G. STEINER, *Die Ahhijawa-Frage*: Saeculum 15 (1964) 365-92.
182 Cf. J. G. MACQUEEN, *Geography and History in Western Asia Minor in the Second Millenium B. C.*: AnStud 18 (1968) 178-85.
183 Cf. *Ugaritica* V n.33; PRU B, n.60.
184 Cf. G. GÜTERBOCK, *The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered*: JNES 26 (1967) 73-81.
185 Cf. V. R. D'A. DESBOROUGH, *The Last Myceneans and Their Successors* (Oxford 1962) 196-202.
186 Cf. *Ugaritica* V n.22.23.24.
187 Cf. ANET p.262b.

II. RELATO DE WEN-AMÓN EL EGIPCIO

(Wen-Amón es un sacerdote de Tebas del siglo XI a.C. que va a Byblos para adquirir madera para la barca de su dios Amón-Ra; y en este relato nos narra las incidencias de su viaje por la costa cananea y fenicia, siendo de gran interés para conocer la situación de estas regiones. El papiro data del siglo XI a.C., en los tiempos de la XIX dinastía egipcia, y está en el Museo de Moscú.)

«... Llegué a *Dor*, ciudad de los *tjekker (¿zakkala?)*; y Beder, su príncipe, mandó que me entregaran 50 panes, una jarra de vino y una pata de buey. Pero un hombre de mi barca huyó, robando una (vasija) de oro (valorada) en cinco *deben;* cuatro jarras de plata, valoradas en 20 *deben*, y un saco de 11 *deben* de plata. En total: cinco *deben* de oro y 31 *deben* de plata (unos 450 gramos de oro y 2.800 gramos de plata para pagar la madera de la barca). Me levanté, pues, de mañana y me trasladé al lugar donde estaba el príncipe, y le dije: 'Me han robado en vuestro puerto. Tú eres el príncipe de este país, y tú eres el responsable, que debes buscar la plata. Porque esta plata pertenece a Amón-Ra, soberano de los dioses, señor de los países; pertenece a Ne-su-Ba-neb-Ded; pertenece también a Heri-Hor, mi señor, y a los otros personajes de Egipto. Pertenece a Weret, pertenece a Mek-Mer, pertenece a Zakar-Baal, el príncipe de *Byblos*'.

Pero él me respondió: 'Por muy importante y eminente que seas, presta atención: ¡No admito la acusación que me presentas'. En el supuesto de que hubiera sido un ladrón de mi país el que fue a la nave y robó tu plata, te hubiera compensado con mi tesoro hasta que fuera encontrado ese ladrón tuyo, fuera quien fuere. Pero el ladrón que te robó es tuyo. Es de tu barco. Espera unos días y visítame para que pueda buscarle'...

Entonces, el (príncipe) de *Byblos* me dio un aviso, diciendo: '¡Sal (de mi) puerto!' Pero yo le respondí: '¿Adónde me voy a dirigir? ... Si (tienes; un barco) que me lleve, haz que pueda trasladarme de nuevo a Egipto'. De este modo pasé veintinueve días en su (puerto, mientras) él (invertía) el tiempo en mandar a decirme: '¡Sal (de) mi puerto!' Pero, mientras presentaba ofrendas a sus dioses, el dios se apoderó de uno de sus jóvenes y entró en posesión de él. Y éste le dijo: '¡Trae el dios! ¡Trae al mensajero que lo transporta! ¡Porque Amón es quien le envió, quien le hizo venir!' Y mientras el (joven) poseso estaba en trance aquella noche, yo había encontrado ya un barco con destino a Egipto y había cargado en él cuanto tenía...

En esta situación me embarco y me despido desde el puerto del mar, y el viento me arrojó al país de *Alashiya (Chipre)*. Y los de la ciudad salieron para matarme, pero pasé entre ellos hasta el lugar en que Heteb, princesa de la ciudad, estaba. La encontré cuando salía de una de las casas y entraba en otra. La saludé y dije a la gente que estaba en su derredor: '¿Ninguno de vosotros entiende el egipcio?' Y uno de ellos respondió: 'Yo lo entiendo'. Entonces le dije: 'Comunica a mi señora que oí en la lejana *Tebas*, donde reside Amón, que en todas las ciudades reina la injusticia, excepto en el país de *Alashiya*, donde se hace justicia. Aquí, en cambio,

188 Cf. E. VON SCHULER, *Die Kashkäer* (Berlin 1965) 66; R. D. BARNETT, *Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age*: CAH II (1967) 3-6.

se cometen injusticias todos los días'. A lo que ella replicó: '¿Cómo? ¿Qué quieren decir tus palabras?' Yo le repuse: 'Si el mar está revuelto y el viento me lanza a tu tierra, no debiste consentir que me prendieran para asesinarme, pues soy mensajero de Amón. Y a mí me buscarán siempre para matarme. Y respecto a esta tripulación del príncipe de *Byblos* a la que se disponen a matar, ¿no encontrará el señor de ellos diez tripulaciones tuyas que él hará matar?' Entonces ella convocó al pueblo, que en seguida se reunió. Y me dijo: 'Pasa la noche...'» [189]

Así termina, de modo brusco e inesperado, esta novelesca narración del sacerdote egipcio, y hemos de suponer que el protagonista logró llegar a su patria sano y salvo, ya que habla en primera persona al tejer el relato tan circunstanciado. En él se refleja el trasfondo de los pueblos mercaderes del Mediterráneo oriental, los asaltos de los piratas marineros y el poco prestigio que tenía Egipto por aquella época en la costa cananea y fenicia, justamente cuando los hebreos hacían su irrupción como hordas indómitas del desierto por el este, lo que resultó providencial para éstos, ya que las huestes de Josué no tuvieron que vérselas con destacamentos militares egipcios de ocupación en Canaán, como en los tiempos de Tutmosis III (s.xv a.C.), lo que hubiera hecho más problemática la conquista de la tierra prometida.

12. Las poblaciones de Canaán según la Biblia

a) Según la Biblia, la región conquistada por Josué se llamaba *Kena'an*, que bajo la forma de *Kinani* aparece por primera vez en los textos extrabíblicos, a principios del siglo xv a.C., en la inscripción de Idrimi, de quien se dice que huyó al «país de *Kinani*», nombre que también aparece en las tabletas de *Alalaj*, en la Alta Siria. En las cartas de *El Amarna* se menciona «el país de *Kinajni*» o de *Kinajji*, que aparece también en una carta (escrita en acadio) de Ramsés II a Hattusil III [190]. Bajo la forma de *Kinajji* aparece también en dos cartas procedentes de *Ras Shamra* [191]. En los textos egipcios aparece bajo la forma de *Kn'n'*, con artículo: «el Canaán». La primera mención es de los tiempos de Amenofis II (s.xvi a.C.), y la más reciente, bajo la dinastía XXII (s.x a.C.). En los textos de *Nuzi*, el término *kinajju* significa «tintura de púrpura»; en ese supuesto, el país de *Kinajji* sería el país de la exportación de la *púrpura*, que es el nombre de *Fenicia* (φοῖνιξ: «púrpura»),

[189] Cf. ANET 25-28; SAO 19-28.
[190] Cf. J. Gray, *The Canaanites* (London 1964); Id., *The Legacy of Canaan*: SVT (1965) 5.
[191] Cf. EA n.36,15; *Ugaritica* V n.16.9.

que los griegos darán a la región septentrional de Canaán (actual Líbano), porque allí se trabajaba la «púrpura» [192].

En los textos egipcios, el término geográfico *Kn'n'* designa la amplia franja costera desde *Gaza* al *Orontes*, en Siria. Ya en una carta del rey de Chipre *(Alashiya)*, que aparece entre los textos de *El Amarna*, se habla de la «provincia de *Canaán*» *(pejati sha Kinajji)* [193]. Y en un texto de los tiempos de Ramsés II (s.xiii a.C.) se distingue entre *Ugarit (Rash Shamra)* y «gentes del país de *Canaán*» [194]. Al norte de Canaán estaba la región de *Amurru;* al este, *Upe*, al norte de Transjordania y en la zona de Damasco. De este modo, el *Jordán* parece limitar por el este el país de Canaán. En egipcio se llama también a esta región *Jurú* [195]. La última mención de *Kn'n'* en el siglo x a.C. supone ya la presencia en su costa de los *filisteos*, pues se habla de un «enviado a *Canaán* y a *Filistea*» [196].

Los textos bíblicos suponen siempre que *Canaán* está al oeste del *Jordán* [197], por lo que la designación coincide con la de los textos egipcios. Según Núm 34,2-12, *Canaán* se extiende por el sur desde el torrente de Egipto *(wady El Arish)* a la costa occidental del mar Muerto, y por el norte llega hasta el Hermón, en la confluencia actual de los Estados de Siria, Líbano e Israel. Más al norte comenzaba la región de *Amurru;* esta determinación geográfica viene a coincidir con la de los textos egipcios. Para los autores bíblicos, la *tierra prometida* comprendía esta región de *Canaán* «desde *Hamath* (en la alta Siria) hasta el *torrente de Egipto*» [198]. Según el profesor Mazar (M. Maisler), el nombre *Canaán* debió de designar, primero, la parte que los griegos llamaron *Fenicia*, y luego se extendió a la región de *Cisjordania* [199]. De hecho, las monedas de *Beyrut* (Laodicea, en Fenicia) en el siglo ii a.C. llevan

[192] En realidad, el nombre de *kinajji*, «púrpura», en los textos de *Nuzi*, puede significar que proviene de *Kinajji* o Canaán. Algunos autores relacionan el nombre de *Kenaan* con la raíz semítico-occidental *kn* («inclinarse»), y así sería la región de *occidente*, donde el sol se «inclina» al ponerse en el mar. Cf. M. Astour, *The Origin of the Terms «Canaan», «Phoenician» and «Purple»*: JNES 24 (1965) 346-50. En ese supuesto, el nombre de *Kenaan* equivaldría al Mar Tu o Amurru, que los mesopotámicos daban a la región siro-fenicia.
[193] EA n.36,15.
[194] Cf. *Ugaritica* V n.36; A. F. Rainey, *A canaanite at Ugarit*: IEJ 13 (1963) 43-45; Id., *Ugarit and the Canaanites Again*: IEJ 14 (1964) 101; Id., *The Kingdom of Ugarit*: BibArch 28 (1965) 105-106.
[195] Cf. *Pap. Anastasi* III 1.9-10; R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (London 1954) 117.
[196] Cf. G. Steindorff, en JEA 25 (1939) 30-33. La inscripción es del siglo x a.C.
[197] Cf. Núm 33,51; 34,2; 35,10; Dt 33,49; Jos 5,12.
[198] Cf. 1 Re 8,65; 2 Re 14,25; cf. J. P. van Kasteren, en RB 4 (1895) 23-26; M. Noth, *Das Vierte Buch Mose: (Numeri)* (ATD) (1926) 215-16; M. Maisler *(Mazar)*, *Lebo Hammath and the Northern Boundary of Canaan*: BJPES 12 (1945-46) 91-102.
[199] M. Maisler (Mazar), *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas* (Giessen 1930) 54-74; M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments* (Berlin 1962) 45-48.

el nombre de *Canaán;* y en el texto de Mt 5,22, la mujer «cananea» curada es la «siro-fenicia» de Mc 7,26 [200].

b) Pero en la Biblia, según una serie de textos, se llama «el cananeo» al que habitaba en la región de *Cisjordania* antes de la ocupación hebrea [201]. Con todo, hay textos en los que se dice que «el amorreo» habitaba también esta región cisjordana [202], aunque aparecen también los «amorreos» en Transjordania [203]; pero lo que sí es claro es que nunca se dice que «el cananeo» residiera en la región transjordana; y, según algunos textos, los «amorreos» suelen residir en la zona montañosa de *Cisjordania* [204], mientras que los «cananeos» residen en el *valle* del Jordán [205] y en la *costa* [206]. En los textos extrabíblicos, *Amurru* no es *Cisjordania,* sino que es la parte *septentrional* (Siria-Líbano). De hecho, en los textos asirios, a partir de Teglat-falasar I (1115-1070 a.C.), el término *Amurru* (MAR.TU) designa «el país de *occidente*» desde *Palmira* (la actual *Tadmur,* al nordeste de Damasco) hasta el Mediterráneo. Según R. de Vaux, el uso de «amorreo» en la Biblia es posterior al de «cananeo» [207]. Pero en algunos textos se les presenta como descendientes de los primitivos gigantes legendarios prehistóricos, como los *refaîm,* de *Basán* y de *Galaad* [208]; los *zumzumîm,* de *Ammón* [209]; los *emîm,* de *Moab* [210] y los *anaqîm,* de *Hebrón* [211]; por eso se les atribuye una descomunal estatura y fuerza a los «amorreos» [212].

Los textos de «execración» egipcios (s. XIX a.C.) mencionan a los *'ijmw'r* o *Iymu'aru,* que pueden ser los *Amurru* de los textos cuneiformes y los *amorreos* de la Biblia [213]. En los textos egipcios de la V dinastía (2400 a.C.) se cita a los *Fenkhw,* que pueden ser los «fenicios» de los textos griegos; pero esta denominación no aparece en la Biblia [214]. Se supone que los patriarcas provienen de una rama protoaramea y *amorrea,* aunque en las tradiciones patriarcales no se les llama *amorreos;* sólo en Ez 16,3, en una invectiva contra Jerusalén, se dice: «Eres por tu tierra y por tu origen una *cananea;* tu padre, un *amorreo,*

200 Cf. R. DE VAUX, *Histoire...* p.124.
201 Cf. Gén 12,6; 24,3; Ex 13,11; Núm 21,1; Jos 16,10; Jue 1,1-10.17.27-33.
202 Cf. Jue 1,34-35.
203 Cf. Núm 21,13; 32,33-39; Dt 3,18; 4,26; 31,4; Jos 2,10; 9,10, 34,8; Jue 10,8; 11,21-23.
204 Gén 15,16; Jos 24,15.18; Jue 6,10; 2 Re 21,11.
205 Núm 13,29; Jos 11,3.
206 Jos 5,1.
207 R. DE VAUX, o.c., 130.
208 Dt 3,11.13; Jos 12,4.12; Jos 17,5; *Jubileos* XXIX 9.
209 Dt 2,20-21.
210 Dt 2,10-11.
211 Núm 13,2.22.28.33; Jos 14,12; 15,13; Jue 1,20.
212 Cf. Am 2,9; Núm 13,32; Dt 3,11.
213 Cf. DBS IV 426-27; ANET 329; DBS V 1110-11; VI 110-11.
214 Cf. DBS VII 1162.1141.

y tu madre, una *jetea* (hitita)». Se quiere declarar el carácter híbrido de la población hierosolimitana.

Ramsés II (s. XIII a.C.), en el *Poema de Pantur,* habla de la «costa de Amurru», cerca de *Byblos* [215]. Los primeros textos asirios (hacia el s. XI a.C.) dan el nombre de *Amurru* a la región de *Siria* y *Líbano* [216], lo que coincide con los documentos *hititas* y *egipcios* anteriores; es también la localización que se da en un texto de Salmanasar III (858-24) [217]; con todo, más tarde, Adad Nirari III distingue *Amurru* de la región *meridional* de Tiro, Sidón, Israel y Damasco [218]; y, finalmente, en los textos de Senaquerib (704-681 a.C.), la designación de *Amurru* abarca toda la *región siro-fenicio-palestina:* Sidón, Arwad, Byblos, Ashdod, Bet-Ammón, Edón, Askalón y Judá [219]. Así, pues, el nombre de *Amurru* se fue extendiendo de norte a sur.

Según la tabla etnográfica de Gén 10,15-19, los *amorreos* son descendientes de *Canaán* a través de *Sidón;* y a aquél se le hace hijo de *Cam.* A los otros pueblos mencionados (hititas, hiwitas, jebuseos, etc.) se les considera también como descendientes de *Canaán,* de los que el primogénito sería *Sidón.* Es una vinculación etnográfica artificial para emparentar a los diversos pueblos que poblaban la región de *Cisjordania* y *Amurru* cuando llegaron los hebreos a la *tierra prometida.*

En la lista de Amenofis II (1447-21 a.C.), los *cananeos* aparecen como parte del botín (640 hombres), al lado de las *maryanu,* que parecen ser una casta militar de origen *indoeuropeo* [220]; pero ya hacia el 1400, *Kn'n'* tiene un sentido netamente *geográfico,* como en las cartas de *El Amarna:* es la zona desde *Arwad* hasta *Akko* (Acre), con infiltraciones en *Qadesh,* en el Orontes, y *Hasor,* en la Alta Galilea. De hecho, Setis I persiguió a los beduinos desde la frontera «hasta *Canaán*» [221], lo que da a entender que se trata de *Canaán meridional;* en el *Orontes* está el límite de los *Amurru* [222]; así, pues, la línea de demarcación entre *Canaán* y *Amurru* está, más o menos, en la frontera siro-libanesa actual. Y en la estela de Merneptah (s. XIII a.C.) se supone que en *Canaán* están las tres ciudades que menciona: *Yanoam, Gezer* y *Ascalón* [223]. Ramsés III cons-

215 ANET 256.
216 Cf. DBS IV 388; ANET 275; E. DHORME, en RB (1928.1930.1931); E. DHORME, *Recueil...* (Paris 1951) 161.
217 ANET 276-278.
218 ANET 281.
219 ANET 287; E. DHORME, *Recueil...* 161.
220 Cf. ANET 246.
221 ANET 254.
222 Cf. ANET 242.254.
223 Cf. ANET 378; DBS IV 445-47.

truyó un templo en Canaán, quizá en *Beisán* [224]. Los textos bíblicos hablan de *Canaán* en esta misma perspectiva geográfica. Con todo, al decir que los *cananeos* residían en la *llanura*, mientras que los *amorreos* en la zona *montañosa*, quizá supongan que aquéllos representaban una población más desarrollada, como aparece en la variedad de la cerámica encontrada, en la que se ve la intervención de un pueblo comerciante *(cananeo)* frente a los rudos montañeses *amorreos* [225].

c) Una serie de textos bíblicos contraponen a los *cananeos* los *perezeos*, como dos poblaciones complementarias en *Canaán* [226]; éstos serían los «campesinos», contrapuestos a los «comerciantes» *cananeos;* pero el nombre de *perezeo* no aparece en la tabla etnográfica de Gén 10 ni en la de Ex 13,5, mientras que son mencionados los *jebuseos*, que habitaban en la ciudad de *Jebús* o *Jerusalén* [227]. Este pueblo es desconocido fuera de la Biblia.

d) En cambio, los *hititas* (los *jeteos* de la Vg) son bien conocidos en los anales del antiguo Oriente. Son los habitantes de Anatolia, que en los siglos XV-XIII a.C. se corrieron hacia el norte de Siria [228] en su pugna contra Egipto, pero nunca llegaron masivamente a *Canaán* o Cisjordania. Sólo se podrá hablar de *filtraciones* de *grupos* aislados que pacíficamente se fueron instalando en la zona, de las que la Biblia se hace eco. En efecto, según Gén 23, los *hititas* residían en *Hebrón* y a ellos les compró Abraham la gruta de Macpelah para enterrar a Sara. Se les llama «los hijos de Het» [229]. Esaú se casó con una *hitita* [229*]; según Núm 13,29, los *hititas* residen en la zona montañosa con los *amorreos;* también David tuvo partidarios *hititas* [230]; entre ellos, Urías, muerto frente a Rabbat Amón por mandato suyo [231]. Ahora bien, los *hititas* mencionados en la Biblia suelen tener nombres *semíticos*, lo que quiere decir que aparecen ya asimilados a los habitantes de la región [232].

224 Cf. DBS I 950-53; III 421-22.

225 La crítica documental del Pentateuco ha supuesto que *cananeo* era la designación del «yahvista» para concretar la población del territorio *cisjordano*, mientras que el «elohista» lo llamaría *amorreo;* pero el problema histórico es más complejo. Los textos suponen que los *cananeos* están en la *llanura*, mientras que los *amorreos* se encuentran en las *montañas*. Cf. Núm 13,29; 14,24; Jos 11,1-3.

226 Cf. Gén 13,7; 34,30; Jue 1,5.

227 Cf. Jos 15,63; Jue 1,24; Jos 15,8; 18,16; Jue 19,10; 2 Re 5,6; 24,16. Según Jos 11,3, los *jebuseos* aparecen en la alta Galilea, pero es para completar la enumeración de los seis pueblos tradicionales de las listas recibidas.

228 Cf. DBS IV 32-110; G. CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Hurrites* (Paris 1948).

229 Gén 26,34; 27,46; 23,18.

229* Gén 36,2.

230 1 Sam 26,6.

231 2 Sam 11,15.

232 Cf. E. O. FORRER, *The Hittites in Palestine:* PEQ (1937) 100-15; O. R. GURNEY, *The Hittites* (Harmonsworth 1954) 59-62; L. DELAPORTE, *Les Hittites sont-ils nommés dans la Bible?:* RHA (1938) 289-96.

De hecho, el imperio *hitita* desapareció hacia el 1200 a.C.; pero el nombre de *Jatti* en los textos asirios designa, primero, la *Siria* del nordeste, entre *Amurru* y la propia *Asiria* [233]. Pero, después, en tiempos de Asaradón (680-669 a.C.), el país de *Jatti* designa «el otro lado del Eufrates», es decir, Canaán y Transjordania [234]. Es la zona geográfica que en los textos de la burocracia persa se llamará en arameo al *Abar-Nahara* («más allá del río», Eufrates) [235]. En 1 Re 10,29 se habla de «los reyes de los *hititas*», con los que Salomón tenía relaciones comerciales; pero designa a los de la *Alta Siria*, conforme a lo que se dice en 2 Sam 24,6: «país de los *hititas*, en *Qadesh*» (según la versión de los LXX). En los textos de Salmanasar III (858-24 a.C.) se dice que luchó contra los reyes de *Jattu*, llamados «reyes de la costa del mar», y son mencionados en la batalla de *Qarqar* (853 a.C.), junto a los de *Jamath, Damasco* y *Arwad* [236]. Y en un texto de Asaradón se habla de los «veintidós reyes de *Jattu*, de la costa del mar y de las islas» [237]. Así, pues, la designación de *Jattu* en los textos asirios comprende a *Siria* en sentido amplio, en la que se mezclaban los pueblos *hititas, jurritas* y *arameos*.

e) En efecto, los *jurritas* u *horitas* de la Vg son gentes procedentes de la zona montañosa de la Alta Mesopotamia que se infiltraron hacia *Canaán* en el siglo XV a.C. [238]; eran de procedencia *aria* y *semita*, residiendo en las estribaciones de Armenia y del Antetauro, siendo étnicamente afines a los *mitannitas* [239]. Son los *Jurri* de los textos acadios. Aparecen citados ya en las tabletas acadias de Bogahz-Keui (1940-1850 a.C.), en el centro de Anatolia, cerca del Ankara actual [240]; y son mencionados ya en los textos de *Mari* (hacia el 1700 a.C.) [241]; pero parece que no penetraron masivamente en las llanuras mesopotámicas, sino que quedaron confinados a sus zonas montañosas de origen. Por ello no es admisible que los *jurritas* fueran los habitantes de Siria y Canaán antes de la invasión de los *amorreos;* de hecho, hacia el siglo XVII a.C. constituye-

233 Así dice Teglat-Falasar I (1114-1076): «Yo he conquistado todo el país de *Amurru*... y al volver he sometido el país del gran *Jatti*» (ANET 275).

234 Así dice Asaradón: «Yo he convocado a todos los reyes del país de *Jatti*, del otro lado del Eufrates..., de Tiro..., de *Judá*..., de *Edom*..., de *Moab*..., de *Gaza*» (ANET 291).

235 Cf. 1 Re 5,4; Esd 4,11.20; 5,3.6; 6,6.8.13.

236 Cf. ANET 278b-279b.

237 Y da la lista de las poblaciones de la costa desde *Tiro* a *Gaza*, juntamente con *Chipre* y *Byblos*. Cf. ANET 291.

238 Cf. R. DE VAUX, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible:* RB 74 (1967) 481-503; ID., *Histoire Ancienne d'Israël* 86-91.

239 En relación con ellos se menciona a los *maryannu*, casta militar *indoeuropea;* cf. ARE II 436; ANET 237b.

240 Cf. P. GARELLI, *Les Assyriens en Cappadocie* (Paris 1963).

241 Cf. DBS V 884.

ron el reino de *Mitanni*, en la Mesopotamia superior [242]. Y cuando los faraones del Imperio Nuevo con Tutmosis III (1502-1448 a.C.) presionan hacia el norte, entraron en contacto con los *jurritas* en aquellas zonas de la Alta Mesopotamia. En los textos egipcios se les llama *Jaru*, que es el equivalente del *Jurru* de los textos acadios (en egipcio no hay letras duplicadas). Es el nombre que en los textos se da a *Canaán* hasta los confines de Siria: *Jaru* [243].

Por otra parte, los hallazgos arqueológicos han dado luz sobre la relación entre la región de *Canaán* y la de los *jurritas*, pues se ha encontrado glíptica *mitannita* en esa región [244]; y cerámica similar en *Megiddo* [245]. Además, en la onomástica de las cartas de *El Amarna* y en la de *Ugarit* no son raros los nombres *jurritas* [246]; otro tanto hay que decir de los textos de *Nuzi* [247]. Parece que introdujeron el *caballo* de guerra en Canaán y se establecieron minoritariamente en esta región como *casta militar* dominadora durante algún tiempo; pero no se puede hablar de invasión masiva de *jurritas* en Canaán. No obstante, dejaron huella cultural y un cierto estrato étnico, como se da a entender en los textos arcaicos bíblicos, pues en la onomástica de los libros del Génesis, Jueces y Samuel no son raros los nombres *jurritas* (los *joritas* o *jorî:* χορραῖος) [248]. Incluso se encuentra este tipo de nombres en la región de *Edom*, en Transjordania [249].

Así, pues, podemos concluir que los *jurritas* en *Canaán* constituyeron una *minoría conquistadora* a base de una población infiltrada, imponiendo un régimen *feudal* y empleando como lengua comercial y diplomática el *acadio*, como era usual en la Alta Mesopotamia [250].

En los textos bíblicos se intercalan con los *jurritas (joritas)* los *hiwwitas*, establecidos en Cisjordania; y, por semejanza de escritura, ambos nombres se intercalan con frecuencia *(hiwi:* εὐαῖος por *jorî:* χορραῖος) [251], pues la *w* y la *r* en la grafía hebrea son muy semejantes. Por eso, no pocos críticos creen que ambas poblaciones son idénticas [252]. Según los datos bíblicos, los *hiwitas* residían en la zona *montañosa*, con los *amorreos* y los *jebuseos* [253]; en la montaña del Líbano [254]; en *Siquem*, con los cananeos [255], y en *Gabaón* [256], donde también residían los *amorreos* [257].

242 Cf. DBS V 1112.
243 Cf. DBS IV 130.462; ANET 235-58.
244 Cf. DBS VI 651.
245 Cf. DBS I 222-23. Así, el nombre de *Aitakama*; cf. W. F. ALBRIGHT, en BASOR 86 (abril 1942) 28-31.
246 Cf. DBS IV 130.
247 Cf. DBS VI 670 n.6.
248 Cf. Gén 34,2; Jos 9,7; Gén 36,2.
249 Cf. Gén 14,6; 36,20-30; Dt 2,12.
250 Cf. R. LABAT, en Syria 39 (1962) 1-27.
251 Cf. Gén 34,2; Jos 9,7 en los LXX; Gén 36,20.21.29.30.
252 Cf. E. A. SPEISER, *Ethenic Movements in the Near East en the, Second Millenium B. C.*: AASOR 13 (1933) 26-31. San Jerónimo creía que los *horitas* vivían en *cavernas* (porque *hor* en hebreo significa «caverna»). Cf. SAN JERÓNIMO, *Liber de nominibus hebraicis:* PL 23,777.

f) Los *gergueseos*, que con «los hititas, amorreos, cananeos, perezeos, hiwitas y jebuseos» aparecen en varias listas etnológicas estereotipadas como habitantes de Canaán [258], parecen ser los *girgashitas* del *Poema de Pantur*, de la época de Ramsés II (1301-1234), en el que éste celebra su supuesta victoria contra los *hititas* en *Qadesh*, sobre el Orontes; y en él habla «del jefe de *Karkemish*, del de los *girgeshitas* y del de *Jalupi* (Alepo) como de aliados de los *hititas*» [259]. Los *girgashitas* parecen ser los *karkisa* de los textos *hititas*, residentes cerca del cabo *Korakesion* de los griegos, al sudoeste del Asia Menor [260].

Además de estas poblaciones, la Biblia cita otros pueblos legendarios *prehistóricos:* los *anaqîm*, o hijos de *Anaq*, en los alrededores de *Hebrón* [261], aunque los nombres propios citados parecen ser *jurritas* [262]. Se les atribuía una estatura descomunal. También parecen ser una raza de gigantes los *emîm*, de *Moab*, y los *zuzîm*, de *Ham*, en Transjordania [263]. Igualmente, los *refaîm* de aquella zona son gigantes legendarios [264]. En los textos proféticos, los *refaîm* son las *sombras* de la región de los muertos [265], lo que concuerda con lo que dice una tableta de Ugarit [266]. Junto a Jerusalén estaba el «valle de los *refaîm*» [267]; son los «hijos de Refa», o campeones filisteos [268]. El deuteronomista coloca a los *refaîm* al norte de Transjordania, en el país de *Basán* [269]. Allí residían también los *perizzîm* en sus bosques [270]. En el sector del *Negeb*, más allá de *Gaza*, aparecen los *avvitas* [271]; quizá los mismos *hiwitas* que antes hemos mencionado [272].

g) Pero en los textos bíblicos encontramos otra serie de

253 Núm 13,29; Jos 11,4 (gr.).
254 Jue 3,3.
255 Gén 34,2.
256 Jos 9,7; 11,9
257 2 Sam 21,2.
258 Cf. Dt 7,1; Jos 3,10; 14,11; Ex 3,8; 23,23; 33,2; 34,11; Neh 9,8.
259 ANET 255; DBS III 673.
260 Cf. E. DHORME, *Recueil...* 283; DBS IV, s.v. *Hittites.*
261 Núm 13,22.33; Jos 11,21-23; 15,13-14; Jue 1,20.
262 Cf. DBS VI 670.
263 Gén 14,5; Dt 2,10-11.20-21.
264 Dt 3,11; el lecho del gigante Og tiene más de cuatro metros de largo y dos de ancho Debe de aludir a algún dolmen de los muchos que hay en la región de Transjordania
265 Cf. Is 14,9; 26,14.
266 Cf. A. CAQUOT, *Syria* XXXVII 75-93.
267 2 Re 5,18-22; 23,13; Jos 15,8; 18,16.
268 2 Re 21,16-20.
269 Dt 3,11.13.
270 Dt 3,5; Is 2,13; 33,9; Ez 27,6.
271 Jos 13,2; Dt 2,23.
272 Cf. ABEL, *Géographie* II 256; DBS VI 103; RB (1960) 251.

pueblos vinculados a Israel por afinidad étnica. Así, los *qenitas*, que suelen ser confundidos con los *madianitas* [273]. Son aliados de los hebreos desde la época del desierto [274]. Y, de hecho, en una inscripción egipcia de la época del Imperio Medio se menciona a varios pueblos asiáticos, entre ellos a los *kni*, que parece corresponder al hebreo *qini*, quenita, de la Biblia [275]. Quizá estaban empleados en las minas de cobre y de turquesa del Sinaí; por eso, su supuesto epónimo *Qayin (Caín)* significa «herrero», sentido que todavía tiene el *ka'in* árabe. Y la Biblia supone que los descendientes de *Caín* son precisamente los que desarrollaron la *metalurgia* [276]. Por eso se supone que los *qenitas* eran gentes dedicadas a la forja de los metales; pero no hay ningún texto claro sobre el particular. Pero el cronista bíblico relaciona a los *qenitas* con los *calebitas*, que supone son descendientes de Esaú [277].

h) Los *ismaelitas*, que a veces son llamados *madianitas*, parecen ser tribus árabes que se dedicaban al comercio en gran escala entre la península arábiga y Egipto [278]. Se les supone oriundos del oasis de *Teima*. Son mencionados en los textos de Teglatfalsar III (s. VIII a.C.) y aparecen más tarde en los escritos de Estrabón y de Flavio Josefo [279]. En 1 Par 5,19 se les llama *hagritas* (hijos de *Agar*, la madre de Ismael). De ahí surgirá la denominación helenística de los *agarenos* [280].

Los *amalecitas* son vinculados a la descendencia de Esaú [281]; aparecen en la región meridional del Negeb, aliados con los *cananeos* contra los hebreos [282]; por eso pasan como enemigos irreconciliables de Israel [283].

A los *calebitas* se les supone descendientes de *Edom* por Qenaz [284]. Residían en la región de *Cades-Barne*, en el *Negeb*, al sudeste de Bersabé [285]; y fueron penetrando poco a poco en *Canaán* por el sur, estableciéndose en la región de *Hebrón*. Por ello quedan vinculados a las *tribus meridionales* de *Judá* y *Simeón* [286]. Aparecen luego en la historia de David [287].

273 Núm 10,29; Jue 4,11; 1 Re 15,6; 27.10; 30,29.
274 Cf. Jue 4,11; 1 Re 15,6; 17,10; 30,29.
275 Cf. CERNY, *Semites in Egyptian mining expedition in Sinai:* Archiv Oriental (1935) 385; DBS IV 430-31.
276 Cf. Gén 4,1s.
277 1 Par 2,18.51-55.
278 Cf. DBS VII 903; Gén 25,12-15.
279 Cf. ABEL, *Géographie* II 143-44.
280 1 Par 11,38; 17,31; Sal 83,7; Bar 3,23; ESTRABÓN, XVI 767; PTOLOMEO, V 19; PLINIO, *Hist. Nat.* VI 32.
281 Gén 36,12.16.
282 Núm 13,29; 14,24.43; cf. DBS VII 789.
283 Dt 25,17-19.
284 Jos 14,6-14; Gén 36,11.15.42.
285 Núm c.13-14; Jos 15,13-20.
286 Jue 1,9-16; 1 Re 25,2-3; 30,14.27-31.
287 1 Re 25,2-3; 1 Par 2,18-24.

i) Los *edomitas* residían en los montes de *Se'ir* [288], que parece ser la «montaña desnuda» de Jos 11,17; 12,7, que debe de ser la región al sudeste de *Bersabé*. En las cartas de *El Amarna*, los *She-e-ri* aparecen al *sur* de *Canaán* [289]. Con todo, no pocos autores identifican los montes de *Se'ir* con *djebel Esh-Shéra*, al este de la depresión del *Arabá*, al sur del mar Muerto [290]. En aquella zona están las ruinas arqueológicas de *Petra*, capital de los árabes *nabateos*, que se instalaron ya en tiempos de Ciro (s. VI a.C.), los cuales hicieron correrse a los *edomitas* hacia el sudeste del mar Muerto. Son zonas desérticas sin oasis, y podemos suponer que sus habitantes estaban en constante trashumancia en la zona del *Negeb* y del *Arabá*. Los hebreos quisieron pasar por el territorio de los *edomitas*, al este del *Arabá*, pero no se les permitió, por lo que tuvieron que bajar al golfo de *Aqabá* y bordear por el este, siguiendo la depresión que llega a *Maán* hacia *Moab* [291]. Después de la caída de Jerusalén, los *edomitas* aprovecharon la situación de los judíos para apoderarse del sur de Palestina, presionados por los *nabateos*.

j) Los *arameos* constituyen un grupo semítico procedente del *desierto siroarábigo*, que se instaló cerca de *Canaán* hacia el segundo milenio a.C. Según la tabla etnográfica de Gén 10,22, *Aram* es descendiente de *Sem;* y según Gén 22,21 es el *nieto de Najor, hermano de Abraham*. Por eso en Dt 26,5 se dice en la profesión de fe israelita: «mi padre era un *arameo* errante». De hecho, Abraham tenía su hogar en *Paddán-Aram* o *Aram-Naharayim* («Aram de los dos ríos», aludiendo a la curva del Eufrates cerca de *Karkemish)*, donde residía Najor [292]; por eso, su hijo Isaac se casó con Rebeca, hermana de Labán el *arameo*, hijo de Najor y sobrino de Abraham. Más tarde, Jacob se casará con Raquel, hija de Labán [293]. Después de unas relaciones no muy cordiales, se separaron, haciendo un pacto de respetarse mutuamente la zona de pastos de sus ganados [294]. Sin duda que aquí se trata de *personalizar* en determinados individuos relaciones *colectivas* de clanes y tribus étnicamente afines. Así, puede aludirse a un pacto entre *arameos* e *israelitas*, dos clanes afines.

Ahora bien, los *arameos* estaban en contacto con los *moabitas* en Transjordania [295]; en tiempos de los jueces, un rey

288 Gén 32,4; 36,8; Jue 5,4; Núm 20,16.
289 Cf. RB (1908) 518; (1899) 375.
290 F. HOMMEL, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients* (1926) 632-33.
291 Cf. DBS IV 197.
292 Gén 32,21.
293 Gén 24,48; 29,15s.
294 Gén 31,43-54.
295 Núm 23,7. Balaq llama al adivino Balaam, que es arameo.

de *Aram* invadió la alta Transjordania [296]. Pero es en los tiempos de David cuando los *arameos* entraron definitivamente en la historia bíblica como vecinos hostiles [297], pues se organizaron como gran *nación* expansionista, con *Damasco* como capital. De hecho, ya en el siglo XII a.C. aparecen mencionados en los anales asirios del tiempo de Teglatfalasar I, aunque parece que hay alusiones sobre ellos en textos acadios anteriores, pero no son claras [298]. Pero ya en el siglo XIV a.C. aparece mencionado *Aram* en la lista geográfica de Amenofis III [299]; parece que es un pueblo de nómadas. Teglatfalasar dice que tuvo que luchar contra los *ajlamu* (¿arameos?) cerca de *Karkemish*, en el medio Eufrates, saqueando sus poblaciones y aldeas, que estaban entre *Palmira* y el *Eufrates* en constantes expediciones militares, y los persiguió hasta el *Líbano* [300], aunque ya en textos del siglo XIV a.C. aparecen citados los *ajlamu* [301], y una carta de *El Amarna* los cita en un texto mutilado [302]. En el siglo XIII a.C., los *ajlamu* no dejaron al rey de Babilonia llegar hasta Jattu (país de los *hititas)* [303]. Parece que estos *ajlamu* se han de identificar o relacionar con los *arameos*, siendo éste quizá un *grupo* más reducido que aquél. De hecho, los *ajlamu-arameos* aparecen mencionados por primera vez en el siglo XII en los textos de Teglatfalasar I [304].

k) A principios del primer milenio a.C. aparecen tres reinos en Transjordania: *Edom, Moab* y *Ammón*, cuyos nombres sirven para designar a sus pueblos respectivos. Según los datos bíblicos, los tres son afines étnicamente con Israel. *Edom* proviene de *Esaú*, hermano de Jacob [305]; *Moab* y *Ammón* provienen de la unión incestuosa de Lot con sus dos hijas cuando estaba embriagado [306]. Es una explicación folklórica y satírica para despreciar a los odiados transjordanos. De hecho, sabemos que la lengua de estos transjordanos y su escritura era muy similar a la hebraica antigua. Por eso «es verosímil que formen parte del mismo movimiento de pueblos que trajeron a *Canaán* a los antepasados de los israelitas, y que, como ellos, han pasado por un largo período de vida nómada o seminómada [307].

296 Jue 3,7-11.
297 2 Sam 8,3-8; 10,6-14.15-19.
298 A. DUPONT-SOMMER, *Sur les débuts de la histoire araméenne:* SVT 1 (1953) 40-49; B. MAZAR, *The Aramean Empire and its Relations with Israel:* BibArch 25 (1951) 16-22.
299 E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten aus Totentempel Amenophis III* (Bonn 1966) 28-29.
300 Cf. J. A. BRINKMAN, *A Political History of Post-Passite Babylonia* (Roma 1968) 277-78.
301 Cf. D. D. LUCKENBILL, en ARAB I 73.116.166.209.
302 EA n.200,8.10.
303 Cf. J. FRIEDERICH, *Aus dem hethitischen Scriftum* (Der Alte Orient (1925) 26.
304 Cf. R. DE VAUX, *Histoire...* 484-85.
305 Gén 27,15.
306 Gén 19,30.
307 *R.* DE VAUX, o.c., 480.

Según los datos arqueológicos, la región transjordana que va desde *Ammán* hasta el golfo de *Aqaba* no tuvo vida urbana desde el siglo XIX al siglo XIII a.C. [308]; por otra parte, según los datos bíblicos, los *edomitas* aparecen ya instalados en Transjordania cuando llegaron los israelitas, provenientes del *Sinaí* [309]; al llegar a *Edom* se les prohibió el paso [310], y luego tuvieron que luchar con el rey de *Moab* [311], deteniéndose ante los *ammonitas* [312], aunque aquí el término «rey» puede significar un *jefe* seminómada, como entre los amalecitas y madianitas [313]. En una lista de Asiria se habla de «diecisiete reyes viviendo bajo su tienda» [314]. Así, pues, no consta que, al llegar los israelitas a Transjordania, *Edom, Moab* y *Ammón* tuvieran una vida urbana muy organizada.

Edom aparece mencionado en un papiro del tiempo de Merné-ptah (s.XIII a.C.), en el que se autoriza a un grupo de *shâsû* (beduinos) de *Edom* a entrar en Egipto y establecerse en el delta para salvarse del hambre y de la sequía [315]. Y el nombre de *Se'ir*, donde, según la Biblia, residían los *edomitas*, aparece en textos de la época de Ramsés II y Ramsés III (s.XIII-XII a.C.) [316]. En los textos de *El Amarna* hay una referencia vaga al país de *Se'ir* [317]. *Moab* es mencionada dos veces en los textos egipcios: en una lista geográfica de Ramsés II [318] y en el relato de una campaña del faraón en Transjordania [319]. Se menciona la ciudad de *Dibón*, lo que implica que los *moabitas* aparecen ya como sedentarizados. *Ammón* no aparece nunca en los textos egipcios; en los textos asirios empieza a ser mencionado a partir del siglo IX a.C. [320]

13. Situación social de Canaán

Vistos ya los ingredientes étnicos de esta región en vísperas de la conquista israelita, vamos a hacer una síntesis de su situación *social* y de sus creencias *religiosas* a base de las alusiones bíblicas, que son poco explícitas, y de los datos que nos

308 Cf. J. B. NENNESSY, *Excavations of a Late Bronze Age Temple at Amman:* PEQ (1966) 155-62.
309 Núm 20,14-21.
310 Núm 21,4.
311 Núm 21,24.
312 Jue 11,17-21; Dt 2,1-13.
313 1 Sam 15,8.20.32; Núm 31,8; Jue 8,12.
314 ANET 564*b*.
315 *Pap. Anastasi* VI 51s: ANET 259*a*.
316 J. JANSSEN, *Les noms de Se'ir dans les textes égyptiens:* Bi 15 (1934) 537-38.
317 EA n.288,26; ANET 488*b*.
318 J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Teopographical Lists to Weestm Asien* (Leiden 1937) 156.
319 K. A. KITCHEN, *Some New Light on the Asiatic Wars of Ramesses* II: JEA 50 (1964) 47-70.
320 Cf. R. DE VAUX, o.c., 482-83.

proporciona la arqueología; sobre todo, el material de *Rash-Shamra*, la antigua *Ugarit*. A la luz de estos datos, podemos suponer que la masa de la población de Canaán era *semítica*, con ingredientes alógenos *semitizados*, como los *hititas, jurritas* e *hiwitas;* aparte estaba el substrato autóctono, anterior a la invasión de los pueblos semíticos a mediados del tercer milenio a.C. La lengua dominante era de tipo *semítico-occidental*, con influencias aramaicas. La economía se basaba en la agricultura, la artesanía y el comercio, en diversa proporción según las poblaciones estuvieran en la costa o en el interior. El tipo de vida era fundamentalmente el *sedentario* en pequeños poblados, en torno a los cuales acampaban los *seminómadas* con sus rebaños y tiendas [321].

Desde el punto de vista de la organización política, aun en los tiempos de mayor presión de los egipcios, que estaban presentes con pequeñas guarniciones militares, los reyezuelos tenían una amplia *autonomía*, organizados en *ciudades-Estado* y ejerciendo los poderes reales, judiciales y cultuales. Según los textos de *Rash-Shamra*, el rey es una especie de *intermediario* entre *dios* y el *pueblo;* pero no aparece divinizado [322]. En las ciudades había una especie de *senado* de consejeros, a base de los más influyentes y sesudos. Así, en las cartas de *El Amarna* se habla de los «ancianos» de la ciudad de *Irqata* [323] y de los «señores de la ciudad» de *Byblos* [324]. Y, según el relato de *Wen-Amón* (s. XI a. C.), el rey de *Byblos* consultó con una asamblea para decidir sobre la suerte de aquél [325]. Estas asambleas consultivas eran comunes en todo el Oriente.

En *Ugarit* el rey gobernaba por medio de un primer ministro o *visir*, llamado *shakin mâti* («prefecto del país»). Este mismo título aparece en las cartas de *El Amarna*, en las que se leen también los títulos burocráticos de *rabitsu* y *jazanu*, o príncipe de la ciudad. En *Ugarit* figura una clase dirigente a base de grandes terratenientes, con una aristocracia militar, los *mariannu, título* que primitivamente tuvo origen castrense y luego se convirtió en título nobiliario, como los *duques* y *condes* de la Edad Media [326].

Los pequeños labradores tenían ciertas obligaciones de «servicio al palacio», a base de realizar determinados trabajos [327]. No faltaban ciertos cuerpos militares de soldados *mercenarios*, como los *sûtû* y *'apiru* de los textos de *El Amarna* [328]. Había contribuciones en dinero y en especie y cargas de *pasaje* de mercancías. Asimismo, los reyes tenían caravanas propias para el transporte comercial en gran escala, con escolta militar. Había mercaderes libres y otros al servicio del palacio. Había flotas marítimas, que iban con sus mercancías por el Mediterráneo oriental, con escalas en Egipto, Chipre y Creta. Los mercaderes extranjeros tenían sus propios gremios y barrios en *Ugarit*, con sus derechos bien definidos, y aun una especie de *depósitos francos*, con relaciones comerciales con Anatolia, Siria, Egipto, Mesopotamia y las islas del Mediterráneo [329]. Por el relato de *Wen-Amón* sabemos que había muchas naves comerciales en *Sidón* y *Byblos* [330]. Los faraones compraban maderas del Líbano para sus palacios y templos, y los egipcios llevaban telas de lino y piedras de turquesa; los chipriotas traían cobre, y los de Anatolia hierro. De todos estos datos deducimos que había una organización comercial y urbana muy desarrollada. Por ello, cuando llegaron los hebreos del desierto, se sintieron acomplejados ante un *Canaán* mucho más desarrollado. Pero los autores bíblicos, que consideran todas las cosas desde el ángulo de los intereses religiosos, miran con prevención este desarrollo industrial, porque hace que el hombre se aparte de Dios. Así, Yahvé tiene preferencias por Abel *pastor* frente a Caín *agricultor*, cuya descendencia habría de desarrollar la metalurgia [331]. A *Canaán* se le presenta como el hijo degenerado de Noé [332], y Sodoma y Gomorra, con sus refinamientos de vida urbana, son el prototipo de las ciudades viciosas y malditas [333].

14. La religión cananea

a) La Biblia nos habla incidentalmente de las prácticas de *culto* cananeo, pero son alusiones fragmentarias, con deseo positivo de no explicitarlas a sus lectores. Ya hemos visto cómo los patriarcas adoptaron los nombres ambientales cananeos para designar a la divinidad *(El, Elohim, Elyón)*, siendo corriente en Canaán la práctica de sacrificios humanos de pri-

321 Cf. R. Driver, *Kanaanite Myths and Legends* (Edimburgh 1956); A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra-Ugarit* (Gütersloh 1962); A. Caquot-M. Szincer, *Textes Ougaritiques*, en *Les Religions du Proche Orient* (Paris 1970) 350-458.
322 Cf. J. Gray, *Kanaanite Kingship in Theory and Practice:* VT 2 (1952) 193-220.
323 EA n.100,2.
324 ANET 29a.
325 Cf. A. Malamat, *Kingship and Council in Israel and Sumer:* JNES 22 (1963) 247-53.
326 Cf. A. F. Rainey, *The Military Personnel of Ugarit:* JNES 24 (1965) 17-27.
327 Cf. I. Mendelsohn, *On Corvée Labor in Ancient Orient and Israel:* BASOR 167 (1962) 31-35.
328 EA n.195.24-29.
329 EA n.113,14; n.114,17-20; n.126,4-8.
330 Cf. A. B. Rainey, *Business agents in Ugarit:* IEJ 13 (1963) 313-21.
331 Gén 4,1-8.
332 Gén 9,20-24.
333 Gén 19,1-11.

mogénitos [334]. En los textos bíblicos de la conquista y posteriores se habla de dos divinidades cananeas: *Baal* y *Astarté*, los dos principios (masculino y femenino) de la vegetación y de la fecundidad. Son los equivalentes de *Baal* = *Bel* («señor») e *Ishtar-Ashtart* de las regiones fenicias y mesopotámicas. Recientemente, los descubrimientos de *Rash-Shamra (Ugarit)* nos han dado precisiones más claras sobre el panteón cananeo. Con todo, el panteón de *Ugarit* no incluye todas las divinidades de *Canaán*, como *Reshef* y *Astarté*, que más bien son de la parte meridional de *Canaán*. Y la diosa *Anat*, tan conocida en los textos de *Rash Shamra* y de *Egipto*, no aparece mencionada en la Biblia, aunque se menciona a *Beth-Anat;* y, de hecho, los judíos de *Elefantina* (Alto Egipto) daban culto a *Anat-Betel* y *Anat-Yaho* (¿Yahwé?) hacia fines del siglo VI a.C. También en el panteón de *Ugarit* hay más de 30 divinidades. Es una religión *antropomórfica:* los dioses nacen, se casan, mueren y resucitan, con todas las pasiones humanas.

b) El jefe del panteón es *El* [335], que viene a equivaler a la *divinidad común* del mundo semítico *(ilu-Alláh...)* [336]. Es el «padre de los dioses y de los hombres», «el creador de las cosas existentes», el «padre de los años»; y se le representa como un anciano con barbas blancas. Se le llama «sabio», «benevolente» y «misericordioso». Habita en un lugar misterioso, «en la fuente de los ríos» y «en el hueco de los abismos». Es el árbitro supremo del cosmos, pues decide sobre los dioses y los hombres. Se le llama «Toro *El*», para destacar su poder. Al unirse con dos mujeres dio origen a la aurora y al crepúsculo. Su esposa es *Asherat* (Astarté-Ishtar), que le dio 70 hijos; es «la madre de los dioses» y se la llama «*Asherat* del mar»; es la *mediadora* entre los dioses y *El*, como la esposa de *Zeus* en la literatura helénica. En la Biblia se considera a la *Ashera* como la diosa de la *vegetación* [337]; es esposa de *Baal*, por lo que se identifica con *Astarté*, que, a su vez, es la trasliteración de la *Ishtar* babilonia, la diosa del amor.

c) Hijos de *El* son *Baal* y *Anat*. A *Baal* se le llama «hijo de *Dagán*», divinidad venerada en el alto y medio Eufrates, donde también aparece la diosa *Anat*. Por eso, no pocos críticos creen que la pareja *Dagón-Anat* son una incrustación tardía en el panteón de *Ugarit* [338]. *Baal* significa «señor», y primeramente parece ser un *nombre común* de la divinidad *cananea*,

334 Gén 22,1ss.
335 Cf. M. Pope, *El in the Ugaritic Text* (Leiden 1965); R. Rendtorff, *El, Baal an 'Jahwe:* ZAW 78 (1966) 277-92.
336 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1905) 70.
337 Cf. K. H. Bernhardt, *Aschera in Ugarit und im Alten Testament:* MIO 13 (1937).
338 Cf. A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts* (Coppenhagen 1969).

para luego pasar a ser *nombre propio*, al que se le da también en *Rash Shamra* el nombre de *Haddu*, el dios de las tormentas, *Hadad*, que trae la lluvia y la fertilidad. De este modo, *Baal* se convierte en el «príncipe, señor de la tierra», «cabalgador sobre las nubes», dios de las montañas donde se forman las nubes, «señor de las alturas de *Sapón*» (septentrión), al norte de *Rash Shamra*. Es también el dios de la *guerra*, «el héroe omnipotente», que blande un arma y arroja su lanza hacia la tierra, es decir, el rayo de las tormentas. El *Yahweh* del *Sinaí* parece asimilar estos atributos cuando se le presenta fulgurando el rayo y tronando sobre su pueblo sobrecogido poco antes de la promulgación del decálogo [339].

La hermana y esposa de *Baal* es *Anat*, que tiene los mismos contrastes que su esposo [340], pues es la diosa del *amor* y del *combate;* es violenta y sanguinaria. La diosa *Astarté* es su *duplicado* en los poemas de *Ugarit* [341]. Aparece también como protectora de la *justicia* y del *derecho*. Pero *Astarté* en *Canaán* es, sobre todo, la diosa de la *fecundidad*. En Egipto se mantiene el nombre de *Anat*.

d) Hay otras divinidades, como la de la *peste*, llamada *Reshef*. Los adversarios de *Baal* (señor de la vegetación) son *Môt* (muerte» y sequía) y *Yâm* («mar», fuerza marítima desatada que amenaza anegar la tierra cultivada). Por eso, ambos luchan contra *Baal*, el «señor de la tierra» [342]. Conforme a este esquema *dualístico* radical, las leyendas dramatizan esta lucha de *Baal* contra *Yâm* (la *tierra* contra el *mar*, símbolo del *caos);* después de triunfar *Baal (Bel*-Marduk es el dios del *orden*, que vence al caos, *Tiamat* según las cosmogonías mesopotámicas) [343] arremete contra *Môt* (lucha de la *tierra fértil* contra la *sequía).* Pero *Baal* es muerto y llorado por *El*, su padre, y es enterrado por *Anat*, hermana y esposa de *Baal*. Luego, *Anat* mata a *Môt* y dispersa los miembros de su cuerpo como los granos de trigo en el campo. Busca después a *Baal*, que reaparece y resucita, derrotando a sus enemigos. Después de *siete* años, *Môt* provoca de nuevo a *Baal* al combate, pero es finalmente derrotado *Môt*, símbolo de la *sequía* y de la *muerte*. Nos hallamos, pues, ante la *dramatización* literario-religiosa del *ciclo* de la *vegetación* en sus diversas estaciones de la *muerte invernal* y la *resurrección en primavera*, como es corriente en todos los

339 Ex 19,1ss.
340 Cf. U. Cassuto, *La déese Anat* (Jérusalem 1951); A. S. Kapelrud, *The Violent Goddess in the Ras Shamra Texts* (Oslo 1969).
341 Cf. *Ashtart:* MIO 15 (1969) 6-55.
342 Cf. T. Worden, *The Literary Influence of the Ugarit Fertility Myth in the Old Testament:* VT 3 (1953) 273-97.
343 Cf. *Poema de la creación, Enuma Elish:* ANET 60.

esquemas religiosos *naturistas* de la antigüedad. Igualmente, se escenifica la lucha entre el mar *(Yám)*, con sus fuerzas *caóticas* desatadas, y sus monstruos *Latán* (Leviatán) y *Tannin* (cetáceos), que amenazan con inundar la tierra y acabar con todo signo de vida agrícola. El recuerdo de trágicos maremotos había hecho crear estas leyendas religiosas.

Este es el *esquema* sustancial de la religión de *Ugarit* (Ras Shamra), cuya edad de oro viene a coincidir cronológicamente con los tiempos de *El Amarna* (s. XV-XIV a.C.). En la correspondencia del faraón se encuentran menciones de *Ugarit*, que, aprovechándose de la debilidad política de Egipto bajo el faraón teólogo Amenofis IV Ekh-an-Atón, trató de independizarse con la ayuda de los *amorreos*. En 1360 a.C. tuvo lugar el incendio de la ciudad de *Ugarit*, con lo que acabó para siempre este emporio comercial y cultural, sin posibilidad de recuperarse ante la historia; parece que fue debido a un terremoto. Con todo, en la batalla de *Qarqar* (1286 a.C.) aparece un destacamento militar de *Ugarit* luchando con los *hititas* en contra de Ramsés II [344]. Además, parece que los faraones tuvieron influencia en la corte de *Ugarit*, donde se encontraron objetos egipcios, como una ofrenda de un funcionario egipcio, llamado Mami, al *Baal* de la ciudad. Por otra parte, hay influencias *micénicas* y buenas relaciones con los *asirios*, que empiezan a presionar por el este. Así, conocemos una carta de un príncipe asirio, llamado Belubur, al príncipe de *Ugarit*, llamado Ilumilku [345].

Con la invasión de los «pueblos del mar» desapareció totalmente *Ugarit*; por ello, cuando Teglatfalasar I llegó hacia el 1100 a.C. a la costa siria, no menciona la ciudad de *Ugarit*, aunque en sus ruinas debía de persistir una población autóctona. Pero allí quedaban unas gentes heterogéneas en un lugar en el que se habían dado cita las culturas *mesopotámica, egipcia, jurrita, hitita* y *egea;* de ahí el valor excepcional de los hallazgos arqueológicos en una zona donde parece habían convergido «todas las civilizaciones del Oriente y del Occidente» [346]. En efecto, en *Ugarit* encontramos un conglomerado de lenguas y escrituras diferentes, que refleja ese *cosmopolitismo* comercial de la región. Así, se ha encontrado escritura *cuneiforme* (no alfabética y *alfabética inicial*, el primer paso hacia el *alfabeto*, prescindiendo de los meros valores *silábicos* de la tradición mesopotámica) y una escritura no-cuneiforme. Además hay textos *egipcios* de los tiempos de Senusrit-Ankh y de

[344] Cf. J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt* III 135s.
[345] Cf. F. THUREAU-DANGIN, *Une lettre assyrienne à Ras Shamra:* Syria (1935) 188s.
[346] VIROLLEAUD, *La légende de Danel* 4.

Mami, escriba egipcio. Abundan también los *jeroglíficos hititas*, escrituras *chipriotas* y monedas con leyendas *griegas*. Y la escritura *cuneiforme* aparece en textos *sumerios, acadios* y *jurritas*. Pero el gran descubrimiento fue el hallazgo de una escritura cuneiforme con sólo 30 signos diferentes de los conocidos sumero-acadios. Es el principio de una escritura *alfabética* [347], un antecedente del alfabeto fenicio de Byblos, que se divulgará por todo el Mediterráneo oriental, que tenía 22 letras. Parece que antes de cristalizar en este *alfabeto* hubo diversos intentos de *simplificación* de las distintas escrituras *cuneiformes* y *egipcias* (la *protosinaítica* representa uno de estos esfuerzos realizados por los *cananeos)*. En *Ugarit* se seguía utilizando el estilete, como en Mesopotamia, a causa del material de arcilla empleado, pero los signos tienen nueva significación. Y, de hecho, se han encontrado en *Ugarit* muchos *abecedarios* con las letras (de forma *cuneiforme)* colocadas en forma *lineal*, como en el *alfabeto* clásico [348], y según el mismo orden de éste; y los ocho signos suplementarios que no tenía el *alfabeto cananeo* estaban colocados a continuación de la *taw*, como las letras suplementarias del *alfabeto griego*, o en medio de las 22 letras, al lado de letras con forma parecida. Es en *Ugarit* donde aparecen por primera vez ordenadas las letras para favorecer su utilización y la conservación en la memoria.

A este propósito es de resaltar que en *Beth-Shemesh*, al oeste de Jerusalén, se ha encontrado una tableta con esta escritura *cuneiforme ugarítica*, lo que prueba que este *alfabeto cuneiforme-alfabético* nacido en *Ugarit* se había extendido por todo *Canaán*. Recientemente, Schaefer ha encontrado *otro alfabeto* de 22 letras, escrito de *derecha a izquierda*, como el *hebreo* y el *fenicio*, en *Ugarit* [349]. Hemos de tener en cuenta que el *ugarítico* pertenece al tipo lingüístico *cananeo occidental* dentro de las lenguas semíticas. Y es dentro de las lenguas semíticas occidentales la más arcaica conocida hasta hoy; y como desapareció hacia el siglo XIII, no ha sido modernizada, como pasará al *hebreo*, que evoluciona hasta llegar a su edad de oro entre los siglos X-VI a.C.

[347] Cf. E. DHORME, *Un nouvel alphabet sémitique:* RB (1930) 571ss; ID., *Première traduction des textes phéniciens de Ras Shamra:* RB (1931) 32s; H. BAUER, *Die Entziferung der Keilschriftalphabet von Ras Sahmra* (Forschungen und Fortschritte VI (1930) 306.
[348] Cf. M. VIROLLEAUD, en PRU II 199s.
[349] Comunicación de Virolleaud a la Académie des Inscriptions et Belles Lettres del 19 de febrero de 1960; cit. por E. JACOB, en *Ras Shamra et l'Ancient Testament* (Neuchâtel 1960) 29 n.2.

15. Textos religiosos de Ugarit (Ras Shamra)

A) El ciclo de Baal

A pesar de las lagunas y fragmentos oscuros, los especialistas distinguen tres temas centrales: *a)* el combate contra el *mar; b)* la construcción del *palacio* de Baal; *c)* la lucha de *Baal* y *Môt*. En realidad se trata de la dramatización de la lucha de la vegetación frente a las inundaciones marítimas, que siembran el caos, el desorden y la muerte. *Yâm* (el mar) es amado de *El*, el padre de los dioses; éste construye un palacio, gracias al cual *Yâm* consigue un gran ascendiente, ya que no sólo es el dios del *mar*, sino también de los *ríos*. Con ello concita el celo y la animadversión de los otros dioses, sobre todo de *Baal* (dios de la vegetación). Entonces *Yâm* envía dos mensajeros para lograr la sumisión de *Baal*, y el dios *El* se lo entrega con estas palabras: «*Baal* es tu esclavo, ¡oh *Yâm*!» Pero un dios orfebre forjó dos mazas para *Baal* con dos nombres: «cazador» y «conductor». Y con ellas *Baal* logró vencer a *Yâm*, el cual, vencido, exclama: «Yo he muerto y reina *Baal*».

Pero *Baal* no se cree seguro si no tiene un palacio, porque todos los dioses tienen su palacio, excepto *Baal*. Y las diosas *Atirat*, esposa de *El*, y *Anat*, hermana y esposa de *Baal*, logran con halagos que *El* permita la construcción del palacio para *Baal*. Y éste exige al arquitecto, *Kotar*, que el palacio no tenga ventanas, sin duda para evitar que entraran en él *Yâm* (el *mar)* y *Môt* (la muerte-sequía), no sea que le quitaran los hijos: el rocío, la luz y la tierra, fuentes de la vegetación. Y el día de la inauguración del palacio ofreció una hecatombe y un banquete, dando orden de hacer una ventana *('arubôth*, como los tragaluces del arca en el diluvio bíblico). Luego *Baal* hizo sonar su voz, el trueno, y con ella hizo temblar a sus enemigos, con lo que mostró su prepotencia. Pero la instalación de *Baal* en su morada provocó la hostilidad de *Môt*, el dios del calor y del estío, que residen en lo más profundo de la tierra. Y se preparó un combate decisivo. Entonces *Anat* realizó ciertos ritos mágicos para que *Baal* ejerciera su poder fertilizante: debía «echar en tierra alimentos, derramar *shlm* (sacrificio) en la tierra». Luego, *Baal* creó el relámpago, que es presentado como la *palabra* divina creadora y eficaz. Y *Anat* alude a sus victorias sobre *Yam, Nahar* y otros monstruos marinos, que en otros textos aparecen como vencidos por *Baal*, lo que prueba que *Anat* es como su *doble;* y ésta derrama *sangre* para fertilizar la tierra.

Luego *Baal*, provocado por *Môt* a descender al mundo subterráneo, se unió a una ternera, que parece ser la diosa *Anat;* y de esta unión surgió un ser masculino llamado *mt* (quizá en relación con *ms* egipcio, que significa «hijo»). Así quiere conseguir descendencia, para el caso de que no volviera de la región subterránea, u obtener la fuerza de un toro para su próximo y definitivo combate. Luego sigue un texto lleno de lagunas, en el que se habla de la muerte de *Baal*. Entonces el dios supremo *El* llora desconsolado después de quitarse su turbante, y grita, haciéndole eco la montaña: «¡*Baal* ha muerto! ¿Qué ha pasado con el hijo de *Dagán?*» Entonces, *Anat* empezó a buscarlo (es el mismo tema de *Isis* en busca de *Osiris*, de *Ishtar* en busca de *Tammuz*, y de *Afrodita* en busca de *Adonis);* cumple ciertos ritos de duelo y ofrece sacrificios funerarios, con lo que termina su duelo.

Al quedar vacante el trono de *Baal*, le sucedió *Attar*, llamado *'ari* (fuerte, arrogante); pero no pudo cumplir debidamente su función de *Baal*. Entonces *Anat* rogó a *Môt* para que soltara a su prisionero; pero, ante la negativa, recurrió a la fuerza: «*Anat* agarró a *Môt* y con una daga le cortó, lo cribó con el harnero, lo tostó con el fuego, lo molió en el molino y en el campo dispersó su carne para que lo comieran los pájaros». Aquí se alude a *Môt* como si fuera el grano molido. Por su parte, *El* tuvo un sueño, en el que gritó: «*Baal Alyán* está vivo». Pero *Anat*, con la ayuda de *Shapash (¿Shamash?)*, el *sol*, que conoce los secretos de la vida y de la muerte, recorrió el mundo en busca de su hermano; después de muchos trabajos, lo encontró y él mismo se vengó de sus enemigos. Pero el triunfo de *Baal* es sólo temporal, pues *Môt* a los *siete* años salió de su eclipse e invitó a *Baal* a un combate definitivo, en el que *Môt* capituló. De estos textos parece deducirse que *El* y *Atirat* crearon monstruos, contra los cuales debe luchar *Baal* para expiar el fratricidio de que es culpable.

Leyenda de Baal y Anat [350]

(El ordena a *Kotar* construir un palacio para *Yâm;* pero *Ashtar* se queja de que no se le otorgue un favor similar.)

«... Allí está en su camino,
hacia *El* (dios) de las fuentes (de los diluvios),
en medio de las aguas de los dos océanos,
(Penetra) en el (campo) de *El* y entra

[350] Hay muchos fragmentos incompletos y oscuros, estudiados por Ch. Virolleaud, *La déese Anat* (Paris 1938) p.91-102; C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* II p.189-90; A. Herdner, en *Syria* XXIII (1942-43) 283-85; trad. de H. L. Ginsberg, en ANET 129-42; SAQ 109-39.

en el pabellón del rey (Padre *Shunem)* [351].
A los pies de *El* se inclina y se prosterna,
se postra rindiéndole homenaje.
... ¡Oh *Kotar wa -Khasis!*
Rápidamente construye la casa de *Yâm,*
levanta el palacio del juez *Nahar*...
Construye la casa del príncipe *Yâm,*
levanta el palacio del juez *Nahar*
en medio de...»

III AB B [352]

«... Dice el poderoso *Baal:*
'¡Ojalá seas derribado del trono de tu realeza,
de la sede de tu dominio!'...
'Mensaje de *Yâm,* vuestro señor,
de vuestro amo el Juez *(Nahar)*...
Entregadme a *Baal* (para dominarle),
al hijo de *Dagón,* cuyos despojos voy a apropiarme'...»
«... (Llega) el poderoso *Baal,*
avanza el *Jinete de las nubes,*
pero he aquí que se detiene y grita desafiante,
se mantiene erecto y escupe
en medio de la asamblea de los seres divinos:
'Abominación ha sido colocada sobre mi mesa,
inmundicia en la copa por la que bebo,
pues dos clases de banquetes aborrece *Baal,*
tres el *Jinete de las nubes* [353];
un banquete de desvergüenza,
un banquete de bajeza
un banquete de lascivia de sirvientas'...»

D

«Apenas ella *(Anât)* divisa a los dioses (mensajeros de *Baal),*
los pies de *Anat* tropiezan...
¿Qué enemigo se levanta contra *Baal,*
qué adversario surge contra el *Jinete de las nubes?*
¿No he aplastado a *Yâm,* el amado de *El?*
¿No he destruido el gran diluvio de *El?*
¿No he amordazado yo al *Dragón?*
Yo aplasté a la *serpiente tortuosa...* [354]

[351] Epíteto que se suele traducir por «Padre de años».
[352] Editado por C. H. Gordon, o.c., II 137; Ch. Virolleaud, en *Syria* XVI (1935) 29-45; H. L. Gingsberg, en JPOS XV (1935) 327-331; W. F. Albright, en JPOS XVI (1936) 17-20; J. Obermann, en JAOS LXVII (1947) 195-208; ANET 130ss; SAO 110ss.
[353] Es de notar el giro «*dos* clases aborrece... *tres*...», para indicar multiplicidad, como Am 1,3. «Por *tres* crímenes, por *cuatro,* no revocaré mi fallo»; cf. Am 1,6.9.11.13; 2,1.4.6; Prov 6,16: «*seis* cosas aborrece Yahvé y aun *siete* abomina su alma».
[354] Es *Lotán* = *Leviatán,* el monstruo marino del que se habla en Is 27,1 en términos similares: «Aquel día castigará Yahvé, con su espada, grande y pesada, al *Leviatán, serpiente huidiza;* al *Leviatán, serpiente tortuosa,* y matará al monstruo que está en el mar». Aquí el monstruo simboliza a los pueblos enemigos de Israel, especialmente Egipto, que fue anegado en el mar Rojo.

(I) AB

«... Si tú matas a *Lotán (Leviatán),* la *serpiente huidiza,*
y destruyes a la *serpiente tortuosa* [355],
a *Shalyat* de las siete cabezas»...
«Mensaje del divino *Môt*
palabra de *Gazir,* amado de dios...»
«Si tú matas a *Lotán,* la *serpiente huidiza,*
y destruyes a la *serpiente tortuosa,*
a *Shalyat* de las siete cabezas...»

B) La leyenda de Keret

Keret es el hijo del dios *El;* es un rey justo que es privado de su mujer y de sus hijos. Desolado, llora, y es confortado en sueños por *El* [356], y le pregunta si desea la realeza de *Tr El* («Toro *El*»), su padre. Pero *Keret* lo que desea es tener descendencia. Entonces *El* le ordena hacer sacrificios y emprender una expedición guerrera contra el país de *Udm,* donde reina *Pbl,* para obtener en matrimonio la hija del rey, llamada *Huriya,* de belleza similar a la de los dioses. Al fin, *Keret* lo consigue, y tiene de *Huriya siete* hijos y algunas hijas. El último de los hijos, llamado *Yasib,* amamantado por *Atirat* y *Anat,* va a tener una fuerza igual a la de su padre. Por su parte, *Keret* empieza a declinar con la vejez y la enfermedad, lo que presagia su muerte; por ello se hace indigno de la realeza. El dios quiere curarle modelando una imagen a la que puede transferirse la enfermedad de *Keret;* recobra así la salud y el poder, pero su hijo *Yasib* tiene una revelación por la que recibe la orden de ocupar el lugar de su padre, al que lanza estos reproches:

«Por tu falta has perdido el poder;
tú no has juzgado la causa de la viuda,
no has examinado la suerte del infortunado,
no has exterminado a los que despojan a los hijos del pobre,
no has alimentado al huérfano y a la viuda...
Baja de tu trono para que ocupe yo tu lugar».

Por su parte, *Keret* reacciona, increpando y pidiendo a *Horón* y a *Ashtar* el castigo contra el hijo arrogante y rebelde.

Como se ve, en este poema se refleja, de un lado, la obsesión por la descendencia del heredero, como en el caso de Abraham (Gén 12,12s); del otro, el conflicto generacional entre los viejos y los jóvenes y el sentido de la realeza como or-

[355] Cf. Is 27,1.
[356] Cf. A. Caquot, *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël,* en *Les songes et leur interprétation* (Paris 1959) 101s.

den, justicia y equidad, lo que encuentra su paralelo en la predicación deuteronómica y de los profetas en Israel siete siglos más tarde.

C) Leyenda de Aqhat

Un rey llamado *Danel*, con el título de *mt rpa*, residente en *Hrmón*, que parece ser una ciudad cercana a *Damasco* [357], se queja por no tener hijos. Después de cumplir determinados ritos mágicos y por intercesión de *Baal*, consiguió al fin sus deseos de descendencia. Su hijo es llamado *Aqhat* [358]. Y un día en que *Danel* estaba ejerciendo la justicia a la puerta de la ciudad en favor de los huérfanos y de las viudas desamparadas, vio venir al dios *Kotar wa-Khasis* («hábil e inteligente») con un puñado de flechas; y, agradecido a su hospitalidad, le entregó el arco a *Danel*, quien, a su vez, lo dio a *Aqhat*. Y cuando éste estaba dedicado a la caza de los pájaros, la diosa *Anât* (divinidad de la guerra y de la caza) le rogó que le entregara su arco a cambio de riquezas y de la inmortalidad. Pero aquél desconfiaba, y dijo: «Yo moriré como mueren todos los mortales», y se negó a conceder lo que se le pedía. Entonces la diosa, ofendida por esta repulsa, fue a quejarse a *El*, calumniando a *Aqhat* y pidiendo venganza contra éste. Con el concurso de *Yaptán* dio un banquete, y las águilas devoraron a *Aqhat*. Entonces *Anât* se excusó, diciendo que sólo quería dormir a *Aqhat* para arrebatarle el arco. Pero, de hecho, la naturaleza empezó a ponerse mustia, quedando sin vegetación. Entonces *Danel* comprendió lo que había pasado, y su hija *Paghat* dirigió una expedición de castigo contra *Yatpan*, devolviendo la vida a *Aqhat*.

En esta leyenda parece se quiere presentar a la *realeza* como la salvaguarda del orden, de la justicia; y *Aqhat* es asimilado a *Baal*, que resucita con la vegetación después del letargo invernal. En Ez 14,14 aparece un tal *Danel* como un famoso justo al lado de *Job* y de *Noé;* a los tres les afecta la desgracia, pero al fin se recuperan de ella; pero el contexto de Ezequiel es diverso, ya que se quiere insistir en la *retribución personal* según las buenas o malas obras, y no aparece para nada la idea central de la leyenda de *Aqhat*, que gira en torno a la *resurrección* de la *vida* en la *naturaleza*.

357 Cit. en el *Papiro Anastasi* I (s. XIII a.C.); cf. ANET 477.
358 En Gén 46,11 aparece una *Qahat*, hijo de Leví.

Texto de la leyenda de Aqhat [359]

«... Al punto, *Danel*, hijo de *Rafa* [360],
Ghazir, hombre de *Harnam*,
ofreció una oblación a los dioses para que comieran,
para que bebieran los santos,
hizo un lecho de saco y se acostó;
un lecho de estopa, y pasó la noche.
Pasaron un día y otro día,
y *Danel* ofreció una oblación a los dioses para que comieran, y bebieran los santos...
Pero he aquí que al séptimo día
Baal se acercó, presentando una queja judicial:
'*Danel* de *Rafa* es desgraciado,
con suspiros está *Ghazir*, el hombre de *Harnam*,
pues no tiene un hijo, como sus hermanos;
ni vástago, como los de su parentela.
Pero ciertamente habrá un hijo para él, como lo tienen sus hermanos,
y un retoño, como los de su parentela...
¿No vas a bendecirle?, ¡oh *Toro El*, padre mío!,
¿no a beatificarlo?, ¡oh *Creador de las creaturas!*
De este modo habrá un hijo en su casa,
un vástago en medio de su palacio'...
Entonces, *El* tomó a su siervo (de la mano);
bendijo a *Danel* el de *Rafa*
y exaltó a *Ghazir* el de *Harnam* (de este modo):
'Que *Danel* de *Rafa* sea excitado con aliento de vida,
y con espíritu *Ghazir* el de *Harnam*,
(con aliento de vida) sea vigorizado,
suba a su lecho...
Así habrá un hijo (en su casa,
y un retoño) en medio de su palacio,
(el cual podrá erigir la estela a sus espíritus) antepasados...

(II)

«... un hijo nacerá para ti como para tus hermanos,
un retoño como los de tu parentela;
el cual levantará la estela de tus espíritus antepasados...»

AQHT C

(I)

«... Al punto *Danel* de *Rafa*,
se puso en pie (colocándose delante de la puerta)
bajo (un poderoso árbol en la era de trillar)
para juzgar la causa de la viuda,
y hacer justicia a los casos de los huérfanos...»

359 Editado por CH. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel (Mission des Ras Shamra* I) (1936); C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook (Analecta Orientalia* XXV) (1947) II p.179-84; ANET 149-55; SAO, 139-56.
360 Algunos relacionan este nombre con el *Rafa* de la raza de gigantes de Canaán (de donde provendrían los *refaim)* de 2 Sam 21,16.18-20; Gén 14,5; Dt 2,11.20; 3,11.13.

D) **Poema de Shajar y Shalem**

Después de una invocación en favor del rey, de la reina, de los ministros, de los ancianos y de los dos seres reales y divinos nacidos el mismo día, a los que la diosa *Atirat* les da sus pechos para que se amamanten (tema corriente en la literatura egipcia), el dios *El*, ocupado en sacar agua, provoca, por la fuerza de su virilidad, la admiración y el deseo de dos mujeres, que se entregan a *El* y le dan dos hijos: *Shajar* («aurora») y *Shalem* («paz» u «ocaso» después de la plenitud del día). Son dos seres divinos, y los maridos de las dos mujeres, que desconocen las relaciones de éstas con *El*, se admiran de estos vástagos, que tienen un apetito insaciable, y así recorren los campos y el desierto durante *siete* u *ocho* años, devorándolos (el tema de la sequía, periódica en los distintos ciclos atmosféricos, que aparece en los relatos de la historia bíblica de José) [361]. Esta leyenda, pues, refleja los ritos cultuales según los ciclos de las estaciones.

E) **Leyenda de Nikkal y las Katirat**

Se trata del matrimonio de dos divinidades: de *Yarih* (hebr. *yareaj*: «luna», «mes») y de *Nikkal* (el *Nin-gal*, la «gran madre» del panteón sumerio-acadio, donde aparece haciendo pareja con el dios lunar, *Sin*). Pero *Nikkal* no puede casarse con *Yarih* sino por intermedio de un tal *Hirihibi*, rey del estío. Este quiere que *Yarih* se case con una de las hijas de *Baal*, llamada *Pdry* o *Ybrdmy;* pero *Yarih* se casa con *Nikkal*. El precio del rescate—*mohâr* en hebreo—se pesa en presencia de todos los parientes de la esposa. Al principio y al fin del poema se mencionan a las *Katirat*, hijas de la luna creciente, encargada de que prosperen los matrimonios, haciendo fecunda a la nueva esposa.

F) **Los «refaîm»**

En algunas tabletas se habla de los *Rpum*, llamados también *elohîm*, «dioses» o seres divinos [362]. Son auxiliares del dios *El;* son *ocho*, con un jefe, llamado *Rpu-Baal*, que es el campeón, o *maher* de *Baal* y de *Anat*. El dios *El* les manda ir a su palacio, que está en el cielo y debajo de la tierra; ellos se van con carros y caballos y ofrecen sacrificios para asegurar la prosperidad de la vegetación. Se les ha querido relacionar con los *refaîm* de la

[361] Cf. Gén 41,26-32.

[362] Saúl, cuando fue a consultar a la pitonisa de Endor, le pide que le haga revocar el espíritu de Samuel. La nigromante dijo que veía a «un *dios* que se alza de la tierra... es un anciano envuelto en un manto». Era la *sombra* de Samuel (1 Sam 28,13-14).

Biblia, especie de *gigantes* prehistóricos de Canaán [363], que luego parecen habitar en la región de los muertos en estado de *sombras* o espectros [364]. Es el nombre que se da también a estas sombras subterráneas en las inscripciones fenicias de los siglos V-III a.C. Se ha querido relacionar el nombre de *refaîm* (en el sentido de sombras espectrales subterráneas) con la raíz hebrea *rafa'* («débil», «sin fuerza», o «curar», en cuanto que se les atribuía virtudes curativas; por eso, la Vg traduce «medici»).

16. ¿Influencia de los textos de Ugarit en la religión y literatura hebraicas?

Al descubrirse estos textos que acabamos de transcribir y sus concepciones mitológicas, se creyó encontrar nada menos que la clave para descifrar el enigma histórico de las concepciones religiosas de Israel; la obsesión comparativa al principio fue llevada al extremo [365]; pero los estudios serenos sobre estos textos de *Ras Shamra* sólo prueban *coincidencias tangenciales* que no afectan al núcleo sustancial de las concepciones religiosas de Israel. *En efecto*, algún autor llegó a publicar los textos ugaríticos como una *Biblia cananea* subyacente a la *Biblia hebraica* [366]. Con todo, podemos suponer que en los santuarios cananeos había textos religiosos y míticos que dejaron su influencia; y los escritores bíblicos utilizan *temas* y *frases estereotipadas* ambientales religiosas, adaptándolas a las exigencias monoteístas del mensaje bíblico. Y sabemos que los israelitas en el norte tuvieron un santuario en *Dan*, que pudo ser el puente de contacto con el mundo cananeo septentrional. Pero, como dice E. Jacob, «la *dependencia literaria* de Israel respecto a *Ugarit* está aliada, en general, con una *independencia dogmática*. En conjunto, podemos decir que Israel se apropió los odres cananeos, pero derramó en ellos vino nuevo... Y el contenido de las *dos Biblias* (la cananea y la hebraica) refleja la diferencia que separa el *mito* y la *historia*, la *magia* y la *religión*» [367]. En efecto, al instalarse los hebreos en Canaán entraron en contacto con santuarios donde privaban los *mitos* cananeos de la vegetación y de la transmisión de la vida; y más tarde, en los tiempos de Salomón y de Acab, las relaciones de las cortes de Jerusalén y de Samaria con los reyes fenicios

[363] Cf. Gén 14,5; Dt 2,20s; 3,11.13; Jos 17,16; 2 Sam 21,19.

[364] Is 14,9; 26,14.19; Sal 88,11; Prov 2,18; 9,18; 21,16; Job 26,5.

[365] Cf. R. de Langhe, *Les textes de Ras-Shamra et leur rapport avec le milieu biblique de l'Ancien Testament* (Paris 1945).

[366] Es el título de la obra de H. E. del Medico (Paris 1950).

[367] E. Jacob, *Ras Shamra et l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris 1960) 75.

fueron muy intensas [368], y la cultura fenicia tuvo que dejar huella en la naciente literatura religiosa de Israel.

Ahora bien, desde el punto de vista de la *historia*, es muy exigua la luz que aportan los textos de *Ugarit* para esclarecer la historia bíblica, fuera de la ambientación general cananea. Al principio, los comparatistas, obsesionados con la idea de minimizar la originalidad del mensaje religioso bíblico, creyeron encontrar nada menos que los nombres propios de *Teraj*, padre de *Abraham;* de *Edom*, de *Negeb*, *Zabulón*, *Aser* y *Ashdod*, con lo que se esclarecerían los orígenes de Israel como colectividad semítica occidental; pero ahora los lexicólogos especialistas en la lengua de *Ugarit* creen que esos términos tienen significación común y no son nombres personales ni geográficos. Y en un texto administrativo aparece el nombre de *Isril*, que parece ser el propio de un artesano local [369], sin alusión alguna a *Israel* como designación *étnica*. Con todo, se menciona a los *hapiru* en una lista de tributos del rey Naqmud, y parecen ser los *jabiru-apiru*, las hordas peligrosas de que hemos hablado ya reiteradamente a propósito de los textos de *El Amarna*. Ya hemos visto que es difícil identificarlos con los *'ibrim* o «hebreos» de la Biblia. Aparecen cerca de la ciudad de Alepo: *halbi 'apirim*.

A) Panteón y mitología de Ugarit

Los textos hablan de «la asamblea de la totalidad de los dioses», de la «reunión de los dioses», de la «totalidad de los hijos de *El*», que es el padre de los dioses y jefe del panteón, si bien aparece ya mermado de poder y en estado de semijubilado. De hecho, el panteón corresponde, en líneas generales, al que nos describía Filón de Byblos, que lo había tomado de Sanjuniaton (s.IV a.C.). El dios padre era *El* [370]. En realidad, el nombre de *El* tan pronto aparece como designación genérica de la *divinidad* (lo divino), como en calidad de *nombre propio* del dios supremo. Aparece representado sentado en un trono, con cara humana y barba, con esta inscripción: «Tú eres grande, *El;* tú eres sabio; tu barba gris te instruye» [371]. En su cabeza tiene una tiara con cuernos, está vestido de largo y su mano izquierda está levantada como para bendecir. Un personaje (quizá el rey) le ofrece libaciones e incienso, estando de pie delante de él. Por encima del dios está el disco solar alado.

[368] Cf. 1 Re 51ss; 1 Re 16,31: su esposa Jezabel era de Sidón.
[369] Cf. CH. VIROLLEAUD, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1956) 60-7 (1956) 60-67.
[370] Cf. O. EISSFELDT, *El im ugaritischen Pantheon* (Leipzig 1951); M. POPE, *El in the Ugaritic Texts* (SVT 2) (Leiden 1955).
[371] Texto 51:V:63.

Diversos son los títulos que se le dan: *rey (mlk)* [372]; se le llama reiteradamente *Toro (tr)*, para destacar su fuerza; sin duda, jugando con las leyendas mesopotámicas del uro salvaje, símbolo de la fuerza incontrolada. Tiene una fuerza generadora excepcional. Se le da el título de «misericordioso y amable» *(ltpn el dp'd)*; se le llama «padre de la humanidad» *('ab adam)* [373], «padre de los años» *('an shnm)* [374]; es el «creador de las creaturas» *(bny bnwt)*. Se exalta su sabiduría: «Tu palabra, ¡oh *El!*, es sabia, y la sabiduría dura eternamente» [375]; «Tú eres grande por tu sabiduría» [376]; por ello, su sabiduría es proverbial y punto de referencia, como *summum analogatum;* así, del dios artesano *Kotar* se dice: «Tu sabiduría es como la sabiduría de *El*» [377].

Reside «en la fuente de los ríos» *(mbk nhrm)*, expresión similar a la bíblica, que designa el *Edén* como el lugar de donde parten cuatro ríos [378]. Algunos autores creen que *El* habitaba, como el dios *Ea* mesopotámico (dios de las aguas y de la sabiduría), en las aguas abismales [379]; pero en los textos de *Ugarit* aparece más bien residiendo sobre la *montaña* (en Ez 28 se presenta al *Edén* sobre una montaña); desde allí dirige los asuntos de los dioses y de los hombres, como el *Zeus* del Olimpo helénico y el *Yahweh* del Sinaí. Era el dios supremo, al que se le atribuía la creación, la conservación del mundo y de la humanidad; en *El* se sintetizaba *lo divino*, como en el *Atón*—disco solar—de la reforma de Amenofis IV Ekh-an-Atón.

Según el relato bíblico, Melkisedek era «sacerdote de *El Elyón*» («dios excelso» o «supremo», que los LXX traducen por ὕψιστος), y es un epíteto que se aplicará a Yahvé [380]. Así, vemos que, al llegar los patriarcas a Canaán, se encontraron con el culto a *El*, «dios supremo», del que se dice que es «creador del cielo y de la tierra» [381]. Jacob abandona sus dioses tutelares ancestrales y adopta el de *El* en la localidad de *Bet-El* [382], que le protegerá. Sin duda que es la divinidad local del santua-

[372] Textos 49:I:8; 51:IV:24.
[373] Texto 51:IV:47.
[374] Cf. ANET 133: *Shunem;* M. DAHOOD, *La antiche divinità semitiche* (1958) 73.
[375] Texto 51:IV:41.
[376] Texto 51:V:41.
[377] Texto 126:IV:5.
[378] Gén 2,10.
[379] Cf. O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel* (1959) 47.
[380] Sal 83,19; 97,9; 47,3; 57,3; 78,55; Is 14,14; Sab 5,15.
[381] Gén 14,19.
[382] Gén 35,1-4. Cf. A. ALT, *Der Gott der Väter* (1929).

rio llamado «casa de *El*». De este modo, el culto a una divinidad suprema (que en el panteón cananeo tenía el carácter de padre de los dioses) se va perfilando como el dios de los patriarcas, que se vinculará al *Yahweh* del desierto del Sinaí en los tiempos mosaicos. Y así, al entrar en Canaán, al Dios del desierto (Yahvé) se le asignan los atributos de *El:* creador, sabio y superior a todo. Al centralizarse el culto en Jerusalén en tiempos de David, los atributos de *El Elyón* de Melkisedek (rey de *Salem:* ¿Jerusalén?) son absorbidos por el Dios *salvador* del desierto [383].

Con todo, cuando los hebreos llegaron a Canaán, el dios supremo *El*, padre de los dioses, del hombre y de las creaturas, había perdido relieve y era suplantado por su hijo *Baal*, dios de la *vegetación*, que se opone a *Môt*, símbolo del estío, y a *Yâm*, símbolo de las fuerzas *caóticas* del mar, que amenazan anegar la tierra laborable. Además, es ya el dios de las tormentas (otro atributo que se aplicará al *Dios del Sinaí)* [384]. Es el dios del poder desatado, al que se le representa con cuernos para simbolizar su carácter agresivo; en su cintura lleva un puñal, como los dioses hititas, y en la mano derecha, una maza, y en la izquierda, una lanza, con ramificaciones, que significan el rayo; pero al mismo tiempo anuncia la lluvia y la eclosión de la vegetación. Por eso se le llama «Toro», «el que cabalga sobre las nubes» [385], y se dice de él: «*Baal* da su voz» (el trueno sobrecogedor en medio de las tormentas). Pero al mismo tiempo es el vencedor de *Yâm*, símbolo del desorden:

> «He aquí que a tu enemigo, ¡oh *Baal*!, tú le golpearás;
> tú vencerás a tus adversarios
> y recibirás un reino eterno» (68,4s).

En los textos bíblicos encontramos el eco de esta victoria sobre *Yâm*, el mar, por lo que se otorga a *Yahvé* la realeza omnímoda:

> Por tu fuerza has arrojado a *Yâm* (mar),
> has roto las cabezas de los *tanninim* (monstruos marinos) por encima de las aguas,
> has roto la cabeza de *Leviatán (Lotán)*, lo has dado en pasto a los animales del desierto» [386].

Y *Leviatán* es un juguete en manos de Yahvé [387]. Y así Yahvé conquista su realeza plena:

[383] Cf. E. JACOB, o.c., 92; O. EISSFELDT, *El und Jahweh:* Journal of Semitic Studies (1956) 25.
[384] Cf. SCHAEFER, *Ugaritica* II 121-30; A. PARROT, *Le Musée du Louvre et la Bible* 54-55.
[385] Texto 76:III.36.
[386] Sal 74-13-14; Job 7,12; Sal 104,26.
[387] Job 40,25.

> «Yahvé es *Rey;* está revestido de majestad,
> está ceñido de fuerza,
> el universo es firme y no se tambalea;
> tu trono está establecido desde los días antiguos.
> Tú eres desde la antigüedad;
> los ríos han elevado, ¡oh Yahvé!, su voz
> más que las grandes aguas, que las magníficas olas del mar.
> Yahvé es magnífico en sus alturas»
> (Sal 93,1-4).

Esta victoria sobre las fuerzas *cósmicas caóticas* se repite en la historia con el portento del paso del mar Rojo (Ex 15,18).

En toda esta fraseología es fácil captar un *trasfondo mítico cananeo*, quizá procedente de la organización de culto de *Jerusalén* cuando fue conquistada por David. Es verosímil que este rey haya utilizado elementos sacerdotales cananeos, incorporándolos a las tradiciones antiguas del *yahvismo*, ya que, dada la mentalidad ecléctica de la época, los antiguos lugares sagrados condicionaban las nuevas manifestaciones *litúrgicas*. Así, el salmo 29 puede ser la adaptación de un *himno cananeo* al dios de las tormentas:

> «La voz de Yahvé sobre las aguas,
> truena el dios de la gloria;
> Yahvé sobre la inmensidad de las aguas.
> La voz de Yahvé (el trueno) resuena con fuerza,
> la voz de Yahvé retumba con majestad.
> La voz de Yahvé rompe los cedros;
> troncha Yahvé los cedros del Líbano
> y hace saltar al Líbano como un ternero;
> la voz de Yahvé hace estallar llamas de fuego,
> hace temblar el desierto de *Cades;*
> la voz de Yahvé retuerce las encinas...
> y en su templo (celeste) todo dice: '¡Gloria!'
> Siéntase sobre aguas diluviales,
> siéntase como *Rey* eterno».

No es difícil sorprender aquí analogías conceptuales y literarias con el *Baal* que «cabalga sobre las nubes» [388] y el «*Baal* que da su voz» [389], de los textos de *Ugarit*. Pero otra faceta de *Baal*, además de ser el dios de las tormentas, es el de ser el origen de la *lluvia benéfica*, que resucita la vegetación después de la sequía, y así hace que el país «fluya leche y miel» [390], la frase que los autores bíblicos aplican a la *tierra prometida*, idealizada ante los secarrales del desierto. *Baal*, venciendo a *Môt*, símbolo de la *sequía*, trae de nuevo la vida al campo con la alternancia de las estaciones. Es el paralelo al mito de

[388] Texto 49;III:12-13.
[389] Texto 51:VII:29.
[390] Cf. Ex 3,8; 17,13; Lev 20,24.

Osiris, Tammuz y *Adonis*. Los textos de *Ugarit* no dicen nada de la resurrección del hombre ni de la vida de ultratumba, como se destaca en los textos egipcios. En la Biblia se presenta también a *Yahvé* como la causa de la *reviviscencia* de la *vegetación:*

> «Volvamos a Yahvé, porque nos ha desgarrado
> y para que nos cure... Nos hará revivir después de dos días;
> al tercer día nos resucitará, y reviviremos con él» [391].

En estas palabras, el profeta parece inspirarse en los *cultos naturistas cananeos*, aunque les da un sentido *historicista*, aplicándolo a las vicisitudes y altibajos de la historia de Israel. Con todo, el profeta Oseas es el que más urge la idea de que es Yahvé el que da el vino, el mosto, el aceite y la lana, y no los dioses cananeos [392].

En 2 Re 1,1-4 se menciona al dios de *Eqrón*, y se le llama *Baal-Zebub* («dios de las moscas»), que quizá haya que leer *Baal Zebul* («*Baal* príncipe»), título que se le da en los textos de *Ugarit* [393].

Según los textos de Ras Shamra, *Baal* reside en *Spn* (heb. *safón*, «septentrión») [394]. Y, de hecho, *Baal Spn* es uno de los dioses que garantizan el tratado de paz entre el rey de Tiro y Asaradón (681-69). Este mismo nombre aparece en una localidad de Egipto, que es una de las etapas del itinerario de los hebreos camino del desierto [395]. Esto prueba que el culto de *Baal* de *Ugarit* estaba extendido en las *colonias cananeas* de Egipto. Los críticos suelen identificar *Spn* con el monte *Kasios* de los textos helenísticos, cerca de Antioquía, promontorio pelado al norte de *Ugarit*. Y en el salmo 89 se menciona a *Safón* junto al *Tabor* y el *Hermón* (v.13). En Is 14,13 se habla de la *montaña de los dioses* en el extremo de *Safón;* y en el Sal 48,3 se habla del *monte de Sión* (morada de Yahvé), en los confines de *Safón;* el poeta idealiza así la altura de la *colina sagrada de Jerusalén*, poniéndola en parangón con la famosa de la mitología cananea, residencia de los dioses: *Sión* está por encima de todos los montes, no inferior al *Safón* de la mitología cananea.

En realidad, *El* (padre de los dioses) «representa la *fuerza trascendente*, tal como se manifiesta en la creación del universo y en el mantenimiento del orden social; en cambio, *Baal* es la

391 Os 6,1-2.
392 Os 2,22-23.
393 En el NT, *Baal-Zebub* aparece como *príncipe de los demonios;* cf. Mt 10,25; Mc 3,22; Lc 11,15-16.
394 Textos 51:IV:19; V:17; 49:I:28.34; *Anat* I 21-22.
395 Ex 14,2.9; Núm 33,7.

fuerza inmanente, la *vida*, que se manifiesta en la naturaleza bajo la forma de la *vegetación*, y en el mundo de los seres vivientes, por el poder de la *generación;* pero falta un Dios que *se revele* a los hombres como *voluntad santa* y *celosa*, a la que deben someterse, y que *les compromete en la historia* y los saca del *ciclo* desesperante del *eterno retorno*» [396]. Esta idea es la mayor originalidad que aporta el genio religioso hebraico.

Frente a *Baal* está *Môt*, que todo lo seca; es la *muerte*, necesaria en el proceso cíclico de la vegetación y de la vida; no hay vida sin muerte, pues ésta es condición de vida. Los autores bíblicos presentan a *Môt* («muerte») como un monstruo insaciable (Hab 2,5) que sube por las ventanas de la casa «en un país quemado como el desierto» (Jer 9,9.11). Naturalmente, en esta personificación poética de la Biblia no hay una divinización del poder destructivo de la muerte y de la sequía, como en los textos de *Ugarit*, pero la *fraseología cananea* puede estar *subyacente* a las expresiones literarias de los profetas hebreos.

La diosa *Atirat* de los textos de *Ugarit* es la *'asherâh* asociada a *Baal* en el culto a la *vegetación*, tal como aparece en los textos bíblicos; es la *Ishtar*, diosa del amor, de la tradición acadia; y en los textos de *Ugarit* es llamada *shm Baal*. Sin embargo, en los textos bíblicos, el término *'asherâh* designa un objeto sagrado, la estela de madera dedicada a la diosa de la vegetación, *Ashtarté* [397].

La diosa *Anat* es la amante de *Baal*, más bien que su esposa, y es llamada *btlt* («virgen»), que concibe sin dar a luz, constituyéndose así en símbolo de la permanencia dela fecundidad. Es, además, la mensajera de los dioses: «Levanta el ala la *virgen Anat* y vuela dando vueltas» (76:II:10). Ya hacia el 1700 a.C. aparecen manifestaciones de su culto en Egipto, quizá importado por los hicsos, invasores asiáticos; figura también en el panteón de *Mari*, en el medio Eufrates. Y en la Biblia se menciona a un hombre del tiempo de los *jueces* llamado Shamgar ben *Anat* [398]; asimismo se habla de una localidad llamada *Bet-Anat* [399]. Quizá el mismo nombre de la localidad de *Anatot* (patria de Jeremías) depende del de esa diosa cananea. Y, de hecho, los judíos de Elefantina, llevados del eclecticismo ambiental, buscaron una *diosa* para *Yahvé*, y así surgió la figura mixta de *Anat-Yahu* y *Anat-Betel*.

Shajar («aurora») es hija de *El*, según los textos de *Ugarit*. Ahora bien, en Is 14,12 se dice hablando del lucero de la ma-

396 E. Jacob, o.c., 101.
397 Cf. 1 Re 18,19; 2 Re 23,4; 2 Par 33,3; Jue 6,25.28.30; 2 Re 184.
398 Jue 3,31; 5,8.
399 Jos 19,38; Jue 1,33.

ñana: «¿Cómo has caído de los cielos, estrella de la aurora?» *(helâl ben Shajar)* [400]. El dios *Shalem* aparece asociado a *Shajar* en los textos ugaríticos. Quizá forme parte del nombre de *Yeru-shalem* (la *Urusalimu* de los textos de *El Amarna* y la *Yeru-Shalayim* de la Biblia).

Reshef aparece en el panteón de *Ugarit* como la divinidad de la *destrucción*, y viene a ser el equivalente del *Nergal* de los textos acadios, que es el señor de la región *subterránea* de los difuntos, de donde provienen todas las epidemias. En la Biblia, *réshef* significa flecha envenenada, epidemia, peste, y aparece personificado en algunos textos [401]. En un texto egipcio de la dinastía XVIII (s.XIV a.C.) aparece el nombre de *Resfef Shulman* [402].

Dagón, padre de *Baal* [403], era un dios al que se daba culto ya en el tercer milenio a.C., en la zona semítica en torno a Siria; según la Biblia, es un dios de los filisteos, adorado en *Gaza*, *Ashdod* y *Beisán* [404]. Aparece también como *dios-pez* [405]; en realidad, *dagân* significa «trigo».

El dios *Horón* aparece en el panteón de *Ugarit* como un ser *terrorífico*, al que se invoca para que caiga la maldad sobre *Keret* (127:55). En la Biblia se menciona la localidad de *Beth-Horón* [406], que puede recordar esta divinidad cananea.

Algunos autores han creído encontrar en los textos de *Ugarit* nada menos que el nombre de *Yahweh* [407], pues, al hablar de la construcción de un palacio para *Yâm*, el dios *El* llama a su hijo *Ywel(t)*; pero la equivalencia de transcripción no se parece al *Yahweh* de los textos bíblicos. En los textos posteriores fenicios aparece el nombre de 'Ιευω; según Sanjuniaton [408], el *Yaw* de los textos de Elefantina (s.VI a.C.). En este supuesto, se han querido explicar los nombres de *Yawbidi*, rey de *Jamath*, que aparece mencionado en los anales de Sargón II (721-705), y que en la misma inscripción es llamado *Ilu-bidi* (aquí tenemos la equivalencia de *Yaw* con *Ilu* para designar a una divinidad).

No pocos críticos consideran al panteón de *Ugarit* como el prototipo en que se inspiraron los poetas griegos para personificar las fuerzas de la naturaleza, con *Zeus* (trasunto del *El* supremo de *Ugarit)* que, si al principio pudo ser concebido

400 Cf. Am 4,4.13; Job 3,9; 38,12: «¿Conoces tú el lugar de la aurora?» *(shajar)*.
401 Cf. Cant 8,5; Hab 3,5; Sal 78,48; Dt 32,24.
402 Cf. ANET 250.
403 Cf. E. DHORME, en RHR (1950) 129.
404 Cf. Jue 16,23; 1 Sam 5,2; 1 Par 10,10.
405 Cf. Núm 18,27; Os 14,8; Sal 55,10.
406 Cf. Jos 16,3; 20,22.
407 Cf. *Anat* X 13-14.
408 Cf. EUSEBIO, *Praep. evang.* I,IX 31a.

como una *fuerza suprema integradora*, luego su poder se fragmentó y diversificó en determinadas divinidades subsidiarias. Naturalmente, esta concepción no puede tener cabida en el esquema monoteísta hebraico, aunque queden resabios de politeísmo en determinadas frases estereotipadas que pueden emerger del ambiente cananeo. El proceso integrador en torno a un Dios supremo único (monoteísmo embrionario de la época patriarcal) culmina en la afirmación neta de la existencia del Dios *celoso*, que no admite compartir el culto con ninguna otra deidad [409]. Sin embargo, en la literatura poética se habla de «Yahvé en medio de los dioses» (Sal 82,1) y de una *asamblea* de *seres divinos* (los *bene elohim*, «hijos de Dios»), que asesora a Dios en el gobierno del mundo [410] y en la marcha de la historia de Israel [411]. Pero la noción del *Dios único* omnímodo se impone, y estos seres divinos quedarán reducidos a la categoría de «ángeles» o *mensajeros* a las órdenes de *Yahvé-Elohim*, que termina por triunfar sobre todas las *fuerzas cósmicas desintegradoras*, simbolizadas en los mitos de *Leviatán* y *Rahab* [412].

B) Culto y ritos

El esquema religioso de *Ugarit* se basa en la divinización de las fuerzas eclosivas y reproductivas de la naturaleza según el ciclo estacional, que implicaban la vida, muerte y resurrección de la vegetación, lo que se fomentaba con determinados ritos de fecundidad para provocar la eclosión de la vida después del letargo invernal. Sabemos que, por influencias cananeas, hasta en el templo de Jerusalén se hacían lamentaciones al *dios de la vegetación* [413]. Con todo, la ortodoxia hebrea limitaba estos ritos a súplicas y rogativas por la lluvia cuando comenzaba el año agrícola en el otoño, mes de *ethanim*, como se supone en la oración de Salomón en la dedicación del templo [414]. Y se hacían determinados ritos de derramar agua [415].

En los textos de *Ugarit* se habla de un ciclo de *siete* años [416], lo que algunos autores hacen resaltar como posible antecedente de la institución de la semana *sabática* hebraica [417]. Según la mitología ugarítica, *Baal* venció a *Môt* después de *siete* años; *Danel* lloró durante *siete* años a su hijo. El número *sep-*

409 Cf. Ex 20,2.
410 Job 1,15.
411 1 Re 22,19.
412 Cf. Sal 89,10; Hab 3,8; Is 21,1; Job 26,13.
413 Cf. Ez 8,14; Zac 12,11.
414 Cf. 1 Re 7,2; 8,35.
415 Cf. 1 Sam 7,6; *Mishna*, *sukkah* IV 9,5.
416 *Aqht* I:42; I:165; V:8; II:38.
417 Lev 25,4s.

tenario indica *plenitud* en el ciclo de la naturaleza. Quizá en ello se base la institución del *año sabático* hebraico, que daba descanso a la naturaleza después de un período de *siete* años de laboreo. Pero, la legislación hebraica le da un sentido *social* y *ético* de descanso.

Con todo, determinados *ritos* de *Ugarit* parecen tener eco en la legislación hebraica, como cuando se prohíbe cocer el cabrito en la leche de su madre [418]. Esto parece ser una reacción contra el rito cananeo, donde se dice: «Cocerás el cabrito en la leche» [419]. Igualmente, la prohibición de emplear la *miel* en las ofrendas de Lev 2,11 parece ser una contraposición a lo que se prescribe en *Ugarit*, donde se habla del sacrificio de miel [420]. Estas reacciones antitéticas de la legislación hebraica se explican porque el pueblo era propenso a participar en las orgías de los cultos cananeos [421]. Entre los ritos de *Ugarit* estaba el hacerse los sacerdotes incisiones para provocar la lluvia, lo que hacen también los sacerdotes de *Baal* ante el profeta Elías en el Carmelo [422]. El *baalismo* era un peligro constante para el pueblo israelita, que encontraba demasiado adusto e intransigente al Dios «celoso» del Sinaí. Pero la ortodoxia hebraica no podía admitir el esquema de la religión cananea, a base de *dos divinidades* principales (una femenina y otra masculina), ni la magia, ni la idea de un dios que muere y resucita. La religión israelita es esencialmente *histórica* (basada en intervenciones salvíficas de Dios en favor de un *pueblo adoptado)* y no *naturista*, como la cananea, que divinizaba las fuerzas reproductivas de la naturaleza. Esta es la gran originalidad de la religión de Israel.

En *Ugarit* había un sacrificio público de *expiación* por los pecados [423]; y se hacían sacrificios especiales con motivo de la *luna nueva* del «mes primero del vino», con abluciones para el día 13 y sacrificios para el día 14 (luna llena) [424]. Pero, al tratar de relacionar estos sacrificios con los de la Biblia, los nombres no suelen coincidir, aunque parece que en *Ugarit* había un sacrificio de «holocausto», llamado *dbh* («sacrificio»: *zebaḥ* hebraico), y otro «pacífico» *(shlmm:* «ofrendas de paz»; heb. *shelamim)* y *shrp* («ofrenda quemada»). Aparece también el término *'tm*, que parece corresponder al hebreo *'asham* («pro delicto»), aunque el sentido no es claro. Con todo, no parece que en el ritual de *Ugarit* se dé importancia a la «sangre» de las víctimas de los sacrificios [425], aunque en uno de los textos se presenta al héroe *Keret* sacrificando un cordero de sacrificio después de enrojecerse con sangre. En realidad, el rito de los sacrificios hebraicos tiene más concomitancias con el trasfondo cananeo en general y con el de algunas tribus árabes, y la terminología diversa de los sacrificios encuentra su paralelo aproximado en los textos *púnicos* (derivados de *Fenicia)*, tal como aparecen en la *tarifa* de Marsella, que distingue *tres* tipos de *sacrificios: kalil, sewa'at (zebaḥ* hebraico) y *shelem kalil* [426]. De hecho, sabemos que Elías, en el desafío del monte Carmelo, hizo un rito de sacrificio similar al de los falsos profetas de Canaán [427].

En *Ugarit*, el *rey* tenía una función especial en el culto, aunque había un sacerdocio profesional, con un «jefe de sacerdotes» y familias sacerdotales. Y al lado de los sacerdotes aparecen los *qedeshim* («consagrados»), que en la Biblia son considerados como personas dedicadas a la prostitución sagrada en los templos [428]; pero de esto no se dice nada en los textos de *Ugarit*. Había también otra serie de empleados, llamados *netinîm* («donados»), como los que aparecen en el templo de Jerusalén [429].

En suma, podemos decir que el *esquema religioso* de *Ugarit* se basaba en «una religión violenta y sensual» [430], que trataba de dramatizar el *retorno cíclico* de la *vida* y de las *estaciones atmosféricas* aludiendo a relaciones sexuales entre los dioses, lo que no podía encajar en el esquema religioso hebraico, basado en la idea del *Dios único célibe y celoso*, que no podía compartir los honores divinos con nadie. La idea central de la religión de Israel era la de un Dios único, *trascendente* (que no podía identificarse con las manifestaciones cósmicas) y a la vez *providente*, que interviene en la historia, saliendo al encuentro de un pueblo «adoptado», y «salvándolo» en los momentos más críticos de su historia [431]. Por eso, al entrar los hebreos en Canaán, el *Yahvé* del desierto vence a *Baal* y le arrebata muchos de sus atributos en relación con la vida agrícola; así, el Dios de los pastores nómadas se convierte en un Dios de

418 Cf. Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21.
419 Texto 52:14.
420 *Keret* II:72.165.
421 Núm 25,1s; Jue 2,11.
422 Cf. 1 Re 18,28.
423 Los pecados son confesados. Cf. G 2:H 32; A. Caquot, *Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra:* RHPR 42 (1962) 201-11.
424 Cf. B. A. Levine, *Ugaritic Descriptive Rituals:* JCS 17 (1963) 105-11.
425 Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II (Paris 1960) 324.
426 Cf. Id., ibid., 323.
427 Cf. 1 Re 18,1s.
428 Cf. Dt 7,3s; 23,1; Jer 3,2; Os 4,14; Núm 25,1-8; 1 Re 15,12; 22,47; 2 Re 23,7.
429 Cf. B. A. Lavine, *The Netinim:* JBL 82 (1963) 206-12.
430 R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël* 147.
431 Cf. G. Ostborn, *Yahweh and Baal* (Lund 1956).

agricultores sedentarizados en la tierra de los padres [432], pero lo «naturístico» se transforma en función de lo *salvífico histórico*.

C) Las influencias literarias

Desde el punto de vista lexicográfico y literario, los textos de *Ugarit* resultan esclarecedores para muchas frases bíblicas, lo que prueba que los autores hebreos trabajaban, en parte, con *frases estereotipadas*, que aprovechaban para expresar sus ideas religiosas. Los críticos han hecho un elenco de frases similares cotejando los textos bíblicos con los de *Ugarit*. Se pueden citar, entre otros, los siguientes [433]:

a) En la elegía de David sobre la muerte de Saúl y Jonatán se dice:
«Montañas de Gelboe: que no haya sobre vosotras
ni rocío, ni lluvia, ni campos de ofrendas» (2 Sam 1,21).
Ugarit: «Ni lluvia, ni rocío, ni fuentes de las profundidades» *Aqht* I 1.45). Quizá el autor hebreo suprimió el término *tehomoth* («abismos»), que tenía resabios *míticos* en relación con el *Tiamat (tehôm* de Gén 1,2), «abismo de aguas saladas» de la literatura mesopotámica.

b) La palabra *derekh* tiene en la literatura de *Ugarit*, además del sentido común de «camino», como en hebreo, el de «poder» y dominio, y se relaciona con el rey (49:V:6; VI:35; 51:VII:68).
Sal 110: «Bebe en el torrente sobre el *camino*», que podría traducirse: «Bebe en el río de su *dominio*», destacando así el *poder real*.

c) Ya hemos indicado que el salmo 29 parece la adaptación de un *himno cananeo;* así, los *bene elohîm* («hijos de Dios») podrían estar calcados en el panteón cananeo [434]. Y los atributos de *Baal* que se manifiesta en la tempestad se trasladan a Yahvé.

d) En Sal 68,5 se habla de «Yahvé, que *cabalga sobre las nubes» (rokeb ba 'arabôth)*, que encuentra su paralelo en la reiterada frase de los textos de *Ugarit:* «Baal, que *cabalga sobre las nubes» (rokeb ba 'arafôth)* [435] y fertiliza con el rocío los campos [436].
En Sal 68,34 se dice que Yahvé «cabalga sobre los cielos», lo que es el paralelo del *Baal Shamayim* («Señor de los cielos») de los textos de *Ugarit*.
En el v.7 aparece la palabra hebrea *kosharot*, que parece designar a los seres divinos; en ese caso encontraría su equivalente en las *katirat* (diosas secundarias), que presiden los nacimientos y los éxitos [437].

e) En el salmo 82 parece que se juega con una *mitología panteísta subyacente* cuando se dice que «Yahvé se sienta en medio de los dioses», y se condena a muerte a los seres divinos que no han ejercido la justicia, como se dice en el *Poema de Keret*.

[432] Cf. N. C. Habel, *Yahweh versus Baal.* (New York 1964); F. E. Eakin, *Yahwism and Baalism Before the Exile:* JBL 84 (1965) 407-14; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (London 1968).
[433] Véase E. Jacob, *Ras Shamra et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1960) 64-66.
[434] Cf. H. L. Ginsberg, *A Phonician Hymn in the Psalter*, en *Actes du 19 Congress International des Orientalistes* (Roma 1938) 472-76.
[435] Cf. R. de Langhe, *Bible et littérature ougaritique*, en *L'Ancien Testament et l'Orient* (Louvain 1957).
[436] Cf. Texto 51:III:11; 51:V:122; 67:II:7.
[437] Cf. E. Jacob, o.c., 69.

f) El texto de las *bendiciones de Jacob* de Gén 49 parece rezumar, en parte, un aire de religión de la fertilidad [438], con términos que parecen tomados del *trasfondo cananeo*, dependiente, en parte, de los textos de *Ugarit*. Así, se dice en la bendición sobre José:
«José es un *novillo*...
El Shadday te bendecirá con bendiciones del cielo arriba,
bendiciones del *abismo* abajo,
bendiciones del seno y de la matriz» (v.22-26).

El epíteto de «novillo» aplicado a José encuentra su paralelo en el de «Toro» con el que se designa a *El*. Las «mamas» y los «senos» pueden aludir, primordialmente, a las dos divinidades femeninas de *Ugarit*, *Atirat* y *Rahmy*.

g) Los *paralelismos estilísticos* no son raros:
Prov 8,19:
«Mi fruto es mejor que el oro;
mis productos, mejores que la plata».
Ugarit (51:VI:36):
«Yo he edificado mi casa de plata;
mi palacio, de oro».
Prov 9,5:
«Venid, comed de mi pan,
bebed del vino que he preparado».
Ugarit (51:IV:35):
«Come el pan de la mesa,
bebe de las jarras del vino».
(En el caso bíblico habla la *Sabiduría* personificada; en el de *Ugarit* es una invitación de *El* a la diosa *Atirat.)*

h) *Is* 27,1:
«Aquel día castigará *Yahvé*
con espada pesada y poderosa
al *Leviatán, serpiente huidiza;*
al *Leviatán, serpiente tortuosa;*
y matará al monstruo que está en el mar».
Ugarit (67:I:1):
(El dios *Môt* dice a su rival, *Baal):*
«Tú romperás a *Lotán, la serpiente huidiza;*
tú acabarás con la *serpiente tortuosa,*
el poderoso de siete cabezas».

i) *Is* 7,14-15:
«He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo»
(Hinneh ha 'almâh hârâh weyolédet bén...).
En el poema de *Nikkal* y de las *Katirât* se dice de la diosa *Nikkal*.
«He aquí la *doncella* va a dar a luz un hijo»
(hl glmt ('almâh) tld ben...) [439].

Parece que aquí, en ambos textos, se juega con la esperanza del *heredero real*. El vaticinio, pues, de Is 7,14 (siete siglos pos-

[438] Cf. J. Coppens, *La bénediction de Jacob*, en *Congress Volume Strasbourg* (SVT 1956); B. Vawter, *Canaanite Background of Genesis 49:* Catholic Biblical Quarterly (1955) 1-18.
[439] C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (1947) 153 (texto 77,1.7); cf. A. Gelin, *Messianisme:* DBS V col.1181.

terior al poema de *Ugarit)* parece utilizar una *frase estereotipada* en la *literatura cananea* para expresar la esperanza del *heredero ideal* de la dinastía de David.

j) *Job* 19,25-27:

«Pero yo sé que mi *defensor* está vivo
y al fin se levantará sobre la tierra...
Porque yo le veré; mis ojos lo contemplarán,
no los de otro».
Ugarit (IAB III-IV 8-9.18-21):
«Yo sé que *Aleyn-Baal está vivo*
y que existe el *zbl-Baal* de la tierra...
Yo me sentaré y reposaré,
y el soplo reposará en mi corazón,
porque *Aleyn-Baal está vivo...*» [440]

En el caso de Job se expresa que el infortunado protagonista al fin recuperará su salud, porque tiene un *defensor* (Dios), que al fin le hará pública justicia. En el caso del texto de *Ugarit* se expresa la idea de que *Baal* resucitará, a pesar de estar aparentemente muerto.

k) *Sal* 92,10:

«Porque he aquí, tus enemigos, ¡oh Yahvé!, perecerán
y serán dispersados todos los que obran el mal».
Ugarit (III AB,A,8-9:
«A tus enemigos, ¡oh *Baal!*; a tus adversarios los golpearás.
He aquí que matarás a tus adversarios».

l) *Sal* 119,89:

«Por siempre, ¡oh Yahvé!, *tu palabra* subsiste en los cielos;
de generación en generación tu fidelidad permanece.
Sal 97,9:
«Porque tú, Yahvé, eres el Altísimo sobre toda la tierra;
tú estás soberanamente elevado sobre todos los dioses».
Ugarit (V AB.E38-41):
«*Tu palabra*, ¡oh *El!*, (es) la sabiduría,
tu sabiduría (es) la vida eterna...
Tu palabra, ¡oh rey nuestro, *Eleyn-Baal!*, es nuestro juez.
No hay nadie sobre ti».

m) *Gén* 27,28:

«Que Dios te dé del *rocío del cielo*,
del grosor de la tierra,
del trigo y del vino en abundancia».
Ugarit (VAB.B.38-39:
«Que ella *(Anat)* saque su agua y la derrame, (diciendo):
El *rocío* de los cielos es el *grosor* de la tierra.
Multiplícala, tú que cabalgas sobre las nubes;
el *rocío de los cielos* tú lo derramarás...» [441]

n) *Ex* 3,17:

«Un país que mana *leche* y *miel*...»

[440] Cf. R. DE LANGHE, *Les textes de Ras-Shamra et leur rapport avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament* (Paris 1945) I 371.
[441] Cf. VIROLLEAUD, o.c., 26.

Ugarit (I AB III 6-7):
«Las aguas harán llover *manteca*
y los arroyuelos harán *fluir miel*» [442].
Joel 3,18:
«En aquel tiempo, el mosto destilará de las montañas,
la *leche* fluirá de las colinas
y habrá agua en todos los torrentes de Judá».

ñ) *Sal* 74,14:

«Tú eres el que has quebrado las cabezas del *Leviatán*,
tú has dado en pasto a las bestias del desierto».
Ugarit (V AB.D.37-39):
«Ciertamente, yo pondré bozal al *Tannin* (monstruos marinos).
Le he puesto bozal.
He golpeado a la *serpiente tortuosa*,
al poderoso de siete cabezas» [443].

o) *Ex* 23,19; 34,26:

«No cocerás el cabrito en la leche de su madre».
Ugarit (AA.14):
«Los héroes cocieron siete veces un cabrito en la leche,
un cordero en manteca,
y a la llama siete veces la ofrenda» [444].

p) *Ez* 28,3:

«¿No eres tú más sabio que *Danel?*
No hay misterio impenetrable para ti».
Ez 14,14:
«Aunque se encontraran en este país tres hombres como Noé, *Danel* y Job,
éstos, por su justicia, no salvarían más que su propia vida, oráculo de Yahvé».
Ugarit (I D.19-25; II D; V 4-8:
«*(Danel)* se sentó delante de la puerta,
bajo los árboles magníficos que están en la era,
y juzgó a la viuda, e hizo justicia a la causa del huérfano» [445].

A través de estos textos contrapuestos, vemos que hay no pocas *analogías subyacentes* entre determinadas frases bíblicas y las de la literatura de *Ugarit;* sin embargo, no se puede hablar de *dependencia directa,* sino *indirecta,* a través de un *fondo* legendario *cananeo* más difuso y amplio. Con todo, los autores bíblicos, si se inspiran en *fraseología estereotipada ambiental,* le dan un sentido nuevo original en consonancia con las exigencias de su esquema monoteísta.

[442] Cf. R. DE LANGHE, o.c., 371.
[443] Cf. VIROLLEAUD, o.c., 51.
[444] Cf. A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique* (Paris 1953) II 334.
[445] Cf. R. DE LANGHE, o.c., II 153; F. MICHAELI, *Textes de la Bible et l'Ancien Orient* (Neuchâtel 1961) 48-50.

17. La religión fenicia

A) Panteón

Ya hemos indicado que los griegos dan el nombre de *Fenicia* (de φοῖνιξ «púrpura») a la región sirocananea (actual Siria-Líbano-Palestina), porque de allí procedía la exportación de la «púrpura», que en los textos de *Nuzi* se llama *kinajju*, que puede dar origen al nombre de *Canaán*, aunque ya vimos que hay otras posibles explicaciones de este término. Por tanto, dentro de esta denominación entra la región de *Ugarit (Ras Shamra)*, cuyo esquema religioso acabamos de sintetizar, y en cuyo panteón predomina *El-Dagón*, que vendrá a ser *El-Kronos* de Filón de Byblos y de Damascio. Tiene por esposa a *Asherat* del mar, llamada también *Elat*. Su hijo, *Baal* («señor»), tiene los atributos del dios de la *vegetación* y los del dios de las *tormentas*, el *Hadad* sirio *(Adad* de los textos mesopotámicos), cuyo nombre parece significar «romper», «tronar», «retumbar». *Baal* es representado como un *guerrero* con casco, con el rayo en la mano, que viene a ser la divinidad superior de la alta Siria, de los *jurritas* y de los *hititas;* es un dios *asiánico*, que parece fue adoptado por los fenicios. Su esposa se llama *Asherat* (distinta de la *Asherat del mar*, esposa de *El)*.

El hijo de *Baal* es *Aliyân*, que es el dios de las fuentes subterráneas, de las aguas en general y del mar. La hermana de *Aliyân* es *Anat*, virgen guerrera, que tiene los caracteres de la *Ishtar* de Arbela, de los asirios, y pasó a los egipcios con el nombre de *Anta*. Por otra parte, la diosa *Ashtar* parece ser el doble de *Anat;* es la *Innin*, *Nanai* e *Ishtar*, de Babilonia, que pasará a Canaán con el nombre de *Ashtarté (Atar'ate: Atargatis* de los textos griegos). Quizá sea la *Qadesh* de los textos egipcios, representada desnuda sobre un león.

El adversario de *Aliyân* es su hermano *Môt* («muerte», según Filón de Byblos) [446], que viene a ser el *Nergal* de los textos babilónicos, el sol del mediodía, destructor de la vegetación y dios de los infiernos. Por eso no puede coexistir con *Aliyân* (dios de las fuentes, de la vegetación, de la inundación y de la tormenta). Ambos simbolizan la alternancia de las estaciones, lo que se expresa en la leyenda de *Ishtar* y de *Adonis*. Es el eco del mito de *Baal* y *Aliyân* (primavera, invierno), resucitado por la diosa *Shapash* (el sol: *shamash-shemesh)*. A través de este esquema vemos, pues, que la religión fenicia primitiva es esencialmente *naturista* y parece derivar del fondo *asiánico*, con mixtificaciones mesopotámicas. Las alusiones de la Biblia sobre los cultos de *Canaán* vienen a confirmar los esquemas religiosos de *Ugarit*.

[446] Cf. R. Dusseaud, *Les Découvertes de Ras-Shamra* 104; traduce *môt* por «héroe, guerrero».

Este carácter se mezcla con influencias helénicas en los textos de la baja época, como se deduce de los escritos de Sanjuniaton y Filón de Byblos (s.I d.C.). Pero éste recoge tradiciones arcaicas de Fenicia, citando escritos de un tal Sanjuniaton, sacerdote de Beyrut. Pero en realidad los textos de Filón de Byblos sólo los conocemos a través de Eusebio de Cesarea (s.IV d.C.), que transcribe parcialmente y quizá los cambia con fines apologéticos, pues trata de refutarle. Pero, en parte, se hace eco de las concepciones de *Ugarit* que acabamos de exponer.

Según este autor, al principio existían sólo el *Pneuma* (aire espeso) y el *Caos*, de los que provinieron el *Viento* y el *Deseo*, que dieron lugar a *Môt*, cuya forma era la de un *huevo*, en el que estaban en germen todas las cosas. Al abrirse *Môt* creó el sol, la luna y las estrellas, y, bajo la influencia de la luz, las aguas fueron separadas del cielo. Del viento *(Kolpia*, «vientre») y de su esposa, *Baau*, nacieron *Aion* («vida») y *Protogonos* («primer engendrado»). *Aion (¿Eva, Jawwah?)* es la primera que reconoció los frutos comestibles. Sus hijos fueron *Genos* («raza») y *Genea* («su doble femenino, «generación»). Ellos adoraron al *sol*, y tuvieron por hijos a *Luz*, *Fuego y Llama*, que descubren el fuego. Del *Fuego* nacen los *gigantes;* uno de ellos fue el primero que edificó ciudades; vivió en relaciones íntimas con su hermano *Usoos*, inventor de los vestidos, hechos con pieles de animales. Luego otros inventan la caza, la pesca, los metales, la navegación, la agricultura, el derecho y la justicia. De los últimos nació *Taautos* (Toth egipcio), inventor de la escritura.

Los dioses al principio eran *Eliun* y *Beruth*, cuyos hijos fueron *Uranos* (cielo) y *Ge* (la tierra). De *Uranos* nació *El* («dios» por antonomasia), que Filón identifica con *Saturno*, y que fundó la ciudad de *Dgbal-Byblos;* después, otras, como Atlas, Dagón, Pontos (el mar). El dios *Zeus Demaros* tuvo por hijo a *Melk-art*, dios de Tiro; después vinieron *Astarté*, la diosa fenicia, y *Rea*, etc. Ahora bien, *El*, con la ayuda de sus hermanos y hermanas, se insurreccionó contra *Uranos* (cielo); y tuvo por hijos a *Perséfone*, *Atenea*, *Eros* y la *Muerte*. A través de este esquema religioso vemos que Filón de Byblos hace una mezcla por asimilación del panteón fenicio y el de los

griegos [447]. Damascio, neoplatónico del siglo v d.C., se hace eco de esta concepción híbrida de Filón de Byblos.

c) Pero tenemos otros textos para husmear el esquema religioso de los fenicios en los tiempos bíblicos después de la época de *Ugarit*. La arqueología ha dado muchas luces sobre textos encontrados en *Sidón*, *Tiro* y *Byblos*. A través de estos textos podemos distinguir los distintos *Baales* de la zona fenicio-cananea. Los nombres teóforos constituyen un filón para descubrir las divinidades locales. Las *divinidades* diversas eran llamadas con el término genérico de *Alonim (El, Elohim, Elim)*. A ellos se les añade el epíteto de *Baal* («señor»), *Mélek* («rey») y *Adôn* («dueño»). En los textos de *Ugarit*, el nombre de *Baal* designa a un *dios principal;* pero en algunos textos significa *dioses locales*. Así, está el *Baal* de Tiro, el del *Líbano*, etc. Es el equivalente al *Bel* de los mesopotámicos, el cual, de un lado, designaba a la divinidad principal de Babilonia *(Marduk)*, y, del otro, era un nombre genérico para designar a otros dioses con el significado de «señor». Y el femenino era *Belit*. En los textos fenicios se habla de *Baal-Rosh* («señor del promontorio»), *Baal-Safón* («señor del septentrión»), *Baal-Shamín* («señor de los cielos»), *Baal-Lebanón* (señor del Líbano»), como el *Zeus Kasios* (Júpiter del monte *Kasios*, junto a Antioquía).

Melqart: es el dios de *Tiro*, y significa «señor de la ciudad»; primitivamente era una divinidad tribal. Se le cita en el tratado de Asaradón con el rey de Tiro (s.VII a.C.). Los escritores helénicos lo asimilaron a *Hércules* (como aparece en Herodoto, Filón, Polibio y en las inscripciones bilingües). Se celebraba una gran fiesta anual. Hiram de Tiro le construyó un gran templo. Primero era de carácter solar; luego tuvo carácter marino en sus atributos, como es ley general en las ciudades marítimas fenicias, ya que su vida comercial estaba relacionada con el mar. Por ello, los dioses de *Arwad* y de *Askalón* eran netamente marinos.

Dagón: se le llama *Baal Dagón*, apellidado *Sitôn*. En realidad, «dagón» significa «grano», ofrenda de trigo; luego «pez», en relación con su proyección marina. En 1 Sam 5,3-4 se describe la estatua de *Dagón* adorado por los filisteos; el cual aparece caído delante del arca de la alianza. Parece que es el *dios-pez*, llamado *Oannes* de Mesopotamia.

Reshef (el «luminoso»): es asimilado en las inscripciones bilingües a *Apolo;* y así es designado en el tratado de Aníbal.

[447] Véase M. J. LAGRANGE, *Études sur les Religions Sémitiques* 396; R. DUSSEAUD, *Le Panthéon Phénicien*, en *Notes de Mythologie syrienne* (1905) 131-45; G. CONTENAU, *La civilisation Phénicienne* (Paris 1949) 86-89.

En Egipto se le asocia al dios *Qodshu*, que es una forma de *Ashtarte*.

Eshmún, de Sidón, no recibía el nombre de *Baal*. Los griegos lo identificaron con *Asclepios*, dios de la medicina, y, primitivamente una divinidad ectónica. Algunos autores relacionan el nombre de *Eshmún* con el de *shem* («nombre»), que primitivamente podía ser uno de tantos epítetos de *Baal*.

Ashtart: las ciudades fenicias de *Beyrut* y *Byblos* daban culto a divinidades femeninas o *Baalat* («señora»). Así, se habla de *Baalat Beyrut*, diosa de esta localidad, y de *Baalat Gebal*, «señora de Byblos» (el nombre antiguo era *Gebal Gubalu* de los textos asirios y *Dgebail* actual, al norte de Beyrut). Se la llamaba también *Ashtart*, que aparece en los textos de *El-Amarna*, y pasa a los autores griegos con el nombre de *Astarté*, que en el texto masorético hebreo se transcribe *Ashtoret* (conforme a la vocalización despectiva convencional de la palabra *bóshet*, «vergüenza»; de forma que el lector, en vez de leer el nombre de la diosa, lo sustituyera por el de *bôshet)*.

Es la personificación de la *fecundidad* y del *amor*, la diosa de la maternidad, la diosa-madre de todo el Asia occidental. En Mesopotamia, *Ishtar*, su equivalente, era, además de la diosa del amor, la diosa de las *batallas*. Para los griegos es *Afrodita*, identificada también con *Rhea*, *Cybeles*, etc. Es la gran diosa siria de que habla Luciano en su libro *De dea Syria*. Cerca de *Sidón* se muestran las grutas en las que se daba culto a la diosa del amor con ritos lascivos.

Adonis es una divinidad estrechamente vinculada a *Ashtart;* se le presenta como un joven dios muerto por un jabalí que quería cazar; *Ashtart*, su amante, bajó a los infiernos para liberarlo de la muerte, haciendo frente a *Proserpina*, diosa del mundo subterráneo. *Adonis* (nacido de un árbol) era una divinidad agraria, el espíritu de la *vegetación*. Se celebraban en Fenicia las *Adonías*, o fiestas en honor de *Adonis*, todos los años. El nombre proviene del fenicio *Adôn* («señor»), el equivalente a *Baal*. Es el *Tammuz* de las tradiciones mesopotámicas. Parece que se identifica con *Eshmún*, de Sidón. *Adonis* es el principio masculino, y *Ashtart* el femenino, y ambos simbolizan la eclosión de la vida vegetativa. *Adonis*, resucitado en la primavera, moría con el estío, y era lamentado por la diosa *Ashtart*, que lo resucitaba después del invierno.

Parece que este mito es el trasunto de la historia de *Osiris*, de la mitología egipcia, que se introdujo en *Byblos*. Así, en un cilindro egipcio aparece la «señora de Byblos» *(Ashtart)* con los rasgos de *Isis-Hathor* (sentada con una cofia y dos cuernos

de vaca), al lado del dios *Hay-Tau*, que es *Adonis* [448]. Vemos, pues, un gran eclecticismo en estos cultos fenicios: por eso Contenau llega a decir que «el panteón fenicio no tiene ninguna originalidad; es el de Asia anterior, con las modificaciones naturales según la dispersión de culto en un vasto territorio, cuyas partes constitutivas son independientes y evolucionan con particularismo» [449].

B) Las cosas sagradas

Dada la base *naturista* de este esquema religioso, es normal que los *montes*, las *aguas* y los *árboles* fueran objeto de especial veneración, ya que simbolizan la fuerza eclosiva de la naturaleza. Las cimas de las montañas eran consideradas como asiento de las divinidades (un modo de destacar su *trascendencia)*; y así encontramos las denominaciones de *Baal-Líbano, Baal-Hermón* y *Baal-Kasios* (el macizo del Líbano que está junto a Antioquía), que se convierte en *Zeus-Kasios* de los autores griegos: es el lugar de residencia de la divinidad. Del Líbano bajaba el río *Adonis (Nahr-Ibrahim* actual) hasta el santuario de *Afka*, donde se daba culto a *Ashtart:* se lanzaban ofrendas en sus profundidades; si iban al fondo, es que habían sido agradables a la divinidad. Con las inundaciones, el agua se torna rojiza: era la sangre de *Adonis* que resucitaba [450]. El río *Asklepsios*, junto a Sidón, al lado del templo de *Eshmún* era también venerado en relación con esta divinidad.

Los *árboles* sagrados eran también santuarios al aire libre; los bosques sagrados abundaban; incluso se hacían algunos artificiales con troncos de árboles junto a los templos. La gente colocaba exvotos en sus ramas, como se puede ver aún en los árboles junto a *Afka*.

Se daba también culto a las *piedras* o *betylos (Bet-ilu*, «casa de Dios»). Son estelas pétreas erectas en forma cónica. Una estaba junto al templo de *Byblos*, como aparece en las monedas. Este culto a las *estelas* de piedra aparece en *Gezer, Jaffa* y *Jerusalén* (en la *Meca* tenemos la «piedra negra» o *kaaba)*. Quizá su origen sea una representación *fálica*, aludiendo al principio masculino en la reproducción [451].

La *Ashera* era una columna votiva de madera en los templos junto al *betylo* de piedra.

[448] Cf. P. MONTET, *Les reliques de l'Art syrien dans l'Égypte du Nouvel Empire* (Strasbourg 1937) 121.
[449] G. CONTENAU, o.c., 99.
[450] Cf. LUCIANO, *De dea Syria* 8.
[451] Cf. J. M. LAGRANGE, o.c., 190.

a) Lugares de culto

Eran en Canaán (fuera de Ugarit) «lugares altos», espaciosos, en las colinas, que solían estar cerca de las poblaciones. Conocemos el de *Eshmún* = *Asklepios*, junto a *Sidón*. Eran santuarios al aire libre. Así, Tácito nos dice que, cuando Vespasiano quiso consultar al oráculo del monte Carmelo, se encontró con que el templo estaba al aire libre [452].

Estelas y cipos: éstos suelen estar en recintos sagrados. Son monumentos conmemorativos y votivos. Herodoto nos habla de dos columnas de este tipo en el templo de Tito [453].

b) Personal de los templos

Existía un sacerdocio profesional vinculado a estos lugares de culto. Los sacerdotes eran llamados *kôhanîm*, con un jefe supremo, llamado *rab* («jefe»). Había también «sacerdotisas» [454]. Entre los sacerdotes estaban también los *adivinos*, que se dedicaban a averiguar el futuro por procedimientos mánticos. Así, en 1 Re 18 se habla de los *adivinos* de *Melqart*, en *Tiro*, que se entregaban a transportes extáticos para comunicar los oráculos. Había empleados inferiores, guardianes, etc., similares a los *levitas* del templo de Jerusalén. Había artesanos, pues los templos tenían vida económica autónoma; y barberos, para cortar las cabelleras de los que las consagraban a las divinidades, ya que las rasuraciones exigían determinados ritos.

Las funciones principales del culto estaban vinculadas a determinadas familias principales, como en Israel [455]. Existían los *hieródulos* de ambos sexos, que se entregaban a los fieles; era la prostitución sagrada, tan abominada de los autores bíblicos, que llaman a los *hieródulos* «perros» *(kelebim)*. Estas prácticas estaban en relación con el culto a *Ashtart*, la diosa del amor y de la fecundidad.

A los dioses se les consideraba como *kedoshim* o «santos» en el sentido de «separados», puestos aparte; y se les daba el título de *baal* («señor»), *mélek* («rey») y *'adôn* («dueño»). Ellos son los que dan la fecundidad y los hijos, también como jueces supremos señalan sus destinos. Por ello, los fieles buscan la «protección» de sus dioses, pues los hombres son sus «siervos», «clientes», y con manifestaciones humillantes se llaman «perros» de los dioses. Cuando el hombre no cumple con sus deberes

[452] *Annales* II 78.
[453] HERODOTO, II 44; ESTRABÓN, III 5.5.
[454] Cf. CIS (Corpus Inscriptionum Semiticarum) 3,15.
[455] Cf. M. J. LAGRANGE, o.c., 480.

con la divinidad, pierde su protección y amistad. Así, se enumeran los pecados que pueden interrumpir las buenas relaciones del hombre con los dioses, sobre todo en Mesopotamia. Los pecados pueden ser faltas morales o rituales, por simples contactos impuros. Los sacerdotes de *Baal* entraban en el templo con ciertos vestidos sagrados y entregaban otros a los fieles para evitar que la *santidad* del lugar no se comunicara al visitante y le causara daño, pues los vestidos comunes contaminaban el ambiente del templo. Para reconciliarse con los dioses se practicaban ciertos ritos purificatorios y sacrificios.

c) Los sacrificios

La idea de «sacrificio» surge espontánea en todas las religiones, ya que el fiel es un «siervo» que reconoce la «soberanía» de sus dioses. Por ello le ofrece diezmos y parte de sus bienes, para agradecerle los beneficios recibidos o para implorar nuevas gracias; además partían del hecho de que los dioses tenían necesidad de alimentos para nutrirse y subsistir. Y el fiel, al participar de la víctima sacrificada, establecía una cierta «comunión» con la divinidad. En determinados casos de *expiación*, la víctima puede ser un «sustituto» de la persona, que cargaba con sus pecados, y, por tanto, sobre ella recaía la cólera de los dioses. Es el caso del famoso macho cabrío emisario de la religión de Israel [456], rito, sin duda, calcado en otro similar de los ambientes cananeos. Así, pues, el *sacrificio* cananeo tenía sentido de *comida* ofrecida a los dioses, de vinculación a la divinidad y de homenaje a la misma, ofreciendo algo querido de lo que se privaba el oferente [457]. Las víctimas solían ser de ganado mayor y menor, pájaros, ofrendas de granos, de aceite, de leche y de vino. Parece que los fenicios solían ofrecer libaciones y sacrificios cruentos a los dioses, quemándose la víctima [458].

En la famosa *tarifa de Marsella* (de origen púnico-fenicio, del siglo III» a.C.) se señalan los distintos tipos de sacrificios y la distribución de las víctimas entre los oferentes en la forma siguiente:

«Tarifa de rentas que han fijado las personas propuestas para las rentas en los tiempos de los señores *Hilles-Baal*, el *sufete*, hijo de *Bodtanit*, hijo de *Bodeshnum*, y de *Hilles-Baal*, el *sufete*, hijo de *Bodeshmum*, hijo de *Hilles-Baal* y de sus colegas:

[456] Cf. Lev 16,8.20.26. Se le entregaba a *Azazel*, demonio del desierto, porque iba cargado con los pecados del pueblo, y no se podía comer. Véase M. García Cordero, *Biblia comentada* I (Madrid 1970) 698-699.

[457] Cf. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale* I 5.

[458] Los términos «pacífico» y «holocausto» son traducciones aproximadas, que no coinciden totalmente con los mismos términos de los textos bíblicos en los que se mencionan los distintos tipos de sacrificios en Israel. Cf. R. de Vaux, *Institutions del AT* (Paris 1960) II 315-26.

Por todo buey, ya sea sacrificio *expiatorio*, *pacífico* u *holocausto*, los sacerdotes tendrán diez piezas de plata para cada uno; y por el *expiatorio* tendrán, además de esta renta, la carne de un peso de trescientos...

Por el *pacífico*, los menudillos, las articulaciones (?), las pieles y las patas (?); los pies y el resto de la carne serán para el que ofrece el sacrificio.

Por un becerro cuyos cuernos no han salido todavía o por un ciervo, ya sea sacrificio *expiatorio*, *pacífico* u *holocausto* [494], los sacerdotes tendrán cinco piezas de plata para cada uno, y por el *expiatorio* tendrán, además de esta renta, la carne de un peso de ciento cincuenta... las pieles, las patas (?), los pies, y el resto de la carne será para el que ofrece el sacrificio...

Por un carnero o cabra, ya sea sacrificio *expiatorio*, *pacífico* u *holocausto*, los sacerdotes tendrán un siclo de plata, dos *zer* para cada uno, y por el *pacífico* tendrán, además de esto, los menudillos, las articulaciones (?), las pieles, las patas (?), y los pies y el resto de la carne serán para el que ofreció el sacrificio.

Por un cordero o cabrito o por un cervatillo, lo mismo que en la sección anterior, salvo el salario de los sacerdotes, que es de tres cuartos de una pieza de plata.

Por un pájaro, doméstico o de vuelo (?), ya sea en *holocausto*, *expiatorio* o *aruspicial*, los sacerdotes tendrán tres cuartos de pieza de plata, y la carne será para el que ofrezca el sacrificio.

Por un pájaro, si se trata de *primicias* sagradas, o de un sacrificio de caza, o de un sacrificio de bestia cebada, los sacerdotes tendrán en plata diez... para cada uno, etc.

En cuanto a las libaciones, la grasa, la leche y a todo sacrificio que un particular pueda sacrificar en ofrenda (los sacerdotes no tendrán nada)» [459].

d) Sacrificios humanos

El sacrificio de *primogénitos* era corriente entre los *cananeos*, como lo prueban las excavaciones de *Gezer*, pues se han encontrado restos humanos medio consumidos por el fuego en los cimientos de las casas. Los fenicios mantuvieron esta costumbre hasta época avanzada. Según Filón de Byblos, en tiempos de calamidades públicas se sacrificaba a los hijos más queridos para librarse de las calamidades; en tiempos normales se sustituían por víctimas animales. Según la mitología, *Kronos* había sacrificado a su padre, *Uranos*, a su hijo único. Según Diodoro de Sicilia, los *cartagineses* (descendientes de *fenicios)* sacrificaron a los prisioneros hacia el 307 a.C. [460] Dentro de esta costumbre hemos de entender el *jérem* que practicaban los israelitas y moabitas al conquistar una ciudad [461]. Diodoro habla del sacrificio de 200 niños en Sicilia [462]. Tertuliano dice que en su tiempo aún existía esta bárbara costumbre en secreto (s.III d.C.).

En 1 Re 16,34 se relata un auténtico sacrificio de fundación cuando fue reconstruida en el siglo IX la ciudad de Jericó:

[459] CIS I 165; M. J. Lagrange, o.c., 470.

[460] Diodoro de Sicilia, XX 65.

[461] Cf. Núm 21,22; Jos 6,8-19; 10,28; Jue 21,11ss; 1 Sam 15,3.

[462] Diodoro de Sicilia, XX 14.

«Jiel de Betel echó los fundamentos al precio de su primogénito, Abiram, y puso las puertas al precio de Segub, su hijo menor». Era una costumbre bárbara tomada del ambiente *cananeo*. Conforme a esta mentalidad hay que interpretar el relato del sacrificio de Isaac; el patriarca Abraham encontró normal que Dios le mandase la inmolación de su primogénito [463]; el voto de Jefté sacrificando a su hija se mueve dentro de esta misma perspectiva de inmolación de hijos queridos [464]. El rey de *Moab* inmoló a su primogénito en las murallas, a la vista del ejército de Israel, para pedir a su dios *Kamosh* que lo liberara del asedio [465]. Los profetas conocen estas costumbres bárbaras y claman contra ellas. La legislación había instituido la ley de la ofrenda de los *primogénitos* a Yahvé; pero la de los hombres era sustituida por otra ofrenda [466]. Según Ez 20,25-26, parece que los israelitas habían practicado los sacrificios humanos por su maldad, lo que era la suprema degeneración.

En efecto, en la Biblia se habla de los sacrificios a *Molok (melek*, «rey», nombre dedicado a una divinidad) [467], pues «se hacía pasar por el fuego» a los niños en un lugar llamado *tôfet* («crematorio»), en el valle de *Ge-hinnom* (por lo que la futura *Gehenna* de los escritos rabínicos se localizaba en ese lugar) [468], en el valle del sudeste de Jerusalén, el actual *Er-Rababy*. Hasta el rey Acaz sacrificó a su hijo [469]. Igualmente Manasés [470]. Esta práctica criminal fue siempre condenada por los representantes del yahvismo tradicional.

e) Las fiestas: las «Adonías»

Las fiestas religiosas entre los fenicios solían ser a base de *peregrinaciones*, ya que sus santuarios solían estar en las colinas vecinas. Y la fiesta más sonada de *Fenicia* era la dedicada a *Adonis*, en *Afka*, en el estío. Una procesión subía a los montes del Líbano, parándose en determinados puntos de la ruta en que cazaba *Adonis*, que murió entre los colmillos de un jabalí. Estas fiestas, pues, conmemoraban la muerte de *Adonis*, cuyas imágenes en cera o tierra cocida se ponían en el templo o sobre las terrazas; las mujeres se lamentaban con danzas y cantos tristes, simulando un duelo por la muerte del

[463] Gén 22,1ss.
[464] Jue 11,30-40.
[465] 2 Re 3,27.
[466] Ex 22,28-29; 13,11-15; 34,19-20.
[467] 2 Re 23,10; Jer 32,35; Is 30,33.
[468] 2 Re 16,3; 21,6; Jer 7,32; 19,7; 4 Esd, Bar sir., Sibil.; Mt 5,29s; 10,28.
[469] 2 Re 16,3; 17,31.
[470] 2 Re 21,6; 2 Par 33,11s.

dios; se cultivaban granos en jarros y se los hacía crecer y amasar con el calor del día; era el símbolo de la resurrección de dios, que simbolizaba la *vegetación*. En *Byblos*, las mujeres echaban una estatua al mar entre llantos, esperando su retorno.

f) La sepultura

Los cadáveres eran colocados en sarcófagos y no eran quemados; al menos, en los tiempos tardíos. En la necrópolis de *Kafer-Djarra*, en los alrededores de *Sidón*, se han encontrado muchas tumbas; los muertos eran colocados en sarcófagos sobre un lecho de piedras, con un ajuar de cerámica y de joyas. Bajo la influencia egipcia, hacia el siglo v se embalsamaban los cadáveres de las gentes principales. Así, se ha descubierto en *Sidón* el sarcófago del rey Tabnit embalsamado y medio conservado, con un epitafio que muestra el deseo de su conservación para poder sobrevivir en ultratumba:

> «Yo, Tabnit, sacerdote de *Ashtart*, rey de los sidonios, hijo de *Eshmunezar*, sacerdote de *Ashtart*, rey de los sidonios, yo reposo en esta caja. Cualquiera que seas tú, hombre que encuentres esta caja, no abras mi tumba ni me turbes, porque no tengo ni plata, ni oro, ni vasos. Despojado, yo reposo solo en esta caja. ¡Oh, no abras mi tumba y no me turbes, porque es una cosa abominable a *Ashtart!*; y, si osas abrir mi tumba y te atreves a turbarme, que no tengas primogenitura entre los vivos bajo el sol, ni lecho de reposo con los *refaîm* (sombras de los muertos)» [471].

En la inscripción de *Yehawmilk*, de *Byblos*, el difunto declara sus actos de justicia; por eso invoca a la *Baalat* local «para que le haga vivir, que alargue sus días y sus años, porque es un rey justo; que le conceda gracia a los ojos de los dioses y de su pueblo» [472].

Bibliografía

1) Situación histórica de Canaán

Albright, W. F., *Some Oriental Glosses on the Homeric Problem:* AJA 54 (1950) 162s.
Astour, M. C., *New Evidence on the Days of Ugarit:* AJA 69 (1965) 253-58.
— *Hellenosemitica* (Leiden 1967) 1-112.
Bérard, J., *Philistins et Préhellènes:* RAR VI serie 37 (1951-52) 129-42.
Bonfante, G., *Who were the Philistines?:* AJA 50 (1946) 251s.
Contenau, G., *La civilisation Phénicienne* (Paris 1949).
Dupont-Sommer, A., *Sur les débuts de l'histoire araméenne*, en *Congress Volume Coppenhage* (SVT 1) (1953) 40-49.
Deborough, V. R. d'A., *The Last Mycenaeneans and Their Successors* (Oxford 1964) 192-202.

[471] M. J. Lagrange, o.c., 481.
[472] Cf. G. Contenau, o.c., 117.

DOTHAN, T., *Archeological Refflections on the Philistine Problem:* Antiquity and Survival 2 (1957) 151-64.
ERLENMEYER, H., *Über Philister und Kreter:* Orientalia 29 (1960) 121-50. 241-72; 30 (1961) 269-93; 33 (1964) 199-237.
ERLENMEYER, H.-DELCOR, M., *Philistins:* DBS VII (1966) col.1233-88.
FRANKEN, H. J., *Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty:* CAH II 26 (1968) 8s.
GEORGIEV, G., *Sur l'origine et la langue des Pélasges, des Philistins, des Danéens et des Achéens:* JKF 1 (1950-51) 136-41.
GORDON, C. H., *The Role of the Philistines:* Antiquity 30 (1956) 22-26.
HALL, H. R., *The Caucasian Relations of the People of the Sea:* Klio 22 (1929) 335ss.
HUTCHINSON, R. W., *Prehistoric Crete* (Harmondsworth 1962) 106-11.
JANSSEN, J., *Les monts Se'ir dans les textes égyptiens:* Bi 15 (1934) 537.
JIRKU, A., *Zur illyrischen Herkunft der Philister:* WZKM 49 (1943) 13s.
KITCHEN, K. A., *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 80-81.
— *Some New Light on the Asiatic Wars of Ramesses II:* JEA 50 (1964) 47-70.
MUNTINGH, L. M., *The Kerethites and the Pelethites:* Studies on the Books of Samuel (Pretoria 1960) 43-53.
NOTH, M., *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab:* ZAW 60 (1944) 11-37.
PRIGNAUD, J., *Caftorim et Keretim:* RB 71 (1964) 215-29.
RIEMSCHNEIDER, M., *Die Herkunft der Philister:* Acta Antique 4 (1956) 17-29.
VERCOUTTER, J., *Égyptiens et Préhéllènes* (Paris 1954).
VAUX, R. DE, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) 443-85.
WAINWRIGHT, G. E., *Keftiu and Karamania:* AnStud 4 (1954) 33-48.
— *Meneptah's Aid to the Hittites:* JEA 46 (1960) 24-28.
— *The Teresh, the Etruscans and Asia Minor:* AnStud 9 (1959) 197-213.
— *Some Early Philistine History:* VT 9 (1959) 73-84.
— *Asiatic Keftiu:* AJA 56 (1952) 196-212.
WRIGHT, G. E., *Fresh Evidence for the Philistine Story:* BibArch 29 (1966) 70-86.
— *Philistine Coffins and Mercenaries:* BibArch 23 (1959) 54-66.
ZYL, A. H. VAN, *The Moabites* (Leiden 1960).

2) Los textos de Ugarit y el Antiguo Testamento

AISTLEITNER, J., *Die Mytologischen und kultischen Texten aus Ras Shamra* (Budapest 1959).
ALBRIGHT, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan* (London 1968).
— *The Old Testament and Canaanite Language and Litterature:* CBQ VII (1945) 5-31.
— *The Origin of the Alphabet and Ugarit ABC:* BASOR (1950) 118-19.
— *Some Canaanite-phoenician Sources of Hebrews Wisdom in Ancient Israel:* SVT III (1955) 1ss.
BARTON, G. A., *Danel, a preisraelite Hero of Galilee:* JBL (1941) 213-25.
BAUER, H., *Die Gottheiten von Ras Shamra:* ZAW (1933) 81 (1935) 54.
— *Die alphabetischen Keilschriften von Ras Shamra* (Berlin 1936).
BAUMGARTNER, W., *Ras Schamra und das Alte Testament:* Theol. Rundschau (1940) 163s; (1941) 85s.187s.
— *Ugaritische Probleme mit ihre Tragweite für das Alte Testament:* ThZ (1947) 81-100.
CAQUOT, A., *La divinité solaire ougaritique:* Syria (1959) 90-100.

CAZELLES, H., *Ras Shamra und der Penteteuch:* Theol. Quartalschrift (Tübingen 1958) 26-39.
CONTENAU, G., *La civilisation Phénicienne* (Paris 1949).
CROSS, F.-M., *Notes on a Canaanite Psalm:* BASOR (1950) 17.
DAHOOD, M., *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine,* en S. MOSKATTI, *La antiche Divinità Semitiche* (1958).
DHORME, E., *Première traduction des textes phéniciens de Ras Shamra:* RB (1931) 32ss.
DRIVER, G. R., *Canaanite Myths and Legends* (1956).
DUSSAUD, E., *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancient Testament* (Paris 1937).
— *Yahweh, fils de El:* Syria (1937) 232-42.
EAKIN, F. E., *Yahwism and Baalism Before the Exile:* JBL 84 (1965) 407-14.
EISSFELDT, O., *El im ugaritischen Pantheon* (1951).
FOHRER, G., *Die wiederendeckte Kanaanäische Religion:* Theol. Lit. Zeitung (1953) 193s.
GASTER, T. H., *Thespis, Ritual Myth and Drama in the Ancient Near East* (1950) 113-313.
— *Les plus anciens contes de l'humanité* (Paris 1953).
GORDON, C. H., *Ugaritic Manual* (Analecta Orientalia, 3, Roma 1955).
— *Sabbatical Year or Seasonal Pattern?:* Orientalia (1963) 79s.
GINGSBERG, H. L., *Ugaritic, Myths and Legends,* en J. B. PRITCHARD, en ANET 129-55.
GRAY, J., *The Legacy of Canaan:* SVT (Leiden 1957).
— *Textes from Ras Shamra,* en *Documents from Old Testament Times* (Edimbourg 1958) 118-37.
— *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra:* ZAW (1949) 207s.
— *The Rephaim:* PEQ (1949) 127s.
— *Canaanite Kingsship in theory and Practice:* VT (1952) 193s.
— *The God Yaw in the Religion of Canaan:* JNES (1953) 278ss.
— *The Hebrew Conception of the Kingship of God:* VT (1956) 268ss.
GRELOT, P., *Isaie XIV, 12-20 et son arrière plan mythologique:* RHR (1956) 18-48.
HABEL, N. C., *Yahweh versus Baal* (New York 1964).
HEMPEL, J., *Glaube, Mythos und Geschichte:* ZAW (1953) 109ss.
JACK, J., *The Ras Shamra Tablets. Their bearing on the Old Testament* (1935).
JACOB, E., *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et l'Ancien Testament:* RHPR (1947) 242-58.
— *Ras Shamra et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1960).
KAPELRUD, A., *Baal in the Ras Shamra Texts* (1952).
KAISER, O., *Die mytische Bedeuntung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel* (1959).
LANGHE, R. DE, *Un dieu Yahweh a Ras Shamra?:* EThL (1942) 9 1s.
— *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament,* 2 vols. (1945).
LODS, A., *Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras Shamra rapports avec l'Ancien Testament:* RHPR (1936) 101ss.
MONTGOMERY, J. A.-ZELIG, S.-HARRIS, *The Shamra Mythological Texts* (Philadelphia 1935).
MORET, A., *Rituels agraires de l'Ancient Orient à la lumière des nouveaux textes de Ras Shamra:* Annuaire de l'Institut de Philologie et Histoire orientales III (1935) 339s.
O'CALLAGHAN, R. T., *Echoes of Canaanites Litterature in the Psalms:* VT (1954) 164.

OSTBORN, G., *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents* (Lund 1956).
PATTON, *Canaanite Parallels to the Book of Psalms* (1944).
POPE, M. H., *El in the Ugarit Texts:* SVT II (Leiden 1955).
ROSENSOHN JACOBS, V. J., *The Myth of Mot and Aleyn Baal:* HTR (1937) 77s.
VAUX, R. DE, *Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament:* RB (1937) 526-55.
VIROLLEAUD, CH., *Les textes alphabétiques et accadiens du palais royal d'Ugarit*, 4 vols.
— *Légendes de Babylone et de Canaan. L'Ancien Orient illustré* I (Paris 1949).
WORDEN, T., *The Litterary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament:* VT (1953) 273-98.

X. CONQUISTA DE CANAAN E INSTALACION DE LAS TRIBUS. LA MONARQUIA

1. La penetración en Canaán

Una vez analizada la situación político-religiosa de Canaán en los tiempos de la llegada de los hebreos, vamos a seguir los hitos principales de su conquista según los relatos bíblicos, para luego situar en su ambiente histórico a las tribus instaladas según los diversos textos extrabíblicos que nos ha proporcionado la historia del Próximo Oriente. Desde luego, hemos de tener en cuenta que los relatos bíblicos son fragmentarios y nos dan una visión parcial y unilateral de los acontecimientos en función de determinados esquemas religiosos de los autores. Así, según Jos 10,28-42, «todo Israel», con Josué al frente, conquistó el sur de Canaán; pero sabemos que también intervinieron en la conquista los *kalebitas* y *qenitas* (Jue 1,1-20). Así, pues, podemos suponer que, después de la exploración por el sur de Canaán [1], diversos grupos fueron penetrando por su cuenta a partir del desierto de Cades, aparte de los que antes de Moisés se habían trasladado desde Egipto hacia la parte meridional de Canaán cuando en Egipto empezó la persecución después de la expulsión de los *hicsos*.

Pero los redactores bíblicos, con la obsesión de destacar el ideal de la unión *nacional* de todas las tribus, sólo prestan atención al grupo acaudillado por Moisés y su sucesor, Josué, porque era el representante del «yahvismo» nacido en el desierto. Se supone que las tribus de Simeón y Leví se instalaron por su cuenta en el sur de Canaán con los *kalebitas*, que debían de ser oriundos de la región de Cades, emparentados

[1] Cf. Núm c.13-14; Dt 1,19-46; Jos 14,6-14; Núm 32,5-15.

con los *edomitas* [2], *qenizitas* y *qenitas*, habitantes de la región del Negeb. Quizá también la tribu de *Judá* se instaló por su cuenta en esta región meridional, al norte de Hebrón, pues, según Gén 38, Judá tuvo relaciones con Tamar en la *shefela*, cerca de Adullam, casándose con la hija de un cananeo por exigencias del *levirato*. No obstante, se atribuye a Josué la conquista de esta zona [3]; pero, según Jue 1,16, *Judá* entró con los *qenitas*, quizá unido a Simeón y Leví. De hecho, en el canto de Débora (Jue 5,1ss) no se menciona a las tribus de Judá y de Simeón, que parecían estar aisladas en el sur o dispersos en Israel (Gén 49,5-7). En tiempos de David, Judá absorberá a Simeón y a los *kalebitas*, instalándose en Hebrón.

El grupo acaudillado por Moisés comenzó a dispersarse, pues las tribus de Rubén y de Gad se quedaron en las regiones de pastos de la Alta Transjordania. Pero el grueso de las tribus del desierto entró con Josué en la zona central de Canaán por el portillo de Jericó. La historia viene idealizada al máximo, pues es la gran epopeya de la conquista, convertida en épica popular con el paso del mar Rojo; por eso, lo primero que se narra es el paso del Jordán, que es la repetición del antiguo portento. Cuando Josué entró en Canaán con sus huestes semibeduinas, se estaba decidiendo la lucha de Troya (hacia 1200 a.C.); y Canaán estaba fragmentado en pequeñas ciudades-Estados, sin la presencia de las guarniciones militares que antes estaban asentadas en aquella zona. Esto facilitó la conquista. Ahora bien, al interpretar los textos bíblicos sobre la conquista, debemos pensar que las gestas se exageran convencionalmente, las leyendas etiológicas se multiplican y los milagros o intervenciones portentosas de Yahvé en favor de su pueblo se prodigan conforme a los postulados de una teocracia cerrada y de una teología que prescinde de las causas segundas. A este propósito comenta R. de Vaux: «La reflexión teológica ha presentado esta entrada en la tierra prometida como una antítesis de la salida de Egipto; los dos acontecimientos se han producido en la misma estación del año; la Pascua de Egipto ha sido seguida del paso del mar Rojo; el paso del Jordán ha sido seguido de la primera Pascua en la tierra prometida; el período del desierto se abre y se cierra con un milagro del agua; el *maná*, alimento del pueblo durante su estancia en el desierto, cesó de caer cuando se llegó a la tierra prometida; la teofanía de Jos 5,13-15 (visión del ángel) corresponde a la visión de la zarza ardiendo, y las mismas palabras son repetidas

[2] Cf. Gén 36,11.15.46.
[3] Cf. Jos 10,28-39.

en Jos 5,15 y en Ex 3,5. Esta aparición del jefe del ejército de Yahvé presagia la conquista victoriosa del país. Desde todos los puntos de vista ha comenzado una nueva era» [4]. Pero, con todo, a pesar de esta presentación esquemático-teológica muy convencional, detrás de ella subsisten en la tradición unos hechos sustancialmente ciertos, que han sido *idealizados*, conforme a las exigencias legendarias del género *midráshico*, con fines de edificación para las nuevas generaciones.

2. El paso del Jordán

En realidad, para atravesar este modesto río no hace falta ningún milagro, ya que puede ser fácilmente vadeado, como lo hicieron los espías de Josué [5]; y de hecho ha sido atravesado sin dificultad por los israelitas en muchas ocasiones cuando trataban de subyugar a los pueblos de Transjordania; por ello no hubo necesidad de construir un puente hasta los tiempos de los árabes [6]. Pero en el caso de Josué se trata nada menos que de franquear el paso hacia la tierra prometida; por ello, para solemnizar el momento, se hace intervenir milagrosamente al Yahvé que había salvado el obstáculo del mar Rojo; por ello, ahora se va a repetir el mismo portento, aunque en tono menor, para hacer ver que Yahvé sigue protegiendo y ayudando a su pueblo cuando éste pone sus pies en la tierra de las promesas. Como siempre, la historia queda embutida en un esquema teológico idealizador.

El relato del paso del Jordán es encantador e idealizado al máximo; primero, Josué anuncia que Yahvé protegerá a su pueblo, y organiza el paso como una procesión sagrada, con el arca de la alianza al frente, escoltada por los sacerdotes; detrás, el pueblo a prudencial distancia. Cuando los sacerdotes *tocan con sus pies el lecho del río, éste se para en seco*, partiéndose en dos y «echándose atrás», como dice el salmista [7]; luego pasa el pueblo a pie enjuto. El montaje es perfecto y todo sucedió como se había predicho: al entrar el arca en el río, «las aguas que bajaban de arriba se pararon y amontonaron a mucha distancia, junto a *Adam*, mientras que las que bajaban hacia el mar del *Arabá* (mar Muerto), el mar de la sal, acabaron por desaparecer, y así, la gente pudo pasar frente a Jericó» [8]. Y los sacerdotes que llevaban el arca se detuvieron en medio del cauce seco hasta que pasó todo el pueblo. No caben más

[4] R. de Vaux, *Histoire*... 558.
[5] Jos 2,1ss.
[6] Cf. M. Noth, *Der Jordan in der alten Geschichte Palästinas:* ZDPV 72 (1956) 134-46.
[7] Cf. Sal 114,3.
[8] Jos 3,16-17.

detalles sacralizadores, conforme a la concepción hierocrática del redactor bíblico.

A propósito de este relato se ha traído a colación lo que dice el historiador árabe Nowairi sobre un hecho similar que tuvo lugar en la noche del 7-8 de diciembre de 1267: por efecto de unas lluvias torrenciales hubo unos desprendimientos de tierra junto al puente de *Damieh* (el *Adam* del texto bíblico) y taponó el río, quedando cortado su curso durante diez horas [9]. Y el arqueólogo J. Garstang cuenta un hecho similar ocurrido en julio de 1927, cuando por efecto de un terremoto hubo un corrimiento de tierras en *Damieh* que bloqueó el río, y las aguas cesaron de correr durante veintiuna horas; y cita a otros testigos que pasaron el río varias veces a pie enjuto [10]. Todo esto prueba que aquella zona es fácilmente taponable por corrimientos de tierra; pero el relato bíblico no acude a esta coincidencia, y supone que todo tuvo lugar milagrosamente, conforme al esquema teológico idealizador que antes hemos mencionado: se trataba de repetir el portento del mar Rojo, aunque esta vez los israelitas no eran perseguidos por ningún ejército y pudieron organizar el paso del Jordán tranquilamente como mejor pudieran. Aunque era la época de crecida del río, con unos troncos y un poco de paciencia pudieron organizar el paso de todo el pueblo, con especial cuidado para el transporte del arca de la alianza. La fe ha idealizado el paso del río que dio acceso a la tierra prometida.

Precisamente, por la solemnidad del momento, Josué quiso levantar un monumento conmemorativo, y así se dice que colocó una piedra por cada una de las doce tribus, sacándolas del río (que es terroso y no tiene piedras ni guijarros), haciendo un círculo con ellas; por eso se llamó *Gilgal* («círculo»). En realidad, este relato parece la explicación etiológica de un cromlech allí existente de los tiempos megalíticos, convertido en recinto sagrado antes de la llegada de las huestes de Josué [11]; pero, además, el nombre de *Gilgal* se presta al juego de palabras con el término *gallothî* («he quitado el oprobio de vosotros», aludiendo al rito de la circuncisión que se narra en Jos 5,2-7). La localidad de *Gilgal* se suele identificar con el actual *tell Gilgiul*, a mitad de camino entre el Jordán y Jericó.

[9] Cit. por F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I 481.
[10] Cf. J. Garstang, *Joshue, Judges. The Fundations of Bible History* (London 1931) 137. Por su parte, F. M. Abel dice que testigos oculares del terremoto no mencionan el corte del Jordán. Cf. RB 36 (1927) 571-78.
[11] En realidad, las tradiciones sobre el lugar de este círculo de piedra varían en la redacción bíblica, pues, según Jos 4,9, Josué levantó el monumento de las doce piedras «en el lecho del Jordán, en el lugar donde habían estado a pie firme los sacerdotes que llevaban

3. La conquista de Jericó

La historia bíblica está pensada como «historia de salvación» en función de las intervenciones «salvíficas» de Yahvé en favor de su pueblo adoptado. Y el primer gran obstáculo para penetrar en Canaán era la ciudad amurallada de Jericó. En realidad, los seguidores de Josué, nacidos en el desierto, nunca habían visto una ciudad amurallada, acostumbrados a vivir en tiendas. Por eso podemos figurarnos su admiración y consternación al encontrarse con un baluarte amurallado. Hasta ahora habían triunfado en escaramuzas al aire libre, pero no estaban entrenados en procedimientos poliorcéticos para penetrar en una ciudad amurallada. Por eso Yahvé tiene que intervenir milagrosamente para salvar este obstáculo, al parecer insalvable para unas gentes que vienen de la estepa en busca de una «tierra que mana leche y miel» para liberarse de la miseria del desierto.

En realidad, el relato bíblico, el relato de la conquista de Jericó tiene también el aire de lo milagrero a ultranza, aunque no faltan indicios de intervenciones humanas en momentos bien aprovechados. En efecto, el estratega Josué, antes de pasar el Jordán, había enviado unos espías para cerciorarse del estado de fortaleza de las murallas de Jericó y de la moral de sus ciudadanos, que parecen aterrorizados ante las cosas que habían oído sobre las conquistas de Transjordania por aquellas hordas fanáticas invasoras. Quizá su presencia en torno a la ciudad les recordaba la de los legendarios *jabiru*, que tres siglos antes habían aterrorizado a las poblaciones de Canaán; por eso los ciudadanos de Jericó se encerraron dentro de sus murallas: «nadie salía ni entraba» [12]. Por su parte, Josué, bien aleccionado por los informes que le proporcionaron los espías, y, acudiendo a todas las tretas de los beduinos del desierto, confió más en la astucia que en el ataque frontal a la ciudad. Así, durante seis días hizo que sus huestes dieran vueltas en torno a las murallas buscando un punto débil en las mismas, con ánimo de aterrorizar a los que estaban encerrados dentro, pues estas maniobras iban acompañadas de gritos de guerra *(teru'a)* y de victoria con gestos amenazadores. Y, de hecho, podemos suponer que durante esos días hicieron algo más que dar vueltas, pues debieron de dedicarse a perforar las murallas de adobe en sus partes más débiles.

el arca de la alianza», mientras que en el v.3-4 se dice que colocaron las piedras sacadas del lecho del río «en el lugar donde acamparon» después de pasar el Jordán.

[12] Jos 6,1.

En realidad, cuando llegaron los hebreos, la ciudad de Jericó tenía ya derribadas las murallas de piedra que se habían levantado en tiempo de los *hicsos* hacía tres siglos. Sobre sus ruinas se edificaron luego otras rudimentarias de adobe; y, abriendo brecha en ellos, debieron de penetrar las vanguardias de Josué al son del *shofâr* («cuerno» o trompeta) que hacían sonar los sacerdotes, quienes, para animar más al pueblo, llevaban el arca de la alianza, dando en torno a la ciudad vueltas, ya que era el símbolo de la presencia y ayuda de Yahvé. El resultado fue que los hebreos entraron a sangre y fuego, condenando a la población al *hérem* o «anatema», es decir, «consagrándola» a Yahvé con todo su botín [13]. Se salvó sólo la cortesana Rahab y su familia, que habían acogido a los espías; luego incendiaron la ciudad, conforme a los procedimientos bárbaros del derecho de guerra de la época. Y Josué lanzó la maldición ritual para que no volviera a reedificarse la ciudad: «Maldito de Yahvé quien se ponga a reedificar la ciudad de Jericó. Al precio de la vida de su primogénito ponga los cimientos, y al precio de su hijo menor ponga sus puertas» [14]. Esto es lo que literalmente se realizó tres siglos más tarde, en tiempos del rey Acab de Israel, cuando Jiel reedificó la ciudad [15]. Los ritos cananeos exigían aplacar el genio del lugar en que se edificaba una ciudad con la sangre de los primogénitos. Era una práctica corriente entonces entre los cananeos, y a la que el autor bíblico quiere dar una explicación etiológica histórica con la maldición de Josué.

En realidad, el relato de la toma de Jericó está idealizado conforme al módulo hierático de la redacción épico-sacral: ha comenzado la guerra santa con los cananeos, y por ello la conquista de Jericó se inicia con una procesión *ritual* con el arca en torno a las murallas; los sacerdotes hacen sonar el *shofâr*, y el pueblo lanza el *teru'a*, o grito de guerra y de culto. Por eso es Yahvé el que hace entrega de la ciudad a los conquistadores; ella constituye las primicias de la tierra prometida; de este modo, la conquista de Canaán adquiere el carácter de una «cruzada» o guerra santa, en la que está empeñada la intervención divina en favor de su pueblo; y así, las

[13] Jos 6,21. En hebreo *hérem*, corresponde al árabe *haram* («sagrado»), e indica que lo incluido en esta categoría es *sagrado*, dedicado a Dios. El botín de guerra pertenece a Yahvé; por tanto, no se lo pueden apropiar los conquistadores. Cf. Núm 21,2s; Jos 6,8-19; 7,10-26; 10,28-40; Jue 21, Jue 21,11s; 1 Sam 15,3. Esta práctica de exterminio era usual también en Moab, según se aparece en la famosa estela de su rey Mesha, quien, hablando de la conquista de Nebo a los israelitas, dice: «la combatí desde el alba hasta el mediodía, conquistándola y matando a todos, siete mil hombres, muchachos, mujeres, muchachas y siervas, pues lo había yo *consagrado* a la destrucción para el dios *Ashtar-Kemosh*» (ANET 320-21).

[14] Jos 6,26.

[15] Cf. 1 Re 16,34.

gestas salvadoras de Yahvé se continuarán hasta el fin de la conquista. Es la «sacralización» de la historia de los tiempos de conquista para mostrar la impotencia de los *Baales* protectores de los cananeos. Por eso, al toque del *shofâr* se derrumban las murallas de Jericó como si fueran de papel. Pero la realidad histórica debió de ser más prosaica y laboriosa, y la conquista fue muy verosímil conforme a los medios poliercéticos de la época.

En efecto, la arqueología parece descubrirnos la verosimilitud de la conquista con la intervención de tretas y astucias de los guerreros de la época, ya que la Jericó que conquistaron las huestes de Josué no era la ciudad amurallada con muros de piedra en talud con fosos de los tiempos de los *hicsos* (tres siglos antes de la conquista por Josué), sino una población con defensas rudimentarias de adobes. Las excavaciones de la ciudad (actual *tell-es-Sultan)*, cuyas huellas de habitación se remontan al cuarto milenio a.C., muestran que ha habido al menos tres recintos amurallados: uno, exterior, al pie de la colina, con cimientos sólidos de piedra, con una escarpa de dos metros de anchura hacia el este, cerca de la llamada fuente de Eliseo *('Ain Sultan)*, que debió de quedar incluida dentro de ella (pero no se ha excavado por pasar por medio la carretera actual), y dos murallas de *barro* concéntricas en la parte superior del montículo. Las excavaciones últimas hacen ver que hacia 1550 a.C. fue destruida totalmente la ciudad (época de expulsión de los *hicsos* de Egipto, lo que hace suponer que la destrucción fue obra de los egipcios para que los *hicsos* no tuvieran fortalezas amenazadoras contra la seguridad del imperio faraónico) y que después no se volvió a reedificar.

Con todo, podemos suponer que sobre las ruinas de la ciudad se instaló una población sin relieve histórico, aprovechando los muros interiores de *adobe* en estado precario, como ocurrió con otras poblaciones de Canaán que habían sido sistemáticamente destruidas. En este supuesto, las murallas rudimentarias forzadas por los invasores hebreos serían esas interiores de adobe en estado ruinoso, sobre las que éstos hicieron brechas durante los días que dieron vueltas en torno a ella; y al fin, al sonido del *shofâr* e hipnotizados por la presencia del arca, que hasta ahora les había dado buena suerte en las conquistas de Transjordania, entraron en tromba por las brechas abiertas, desmoronándose parte de las murallas. Por eso en las últimas excavaciones no se encontraron restos de una espectacular destrucción de las murallas, que allá por el siglo XIII a.C. ya apenas merecían el nombre de tales [16]. Tampoco se han encontrado huellas de la reconstrucción de la ciudad en el siglo IX por Jiel, de que se nos habla en 1 Re 16, 34; pero esto se explica por la continua erosión de las murallas de adobes a través de tantos siglos de abandono. Por ello, R. de Vaux puntualiza a propósito de las últimas excavaciones, según las cuales se «volatilizó» la supuesta ciudad de Jericó conquistada por Josué: «La ausencia de murallas de la época del Bronce Reciente (s.XIV-XIII a.C.) no significa nada; han podido desaparecer por la erosión; los habitantes del Bronce Reciente pudieron utilizar las murallas del Bronce Medio, como ocurrió con las de Tell Beit Mirsim... La arqueología, pues, no permite excluir que haya habido, en el momento de la entrada de los israelitas, una cierta ocupación de Jericó... Debió de ser una pobre instalación, poco fortificada, pero que había que someter antes de penetrar en la montaña. A esta primera conquista de la tierra prometida, la tradición ha dado proporciones épicas y sacrales» [17].

Después de la conquista de Jericó quedó el camino abierto hacia la zona montañosa de Canaán, la tierra por la que habían peregrinado como extranjeros los antepasados de Israel. La segunda ciudad expugnada fue *Ay-Betel*, a base de una artimaña guerrera [18]; era un santuario cananeo frecuentado por los patriarcas [19]; es la actual *burdg Beitin* [20]. De hecho, las excavaciones recientes prueban que *Betel* fue incendiada hacia el siglo XIII a.C., lo que viene a coincidir con el relato bíblico [21]. En este contexto se narra la alianza con los gabaonitas, que son perdonados a condición de que se encarguen de los oficios serviles (llevar el agua y la leña) respecto de los conquistadores [22]. En un texto hitita del siglo XIV encontramos una alianza similar: Mursilis II hizo la guerra a los *Kashka*, pueblo del Asia Menor que vivía en régimen democrático sin rey, como los gabaonitas. Y el rey hitita cuenta que, después de conquistar e incendiar muchas ciudades (como Josué respecto de Jericó y Ay-Betel), «las gentes de Taptina, de Jurushama y de

[16] Cf. K. M. KENYON, *Digging up Jericho* (London 1957) 256-65; ID., *Jericho*, en *Archelogical and Old Testament* (Oxford 1965) 272-74; H. J. FRANKEN, *Tel es-Sultan and Old Testament Jericho:* OTS 14 (1965) 189-200. Frente a las teorías minimizadoras de éstos, se alzó F. W. ALBRIGHT, *Recent Discoveries in Bible Lands* (New York 1955) 87; ID., *The Biblical Period* (New York 1963) 28-29 n.59 p.100.

[17] R. DE VAUX, o.c., 563.

[18] Jos 8,3-24.

[19] Cf. Gén 12,8; 28,19; 35,1ss.

[20] Cf. BASOR 56 (diciembre 1934) 11; (abril 1939) 17; J. BRIGHT, *Historia de Israel* (1966) 136.

[21] J. A. CALLAWAY, *New Evidence on the conquest of Ai:* JBL 87 (1968) 312-20; M. NOTH, *Bethel und Ai:* PJB 31 (1935) 7-29; ID., *Joshua* (HAT) [1953] 47-51; F. M. ABEL, *Les stratagèmes dans le livre de Josue:* RB 56 (1949) 321-39; R. DE VAUX, o.c., 567.

[22] Jos 9,1ss.

Pikurzi vinieron a su encuentro. Cayeron a mis pies y hablaron de esta manera: '¡Señor nuestro, no nos aniquiles! Tómanos por súbditos y haznos soldados y transportistas'» [23]. Era lo corriente con los vencidos que no habían hecho mucha resistencia al conquistador. Por eso, los gabaonitas quedaron incorporados a los conquistadores hebreos como *gerîm* o extranjeros asimilados con ciertos derechos [24], como el de ser protegidos por los hebreos frente a los reyes cananeos [25]. Es el mismo régimen que encontramos en los contratos de vasallaje entre los hititas [26]. De este modo, los gabaonitas quedan como un enclave extranjero, que duró hasta los tiempos de Saúl, que quiso hacerlos desaparecer por razones de unificación nacional [27]; pero esto era faltar al juramento dado, y Yahvé había de castigar esta infidelidad de Saúl con la peste [28], como ocurrió en el caso del rey hitita Mursilis II, quien ve en una peste un castigo por la violación de un tratado [29]. Parece que los gabaonitas eran de procedencia hiwwita-jurrita [30], y tenían un régimen de seniorado [31]; radicaban en varias localidades de Canaán, además de Gabaón [32].

4. La batalla de Gabaón

Conforme a lo convenido, los gabaonitas, al ser atacados por los reyes cananeos, pidieron auxilio a Josué, quien derrotó a los reyes cananeos coaligados desde Gilgal, pasando por Bethorón hasta Maqqeda [33]. Aquí interviene la ayuda de Yahvé en forma de nube de granizo, que momentáneamente oscureció el sol, dando impresión al salir éste de nuevo que se había detenido y se había prolongado el día a petición del propio Josué para rematar la victoria sobre los cananeos. Esta es la versión poética sacral que encontramos en los v.12-14, tal como se narra en el libro de gestas llamado *Libro del Justo*, que era una especie de florilegio de piezas épicas sobre las gestas de determinados héroes populares de Israel [34]. Algún autor ha supuesto que Josué invocó al *sol* y a la *luna*, como divinidades

[23] A. Goetze, *Die Annalen des Mursilis:* MVAG 38 (1933) 129s; cit. por R. de Vaux, o.c., 574.
[24] Cf. Dt 29,10; 2 Sam 21,4.
[25] Jos 10,6.
[26] Cf. V. Koroseg, *Hethische Staatsverträge* (Leipzig 1931) 90 n.1.
[27] Cf. 2 Sam 21,2.
[28] 2 Sam 21,1.
[29] Cf. A. Malamat, *Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography. A Parallel:* VT 5 (1955) 1-12.
[30] Cf. R. de Vaux, en RB 74 (1967) 481-503.
[31] Jos 9,11.
[32] Jos 9,17; Gén 34,1s: Siquem.
[33] Jos 10,1-10.
[34] Cf. 1 Re 8,13.

locales [35], para que le fueran favorables en sus oráculos [36]; pero no tenemos indicios de que en esa región hubiera culto especial a la luna. La mejor explicación de la *detención del sol* por Josué es pensar que nos hallamos ante una explicación poético-sacral, en la que se destaca la intervención milagrosa o providencialista de Yahvé en favor de su pueblo, como en el caso del paso del mar Rojo según el cántico de Moisés [37], y en la batalla cantada por Débora [38], cuando dice que «las estrellas pelearon desde lo alto...» en favor de las tribus de Israel contra Sísara. Es el género literario *midráshico*, que presenta el pasado épico de Israel a la luz de las gestas «salvadoras» de Yahvé con fines apologéticos de edificación religiosa; presentando a Yahvé «obedeciendo» a un hombre, ¡porque «Yahvé combatía por Israel!» Las palabras del conquistador Josué («Detente, sol, sobre Gabaón, y, tú, luna sobre la llanura de Ayalón...») encuentran su eco en la frase del vate romano: «Alme sol... possis nihil urbe Roma visere maius!» [39]

La conquista hebrea siguió hacia el centro de Canaán, «la montaña de Efraím», con *Siquem* como población clave. Es la actual *Balata*, junto al monte *Hebal*, en la que en los tiempos patriarcales habitaban los *hiwwitas* [40], mencionada en las cartas de *El Amarna* [41], donde un tal Labayu entró en tratos con las hordas *apiru jabiru* [42]. Luego el texto bíblico de la conquista habla de una batalla decisiva en el norte de Canaán contra una coalición de reyezuelos bajo el liderazgo del rey de *Hasor*, cerca de las «aguas de *Merom*», localidad citada en las listas geográficas de Tutmosis III, de Ramsés II y en el relato de la campaña de Teglatfalsar III en Galilea entre 743-733 a.C. Se cree que es la actual *Meirun*, o *djbel Marun* [43], cerca de *Hasor*, la actual *tell el-Qedah*, al sudoeste del lago *el-Hule*. Es una ciudad mencionada en los textos egipcios de execración (siglo XIX a.C.) y en las cartas de Mari (s.XVIII a.C.); era una ciudad importante, que tenía embajadores en *Mari* y Babilonia en tiempos de Hammurabi. Incluso enviaba objetos a *Caftor* (Creta). Era, pues, una gran ciudad comercial en la ruta caravanera de la Baja Mesopotamia a Siria, pasando por *Mari*,

[35] Cf. J. Heller, en ArOr 26 (1958) 653-55; a este propósito se relaciona el nombre de la localidad de *Ayyalón* con el término hebraico *'ayyâl*, «ciervo», el animal consagrado a Artemis, la diosa lunar cazadora.
[36] Cf. J. S. Holladay, en JBL 87 (1968) 166-78.
[37] Cf. Ex c.14-15.
[38] Jue c.4-5.
[39] Horacio, *Carmen saeculorum* 9-12.
[40] Gén 34,1s.
[41] EA n.289,22-23.
[42] Cf. W. F. Albright, *The Amarna Letters from Palestine:* CAH II 20 (1966) 1-20.
[43] Cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* 215-16.

Qatna y *Hasor* [44]. Es mencionada más tarde en un papiro del tiempo de Ramsés II [45] y en las listas geográficas de ciudades conquistadas por Tutmosis III y Amenofis II. Y en esta época aparece en una lista de localidades de Canaán como *Kinneret* (Genesaret), *Aksaf* y *Shimron*, las localidades nombradas en Jos 11,1s. Y en una de las cartas de *El Amarna*, el rey de *Pella (Pijil*, en Transjordania) acusa al rey de *Hasor* de haberle arrebatado tres ciudades; y, por su parte, el rey de *Tiro* informa a Amenofis III que el rey de *Hasor* ha abandonado la ciudad y se ha refugiado con los *jabiru* [46]; aunque el rey de *Hasor* escribía al faraón dando muestras de fidelidad, y en esas cartas recibe el título de *sharrum* («rey»), lo que prueba que tenía cierta relevancia entre las ciudades-Estado de la zona, lo que se refleja en los relatos de Jos 11,10 y Jue 4,2, donde se habla de un Yabin de *Hasor* en lucha contra los israelitas. Los críticos creen hoy que el relato atribuido a Josué hay que colocarlo mas bien en la época de los jueces.

Las excavaciones recientes han dado a luz a *Hasor* en todo su esplendor, como ciudad diez veces mayor a la de *Megiddo*. Fue habitada ya en el tercer milenio a.C.; y a principios del segundo milenio fue ocupada por tribus seminómadas. Hacia el siglo XVIII a.C. vuelve a tener preponderancia como población comercial pujante, en relaciones con *Mari* y *Creta*. Habitada también en los tiempos de *El Amarna* (s.XV-XIV a.C.), fue destruida a fines del siglo XIII a.C., justamente al llegar los hebreos con Josué a Canaán [47]. Se ha encontrado mucha cerámica micénica de esta última época y después de una época de decadencia, vuelve a ser una ciudad grande con fortificaciones en tiempos de Salomón [48].

5. La formación de la llamada «anfictionía» de las tribus

En la asamblea de *Siquem*, narrada en Jos 24, surgió una *alianza* de las tribus que reconocen a Yahvé la divinidad protectora del grupo acaudillado por Josué, procedente de Transjordania, como Dios único. El relato de la «alianza» lleva el sello del «deuteronomista», lo que parece ser una versión teológica tardía de un acontecimiento arcaico que se colocó al

[44] Cf. Y. Yadin, *Hasor* (Jerusalén 1958); Id., *Hazor*, en *Archeology and Old Testament Study* (Oxford 1967) 245-63; Y. Yadin, en IEJ 19 (1969) 1-19; A. Malamat, *Hazor, «the Head of All Kingdoms»*: JBL 79 (1960) 12-19; J. Gray, *Hazor*, en VT 16 (1966) 26-52.
[45] *Papiro Anastasi* I: ANET 477*b*.
[46] Cf. F. M. Tocci, *Hazor nell'età del medio e tardo bronzo*: RSO 37 (1962) 59-64.
[47] Y. Yadin, *Archeology and OT Study* 261 n.12.
[48] Cf. 1 Re 9,15.

tiempo de la conquista para crear una conciencia de vinculación nacional entre las tribus [49]. Según M. Noth, la «alianza» de *Siquem* (no se menciona la alianza del *Sinaí)* señala el nacimiento de la *federación* de las diversas tribus étnicamente afines que, según la compilación actual bíblica, se consideran descendientes directos de un supuesto epónimo *Jacob-Israel*, aunque realmente fueran de procedencias colaterales. Y supone que en *Siquem* había un santuario centralizador, en el que se renovaría anualmente la ceremonia de la «alianza» [50]. R. de Vaux niega la existencia de este supuesto santuario central aun en tiempos de los jueces. Además, Josué en el relato habla a gentes procedentes de allende el río (Eufrates) y que no conocían a Yahvé ni han tomado parte en las gestas del Exodo. Parecen grupos de Canaán septentrional, con los que Josué entró en contacto y a los que trató de asimilar al grupo de la conquista, porque eran étnicamente afines; en ese caso serían las tribus septentrionales (Aser, Zabulón y Neftalí), que no habrían bajado a Egipto.

Lo que sí es un hecho claro es que los israelitas que habían penetrado en Canaán se hallaban diseminados en determinados puntos centrales, con peligro de ser absorbidos por los habitantes de la región más cultos. Entonces, el aglutinante unificador fue el sentimiento religioso, que salvó a Israel en esta crisis de adaptación al ambiente, pues era una isla en un trasfondo politeísta, con culto a las fuerzas reproductivas de la naturaleza, como antes hemos estudiado. A través del libro de los Jueces, vemos cómo se fueron defendiendo las tribus organizadas en un cantonalismo peligroso. La aparición de determinados caudillos salvó las situaciones de peligro; pero, como dice el texto bíblico, en esa época «cada uno hacía lo que le parecía en Israel». Es una época anárquica, espléndida de líderes y «salvadores», que nos hace pensar en una Edad Media de costumbres rudas y de reacciones brutales. Las figuras de Débora, de Gedeón y de Sansón dominan esta era de sedentarización de los hebreos hasta que aparezca la figura unificadora del gran Samuel, preludiando la vinculación nacional de los tiempos de la monarquía.

El santuario que sirvió de aglutinante de las tribus debió de ser aquel en el que estaba el arca, símbolo de la presencia de la divinidad de los clanes. «Al principio, probablemente debió de ser el *santuario portátil* de unos clanes nómadas» [51],

[49] Así, el discurso de Josué parece ser una confesión de fe al estilo de Dt 26,5-9; 6,21-24; Neh 9,7-25. Se enumeran las intervenciones de Yahvé, pero no se alude a los acontecimientos de Jos c.2-10. Aconseja abandonar los ídolos, como había hecho Jacob (Gén 25,2-4).
[50] Cf. M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930) 65-75.
[51] Id., *Historia de Israel* (Barcelona 1966) 96.

aunque no sabemos cómo se convirtió en santuario principal de la liga de las tribus (las seis meridionales y las seis septentrionales, de Lía). Estas tendrían su santuario en *Siquem*, lugar sagrado desde los tiempos patriarcales [52], que geográficamente constituía un punto central de convergencia de las doce tribus. Esta es la idea que parece reflejarse en la «alianza» atribuida al conquistador Josué, que parece ser una redacción posterior con fines de unificación nacional de las diversas tribus que se suponen descendientes de un epónimo común, Israel [53]. Y así, a *Yahvé* se le empieza a adorar como «el Dios de Israel» [54]. Pero en el relato de Jos 24 no se menciona la presencia del *arca*, que consagraba el punto de convergencia religiosa de las tribus.

Pero, sin que sepamos por qué, *Siquem* pierde importancia religiosa, y el santuario nuevo es *Betel*, donde está el arca en tiempo de los jueces: «subió todo el pueblo de Israel a *Betel*; y allí lloraron ante Yahvé, y ofrecieron holocaustos y hostias pacíficas ante Yahvé» [55]. Pero también este santuario fue perdiendo importancia a costa de otro en *Gilgal*, cerca de Jericó. Finalmente, el *arca* aparece asentada en *Silo (jirbet Seilun)*, en tierras de Efraím. Por primera vez se la guarda en un templo edificado, frente a la antigua tradición de la tienda móvil de los nómadas [56]. Allí permaneció hasta que fue apresada por los filisteos [57]. Recuperada, después de una residencia provisional de veinte años en *Quiriat-Yearim* [58], fue trasladada por David a Jerusalén, capital de la monarquía [59], con lo que se consumó la centralización y estatificación del culto en consonancia con las nuevas exigencias políticas.

En *Silo* aparece ya un sacerdocio profesional [60], y los sacerdotes de *Silo* se consideraban como descendientes de Aarón [61], como los de Dan de Moisés [62]. De este modo, los de la tribu de *Leví* fueron adquiriendo relieve como servidores de los santuarios. Con todo, Samuel, que no era de esta tribu, sino de la de Efraím, realizó actos solemnes de culto [63]. Pero el nombre de *levita* quedó como sinónimo de «consagrado» a Yahvé; es un término genérico, que luego queda reducido

[52] Cf. Gén 12,6-34,1ss.
[53] Jos 24,1s.
[54] Cf. Gén 33,20; Jos 8,30; 24,2.23.
[55] Jos 24,14.23; Jue 20,26; 21,2.
[56] 1 Sam 3,3; Jer 7,14; 26,9.
[57] 1 Sam 5,1.
[58] 1 Sam 7,1.
[59] 2 Sam 6,1ss.
[60] Jos 24,33.
[61] 1 Sam 1,3.
[62] Jue 18,30.
[63] 1 Sam 1,1; 2,18s; 9,11-13; 13,5-15.

a los miembros de la tribu de Leví, a la que pertenecían Moisés y Aarón.

En los incidentes de la conquista de Cisjordania nunca se alude a choques militares con los egipcios. Estos por aquella época, a lo más, tenían una guarnición en *Beisán* y *Megiddo*, en tiempos de Ramsés III (1175-44 a.C.), ciudades que no figuran entre las conquistadas por los hebreos. En realidad, el imperio faraónico por aquella época estaba extenuado por las luchas contra los «pueblos del mar», que inquietaban la zona costera desde *Ugarit* hasta la frontera egipcia. Entre ellos, Ramsés III menciona a los *pelashta* (filisteos), a los *danuna* (danaos), los *washasha*, los *shakarusha*, los *tjikar* (zakkala), los *Sikil* (¿sicilianos?). Y el faraón egipcio permitió a los *filisteos* y a los *zakkala* instalarse en la costa de Canaán, que se llamaría *Palestina* en razón de la presencia de los filisteos. Estos llegan a esta zona poco después que los hebreos habían hecho su irrupción por el este, desde Transjordania. Allá por el siglo XI a.C., Egipto no tenía influencia ni prestigio en la costa cananea, como aparece por el relato de *Wen-Amón* que hemos transcrito en páginas anteriores [64]. Por otra parte, había desaparecido el imperio hitita, pero surgía el nuevo coloso: los asirios, quienes con Teglatfalsar I (1116-1087) empezaban a presionar hacia Siria, llegando en sus campañas hasta Armenia; pero los *arameos* lograron mantener cierta independencia en *Karkemish* y *Damasco*, replegándose así el poder mesopotámico. Justamente en este contexto favorable histórico es cuando los hebreos entraron a sangre y fuego, con Josué al frente, contra las ciudades-Estado de Canaán, quedando establecidos en la zona montañosa central, mientras los filisteos señoreaban en la costa, estableciendo un régimen federal: la pentápolis (Gaza, Ascalón, Ashdod, Eqrón y Gath), con un *seren* o *tyrannos* como jefe. Luego presionaron hacia *Beth Shemesh* y Gezer, llegando al choque militar con los israelitas en tiempos de Samuel. Esto facilitó la concentración de fuerzas de éstos, dando lugar a la institución de la monarquía. En tiempos de los jueces, la lucha por la subsistencia había sido heroica. En la llanura, los hebreos llevaban las de perder con pueblos más organizados y fuertes, que empleaban carros de combate [65]; pero en las montañas triunfaban con el procedimiento de guerrillas. Por eso, la zona costera y la llanura de Esdrelón quedaron fuera de la órbita israelita, lo que hizo que las tribus septentrionales se desconectaran de las meridionales

[64] Véase p. 419.
[65] Cf. Jos 17,16; Jue 1,19.

y centrales. Sólo el común sentimiento religioso en régimen de *anfictionía* logró salvar el mínimum de vinculación entre las tribus.

6. La constitución de la monarquía

Los fieles «yahvistas» no aceptaban el principio de la monarquía, porque el título de *melek* («rey») parecía comprometer los derechos inalienables del Dios de Israel; por eso, Gedeón lo rechazó expresamente [66], y también Yotam en su sarcástico apólogo [67]. Pero la presión y organización de los filisteos se hizo tan fuerte, que no hubo más remedio que concentrar poderes y escoger a un caudillo que dirigiera la guerra: Saúl, al que se le dio el título de *rey*, en contra de la opinión de Samuel y de los tradicionalistas [68]. En este caso se impuso la moda de la «nueva ola», y ello aceleró el proceso de centralización política, que culminará en tiempos de David. Los *filisteos* constituían una aristocracia guerrera de tipo egeo, superponiéndose a una población rural predominantemente cananea, cuyo culto y costumbres fueron adoptando. Eran grandes guerreros, y ante el colapso egipcio trataron de imponer su hegemonía en todo el país de Cisjordania. Como tenían el monopolio de las armas de hierro, tenían una ventaja excepcional [69]. Por ello, la tribu de *Dan* tuvo que emigrar hacia el norte después de forcejear con los filisteos. Las escaramuzas de Sansón dan idea de estas luchas empíricas y pueblerinas [70]. Pero los filisteos llegaron hasta *Afeq*, apresaron el *arca*, destruyeron la ciudad de *Silo* y colocaron guarniciones en los puntos estratégicos [71]; para mantener su hegemonía prohibieron a los hebreos la metalurgia, por lo que éstos dependían en todo de los artesanos filisteos [72]. De hecho, el primer objeto de hierro encontrado en Israel de los tiempos de Saúl es una punta de arado en *Guibea* (lugar de nacimiento de Saúl) [73].

Ante esta situación humillante, la figura estelar del profeta y «juez» Samuel se presenta como providencial. Este había crecido en el santuario de *Silo* en calidad de «donado», con el voto de *nazareato*, junto al viejo sacerdote Helí, heredando el ideal del antiguo «yahvismo» intransigente. Con su carisma de *nabi* y transmisor de oráculos, se impone por prestigio a su

66 Jue 8,22s.
67 Jue 9,7-21.
68 Cf. 1 Sam 8,1s; 9,1s.
69 Cf. G. E. Wright, en AJA 43 (1939) 458-63.
70 Jue 15,4ss.
71 1 Sam 10,5; 13,3.
72 1 Sam 13,19-22.
73 Cf. G. E. Wright, en JBL 60 (1941) 36.

pueblo en Rama, adonde van a consultarle [74]. Su ideal era mantener la «anfictionía» tradicional con el sistema de la «judicatura»; y logró purificar el movimiento *nebiista* cananeo de sus extravagancias extáticas, poniéndolo al servicio de la religión tradicional de las tribus [75]. Y la misma elección de Saúl como rey fue por decisión *profética* [76], conforme a la mentalidad de la época. Así, fue públicamente aclamado; y su victoria contra los ammonitas le rodeó de prestigio guerrero [77]. En su conducta rudimentaria procedió de modo carismático. Luego, su hijo Jonatán le ayudó a conseguir victorias sobre los filisteos [78]. Así, Saúl, más que un *rey*, era un *caudillo (naguid)* [79]; la nueva monarquía israelita no está calcada sobre el concepto de ciudad-Estado que privaba en Canaán, sino, más bien, en el modelo de Moab y de Edom [80]. Luego, el pueblo le aclamó como *melek* («rey»), título que expresamente había rechazado Gedeón [81]. Así, fue aclamado en Gilgal, sede de la «anfictionía» [82]. Los sacerdotes le apoyaron [83]; al principio tuvo gran popularidad entre el pueblo gracias a sus victorias militares [84]. Pero temperamentalmente era desequilibrado y emocional, sujeto al frenesí y veleidoso [85]. Y no pudo vencer a los filisteos, porque no logró sobreponerse a los intereses tribales. Y Samuel, al fin, se le opuso, porque se había arrogado funciones *sacerdotales* en la «anfictionía» que Samuel creía le pertenecían a él [86]. Por ello, tomando ocasión de que Saúl no había respetado el *jérem* sobre los amalecitas, le descalificó públicamente [87]. Entonces Saúl empezó a dejarse llevar de la melancolía («el espíritu malo de Yahvé»), tratando de consolarse con la música. Por otra parte, el ascendiente de David con su victoria sobre Goliat le hizo ver enemigos por todas partes [88]. Y persiguió a los sacerdotes que protegieron al fugitivo David [89], con lo que rompió con la «anfictionía», huyendo los sacerdotes con David [90]. Con ello descuidó la guerra contra los filisteos, obsesionado con perseguir a David, quien con su talento logró atraerse a todos los descontentos [91]. Finalmente, murió de ma-

74 1 Sam 9,1s.
75 Cf. M. Noth, *History and the Word of God in the Old Testament:* BJRL 32 (1952) 144-206.
76 1 Sam 10,1s; 11,14.
77 1 Sam 11,1s.
78 1 Sam 13,14.
79 1 Sam 9,1-10; 13,4-14.
80 J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (Roma 1954) 98-100.
81 Jue 8,22.
82 1 Sam 11,14s.
83 1 Sam 14,3.18.
84 1 Sam 31,11-13.
85 Cf. 1 Sam 10,9-13; 11,6s.
86 1 Sam 13,4-15.
87 1 Sam 15,1s.
88 1 Sam 17,1-18,5.
89 1 Sam 21,1-9; 22,9-19.
90 1 Sam 22,20-23.
91 1 Sam 3,1-5.

nera trágica en Gelboe [92], en la llanura de Esdrelón, cerca de Beisán. Con ello le quedaba el campo abierto a David, quien primero hizo duelo por la muerte del «ungido» de Yahvé y luego se apresto a hacerse cargo de su realeza.

En efecto, al desaparecer el caudillo israelita, los filisteos se enseñorearon de las mejores comarcas de Israel en la región central [93]. La salvación estuvo en la figura excepcional y fulgurante de *David* [94], quien se hizo proclamar *melek* o «rey» en Hebrón [95] con el beneplácito de los filisteos, de quienes era vasallo. Pronto adquirió popularidad por sus gestas guerreras anteriores; y los de la tribu de Judá se sentían ufanos del encumbramiento de uno de los suyos, haciendo frente a la dinastía benjaminita de Saúl. Al principio, David se limitó a gobernar la parte meridional (a la tribu de Judá y Simeón y a los *kalebitas* y *qenitas)* [96]. De este modo empezó a perfilarse la figura histórica de *Judá* frente a *Israel*, que encarnaba a las tribus centrales y septentrionales, lo que daría lugar más tarde a la escisión política. Con todo, David se casó con la hija del rey de Gesur, Estado arameo del noreste del lago de Genesaret, estableciendo relaciones amistosas con los reinos de Transjordania [97]. Por otra parte, reclamaba a su antigua esposa, Mikal, hija de Saúl [98]. Finalmente fue proclamado rey en Hebrón [99]. Por sus cualidades carismáticas se convirtió así en *naguid* («caudillo») y *melek* («rey»), los dos títulos que antes había ostentado Saúl.

En sus campañas militares venció a los filisteos [100] y a los *jebuseos*, instalados en *Jerusalén*, cuya capital conquistó [101], y la convirtió en capital de su reino, como punto de convergencia entre las tribus del norte y del sur. Y a la antigua *Uru-salimmu (Yerushalayim)* le cambió el nombre en «ciudad de David» [102], continuando los *jebuseos* en ella, si bien como asimilados a los hebreos. Siguiendo su política de concentración y de unificación de las tribus, trasladó el *arca* a Jerusalén, dando así fin a los restos de la antigua «anfictionía» [103]. Organizó el culto a base de una familia sacerdotal que había sido la guardiana de *Silo* [104] y de otra nueva vinculada a un tal Sadoq, desconocido

92 1 Sam 26,4; 29,1.
93 2 Sam 23,14.
94 Se ha querido relacionar su nombre con el *Dawidanum* de los textos mesopotámicos; en 2 Par 20,37 se pretende explicarlo como abreviación de *Dodhawahu* («predilecto de Yahvé»; *dodh*, «patrón», «predilecto»), que es un apelativo de la divinidad (cf. Is 5,1; Am 8,14; aparece en la estela de *Mesha* de Moab 1.12).
95 2 Sam 2,1-4.
96 Cf. 1 Sam 27,10; 30,14; Jue 1,1-21.
97 Cf. 2 Sam 10,2.
98 2 Sam 3,22-39.
99 2 Sam 5,1-3.
100 2 Sam 5,25; 1 Par 14,16.
101 2 Sam 8,12.
102 2 Sam 5,6-10.
103 2 Sam 6,1s.
104 1 Sam 22,20; 14,3.

hasta entonces, el cual quizá formaba parte del sacerdocio del santuario cananeo [105]. De este modo, David juntaba la legitimidad sacerdotal de los dos santuarios: el de Israel y el de los *jebuseos*. Surgió así la nueva capital de la teocracia hebraica, vinculada a la capital nueva política. La «estatificación» política iba a condicionar también la «estatificación» religiosa, ya que el *arca*, lejos de estar en una tienda móvil, iba a vincularse a un templo edificado con piedra en tiempos del sucesor de David, lo que no dejaba de ser una innovación de consecuencias importantes en el futuro.

Después, David fue conquistando otras ciudades cananeas, logrando prácticamente la conquista de toda la tierra prometida de los antiguos sueños. Luego siguieron expansiones imperialistas en Transjordania [106]; después siguieron sus campañas en Siria, venciendo a Hadadezer de *Damasco*, y capturando carros de combate, el arma nueva decisiva [107]. Recibió tributo del rey de *Hamath*, sobre el Orontes [108], por haber vencido al rey de *Soba*. Luego estableció David relaciones amistosas con Hiram de *Tiro* (969-36 a.C.) [109]. De este modo, David se convirtió en el monarca más fuerte de Canaán y sus alrededores, desde *Tiro* a *wady el-Arish*, es decir, toda Cisjordania y Transjordania desde el sudeste del mar Muerto a *Hamath*, de Siria. Para mantener este imperio tuvo que crear una burocracia y un ejército *(saba')*, con Joab por jefe, y aceptando fuerzas mercenarias, como los *kereteos* (cretenses) y *peleteos* (filisteos). Tenía una heraldo *(mazkir)*, un secretario de Estado *(sôfer)* y dos sumos sacerdotes, Abiatar y Sadoq. Este esquema burocrático parece estar calcado en el del reino faraónico. Organizó un censo para conseguir los tributos [110], lo que no fue bien visto por los profetas tradicionalistas [111]. Organizó el culto [112] y tenía una guardia personal con «treinta» *gibborîm* o «campeones» [113], al estilo de la corte faraónica [114]. Todo este esquema contrastaba con la organización rudimentaria de la corte de Saúl, pero iba a ser enriquecido por el megalómano Salomón, su hijo, elegido sucesor después de muchas vicisitudes [115].

105 Cf. H. H. Rowley, *Zadok and Nehushtan:* JBL 58 (1939) 113-41; Id., *Melchisedek and Zadok*, en *Festchrift A. Bertholet* (Tübingen 1950) 461-72.
106 Cf. 2 Sam c.10-12.
107 2 Sam 8,3-8.
108 2 Sam 8,9s.
109 2 Sam 5,11s; cf. W. F. Albright, en ARI 132.
110 2 Sam 24,1s.
111 Cf. G. E. Mendenhall, en JBL 77 (1958) 52-66; F. M. Cross-G. E. Wright, en JBL 4 (1956) 202-26.
112 Cf. W. F. Albright, ARI 125-29.
113 2 Sam 23,24-29; cf. K. Elliger, *Die dreissig Helden Davids:* PJB 31 (1935) 29-73.
114 Cf. R. de Vaux, *Titres et fonctionnaires égyptiens a la cour de David et Salomon:* RB 84 (1939) 394-505; J. Begrich, *Sofer and Mazkir:* ZAW 58 (1940) 1-29.
115 2 Sam 15,1-6; 1 Re 1,5; 2,35.

Salomón no tenía las cualidades «carismáticas» de su padre, ni méritos personales para ganarse la admiración de su pueblo; por lo que compensó esto con una fachada ostentosa, imitando las cortes fastuosas orientales. El exceso de gastos públicos que supuso la construcción del palacio y templo salomónicos, la injusta distribución de los impuestos (quedando exenta la tribu de Judá, a la que pertenecía el propio rey) y la excesiva centralización administrativa trajo como consecuencia la división del reino después de su muerte, ya que las tribus centrales y septentrionales no quisieron seguir sometidas a la prepotencia de la de Judá [116]. Por otra parte, el eclecticismo religioso de la corte salomónica, por influencia de las numerosas concubinas extranjeras, debilitó los lazos del yahvismo tradicional, que era el único aglutinante serio de las diversas tribus. Salomón pasará a la historia de Israel como el rey sabio y sagaz por excelencia, como un buen diplomático, consiguiendo con su boda con una hija del faraón (cuyo nombre no se especifica) la cesión de la ciudad de *Gezer* como dote de matrimonio [117]. Tuvo excelentes relaciones con Hiram de *Tiro* (969-36 a.C.) [118], quien tenía un imperio colonial marítimo en Chipre, Sicilia, Cerdeña y Cádiz; había suplantado al poder marítimo de Sidón. Israel exportaba trigo y aceite a *Tiro*, mientras que los fenicios le vendían, sobre todo, madera de cedro para las grandes construcciones de Jerusalén.

En el orden militar, Salomón estableció guarniciones estratégicas para mantener su privilegiada situación, fortificando las principales ciudades, como *Hasor*, en Galilea, frente a los arameos; *Megiddo*, cerca del monte Carmelo, para controlar el paso hacia Egipto y la feraz llanura de Esdrelón; *Gezer* y *Tamar*, al sur [119]. Adoptó el carro de guerra [120]. De hecho, en las ruinas de *Megiddo* se encontraron establos para 450 caballos; y construcciones militares del tiempo de Salomón se encontraron en las ciudades antes citadas [121]. En su tiempo hubo choques militares con los edomitas en Transjordania [122]; y en Siria el arameo Razón ocupó Damasco y se proclamó rey de la región [123]. Por otra parte, Salomón fomentó el comercio marítimo por el mar Rojo [124], con marineros fenicios que iban en

116 1 Re 12,18.
117 1 Re 9,16; cf. W. F. Albright, en ARI 213s; JPOS 4 (1924) 142-44; AASOR 12 (1930-31) 74s.
118 1 Re 5,1-12.
119 Cf. 1 Re 9,15-19.
120 1 Re 10,26.
121 Cf. Y. Yadin, en IEJ 8 (1958) 80-88.
122 1 Re 11,14-22,25.
123 1 Re 11,23-25.
124 1 Re 9,26-28; 10,11s.22.

busca de marfil y de especias hacia el mar Indico. Mantuvo la ruta comercial caravanera con Arabia, teniendo relaciones con la reina de Sabá, al sudeste de la península arábiga [125]. Así, se ha encontrado en *Betel* un sello de arcilla procedente de Arabia [126]. En la región del *Arabá*, al sudeste del mar Muerto, organizó las explotaciones de cobre y de hierro; importó caballos de Cilicia y se dedicó al tráfico con los arameos [127].

Además, Salomón fomentó el desarrollo de la agricultura. Justamente del siglo x a.C. se ha encontrado el famoso *Calendario de Gezer*, que enumera las diversas estaciones agrícolas anuales; parece era una tablilla de ejercicios escolares y estaba escrito en verso en forma rimada mnemotécnica al servicio de los escolares:

> «... Sus dos meses son: *cosecha* (de aceituna);
> sus dos meses son: *siembra* (de grano);
> sus dos meses son: *plantación* tardía;
> su mes es *sachado* de lino; su mes es *recolección* de cebada;
> su mes es *cosecha* (y festejos);
> sus dos meses son *cultivo* de la vid;
> su mes es *fruto* del estío» [128].

Paralelamente, el rey Salomón mereció el título de *sabio* por excelencia, porque organizó en su corte círculos «sapienciales» al estilo de la corte egipcia. Así, mandó redactar la «historia de la corte de David» [129], recoger las tradiciones épicas de los tiempos de los jueces y de los tiempos de Saúl, David y Salomón. Es en esta época cuando empieza a redactarse el documento «yahvista», que parece ser el más antiguo del Pentateuco. Organizó la música [130] y recogió proverbios [131]; en realidad, el género *gnómico* o proverbial aparece ya en los textos de *El Amarna*. El actual libro de los Proverbios recoge, sin duda, muchas sentencias populares de trasfondo cananeo coleccionadas en los círculos «sapienciales» de la corte de Salomón. Los críticos ven en algunos proverbios dependencias de las *Máximas de Amennem'ope* (fines del segundo milenio a.C.) [132].

125 1 Re 10,1-13; los *sabeos* estaban sedentarizados en el actual *Yemen* oriental. Cf. W. F. Albright, en ARI 132-35; BASOR 128 (1952) 45; JBL 71 (1952) 248s; G. van Beek, en JAOS 78 (1958) 141-52.
126 Cf. G. van Beek-J. Jamm, en BASOR 151 (1958) 9-16.
127 1 Re 10,28-29.
128 Publicado primero por R. A. S. Mecalister, *Gezer* II 24-28. La inscripción fue encontrada en 1908. La lengua es hebreo-bíblica primitiva; cf. D. Diringer, *Le iscrizioni anticoebraiche palestinessi* (Firenze 1934) 1-20; complementada por W. F. Albright, en BASOR 92 p.16-26; G. R. Driver, en PEQ (1945) 5-9; E. Zolli, en Bi (1946) 129-31; ANET 320; SAO 245.
129 2 Sam c.8-20; 1 Re 1,1-2.
130 1 Re 10,12; cf. W. F. Albright, en ARI 125-29. Quizá los salmos 29, 45 y 18 sean una adaptación de composiciones poéticas cananeas.
131 Cf. 1 Re 3,4-28; 10,7.23; 4,29-34; cf. M. Noth-F. Thomas, *Wisdom in Israel and in the Ancient East*: VT 2 (1955); A. Alt, *Die Weisheit Salomos* (KS II) 90-99.
132 Cf. W. F. Albright, en VTS III 6.

Y los nombres de los sabios citados en 1 Re 4,3 (Etán, Jemán, Kalkol y Darada) parecen cananeos.

Finalmente, Salomón completó la burocracia montada por su padre [133], poniendo un jefe de gobernadores *('al hannissabim)*, un jefe de administración de provincias, o ministro de la gobernación, y un primer ministro o *visir ('al habbayit)*, que era a la vez mayordomo de palacio [134]. Reorganizó el país en distritos administrativos, con un gobernador comarcal [135], saltando así las organizaciones empíricas de las antiguas tribus; lo que era una necesidad por exigencias de centralización del poder y para anexionarse a las ciudades-Estado cananeas que habían sido conquistadas. De este modo terminó el tradicional régimen «anfictionario» de las tribus. Para ello tuvo que forzar la recaudación de tributos, dadas las grandes obras públicas que había emprendido; para trabajar en ellas, primero fueron llamados los esclavos; luego, los israelitas, reclutando cuadrillas de trabajadores para cortar madera en el Líbano y transportarla [136]. Sabemos que lincharon a un superintendente de estos duros trabajos [137]. También los esclavos trabajaban en las fundiciones de *Esion-Gaber*, junto al golfo de *Aqaba*, y en las minas del *Arabá*, en condiciones muy duras [138]. Con todo, para hacer frente a las deudas públicas, Salomón tuvo que ceder varias ciudades septentrionales al rey de *Tiro* [139]. Esto resultó muy odioso, porque era enajenar parte del patrimonio dejado por el conquistador David. Con esta medida empieza a decrecer el prestigio del gran rey, y la crisis surgirá con su muerte.

En realidad, el cambio social había sido muy grande, pues se había pasado de un régimen tribal religioso de «anfictionía» a una organización comercial vasta, con tendencia a la concentración urbana. Y los tradicionales movimientos profético-carismáticos veían en ello la pérdida de valores religiosos y el peligro de caer bajo influencias idolátricas extranjeras, como así sucedió. Por otra parte, la absorción de la población cananea trajo como consecuencia la adulteración del «yahvismo» tradicional, pues se mezclaron los ritos cananeos y los tradicionales de Israel; la religión del desierto, al sedentarizarse en un régimen de «estatificación» de lo religioso, pierde originalidad, y Yahvé queda como «prisionero» en un edificio de

133 1 Re 4,1-6.
134 2 Re 15,5; Is 22,21s.
135 1 Re 4,7-19.
136 1 Re 5,13s.
137 1 Re 12,18; 4,6; 5,14.
138 Cf. N. Glueck, en BASOR 79 (1940) 4; I. Mendenhall, en BASOR 85 (1942) 14-17
139 1 Re 9,10-14.

piedra vinculado a un lugar determinado. Así, la morada de Yahvé es la colina de Sión. Con la institución monárquica, las antiguas promesas hechas a los patriarcas y a Moisés quedan canalizadas, a través de la dinastía, con las nuevas promesas hechas a David [140], surgiendo así el mito de la perennidad de la dinastía davídica, que se habría de derrumbar estrepitosamente siglos más tarde con las invasiones caldeas. Los *Salmos* regios [141] parecen reflejar este ambiente de euforia nacional a partir del vaticinio de Natán [142]. El rey gobernaba como «hijo» predilecto y protegido de Yahvé [143]; era su «primogénito» [144], su «ungido» [145]; sometería a las naciones extranjeras [146] y ningún enemigo prevalecería sobre el rey [147]. Es la literatura que gira en torno a las ideas mesiánicas nacientes, surgidas al calor de la euforia de los tiempos triunfalistas de los primeros años de la monarquía. Pero la realidad futura había de ser menos halagüeña, y las perspectivas proféticas tomarán otro rumbo más profundo y menos nacionalista.

En este ambiente, la «realeza» (concepto tomado del extranjero) se sacraliza, sin duda debido a influencias ambientales cananeas, y lo estatal y lo religioso se fusionaron, llegando a presentar al pueblo hebreo como «reino sacerdotal» [148]. Se cumplieron los peligros anunciados por Samuel, que se oponía a la institución monárquica [149], ya que la figura del rey absorbió los intereses totales del pueblo [150]. Y frente a esta centralización excesiva surgieron tensiones de libertad y regionalistas ya en los últimos días de Salomón. El que canalizaba estas nuevas tendencias autonomistas fue Jeroboam, jefe de las tribus de José, quien tuvo que refugiarse en Egipto para volver a ponerse al frente de las tribus septentrionales y declararse rey frente al de Judá [151]. Incluso los profetas, como Ajías, veían bien esta nueva situación, que surgía como reacción contra el despotismo ilustrado de la corte megalómana de Jerusalén.

140 2 Sam 7,1s.
141 Son los salmos 2 18 20 21 45 72 89 101 110 132 144.
142 2 Sam 7,14.
143 Sal 2,7.
144 Sal 89,27.
145 Sal 2,2; 18,20,6.
146 Sal 2,7-12; 18,44; 72,8-11.
147 Cf. Sal 2,1-6; 18,31-45; 21,7-12; 132,17.
148 Ex 19,6.
149 1 Sam 8,6.11-17.
150 El Estado es «sacralizado» en nombre de Yahvé; y los fines del Estado y los religiosos se confundieron. Cf. H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im AT* (Tübingen 1951); Id., *Gottesdienst in Israel* (München 1954).
151 Cf. 1 Re 11,26-40.

7. La división del reino: Judá e Israel

Al morir Salomón, que mantenía con su personalidad legendaria la frágil unión de las tribus, se derrumbó la obra de unificación nacional davídica y empezó el espectáculo deprimente de la guerra entre las tribus del norte y las del sur, que nunca habían estado plenamente integradas. Falto de sentido político y mal aconsejado por los jóvenes, Roboam, hijo de Salomón, en vez de aligerar el peso de los tributos, los aumentó, con lo que se dio pie para la secesión del reino, tal como se decidió en la asamblea de *Siquem* [152], situada en la parte septentrional, lugar bien escogido para lograr la aclamación popular que confirmara las decisiones de Jerusalén [153]. Pero el delegado de Roboam fue linchado y el mismo rey tuvo que huir vergonzosamente. Las tribus del norte nombraron como rey a Jeroboam, el insurrecto que en tiempos de Salomón se había refugiado en Egipto. En el trasfondo político parece que se quería restaurar el régimen antiguo de «anfictionía» de las tribus frente al centralismo absorbente de la corte de Jerusalén. Los «carismáticos» se situaron a favor de los insurrectos, y así el profeta Semeias apostrofó a Roboam por su conducta insensata. De este modo, Jeroboam quedó investido de poder por aclamación popular y profética, como había sido Saúl.

Como consecuencia de esta escisión, el poder militar se debilitó, y los países sojuzgados de alrededor lograron sacudir el yugo israelita, como Damasco, que se constituyó en reino independiente [154]. Igualmente, los filisteos en el sudoeste recuperaron todas sus ciudades, excepto *Gath* [155]. Por su parte, los reinos de Transjordania, *Ammón* y *Moab* se constituyeron también en Estados independientes, como aparece en la estela de Salmanasar III (s.IX a.C.) [156]. Con todo, Judá mantuvo el control de la región meridional de *Edom* hasta el golfo de *Aqaba* [157].

Y en el quinto año del reinado de Roboam, rey de Judá (918 a.C.), tuvo lugar la invasión del faraón *Sheshong* (*Sesac* de la Biblia), según se dice en 1 Re 14,25-27: «El año quinto del reinado de Roboam (hijo de Salomón), *Sesac*, rey de Egipto, subió contra Jerusalén; saqueó los tesoros de la casa de Yahvé y los tesoros de la casa del rey; lo saqueó todo, llevando todos los escudos de oro que había hecho Salomón». En efecto,

[152] 1 Re 12,1-20.
[153] Cf. C. U. Wolf, en JNES 6 (1947) 98-108.
[154] Cf. F. M. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (London 1957).
[155] Cf. 2 Par 11,8.
[156] Cf. Pritchard, en ANET 278.
[157] Cf. N. Glueck, en BA 10 (1947) 82.

Sheshonq nos ha dejado una lista de ciudades conquistadas en Canaán (sin mencionar a Jerusalén), pero sin dar detalles sobre su itinerario, pues habla de sus victorias sobre «los asiáticos de países extranjeros distantes»; dice: «He subyugado a Mitanni» (país del norte de Mesopotamia, ya en decadencia política entonces), y habla del «tributo de la tierra de Siria». Entre las ciudades cananeas mencionadas en la lista están *Ayyalón*, *Beth Horón*, *Beth-Shan* (Beisán), *Beth Anat*, *Beth-Tapuah*, *Gibeón*, *Jordán*, *Mahanaim*, *Megiddo*, *Migdol*, *Rabbah*, *Rehob*, *Shasu* (beduinos), *Shunem*, *Socho*, *Taanak* [158]. De hecho, aparte de la mención de estas localidades cananeas, muchas de las cuales pertenecían a Judá e Israel, la conquista de *Megiddo* (junto al monte Carmelo) está garantizada por el fragmento de una estela con el nombre de *Sheshonq* encontrada en las excavaciones de esta ciudad. Igualmente se ha encontrado su nombre en una silla de una estatua sedente en *Byblos* (al norte de Beyrut) [159]. *Sheshonq* fue el fundador de la XXI dinastía (de Bubaste), y de esta época se ha encontrado una estatuilla de basalto de un egipcio con esta inscripción: «Legado de Canaán y de Palestina, Padi-Eset, hijo de Apy» [160]. Es el que había dado refugio a Jeroboam cuando éste huyó de Salomón para preparar su penetración en Asia y reconquistar el poderío antiguo sobre aquellas regiones. En la lista de Karnak nos da 150 ciudades conquistadas en Asia. El itinerario de la invasión parece ser el siguiente: penetró por *Edom* a través del *Negeb*, y debió de destruir las fundiciones de *Esyón-Gaber*, en el *Aqaba*. Destruyó *Debir* y *Beth-Shemesh*, en el reino de Judá. Llegó luego hasta *Esdrelón* y hasta Transjordania, ocupando *Megiddo*, donde dejó su estela antes mencionada [161]. Pero luego tuvo que volver a Egipto para hacer frente a las disensiones internas; por lo que los reinos de Judá e Israel se sintieron momentáneamente aliviados. Los egipcios se retiraron de Canaán, dejando una cabeza de puente cerca de *Guerar* [162].

Hacia 876 subió *Omri* al trono del reino septentrional, inaugurando una nueva dinastía, «la casa de Omri», que durará hasta el 842, en que *Jehú* se insurrecciona (con el visto bueno del profeta Eliseo) [163] y extermina a todos los miembros de la familia real. Cuando Omri subió al poder (876-69) tuvo que

[158] Véase ANET 242-43.263-64.
[159] Cf. ANET 264; SAO 221.
[160] Cf. W. F. Albright, en BASOR 130 (1953) 5-11; ANET 264. Esta estatuilla está en el Walters Art Gallery, de Baltimore.
[161] Cf. W. F. Albright, en AASOR 21-22 (1943) 38; B. Mazar, *The Campaign of Pharaon Shishak to Palestine:* VTS IV (1957) 57-66.
[162] Cf. W. F. Albright, en JPOS IV (1924) 146-48; véase J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao 1966) 240-41.
[163] Cf. 2 Re 10,1ss.

hacer frente al rey de los arameos Ben Hadad I (880-42), que había invadido y saqueado la Galilea septentrional, llegando al *Yarmuk*, en Transjordania. Por el norte había extendido su imperio hasta *Alepo*, donde se encontró una estela suya, dedicada a Melkart de *Tiro*, lo que implica que tenía buenas relaciones con esta región fenicia [164]. Incluso logró obtener condiciones ventajosas comerciales en la parte septentrional de Israel [165].

Pero el peligro para los arameos y los israelitas venía de Mesopotamia, porque el coloso asirio volvía a despertarse con apetencias imperialistas en el *Amurtu* u «occidente» (Siria-Fenicia-Canaán). Dos siglos antes, los asirios se habían replegado ante el empuje de los arameos; por eso en tiempos de David, bajo Asur-rabi II (1010-970), no hizo incursiones hacia occidente; pero bajo Asur-Dan II (934-12) volvió a recuperarse y a presionar hacia *Aram;* y es Asur-nasir-pal (883-59), en tiempos de *Omri* y *Acab* de Israel, quien se lanzó a la conquista de la Alta Mesopotamia y del país de *Aram*, en la curva del Eufrates, sometiendo a los distintos Estados arameos de la región. Luego, ya en tiempos de *Omri* de Israel, se lanzó hacia el sur y occidente, llegando al *Líbano*, el sueño de los reyes asirios anteriores, y allí «lavó sus armas» en el Mediterráneo, sometiendo a las ciudades costeras fenicias de *Arwad, Byblos, Sidón* y *Tiro*, según él mismo declara enfáticamente en sus anales militares, escritos en las losas del pavimento del templo de Ninurta, en Kalah, nueva residencia del rey. He aquí el texto:

Expedición al Occidente de Asur-nasir-pal III (883-59)

«En aquella ocasión me apoderé de toda la extensión del monte Líbano. Llegando al Gran Mar del país de los *amurru*. Lavé mis armas en lo profundo del mar y ofrecí oblaciones de ovejas a los dioses. Ascendí a los montes de Amanus y talé troncos de cedros, pinos salvajes, cipreses, y ofrecí oblaciones de ovejas a mis dioses. Hice esculpir una estela con mis heroicas gestas y la levanté allí» [166].

Después, el rey se retiró a Mesopotamia, pero no tardarían en volver sus sucesores. Durante este tiempo, *Omri* de Israel trató de recuperar los territorios del norte ocupados por los arameos, y fundó Samaria *(Shomron)* en una colina que domina la región central de Cisjordania, fundando una dinastía que iba a ser llamada, en los textos bíblicos y cuneiformes, la

164 Cf. W. F. ALBRIGHT, en BASOR 87 (1942) 23-29; G. DE LA VIDA, en BASOR 90 (1943) 30-34.
165 Cf. 1 Re 20,34.
166 Publicado por KING, en AKA 254s; I. Y. LE GAC, *Les inscriptiones de Aššur-nasir-apli* III (Paris 1907) 3s; LUCKENBILL, en AR I 475-79; A. L. OPPENHEIM, en ANET 275-7; SAO 222. En la inscripción, *Líbano* es llamado *Lab-na-na*, y el *Orontes, Aran-tu*.

«casa de Omri» aun después de su desaparición, como veremos. Procuró tener buenas relaciones con los fenicios y el reino de Judá, pero mantuvo a raya a los arameos, que presionaban por el norte de Transjordania. Esta política fue continuada por su hijo *Acab* (869-50), que se había casado con Jezabel, hija de Ittobaal de *Tiro* [167], el cual gobernó entre 887-56 a.C., cuando la gran ciudad marítima estaba en su momento cenital de expansión colonial, pues Cartago fue fundada a finales del siglo IX a.C. También el rey de *Tiro* tenía que contrapesar la presión de los arameos; por eso su alianza con el rey de Israel le reportó ventajas políticas y militares, ya que le proveía de cereales. Por otra parte, *Acab* estuvo en buenas relaciones con Yehoram de Judá, hijo de Josafat, pues la esposa de Yehoram, Atalía, era hija (o hermana) de *Acab* [168]. Extendió su influencia comercial hasta *Esyón-Gaber*, en el *Aqaba* [169], y por la estela de *Mesha* sabemos que conquistó *Moab* [170], convirtiéndolo en Estado-vasallo, con destacamentos israelitas en el norte del torrente *Arnón*. Por su parte, el rey de Judá dominaba *Edom* [171] y presionaba hacia la costa filistea [172].

En un combate con los arameos en el norte de Transjordania, el rey *Acab* logró hacer prisionero a Ben-Hadad de *Damasco*, pero le dejó libre a cuenta de unas concesiones comerciales a favor de Israel en territorio sirio. Y, aunque los profetas protestaban contra esta política de relaciones con el exterior, la verdad es que era muy oportuna, ya que de nuevo amenazaban los asirios por el este, pues Salmanasar III (859-824) lanzó una ofensiva contra el alto Eufrates, llegando a los montes de Amanus y al Mediterráneo, como sus antecesores. Entonces los reyes del oeste se confederaron para hacerle frente, a saber, Hadad-ezer (Ben-Hadad de la Biblia) de *Damasco* [173], Irhuleni de *Hamath* (no mencionado en la Biblia) y *Acab* de Israel, que contribuyó con dos mil carros y diez mil infantes. El encuentro decisivo tuvo lugar en *Qarqar*, junto al Orontes, en 853 a.C. En los anales oficiales el rey de Asiria se gloría de haber reportado una victoria total, pero parece que la batalla quedó en tablas; y de hecho tardó cinco años en emprender una nueva expedición contra esta región.

167 Cf. 1 Re 16,31.
168 2 Re 8,18; 2 Par 21,6; 2 Re 8,26; 2 Par 22,2.
169 1 Re 22,2.8.
170 Cf. ANET 320ss.
171 1 Re 22,47.
172 2 Re 8,22; 2 Par 17,11.
173 *Hadad-ezer* (Adad-idri de los textos asirios) es el nombre personal, mientras *Ben-Hadad* es el nombre de trono. Cf. W. F. ALBRIGHT, en BASOR 87 (1942) 28.

La batalla de Qarqar según el relato de Salmanasar III (858-24)

«... Partí de Alepo y me acerqué a las dos ciudades de Irhulemi de Hammat. Partí luego de Argana y me acerqué a *Qarqar*. Destruí, derribé e incendié *Qarqar*, su residencia real. Trajo en su ayuda 1.200 carros de guerra, 1.200 jinetes y 20.000 soldados de Adad-idri (Haddad-ezer) de Damasco; 700 carros, 700 jinetes, 10.000 soldados de Irhuleni de Hammath; 2.000 carros, 10.000 soldados, de *Acab de Israel (A-ja-ab-bu mat Sir-'i-la-a-a)*; 500 soldados de Que, 1.000 soldados de Musri (Egipto)...; en total, 12 reyes, que se habían levantado contra mí para (darme) una batalla decisiva...; y los derroté entre las ciudades de *Qarqar* y Gilzán. Abatí con las armas 14.000 guerreros de sus ejércitos, cayendo sobre ellos como cuando Adad envía un diluvio. Amontoné sus cadáveres, llenando la planicie con sus tropas numerosas. Hice correr su sangre con las armas por las concavidades de la región. La llanura resultó demasiado pequeña para dar cabida a los cadáveres que caían, y el vasto suelo no era suficiente para poder enterrarlos. Con sus cuerpos yo rellené el Orontes como para establecer un vado. En este combate me apoderé de sus carros, de sus jinetes, de sus caballos y de sus arneses» [174].

En la Biblia no se alude a esta intervención de *Acab* de Israel en la famosa batalla de los doce reyes en *Qarqar*, que sirvió para detener a los asirios durante un lustro. Más tarde, Salmanasar III volverá a la carga en tiempos de *Jehú*, que había exterminado la dinastía de Omri en 841 a.C., al que impuso un tributo, así como a los reyes de Tiro y de Sidón. En realidad, *Acab* sobrevivió pocos meses a la famosa batalla de *Qarqar*, pues murió mientras atacaba la ciudad transjordana de *Ramoth de Galaad* [175], cumpliéndose así el vaticinio de Elías: «los perros lamieron su sangre y las rameras lavaron su sangre» [176].

En tiempos de *Acab* de Israel reinaba en *Moab* el rey *Mesha*, del que se dice en 2 Re 3,4-5 que «poseía rebaños y pagaba al rey de Israel un tributo de *cien mil corderos* y *cien mil carneros* con sus lanas. A la muerte de *Acab*, el rey de *Moab* se insurreccionó contra el rey de Israel». Por ello, el rey Joram de Israel organizó una expedición militar contra el rey de Moab, llamando en su ayuda a Josafat de Judá, a lo que accedió éste, tomando ambos «el camino del desierto de Edom» (v.8). Es decir, que siguieron por el sureste del mar Muerto. Y el profeta Eliseo salvó la situación del ejército sediento haciendo aparecer agua inesperadamente. Los moabitas les atacaron, pero fueron derrotados, teniendo que replegarse a las murallas de Qir Jareset. Y allí el rey de Moab sacrificó a su primogénito

174 Publicada primero en KAH II n.112-14; traducción de LUCKENBILL, en AR I 610; E. DHORME, *Les pays bibliques et l'Asyrie:* RB (1910) 66-67; ANET 278-79; SAO 224-25; F. MICHAELI, *Textes de la Bible et de l'Ancient Testament* p.51-52.

175 1 Re 22,38.

176 1 Re 21,19.

sobre las murallas en holocausto para aterrorizar a los israelitas, que sentían abominación por estas bárbaras costumbres; por lo que éstos se retiraron del asedio [177]. Esta es una versión convencional para ocultar la derrota ante el ejército de Moab.

Afortunadamente, tenemos una versión de parte del rey *Mesha* de *Moab*, quien nos habla de cómo sacudió el yugo de los israelitas; es lo que se dice en la famosa *estela de Mesha* (una piedra negra de un metro de altura por 0,60 de ancho, que se encuentra en el Museo del Louvre, en París). Encontrada en 1869 por un misionero alemán en Transjordania, en *Dibón* (Dibán), a ocho kilómetros al norte de Arnón, en la región de la antigua Moab, fue descuartizada en trozos por los beduinos, esperando así venderla más cara por fragmentos. Ha sido luego reconstruida, y tiene más de treinta líneas, las últimas muy mutiladas. Está escrita en caracteres alfabéticos arcaicos similares a los del hebreo antiguo (como el de la inscripción de Siloé, s.VIII a.C.), y en ella se narran las victorias de los moabitas sobre los israelitas, con lo que sacudió su yugo. He aquí el texto íntegro:

Estela de Mesha, rey de Moab (s. IX a.C.)

«Yo soy *Mesha*, hijo de Kemosh..., rey de *Moab*, de Dibón: Mi padre reinó treinta años sobre Moab; y yo reiné después de mi padre. Yo construí este lugar alto *(bamáh)* en honor de Kemosh en Qerihô, (lugar alto) de salvación, pues me salvó de todos los reyes y me hizo prevalecer sobre todos mis enemigos. En lo concerniente a *Omri, rey de Israel*, éste oprimió a Moab durante muchos días, pues Kemosh se había enojado contra su país. Le sucedió su hijo *(Acab)*, y se dijo: '¡Yo oprimiré a Moab!' En mis días así habló, pero yo he prevalecido (lit. «he gozado de su vista») sobre su casa; *¡e Israel se ha arruinado para siempre!* En efecto, *Omri* había ocupado la tierra de *Madaba*, e (Israel) había habitado durante los días de él y la mitad de los días de su hijo *(Acab)*; en total, cuarenta años; pero Kemosh moró allí durante mis días. Y yo edifiqué a Baal Meón, haciendo un estanque en ella; y construí Qiryaten. Las gentes de *Gad* habían residido siempre en la tierra de Atarot, pues *el rey de Israel* había edificado para sí a Atarot. Pero yo combatí contra la ciudad y la tomé; y maté a toda la gente de la ciudad para saciar a Kemosh y a Moab. De allí yo traje (como cautivo) a *Ariel*, su caudillo, y lo arrastré delante de Kemosh en Qeriyot. Y establecí allí gentes de *Sharon* y a gentes de Maharot. Entonces, Kemosh me dijo: '¡Ve y toma *Nebo* (de manos) de *Israel*!' Yo me fui de noche y combatí contra ella desde el alba al mediodía. Y la conquisté, matando a todos: a siete mil hombres en pleno vigor, y a viejos, a mujeres en plena juventud, y a las ancianas, a las esclavas, pues las había *consagrado* como *hérem* (anatema: total destrucción) a Ashtar-Kemosh. Y tomé de ellos (objetos *dedicados*) *a Yahvé* y los transporté ante Kemosh. Y el *rey de Israel* había edificado *Yahas*; y allí residía cuando luchaba contra mí, pero Kemosh le hizo salir delante de mí. Yo tomé de Moab doscientos hombres con sus capitanes

177 2 Re 3,4-27.

y los conduje contra *Yahas;* y la conquisté, anexionándola a *Dibón.* Yo fui el que edificó a Qerihô, el muro de los bosques y el muro de la fortaleza; yo fui quien construí sus puertas y edifiqué sus torres. Yo fui quien edificó el palacio del rey e hice los muros del estanque para las aguas en medio de la ciudad, pues no había cisterna en medio de la ciudad, en Qerihô. Por lo que dije a todo el pueblo: '¡Haced cada uno de vosotros una cisterna en vuestras casas!' E hice cortar vigas para Qerihô por los *prisioneros de Israel.* Edifiqué *Aroer* y construí la calzada en el valle de *Arnón.* Yo reedifiqué Bet Ramot, que había sido destruida. Edifiqué también en Betser (porque estaba en ruinas) con cincuenta hombres de *Dibón,* porque todo *Dibón* estaba bajo mi obediencia. Yo reiné sobre las cien ciudades que yo había anexionado al país (de Moab). Y edifiqué también a *(Madaba)* y a *Bet-Diblatem* y Bet Baal-Meón, poniendo allí el... del país. Y en cuanto a Hawronen, residieron allí... Y Kemosh me dijo: '¡Baja y combate contra Hawronen!' Y descendí (y luché contra la ciudad y la tomé), y así Kemosh residió en ella durante mis días...» [178].

El valor histórico de esta estela es incalculable, pues es la primera vez que se menciona a *Israel* en un texto extrabíblico después de la estela de Merenptah (s.XIII a.C.), y nos sirve para esclarecer la historia del reino septentrional de Israel en un momento de expansión, como es el de los tiempos de la dinastía de Omri, que conocemos bien por los textos bíblicos. Por otra parte, en ella leemos reiteradamente el nombre del dios protector de los moabitas, bien conocido en la Biblia [179]. Jeremías anuncia la destrucción del reino de Moab en estos términos: «Saldrá *Kemosh* para el destierro, y con él sus sacerdotes y sus magnates... Y se avergonzará Moab de *Kemosh*... Desciende, hija de *Dibón*... habitante de *Aroer*... Anunciadlo en *Arnón.* Ha venido el juicio sobre... *Yahas*... sobre *Dibón,* sobre *Nebo,* sobre *Bet-Diblatayim*... Moab es jactanciosa, altanera y arrogante... ¡Perdido estás, pueblo de *Kemosh*!» [180]. En este impresionante oráculo leemos los nombres de muchas de las localidades mencionadas en la estela de *Mesha;* en 1 Re 11,7 se dice que Salomón «edificó frente a Jerusalén, un lugar alto, a *Kemosh,* abominación de Moab». El texto de la estela de *Mesha* está redactado cuando en Israel predicaban contra la infiltración de los cultos idolátricos Elías y Eliseo; sobre todo, contra la diosa de Tiro, *Melqart* [181]. Es un gran momento de tensión religiosa, que traerá como consecuencia la insurrección de Jehú, alentada por el celo de Eliseo en 842 a.C. [182] y por los integristas del yahvismo a ultranza, los *rekabitas,* descendientes de los *qenitas* [183]. Fue la reacción frente al aperturismo progresista de la dinastía de Omri [184], y Jehú (842-15) fue el instrumento de esta ala extremista, que acabó con todos los representantes de la «casa de Omri» [185]. La nueva dinastía durará un siglo, pero al fin será también exterminada, según se declara en Os 1,4, justamente protestando por la matanza despiadada de un siglo antes. En Damasco, *Ben Hadad* fue también asesinado por un general llamado *Jezael* (842-806).

[178] Publicada por DUSSAUD, *Les monuments palestiniens et judaïques (Musée du Louvre* 1912) 4-22; H. GRESSMANN, en AOT 440-42; cf. W. F. ALBRIGHT, en JQR 34 (1945) 247-50; ID., en BASOR 89 p.16 n.55; ID., en ANET 320-21; SAO 247-49; H. MICHAUD, *Sur la pierre et l'argile* (Neuchâtel 1958) 35-42; F. MICHAELI, o.c., 53-55.

[179] Cf. Núm 21,29.

[180] Jer 48,1ss.

[181] Cf. W. F. ALBRIGHT, en ARI 1358.229; BASOR 87 (1942) 28; 1 Re 16,32.

[182] 2 Re c.9-10.

En este tiempo amenazaba el coloso asirio, que hacía sus incursiones contra *Hamath* y *Damasco,* justamente en el 841, poco tiempo después de ocupar el trono Jazael. Después de arrasar las arboledas del oasis de Damasco, Salmanasar III se dirigió hacia el sur, hacia el *Hauran,* y por el oeste hacia el mar, recibiendo tributo de *Tiro* y *Sidón* y de *Jehú,* rey de Israel, como se expresa en sus anales:

Incursión de Salmanasar III hacia Occidente (840 a.C.)

«En el año vigésimo primero de mi reinado crucé el Eufrates por vigésima primera vez. *Jazael de Damasco,* confiado en su numeroso ejército, congregó a sus tropas en gran número y se fortificó en el monte Sanir, un pico montañoso que se encuentra frente al monte *Líbano*... Yo combatí contra él y le derroté, pues maté a espada a 16.000 de sus mejores soldados. Le quité 1.121 carros, 470 caballos de montar y su campamento. Marchó huyendo para salvar su vida, pero yo le perseguí y le encerré en *Damasco (Di-mash-qi),* su residencia real. Talé sus jardines y me fui hacia las montañas de *Haurán,* destruyendo ciudades sin número, devastándolas e incendiándolas, y arrebatándoles un botín incalculable. Marché luego hasta los montes de Ba-li-ra-si, que están sobre el mar; y allí erigí una estela con mi efigie real. Entonces recibí tributos de los tirios, de los sidonios y de *Jehú, descendiente de Omri (Ya-u-a mâr Ju-um-ri-i)*» [187].

Vemos en este texto que se considera a *Jehú* como descendiente de *Omri,* a pesar de que había sido el que acabó con la dinastía fundada por *Omri;* pero la «casa de Omri» (su dinastía) tenía tal fama, que aun después de su desaparición se siguió considerando a *Jehú* de Israel como perteneciente a ella. En otro texto asirio del mismo rey Salmanasar III (un obelisco de dos metros de alto encontrado en *Kalaj,* y que está en el Museo de Londres), se celebran las victorias de Asiria con relieves que ilustran su contenido por sus cuatro caras. Y entre los reyes sometidos se menciona a *Jehú de Israel,* que aparece prosternado ante el vencedor y seguido de gentes que

[183] *1 Par 2,55; 2 Re 10,15-17.*

[184] Cf. J. BRIGHT, o.c., 259.

[185] 2 Re 8,28.

[187] Publicado por L. MESSERSHMIDT en KAH I n.30; trad. de LUCKENBILL, en AR 681; E. MICHEL, *Die Welt des Orients* I (1947) 57s; E. DHORME, *Les pays bibliques et l'Assyrie:* RB (1910) 73; ANET 280-81; SAO 226; F. MICHAELI, o.c., 56.

llevan los presentes al rey asirio. A este propósito comenta A. Parrot: «Es el único documento de la historia profana en la que aparece representado un personaje histórico del AT israelita o judío» [188]. He aquí el texto:

Obelisco de Salmanasar III (840 a.C.)

«Tributo de *Jehú, hijo de Omri:* Yo recibí de él plata, oro, un tazón de oro, un vaso de oro con una basa en punta, vasos de oro, de estaño, el cetro de un rey y *puruthu* (?) de madera» [189].

De nuevo aquí se llama a *Jehú* «hijo de Omri», aunque es de otra nueva dinastía; pero los asirios no sabían que era intruso en el trono de Samaria. A pesar de sus victorias, los asirios no pudieron consolidarlas, y se tuvieron que volver a sus tierras para hacer frente a una oleada de pueblos invasores de procedencia indoeuropea por el este de Mesopotamia; son los *medos*, que empiezan a ser nombrados en los textos cuneiformes oficiales, pues las luchas con ellos fueron frecuentes. Así, Shamsi-Adad V (824-11) tuvo que hacerles frente en Armenia (Urartu). Al morir el rey surgió como regente la figura legendaria de *Semíramis* durante la minoría de edad del hijo Adad-Nirari III. Durante esta época de debilidad asiria, *Jazael* de *Damasco* hizo la guerra a Israel, perdiendo *Jehú* toda la Transjordania hasta el *Arnón* [190]. Luego, los arameos se lanzaron por la zona costera filistea, conquistando *Gath;* y no atacaron a Judá, porque ésta les pagó tributo [191]. De este modo, Israel quedó prácticamente como Estado vasallo de los arameos; y los pueblos vecinos aprovecharon su debilidad para saquearle por doquier [192].

Pero la hegemonía de *Damasco* fue efímera, porque de nuevo los asirios hicieron su aparición bajo Adad-Nirari III (811-783) en distintas expediciones hacia el occidente, reanudando la política expansiva de Salmanasar III. Y así, en 802 a.C. cayeron sobre *Damasco;* y el rey de esta localidad, Ben-Hadad II (hijo de *Jazael)*, le ofreció tributo; e Israel corrió la misma suerte, según una inscripción del rey asirio descubierta en *Kalaj:*

188 A. Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) 25.
189 ANET 281; SAO 227; A. Parrot, o.c., 24; F. Michaeli, o.c., 57.
190 Cf. 2 Re 10,32s; Am 1,3.
191 2 Re 12,17ss.
192 Am 1,4.

Expedición de Adad-Nirari III (810-783)

«Propiedad de Adad-Nirari, gran rey y legítimo rey de las Cuatro Regiones, rey de Asiria... que ha puesto a sus pies a los príncipes del interior de las Cuatro Regiones de la tierra, conquistando desde el monte de Siluna del sol naciente los países de Sabán, Ellipi, Harhar, Araziash, el (país de los) medos, Gizilbunda, en toda su extensión; los países de Munna, Persia *(Parsua)*, Allabria, Apadana, Nairi con sus regiones, Amdiu, que está a lo lejos, en la cima de los montes, con todas sus regiones, hasta el Gran Mar del sol naciente, y desde las riberas del Eufrates, el país de los hititas, el país de *amurru* en toda su extensión: Tiro, Sidón, *Israel (mât Ju-um-ri:* «país de Omri»), Edom, *Palestina (Pa-la-ash-tu)* hasta la playa del gran mar del sol poniente, hice que se sometieran todos a mis pies, con la imposición de un tributo sobre ellos» [193].

Pero el colapso de *Damasco* dio una oportunidad para levantar cabeza al reino de Israel a principios del siglo VIII a.C.; sobre todo, bajo Jeroboam II (786-46). Por otra parte, los inmediatos sucesores de Adad-Nirari III no pudieron continuar sus expediciones por el occidente, porque presionaban por el norte los *armenios* de *Urartu*, que se fueron extendiendo hacia Siria a base de una política de captación de los reinos de esta región. Y, por otra parte, los *arameos* tuvieron que hacer frente a las pretensiones de *Hamath*, al norte, lo que les impidió presionar hacia el sur, hacia Israel. El propio rey de *Hamath*, en una inscripción de una estatua dedicada a *Ilu-wer*, dios sucedáneo de *Hadad*, nos dejó constancia de esta tensión contra los arameos. Esta inscripción fue encontrada en 1904, a 50 kilómetros al sudeste de Alepo, en *Afis*, que en la inscripción aparece bajo el nombre de *Apish*.

Inscripción de Zakir de Hamath y de Luath

«Estela erigida por Zakir, rey de Hamath y de Luath, para Ilu-Wer (su dios): Soy Zakir, rey de Hamath y de Luath; soy hombre humilde, pero Beel-shamayim me prestó auxilio, y me hizo rey de Hatarikka (Hadrak). Pero *Bar-Hadad (Ben-Hadad), hijo de Jazael*, rey de *Aram*, juntó diez reyes contra mí: *Bar-Hadad* y su ejército; Bargush y su ejército; el rey de Cilicia y su ejército; el rey de Umq y su ejército; el rey de Gurgum y su ejército; el rey de Samal y su ejército; el rey de Milid y su ejército... En total, siete reyes con sus ejércitos. Todos estos reyes asediaron Hatarikka, construyeron un muro más alto que Hatarikka; e hicieron un foso más profundo que su foso. Pero levanté mis manos a Beel-shamayim, y Beel-shamayim me escuchó. Pues Beel-shamayim me habló por medio de videntes y adivinos; así, Beel-shamayim (me dijo): 'No temas, pues yo te constituí rey, y te ayudaré y libraré de todos (estos reyes que) te asedian; que hicieron este muro... Erigí esta estela delante de Ilu-Wer y redacté en ella mis gestas... Quien borre (esta lista) de las gestas de Za-

193 Publicado por Rawlinson I pl.35 n.1; trad. Luckenbill, en AR I 739-40; ANET A. L. Oppenheim) 281; SAO 227.

kir, rey de Hamath y de Luath, de esta estela, y quien retire esta estela de la presencia de Ilu-Wer y la quite de su lugar, o quien extienda su mano... Beelshamayim e Ilu-Wer... y Shamsh y Shar... y los dioses del cielo... y de la tierra, y Beel... le priven de su descendencia... el nombre de Zakir y el nombre de (su casa permanezcan para siempre)» [194].

También *Ben-Hadad* de Damasco, mencionado en la estela de Zakir de Hamath, nos dejó una inscripción de dedicación en una estela encontrada en 1939 a seis kilómetros al norte de *Alepo*. Data del 860 a.C.

Estela de Ben-Hadad de Damasco (hacia 860 a.C.)

«Estela erigida por *Bar-Hadad*, hijo de T(ab-rimón, hijo de Hezyón), rey de *Aram*, para su señor Melqart, como lo había prometido él y (así) oye su voz» [195].

En esta época, Israel vive un momento de esplendor bajo Jeroboam II (786-46), quien hizo expediciones militares a Transjordania [196] y llevó sus fronteras hasta *Hamath*, al sur de Kades, sobre el Orontes, como en los tiempos salomónicos [197]; pero no sabemos que haya conquistado *Damasco* [198]. En esta situación se desarrolló un comercio grande con el exterior; y Amós nos habla del lujo de la clase dirigente de Samaria, con sus «casas de marfil». Se ha encontrado un sello de jaspe en *Megiddo* con la inscripción: «Shema, siervo de *Jeroboam*» [199]. También el reino de Judá tuvo un pasajero momento de esplendor comercial a través de *Esyón-Gaber*, donde se ha encontrado un sello que parece ser de Jotam, hijo de Ozías de Judá [200], quien se apoderó también de la zona costera de *Gath*, repoblándose el *Negeb* [201]. Es en esta época cuando desarrollan sus ministerios Amós y Oseas en Israel, e Isaías y Miqueas en Judá. Ellos echan en cara las desigualdades sociales [202] y la idolatría reinante. Y anuncian la próxima invasión de los asirios, que amenazan Siria, tomando *Damasco* en 732 a.C. En el reino de Israel, después de la muerte de Jeroboam II, siguió la anarquía política, con una secuela de insurrecciones de generales que se deponen mutuamente.

Por su parte, Teglatfalsar III (745-27), después de afirmarse en el trono, sometiendo a los caldeos de Babilonia, y de defenderse contra *Urartu* (Armenia), en el norte, se lanzó hacia

194 Texto en ANET 501-502; SAO 259-60.
195 Texto en ANET 501; SAO 259.
196 Am 6,13.
197 2 Re 14,25; 1 Re 8,65.
198 Cf. 2 Re 14,28; contexto muy oscuro.
199 Cf. WRIGHT, en BAR 159s.
200 Cf. N. GLUECK, en BASOR 79 (1940) 13-15; ID., ibid., 172 (1958) 2-13.
201 Cf. 2 Par 26,10; N. GLUECK, en BASOR 152 (1958) 18-36; 149 (1958) 8-17.
202 Cf. Am 2,6; 5,11; 8,4-6; 6,10-12; cf. E. A. SPEISER, en BASOR 77 (1940) 15-20.

la costa mediterránea para afirmar su comercio marítimo. Y en 729 gobernó en Babilonia con el nombre de *Pulu* (título babilónico), mientras derrotó a Sardur II de *Urartu*, llegando hasta el sur del mar Caspio, y venciendo a los *medos*, del norte del Irán. Pero antes había lanzado su ejército contra el oeste para hacer frente a una coalición dirigida por *Azarías de Judá (Azriyau Yeudi)*, según nos cuenta en sus anales; el encuentro tuvo lugar en el norte de Siria [203]. No obstante, en la Biblia no se dice nada de este choque de Azarías (Ozías) de Judá contra el coloso asirio. En otro texto, el rey asirio menciona a *Joacaz de Judá* (740-36), hijo de *Azarías* (790-40). Al mismo tiempo se citan a los reyes de Edom, Moab y Gaza, lo que indica que la expedición siguió por Transjordania y Cisjordania a la vez para asegurarse antes de hacer una confrontación decisiva con Egipto al sur de Gaza.

Expedición de Teglatfalsar III (744-27) contra Siria y Palestina

«Establecí a Idi-bili como guardián de lindes en la frontera de *Musur* (Egipto). En todos los países... (recibí) el tributo de Kushtashpi de Commagene, de Urik de Que, de Sibitti-bel de *Byblos*... Enil de Hammath, Panammu de Samal, Tarhulara de Gumgum, Sulumal de Mitilene... Uassurme de Tabal, Ushiti de Tuna, Urballa de Tuhana, Tuhamme de Ishtunda... (Ma)tan-bel de Arwad, Sanipu de *Bit-Ammón*, Salamanu de *Moab*... Mintinti de *Askalón, Joacaz de Judá (Ya-u-ja-zi Ya-u-da-a)*, Kaushmalaku de *Edom (U-du-ma-a-a)*, Musei... Hanno de *Gaza (Ja-za-at-a-a)*; a saber: oro, plata, estaño, hierro, antimonio, vestidos de lino de franjas multicolores, vestidos de sus (confecciones) indígenas, de lana, de púrpura oscura... toda clase de objetos valiosos, tanto productos del mar como del continente; productos de sus regiones, los tesoros de sus reyes, caballos, yuntas de mulas» [204].

Como antes apuntamos, en el reino de Israel, después de la muerte de Jeroboam II, se sucedieron los asesinatos y cambios en el trono, a base de insurrecciones de generales [205]; así, Zacarías (746-45), hijo de Jeroboam, fue asesinado por Shallum, quien, a su vez, fue depuesto un mes después por *Menajem* ben Gadi, quien tuvo que pagar un tributo a Teglatfalsar III [206], como se declara en los anales de este rey.

203 Cf. E. R. THIELE, *The mysterius Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago 1951) 75-98; ID., en JNES (1944) 155-65; W. F. ALBRIGHT, en BASOR 100 (1945) 18; M. F. UNGER, *Israel and the Arameans of Damascus* (London 1957) 95-98.
204 Texto en ANET 282; SAO 228.
205 Cf. 2 Re 15,8-28.
206 Cf. 2 Re 15,19s.

Tributo de Menajem de Israel a Teglatfalsar III (hacia 738 a.C.)

«Recibí tributo de Kushtashpi, de *Rezón de Damasco (Ra-ji-a-am)*, de *Menajem de Samaria (Me-ni-ji-im-mi al Sa-me-ri-na-a-a)*, de Hiram de Tiro, de Sibitti-bili de Byblos... de Zabibe, la reina de Arabia; a saber, oro, plata, estaño, hierro, pieles de elefantes, marfil, vestidos de lino con franjas multicolores, lana teñida en púrpura, madera de ébano, madera de boj, todo lo que era valioso para su tesoro real; también corderos, cuyos vellos extendidos estaban teñidos de púrpura, y aves salvajes, cuyas alas abiertas estaban teñidas de azul; caballos, mulos, ganado mayor y menor, camellos y camellas con crías» [207].

Este texto asirio es el mejor comentario al de la Biblia: «*Pul* (nombre babilónico de Teglatfalsar III), rey de Asiria, dominó al país; y *Menajem* le dio a *Pul* mil talentos de plata para ayudarle a afirmar su realeza entre sus manos. Menajem sacó el dinero de todos los acaudalados para entregarlo al rey de Asiria, a base de cincuenta siclos de plata a cada uno. Regresó entonces el rey de Asiria y no se detuvo en el país» [208].

También el nombre de *Rezón (Rasín)* de Damasco, mencionado en la inscripción asiria, aparece aludido en 2 Re 16,9: «Teglatfalsar subió contra Damasco y la tomó, y llevó a los habitantes como cautivos a Kir, haciendo morir a *Rasín*». En sus anales, Teglatfalsar III hace esta mención de *Rasín* de Damasco:

«Yo asedié y conquisté la ciudad de Hadara, herencia de *Rezón de Damasco*, donde nació. Y traje como prisioneros a 800 habitantes con sus bienes» [209].

Pero Menajem se hizo odioso por esa política de sumisión a Asiria y por la brutalidad que había mostrado con una localidad que le era hostil [210]; por eso, al morir, su sucesor, Pecajya, reinó sólo dos años, pues fue asesinado por un general llamado *Peqaj*, quien reinó veinte años. Según 2 Re 15,28, en su tiempo «el rey de Asiria, Teglatfalsar, vino y tomó Ayón, Abel Bet Maca, Janos, Quedes y Hasor, Galay y la Galilea, todo el territorio de Neftalí, y llevó a sus habitantes como cautivos a Asiria». Lo que se confirma por la alusión de un fragmento de los anales del rey asirio:

Incursión de Teglatfalsar III

«Sometí a la ciudad de Hatarikka hasta el monte Saua... las ciudades de Byblos *(Gubalu: Dgebeil* actual)... Simirra... Instalé a seis funcionarios como gobernadores sobre ellos y anexioné a Asiria... a las ciudades

207 Texto en ANET 282-83; SAO 228-29.
208 2 Re 15,19-20.
209 Texto en ANET 283; F. Michaeli, o.c., 59.
210 2 Re 15,16.

de Galza, Abilakka, que son vecinas a la *casa de Omri (Bit Ju-um-ri-a)*... en toda su extensión... y respecto a Hanno de *Gaza*, que había huido ante mi ejército, llegando a Egipto, (le tomé) la ciudad de *Gaza*... su propiedad personal sus imágenes... (coloqué las imágenes de mis dioses) y mi imagen en su palacio... y declaré que serían en adelante los dioses del país. Les impuse tributo... Y (en cuanto a *Menajem)*, caí sobre él como un turbión; y él... huyó como un pájaro solo y se inclinó ante mis pies. Le devolví a su lugar (y le impuse) como tributo oro, plata, prendas de lino con franjas multicolores... Y en cuanto a la *casa de Omri (Bit Ju-um-ri-ia;* sinónimo de *Israel)*, les llevé a sus habitantes y ajuares a Asiria. Destronaron a su rey *Peqaj (Pa-qa-ja)*, y yo nombré a *Oseas (A-u-si)* como soberano sobre ellos. Recibí de ellos 10 talentos de oro, 1.000 talentos de plata, como tributo suyo, y los transporté a Asiria» [211].

En la Biblia se narra el cambio de rey en Samaria con estas palabras: «*Oseas*, hijo de Ela, organizó una conspiración contra *Peqaj*, hijo de Remeli; le hirió, causándole la muerte; y le sucedió en el año veinte de Jotam, hijo de Ozías (Azarías) de Judá» [212].

Por su parte, en el texto de los anales de Teglatfalsar III se añade:

«... En mis campañas anteriores, yo había conquistado todas las ciudades... y había traído como botín... y sólo a la ciudad de *Samaria* le dejé su rey *(Peqaj)*... como lluvia de una tormenta... los distritos de la *casa de Omri (Bit-Ju-um-ria)*... 625 prisioneros de la ciudad» [213].

Ahora bien, *Peqaj* de Samaria (737-32) formó una coalición con *Resín* de Damasco; y quiso atraerse a *Jotam* de Judá (742-35); pero éste rehusó entrar en la liga antiasiria, sin duda aleccionado por el profeta Isaías. Por eso, el rey *Peqaj* de Samaria y *Rasin* de Damasco trataron de someterle por la fuerza [214]; y al morir Jotán le sucedió su hijo *Acaz* en Jerusalén (735-25), quien tuvo que hacer frente al asedio de Jerusalén de la coalición siro-efraimita, que quería poner en el trono de Jerusalén a un tal Ben Tabeel [215], que era arameo. Este, bajo el nombre de *Bet-Tab'el*, es mencionado en un texto asirio como si fuera una región de la Alta Transjordania [216]. Y en esta coyuntura, los edomitas expulsaron a las tropas de *Acaz* de la región de *Esyón-Gaber* (Elath-Aqaba), destruyendo la ciudad, lo que comprueban las últimas excavaciones arqueológicas. Parece que los edomitas estaban aliados con los confederados siro-efraimitas [217]; por su parte, los filisteos irrumpieron en el *Negeb* y en la *Shefela* a lo largo de la costa mediterránea.

211 Texto en ANET 284 lín.16-18; SAO 229-30.
212 2 Re 15,29-30.
213 Texto en ANET 284 lín.16-18; SAO 229-30.
214 Cf. 2 Re 15,37.
215 Cf. Is 7,5.
216 Cf. W. F. Albright, en BASOR 140 (1955) 34s.
217 Cf. 2 Par 28,17.

Ante este peligro, Acaz, desechando la solución taumatúrgica que le ofreció el «carismático» profeta Isaías [218], pidió ayuda al propio rey asirio, Teglatfalsar, enviándole un presente [219]. Por su parte, el rey asirio atacó por el norte y oeste, ocupando *Gaza*, y llegando hasta la frontera egipcia, como hemos visto en el texto antes transcrito. Atacó también el norte de Israel y Transjordania, siendo deportada gran parte de la población de estas regiones [220] y destruidas *Megiddo* y *Hasor* [221], donde se ha encontrado una jarra con las palabras *para Peqaj* o *de Peqaj* [222].

La insurrección de *Oseas* salvó la situación, pues evitó que el rey de Asiria destruyera todo Israel, contentándose con un tributo, que registra en sus anales. Pero en 732 conquistó *Damasco*, dando muerte a su rey, *Resín*, y deportando a su población, con lo que este reino quedó anexionado a Asiria y dividido en cuatro distritos administrativos. Pero la suerte de *Samaria* estaba también echada, pues aunque *Oseas* (732-24) al someterse a Asiria evitó la ocupación de su país por los asirios, al morir Teglatfalsar III le sucedió Salmanasar V (727-22), lo que aprovechó *Oseas* para insurreccionarse, negándose a pagar el tributo convenido, y apoyándose en las promesas de ayuda de Egipto, que nada podía hacer por su debilidad política interior, pues el general So (Sib'e) sólo dominaba la zona del Nilo. En los textos asirios se le llama *tartán* («generalísimo»), y parece que no era el faraón [223]. Entonces, Salmanasar V atacó a *Samaria;* y el rey *Oseas* le salió al encuentro, pidiendo la paz; pero el rey asirio le hizo prisionero. De hecho, la ciudad de *Samaria* resistió durante dos años el asedio de los asirios, durante el cual murió Salmanasar V, sucediéndole *Sargón II* (722-705), quien al fin conquistó *Samaria* en 722-21 a.C., y deportó masivamente a su población hacia Mesopotamia, haciendo traer otra población a la región conquistada, como declara reiteradamente en sus inscripciones.

Inscripción del palacio de Jorsabad (en el «pavimento de las puertas»)

«(Propiedad de *Sargón [Shar-ukin]*... rey de Asur), conquistador de *Samaria (Sa-mir-i-na)* y de toda la *casa de Omri (Bit Ju-um-ri-a:* el reino de Israel), quien saqueó *Ashdod* y Shinuhti, quien capturó a los *griegos*, que (viven) en el mar como peces; quien exterminó Kasku, toda Tabali y

218 Cf. Is 7,14.
219 Cf. 2 Re 16,7s.
220 Cf. 2 Re 15,29.
221 Cf. WRIGHT, en BAR 161. En esta localidad se ha encontrado el palacio del gobernador asirio.
222 Cf. Y. YADIN, en BA 19 (1956) 2-11; 20 (1957) 34-47; 21 (1959) 2-20.
223 Cf. ANET 285.

Cilicia (Ji-lak-ku); quien hizo huir a *Midas (Mi-ta-a)*, rey de Musku; quien derrotó a *Musur (Mu-us-ri:* Egipto) en *Raffia*, quien consideró a Hanno, rey de *Gaza*, como botín; quien sometió a los siete reyes del país de Ya, distrito de *Chipre (Ya-ad-na-na)*, que moran en el mar, a (una distancia de) siete días de viaje» [224].

En la Biblia se narra así la toma de Samaria por los asirios:

«El año cuarto del rey *Ezequías* (de Judá), que era el séptimo de *Oseas*, hijo de Ela, rey de Israel, *Salmanasar*, rey de Asiria, subió contra *Samaria* y la asedió. La tomó al cabo de *tres* años; el año sexto de *Ezequías*, que era el año noveno de *Oseas*, rey de Israel, fue tomada Samaria» [225].

En el texto asirio se da como conquistador a *Sargón II*, mientras que en el texto bíblico se dice que el asedio de Samaria y su conquista estuvo a cargo de *Salmanasar V;* pero en realidad, cuando los asirios tomaron *Samaria*, el rey era ya *Sargón II*, que era de otra nueva dinastía. La diferencia, pues, es debida a una perspectiva histórica distinta, quizá porque los autores bíblicos, cuando redactaron la historia de Israel, no sabían que *Sargón II* era ya rey de Asiria, pues subió al trono en el invierno de 722-21 a.C.

Anales del rey Sargón II

«Al principio (de mi reinado) yo conquisté la ciudad de los *samaritanos*... Me llevé como prisioneros 27.290 habitantes de ella y equipé... 50 carros de mi guardia real... Reedifiqué (la ciudad) de modo más excelente que antes era; y establecí en ella gentes de países que yo había conquistado. Puse en ella un funcionario como gobernador sobre ellos y les impuse un tributo (en beneficio) de los ciudadanos asirios... Y Yamani de *Ashdod*, temiendo a mi fuerte ejército, abandonó a su mujer e hijos y huyó a la frontera de *Musur* (Egipto), que pertenece a Melujja (Etiopía); y se ocultó allí como un ladrón. Nombré a un funcionario mío como gobernador sobre todo el país y sobre sus habitantes, ensanchando así el territorio de Asur, rey de los dioses. Y la majestad aterradora de Asur, mi señor, se impuso al rey de *Melujja*, y le sujetó (a Yamani) los pies y las manos con grilletes y me lo envío a Asiria. Conquisté y saqueé las ciudades de Shinuhtu y *Samaria* y la *casa de Omri* (Israel). Capturé a los *griegos*, que *viven como peces* en medio del mar del poniente... Habiendo recibido un (oráculo) favorable de Asur, mi señor, aniquilé las tribus de Tamud, Ibadidi, Marsimanu y Hayapa, los *árabes* que viven muy lejos, en el desierto, y *que no conocen administración ni funcionarios* y que nunca habían pagado tributo a ningún rey. Deporté a los supervivientes y los establecí en *Samaria*...» [226].

Las inscripciones de «ostentación» de Sargón

«Yo *(Sargón*, rey de Asur), conquisté *Samaria (Sa-ma-ri-na)* y me llevé como botín 27.290 habitantes de ella. Equipé con ellos 50 carros e hice que los habitantes que quedaron en ella recuperaran su situación.

224 Publicado por H. WINCKLER, *Die Keilschrifttexte Sargons* (Leipzig 1889) I 147s; II pl.38; trad. LUCKENBILL, en AR II 99; ANET 284; SAO 230.
225 2 Re 18,9-10.
226 Texto en A. G. LIE, *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria*, I: *The Annals* (Paris 1929); E. DHORME, *Les pays bibliques et l'Assyrie:* RB (1910) 373; ANET 284-85 lin.23-26; SAO 231.

Nombré sobre ellos un funcionario mío y les impuse el tributo que debía el anterior rey *(Oseas)*. Pero Hanno, rey de *Gaza*, y también *Sibe*, el *tartán* (generalísimo) de *Mu-su-ri* (Egipto), salieron de *Rafia* contra mí para dar una batalla decisiva. Pero les derroté; Sibe huyó espantado ante el fragor de mi ejército y no ha vuelto a ser visto. A Hanno le capturé; recibí el tributo de *Piru* de *Musuru*, de Samsi, reina de *Arabia*, y de Itamar de *Sabá*: oro en forma de polvo, caballos y camellos.

Yaubidi de Hamath, un plebeyo sin derecho al trono, un maldito hitita, quiso hacerse rey de Hamath; y así indujo a las ciudades de Arwad, Simirra, *Damasco* y *Samaria* para que me abandonaran; y les hizo que le prestaran auxilio; y preparó un ejército. Entonces reuní una muchedumbre de soldados de Asur y le asedié a él y a sus combatientes en *Qarqar*, su ciudad predilecta. La conquisté y la incendié. Y ordené darle azotes; y a los rebeldes los maté en sus ciudades, y así establecí de nuevo la paz y la concordia. Organicé un contingente de 200 carros y 600 hombres con los habitantes de Hamath y les incorporé a mi ejército real.

Azuri, rey de *Ashdod*, había tramado no pagar más tributos, mandando mensajes hostiles contra Asiria a los reyes de alrededor. Por estos actos que cometió anulé su gobierno sobre la gente del país, y nombré a Ahimiti, hermano menor suyo, como rey sobre ellos... Entonces asedié y conquisté las ciudades de *Ashdod*, *Gath*, Asdudimmu; declaré como botín sus imágenes, su mujer y sus hijos, y todos los tesoros y pertenencias de su palacio, así como a los habitantes de su país. Reorganicé luego estas ciudades y asenté en ellas gentes de (las regiones del) Este que yo había conquistado. Nombré un funcionario mío sobre ellos y los declaré ciudadanos asirios, y como tales tiraban de los carros de (mi yugo)...» [227]

Fragmentos del prisma A, con alusiones a Judá

«(Aziru, rey de) *Ashdod*... a causa de este crimen... a Ahimiti... su hermano menor sobre ellos... le impuse como gobernante... tributo como a los de los reyes (anteriores), le impuse... Estos malditos (hititas) tramaron no entregar el tributo... (promovieron) una rebelión contra su gobernador; le expulsaron... y a un *griego* plebeyo (sin título al trono) hicieron sentar como rey sobre ellos... y su ciudad para el ataque... (construyeron) un foso de 20 codos de hondo por... alcanzando al agua subterránea para... Entonces a los gobernadores de *Palestina (Pi-lish-te)* y de *Judá (Ya-u-di)*, *Edom*, *Moab* y a los que viven (en las islas) y traen tributo y presentes a mi señor Ashur... les dijo muchas mentiras maliciosas para que se alejaran de mí; y envió presentes de soborno a Piru, rey de *Musuru* (Egipto)—incapaz de salvarlos—, y les pidió que fuera aliado de ellos. Pero yo *Sargón*, el legítimo señor consagrado a las decisiones de Nebo y de Marduk, y a las órdenes de Ashur, conduje a mi ejército a través del Tigris y del Eufrates en el momento de su crecida de primavera, como si fuera tierra seca. Pero este *griego*, su señor confiaba en su propio poder y no quiso doblegarse ante mi señorío; pero, al oír el avance de mi expedición de lejos, le aterró el esplendor de mi majestad... y emprendió la huida» [228].

En una inscripción encontrada en Nimrud se vuelve a mencionar a *Judá* en estos términos:

[227] Texto en H. WINCKLER, o.c., I 115-16; II 33-34; trad. LUCKENBILL, en AR II 62; ANET 286; SAO 232-33. En Is 20,1 se alude a esta expedición de Sargón: «el año en que el *tartán* (generalísimo) vino a Ashdod, y combatió a Ashdod y la tomó...»

[228] Texto en ANET 287; SAO 233-34.

«(Propiedad de Sargón)... que sometió el país de *Judá (Ya-u-di)*, que está lejos; que desenraizó a Hamath, cuyo gobernador, Yau-bidi, hizo prisionero» [229].

A propósito de estas declaraciones altisonantes de las inscripciones asirias, debemos tener en cuenta el género literario hiperbólico áulico, que exagera las propias victorias y minimiza las gestas de los países vencidos; respecto de la mención de *Judá*, hemos de decir que *Sargón* nunca la atacó de frente, pero pasó en sus inmediaciones camino de la frontera egipcia; y es de suponer que, para alejar el peligro, los reyes de Jerusalén le hayan ofrecido tributos y vasallaje. En realidad, el primer asedio de Jerusalén será en tiempos de Senaquerib (701 antes de Cristo).

Otra inscripción encontrada en Nimrud en 1952-53

«... El hombre de *Samaria*, que con un rey (Ilu-bidi), mi enemigo, se había unido para no rendirme homenaje ni pagarme el tributo, me presentaron combate. Con la fuerza de los grandes dioses, mis señores, yo choqué con ellos: 27.280 hombres con sus carros; y a los dioses en que habían puesto su confianza conté yo como botín: 200 carros como dotación real yo recuperé sobre ellos. Respecto al resto, ordené que fijaran su residencia en Asiria» [230].

En 2 Re 18,9-12 encontramos la versión bíblica del acontecimiento:

«El año cuarto del rey *Ezequías*, que era el séptimo de *Oseas*, hijo de Ela, *Salmanasar*, rey de Asiria, subió contra Samaria y la asedió, Y al cabo de tres años la conquistó, en el año sexto de *Ezequías*, que era el noveno de *Oseas*, rey de Israel. Entonces fue tomada *Samaria*. El rey de Asiria llevó a Israel en cautividad hacia Asiria, y los estableció en Jalaj, sobre el Jabur, río de Gozan, y en las ciudades de los *medos*, porque no habían escuchado la voz de Yahvé, su Dios, y habían roto su alianza».

Y en 2 Re 17,24 se habla de las poblaciones trasladadas por el rey de Asiria desde Mesopotamia a Samaria:

«El rey de Asiria hizo venir gentes de Babilonia, de Kutha, de Awwa, de Hamath y de Sefarwaim, y las estableció en *Samaria* en lugar de los hijos de Israel. Ellos tomaron posesión de *Samaria* y habitaron en sus ciudades».

Este es el origen híbrido de los famosos «samaritanos», que adoptarán la religión de Yahvé, pero que no serán admitidos por los puritanos judíos vueltos de la cautividad; y así, como secta del «yahvismo», permanece hasta ahora, admitiendo sólo como canónico el libro del Pentateuco o *Torâh*. En tiempos de Jesús, esta falta de fusión entre judíos y samaritanos era manifiesta, como aparece en el diálogo con la samaritana [231].

[229] Texto en ANET 287; SAO 234.

[230] A. PARROT, *Samarie, capitale du royaume d'Israël* 36.

[231] Jn 4,1ss.

8. El reinado de Ezequías (727-691)

Desaparecido el reino del norte, el reino de Judá quedó bajo la amenaza asiria, y se salvó de momento gracias a las intervenciones del profeta Isaías, quien aconsejaba a Ezequías una política de neutralidad, desconfiando del auxilio prometido por el faraón egipcio. Por otra parte, la influencia religiosa de los asirios se dejó sentir bajo Acaz [232], y esto era un peligro para el yahvismo. Ahora bien, después de la conquista de *Samaria* en 721 a.C., el rey *Sargón II* tuvo que dedicarse en Mesopotamia a dominar a los insurrectos *caldeos*, dirigidos por Merodak-Baladán [233], quien estaba ayudado por el rey de Elam. Por otra parte, el rey asirio tuvo que hacer frente a un nuevo peligro que apuntaba por el septentrión: *Midas (Mita)*, rey de los *mushki* de *Frigia*, incitaba a la rebelión contra Asiria al Estado vasallo de *Karkemish*, en la curva del Eufrates septentrinal. Y Sargón logró destruir este enclave hitita en 717 a.C., deportando a su población y lanzando diversas expediciones contra el Asia Menor y contra *Urartu* (Armenia), región que, a su vez, sufría la presión de una invasión de *cimerios* (de Crimea) por el Cáucaso, de procedencia indoeuropea. Por estas razones, Sargón no pudo de momento continuar sus conquistas en Palestina, aunque hizo alguna incursión esporádica hasta el torrente de Egipto *(El-Arish)* hacia el 716-15 a.C. [234], como hemos visto en los textos antes transcritos.

Ahora bien, en Egipto, después de las debilidades de los faraones de las dinastías XXII, XXIII y XXIV, *Pianki*, rey de Etiopía, fundó la dinastía XXV; y una vez consolidado su poder en el interior, se lanzó hacia Asia para hacer frente a los asirios, que estaban a las puertas de Egipto. Esto hizo que los reyezuelos de Palestina, oficialmente vasallos de Sargón, empezaran a rebelarse contra el rey de Asiria, como lo hizo el de *Ashdod* en 713 a.C. [235], quien al fin fue depuesto; pero el pueblo destituyó a su hermano, impuesto por los asirios, y nombraron a un extranjero *(griego)*. Y Egipto invitó a Ezequías de Judá a sublevarse contra Asiria [236], a lo que se opuso Isaías [237], alegando que Egipto era una aliado traidor, como se manifestó al dejar solo al rey de Ashdod, al que entregó a los asirios. De momento, el neutralismo de *Judá*, aconsejado por Isaías,

232 Cf. 2 Re 16,10-18; cf. W. F. Albright, en ARI 162-64.
233 Cf. 2 Re 20,12; Is 39,1.
234 Cf. ANET 286.
235 Cf. Is 20,3; ANET 286s.
236 Is 18,1s.
237 Cf. Is 20,1s.

le salvó de la ocupación asiria; pero, al morir *Sargón II* en 705 a.C. y subir al trono *Senaquerib (Sin-aje-riba)* (705-689), Ezequías se negó a pagar el atributo convenido a Asiria [238], aprovechándose de las dificultades internas que tenía en Babilonia el rey asirio para someter al caldeo Merodadak-Baladán *(Marduk-apli-addina)*, que quería hacerse independiente con la ayuda del rey de Media [239]. El insurrecto caldeo había buscado aliados en occidente, y así visitó a Ezequías [240]. Por su parte, Egipto se sentía fuerte en tiempos de *Shabako* (710-686), con ánimos de intervenir en Asia.

En este ambiente de hostilidad hacia Asiria se organizó una liga de reyezuelos de Palestina, azuzados por el faraón, con el rey de *Tiro* por jefe, y a la que se asociaron *Ascalón* y *Eqrón*, mientras que *Ashdod* y *Gaza* de momento permanecieron neutrales [241]. Entonces, *Ezequías* de Judá, en contra de los consejos de Isaías, pidió ayuda al faraón [242]; y el rey de *Eqrón*, llamado *Padi*, que había permanecido fiel a Asiria, fue enviado como prisionero a Jerusalén, donde Ezequías favorecía la rebelión contra los asirios, fortificando la ciudad [243] y asegurando el aprovisionamiento de agua contra el posible asedio. Para ello excavó el túnel de *Siloé* [244], que conducía las aguas de la fuente de Guijón (hoy *Sitti Myriam*, «señora María») a una de las piscinas dentro de las murallas. Afortunadamente, se conserva la inscripción que el rey Ezequías colocó en el túnel el día de la inauguración del acueducto, y que se encuentra en el Museo de Estambul; está grabada en la roca y fue hallada en 1880. En ella se narra de modo ingenuo cómo se terminó la perforación, expresando la alegría de las dos brigadas de obreros que, partiendo de las direcciones opuestas, llegaron a encontrarse en medio del túnel, con algunas vacilaciones de dirección en el momento de unirse el túnel.

Inscripción de Siloé (fines del s.VIII a.C.)

«(Terminada) la perforación. Así fue la perforación: mientras... aun... azadas tenía un hombre contra otro; y, cuando todavía faltaban tres codos por horadar, (se oyó) la voz de un hombre llamando a otro, porque había una fisura *(zdh)* en la roca de la derecha (y a la izquierda). Y, cuando se hizo la perforación, los picapedreros cortaron (la roca), uno al encuentro

238 Cf. 2 Re 18,7.
239 Esto parece ocurrió en 703 a.C., en que Merodak-Baladán se declaró independiente de Asiria.
240 Cf. 2 Re 20,12-19; Is 38,1s.
241 Cf. ANET 287.
242 Cf. Is 30,1-7; 31,1-3.
243 Cf. 2 Re 18,7; 2 Par 32,3-5.
244 Cf. 2 Re 20,20; 2 Par 32,30.

del otro, pico contra pico; y así, las aguas manaron desde la entrada hasta el estanque en un espacio de 1.200 codos (600 metros); y la altura de la roca sobre las cabezas de los picapedreros era de 100 codos (50 metros)» [245].

Los textos bíblicos aluden a esta perforación del famoso túnel de Ezequías en estos términos:

«El resto de los hechos de Ezequías, todos sus éxitos y cómo hizo el estanque del *acueducto* y llevó las aguas a la ciudad, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá?» [246]. «Fue también Ezequías el que taponó la salida superior de los aguas de Guijón y las condujo abajo hacia el occidente de la ciudad de David» [247].

Una vez pacificada la Baja Mesopotamia, Senaquerib se dirigió hacia occidente, y en 701 a.C. invadió Palestina después de vencer la resistencia de Tiro, reemplazando a su rey, que huyó a Chipre, por un gobernador. Es el final del apogeo de la gran metrópoli marítima de Tiro, que será reemplazado por su filial Cartago. Por su parte, los reyes vecinos de Byblos, Arwad, Ashdod, Edom y Moab, se apresuraron a ofrecer tributos al conquistador asirio para evitar la invasión. En cambio, hicieron resistencia *Ascalón*, *Eqrón* y *Judá*. Por ello, las tropas de Senaquerib se dirigieron contra *Ascalón*, que conquistaron; luego se dirigieron hacia *Eqrón*, cuyo rey, favorable a Asiria, había sido encerrado en Jerusalén. Y un ejército egipcio que subía para auxiliar a *Eqrón* fue derrotado en *Eltekeh*, cerca de *Eqrón*. Después, el ejército de Senaquerib se dirigió hacia *Judá*; en sus anales nos dice que conquistó 46 ciudades fortificadas de este reino, deportando a su población y poniendo sitio a *Jerusalén*, encerrando así (como nos dice en sus anales) a *Ezequías* en Jerusalén «como a un pájaro en su jaula». Las excavaciones de *Lakish* reflejan la carnicería que hizo el ejército asirio después de la conquista; en los bajorrelieves asirios aparece representada la conquista de esta ciudad, a base de escalas por las murallas, y presentando a los prisioneros empalados en sus alrededores [248].

Mientras Senaquerib asediaba esta ciudad recibió una embajada de *Ezequías*, que estaba aterrorizado en *Jerusalén*, según se nos narra en 2 Re 18,13-16:

«El año catorce del rey *Ezequías*, *Senaquerib*, rey de Asiria, subió contra las ciudades fuertes de *Judá* y se apoderó de ellas. Entonces *Ezequías*, rey de *Judá*, mandó decir al rey de Asiria, que estaba en *Lakish*: 'He pecado. Déjame y haré todo lo que me impongas'. Y el rey de Asiria impuso a *Ezequías*, rey de *Judá*, trescientos talentos de plata y treinta talentos de oro. *Ezequías* entregó toda la plata que había en la casa de Yahvé y en el tesoro del palacio real. Fue entonces cuando Ezequías arrancó las puertas del templo de Yahvé y los dinteles que el mismo rey Ezequías, rey de Judá, había recubierto de oro, para entregarlas al rey de Asiria».

[245] Cf. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi* (Firenze 1934) 95-102; H. TORCZYNER, en BJPES 7,1-4; W. F. ALBRIGHT, en JBL 62,370; el lenguaje corresponde al hebreo clásico; ANET 321; SAO 251; H. MUCHAUD, en VT (1958); MICHAELI, o.c., 67-68.

[246] 2 Re 20,20.

[247] 2 Par 32,40.

[248] Cf. WRIGHT, en VT 5 (1955) 97-105.

En un relieve encontrado en Nínive en una sala del palacio de Senaquerib, se presenta al rey de Asiria sentado sobre un trono y recibiendo a sus enemigos vencidos; y en la inscripción se dice que se trata de la victoria sobre Lakish, que pertenecía al reino de *Judá*. He aquí el texto:

«Senaquerib, rey de las Cuatro Regiones, rey de Asur, se sienta sobre el trono de parada; y el botín de *Lakish* es presentado ante él» [249].

Pero tenemos un relato asirio mucho más detallado sobre la campaña asiria en esta región en los propios anales de Senaquerib según el texto del llamado «prisma exagonal» o de Taylor, en el que se menciona al propio rey de Judá asediado en su capital de Jerusalén.

Texto del «prisma exagonal» (Taylor) de Senaquerib

«En mi tercera expedición marché contra *Hatti* (país de los hititas y alta Siria). Y Luli, rey de *Sidón*, aterrado ante el esplendor de mi majestad, huyó lejos, por el mar, y pereció. Y el aterrador esplendor del poder de Ashur, mi señor, se apoderó de sus fuertes ciudades: *Sidón*, la grande, y *Sidón*, la pequeña; Bit-Zitti, Zaribtu, Mahalliba, Ushu (la tierra firme de Tiro), Akzib, *Akko* (Acre), sus ciudades fortificadas, amuralladas y bien avitualladas de alimentos y de agua para sus guarniciones; y se postraron en señal de acatamiento ante mis pies. Puse a Ethbaal en el trono para que *fuera rey sobre ellos; y le impuse un tributo para que reconociera mi* superioridad, haciéndole pagar cada año ininterrumpidamente.

En cuanto a todos los reyes de *Amurru* (occidente), Menajem de Samsimuruna, Tubalu de *Sidón*, Abdiliti de Arwad, Urumilki de Byblos, Kammusunabdi de *Moab* y Ayarammu de *Edom*, trajeron valiosos presentes, cuadruplicando sus antiguos tributos y me besaron mis pies. Pero a Sidqia, rey de *Ascalón*, que no se había sometido a mi yugo, le deporté y le envié a Asiria con sus dioses familiares, su mujer, sus hijos, sus hermanos y todos los varones descendientes de su familia. Y a Sharuludari, hijo de Rukibtu, su anterior rey, le establecí sobre los habitantes de *Ascalón*; y le impuse el pago de tributo con presentes en reconocimiento de mi superioridad; ahora está uncido a mi yugo.

Continuando mi campaña, puse sitio a Beth-Dagón, *Joppe* (Jaffa) a Hanai-Barqa y Azuru, ciudades pertenecientes a Sidqia, que no se había prosternado pronto a mis pies. Las conquisté y me llevé su botín. Y los magistrados, jefes y pueblo de *Eqrón* que habían encadenado a Padi, su soberano, leal al juramento prestado al dios Ashur, y le habían entregado a *Ezequías de Judá (Ja-za-qi-ia-u amel Ya-u-da-ai*: «Ezequías de los judíos»), el cual le mantuvo encadenado como si (Padi) fuera un enemigo; y se asustaron y pidieron ayuda a los reyes de *Mu-su-ri* (Egipto), y a los arqueros, los

[249] Cf. E. DHORME, *Les pays bibliques et l'Assyrie*: RB (1910) 512; A. PARROT, *Ninive et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) 42-43; F. MICHAELI, o.c., 66.

carros y la caballería del rey de Etiopía (Me-Lujja), ejército innumerable, que acudieron para auxiliarles. Estos se dispusieron en línea de combate contra mí, preparando sus armas en la llanura de *Elteqeh*. Y yo, confiado en un oráculo favorable de Ashur, mi señor, les hice frente y les derroté. Y en el fragor de la batalla capturé vivos a los aurigas egipcios con sus príncipes, y también a los aurigas del rey de Etiopía. Puse sitio a *Elteqeh* y a *Timnah*, las conquisté y me llevé su botín. Luego ataqué a *Eqrón*, y di muerte a los magistrados y jefes que habían cometido el crímen y empalé sus cadáveres en estacas que rodeaban la ciudad. Y a las gentes del pueblo culpables de delitos menores los tomé como prisioneros. Al resto de ellos, que no eran responsables de crímenes ni de malas acciones, los dejé libres. Hice que Padi, su rey, volviera de *Jerusalén (Ur-sa-li-im-mu)*, y lo restablecí en el trono como soberano sobre ellos, imponiéndole un tributo de reconocimiento a mi superioridad.

En cuanto a *Ezequías de Judá (Ja-aza-qi-ia-u amel Ya-u-da-ai:* «Ezequías de los judíos»), que no se había sometido a mi yugo, le asedié 46 de sus ciudades fuertes, baluartes y aldeas de sus alrededores; y las conquisté mediante terraplenes y arietes de cerco, combinados con un ataque de hombres de a pie, utilizando minas y brechas. Y les tomé como botín 200.150 personas, jóvenes y viejos, hombres y mujeres; caballos, mulos, asnos, camellos, ganado mayor y ganado menor sin número. *Y al mismo* (Ezequías) *le encerré en Jerusalén, su residencia real, como a pájaro en su jaula*. Edifiqué contra él torres y castigué a todo el que salía de la gran puerta de la ciudad. Y las ciudades que yo había saqueado las separé de su país y se las di a Mitinti, rey de *Ashdod*, y a Padi, rey de *Eqrón*, y a Silli-bel, rey de *Gaza*. De este modo disminuí su país, pero aumenté la tributación y los presentes debidos a mi superioridad, imponiéndole tributos además de los tributos anteriores que debían pagarse cada año. Y *Ezequías*, abrumado por el esplendor y el terror de mi majestad y abandonado por sus soldados más selectos (los *Urbi:* ¿árabes?) y otros irregulares, que había concentrado en *Jerusalén* para reforzarla, me hizo llegar a Nínive, mi ciudad señorial más tarde: 30 talentos de oro, 800 talentos de plata, piedras preciosas, colirios, piedra *daq-ga-ri* (¿lapislázuli?), de pórfido, lechos de marfil, tronos de marfil, dientes de elefante, madera de ébano y de boj, toda clase de objetos preciosos, con sus hijas, concubinas, músicos y cantoras. Y envió su embajador para entregar el tributo y mostrar su sumisión» [250].

Por su parte, la Biblia nos da una versión complementaria del asedio de Jerusalén desde el ángulo de visión de los sitiados, circunstancia única en la historiografía bíblica para poder estudiar un acontecimiento desde los dos puntos de vista. He aquí el relato bíblico:

«El rey de Asiria mandó a *Lakish* al *tartán* (generalísimo), al *rabsaris* («jefe de eunucos»), al *rab-shaqeh* («jefe de coperos»), al rey Ezequías con una poderosa fuerza a Jerusalén. Subieron, pues, y al llegar hicieron alto junto al acueducto de la alberca superior, que está en la calzada del Campo del Batanero. Y preguntaron por el rey. Salió entonces hacia ellos Eliaquim, hijo de Helcías, mayordomo de palacio, con Shebná, el escriba, y Yoaj, hijo de Asaf, el canciller; y el copero mayor les habló así: 'Decid a Ezequías: Así habla el rey grande, el rey de Asiria: ¿Qué confianza es esa que manifiestas? ¿Crees que las palabras de los labios sirven de consejo y fuerza para hacer la guerra? Ahora, pues, ¿en quién confías para rebelarte contra mí? ¿Confías en Egipto, en esa caña rota que pincha y hiere la mano de quien en ella se apoya? Así les sucede con el faraón, el rey de Egipto, a cuantos confían en él. Y si me decís: Confiamos en Yahvé, nuestro Dios, ¿no ha hecho desaparecer Ezequías sus lugares altos y sus altares, diciendo a Judá y a Jerusalén: Ante este altar de Jerusalén habéis de sacrificar? Haz, pues, un convenio con mi señor, el rey de Asiria, y yo te daré dos mil caballos, si estás en condiciones de procurarte jinetes para ellos. ¿Cómo podrás resistir ni a un solo jefe de los menores entre los siervos de mi señor? ¿Confías en que Egipto te mandará carros y caballeros? Y además, ¿ha sido sin la voluntad de Yahvé que he subido yo a este lugar para destruirlo? Es Yahvé quien me ha dicho: Sube contra esa tierra y devástala'...

Cuando Ezequías lo oyó, rasgó sus vestiduras, se cubrió de saco y se fue a la casa de Yahvé; y despachó a Eliaqim, mayordomo del palacio del rey; a Shebná, secretario, y a los sacerdotes más ancianos, cubiertos de saco, al profeta Isaías, hijo de Amós, para que le dijeran: 'Así habla Ezequías: Hoy es día de angustia... ¿No habrá oído Dios las palabras del copero mayor, que el rey de Asiria, su señor, ha mandado para insultar al Dios vivo, y dejará Yahvé, tu Dios, de castigar las palabras que ha oído? Haz, pues, subir a El una plegaria por el resto que aún queda'. Los servidores del rey Ezequías fueron a Isaías, e Isaías les dijo: 'Así habla Yahvé: no te asusten las palabras que has oído... Yo voy a poner sobre el rey de Asiria un espíritu tal, que, al oír una noticia que recibirá se volverá a su tierra; yo le haré morir a espada'. El copero mayor se retiró y se entrevistó con el rey de Asiria, que estaba atacando a *Libna*, pues se le dijo que se había retirado de *Lakish*. Diéronle noticia de Taraqah, rey de Etiopía, diciendo: 'Se ha puesto en marcha para atacarte'.

El rey de Asiria mandó entonces de nuevo mensajeros a Ezequías, diciendo: 'Hablad así a Ezequías, rey de Judá: Que tu Dios, en quien confías, no te engañe, diciendo: Jerusalén no será entregada en manos del rey de Asiria. Bien sabéis lo que los reyes de Asiria han hecho con todos los pueblos y cómo los han destruido; ¿y vas a librarte tú?'... Ezequías tomó las cartas de manos de los mensajeros y las leyó. Luego subió a la casa de Yahvé y las desplegó ante Yahvé... (sigue la oración de Ezequías)... Entonces Isaías, hijo de Amós, mandó decir a Ezequías: 'Así habla Yahvé, Dios de Israel: He escuchado la plegaria que tú me has dirigido a causa de *Senaquerib*, rey de Asiria... Así dice Yahvé del rey de Asiria: No entrará él en esta ciudad ni meterá en ella una flecha... Se volverá por el camino por donde ha venido. No entrará en esta ciudad. Oráculo de Yahvé. Yo protegeré esta ciudad y la salvaré por amor de mí y por amor de David, mi siervo'. Aquella misma noche salió el ángel de Yahvé e hirió en el campamento de los asirios a ciento ochenta y cinco mil hombres; y, al levantarse por la mañana, todos estaban muertos. Entonces, *Senaquerib*, rey de Asiria, levantó el campamento y se fue; se volvió a Nínive, y allí quedó. Mientras estaba prosternado en el templo de Nisrok, su dios, Adramelek y Sarasar, sus hijos, le hirieron con la espada y huyeron a la tierra de Ararat (Urartu-Armenia). Su hijo Asaradón reinó en su lugar» [251].

Esta versión bíblica tiene un aire épico-sacral, ya que la liberación es por la intervención sobrenatural de Yahvé a través de un ángel exterminador, como en los relatos del Exodo [252]

[250] Texto publicado por RAWLINSON, pl.37-42 n.1.2.3; trad. de LUCKENBILL, o.c.: AR II 193-95; 76; ANET 287-88; SAO 235-37; A. PARROT, *Ninive et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) 37-38.

[251] 2 Re 18,13-19,37.

[252] Ex 12,29.

contra los egipcios. En Is c.36-37 encontramos un duplicado del relato bíblico anterior, tomado, sin duda, de la misma fuente de los anales de los reyes de Judá. Quizá la famosa mortandad de los asirios se debió a una epidemia en el ejército mientras asediaba Jerusalén. En los anales asirios no se alude a este descalabro masivo del ejército invasor, pero en un texto de Herodoto (II 142) encontramos una versión que le dieron los sacerdotes egipcios allá por el siglo v a.C.:

«Después de éste, (un rey llamado Anysis, ciego, sucesor del etíope Sabakon-shabaka), se dice que reinó el sacerdote de Efaistos, de nombre Sathón; y que, abrigando un habitual desprecio por los soldados egipcios, como si fueran inútiles para él, además de varias injurias que les infligió, les quitó también los terrenos que les habían sido otorgados por los reyes precedentes, a razón de doce parcelas cada uno. Pero más tarde, *Sanajaribos* (Senaquerib: *Sin -aje-riba)*, rey de los *árabes* y de los *asirios*, condujo un gran ejército contra Egipto, y entonces los soldados de los egipcios no quisieron prestar ayuda al sacerdote. Este, al verse en situación apurada, entró en el templo y se lamentó, junto a la estatua, de todas las calamidades que tenía que sufrir; mientras así se lamentaba, se apoderó de él el sueño y le pareció contemplar en visión al dios que estaba junto a él para consolarle, asegurándole que no sufriría ninguna perturbación al hacer frente con el ejército de los *árabes*, porque él mismo le enviaría auxiliares. Reconfortado con este sueño, tomó consigo a los egipcios que se prestaron a seguirle; y acampó en Pelusio, que era el lugar del acceso (al país); pero no le siguió ningún soldado, sino peones y gentes de la plaza. Llegados allí, se lanzaron contra el enemigo, de noche, ratones de campo, que devoraron el carcaj de unos, los arcos y los ligamentos de los escudos; de modo que a la mañana, al darse éstos a la fuga sin armas, cayeron muchos. Y ahora este rey está representado en piedra en el templo de Efaistos; y tiene en su mano un ratón y una inscripción que dice: 'El que me mire que sea religioso'».

Este relato legendario parece hacerse eco de una epidemia desencadenada en el ejército invasor asirio: de hecho, los ratones son portadores de la peste bubónica [253]. En este supuesto, los relatos bíblico y egipcio dan una versión religiosa de un incidente natural de grandes proporciones que pudo hacer levantar el asedio de los asirios contra Jerusalén y contra Pelusio. Por su parte, el relato de los anales de Senaquerib es grandilocuente, conforme al estilo áulico triunfalista de los documentos asirios. Así, las cifras se exageran cuando se dice que el tributo de Judá fue de 800 talentos de plata y 30 de oro, aunque se aproximan a los que se dice en 2 Re 18,13-16 sobre la entrada de 300 talentos de plata y 30 de oro. Pero hay que tener en cuenta que el talento babilonio era la 3/8 parte del talento hebreo [254]; pero, con todo, la suma parece exorbitante, teniendo en cuenta que el talento pesaba 38-40 kilogramos.

[253] 1 Sam 6,1ss.
[254] Cf. A. Pohl, *Historia populi Israel* 130.

En la llamada inscripción del *Toro*, porque está en una estatua en forma de toro en Nínive, se lee una alusión a la invasión del reino de *Judá* y a su rey *Ezequías* en estos términos:

«Yo devasté el amplio distrito de *Judá (Ja-u-di)*, y sometí a *Ezequías (Ja-za-qi-a-a-a)*, el dominador y orgulloso» [255].

En otro texto procedente de Nebi Yunus (cerca de Nínive) se lee:

«Yo devasté el amplio distrito de *Judá* y coloqué las coyundas de mi (yugo) sobre *Ezequías*, su rey» [256].

El relato bíblico parece sintetizar varias perspectivas con una secuencia histórica que parece ser la siguiente, conciliando así los textos bíblicos y el relato asirio: primero, Senaquerib atacó la zona costera y las ciudades periféricas de Judá [257], y se detuvo ante *Lakish* para comenzar el sitio. Entonces Ezequías se apresuró a fortificar la ciudad de Jerusalén [258]; y para ganar tiempo envió una embajada de sumisión a Senaquerib, que estaba en *Lakish* [259]. Aunque en los anales asirios no se menciona el asedio de *Lakish*, sin embargo, aparece en un relieve encontrado en Nínive, en la trigésimo sexta cámara del palacio de Senaquerib. Este envía a Jerusalén una embajada con intimaciones de rendición, formada por sus altos dignatarios, bien especificados en el relato bíblico: *tartán* (generalísimo en campaña), *sab-saris (rab-sharish:* «jefe de eunucos») y *rab-shaqeh* («copero mayor»), título áulico de jefe de protocolo [260]. Cerca del lugar en que se juntan el Cedrón y el Er-Rabbabi, al sudoeste de la ciudad, al pie de las murallas se encuentran las dos delegaciones, la asiria y la de Ezequías. El nombre de *Shebna*, el «canciller», parece que se encuentra en una tumba de Siloé [261]. La lengua diplomática de la época era el *arameo;* por eso, los delegados de Ezequías quieren que se les hable en esta lengua, para que no se entere el pueblo de sus conversaciones; los delegados asirios, al contrario, responden en *judío (yehudîth;* la primera vez que aparece esta palabra en la Biblia en este sentido), para que se entere el pueblo. Al volver la delegación asiria a *Lakish*, se encuentran con que *Senaquerib* está asediando *Libna*, pues

[255] Publicado por G. Smith, *History of Sennacherib* (London 1878) n.1.2.3; trad. de Luckenbill, o.c., 76s.; ANET 288.
[256] Publicado por Rawlinson, I pl.43; trad. de Luckenbill, o.c., 86; ANET 288.
[257] Cf. 2 Re 18,13.
[258] 2 Par 32,1-8.
[259] Cf. 2 Re 18,14.
[260] 2 Re 18,17.
[261] Cf. N. Avigad, *The Israel Exploration Journal* 3 (1953) 137-52.

Lakish había sido tomada [262]. En el bajorrelieve del palacio real asirio se dice:

«Senaquerib, rey del mundo, rey de Asiria, está sentado en el trono y pasa revista al botín tomado en *Lakish (La-ki-su)*» [263].

En este bajorrelieve, los vencidos están arrodillados y piden clemencia; a lo lejos aparece una escena de asedio: la ciudad es atacada por arietes, pero se defiende con energía. Desde una torre, los asediados lanzan flechas, piedras y antorchas. Pero por una puerta salen los fugitivos o prisioneros con un fardo sobre la espalda. Un poco más allá aparecen dos soldados asirios empalando a tres hombres desnudos [264].

Mientras asediaba a Libna, el rey asirio se enteró de la llegada del ejército egipcio, al mando de Tirhaqa, rey de Etiopía [265], y el choque tuvo lugar en *Elteqeh* [266]. Vencidos los egipcios, Senaquerib volvió a la carga contra Jerusalén, y envió nuevos mensajes a Ezequías [267], imponiendo unas condiciones draconianas, a base de la deportación de la población de Jerusalén [268]. Entonces Ezequías entregó 300 talentos de plata y 30 de oro [269], además de los objetos mencionados en los anales asirios. Pero tuvo lugar la intervención del ángel exterminador (¿la epidemia?), y los asirios levantaron el sitio; sin duda, asustados ante la presión del ejército egipcio por el sur. La cifra de 185.000 asirios muertos en el cerco da una idea del género literario hiperbólico del texto de la Biblia, porque Senaquerib no podía disponer de una tal masa de guerreros en una operación de distracción a retaguardia. Habrá que quitarle al menos un cero a la exorbitante cifra para acercarnos a la verosimilitud histórica.

La muerte trágica de Senaquerib, narrada en 2 Re 19,37 e Is 37,37, se confirma por los textos cuneiformes. El nieto de Senaquerib, Asurbanipal, dice que el asesinato tuvo lugar en un templo y que fue en Babilonia. Por eso, cuenta que cuando tomó Babilonia (en 648 a.C.) mandó matar, como «ofrenda funeraria», a los asesinos de su abuelo, que vivían, y en el mismo lugar en que habían perpetrado el crimen, «entre el *shedu* y *lamasu*» (dos estatuas de genios guardianes) [270].

[262] Cf. DIRINGER, *Sennacherib's Attacks on Lachish:* VT I (1951) 134-36.
[263] Publicado por A. PATERSON, *Assyrian Sculptures: The Palace of Sinacherib* (La Haya 1912-13) pl.74-76; trad. de LUCKENBILL, o.c., 156; ANET 288.
[264] Cf. A. PARROT, *Ninive et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) 40.
[265] 2 Re 19,9.
[266] Cf. H. HAAG, en RB (1951) 354.
[267] 2 Re 19,9.
[268] Cf. A. POHL, en *Orientalia* (1954) 266.
[269] 2 Re 18,14.
[270] Cf. A. PARROT, o.c., 46.

Según E. Dhorme, los asesinos de Senaquerib fueron un hijo suyo, llamado Arad-Belit o Arda-Malkat *(Adramelek* de la Biblia), y uno de los oficiales, llamado Nabupshar-usur *(Sarasar* de la Biblia) [271].

Muerte de Senaquerib (cilindro Rassam)

«Yo corté las lenguas de las bocas calumniosas que blasfemaban contra mi dios, Ashur, y conspiraban contra mí, el príncipe temeroso de dios; a los otros los aplasté vivos con las mismas estatuas de las deidades protectoras con que habían aplastado a mi abuelo, *Senaquerib*, como sacrificio de entierro por su alma. Y entregué sus cadáveres, cortados en pequeños trozos, como comida a los perros, a los cerdos, a los pájaros *zibu*, a los buitres, a los pájaros del cielo, y también a los peces del mar. Después de hacer esto, he aquietado los corazones de los grandes dioses, mis señores, y he removido los cadáveres de aquellos caídos en la peste, cuyos restos habían obstruido las calles, llenado los lugares de Babilonia, de los que habían perdido sus vidas en la terrible hambre» [272].

A *Senaquerib* le sucedió en el reino su hijo *Asaradón (Ashur-aji-iddina)* (681-669), mientras en Judá seguía reinando *Ezequías* hasta el 687 a.C., en un país asolado por las invasiones periódicas; por lo que los profetas contemporáneos lo describen como «país asolado», «ciudades abrasadas por el fuego», quedando la capital, *Sión-Jerusalén*, como «una cabaña en una viña, como choza en un melonar, como ciudad asediada» [273], porque «los extranjeros devoran el país, asolado como Sodoma».

9. Reinado de Manasés (687-42)

El sucesor de *Ezequías*, su hijo *Manasés*, llevado del ambiente idolátrico impuesto por los invasores asirios, deshizo toda la reforma religiosa de *Ezequías*, que había inspirado el profeta *Isaías;* y así, el culto sincretista se puso de moda a base de los dioses cananeos *Baal* y *Astharté* y los de importación mesopotámica *Shemesh* o *Shamash* («sol») [274], así como la diosa del amor, *Ishtar;* incluso se introdujo la prostitución sagrada [275], con el sacrificio de los niños en el *Tofet* [276]. Al mismo tiempo se puso de moda la magia y la necromancia [277], es decir, todas las aberraciones contra las que predicaban los profetas. Incluso Manasés persiguió a los yahvistas tradicio-

[271] Cf. E. DHORME, en RB (1910) 520. Este autor supone que hubo dos campañas asirias contra Jerusalén, separadas por una expedición a Arabia; cf. RB (1910) 518.
[272] Publicado por RAWLINSON, o.c., V pl.1-10; trad. de LUCKENBILL, o.c., II 795-96; ANET 288.
[273] Is 1,7-8.
[274] Cf. 2 Re 23,11.
[275] 2 Re 23,7.
[276] 2 Re 23,10; Jer 7,31.
[277] 2 Re 21,3ss.

nales [278], siendo Isaías una de las víctimas de la persecución [279]. Según 2 Par 33,11, el rey Manasés fue llevado en cautividad a Babilonia.

Asaradón sucedió a *Senaquerib* después que éste tuvo que hacer frente a luchas interiores, pues tuvo que someter a Belibni, que había puesto en lugar de Merodak-Baladán (700 a.C.); su sucesor, Asur-nadin-shun, fue muerto en una insurrección promovida por el rey de Elam (694 a.C.), quien había puesto por rey en Babilonia a un tal Nergal-ushezib; depuesto éste, le sucedió otro usurpador, Mushezib-Marduk, y Senaquerib no pudo controlar la situación presionado por una coalición de babilonios y elamitas. Entonces arrasó Babilonia con sus templos y llevó al dios Marduk a Asiria. *Asaradón* restauró Babilonia y el templo de Marduk que había destruido su padre; y luego de pacificar esta zona, se dirigió hacia el oeste para dar el golpe de gracia a Egipto, que con el faraón Tirhaqah se mostraba desafiante y amenazador. En un primer choque hacia el 673 a.C., Asaradón fue rechazado, pero en 761 Asaradón derrotó a Tirhaqah y conquistó *Menfis*, donde hizo prisionera a la familia real y se apoderó de sus tesoros. Luego organizó el territorio ocupado en Egipto en distritos, con príncipes sometidos a los gobernadores asirios; pero el faraón Tirhaqah se retiró hacia el sur y atacó de nuevo; y *Asaradón* murió cuando intentaba darle el golpe de gracia, lo que conseguiría su hijo *Asurbanipal* (669-25), venciendo en el 667 a.C. y llevando a los príncipes rebeldes a Babilonia, siendo ejecutados todos, excepto *Necao*, príncipe de Sais, que con su hijo *Psamético* fue perdonado y reintegrado a su patria y posición [280]. Más tarde, el sucesor de Tirhaqah, llamado Tanut-Amón, se volvió a insurreccionar contra Asiria, por lo que el rey de Asiria marchó hacia el sur en 663 a.C., llegando a conquistar *Tebas*, a la que destruyó (Nah 3,8). El faraón huyó a Nubia, y así terminó la dinastía XXV egipcia.

Campaña de Asaradón (680-69) en Siria y Palestina (prisma B, 54-VI)

«Convoqué a los reyes del país de Hatti y del otro lado del río Eufrates: Balu, rey de Tiro; *Manasés (Me-na-si-i)*, rey de *Judá (ya-u-di)*; Qaushgabri, rey de *Edom;* Musuri, rey de *Moab;* Sil-Bel, rey de *Gaza;* Metinti, rey de *Ascalón;* Ikausi, rey de *Eqrón;* Milki-shapa, rey de Byblos; Matán-Baal, rey de Arwad; Abi-Baal, rey de Samsimuruma; Puduel, rey de *Beth-Ammón; Ahimilki*, rey de *Ashdod:* doce reyes del litoral...» [281]

278 2 Re 21,16.
279 Cf. *Talmud, Tebamoth 49b; Sanhedrin 103b.*
280 Cf. ANET 294ss.
281 Publicado por R. Campbell Thomson, o.c., *prisma B. Trad.* ibid., 25s; E. Dhorme, en RB (1911) 210-11; ANET 291; SAO 237-38.

Recepción del tributo de Palestina y de Transjordania

(Es un recibo del tributo llegado de estas regiones.)
«Dos minas de oro del país de *Bit-Ammón (mat Bit- Am-ma-an-na-a-a)*; una mina de oro de *Moab (mat Mu-' -ba-a-a)*, diez minas de plata del país de *Judá (mat ya-u-da-a-a)*; ... minas del país de *Edom (U-du-ma-a-a)*... los habitantes de Byblos, los empleados del distrito del rey, mi señor, han traído» [282].

Nada se dice en los textos asirios del encarcelamiento de *Manasés*, de que se habla en 2 Par 33,11-13; pero es posible que hubiera sido llevado encadenado a la corte asiria por sospecha de deslealtad, quizá en relación con la sublevación de Shamash-shum-ukin (652-48). Pero fue perdonado o hallado inocente, como el príncipe Necao de Egipto. Sabemos que Asaradón, como, en general, los soberanos asirios, eran muy duros con los reyes rebeldes. Así, respecto al rey de *Sidón*, dice el rey asirio: «Abdi-milkuti, quien delante de mis armas había huido hacia el mar, le pesqué fuera del mar como a un pez y le corté la cabeza» [283]. Así, en las estelas de Sendjirli o en tell Ahmar aparece de rodillas ante el rey, con un anillo en el labio superior sujetado por el rey asirio. A esto se alude en Am 4,2: «Vendrán días para vosotros en los que os sacarán con bicheros y con anzuelos de pesca»; y en 2 Re 19,28: «Porque te has enfurecido contra mí y tus insolencias han subido hasta mis orejas, voy a poner *un anillo en tus narices*, y un bozal en tus labios».

Por otra parte, en las ilustraciones de los bajorrelieves asirios aparecen las cabezas cortadas de los vencidos [284]. Y en uno de los textos, Asaradón hace alarde de su venganza sobrecogedora:

«Para dar a las gentes una demostración de la fuerza de Ashur, mi señor, yo colgué las cabezas de Sanduarri y de Abdimilkuti del cuello de sus magnates y los hice desfilar a través de la calle principal de Nínive con cantores acompañados de arpas» [285].

En la lista de los 22 «reyes de Hatti» antes transcrita, leemos el nombre de *Manasés* [286], por lo que pudo haber sido llamado a Nínive, según testimonia el cronista bíblico.

Al morir Asaradón, le sucedió su hijo *Asurbanipal (Ashur-bani-aplu)* (669-25), que llegará a ser el soberano más poderoso de Asiria, pues extendió sus límites hasta Tebas.

282 Texto K 1295 del British Museum; publicado por R. F. Harper, en ABL VIII.632; ANET 301; SAO 238-39.
283 E. Dhorme, en RB (1911) 203; ANET 291.
284 Cf. 2 Re 19,28: las matanzas de Jehú.
285 E. Dhorme, en RB (1911) 204; ANET 291.
286 ANET 291.

Durante su vida, un hermano suyo llamado Shamas-shunukin, gobernó Babilonia como delegado suyo; pero esto era el germen de un bipolarismo en el imperio. Por su parte, Asurbanipal tuvo que partir para Egipto para consolidar las conquistas asirias en el valle del Nilo, pues Tirhaqah, «rey de Egipto y de Etiopía» [287], había reconquistado Menfis, «olvidando el poder de Ashur, de Ishtar y de los otros grandes dioses» [288]. Y en su expedición militar por la zona fenicio-palestina recibió presentes de 22 reyes; entre ellos, *Manasés de Judá (Mi-ni-si-e Ya-u-di)* que le ofrecieron tributos y soldados.

Tributo de los reyes de Siria y Palestina a Asurbanipal

«Ba'al, rey de Tiro; *Manasés, rey de Judá;* Qaushgabri, rey de *Edom;* Musuri, rey de *Moab;* Sil-Bel, rey de *Gaza;* Mitinti, rey de *Ascalón;* Ikausi, rey de *Eqrón;* Milkiashapa, rey de Byblos; Yakinlu, rey de Arwad; Abibaal, rey de Samsimuruna; Amminabdi, rey de *Beth-Ammón;* Ahumilki, rey de *Ashdod*... E hice que estos reyes acompañaran a mi ejército por el continente, como sobre la ruta costera con sus ejércitos y sus barcos» [289].

El ejército asirio siguió triunfalmente, reconquistando Menfis y Tebas, según se expresa en los anales de Asurbanipal, que nombran expresamente a *Necao (Ni-ku-u)* como rey de *Menfis* y de *Sais*, y a otros príncipes, como el de *Tanis (Sa-'nu)*, llegando hasta Nubia *(Kusu: Kush, Etiopía)*. Y dice expresamente que perdonó sólo a *Necao* [290]. Es el momento estelar del año 663 a.C., cuando el profeta *Nahúm* se hace eco del derrumbamiento del imperio faraónico en estos términos:

«¿Vales tú más que *No-Amón* (Tebas), sentado en medio de los brazos del Nilo, ella que tenía como ente mural un mar (el Nilo), y las aguas como defensa? *Kush* (Etiopía) constituía su fuerza; no tenía fin; *Put* (Somalia) y Libia eran sus mercenarios; y, con todo, se fue prisionera al destierro, y sus niños fueron estrellados en las encrucijadas de todas las calles, y sus magnates fueron cargados de cadenas» [291].

En la Biblia no se menciona el nombre de *Asurbanipal*. Unicamente de modo indirecto en Esd 4,10 se le alude en la carta del gobernador persa Rehum y su secretario, Simsai, que escriben a Artajerjes: «Rehum, gobernador; Simsai, secretario, y el resto de sus colegas... y de otros pueblos que el rey grande *Asnappar (Asurbanipal)* trasladó y estableció en

[287] Cf. Is 20,3.
[288] ANET 294.
[289] ANET 294. Aquí aparecen casi todos los reyes de la lista de *Asaradón* antes transcrita (ANET 291); sólo varían los reyes de *Arwad* y *Beth-Amón*.
[290] Cf. ANET 294-95.
[291] Nah 3,8-12.

la ciudad de Samaria y otros lugares del lado de acá del río (Eufrates)...» Y protestan por la reedificación de Jerusalén por los judíos, diciendo que Jerusalén es «una ciudad rebelde y funesta para los reyes y las provincias, y que ya de antiguo se movieron en ella revueltas, habiendo sido por ello destruida» (v.15). En realidad, antes habían querido colaborar en la reconstrucción de la ciudad, según escribieron a Zorobabel: «Queremos cooperar con vosotros para la reconstrucción, porque también *nosotros buscamos a Dios*, y a El sacrificamos desde el tiempo de *Asaradón*, rey de Asiria, quien aquí nos trasladó» [292]. Como Asurbanipal tuvo que luchar contra egipcios, elamitas, árabes y babilonios, apenas tuvo tiempo para preocuparse de los problemas judíos.

10. Reinado de Josías de Judá (640-609)

Al morir *Manasés* le sucedió *Amón* (642-40), quien fue asesinado; por lo que tuvo que subir al trono su hijo *Josías* (640-609), de ocho años de edad. Su reinado coincide con los últimos años del imperio asirio y los primeros del nuevo coloso babilonio. En efecto, en 625 a.C., al morir el gran rey asirio, se desmoronó su imperio bajo la presión de los insurrectos caldeos, alentados por los vecinos elamitas. Con todo, el rey Asurbanipal, a pesar de su mano dura sobre los vencidos, fomentó la cultura, como se refleja en la biblioteca, de más de 20.000 tablillas de arcilla encontradas en su palacio. En su tiempo se llevó al máximo la técnica del bajorrelieve, con escenas de caza de un realismo inigualable, como el de la leona herida. En su biblioteca se recogieron textos antiguos religiosos sobre los mitos de la creación, la epopeya de Gilgamesh, el mito de Etana y de Adapa.

En vida de Asurbanipal, su hermano Shamsh-shum-ukin tuvo que hacer frente a las insurrecciones de caldeos y arameos. En Egipto reinaba Psamético I (663-609), hijo de *Necao*, cuya vida había perdonado Asurbanipal. Después de estar en situación de príncipe vasallo, fundó la XXVI dinastía egipcia, la *saita*, y con la ayuda de Gyges de Lidia empezó a independizarse de Asiria, negando el tributo convenido. Por otra parte, los *medos*, de procedencia indoeuropea, empezaban a presionar sobre el noroeste de Mesopotamia, juntamente con los bárbaros cimerios y escitas, que procedían del Cáucaso, y arrasaron Armenia, presionando hacia el reino de Midas, en Frigia. Al mismo tiempo, las tribus *árabes* del

[292] Esd 4,2.

desierto invadían *Edom* y *Moab* [293]. Asurbanipal en 640 había conquistado *Susa* y se había vengado de las tribus *árabes* [294] después de haber reconquistado *Babilonia* en 648 a.C., insurreccionada por su hermano Shamsh-shum-ukin, quien terminó por suicidarse. En 629 asoció al trono a su hijo Sin-shar-ishkun [295]; pero un general se sublevó al morir Asurbanipal (625 a.C.), quien quiso instalar como rey a Asur-etil-lani, hijo también de Asurbanipal. En esta situación de luchas interiores por el trono, los *medos*, dirigidos por Fraortes, atacaron *Nínive*, que cayó en el 612 a.C., ante la presión de éstos y de los caldeos y elamitas. Herodoto dice que el rey medo murió en el ataque a Nínive [296]; le sucedió su hijo *Ciáxares* (625-585), quien, unido a los caldeos bajo la égida de Nabopolasar (626-605), acabaron con el resto del imperio asirio.

Pero Egipto, asustado ante el peligro de la nueva coalición medo-babilonia, quiso apuntalar a los asirios; y así, Psamético I salió en auxilio de Asiria, a la que quería establecer como amortiguador frente al otro peligro más fuerte. Los egipcios tomaron *Babilonia* en 616 a.C.; pero Ciáxares tomó *Asur* en 614 a.C., la antigua capital de Asiria; y luego, con los babilonios, ocupó *Nínive* (612 a.C.) después de un asedio de tres meses; y la arrasaron, pereciendo en el asedio Shin-shar-ishkun, hijo de Asurbanipal; el resto del ejército se retiró, a las órdenes de Ashur-uballit, hijo también de Asurbanipal, hacia *Jarán;* pero en 610 a.C. ocuparon esta localidad los babilonios y medos, y el último rey asirio se retiró hacia territorio controlado por los egipcios.

Herodoto afirma que los escitas invadieron Palestina por esta época, llegando a la frontera egipcia [297]. Es la época trágica del piadoso rey *Josías de Judá* (640-609), quien en 622 a.C., con motivo del hallazgo del «libro de la ley» (probablemente, parte del Deuteronomio) en los cimientos del templo, promovió una reforma religiosa unificadora, calcada en la que un siglo antes había realizado Ezequías bajo la inspiración de Isaías [298]. Pero, inexperto en política exterior, quiso oponerse al paso del ejército egipcio que iba en auxilio de los asirios, que se batían en la región de Karkemish, y le hizo frente en *Megiddo* (junto al monte Carmelo), siendo derrotado estrepitosamente por Necao II (609-593), que había sucedido a Psamético I. Este siguió hacia Karkemish para ayudar a los asirios [299]. A *Josías* le sucedió su hijo *Joacaz*, quien fue depuesto por el faraón, que estaba en Ribla, en Siria central [300], el cual colocó sobre el trono de Jerusalén a *Elyaquim* (hermano de Joacaz), a quien cambió el nombre (en señal de dominio) en su equivalente religioso *Joaquim* (Yehoyaqim), imponiéndole fuerte tributo. De este modo, *Judá* quedó convertido en Estado vasallo, lo que condicionaba su política frente a los próximos invasores babilonios [301].

293 Cf. W. F. Albright, en BP 44; JBL 61 (1942) 119; cf. Is 21,11-17; Jer 48; Is 15.
294 Cf. ANET 287-301.
295 Cf. J. Gadd, *Anatolian Studies* 8 (1958) 35s.
296 Herodoto, I 102.
297 Herodoto, I 104-106. Por eso, la localidad de Beisán (Beth-Shean) fue llamada por los helenos *Escitópolis*.
298 Cf. 2 Re 22,8-23,27.

En esta época, *Sofonías* había anunciado la caída de *Nínive* en términos sobrecogedores:

> «Y (Yahvé) tenderá su mano sobre el aquilón y destruirá a Asur,
> y hará de Nínive un campo de devastación, árido como el desierto.
> En medio de él dormirán los rebaños y todos los animales...
> En los huecos canta el búho; en los atrios, el cuervo;
> los artesonados de Cedrón han sido arrancados.
> He aquí la ciudad exultante, que habitaba confiada,
> que decía en su corazón. '¡Yo y nadie más que yo!'
> ¿Cómo ha sido devastada, hecha una guarida de fieras?
> Cuantos pasen cerca de ella silbarán y moverán la cabeza» [302].

Por su parte, *Nahúm*, con incomparable estilo, describe así el sitio de la gran metrópoli opresora:

> «Sube un destructor frente a ti; guarda la plaza fuerte...
> cíñete los lomos, concentra tu poder.
> El escudo de sus guerreros está teñido de rojo,
> sus soldados visten púrpura,
> sus carros son como hachas encendidas;
> al atacar, sus caballos son como torbellinos...
> brillan como antorchas, se lanzan como relámpago...
> Nínive parece un estanque de aguas que se van.
> ¡Saquead la plata, el oro! No tienen fin sus tesoros...
> ¡Saqueo, pillaje, devastación, corazones llenos de espanto,
> rodillas temblorosas, estremecimiento de riñones,
> rostros demudados!...
> ¡Restallido de látigo, estruendoso rodar de carros,
> jinetes enhiestos, espadas relampagueantes, lanzas fulgurantes!
> Muchedumbres de heridos, montones de cadáveres.
> Todas tus plazas fuertes son higueras con brevas,
> que al sacudirse caen en la boca de quien las come...
> Tus dignatarios son como saltamontes,
> y tus escribas, como enjambre de langostas...
> Tu ruina no tiene remedio, tu herida es incurable» [303].

299 Cf. 2 Re 23,19; 2 Par 35,20-24.
300 2 Re 23,31-35; Jer 22,10-12.
301 Cf. W. F. Albright, en BASOR 143 (1956) 28-35; H. Tadmor, en JNES 15 (1956) 226-30; P. J. Hyat, en JBL 75 (1956) 277-84; A. Malamat, en IEJ 6 (1956) 246-56; E. Vogt, en VTS 4 (1956) 57-96; W. F. Albright, en JBL (1932) 77-106; J. Bright, o.c., 336.
302 Sof 2,13-15.
303 Nah c.2-3.

Hoy conocemos las circunstancias de la caída de *Nínive* por una tableta cuneiforme descifrada en 1923 [304]:

Caída de Nínive (612 a.C.)

«Año catorce: el rey de Akkad (Nabopolasar) reunió su ejército, y Ciáxares, el rey de los *umman-manda* (bárbaros: los *medos)*, marchó hacia el rey de Akkad; en... se encontraron. El rey de Akkad... y Ciáxares... él cruzó en barca y avanzaron por el terraplén del Tigris... y acamparon frente a *Nínive*... Desde el mes de *simanu* hasta el mes de *abu* se dieron tres combates; después realizaron un gran ataque a la ciudad. En el mes de *abu*, el... día, Sin-shar-ishkun, rey de Asiria (huyó)... Deportaron muchos prisioneros de la ciudad, sin número. Y convirtieron la ciudad en montículos de ruinas *(ana tilli: tell)*. El rey y el ejército de Asiria escapó... ante el rey de Akkad y su ejército... En el mes de *ululu*, el día 20, Ciáxares y su ejército regresaron a su país. Después, el rey de Akkad... marchó a Nínive. Entonces llevaron el botín del país de Rusapu al rey de Akkad, en Nínive... (En el mes)... Ashuruballit... se sentó en el trono de *Jarán* para ser rey de Asiria. Hasta el mes...» [305].

II. El fin del reino de Judá

Durante los primeros años, Joaquim (Elyaquim) mantuvo su calidad de rey vasallo de Babilonia a pesar de la presión de los egiptófilos, que propugnaban la independencia total. Pero Jeremías predicaba la neutralidad, ya que Egipto había sido tradicionalmente un aliado traidor: «Tendrás que avergonzarte de Egipto, como tuviste que avergonzarte de Asiria» [306]. De hecho, Necao II fue derrotado en la batalla de *Karkemish* (actual *Djerablus)* en 606 a.C. [307] por *Nabucodonosor (Nabu-kuduru-usur)*, hijo de Nabopolasar, y que en calidad de generalísimo dominó toda la zona de Siria y Palestina. Surgía así la hegemonía de Babilonia en la zona, sustituyendo a la antigua de Asiria; y los babilonios eran tan duros e intransigentes con los sometidos como los soberanos asirios. Al morir Nabopolasar en 605, Nabucodonosor se trasladó a Babilonia para ceñir la corona de su padre (605-562). Según Dan 1,1-2, en el año tercero de Joaquim (606-605), el rey Nabucodonosor puso sitio a Jerusalén y llevó cautivo al rey

304 Cf. C. J. Gadd, *The Fall of Niniveh;* E. Dhorme, *La fin de l'empire assyrien d'après un nouveau document:* RB (1924) 218-34.

305 Texto publicado por C. J. Gadd, *The newly Discoveries Babylonian Chronicle* n.21.901 del British Museum; ANET 304-305, SAO 239; F. Michaeli, o.c., 71.

306 Jer 2,36.

307 En Jer, 46,2ss se describe la derrota de Egipto en *Karkemish* en estos términos:
«Preparad escudo y broquel, avanzad hacia el combate;
aparejad los caballos; a montar, caballeros;
poned el casco en la cabeza, bruñid las lanzas, ceñid la loriga...
¿Qué veo? Están consternados; vuelven la espalda.
Batidos los valientes, han huido sin volverse.
Terror por doquier. Oráculo de Yahvé...
Al norte, a orillas del Eufrates, resbalaron y cayeron».

Joaquim, saqueando parte de los tesoros del templo, lo que confirma el texto de 2 Par 36,6-7; pero nada se dice de esta cautividad en el libro de los Reyes ni en los escritos de Jeremías. Quizá haya tenido lugar esta incursión de Nabucodonosor cuando en 605 a.C. perseguía a Necao II antes de ocupar el trono.

Durante varios años, el nuevo rey de Babilonia, ocupado en pacificar sus territorios de Mesopotamia, no hizo aparición en occidente. Por ello, el rey de Judá, Joaquim, pudo mantenerse sin dificultades durante este tiempo, pagando los tributos impuestos por el conquistador. Pero Nabucodonosor en 601 hizo una incursión por Palestina [308], y los reyezuelos de la zona le rindieron pleitesía. Nabucodonosor en esta ocasión quizá lo llevó prisionero a Babilonia, según se dice en 2 Par 36,6-7, por desconfiar de él, ya que había sido nombrado rey por Necao II. Tenemos el precedente de Necao I, llevado prisionero a Nínive por Asurbanipal [309], y el de Manasés, por Asaradón, según 2 Par 33,11. En ese supuesto, Nabucodonosor dejaría a Joaquim libre después de prometerle éste fidelidad, que mantuvo durante tres años [310]. En 601 a.C. se enfrentó con Necao en la frontera egipcia, y el resultado debió de quedar indeciso, pues el rey babilonio volvió a su país a reorganizar su ejército para volver con más fuerza.

En este momento de ausencia de fuerzas babilonias en la zona, Joaquim creyó más político acercarse a Egipto, por el que siempre sintió simpatías, a pesar de la oposición de Jeremías, que sabía había de volver el coloso mesopotámico, por lo que fue considerado como traidor a la causa de su patria [311], siendo quemados sus oráculos derrotistas [312]; pero el profeta anunció el fin trágico del veleidoso rey de Judá: «Será enterrado en la sepultura de un asno; y será arrastrado y arrojado lejos, fuera de las puertas de Jerusalén» [313]. La reacción de Babilonia fue mandar una expedición de castigo sobre Jerusalén, poniendo sitio a la ciudad, mientras bandas de arameos, moabitas y ammonitas aprovechaban la ocasión para saquear sus alrededores [314]. En diciembre de 598 a.C. murió el rey Joaquim durante el inicio del asedio [315], sin que se den detalles de su muerte; quizá murió víctima de una conspiración, y parece que su

308 Cf. Flavio Josefo, *Ant. Iud.* X 6.1-2.

309 Cf. ANET 294.

310 2 Re 24,1.

311 Cf. Jer 26,8; 18,18; 20,1s.

312 Jer 36,9.

313 Jer 22,19.

314 Cf. 2 Re 24,2; Jer 35,11.

315 Cf. 2 Re 24,6.10.

sepulcro fue profanado [316]. Le sucedió en el trono su hijo *Joaquín* o *Jeconías*, quien pronto se rindió al ejército en 598 a.C., a los tres meses de su reinado, siendo llevado cautivo a Babilonia con la reina madre y su corte; y allí permaneció prisionero durante treinta y siete años, hasta la muerte de Nabucodonosor. Su triste suerte fue el símbolo de la suerte que esperaba a sus compatriotas, ya que con él fueron desterrados 7.000 de la alta clase y 1.000 artesanos especializados para emplearlos en las construcciones de Babilonia [317]; y fue expoliado gran parte del tesoro del templo. Estos deportados se instalaron junto al río *Kebar (kubaru*, «grande»), el *Nâr Kabari* («gran canal»), que atraviesa Nippur, al sudeste de Babilonia, donde residió el profeta Ezequiel, víctima de la primera deportación [318].

En 2 Re 24,10-17 se relata así el primer asedio de Jerusalén y la deportación del rey *Joaquín:*

«En este tiempo subieron contra Jerusalén los servidores de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y la ciudad fue asediada. Nabucodonosor, rey de Babilonia, llegó a la ciudad mientras sus servidores la asediaban. Entonces, *Joaquín*, rey de Judá, salió hacia el rey de Babilonia con su madre, sus servidores, sus jefes y sus eunucos. Pero el rey de Babilonia le prendió el octavo año de su reinado. Sacó de allí todos los tesoros del templo de Yahvé y los tesoros del palacio real; rompió todos los utensilios que Salomón, rey de Israel, había fabricado para el templo de Yahvé, conforme a lo que Yahvé había anunciado. Llevó cautiva a toda Jerusalén, a todos los jefes, a todos los hombres de importancia, en número de 10.000, con todos los carpinteros y herreros, no dejando más que a la gente pobre de la tierra. Deportó a *Joaquín* a Babilonia, y llevó cautivos de Jerusalén a Babilonia a la madre del rey, a sus eunucos, a los grandes de la tierra; a todos los hombres de armas, en número de 7.000. A todos los hombres de valer aptos para la guerra; el rey de Babilonia los llevó cautivos a Babilonia. Luego puso por rey, en lugar de *Joaquín*, a *Matanías*, su tío, cambiándole el nombre en *Sedecías*».

El mejor comentario a este texto bíblico lo encontramos en la llamada *Crónica babilónica*, descifrada en 1956, donde se nos habla de estas incidencias del primer asedio de Jerusalén por los babilonios:

Crónica babilonia sobre el primer asedio de Jerusalén (598-97)

«En el año octavo, en el mes de *kislew* (diciembre), el rey de Akkad reunió sus tropas y se puso en marcha hacia el país de *Hatti* (Siria-Palestina). Puso sitio a la *ciudad de Judá (uru Ya-u-hu-du);* y el día segundo

316 Cf. 2 Re 24,6; 2 Par 36,8; Jer 22,19; 36,30.
317 2 Re 24,16.
318 Ez 1,1-3.

del mes de *adar* (15-16 de marzo de 597 a.C.) se apoderó de la ciudad; e hizo prisionero al rey (Joaquín). Designó luego a un rey según su corazón (Sedecías); y le impuso un fuerte tributo; y lo envió a Babilonia» [319].

En una lista de prisioneros redactada entre el 10 y el 35 del reinado de Nabucodonosor, aparece el rey *Joaquín de Judá*, llamado también *Jeconías:*

«*Yaukinu* (Yehoakin: Yeconías), rey del *país de Judá (Ya-hu-du)*... y los hijos de los *reyes de Judá*».

«... *Yaukinu*, rey del *país de Judá*... cinco hijos del *rey de Judá* en manos de Qanama» [320].

En el racionamiento que se daba a los reyes cautivos en Babilonia aparece reiteradamente el nombre del rey *Joaquín de Judá* con las grafías diversas de *Ya'ukinu* y *Ya-ku-kinu*, llamado rey de *Ya-hu-du*, *Ya-u-du* y *Ya-ku-du*. Con él aparecen cinco hijos, quizá hermanos, y «ocho hombres del *país de Yahudu*». A todos se les ofrecen raciones moderadas, menos al rey, para quien son muy abundantes: «dos medios *sila* para los cinco hijos, cuatro *sila* para los ocho hombres y medio *pi* para el rey». Son recibos de entregas «a las manos de Qanama»; y a *Joaquín* se le da el título de «rey» [321]. En las tabletas publicadas por Weidner aparecen los nombres de algunos compañeros de prisión del rey *Joaquín*, como Ur-milki, Gadi-ilu y Shalamyama (nombre que aparece en las *ostraka* de Lakish) [322]. Junto a éstos aparecen nombres filisteos, fenicios, elamitas, medos, jonios, lidios y egipcios. Dice así el texto:

«*Ya' a-ukin* (Joaquín), *rey*... a la casa de qiputu de... para Shalamyama, el... para 125 de Tiro... para Zabiria, de Li(dia)» [323].

«Diez *(sila* de aceite) para... *(Ya)-' -kin* [Joaquín] de *Ya(u-da-a)*; media *sila* (de aceite) para... (hijos del) rey de *(Ya-aju-du)*; cuatro *sila* para ocho hombres de *Judá (amel Ya-aju-da-a-a)*...» [324].

«Una y media *sila* (de aceite) para tres carpinteros de *Arwad*; media *sila* a cada uno...; once y media *sila* para seis carpinteros de *Byblo*; media *sila* a cada uno; tres y media *silas* para siete carpinteros *griegos*; media *sila* a cada uno...; media *sila* para Nabu-etir, el carpintero; diez *sila* para *Ya-ku-u-ki-nu* (Joaquín), rey de *Ya-ku-du* (Judá) a través de Qanaán» [325].

319 Publicado por D. J. WISEMAN, *Chronicles of Chaldean Kings* (626-556) *in British Museum* (London 1956), tab. British Museum 21 946. Es del año séptimo de Nabucodonosor (598-97); SAO 240; A. PARROT, *Babylone et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1956) 67.
320 Publicada por E. F. WEIDNER, *Jojashim, König von Juda in babylonischen Keilschrifttexten:* Mélanges Syrind II 923-35; W. F. ALBRIGHT, *King Joiachim in Exile:* BA V 49-66; Estas tabletas fueron encontradas en la expedición de Koldewey en Babilonia; ANET 308. A. PARROT, o.c., 84.
321 ANET 308; SAO 242.
322 Cf. E. F. WEIDNER, a.c., 928-35.
323 Texto babilónico 28.122, anverso 29-33.
324 Texto babilónico 28.178, anverso II 38-40.
325 Texto en ANET 308; SAO 242.

En 2 Re 25,27-30 se narra el fin del cautiverio de *Joaquín* con estas palabras:

«El año treinta y siete de la cautividad de *Joaquín*, rey de Judá, el día 27 del duodécimo mes, Ewil-Merodac (Marduk), rey de Babilonia, el año primero de su reinado, *alzó la cabeza de Joaquín*, rey de Judá, y le sacó de la prisión. Le habló con benevolencia y *puso su trono por encima de los tronos de los reyes* que con él estaban en Babilonia. Le hizo quitar sus vestiduras de preso, y ya siempre *comió a su mesa* todo el tiempo de su vida. El rey *proveyó constantemente de su mantenimiento todo el tiempo de su vida*». Cf. Jer 52,31-34.

Finalmente, para terminar con las alusiones extrabíblicas al rey *Joaquín* de Judá, hemos de citar el sello encontrado entre Beth Mersim y Beth Shemesh con esta inscripción: «A Elyaqim, intendente de *Yaukin*» [326]; parece que aquél era el administrador de las propiedades del rey.

Ya hemos indicado antes que el rey Nabucodonosor, después de deponer a *Joaquín* y llevarlo a Babilonia, puso en su lugar a su tío *Matanías*, al que cambió su nombre en *Sedecías* (598-86), quien no pudo mantener una línea política coherente a causa de las presiones ambientales filoegipcias o filobabilonias. Jeremías predicaba la neutralidad y la sumisión a Babilonia como mal menor. Y el rey sentía veneración por el profeta [327], consultándole en secreto [328]. Pero, presionado por los palaciegos, lo encerró en una cisterna. En realidad, Psamético II (sucesor de Necao II) seguía incordiando en Palestina y atizando la rebelión contra Babilonia; y los delegados de Edom, Moab, Ammón, Tiro y Sidón se reunieron en 593 a.C. en Jerusalén para concertar una acción común contra Nabucodonosor [329]. Por su parte, Jeremías reaccionó, declarando que el yugo de Babilonia era ineludible y había que aceptarlo [330].

Y el rey *Sedecías* fue llamado a Babilonia para dar explicación de su política ambigua en el año cuarto de su reinado [331]; pero, al volver a Jerusalén, siguió su política egiptófila propugnada por los falsos profetas [332], dejando que en el templo se introdujeran cultos idolátricos [333]. Al morir Pasmético II, su sucesor, Hofra, fomentó más la insurrección entre los reyezuelos de Palestina contra Babilonia. Pero la reacción de Nabucodonosor fue fulminante, trasladándose a Ribla, donde estableció su cuartel general a orillas del Orontes, como un siglo antes lo había hecho Senaquerib y Necao II [334]. Y en su expedición hacia el sur, dejando a Fenicia, sostenida por el mar por los egipcios, después de dudas [335], se dirigió hacia *Judá* en un ataque frontal definitivo. Resistieron por algún tiempo Lakish, Azeka y Jerusalén [336]. Y en el año noveno del reinado de *Sedecías* (588 a.C.), el día 10 del décimo mes (diciembre-enero), el ejército caldeo puso sitio a *Jerusalén*, marchando una parte de éste hacia Fenicia para asediar a Tiro, que se entregaría en 573 después de un asedio de trece años.

Ahora bien, *Jerusalén* resistió el asedio durante dieciocho meses en una defensa desesperada y heroica, pues se armó hasta a los esclavos, a los que se les concedió la emancipación [337]. Los habitantes de la ciudad asediada, recordando la liberación milagrosa de un siglo antes bajo Ezequías, esperaban que los egipcios presionaran para salvarlos; pero Jeremías predicó contra estas falsas ilusiones, pues hasta el templo sería profanado; por ello fue encarcelado como derrotista, aunque anunciaba también la reconstrucción de la ciudad después de su destrucción [338]. Y, por un momento, los caldeos aflojaron el asedio para hacer frente a la presión del faraón Hofra, que se dirigía por la costa hacia Fenicia; y los habitantes de Jerusalén, eufóricos, creían que se había repetido el milagro de los tiempos de Ezequías frente a los asirios. Pero Jeremías declaraba que los babilonios volverían y «quemarían la ciudad por el fuego» [339], porque Yahvé había decidido su suerte. Así, en Ez 30,20 se dice que Yahvé «rompió el brazo del faraón», quien fue derrotado estrepitosamente, teniendo que volver a sus fronteras egipcias. Entonces los caldeos reanudaron el asedio, y Jeremías siguió aconsejando la rendición como mal menor. El rey *Sedecías* consultó a Jeremías [340], que estaba encarcelado, y la respuesta fue tajante: «Serás entregado en manos de Babilonia» [341]. Siguió, con todo, la desesperada resistencia con hambres y epidemias [342], dándose casos de antropofagia [343], como había ocurrido en el sitio de Samaria un siglo antes [344] y se repetirá en el asedio de Jerusalén por los romanos [345].

[326] Cf. W. F. Albright, *The Seal of Elyakim and the Latest Preexilic History, with Observations on Ezechiel*: JBL 51 (1932) 77-106; BA 5 (1942) 50-51; AASOR 21-22 (1943) 66 n.9.
[327] Cf. Jer 21,1-2; 37,3.
[328] Jer 37,15; 38,5-20.
[329] Jer 37,3.
[330] Jer 24,4s.
[331] Cf. Jer 51,59.
[332] Cf. Jer 28, 1s; 37,19.
[333] Ez 8,1s.
[334] 2 Re 19,8.
[335] Cf. Ez 21,26-27.
[336] Jer 34,7.
[337] Jer 34,8s.
[338] Jer 32,1s. Por ello compra un campo en Anatoth.
[339] Jer 37,7-10.
[340] Jer 37,17s; 38,14.
[341] Jer 37,17.
[342] Lam 1,20; 4,9.
[343] Lam 4,10; 2,20.
[344] 2 Re 6,24-7,20.
[345] Cf. Flavio Josefo, *Bell, Iud.* VI 3.3.

Finalmente, en el undécimo año de *Sedecías* (586 a.C.), el día 9 del mes cuarto (junio-julio), los caldeos lograron abrir brecha en las murallas de la ciudad [346]. El rey *Sedecías* con algunos cortesanos huyó secretamente por el *Ofel*, al sudeste de la ciudad, y se dirigió hacia la llanura de Jericó, sin duda con ánimo de huir por Transjordania hacia Egipto o refugiarse en el desierto; pero los caldeos le dieron alcance en la llanura de Jericó, conduciéndolo encadenado al cuartel general de Nabucodonosor en Ribla, quien hizo degollar a sus hijos a su vista y después mandó sacar los ojos al rey *Sedecías*, enviándolo encadenado a Babilonia con los reyes vencidos. Y allí murió, con lo que se extinguió la dinastía reinante de David, aunque allí quedaba todavía el rey depuesto *Joaquín* en calidad de prisionero.

Los caldeos destruyeron totalmente la ciudad después de un brutal saqueo, expoliando el templo y el palacio real [347]; luego incendiaron el templo y demolieron sistemáticamente las murallas, quedando reducida la «ciudad de David» a un montón de escombros, por los que vagaban las raposas y chacales [348]. Los jefes judíos fueron degollados en Ribla [349] delante del cruel Nabucodonosor; el resto más representativo de la nación fue llevado en cautividad hacia Mesopotamia; es la segunda deportación de Judá después de la de 598 a.C., que siguió al primer asedio de Jerusalén. Sólo quedaron en el país el proletariado y los campesinos hambrientos [350]. Los deportados fueron empleados en las obras de construcción de la gran metrópoli babilonia [351]. Y, ante las ruinas humeantes de la ciudad de Jerusalén, el vate hebreo desahoga su pesar en una elegía que no ha sido superada en la literatura universal:

«¡Cómo se sienta en soledad la ciudad populosa;
es como viuda la grande entre las naciones;
la señora de provincias se ha convertido en tributaria...
Llora..., y no tiene quien la consuele entre sus amantes;
le fallaron todos sus amigos y se le volvieron enemigos...
Los caminos de Sión están en luto por no haber quien venga a las solemnidades;
todas sus puertas están desoladas; sus sacerdotes, gimiendo;
sus vírgenes, escuálidas, y ella, llena de amargura...;
sus niños fueron a la cautividad delante del enemigo...;
sus príncipes han venido a ser como ciervos que no hallan pastos.

346 Cf. Jer 30,2; 52,5-7; 2 Re 25,2-4.
347 2 Re 25,8; Jer 52,12; Lam 5,11; 2 Re 25,13-17; Jer 52,17-23.
348 Cf. Jer 5,18; 9,10.
349 2 Re 25,18-21; Jer 52,24-27.
350 2 Re 25,11-12; Jer 39,10; 40,7.
351 Cf. Flavio Josefo, *Ant. Iud.* X 11.1; cita a Beroso.

Sión tiende sus manos, pero nadie la consuela.
Los ancianos de la hija de Sión se sientan en tierra mudos,
cubierta de polvo la cabeza, vestidos de saco;
y las vírgenes de Jerusalén inclinan a tierra sus cabezas» [352].

12. Las «ostraka» de Lakish (del 588, durante el asedio de Jerusalén)

Durante el asedio de Jerusalén, los jefes militares de distintas localidades escriben al gobernador Yaosh de *Lakish* (tell *ed-Duweir)* antes de la ocupación de esta localidad por los caldeos. Y en estas cartas de urgencia se menciona al «profeta», que podría ser *Jeremías*, que ejercía su ministerio en Jerusalén antes de su caída. Fueron encontradas 18 cartas por J. L. Starkey en 1935, y otras tres se encontraron en 1938. Las *ostraka* (fragmentos de cerámica) son cartas o listas de nombres, y se suelen datar hacia el 588 a.C., cuando empezaba el asedio de Jerusalén, antes del de *Lakish*. Son los únicos textos (fuera de la inscripción de *Siloé)* hebreos extrabíblicos de la época clásica. Las ciudades de *Lakish* y *Azeqah* fueron los últimos bastiones de Judá que resistieron al invasor cuando había comenzado ya el asedio de Jerusalén [353]. En realidad, *Lakish* había sido tomada en 597, cuando tuvo lugar el primer asedio de Jerusalén [354] y había estado antes bajo el dominio egipcio en no pocas ocasiones [355].

Estas inscripciones hebreas de las *ostraka* son del tipo gráfico *cananeo* y contienen nombres propios, que suelen tener paralelos bíblicos, como el de *Shebna* [356] y *Ajab*, y otros, como vamos a ver en la transcripción de los diversos textos.

Ostrakon II

«A mi señor Yaosh: ¡Que Yahvé haga oír a mi señor buenas noticias en este mismo día! ¿Quién es tu siervo, sino un perro, para que mi señor se haya acordado de su siervo? [357] Que Yahvé castigue a los que dan órdenes que tú no conoces» [358].

352 Lam 1,1ss.
353 2 Re 24,2.7.10-17.
354 Jer 34,7.
355 Se han encontrado en ella algunas inscripciones egipcias, pero fragmentarias.
356 2 Re 18,18.
357 Cf. 2 Sam 9,8; y las cartas de El Amarna.
358 H. Michaud traduce: «¡Que Yahvé favorezca a mi señor! Di esto que yo no sabía o tú no sabías». *Les ostraca de Lakish conservées à Londres:* Syria 34,1-57; A. Parrot, *Babylone et l'AT* 76; ANET 321; SAO 251.

Ostrakon III

«Tu siervo *Hosha'yahu* (Oseas) [359] ha escrito para informar a mi señor Yaosh: ¡Que Yahvé haga oír a mi señor noticias de paz! E ilumine, te pido, el ojo de tu siervo a propósito de una carta que enviaste a tu siervo ayer. Porque el corazón de tu siervo está abatido desde que escribiste a tu siervo y porque mi señor ha dicho: '¡Tú no sabes leer una carta! Llama a un escriba'. Pero por la vida de Yahvé, que nadie intentó leerme una carta. Además, cualquier carta que me llegare, si la he leído, yo puedo repetirla a la letra. Se ha informado a tu siervo, diciendo: 'El jefe del ejército de *Koniyahu* [360], hijo de Elnathán [361], ha bajado a Egipto y ha enviado a Hodawyahu, hijo de *Ajiyahu* [362], y sus hombres para obtener avituallamientos'. En cuanto a la carta de *Tobyahu* [363], servidor del rey, que ha llegado a *Shallum*, hijo de Yaddua, de parte del *profeta* (¿Jeremías?), diciendo: '¡Ten cuidado!' tu siervo la ha transmitido a mi señor» [364].

Por esta carta se ve que Judá y Egipto están aliados, ya que los capitanes judíos bajan a Egipto en busca de vituallas. La identificación del «profeta» aludido con *Jeremías* es muy problemática, aunque posible [365]. En el *ostrakon* 16,5 se menciona «al profeta» con un nombre que termina en *ahu* (¿Yirmiyahu?: Jeremías); pero esta terminación *ahu* era muy corriente en los nombres teóforos de la época. Así, en tiempos de Jeremías aparece un tal Uruyahu (Urías), que era partidario de las ideas de neutralismo del profeta. Y en el *ostrakon* I 4 se menciona a un tal *Mibtahiyahu*, hijo de *Yirmiyahu* (Jeremías), que ciertamente no es el profeta Jeremías, pues éste no estaba casado [366].

Ostrakon IV

«¡Que Yahvé haga oír a mi señor este mismo día buenas noticias! Y según todo lo que ha escrito mi señor, así lo ha hecho tu siervo. Yo he escrito en la puerta (?) según todo lo que me ha comunicado mi señor. Y respecto a lo que mi señor me escribió en lo tocante a Beth Harapid, allí no hay nadie; y en cuanto a Semakyahu, Shemayahu [367] lo he prendido y traído a la ciudad (¿Jerusalén?). Tu servidor, mi señor, escribirá allí. ¿Dónde está él sino en los alrededores (de la ciudad)? Averigüe, y (mi señor) sabrá que observamos las señales [368] de *Lakish*, según las indicaciones que da mi señor, porque no vemos *Azeqah*» [369].

359 Cf. Jer 42,1; 43,2.
360 Cf. Jer 22,22; 37,1; al rey *Joaquín* se le llama *Koniyahu*.
361 Cf. Jer 26,22: «El rey Joaquín envió gentes a Egipto, a *Elnathán*, hijo de Akbor».
362 Cf. 1 Par 3,24; 5,24: *Hodawyahu*; 2 Par 10,15: *Ajiya*.
363 Cf. Esd 2,60: *Tobya*.
364 ANET 321; SAO 252; F. Michaeli, o.c., 78; A. Parrot, o.c., 78.
365 Cf. R. Dussaud, en *Syria* 19 (1938) 267.
366 Jer 16,2.
367 Cf. Jer 28,24.
368 Cf. Jer 6,1; habla de una «señal» *(Mas' et)*.
369 Jer 34,7: «El ejército del rey de Babilonia combatía contra *Lakish* y *Azeqah*, porque eran ciudades fuertes que permanecían entre las ciudades de Judá». ANET 321; SAO 252; F. Michaeli, o.c., 78-79.

Ostrakon V

«Que Yahvé haga oír a mi señor noticias de paz y de felicidad en este día. ¿Quién es tu servidor, (sino) un perro, para que hayas enviado a tu siervo cartas?... [370] Tu siervo ha devuelto las cartas a mi señor. ¡Quiera Yahvé hacer ver... a tus ojos! ¿Qué puede hacer tu siervo para bien o para mal respecto al rey?» [371]

Ostrakon VI

«A mi señor Yaosh. ¡Que Yahvé haga ver a mi señor este momento con dicha! ¿Quién es tu siervo, sino un perro, para que mi señor haya enviado la carta del rey y las cartas de los magnates, diciendo: 'Lee, te lo suplica'? Y he aquí que las palabras de los magnates no son buenas, (sino) debilitan nuestras manos... [372] Estos hacen mal... Yo digo: señor mío, no les escribirás, diciendo: '¿Por qué obráis así... en Jerusalén? He aquí que al rey y... ¡hacéis esto!' Por la vida de Yahvé, tu Dios, ciertamente desde que tu siervo leyó las cartas no hay para tu siervo (paz)...» [373]

Ostrakon VIII

«¡Quiera Yahvé que mi señor oiga buenas noticias este mismo día... El señor me ha humillado delante de ti. Nedabayah ha huido a los montes... En verdad, no miento; envié allí mi señor...» [374]

Ostrakon IX

«¡Quisiera Yahvé que mi señor oiga (noticias) de paz!... Envíe quince... Contesta a tu siervo por medio de Shelamiyah, (diciendo) lo que hemos de hacer» [375].

En estas cartas y otros fragmentos leemos nombres hebraicos que encuentran su paralelo en la Biblia, como Ajimelek, Sefatyahu, Ashayahu, *Gedalyahu*, Hilqiyyahu (Helcías), Safán y Azaryahu (Azarías) [376]. El nombre de *Gedalyahu* recuerda al del famoso *Godolías (Gedalyahu ben Ahiqân)*, que se puso al frente del pueblo después de la derrota, y que fue asesinado por los ultranacionalistas [377]. En el texto de *Lakish* se le llama «mayordomo» del gobernador de la ciudad [378]. Se han encontrado en *Lakish* algunas inscripciones en lengua cananea o protohebrea, pero con una escritura alfabética distinta del alfa-

370 Cf. 2 Sam 9,8.
371 ANET 321; SAO 252; F. Michaeli, o.c., 79.
372 Texto oscuro, traducido de diferentes modos. R. Dussaud lee: «Las palabras (del profeta) no son buenas, porque abaten las manos (el coraje), deprimen las energías del país y de la ciudad» *(Syria* 19 [1938] 262).
373 R. de Vaux, *Les ostraka de Lachis:* RB (1939) 181s; ANET 322; SAO 252-53; F. Michaeli, o.c., 79-80.
374 ANET 322; SAO 253.
375 ANET 322; SAO 253.
376 Cf. Jer 1,1; 2 Re 22; 2 Par 24; Jer 26,10. Cf. R. de Vaux, en RB (1936) 100-102.
377 Cf. Jer c.40-41; Esd 10,18; Sof 1,1; Jer 38,1.
378 Cf. Is 22,15; 36,3; RB (1936) 98-99 (1939) 402.

beto común «cananeo». Los caracteres más antiguos de estas inscripciones parecen relacionados con la escritura *sinaítica* [379], que parece ser la escritura alfabética más antigua conocida. Mientras que la escritura de los textos fenicios y de la estela de Moab representan el «cananeo» posterior. La inscripción más antigua de *Lakish* «protocananea» es del siglo XVI a.C.; está sobre un puñal de bronce; las otras no son posteriores al siglo XIII a.C. [380] Son signos similares a los encontrados en *Gezer* en 1929 y en *Ain Shems* (Beth Shemesh) en 1930; parece que no son posteriores al siglo XV a.C. Son unos signos de *transición* entre el alfabeto sinaítico y el «cananeo» propiamente tal, cuyo ejemplar mejor es el de rey Ahiram de Byblos, descubierto en 1923, y que se supone es de principios del siglo XIII a.C. [381]

El hebreo de las cartas de *Lakish* es perfectamente bíblico, como el de la inscripción de *Siloé*, de un siglo antes. Es el lenguaje de la edad de oro de los tiempos de la monarquía. El estilo es brusco, con paso del discurso narrativo al discurso directo, con cambios de persona; lo que no es raro en los libros bíblicos. La escritura es *cursiva*, con ligaturas que pueden dar lugar a confusión del sentido, sobre todo teniendo en cuenta que no se emplean vocales. Parece que usaban la interpunción entre las distintas palabras; es decir, al fin de cada palabra ponían un punto, como aparece en los manuscritos de los samaritanos, para no confundir las palabras entre sí en una *scriptio continua;* pero ésta no se da siempre; en un caso encontramos la *haplografía*, juntándose en una dos letras iguales.

13. Reorganización después de la destrucción de Jerusalén

Después de la destrucción de Jerusalén, los babilonios nombraron como gobernador de los judíos a *Godolías*, que era bien visto, porque era partidario de la sumisión de Babilonia antes de la toma de la ciudad, coincidiendo en esto con el criterio de *Jeremías*. El nuevo gobernador empezó a reorganizar la vida política del país, estableciendo la capital en *Mispa*, al norte de Jerusalén. En su labor de reconstrucción nacional le ayudó *Jeremías*, quien fue tratado con todas las consideraciones por los invasores, los cuales le dejaron escoger ir con los deportados o quedarse en el país; pero el profeta escogió esta segunda alternativa para dedicarse a rehacer las esperanzas nacionales, pues el pueblo después de la derrota estaba sumido en la mayor desesperación, pues nunca había creído que Yahvé abandonaría a Jerusalén y el templo a su suerte [382]. Pero los ultranacionalistas, inclinados siempre hacia una política favorable a Egipto, se opusieron a esta labor de reconstrucción que intentaban *Godolías* y *Jeremías;* y así, dos meses después de tomar la dirección *Godolías*, fue asesinado por una banda de forajidos dirigidos por el rey de Ammón; el asesino huyó a Transjordania y los otros de su banda huyeron a Egipto, en contra de los consejos de *Jeremías*, quien fue llevado por la fuerza al país de los faraones [383]. Según Jer 52,30, los caldeos realizaron una nueva deportación de judíos a Babilonia, sin duda como represalia por las intervenciones de los fanáticos ultranacionalistas hacia el 582 a.C.; pero los babilonios no trasplantaron poblaciones extrañas a *Judá*, como habían hecho los asirios con Samaria. De este modo, *Judá* se libró de esta contaminación heterogénea de pueblos idólatras, con lo que pudo mantenerse más puro el ideal religioso.

El padre de *Godolías*, llamado Ajicán, había salvado a *Jeremías* en una ocasión [384]; su abuelo Shafán había sido secretario del rey Josías [385]. En un sello encontrado en *Lakish* se habla de un tal *Godolías*, que fue «mayordomo» [386]. Dice así: «A *Godolías (Gedalyahu)*, que está sobre la casa». Pero no consta que éste sea el famoso *Godolías* que fue gobernador después de la destrucción de Jerusalén, según se dice en 2 Re 25,22: «Nabucodonosor puso el resto del pueblo que quedaba en la tierra bajo el gobierno de *Godolías*, hijo de Ajicán, hijo de Safán. Y cuando los jefes de las tropas supieron que *Godolías* había sido puesto por el rey de Babilonia como gobernador del territorio, vinieron a *Godolías* a *Misfa*... Pero el séptimo mes, Ismael..., de sangre real, vino acompañado de diez hombres e hirieron mortalmente a Godolías, así como a los judíos y caldeos que estaban en Mispa. Entonces todo el pueblo, pequeños y grandes..., se levantaron y se fueron a Egipto por temor de los caldeos». Uno de los compañeros del asesino de Godolías es llamado *Yaazaniyahu* [387], y justamente en *Mispa* se ha encontrado en una tumba intacta grabado en dos líneas:

379 Cf. W. F. Albright, en BASOR 64 (octubre 1936) 8-12.
380 Cf. R. Dussaud, *Les inscriptiones phéniciens du tombeau d'Ahiram, roi de Byblos:* Syria (1924) 135-37; L. H. Vincent, *Les fouilles du Byblos:* RB 34 (1925) 183-93.
381 Cf. A. Parrot, *A propos du Tell Douweir:* Syria 16 (1935) 419; M. A. van den Oudenrijn, *Les fouilles de Lakish et l'étude de l'Ancien Testament* (Freibourg, Suisse, 1942) 14ss.

382 Cf. Jer 39,14; 40,1-6.
383 Jer 40,7-42,7.
384 Cf. Jer 26,24.
385 2 Re 22,3.
386 Cf. S. H. Kooke, en PEF QS (octubre 1935) 195-96; J. Bright cree que se trata del gobernador *Godolías (Historia de Israel* p.343 n.64).
387 Cf. 2 Re 25,24; Jer 40,8.

«A *Yaazaniyahu*, servidor del rey», y lleva un gallo de adorno en la parte baja, un animal que no suele aparecer en la glíptica antes del siglo VIII [388].

La población del país fue diezmada por las tropas invasoras, y las ciudades, sistemáticamente arrasadas, excepto las del Negeb y el sur de Samaria. Se calcula que de una población de 200.000 personas, no quedaron en el reino de Judá más de 20.000. *Judá* desapareció como nación y distrito autónomo, pues la parte septentrional fue anexionada a la provincia de *Samaria*, mientras que la parte meridional fue invadida por los *edomitas* [389], quienes, a su vez, fueron arrojados de su territorio por los árabes-nabateos [390]. Y nada sabemos de lo que ocurrió en las ruinas de Jerusalén hasta la vuelta de los repatriados, unos setenta años después. Pero los peregrinos continuaban yendo a las ruinas del templo [391] para ofrecer sacrificios. Algunas composiciones salmódicas que recitamos parecen surgir en este ambiente de trágica desolación [392]. Había tiempos determinados para ayunos y lamentaciones [393], y en Samaria, la religión estaba contaminada por la población idólatra desplazada [394].

Y en el exilio seguía la flor y nata de la nación; después de tres deportaciones (en 597,586 y 582 a.C.) la suma ascendió a 4.600 personas, cifra muy verosímil, aunque se cuentan sólo los varones, lo que quiere decir que hay que multiplicarla por cuatro: En 2 Re 24,14s se da una cifra de 10.000 para la primera deportación. Los críticos calculan unos 40.000 deportados en total. Parece que se asentaron en la zona de Babilonia, sin estar muy diseminados [395]. Y la situación allí no era muy dura, pues podían construir casas y dedicarse a la agricultura [396]; el rey Joaquín, deportado en 597, fue tratado como pensionado en la corte babilónica con el título de «rey» en los textos cuneiformes, como antes hemos visto. Pero estaba encadenado [397]. De hecho, para los judíos se les abrieron en Mesopotamia unas posibilidades económicas y comerciales con las que no pudieron soñar en su país natal.

De los que huyeron a Egipto, los compañeros de Jeremías

388 Cf. W. F. BADE, *The Seal of Jezaniah*: ZAW 51 (1933) 150-56; CH. MCCOWN, *Tell en-Nasbeh* I p.163; A. PARROT, o.c., 82.
389 Cf. ALBRIGHT, en BP 49.59.62.
390 W. F. ALBRIGHT, en BASOR 82 (1941) 11-15.
391 Cf. Jer 41,5.
392 Cf. N. GOTTWALD, *Studies in the Book Lamentations* (London 1954). Quizá los salmos 74 y 79; Is 63,7-64,12, son de esta época.
393 Zac 7,3s.
394 Cf. 2 Re 17,29-34.
395 Cf. Ez 3,15; Esd 2,59; 8,17.
396 Jer 29,5s. Tenían cierta vida de comunidad: Ez 8,1; 14,1; 33,30.
397 2 Re 25,27-30.

unos se establecieron en Tafnes [398], en la zona fronteriza, y otros en otros lugares [399]. Allí debieron de permanecer sus descendientes durante el dominio persa [400] para unirse con otros emigrantes en tiempos de los Ptolomeos (s.II a.C.). De hecho, en 525 a.C. había en *Elefantina* una colonia judía cuando fue conquistada por Cambises [401]. Es posible que contingentes militares judíos hayan ayudado a Psamético II en su campaña contra Nubia (590-89 a.C.) [402]. Otros judíos huyeron a Moab, Edom y Ammón, en Transjordania [403].

Pero los exiliados sentían ansias de reintegrarse a la patria, con odio ciego contra sus opresores [403]; los vaticinios proféticos de la época rezuman ansias de revancha [404], anunciando la próxima liberación en las conquistas de Ciro, que será el «ungido» de Yahvé para hacer volver a su pueblo a la tierra patria [405]. En efecto, al morir Nabucodonosor en 562 a.C. empezaba a perfilarse el imperio medo-persa. Ciáxares de Media, antes aliado de los caldeos, frente a la hegemonía asiria, creó un imperio con capital en Ecbátana, y después de someter a los pueblos del Irán se lanzó hacia la conquista de Armenia y del Asia Menor, donde se enfrentó con Alyattes, rey de Lidia, estableciéndose como frontera de ambos dominios el río Halys; luego, los medos se extendieron a Lidia [406] en 570 a.C. En 568 a.C., Nabucodonosor invadió Egipto [407]; fue una operación de castigo para evitar que Egipto interviniera en Asia.

Pero, al morir Nabucodonosor en 662 a.C., el imperio babilónico se vino abajo, pues sus sucesores, Ewil-Marduk (562-560), que libertó a Joaquín de Judá [408], y Nergal-shar-usur, no pudieron hacer frente a la nueva situación internacional. Este murió después de cuatro años de reinado, sucediéndole Lamashi-Marduk, quien fue desplazado por *Nabónides* (Nabuna'id) (556-39), descendiente de una familia aramea de Jarán, donde reconstruyó el templo de Sin y otros templos, así como las antiguas inscripciones. Por sus innovaciones religiosas se le opusieron los sacerdotes de Marduk [408]. Organizó campañas militares hacia Lidia (554 a.C.) y Siria (553 a.C.) [409], cambiando su residencia real al oasis de Teima, en el desierto de Ara-

398 Jer 48,7.
399 Jer 44,1.
400 Is 19,19s.
401 Cf. ANET 492; cf. Is 49,12: ¿Sinim, Syene, Aswán?; Ez 29,10; 30,6.
402 Cf. M. GREENBERG, en JBL 76 (1957) 304.
403 Jer 40,11.
404 Cf. Sal 137,1s.
405 Cf. Is 13,1-14,23; Is 63,7-64,12; Is 44,28; 45,1-4.
406 Cf. ALBRIGHT, en BASOR 120 (1950) 22-25.
407 ANET 307.
408 Cf. ANET 305s.309-15.
409 Cf. W. F. ALBRIGHT, en BASOR 120 (1950) 22-25.

bia, al sudeste de Edom [410], quizá para favorecer las relaciones comerciales con la península arábiga. Y allí permaneció desde el 552 al 545 a.C., dejando los negocios públicos de Babilonia en manos de su hijo *Baltasar* (Bel-shar-usur), quien hizo caso omiso de las fiestas de año nuevo, lo que le enemistó con el sacerdocio tradicional.

Es en este ambiente de descomposición y de decadencia del imperio babilónico cuando emerge la nueva estrella militar y política de *Ciro el Grande*, quien había de otorgar la libertad a los judíos exiliados en Mesopotamia, ayudándoles a la reconstrucción de su ciudad y culto. En efecto, después de la muerte de Ciáxares, le sucedió su hijo Astiages (585-50 a.C.); pero se insurreccionó contra él el príncipe de Anshan, *Ciro*, en el sur del Irán, perteneciente a una familia noble. Y *Nabónides* de Babilonia ayudó a *Ciro* a independizarse de los *medos;* así, *Ciro* logró ocupar Ecbátana, destronó a Astiages y anexionó a Persia el imperio medo. Luego emprendió campañas fulgurantes contra el oeste. Ante el nuevo peligro, el rey *Nabónides* de Babilonia firmó una alianza defensiva con Amasis, faraón de Egipto (569-25), y *Creso*, rey de Lidia (560-46). Pero en 547-46 Ciro marchó contra Lidia, atravesando Mesopotamia [411]; cruzó el Halys durante el invierno y atacó por sorpresa a Sardes, capital de Lidia; la conquistó e incorporó al imperio persa, que así llegaba hasta el mar Egeo. Luego se lanzó hacia Afganistán, Hircania y el país de los partos, llegando por la estepa a Uaxartes.

A la luz de estos acontecimientos, los genios proféticos de Israel intuyen como cercano el momento de la liberación; y así, el Trito-Isaías la anuncia como próxima, idealizando el retorno de los exiliados con colores triunfalistas: Yahvé es el soberano de la historia que ha llamado a su «ungido» *Ciro* para liberar a su pueblo de la esclavitud babilónica [412]; es la «nueva cosa» que Yahvé va a realizar [413], renovando las gestas del Exodo [414]. Efectivamente, Babilonia era ya una fruta madura a punto de caer: había perdido el control de Elam (Gutium), cuyo gobernador Gobrías (Gubaru) se pasó al invasor Ciro; en Babilonia reinaba el pánico [415]. Nabónides concentró todos los dioses de las provincias en Babilonia, lo que para el pueblo significaba que éstas habían sido abandonadas a su destino. Y en Opis, junto al Tigris, se dio la batalla decisiva, con la

410 Cf. W. F. Albright, en BASOR 82 (1941) 14; C. C. Torrey, en JAOS 73 (1953) 223.
411 Cf. ANET 306.
412 Cf. Is 40,1-11; 41,1-4; 43,9; 44,24; 45,7; 46,8-11ss.
413 Is 42,9; 43,19; 48,6-8.
414 Is 43,16-21; 48,30s; 52,11s.
415 Cf. Is 41,1-7; 46,1s.

derrota estrepitosa de Babilonia. Y así, en octubre de 539 a.C., *Gobrías* ocupó pacíficamente *Babilonia* sin resistencia alguna; y Nabónides, que había huido vergonzosamente, fue hecho prisionero. Semanas más tarde, *Ciro* entraba en Babilonia, y, al parecer, triunfalmente, por lo que trató con magnanimidad a los dignatarios babilonios. Es lo que se da a entender en la *Crónica de Nabónides*. En efecto, el ejército persa llegó a las puertas de *Babilonia* en el 16 de *tishri* (septiembre-octubre) del 539, después de haber tomado Sippar, adonde había huido Nabónides. Y la ciudad de Babilonia debió de caer por maniobras de traición, de lo que se hace eco la leyenda de Baltasar en Dan 5,1s. Gobrías y Gadatas, tránsfugas del ejército babilonio, se dirigieron al palacio; *Nabónides* fue hecho prisionero cerca de Borsippa [416]. *Ciro* perdonó la vida a Nabónides, pero condenó a muerte a su hijo *Baltasar* (Bel-shar-usur). Según Beroso, el rey *Nabónides* murió exiliado en Carmania, una de las regiones orientales del reino aqueménida; pero, según Jenofonte, fue asesinado [417].

Caída de Babilonia
(«Crónica de Nabónides»; 539 a. C.)

«Undécimo año: el rey *(Nabónides)* permaneció en *Teima;* el príncipe heredero, los magistrados y su ejército (permanecieron) en Akkad. El rey no vino a Babilonia para (las ceremonias del) mes de *nisanu* (marzo-abril); Nebo no vino a Babilonia; Bel no salió (del E-shag-ila) en procesión; se omitió el festival de Año Nuevo, pero las ofrendas a los dioses de Babilonia y de Borsippa se entregaron según (el ritual) completo... En el mes de *tashritu (tishri:* septiembre-octubre), *cuando Ciro atacó al ejército de Akkad en Opis*, junto al Tigris, los habitantes de Akkad se insurreccionaron, pero él *(Nabónides)* asesinó a los habitantes en medio del desorden. El día decimoquinto, Sippar fue tomada sin combate; *Nabónides* huyó. El día decimosexto, *Gobrías (Gubaru)*, gobernador de Gutium (Elam), y *el ejército de Ciro entraron en Babilonia sin combate.* Después de esto, *Nabónides* fue hecho prisionero en Babilonia, a la que había vuelto... En el mes de *arahshammu, el día tercero Ciro entró en Babilonia;* y ramajes verdes fueron extendidos delante. *Ciro* envió saludos a todos los de Babilonia. *Gobrías*, su gobernador, instaló lugartenientes en Babilonia. Y desde el mes de *kislimu* (noviembre-diciembre) hasta el mes de *addaru* (febrero-marzo), los dioses de Akkad, que *Nabónides* había hecho traer a Babilonia..., regresaron a sus ciudades sagradas. En el mes de *arahshammu*, en la noche del día undécimo, *Gobrías* murió» [418].

416 Cf. E. Dhorme, *Recueil Edouard Dhorme* 372-73.
417 Jenofonte, *Ciropedia* VII 5,30.
418 Publicado por T. G. Pinches, en TSBA VII (1882) 139s; S. Smith, *Babylonian Historical Texts, Relating to the Downfall of Babylon* (London 1924) pl.II-14 11os; ANET 306-308; SAO 240-42; F. Michaeli, o.c., 81-82.

Cilindro de Ciro (557-29)
(Conquista de Babilonia y liberación de los exiliados)

«... Por sus quejas, el señor de los dioses se encolerizó y (se fue) de su país; y los otros dioses que vivían con ellos se fueron de sus residencias, porque les causó enojo en Babilonia. Y Marduk..., al ver los santuarios en ruinas y a los habitantes de Sumer y de Akkad como muertos, se contuvo... y tuvo compasión... Escrutó mirando por todos los países, buscando un gobernante recto dispuesto a transportarle (a Marduk en la procesión ritual); y *pronunció el nombre de Ciro (Ku-ra-ash)*, rey de Anshán, y pronunció su nombre para que fuera el gobernante de todo el mundo. Hizo que el país de Gitium (Elam) y los *umman-manda* (bárbaros) escitas se prosternaran ante sus pies. Y él (Ciro) se esforzó por tratar con equidad a los hombres (lit. «cabezas negras») a quienes (Marduk) permitió dominar. Y Marduk, el gran señor, protector de su pueblo que le daba culto, observó con complacencia las buenas obras (de Ciro) y su corazón recto; y así, le hizo marchar contra la ciudad de Babilonia. E hizo que emprendiera el camino de Babilonia, yendo a su lado como un verdadero amigo. Sus ejércitos desplegados—cuyo número, como el agua de un río, no se puede determinar—*se pusieron en marcha sin utilizar las armas*. Y así, *sin dar batalla, le hizo entrar en la ciudad de Babilonia*, evitando así a Babilonia una gran desgracia. *Puso en sus manos* (de Ciro) *a Nabónides*, el rey que no le veneraba (a Marduk). *Todos los habitantes de Babilonia, así como todo el país de Sumer y Akkad con los príncipes y magnates, se prosternaron ante él* (Ciro) *y besaron sus pies*, alegres de que hubiera recibido la realeza y con rostros radiantes. *Y así, felices, le aclamaron por señor los que, mediante su socorro, habían recuperado la vida, volviendo de la muerte, y fueron liberados del perjuicio y de la desgracia*, y veneraron su nombre.

Soy Ciro, rey del mundo, gran soberano, monarca legítimo, rey de Babilonia, rey de Sumer y de Akkad, rey de las Cuatro Regiones, hijo de Cambises *(Ka-am-bu-zi-ia), gran soberano, rey de Anshán; nieto de Ciro, gran soberano, rey de Anshán; descendiente de Teispes, gran soberano, rey de Anshán; de una estirpe que siempre tuvo realeza*, cuyo dominio Bel y Nebo aman, a quien ellos quieren por rey, *porque satisface su corazón*.

Cuando entré en Babilonia como amigo y establecí la sede del gobierno en el palacio del gobernante, en medio del júbilo y del regocijo, Marduk, el gran señor, (impulsó) a los magnánimos habitantes (a amarme), y yo procuré reverenciarle cada día. De este modo, mis numerosas tropas anduvieron por Babilonia en son de paz, y no permití que nadie sembrara el terror (en el país de Sumer) y de Akkad. Y traté de imponer la paz en Babilonia y en todas sus ciudades sagradas. *En cuanto a los habitantes de Babilonia, que contra la voluntad de sus dioses* (habían sido desplazadas), *les abolí el trabajo forzado, que atentaba contra su dignidad;* alivié la triste situación de sus viviendas, poniendo así fin a sus quejas. Marduk, el gran señor, se regocijó por mi proceder y me prodigó bendiciones benevolentes; a mí, *Ciro*, el rey que le presta veneración; a *Cambises*, mi hijo, retoño de mis lomos, así como a mis ejércitos; y así, todos (aclamamos) su divinidad con alegría, estando todos en paz con él.

Todos los reyes del mundo entero, desde el mar Superior al Inferior, los que se sientan en salas de tronos, los que viven en otros edificios, así como todos los reyes del país de occidente que viven en tiendas (los árabes), trajeron sus tributos y besaron mis pies en Babilonia... Reuní a todos sus habitantes y les devolví sus tierras. Además restablecí, por orden de Marduk, el gran señor, a todos los dioses de Sumer y de Akkad que *Nabónides* había traído a Babilonia, excitando así la cólera del señor de los dioses, y los devolví intactos a sus santuarios, a los lugares que les placen. Quieran los dioses, a quienes he reinstaurado en sus ciudades sagradas, pedir diariamente a Bel y Nebo larga vida para mí y quieran encomendarme (a él); a Marduk, mi señor, digan así: '*Ciro, el rey que te venera, y Cambises, su hijo...*', a todos ellos establecí en lugar apacible...» [419].

El mejor comentario a estas magnánimas palabras del conquistador persa, que pasará a la historia como el más liberal y comprensivo con los pueblos vencidos, es el relato de Esd 1,1-11:

«El año primero de *Ciro*, rey de Persia, para que se cumpliese la palabra de Yahvé por boca de Jeremías, profeta, *excitó Yahvé el espíritu de Ciro*, rey de Persia, que hizo pregonar de palabra y por escrito por todo su reino: 'Así dice *Ciro*, rey de Persia: Yahvé, Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha mandado que le edifique el templo de Jerusalén, en Judá. ¿Quién hay entre vosotros de todo su pueblo? Sea Dios con él, y suba a Jerusalén, que está en Judá, y edifique la casa a Yahvé, Dios de Israel; El es el Dios que está en Jerusalén. Y en todo lugar donde habiten restos del pueblo de Yahvé, ayúdenle las gentes del lugar con plata, oro, utensilios y ganados, con dones voluntarios, para la casa de Yahvé, que está en Jerusalén»... El rey *Ciro* devolvió los utensilios de la casa de Yahvé, que Nabucodonosor había llevado de Jerusalén y puesto en la casa de sus dioses. *Ciro*, rey de Persia, hizo que los sacara Mitrídates, tesorero, que se los entregó a Sesbasar, príncipe de Judá».

El decreto de Ciro, resumido en el texto bíblico, está dentro del estilo áulico y la mentalidad benevolente y ecléctica del rey de Persia; pues así como en el «cilindro de Ciro» antes transcrito al rey conquistador se presenta movido por el dios principal de Babilonia, Marduk, para dar libertad civil y religiosa a los desplazados, reconstruyendo los principales santuarios mesopotámicos, también es verosímil que, considerando a Yahvé como el dios local de Jerusalén, haya favorecido su reconstrucción. Según Esd 6,1-5, en el archivo de Ecbátana, se encontró en los tiempos de Darío, el documento de *Ciro* sobre la reconstrucción del templo de Jerusalén en estos términos:

[419] Este documento, escrito en arcilla, en escritura babilónica, fue descubierto en Babilonia en 1879; está en el British Museum. Publicado por F. H. WEISSBACH, en *Die Keilinschriften der Achämeniden* (VAB III) 2ss. Trad.: EBELING, en ADT 368s; R. W. ROGER, *Cuneiforms Parallels to the Old Testament* (New York 1926) 380ss; ANET 315-16 SAO 243-46.

No es extraño que el profeta hebreo salude a Ciro como el «ungido» de Yahvé en los siguientes términos:

«Así dice Yahvé a su *ungido, Ciro,*
a quien tomé de la diestra
para derribar ante él las naciones,
para abrir ante él las puertas
y para que no se cierren las entradas:
'Yo iré delante de ti y allanaré los ribazos.
Yo te entregaré los tesoros escondidos
para que sepas que yo soy Yahvé,
el Dios de Israel, que *te llamo por tu nombre.*
Por amor de mi siervo Jacob,
te he llamado por tu nombre,
te he dado un nombre glorioso,
aunque tú no me conocías» [420].

Aquí nos encontramos con la frase consagrada en el «cilindro de Ciro» que acabamos de transcribir:

«Marduk consideró la totalidad de los países, miró y buscó un rey justo,
un rey según su corazón, que llevaría de la mano.
Le llamó por su nombre: Ciro, rey de Anshan, y designó *su nombre* para la realeza sobre todas las cosas» [421].

En el texto de Is 45,3 («Yo te entregaré los tesoros escondidos, y las riquezas de los escondrijos, para que sepas que yo soy Yahvé...») quizá se aluda a las inmensas riquezas de Creso, rey de Lidia, vencido en 547 a.C., que se hicieron proverbiales en la literatura de la antigüedad.

14. Repatriación de los judíos

De hecho, *Ciro* se mostró muy magnánimo con las poblaciones sometidas, y para atraerse su simpatía llevó una política de reconstrucción de los santuarios más queridos de las gentes de su imperio. Por eso, respecto del pueblo judío, en 538 a.C. dio el decreto de reconstrucción del templo de Jerusalén que antes hemos transcrito. Y, según el decreto *(dikroma)* transcrito en Esd 6,2, se añade una subvención real para el mantenimiento del culto [422]. También se permite la repatriación voluntaria de los desplazados a sus países de origen; y a los judíos que queden en Babilonia se les invita a colaborar en la reconstrucción de su país y se devuelven los vasos sagrados del templo, llevados por Nabucodonosor, obra que se encomienda a un tal

[420] Is 45,1-4.
[421] Cf. E. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* 157; Id., en RED 375.
[422] Cf. E. J. Bickermann, *The Edict of Cyrus in Ezra* I: JBL 65 (1946) 244-75.

Sheshbassar, «príncipe de Judá», que parece ser el Shenasar de 1 Par 3,18, que es hijo del rey Joaquín; ambos nombres parecen ser la transcripción defectuosa de un primitivo nombre mesopotámico que debió de ser *Sin-abu-usur* [423].

Además, *Ciro* concedió a las provincias conquistadas una amplia autonomía regional [424], que se mantuvo a pesar de la rígida burocracia centralista de las «satrapías» impuestas por Darío I. Los sátrapas procuraban buscar la colaboración de los príncipes indígenas de cada país; y Palestina era una zona geográfica de especial interés, porque era el punto de paso hacia Egipto. Por otra parte, algunos judíos influyentes del exilio se encaramaron en la alta burocracia persa, ya que los más pudientes se quedaron en Mesopotamia [425]. Y Flavio Jofefo llega a decir que *Ciro* dio el decreto de repatriación de los judíos porque éstos le enseñaron las profecías de Isaías [426]; esto no es verosímil, pues de hecho Ciro no reconoció en su panteón al Dios de Israel.

Durante la dominación persa, *Judá* quedó bajo un gobernador judío *(pejáh)*, sometido al gobernador persa de Samaria [427]. Así, el sobrino de Shesbasar, *Zorobabel*, es llamado «gobernador de Judá» en Ag 1,1.14. Esto quiere decir que *Judá* tenía una semiindependencia, que creaba problemas jurídicos constantemente. Al punto, los repatriados comenzaron la reconstrucción del templo [427], reanudando el culto, que nunca había cesado totalmente, pues las gentes iban a ofrecer sacrificios sobre sus ruinas humeantes después de la destrucción de la ciudad [428]. En realidad, la restauración fue penosa y lenta; por eso los repatriados se dejaron llevar del desaliento, abandonando la reconstrucción del templo a pesar de la predicación de Zacarías y Ageo. Y, ante la apatía y desesperación general, surge la literatura apocalíptica, en la que se anuncia una intervención violenta de Yahvé para hacer justicia a los enemigos de su pueblo y preparar al advenimiento de los tiempos mesiánicos [429].

De hecho, la *pax iranica* no daba esperanzas inmediatas de un cambio brusco de los acontecimientos, pues con una burocracia perfecta los persas controlaban el inmenso imperio; su política de captación tenía resultados favorables, de forma que

[423] Flavio Josefo transcribe *Sanabassar*; cf. W. F. Albright, en JBL 40 (1921) 108-BASOR 92 (1941) 16s.
[424] Cf. H. Cazelles, en VT 4 (1954) 123-25.
[425] Cf. Flavio Josefo, *Ant. Iud.* XI 1.3.
[426] Id., ibid., X 1.1.
[427] Cf. K. Galling, en JBL 70 (1951) 157s.
[428] Cf. Jer 41,5.
[429] Cf. Zac c.1-4.

abundaban los «colaboracionistas» entre los pueblos sometidos. Al morir Ciro le sucedió su hijo Cambises (530-22), que había sido su delegado en Babilonia después de eliminar a su hermano Bardiya. El rey persa atacó a Egipto, y el faraón Amasis, confiado en los griegos, trató de hacerle frente; pero estos mercenarios se pasaron al enemigo, descubriendo su plan de defensa. Su hijo Psamético II fue vencido, y todo Egipto fue convertido en una gran satrapía persa. Luego, Cambises hizo *incursiones sin éxito hacia Etiopía, Cirene y Barca. En un* texto de *Elefantina* (Alto Egipto) se dice que Cambises destruyó los templos egipcios [430]; pero los judíos residentes en Egipto se mostraron agradecidos a él.

Pero los judíos instalados en Palestina tenían grandes problemas de convivencia con la clase dirigente de Samaria, que no veía con buenos ojos la restauración de Judá; por otra parte, los repatriados judíos no querían mezclarse con los samaritanos, que eran semiidólatras [431], lo que aumentó la tensión entre ambas poblaciones [432]. De hecho, la subvención para la reconstrucción no se llevó a la práctica. Sólo con la intervención decisiva de *Zorobabel* y el sacerdote Josué se logró la reconstrucción total [433]. Al volver *Cambises* de Egipto en 522, se enteró al pasar por Palestina que en Persia un tal *Gaunata* había usurpado su trono, presentándose como si fuera Bariya, el hermano de Cambises, al que éste había hecho asesinar (en los textos griegos, al usurpador se le llama *Gautama*, y al hermano muerto se le designa como *Smerdis;* por eso, al usurpador se le llama también el *pseudo-Smerdis)*. Ante esta situación, *Cambises* se suicidó, sucediéndole un jefe militar llamado *Darío*, hijo del sátrapa *Hystaspes*, de la familia real en la línea colateral, después de hacer prisionero a *Gaunata*, al que ejecutó. Por ello hubo una insurrección general en el imperio persa, si bien en la inscripción de *Behistún* trata de disimularla el rey Darío. En Babilonia, un tal *Nadin-tubel* que se presentaba como hijo de *Nabónides*, se declaró rey con el nombre de Nabucodonosor III, pero fue ejecutado por Darío. La misma suerte sucedió a otro insurrecto babilonio que se denominó Nabucodonosor IV; fue empalado por los persas [434].

Durante el reinado de Darío I (522-485) se terminó la reconstrucción del templo de Jerusalén a pesar de la oposición

[430] Cf. ANET 492.
[431] Cf. Ag 2,10-14.
[432] Cf. Zac 8,10.
[433] *Zerub-Babel* («descendencia de Babel»), hijo de Sealtiel, hijo de Joaquín, rey de Judá (cf. 1 Par 3,19: le hace hijo de Pedayas, hermano menor de Sealtiel); luego era sobrino de *Shesbasar*. Cf. Ag 1,1; Esd 3,2; 1 Par 16,6.
[434] Cf. A. T. Olmstead, en AJSL 55 (1938) 392-416.

de los dirigentes de Samaria [435], que protestaron ante Tattenay, sátrapa de Abra-Nahara («allende del río» Eufrates: Siria-Palestina); pero éste, por orden de Darío, ayudó a la reconstrucción del templo, que fue inaugurado en 518 a.C. con gran alborozo [436], haciéndose súplicas por el rey de Persia [437]. En realidad, Darío I Histaspes fue un excelente administrador, siguiendo la política de benevolencia de Ciro hacia los países conquistados; por el oriente llegó al Indo, y por el occidente *hasta Libia; por el norte al Bósforo, contra los escitas del sur* de Rusia. De este modo, a fines del siglo VI a.C., su imperio se extendía desde el Indo hasta Bengasi y el mar Egeo, ocupando parte de la Tracia de Europa y una sección de los Balcanes junto al mar Negro. Dividió el imperio en 20 «satrapías», con cierta autonomía regional, pero bajo el control de los jefes del ejército central. Construyó un canal para unir el Nilo y el mar Rojo, una red de calzadas, iniciando la acuñación de las monedas (que había empezado en Lidia en el siglo VII a.C.). Finalmente, Darío fracasó ante los griegos en la batalla de *Marathón* (480 a.C.), ganado por Milcíades. Su hijo *Jerjes* (485-65) tuvo que hacer frente a sublevaciones en Babilonia, cuyas murallas arrasó, así como su templo del *E-sag-ila*, fundiendo la estatua de Marduk. Luego se lanzó hacia Grecia y, después de construir un puente sobre el Helesponto (480 a.C.), venció a los espartanos en las *Termópilas* (480 a.C.), conquistó Atenas y prendió fuego a la Acrópolis. Pero en *Salamina* (480 a.C.) fue destruida su flota, por lo que se retiró a Asia, dejando al general Mardonio al frente de sus tropas, siendo éste vencido en *Platea* (479 a.C.), y la flota en *Samos*. Luego vino la derrota de Eurymedión (466 a.C.), con lo que los persas abandonaron definitivamente la idea de la conquista de Europa. Jerjes fue asesinado, y le sucedió su hijo Artajerjes I Longímano (465-24). En 449 a.C. se firma la paz de *Callias* con los griegos, comprometiéndose los persas a no traspasar el río *Halys;* al propio tiempo, la flota persa no podría penetrar en el mar Egeo. Así empezó el declinar del imperio iránico, que iba a ser suplantado un siglo después por el de Alejandro Magno.

15. La colonia judía de Elefantina

En esta época de dominio persa, los judíos se fueron adaptando a la situación, creando comunidades en diversos lugares del imperio; así, además de las de Mesopotamia, aparece una

[435] Cf. Esd 5,1-6,12.
[436] Esd 6,13-18.
[437] Esd 6,10.

en *Sefarad* (¿Sardes?), en el Asia Menor, según una inscripción redactada en lidio y arameo del año 455 a.C. [438]; y otras en Egipto, entre las que sobresale la de *Elefantina* (en el Alto Egipto), cuyos textos aparecieron a principio de este siglo, escritos en arameo [439]. Según ellos, se ve que tenían un templo dedicado a *Yaho* o Yahvé, en contra de las prescripciones centralistas del Deuteronomio; y se ofrecían sacrificios cruentos a base de carneros, lo que irritó a los egipcios, que consideraban este animal como algo divino y *totem* de la región, por lo que destruyeron el templo de los judíos [440]. Pero éstos daban culto ahí también a otras divinidades, como *Eshem-Betel, Jerem-Betel, Anat-Betel*, que pueden considerarse, más bien, como *aspectos* o *hypostasis* del *Dios único* [441]. Así, pues, los judíos de *Elefantina* eran judíos heterodoxos, que querían, de un lado, estar vinculados a sus hermanos de Palestina, y, del otro, seguir sus propias manifestaciones religiosas, como los samaritanos.

En 424 murió Artajerjes I; le sucedió, después del asesinato de Jerjes II, su hijo Darío II Notos (423-404), quien capituló en 404 a.C. ante Atenas. Es la época de los textos de la colonia judía de *Elefantina*, Darío II siguió la política de benevolencia con los pueblos dominados; así, en 419 a.C. se entregó a Yedonías, sacerdote de la comunidad de *Elefantina*, por medio del sátrapa Arsames y de Yananaías [442], encargado de los asuntos de Jerusalén, un decreto real (llamado el «papiro pascual») ordenando que las fiestas de los *Azimos* se celebraran conforme al rito de la ley judaica. Pero en 410 a.C., durante la ausencia de Arsames, estalló un tumulto en *Elefantina*, dirigido por los sacerdotes de *Khnum*, con la anuencia del jefe militar persa de la región, durante el cual fue destruido el templo judío, porque éstos sacrificaban animales, sobre todo carneros, dedicados al dios *Khnum*. Entonces, los judíos de *Elefantina* escribieron a un tal *Yehojanam*, sumo sacerdote, para que intercediera ante la autoridad persa y los defendiera contra los egipcios; pero se quejan de que no se les haya contestado a su petición, lo que da a entender que la colonia heterodoxa de *Elefantina* no era bien vista por los puritanos de Jerusalén.

[438] Cf. C. C. Torrey, en AJSL 34 (1917-18) 185-98; W. F. Albright, en BP 50 n.124.
[439] Cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fith Century B. C.* (Oxford 1923); G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fith Century B. C.* (Oxford 1954); A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine* (Paris 1937); W. F. Albright, en ARI 168-74; Id., en BASOR 90 (1943) 40.
[440] Cf. M. Black, en JSS I (1956) 56.
[441] Cf. W. F. Albright, en FSAC 373. Los nombres significan, respectivamente, *Eshem-Betel* («nombre de la casa de Dios»), *Jerem-Betel* («consagrado a la casa de Dios») y *Anat-Betel* (la diosa siria *Anat* y «casa de Dios»).
[442] Neh 7,2. ¿Es hermano de Nehemías?

Entonces, los judíos de *Elefantina* escribieron a un tal *Bagoas*, gobernador de Judá, y a Dalaías y Shelemías, hijos de *Sanballat*, gobernador de *Samaria*, pidiendo que intervinieran en su favor. Y *Bagoas* y *Dalaías* respondieron favorablemente, diciendo que presentarían esta petición al sátrapa *Arsames*, lo que hicieron al punto [443]. Pero los judíos de *Elefantina* prometían en su petición no hacer más sacrificios de animales, ni quemar ofrendas de incienso, alimentos y bebidas, sin duda para agradar a los egipcios locales y a los judíos de Jerusalén, que consideraban esto como privilegio exclusivo del templo de Jerusalén. Por los textos encontrados vemos que la súplica fue atendida, y el templo de *Elefantina* reconstruido, siguiendo en funciones al menos hasta el 402 a.C. [444] A este propósito comenta J. Bright: «El incidente manifiesta cuán estrechamente sentían los judíos, a pesar de su heterodoxia, su fraternidad con Palestina, y también cuán importante era a sus ojos *Jerusalén*, con su nuevo estatuto oficial y espiritual. Pero, dado que la súplica fue dirigida tanto a Jerusalén como a Samaria, indica también que la separación entre judíos y samaritanos, aunque antigua de hecho y ahora ya irrevocable, tenía, con todo, poca importancia para los judíos que vivían fuera» [445].

16. Los papiros de Elefantina (s.v a.C.)

Descubiertos en una isla del Nilo *(Elefantina-Edfú)* en 1906-1907, reflejan la problemática religiosa de una colonia militar judía establecida en Yeb (Alto Egipto). Son textos escritos en *arameo* en el siglo v a.C.; y en ellos se refleja la vida, costumbres y religión de los judíos, que encontraban hostilidad a sus creencias religiosas en un ambiente de intolerancia. De hecho, el templo de los judíos fue saqueado por los egipcios de la localidad; por ello, los judíos escriben a la autoridad persa pidiendo protección y justificando su conducta, pues allí habían sido asentados en los tiempos de Cambises.

a) El llamado «papiro pascual»

(Escrito por los dos lados; es una recomendación para celebrar debidamente las fiestas de los *Azimos* y la *Pascua*; 419 a.C.).

«(A) mis (hermanos Yedoniyah, sumo sacerdote de la comunidad judía de *Elefantina*), y a sus colegas de la guarnición judía, vuestro hermano Hanan(ya [446]: Que procure) Dios el bienestar de mis hermanos. Este año,

[443] ANET 492.
[444] Cf. E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (Yale 1953) 63 n.11; Id., en BA XV (1952) 66s.
[445] J. Bright, *Historia de Israel* (Bilbao 1966) 431.
[446] Parece ser el secretario de asuntos judíos de Arsames.

el quinto del rey Darío, se transmitió palabra del rey a Arsa(mes) [447], diciendo: 'Autoriza la fiesta de panes *ázimos* a la guarnición judía'. Por tanto, cuenta catorce días del mes de *nisán* y observa la *Pascua (psh')*, y desde el día 15 al 21 de *nisán* observa la fiesta de los panes *ázimos*. Procurad estar (ritualmente) puros y prestad atención: no trabajéis el día 15 ni el 21; no bebáis (cerveza ni comáis) nada con levadura desde el 14 a la puesta del sol, hasta el 21 de *nisán*. No será vista entre vosotros durante siete días (la levadura). No la introduzcáis en vuestras casas, sino que selladla entre esas fechas. (Por orden del rey Darío. A) mis hermanos Yedoniyyah y a la guarnición judía, vuestro hermano Hanany(ah)» [448].

b) Solicitud de autorización para reconstruir el templo de Yaho

(Papiro escrito por ambos lados, que parece ser copia de otro enviado a Jerusalén.)

«A nuestro señor *Bagohi* [449], gobernador de Judá, tus servidores Yedoniyyâh y sus colegas, sacerdotes de la fortaleza de *Yeb* (Elefantina). Que el Dios del cielo otorgue el bienestar de nuestro señor en todo tiempo y te conceda el favor del rey Darío y de los hijos de la corte mil veces más que ahora; que seas dichoso y estable en todo tiempo. Tu servidor Yedoniyyâh y sus colegas declaran lo que sigue: En el mes de *tammuz* (junio-julio) del año decimocuarto del rey Darío (410 a.C.) en que *Arsames* marchó y se fue ante el rey, los sacerdotes del dios *Khnub* de la fortaleza de *Yeb* (Elefantina) se pusieron de acuerdo con Wideranag, que era el jefe principal de aquí, para eliminar el templo del dios *Yaho* de la fortaleza de *Yeb*. Así, el detestable Wideranag envió a su hijo Nefayán, que era el jefe de la guarnición de la fortaleza de *Syene*, esta orden: '¡Destrúyase el templo del dios *Yaho*, en la fortaleza de *Yeb*!' En seguida, Nefayán condujo a los egipcios con otras tropas y vinieron a la ciudad de *Yeb* con sus armas, y, llegando al templo, lo arrasaron, siendo rotas las columnas de piedra que en él había; incluso cinco grandes puertas de piedra tallada que había en el templo fueron destruidas; y han quitado sus goznes de sus puertas, que eran de bronce; y el techo, que era de madera de cedro, enteras, y han quemado todos los decorados de ellas. Y tomaron las copas de oro y de plata y todo lo que había en el templo y se las apropiaron.

Ahora bien, nuestros padres construyeron ese templo de la fortaleza de *Yeb* en los días del reino de Egipto, y cuando *Cambises* llegó a Egipto encontró este templo ya edificado. Y, aunque (los persas) derribaron todos los templos de los dioses de Egipto, nadie causó daño a este templo. Pero después que sucedió todo esto, nosotros nos vestimos de saco, ayunando y orando a *Yaho*, Señor del cielo, que nos permitió ver (la ruina) de Widaranag. Los perros sacaron los músculos de sus pies y todos los bienes que había adquirido se perdieron; y todas las personas que han querido hacer mal a este templo han sido matadas, y nosotros hemos contemplado su ruina. Por nuestra parte, antes de ahora, cuando se nos hizo este daño, enviamos una carta a nuestro señor y al sumo sacerdote *Yohanán* [450], y a sus colegas los sacerdotes de Jerusalén, y a Ostanes, hermano de Ananí, y a los magnates judíos. Pero ellos no nos han enviado la correspondiente contestación.

Además, desde el mes de *tammuz* (junio-julio), año decimocuarto del rey Darío (410 a.C.) hasta este día, nos hemos vestido de saco, ayunando

[447] Sátrapa de Egipto desde 453-54 hasta 407 a.C.
[448] Texto en SACHAU, 6; UNGNAD, 6; COWLEY, 21; ANET 491; SAO 329.
[449] Cf. *Bigwai:* Esd 2,2; Neh 7,7.
[450] Cf. Neh 12,22-23; 1 Par 3,24.

y nuestras mujeres quedaron como viudas; y no nos hemos perfumado ni bebido vino. También desde entonces hasta ahora, en el año decimoséptimo ne Darío (407 a.C.) no se han ofrecido en este temblo ni oblaciones, ni incienso, ni holocaustos. Por eso, ahora tu siervo *Yedoniyyâh* [451], y sus colegas, y los judíos, ciudadanos de *Yeb*, todos decimos: Quiera nuestro señor tomar en consideración la reconstrucción de este templo, puesto que no nos han dejado reedificarlo. Así, pues, envía una carta a las personas que están en buenas relaciones contigo y amigos tuyos en Egipto para reconstruir este santuario de *Yaho* en la fortaleza de *Yeb* como estaba antes; y así se ofrecerán oblaciones, incienso y holocaustos en tu nombre en el altar del dios *Yaho*, y rogaremos por ti en todo tiempo nosotros, nuestras mujeres y nuestros hijos, y todos los judíos que aquí están, si así haces, de modo que este templo sea reconstruido. Y así tendrás un mérito ante *Yaho*, Dios del cielo, mayor que el que le ofrezca holocaustos y sacrificios pacíficos por valor de mil talentos de plata y aun de oro. Por ello, te escribimos para informarte. Hemos pedido también estas cosas en una carta a nuestro nombre enviada a Delayah y Shelemyah, hijos de *Sanballat, gobernador de Samaria*. Tampoco Arsames sabía nada de lo que se nos hizo. En el 20 de *marjeswan* (octubre-noviembre), año decimoséptimo del rey Darío» [452].

c) Respuesta de los gobernadores de Judá y de Samaria

«Informe de lo que Bagohi y Delayah me dijeron; a saber: Esta es la instrucción para ti en Egipto, que has de decir a Arsames sobre la casa del altar del Dios del cielo que había sido edificada en otro tiempo en la ciudad de *Yeb* (Elefantina) antes de *Cambises*, y que destruyó el detestable Wideranag en el año decimocuarto de Darío: Que sea reedificada en su lugar como estaba antes y que se ofrezcan oblaciones (incruentas) e incienso sobre este altar como se hacía antes» [453].

d) Petición de los judíos de Elefantina

(Para reconstruir el templo; ¿dirigida a Arsames?)

«Tus siervos, el llamado *Yedoniyyâh*, hijo de Ge(maryah); el llamado Mauzi, hijo de Natán; el llamado Shemayah, hijo d Haggay (Ageo); el llamado Hoshea (Oseas), hijo de Yatom; el llamado Hoshea, hijo de Natún, cinco hombres en total de *Syene*, que tienen propiedades en la fortaleza de *Yeb* (Elefantina), dicen lo siguiente: 'Si a tu señoría le place, que se reedifique el templo de nuestro Dios *Yaho* en la fortaleza de *Yeb* como estuvo antes, y no se ofrecerán en él ovejas, bueyes o cabras en holocausto [454], sino únicamente incienso y oblaciones comestibles, y, si tu señoría da órdenes (a tal respecto), pagaremos a la casa de su señoría la cantidad de... y mil *ardabes* de cebada» [455].

[451] Cf. Neh 3,7.
[452] Texto en UNGNAD, 1; COWLEY, 30; ANET 491-92; SAO 331-33; cf. M. J. LAGRANGE, *Les nouveaux papyrus d'Eléphantine:* RB (1908) 326-27; F. MICHAELI, o.c., 85-88.
[453] ANET 492; SAO 333; LAGRANGE, a.c., 328; UNGNAD, 3; COWLEY, 32.
[454] El sacrificio de carneros ofendía a los egipcios, que consideraban como sagrados, pues estaba dedicado al dios *Khnum;* por otra parte, ello repugnaba a los persas mazdeístas, porque no veían bien que el fuego (divinizado por ellos) fuera contaminado por los cadáveres.
[455] Texto en UNGNAD, 4; COWLEY, 33; ANET 492; SAO 333-34. Para los distintos sacrificios de los judíos véase, comparativamente, la *tarifa* de Marsella y de Cartago: ANET 502-503; SAO 261-65.

Bibliografía

ALBRIGHT, W. F., *Syria, the Philistins and Phoenicia:* CAH II XXXIII (1966) 24-33.
— *The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archeology:* BASOR 74 (abril 1939) 11-23.
ALT, A., *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1925).
ASTOUR, M. L., *Hellenosemitica* (Leiden 1967).
BARNETT, R. D., *The Sea Peoples:* CAH II XXXVIII (1969).
BEN-ZVI, I., *Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie:* Le Museum 74 (1961) 143-90.
BRIGHT, J., *La historia de Israel* (Bilbao 1966) 127-72.
— *Early Israel in Recent History Writing* (London 1956).
DOTHAN, T., *Archeological Reflections on the Philistine Problem:* Antiquity and Survival 2 (1957) 151-64.
— *Philistine Civilisation in the Light of Archeological Finds in Palestine and Egypt:* Eryetz-Israel 5 (1958) 55-66.
DUPONT-SOMMER, A., *Sur les débuts de l'histoire araméenne,* en *Congress volume* (Copenhague [SVT 1] 1953) 40-49.
EISSFELDT, O., *Die Eroberung Palästinas durch Altisrael:* WO 2 (1954-59) 158-71.
ERLENMEYER, H.-DELCOR, M., *Philistins:* DBS VIII (1966) col.1233-88.
ERLENMEYER, H., *Über Philister und Kreter:* Orientalia 29 (1960) 121-50. 241-72; 30 (1961) 269-93; 33 (1964) 199-237.
FRANKEN, H. J., *Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty.* (b) *Archeolocal Evidence:* CAH II. XXXVI (b) (1968) 8-9.
FRITZ, V., *Israel in der Wüste* (Marbourg 1970).
JANSSEN, J., *Les monts se'ir dans les textes égyptiens:* Bi 15 (1934) 537-58.
KAUFMANN, Y., *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Jerusalén 1953).
KENION, K. M., *Archeology and Old Testament* (Oxford 1967).
— *Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan:* Scripta Hierosolymitana 8 (Jerusalén 1961) 303-34.
— *Digging up Jerico* (London 1957).
LAPP, P., *The Conquest of Palestine in the Light of Archeology:* Concordia Theological Monthly 38 (1967) 283-300.
MENDENHALL, G. E., *The Hebrew Conquest of Palestine:* BibArch 25 (1962) 66-87.
MERTENS, P., *Les Peuples de la Mer:* ChrEg 35 (1960) 65-88.
NOTH, M., *Historia de Israel* (Barcelona 1966) 141-62.
OLMO LETE, G. DEL, *La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de Krt:* Sefarad 25 (1965) 3-15.
PRIGNAUD, J., *Caftorim et Keretim:* RB 71 (1964) 215-29.
RICCIOTTI, G., *Historia de Israel* I (Barcelona 1947) 236-70.
SOGGIN, J. A., *Ancient Biblical Traditions and Modern Archeological Discoveries:* BibArch 23 (1960).
VAUX, R. DE, *Histoire Ancienne d'Israël* (Paris 1971) 443-620.
WEINWRIGHT, G. A., *Some Early Philistine History:* VT 9 (1959) 73-84.
WEIPPERT, M., *Die Landnahme des israelitischen Stämme in der neueren Wissenschaftlichen Diskussion* (Götingen 1967).

XI. *LITERATURA PROFETICO-SAPIENCIAL*

A) Profetismo

El fenómeno «profético» se desarrolla particularmente en Israel a partir del siglo XI a.C. en relación con el *nebiismo* cananeo. Los genios religiosos hebraicos crearon una conciencia de elección en su pueblo: Yahvé, Señor del universo y de la historia universal había escogido a la descendencia de Abraham como pueblo «primogénito» [1] y «heredad» adquirida por sus intervenciones salvíficas [2]. Y la misión de este pueblo elegido era llevar la antorcha del monoteísmo moral y trascendente a todos los pueblos. Bajo este aspecto, Israel se convierte en faro luminoso y punto de atracción de todas las gentes [3]. Y el *nabî* o «vidente» hebreo [4] es el que despierta esta *conciencia de elección* en el alma israelita, adormecida en medio de los cultos idolátricos de Canaán. A Moisés se le presenta como el *profeta* por antonomasia, en el sentido técnico de «intérprete» y transmisor de los oráculos divinos; y se anuncia que Yahvé suscitará después a otros personajes, a los que los israelitas deben ir a consultar, evitando a los adivinos y nigromantes [5]. Bajo este aspecto, el *profeta* difiere totalmente de los *magos*, que pretendían conocer los acontecimientos futuros por la observación de la marcha de los astros o el estudio de las vísceras de las víctimas (hepatoscopia), ya que los profetas se presentan como transmisores de una comunicación divina directa, sin buscarla con medios artificiales.

En realidad, el *profetismo* empieza a desarrollarse en Israel con la figura señorial de Samuel, quien es «vidente» y juez de su pueblo [6]. Justamente en su tiempo, en esa época estaban de moda en Canaán manifestaciones orgiásticas y coribánticas de grupos llamados *nebiim*, que recorrían el país haciendo ostentación de éxtasis religiosos a base de la concentración de las facultades con ayuda de instrumentos músicos [7]. El genio religioso de Samuel ve en ello valores positivos asimilables, e inició un movimiento *nebiista* ortodoxo a base de la fidelidad al *yahvismo* tradicional; y así, el *nabî*, o profeta verdadero de

[1] Ex 19,4.6.
[2] Véase M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia* I (Madrid 1970) 117-34.
[3] Is 2,2ss.
[4] El término griego προφήτης viene de προφημί («hablar en lugar de otro»); en este sentido, era el «intérprete» de la pitonisa de Delfos. Cf. PLATÓN, *Fedón* 262d; HERODOTO, VIII 36s.
[5] Dt 18,18ss.
[6] Cf. 1 Sam 3,20.
[7] Cf. 1 Sam 10,10-12.

Israel, era el que enseñaba la religión tradicional, mostrándose intransigente en lo dogmático y lo moral frente a las manifestaciones condescendientes de los cultos cananeos. Lejos de halagar al pueblo en sus desvaríos morales, lleva una vida austera y anuncia el castigo purificador de parte de Yahvé por la infidelidad masiva del pueblo de Israel, al tiempo que anuncia una época futura de esplendor si se muestra fiel a las exigencias de la antigua alianza.

Surgen así las aspiraciones *mesiánicas*, centradas en torno a una era futura de felicidad total como consecuencia de la «inundación del conocimiento de Yahvé» en los corazones. Los profetas Isaías y Jeremías serán el máximo exponente de este movimiento *profético*, pues consideran la historia de Israel lanzada hacia una época de plenitud religiosa y nacional, y así, proclaman sus famosos vaticinios, llenos de imaginación oriental para hacer surgir la esperanza en las gentes sencillas, que sufrían en una situación histórica de grandes calamidades como consecuencia de las invasiones de los reyes mesopotámicos. El recuerdo del reinado de David quedaba en la conciencia de aquel pueblo como una edad de oro; y los profetas anuncian que después de estos años de postración nacional vendrán tiempos de rehabilitación social, con una naturaleza, hasta ahora hosca, transformada en un edén [8]. En el fondo es una literatura de evasión, y superación fundada en promesas de Yahvé, que no podían dejar de cumplirse. Por eso, los «vaticinios» sobre una edad de oro futura abundan en estos tiempos de sufrimientos y desilusiones: Israel era el pueblo *elegido* entre todas las naciones por iniciativa de Yahvé, a pesar de ser un pueblo sin relieve histórico-político en el concierto de los pueblos del antiguo Oriente. Y esta *conciencia de la elección* será la raíz de los sueños *mesianistas* de los tiempos de la monarquía: un príncipe ideal, retoño de la casa de David, será el instrumento de Yahvé para inaugurar la edad de triunfo y de esplendor del futuro [9]. Ningún otro pueblo de la antigüedad tuvo tan desarrollado este sueño del «mesianismo» como el de Israel. Con todo, vamos a ver cómo en los pueblos del antiguo Oriente no faltaban vaticinios y oráculos sobre el porvenir venturoso de los monarcas y del pueblo después de una etapa de postración nacional.

[8] Cf. Is 11,8-9.
[9] Is 9,1-7.

I. Egipto

Se ha pretendido que el *profetismo* bíblico descansaba sobre un movimiento religioso *oracular* de la literatura egipcia en relación con el destino político del imperio de los faraones. En este supuesto, los *nabî* de Israel no habrían hecho sino *adaptar* este género literario egipcio a la problemática histórica y religiosa de Israel [10]. Pero autores tan reconocidos como Sellin y Gardiner se muestran reacios a admitir esta teoría [11], llegando a negar la existencia de una literatura *profética* propiamente tal en Egipto [12]. Con todo, H. Gressmann, llevado de su obsesión comparatista para explicar el fenómeno religioso bíblico, dedica muchas páginas a la «esperanza mesiánica en Egipto» [13], reteniendo ocho textos que considera como netamente *proféticos* y *mesiánicos* [14]. Primero se trataría de *oráculos políticos*, emitidos por sacerdotes, sabios, profetas o magos sobre el rey futuro. Luego se celebraría como *mesías* o *libertador* de su pueblo al rey presente, anunciando de modo enfático *oracular* su próxima manifestación con amenazas sobre la época precedente. Finalmente, surgirían los oráculos al rey caído y la dinastía extinguida.

Muchos cuentos, fábulas y leyendas *(Märchen, Sage und Legenden)* podían tener por tema el advenimiento del rey futuro. El *oráculo* se cambia en *cuento (Märchenmotiv)* y la magia se pone al servicio de los intereses dinásticos o antidinásticos. Hacia la V dinastía aparece «un soberano celebrado como Mesías»; y después de la entronización de Emenhemet (dinastía XII), y más tarde, en la dinastía XVIII, en tiempo de los Amenofis, aparece el mismo fenómeno. Así, en los llamados *Preceptos de Ypuwer* (dinastía XII) se presenta el tiempo pasado como si fuera contemporáneo del autor. Es una polémica contra la dinastía reinante en la que alternan las amenazas al rey y las promesas al pueblo como en la profecía del *Emmanuel* de Isaías: el faraón era hijo de dios y de la mujer del faraón.

En la llamada *crónica demótica*, o comentario demótico de los oráculos, hay ciertos paralelismos con los oráculos de Daniel: el autor se transporta al pasado, y, mirando hacia atrás, contempla el lapso del tiempo, y luego, dirigiéndose hacia el

[10] Cf. E. Meyer, *Die Mosessagen und Leviten:* Sitzungberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 31 (1906) 297.
[11] E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus* (Leipzig 1912) 144-48.164.
[12] Cf. A. Gardiner, *New literary Works from Ancient Egypt.* II: *Pap. Petersburg* 1.116 *B* recto: Journal of Egyptian Archeology (JEA) I (1914) 100ss.
[13] Cf. G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig 1914) 140.
[14] Cf. DBS VIII 823-38.

futuro, hace un vaticinio *post eventum* para el pasado y un avance para el futuro. Es el estilo *apocalíptico*, iniciado por el libro de Daniel: la presentación de la historia tiene por finalidad dar confianza en la realización de los vaticinios sobre el porvenir. Así, Gressmann supone que el oráculo incomprensible *(sinnlos)* del *Libro demótico* recuerda la inscripción de Dan 5,5 escrita en la pared sobre la suerte de Babilonia. Pero este autor reconoce que el género *profético* ha tenido menos importancia en Egipto que en Israel. Pero considera a los *oráculos* egipcios como «modelo» *(Urbild)* de los *oráculos proféticos* hebreos, negando todo carácter *mesianista* a los textos cuneiformes e hititas.

Frente a esta opinión, A. Von Gall niega todo carácter *mesiánico-escatológico* a la literatura egipcia [15], porque todas sus predicciones son anuncios *ex eventu* en orden a un mejoramiento político ansiado. Y así, describen la *historia* bajo forma *profética*. Es el género que encontramos en la literatura *apocalíptica* judaica [16]. La *historia* toma la forma de *predicción*, como es corriente en la literatura egipcia y mesopotámica. Por eso cree este autor que los textos egipcios tienen influencia en la apocalíptica judía a partir de Daniel.

Por su parte, Hans Bonnet describe las formas literarias a base de *amenazas* y de *promesas* en torno a un rey y niega que exista la «esperanza de un mesías» en Egipto [17], como suponía H. Gressmann. Niega rotundamente que esta literatura egipcia tenga carácter *profético* propiamente tal, ya que los autores egipcios no hablan en estado de posesión bajo la presencia inmediata de la divinidad, sino que son *sabios* con ciertos conocimientos secretos, que les hacen predecir los acontecimientos de modo aproximativo. Y esperan un rey que colme el ideal político-social de los egipcios; en el fondo es una literatura de *propaganda política*, sin proyección netamente religiosa, aunque el destino del rey y de su país estén supeditados a su comportamiento religioso. Y bajo este aspecto tiene algún parecido con el enfoque bíblico del *profetismo*.

En esta misma línea se sitúa C. J. Gadd, quien niega que exista la «profecía» en Egipto en sentido estricto, como declaración de la voluntad de Dios por personas especialmente inspiradas y elegidas [18]. Esta viene a ser también la opinión de H. Brunner, quien no encuentra en los textos egipcios ni

15 A. VON GALL, *Basileia tou Theou* (Heidelberg 1926).
16 Cf. Dan 2,7; 8,1; 10,10; 4 *Esd*, *Bar*, *Henoc*.
17 HANS BENNET, art. *Prophetzeigung* 608-609; *Orakel* 560-64, en *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgechichte*.
18 C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East* (London 1948) 24.

la apelación a la autoridad divina, ni la obligación de hablar en nombre de Dios, ni la idea de una inspiración divina. Sólo apelan al *Maât*, que no es tanto una *palabra* lanzada en un presente histórico cuanto una expresión general de la orden divina. Por otra parte, la *profecía* de Israel supone una concepción *lineal* de la historia hacia una maduración y plenitud de los acontecimientos en desarrollo; y en los textos egipcios, lejos de hablar de un término de la historia, como en Israel, se habla de un retorno a un caos primitivo [19]. Y C. Lanzckowski, aun admitiendo parte de los puntos de vista de H. Gressmann, cree que la *profecía* egipcia es parte de la *magia* [20].

En vistas de que no hay parecido esencial entre el fenómeno *profético* de Israel y los supuestos oráculos egipcios, algunos autores buscan el origen de la *profecía* hebraica, más bien en un trasfondo mesopotámico y sirio [21]. Porque las predicciones egipcias se refieren a un horizonte limitado, a un reinado en curso, y los que hacen estas predicciones no son elegidos de Dios ni se presentan como tales, sino que simplemente intuyen un *ideal político* relativo a un monarca, sin trascender a una escatología, como ocurre en los vaticinios de los genios de Israel.

En la literatura sapiencial egipcia, *Maât* representa el equilibrio, la *verdad*, que encarna el rey. al que se le llama «príncipe de justicia» *(hk' m' 't)*, título que se da a los príncipes a partir de la dinastía XVIII [22]. Y al gran visir se le llamaba «profeta de Maat» *(hm ntr m' 't)* o «sacerdote de Maat» [23], o «escriba de Maat» [24]. Y como tal, debe «buscar y encontrar a Maat»; es un principio de solidaridad social. De este modo, el concepto de *Maât* se convierte en el centro de la moral egipcia [25]. Bajo este aspecto se convierte en algo similar al concepto de *yashâr* («ser recto») de los textos hebraicos. No es tanto la *hokmâh* hebraica cuanto la *sedaqâh* y *yashâr* [26]. Es algo similar al *Logos* helénico; y de hecho, el concepto de *Maât* evitó que los faraones se convirtieran en déspotas orientales, sin limitación alguna moral.

19 Cf. H. BRUNNER: Theol. Lit. Zeitung 87 (1962) n.8 col.585-87.
20 C. LANZCKOWSKI, en *Altägyptischer Prophetismus* (1960) 4.
21 Cf. S. HERMANN, en *Prophetie in Israel und Aegypten. Recht und Grenz eeines Vergleiches*, en *Congress Vol. Bonn* (1962). Ed. en Leyden (1963) 47-65.
22 Cf. A. MORET, *La doctrine de Maat:* Rev. d'Égyptologie (1940) IV 1-25.
23 Cf. S. MORENZ, *La religion égyptienne* (Paris 1962) 33.
24 A. MORET, o.c., 3.
25 S. MORENZ, o.c., 157.
26 H. CAZELLES, *La sagesse en Israël et les Sagesses du Proche-Orient ancien* (coloquio de Estrasburgo 1962). Editado en París (1963) 36-37.

1. Cuento profético del papiro Westcar

(Erman considera este cuento de la dinastía XII [s.XIX a.C.], de la época de *Sinuhé el egipcio* y de las *Quejas del labrador*.) Es «una novela burguesa de la época» [27]; y, como tal, está «lleno de fábulas, con proezas mágicas de brujos». Bajo este aspecto pueden compararse a la serie de cuentos de las *Mil y una noche* de la literatura árabe. Son invenciones de los hijos de Keops para quitarle el aburrimiento al rey. Los cuentos son inverosímiles: un mago devuelve la vida a una oca a la que había cortado la cabeza. El mago anuncia otra nueva dinastía, nació de la mujer que está encinta del sumo sacerdote de Ra. Con todo, los hijos y nietos del rey reinarán después de él. No tiene nada que ver con una *profecía mesiánica* al estilo hebreo [28].

2. Lamentaciones y admoniciones de Ypu-wer (¿Un panfleto político?)

Un sabio declara sus verdades a un rey débil; es de estilo vehemente, similar al de Demóstenes y Cicerón. Refleja una situación de desórdenes y revoluciones [29]. Este sabio, considerado por Breasted como «profeta sibilino», llamado Ypu-wer, anuncia al faraón predicciones siniestras: su caída próxima y la subversión general; después, la venida de otro rey salvador. Es un texto fragmentario de un papiro de Leyde (I 344), transcrito en la época ramésida, pero con el estilo y la mentalidad del antiguo imperio (2700-2200 a.C.); en este supuesto, parece reflejar la situación política de la época de las pirámides (2300-2050 a.C.). El manuscrito actual parece ser de la dinastía XIX (s.XIII a.C.), copiando un texto de la VIII dinastía (2300-2200 a.C.) [30].

Ermann y Gardiner consideran el texto como unas simples «admoniciones», mientras que Gressmann y Wilson creen que se trata de un texto *profético*. Pero parece ser, más bien, un panfleto político contra el poder reinante decadente [31]. Es una reacción contra el estado de descomposición político-religiosa de la época, en busca de la restauración del principio de autoridad y de la religión tradicional, frente a la anarquía y la guerra civil imperante, en la que los saqueos están a la orden del día, la burocracia es excesiva y la holgazanería es general. Por lo que los de la clase baja se enriquecen desmesuradamente:

[27] G. Lefebvre, *Romans et contes de l'époque pharaonique* (Paris 1949).
[28] Cf. G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4.ª ed. (Paris) 21-43.
[29] Cf. G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne* (Paris 1959) 252.
[30] Cf. S. Morenz, *La religion égyptienne* 342; F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique* (Paris 1965) 76.
[31] DBS VIII 823.

«Los pobres se han convertido en poseedores de riquezas.
El que no es capaz de hacer con sus manos una sandalias, ahora tiene riquezas.
Los nobles se lamentan, mientras que los pobres están alegres.
Cada ciudad dice: 'Echemos a muchos de entre nosotros'.
Y los que han edificado las pirámides son colonos...
Los hijos de los nobles han sido aplastados contra los muros...
Todas las esclavas han soltado sus lenguas.
Cuando sus amas hablan, las criadas encuentran esto como un ultraje...
Las nobles damas ahora tienen que espigar...
El hombre calvo que no tenía aceite se ha convertido en dueño de jarras de mirra deliciosa...
Todo el país da vueltas como rueda de alfarero» [32].

En este cuadro encontramos el amargor de la clase pudiente conservadora reaccionaria, que protesta por la pérdida de su situación privilegiada en momentos de revolución popular por falta de autoridad del faraón. Bajo este aspecto es la antítesis de la predicación de Amós contra las clases pudientes de Samaria, que se aprovechan de la protección real para imponer extorsiones a los desheredados del país [33].

La anarquía de Egipto ha favorecido la infiltración de los extranjeros:

«Los nomos son destruidos.
Han llegado a Egipto los bárbaros del exterior.
El pueblo (de Egipto) ha desaparecido por doquier» [34].

Y se anuncia el advenimiento de un «buen pastor» que remedie la situación:

«Viene y trae el frescor sobre todo lo que quema.
Se dice: 'Es un pastor para todo el mundo'.
No hay mal en su corazón. Y, aunque su rebaño tenga poca importancia, ha pasado el día ocupándose de él.
Teniendo fuego en su corazón,
plugo a los dioses que reconociera su carácter en la primera generación (?).
Entonces echará la desgracia (o a los rebeldes),
y levantará su brazo contra él,
y destruirá su simiente y heredad.
Se desea echar al mundo (hijos) para luchar contra él.
La tristeza se produce;
hay malhechores por todos los caminos...
Que surja un guerrero para que destruya el mal que han hecho crecer.
No hay piloto de su tiempo.
¿Dónde está hoy? ¿Acaso duerme?
¡Ved, su poder no es aparente!
Cuando se nos reprocha: 'Yo no he podido encontrarte'

[32] Texto en ANET 441; DBS VIII 827; Ch. Jean, *Milieu Biblique* II 149-51; A. Gardiner, *Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig 1909).
[33] Cf. Am 4,1ss; 8,4.
[34] Cf. ANET 441 n.3.10.

(cuando yo buscaba la justicia para el pueblo),
no se me habría llamado en vano.
Pero los insurgentes quieren turbar el corazón.
¡Así es! ¡Himnos están ya sobre los labios de todo el mundo!
Hoy un hombre tímido reina sobre millones de hombres» [35].

Según A. Gardiner, la primera parte del fragmento se refiere al dios *Ra*, que se creía había reinado como rey del paraíso en un reino dichoso. En realidad, si hubiera sondeado la malicia humana, habría destruido la humanidad. De este modo, el pasado es considerado como una edad de oro; por eso, el faraón debe restablecer las primeras condiciones impuestas por *Ra* al principio de la creación. En realidad, esta perspectiva es totalmente opuesta a la de los profetas de Israel, que miran el futuro mesiánico como superación del presente y del pasado, si bien sueñan con la recuperación del paraíso perdido, con la transformación de la naturaleza hostil [36]. Para el autor egipcio, el *Maât*, o ideal de equilibrio y orden impuesto al principio, debía regular el futuro. Pero en el texto no se sabe si se habla de un rey ideal futuro o de un dios. Por otra parte, el autor no dice que haya recibido una comunicación divina, lo que es una característica de la «profecía» hebrea.

Con todo, las descripciones sobre el caos social encuentran parangón con no pocos oráculos proféticos de Israel:

«Los oficiales de la puerta dicen: '¡Hala! ¡Hagamos botín!'
Los bárbaros dicen: '¡Nada de llevar los fardos!'
Los cazadores preparan la batalla;
los habitantes de las marismas llevan escudos...
Un hombre mira a su hijo como a un enemigo.
El hombre honrado está en duelo a causa de lo que acontece...
Los extranjeros se han convertido en hombres de bien en todo lugar,
(suplantando a los egipcios).
El hombre va al trabajo con su escudo...
El arquero es señor de la situación;
la violencia está por doquier.
El hombre del pasado no existe...
El siervo hace causa común con el que roba...
No se distingue al hijo de la esposa del de la concubina.
El desierto se extiende a toda la tierra,
pues los nomos están devastados;
los arqueros inmigrantes han llegado a Egipto;
el oro, el lapislázuli, la plata, la turquesa, la cornalina, el bronce,
la obsidiana, están en el cuello de las mujeres esclavas...
En cuanto a las mujeres nobles, sus carnes están tristes a causa de sus vestidos viejos...
Los extranjeros son hábiles en los trabajos del delta...
Los archivos están sometidos al pillaje...

[35] ANET 443.
[36] Is 11,6-11.

Las oficinas están abiertas,
las declaraciones de propiedades han sido quitadas.
Las siervas se hacen amas de los siervos...
Los escribas del catastro tienen destruidas sus escrituras.
¡Ved! Desde hace mucho tiempo, en el pasado no habían ocurrido cosas iguales.
Al que era enterrado como un Horus,
ahora le ponen en un ataúd;
se violan las tumbas.
El que no poseía nada, ahora es dueño de riquezas a montones...
Los plebeyos del país se han hecho ricos,
y el rico se ha convertido como en el que no tenía nada.
Los que antes servían para beber, ahora poseen escanciadores;
la que no poseía nada, es dueña de un armario;
la que contemplaba su rostro en el agua, ahora posee un espejo» [37].

3. El cuento «profético» de Neferty

(Es la llamada «profecía »de *Nefer-rou (Nfr-rhw)*; pero se lee, más bien, *Neferty* [38]).

Después de la anarquía que tuvo lugar en Egipto en los últimos años del Imperio Antiguo, la nueva dinastía XII, con Amen-em-het, representa una época de alivio y de restauración del orden y de la prosperidad. En este relato-novela se narra cómo *Snefru*, de la IV dinastía, buscaba la distracción y cómo un profeta le vaticinó la pérdida de su imperio, anunciando otro nuevo. El profeta es un sacerdote de la diosa *Bastet*, quien tiene el título de «gran portador del ritual», «hijo del nomo heliopolitano». Conducido ante el soberano, el sacerdote-profeta le pregunta si quiere saber historias sobre el pasado o sobre el porvenir. Y el rey escoge esta última alternativa y toma un oráculo para registrar él mismo dicho oráculo. Después de una introducción, sigue una lamentación sobre las calamidades actuales del país, acentuada por la invasión de los asiáticos, las catástrofes de la naturaleza y las revueltas de la sociedad. Luego sigue la promesa de un rey unificador y vencedor llamado *Amany*. H. Gressmann cree que es una «profecía» *post eventum* [39], destinada a promover la causa política de *Amen-emhet*, presentando a este rey como el fundador del Imperio Medio, pasando así por encima a los reyes de la XI dinastía [40].

[37] Cf. A. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig 1909); ANET 442.
[38] G. Posener ha demostrado por un *ostrakon* de Turín que el verdadero nombre es *Neferty*. Cf. *Rev. d'Égyptologie* VIII (1951) 171-74. Descubierto en 1876 en Petersburgo por W. Golenischef, pero hay muchos fragmentos del mismo.
[39] H. Gressmann, o.c., 422.
[40] Cf. G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XI dinastie* (Paris 1956) 3.

La profecía de Neferty (Nefer-rohu)

«Sucedió que la majestad del rey del Alto y Bajo Egipto, *Snefru* el triunfador, era el rey benéfico en todo el país. Y en uno de aquellos días sucedió que el consejo oficial de la ciudad de residencia entró en la gran casa—¡vida, prosperidad, salud!—a presentar los saludos [41]. Luego, ellos salieron para presentar saludos (en otros lugares), conforme a su proceder diario. Entonces Su Majestad dijo al portasellos, que estaba a su lado: 'Vete y haz volver al consejo oficial de la ciudad de residencia, que acaba de irse para presentar los saludos en este (día)'. Y ellos fueron introducidos a él inmediatamente. Y se echaron sobre sus vientres delante de Su Majestad por segunda vez.

Entonces, Su Majestad les dijo: 'Pueblo (mío), os he llamado para que me busquéis un hijo vuestro que sea sabio, o un hermano vuestro que sea competente, o amigo vuestro que haya realizado una obra buena; uno que pueda decirme unas pocas palabras bellas o unos discursos escogidos, para que al oírlas mi (majestad) pueda distraerse'. Entonces ellos se echaron sobre sus vientres en presencia de Su Majestad una vez más. Y entonces dijeron delante de Su Majestad: 'Un gran sacerdote-lector de *Bastet* [42], ¡oh soberano señor nuestro!, cuyo nombre es *Neferty*, es un ciudadano valiente (con) sus brazos, un escriba competente con sus dedos; es un hombre de alcurnia que tiene más hacienda que ninguno de sus pares. ¡Que se le permita ver tu majestad!' Entonces Su Majestad dijo: 'Id y traedlo ante mí'.

Luego fue él introducido ante él inmediatamente; entonces él se echó sobre su vientre en presencia de Su Majestad. Y entonces Su Majestad dijo: 'Ven, por favor, *Neferty*, mi amigo, para que puedas decirme algunas palabras bellas o discursos selectos, de modo que al oírlas Mi Majestad pueda distraerse'. Entonces, el sacerdote-lector *Neferty* dijo: '¿Sobre lo que ha ocurrido o sobre lo que va a ocurrir, oh soberano mi señor?' Entonces Su Majestad dijo: 'Más bien sobre lo que va a ocurrir. Si ya ha tenido lugar hoy, déjalo por ahora'. Entonces extendió su mano hacia la caja del equipo de escritura, sacó un rollo de papiro y un estilete y lo puso por escrito. Lo que el (sacerdote)-lector dijo, lo que el hombre sabio del este, que pertenecía a *Bastet* por sus apariencias; el hijo del nomo hieropolitano, al pensar sobre lo que iba a ocurrir en el país, al pensar en la situación del este cuando los asiáticos estarían por allí con sus fuertes armas y turbarían los corazones de los que estaban en la cosecha, que habrían de retirar las yuntas del ganado de la arada, es lo siguiente:

'¡Reconstruye, oh corazón mío, (el modo) de llorar sobre este país en el que has tenido principio! El callar resulta una represión, pues he aquí que hay algo sobre lo que los hombres hablan como aterrador, ya que el hombre grande es algo que pasó ya (en el país) en el que has tenido principio. ¡No cejes, porque he aquí que está delante de tu rostro! ¡Ojalá pudieras alzarte contra lo que está delante de ti, porque, aunque los grandes hombres se preocupan del país, lo que se hizo es lo que ya no se hace. *Ra* debe poner de nuevo los fundamentos (de la tierra). El país ha perecido totalmente, de tal forma que ya no existen restos, ni sobrevive de lo que estaba establecido ni lo negro de la uña.

[41] La «gran casa» es la traducción del egipcio *per-aa*, de donde viene la palabra *faraón*. Pero este título sólo es aplicado al rey de Egipto a partir de la dinastía XVIII (s. XIII a.C.). Antes se aplicaba al *palacio* real. Es un caso similar a la denominación de «Sublime Puerta», aplicada al sultán de Turquía, que primitivamente designaba su palacio.

[42] *Bastet* era la diosa-gata de *Bubaxtis*, al este medio del delta. El texto califica al sacerdote de *Bastet* como «el que lleva el ritual», es decir, el que estaba iniciado en los escritos sagrados, siendo, a la vez, sacerdote, vidente y mago.

Este país está tan perjudicado que no hay nadie que se preocupe de él, ni uno que hable, ni ojo que llore. ¿Cómo está este país? El disco solar se ha nublado, y no va a brillar para que la gente pueda ver. Nadie puede vivir cuando las nubes cubren el sol. Porque entonces todos están sordos (¿ciegos?) por falta de él'. Hablaré de lo que hay delante de mi rostro, pues no puedo predecir lo que no ha sucedido aún:

Los ríos de Egipto están vacíos, de modo que el agua se cruza a pie. Los hombres buscan agua para hacer zarpar sus barcos sobre ellas [43]. Su curso ha venido a ser banco de arena. La duna esta se opone a la inundación; el lugar del agua está contra la inundación, tanto el lugar del agua como la duna [44]. El viento del sur se opondrá al viento del norte; los cielos no están bajo un único viento. Un ave extranjera yacerá en las marismas del país septentrional. Hizo su nido junto a los hombres, y la gente lo dejan acercarse, porque lo necesitan. Realmente están dañadas las cosas buenas, las piscinas (en las que estaban) los límpian los pescados, rebosantes de peces y de aves [45]. Todas las cosas buenas han desaparecido y el país está postrado a causa de los dolores de este manjar; los asiáticos están por todo el país.

Enemigos se han alzado en el este y los asiáticos han bajado a Egipto... [46] Ningún protector escuchará... Los hombres entrarán en la fortaleza. El sueño se aleja de mis ojos cuando paso la noche en vela. Las bestias salvajes del desierto beberán en los ríos de Egipto [47] y estarán a gusto sobre sus orillas por falta de alguien que las espante... Te voy a presentar al hijo como un enemigo, el hermano como adversario, y el hombre matando a su propio padre [48].

El país ha disminuido, pero sus administradores son muchos; está desnudo, pero sus tributos son grandes; hay poco grano, pero la medida es amplia y se llena hasta rebosar...

Entonces vendrá un rey perteneciente al sur, *Ameni* el triunfador es su nombre. Es el hijo de una mujer del país de Nubia; es nacido en el Alto Egipto [49]. El ceñirá la corona (blanca) y llevará la corona roja; unirá a las *Dos Poderosas* [50], satisfará a los *Dos Señores* [51] en lo que deseen. El que da vueltas a los campos tendrá en su puño el remo... [52]

¡Alégrate, pueblo de su tiempo! El hijo de un hombre establecerá su nombre por siempre. Los que se inclinan al mal y maquinan la rebelión han bajado sus discursos por miedo a él. Los asiáticos caerán ante su espada, y los libros ante su llama. Los rebeldes están bajo su ira, y el de corazón traidor, bajo su temor. La serpiente-ureo que está en su frente acalla para él al de corazón traidor.

[43] Is 19,5: «Las aguas del mar se agotarán y el río se consumirá, se secará; y apestarán los canales; se secarán los ríos de Egipto; juncos y cañas se mustiarán».

[44] Ez 30,12: «Y secaré sus ríos (de Egipto), venderé esa tierra a gentes feroces y devastaré su tierra».

[45] Is 19,8: «Y gemirán los pescadores y se lamentarán cuantos echen el anzuelo en el Nilo, y cuantos extienden la red en las aguas languidecerán».

[46] Is 19,18: «En aquel día habrá en tierra de Egipto cinco ciudades, que hablarán la lengua de Canaán... y una de ellas se llamará ciudad del Sol (Heliópolis)».

[47] Sof 2,15: «He aquí la ciudad exultante... en medio de ella dormirán todos los animales de los pantanos: el pelícano, el erizo... ¡Cómo ha sido devastada, hecha una guarida de fieras!

[48] Is 19,2: «Armaré Egipto contra Egipto, y lucharán hermanos contra hermanos, amigos contra amigos, ciudad contra ciudad, reino contra reino. Y el espíritu de Egipto será vaciado en el interior... Y entregaré a Egipto en manos de duro dueño y un rey fuerte se adueñará de ellos».

[49] Se trata de *Amen-em-het I*.

[50] Las dos diosas tutelares del Alto y Bajo Egipto, unidas por la doble Corona.

[51] *Horus* y *Seth*.

[52] Alude al rito de la coronación: el faraón, llevando un remo u otra cosa en la mano, daba vueltas en torno a un campo cuatro veces, con lo que éste quedaba como consagrado,

Será construida la *Muralla del Gobernante*—v. p. s.— [53] y no se permitirá a los asiáticos bajar a Egipto para mendigar agua de la manera acostumbrada para que beban sus bestias.

Y la justicia volverá a ocupar su lugar, mientras que será desechado el mal obrar [54]. ¡Alégrese quien pueda contemplar (esto) y estar al servicio del rey! El sabio escanciará agua para mí [55] cuando vea que ha sucedido lo que he hablado.

Ha llegado su fin y con éxito, por el escriba... [56]

Aquí nos encontramos con el ideal de una sociedad justa en el futuro, después de una época de anarquía y de pobreza general. Es un tema que aparece constantemente en los oráculos de los profetas de Israel, pero en una escala mayor y de modo obsesionante. Virgilio en su cuarta égloga también sueña en una edad de oro ideal, en la que impere el orden y la justicia. Son sentimientos normales que surgen en todas las literaturas, contraponiendo situaciones caóticas actuales y horizontes luminosos de paz y de prosperidad en el futuro, conforme a las ansias de justicia y de equidad impresas en todo corazón humano. No se puede hablar, pues, de inspiración de los profetas hebreos en textos egipcios, ya que éstos son muy pálidos en comparación con los exuberantes *vaticinios mesiánicos* de los genios religiosos de Israel, cuyo punto culminante está en el llamado libro del *Emmanuel*, de Isaías [57].

4. Profecías de «El cordero», bajo el rey Bochoris (718-12)

En un papiro del año 18 a.C. (34 de Augusto) aparecen unas *Maldiciones contra Egipto;* llevan el título de *El cordero (Pe hîb)*, y parece aluden al año sexto del rey *Bochoris*, único representante de la dinastía XXIV. Es la época de Isaías. Diodoro de Sicilia presenta a este faraón como un gran legislador (I 65s). Y en el texto se anuncia la invasión de Egipto por los asiáticos [58]. El texto incluye dos partes netas: una de

[53] Es la *Muralla del Príncipe*, de que se habla en la *Novela de Sinuhé*, construida contra las invasiones asiáticas.

[54] La coronación de cada faraón era como la restitución del antiguo orden de la *justicia* o *Maat*.

[55] Alude a la libación en la tumba.

[56] Texto en G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens* (París 1949) 91-105; H. Gressmann, *Der Messias* 420-22; *L. Speelers*, en DBS VIII 877; Hermann, *Literatur der Aegypten* 151-57; ANET 444-46; SAO 299-304.

[57] Is 9,6: «Porque nos ha nacido un Niño... Príncipe de la paz, para dilatar el imperio y para una paz ilimitada... para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y en la justicia desde ahora y por siempre jamás... No juzgará por vista de ojos... y herirá al tirano con el soplo de su boca, la justicia será el cinturón de sus lomos...» (11,4-5).

[58] Cf. A. Moret, *De Bochori rege* (Paris 1903) II 34-49.

maldiciones y otra de promesas. Así, se describe primero la calamidad:

> «La maldición es grande en Egipto...
> *Heliópolis, Hermópolis* y *Tebas* deben estar en duelo,
> pues (el *Cordero)* dice: 'Después de 900 años yo heriré a Egipto'».

Luego siguen las *promesas:* Dios volverá de nuevo su rostro benévolo hacia Egipto; la mentira será expulsada, y la justicia restablecida [59]. Se menciona a *Nínive* y se anuncia el retorno de las *naos* (capillas) de los dioses llevados a *Nínive*. Las desgracias durarán novecientos años. Y en el decreto de *Canope* se alude al retorno de estas imágenes; aquí parece que la mención de *Nínive* es una alusión genérica a Mesopotamia y al imperio persa. Se ha calificado este escrito como «netamente fantasioso» [60]; Von Gall cree que el «Cordero» es un sabio que predecía el porvenir para asegurarse el culto, mientras que Gressmann y Breasted consideran el fragmento como claramente «profético» [61].

Según el texto, cuando el *Cordero* ha terminado su relato, muere, como los magos de los cuentos antiguos. Se le lleva en una barca; y se presenta al rey su oráculo sobre un rollo de papiro, y el rey ordena que sea enterrado el *Cordero* con los honores de un dios. Quedó su nombre tan popular, que en la época griega se decía: «El Cordero ha hablado», para caracterizar un relato fantasioso.

5. El oráculo del alfarero

(Aparece en un papiro del siglo III-II a.C.; en él se alude al rey *Bochoris* y al «Cordero» mágico. Sólo es legible la columna segunda.)

«Y los objetos sagrados (¿estatuas?) que habían sido transportados serán devueltos a Egipto; y la ciudad que está al borde del mar (¿Alejandría?) será un lugar donde los pescadores secarán (sus redes) [62], porque el Agathón-demonio y Chnefis serán devueltos a Menfis; de suerte que algunos dirán al pasar: 'Esta ciudad era la que alimentaba a todos; es en la que estaba establecida toda la raza de los hombres'. Y entonces Egipto... después que aquel cuya benevolencia se extiende los cincuenta y cinco años, viniendo del sol, haya aparecido como rey bueno, establecido como donador, por la muy grande diosa *Isis*, de suerte que los asistentes oren para que resuciten los que antes habían muerto, para que participen de los bienes. Al fin de todo esto perderá sus hijas, y el Nilo, abandonado por las aguas, se llenará, y el invierno discordante, con vestido cambiado, correrá según su ciclo propio; y tendrá vientos bien regulados... disminuidos. En el (¿país?) de los tifonios, en efecto, el sol se ha oscurecido. Y Egipto resplandecerá, manifestan-

[59] Texto en AOT 206-207; Von Gall, o.c., 66s.

[60] Drioton-Vandier, *L'Égypte* 521.

[61] Cf. DBS VIII 833.

[62] Ez 26,5: «Destruirá las murallas de *Tiro*... Será en medio del mar tendedero de redes... será presa de las gentes... Te tornaré en desnuda roca, apta para tender redes en ella» (Ez 47,10).

do la justicia (sacada) de sus males y la rareza de los portadores de ceñidores. Hasta aquí se explicó con sus palabras y entregó su alma. Por su parte, el rey *Amenofis*, afectado por esta desgracia, que no era de las menores, cuando se le fue anunciado, enterró al alfarero y lo colocó entre sus tesoros sagrados, y lo mostró sin celos a todos los hombres» [63].

Aquí se anuncia un período de prosperidad después de grandes desastres, con expresiones xenófobas ultranacionalistas. Según Reitzenstein, en este vaticinio se anuncia la caída de los persas y el advenimiento de Alejandro con la descripción de los primeros Ptolomeos. La mención de *Amenofis* en la época helenística parece ser un truco literario arcaizante, presentando el pasado como presente, al estilo de la apocalíptica judaica, cuyo tipo es el libro de Daniel. También en este libro se habla de la devolución de vasos sagrados [64]. Se habla de un «rey odiado de Siria», que puede ser el de Persia, cuyos sátrapas fundaron la fortaleza de *Menfis*. La expresión «portadores de cinturones» designa a los extranjeros; y los *tifonios* serían los egipcios nativos que aceptaron el rey de Siria. La «ciudad portadora de cinturones» parece ser *Alejandría*, que será arrasada por «un rey amado de todos». Egipto con él recobrará su curso normal, y el Nilo su ciclo. El reinado de cincuenta y cinco años se acerca a los cincuenta y cuatro de Evergetes II. El número 55 puede ser simbólico (la mitad de 110; la edad ideal larga en Egipto, como fue la de José) [65].

6. Crónica «demótica»

Está redactada en un papiro con escritura *demótica*, traída por un soldado de Bonaparte, y que está en la Biblioteca Nacional de París (pap.215). Maspero la llama «rápsoda demótica». E. Meyer dice de ella: «Es un comentario muy oscuro sobre profecías muy oscuras» [66]. Se usan fórmulas oraculares para explicar ciertos acontecimientos de la época persa y griega. Es de tendencia muy nacionalista, pues menciona sólo a los faraones egipcios y no a los extranjeros; a los griegos se les llama «perros», y a Alejandro, «el mayor perro». Se presenta como compuesta bajo *Tachos* (361-59 a.C.). También el presente se proyecta al pasado, como en el caso del libro de Daniel.

[63] Texto en AOT 208-209; DBS VIII 834-35; cf. H. Gressmann, *Der Messias* 422; Von Gall, o.c., 69; McCown, *The Hebrew and Egyptian Apocalyptic*: Harward Theol. Rev. XVIII (1925) 397-99.
[64] Cf. Dan 1,2; 2 Par 36,7; Esd 5,14.
[65] Gén 50,26.
[66] Cf. F. Daumas, *Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens*, en *Memorial Albert Gelin* (Le Puy 1961) 203-21.

En todos estos textos vemos que no hay *escatología* individual ni nacional, que caracteriza a la literatura profética bíblica. Por otra parte, estos «oráculos» egipcios nunca tienen finalidad religiosa, como lo tienen los hebraicos. Para los profetas de Israel, lo esencial de los tiempos mesiánicos era la implantación del reinado de Dios en los corazones de los ciudadanos de la nueva teocracia, lo que traería como consecuencia la implantación de la justicia y la equidad en la vida social; todo como resultado de la «inundación del conocimiento de Yahvé» [67].

Herodoto (II 133) habla de un tal *Buto*, que pronunció un oráculo a *Mikerinos*, constructor de la pirámide más pequeña, anunciando que viviría sólo seis años. Y Flavio Josefo habla de un «sabio-adivino», llamado *Amenofis*, hijo de *Paapis*, que no se atrevió a anunciar las calamidades a su rey, pero que las dejó escritas [68].

De hecho, sabemos que los faraones solían consultar a los oráculos para legitimarse ante el pueblo y los sacerdotes de los templos principales, como en el caso de *Tutmosis III* (1490-36) y su tía *Hatshepsut* [69]. El mismo Alejandro Magno se creyó obligado a consultar al oráculo de *Amón* en el desierto libio de *Siwa*, como antes *Catón* el Joven y *Pausanias*. Allí el conquistador macedónico fue declarado «hijo de Amón» [70].

II. Mesopotamia y Siria

En Mesopotamia, la *adivinación* de tipo *mágico* tuvo siempre una importancia excepcional dentro de los pueblos del antiguo Oriente; la hepatoscopia, oniromancia, astrología, necromancia y rabdomancia son formas de esta ciencia oculta que quiere captar las fuerzas divinas del cosmos. Era el oficio de una clase social especializada que radicaba en *Eridu*, donde el dios tutelar *Enki*, o *Ea*, dios de las aguas, de la magia y de la sabiduría, privaba sobre todas las divinidades [71].

[67] Is 11,9.
[68] Flavio Josefo, *Contra Apion* I 26.
[69] Cf. J. Vandier, *La religion égyptienne* (Paris 1949) 154-55; Id., *L'Égypte* (Paris 1952) 388.
[70] Cf. Platón, *Leyes* V 9; Plutarco, *Cimon* 18; Lisandro, 25; cf. L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des souverain dans la civilisation gréco-romain* (Paris 1957) 30-35.
[71] Cf. E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* 32-38.

1. Sumer y Babilonia

El examen de las entrañas de las víctimas era ya una práctica de los tiempos más remotos sumerios [72]; sobre todo, se observaban las vísceras de los cabritos; en Grecia esto se practicaba, sobre todo, con los pájaros. Los latinos observaban los vuelos de los pájaros *(auguria imperativa)*, lo que era también común entre los hititas [73]. En un texto, un rey de *Alashia* (Chipre) pide al faraón que le envíe un adivino especializado en la observación de las águilas, y es llamado con el nombre técnico acadio de *sha'ilu* («el que interroga»). En sumerio era llamado *ensi:* el que descubre cosas ocultas, además de interpretar los sueños.

La interpretación de los sueños *(oniromancia)* tenía singular importancia en Mesopotamia; el sacerdote recibía el oráculo al lado de la estatua de la divinidad mientras dormía. Así, *Gudea, patesi* de *Lagash* (2200 a.C.), recibe en sueños la orden de construir el templo de la localidad con las indicaciones arquitectónicas precisas [74], como se dice de la construcción del tabernáculo del desierto por orden de Yahvé a *Besalel*, al que se le determinan las medidas y estilo del mismo [75]. Respecto a la construcción del templo de Salomón, el profeta Natán recibe las órdenes también de noche [76]. En el caso de *Gudea*, el dios *Ningirsu* le comunica:

> «... los campos extendidos levantarán su mano hacia ti,
> las acequias del suelo se llenarán para ti,
> los canales por los que no subió el agua subirán» [77].

Frente al fatalismo de los sumerios, los semitas tejen una teología del mal, con sentido de responsabilidad de los hombres, buscando sus causas, como en el caso del «justo doliente»; se cree que los hombres están sometidos a fuerzas superiores extranaturales misteriosas, muchas veces maléficas; por eso, los *adivinos* deben «prever» y hacer «conjuros» para liberar al hombre de estos genios maléficos, que traen desgracias y enfermedades. De este modo surgen los «exorcistas», que creen tener ciertos poderes sobre esas fuerzas maléficas.

Por otra parte, en las «profecías» de la literatura mesopotámica hay relación entre los fenómenos naturales y cósmicos

[72] Cf. A. L. Oppenheim, *The Interpretations of Dreams in the Ancien Near East* (Philadelphia 1956).
[73] Cf. R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites* 350.
[74] Cf. M. Lambert-R. Tournay, en RB LV (1948) 403-47.
[75] Cf. Ex 31,1-3.
[76] 2 Sam 7,38s.
[77] Col.12 lín.10-13.

con los principales acontecimientos políticos. Así, el *Espejo del Príncipe* es un escrito de propaganda para convencer a un soberano, al que no se nombra, de que, si no respeta los derechos de Sippar, Nippur y Babilonia, vendrá sobre él una catástrofe [78]. Hay alusiones veladas a acontecimientos contemporáneos difíciles de concretar. Y como la historia se repite cíclicamente, en función del pasado conocido se anuncian los acontecimientos del porvenir, pues se suponía que el mismo fenómeno natural cósmico iba acompañado de los mismos acontecimientos históricos. En el libro de Daniel se escenifica la historia también en función del sentido simbólico de la misma, aunque entre los hebreos no se admitía el concepto cíclico de la historia, sino lineal en desarrollo ascendente; por tanto, cada acontecimiento es único e irrepetible, pues depende de la voluntad del hombre, que es libre ante diversas opciones.

En los textos mesopotámicos, el esquema suele ser: va a surgir un príncipe, que reinará determinados años; después se describen alternativas de reinados buenos y malos. Y el tema del «pastor», o rey que viene a salvar la situación calamitosa, es corriente; es el «astro fiel» que trae la paz y la vida: el *re'û* o «pastor» protector y salvador [79].

2. El fenómeno «extático»

El término *majju* significa «frenético», en estado de «éxtasis» *(maju:* «estar fuera de sí»: ἔκστασις); es llamado también *eshshebu*, «el que salta»; *zabbu*, «estar en trance»; *raggimtu* («gritadora»): la proclamadora de un oráculo. Es el paralelo de la *pitonisa* helénica. Así, tenemos un texto oracular en que *Ishtar* comunica lo siguiente a Asaradón por medio de una *raggimtu:*

> «¡Oh Asaradón, rey del país, no temas!
> Tus enemigos, como en el mes de *siwan* los cerdos del cañaveral,
> huirán de aquí para allá delante de tus pies.
> ¡Yo soy la gran señora! ¡Yo soy *Ishtar* de *Arbela*,
> que pondrá delante de tus pies a tus enemigos!...
> A tus enemigos yo los despellejaré y te los entregaré.
> Yo estoy delante de ti y marcharé detrás de ti. ¡No temas!» [80]

Al leer este oráculo nos vienen a la mente muchos oráculos de asistencia de Yahvé a Moisés y a los caudillos de Israel. Así, en Ex 14,19 se dice que el «ángel de Yahvé», que marchaba delante de Israel, se puso detrás para protegerlo contra los

[78] Cf. A. K. Grayson-W. C. Lambert, *Akkadian Propnecies:* Journal of cuneiform Studies XVIII (1964) n.1 p.7-23.
[79] Cf. M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Paris 1967); Ph.Robert, *Le berger d'Israël* (Neuchâtel 1968) 12-16.
[80] Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris 1939) 25;

perseguidores egipcios. Y a Josué se le comunica de parte de Yahvé que tendrá en su poder a sus enemigos (Jos 6,2). Y en el oráculo de Sal 110,1 se anuncia que Yahvé pondrá a los enemigos de David como «escabel de sus pies».

En un texto se considera como una calamidad pública la abundancia de *extáticos:*

> «Si en una ciudad hay muchos *extáticos*, ¡aflicción para la ciudad!
> Si en una ciudad hay muchas mujeres *extáticas*, ¡aflicción para la ciudad!
> Si en una ciudad hay muchas *adivinas*, aniquilamiento para la ciudad» [81].

En Mesopotamia, para poder formar parte del «colegio de videntes», el sujeto debía tener ciertas cualidades físicas: no ser corto de vista, ni tener los dientes rotos, ni un dedo estropeado, ni un testículo atrofiado, ni padecer flujo seminal [82]. Son las mismas exigencias que se imponen a los *levitas* en Israel y a los animales que han de sacrificarse a Yahvé [83]. Pero en Israel no se dice nada de exigencias fisiológicas para los *nabî* o «profetas».

El *majjû* recibe un «soplo» de parte del dios que se asemeja al murmullo del viento. Así, cuando *Asurbanipal* rogó al dios *Nabu*, le respondió un *zaqiqu* («soplo») de parte del dios animándole [84]. El *adivino* era llamado *barû*, y la ciencia de la adivinación se llamaba *barûtu*, carisma que se concede a Asurbanipal. Se discute si el *barû* pertenecía necesariamente a la clase sacerdotal. En realidad son muchos los términos para designar al *adivino: ashipû, barû, sha'illu* («interrogador»); es el *exorcista*, que con fórmulas mágicas aleja los genios maléficos que traen las calamidades y enfermedades. Bajo este aspecto, se distingue del *majjû* o «extático» [85], ya que éste, sin acudir a la técnica mecánica adivinatoria (hepatoscopia), comunica avisos que considera provenientes directamente de la divinidad. De hecho, en el templo de *Ishtar*, en *Arbela*, había hombres-*profetas*, cuyas funciones no eran cultuales; y por la boca de *Ishtar* comunicaban *oráculos* en primera persona, pues el *majjû* se consideraba como poseído por la divinidad; así, pues, más que un *mago*, era un *místico*, aunque las fórmulas tienen un aire mágico subyacente. A este propósito comenta G. Contenau: «La *mántica* babilónica es una verdadera institución del Estado...: hay *adivinos* oficiales, cuerpos de adivinos reales...

[81] F. Nötscher, en *Orientalia* XXXI (1928) 47.
[82] Cf. J. A. Craig, *Asyrian and Babylonian Religions Texts* (Leipzig 1895) 63-64 lín.19-39.
[83] Cf. Lev 21,18.
[84] Cf. A. L. Oppenheim, *Ancien Mesopotamie* 235.
[85] Cf. J. Nougayrol, *La divinisation babylonienne* 67-69.

Nos damos cuenta que estamos en presencia de un organismo tan importante como ha podido ser la administración de las finanzas y de la guerra, que reemplaza a lo que entre nosotros son consejos consultivos, una institución de la que han dependido todos los actos del Estado: la paz, la guerra; una institución en la que la historia de Asiria y de Babilonia ha encontrado sus móviles» [86]. Así, «el *majjû* era una especie de funcionario en un organismo en el que el jefe supremo era el rey. Mesopotamia parece haber sido el hogar del *profetismo institucional*, cuya existencia bíblica aparece también en el Estado de Israel» [87].

Esto es totalmente distinto de lo que hemos visto en Egipto, donde los «sabios» anuncian desgracias o venturas en el juego dialéctico de los acontecimientos; es una *profetismo intuitivo* de tipo *sapiencial*, no *extático*, como es el de Mesopotamia; las *predicciones* son, más bien, figuras retóricas [88], contraponiendo la justicia y la injusticia en la sociedad.

3. El «profetismo» en Mari

Es, quizá, el más próximo al fenómeno *profético* bíblico [89]; pero, con todo, priva el sistema de la *adivinación*, como en la Baja Mesopotamia. Así, se practicaban los *presagios* antes de iniciar cualquier acción importante. El *majjû* era el hombre «extático», y el *apilum*, «el que responde» (femenino *apiltum*: «la que responde»). Así, se habla de dar satisfacción a los adivinos para resolver una situación difícil [90]. Por ello, cuando se trata de la habitación que ha de utilizar el sacerdote, se dice:

> «En cuanto a la casa que ha de habitar la precedente sacerdotisa, mis presagios han sido favorables y *mi dios me ha contestado afirmativamente*, de suerte que me he puesto a poner esta casa en condiciones y a vigilar las reformas. La sacerdotisa que mi señor quiera dar a *Dagán* (dios principal de *Mari*) podrá vivir en esta casa» [91].

Pero, cuando se trataba de grandes cuestiones del Estado, se acudía a la *adivinación*. Así, en una relación oficial (II 39) se dice que la defensa de la guarnición se hizo de acuerdo con las indicaciones de los presagios. Cada distrito tenía derecho a un *adivino*, nombrado por el rey; y los gobernadores locales

[86] G. Contenau, *La divinisation chèz les Assyriens et les Babyloniens* (Paris 1940) 361.
[87] A. Néher, *L'essence du prophétisme* (París 1955) 24.
[88] Cf. A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme* (Paris 1933) 77.
[89] Cf. Ch. Jean, en DBS V 883-905; A. Malamat, en JAOS LXXXII n.2.162143s; J.R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris 1956); H. Cazelles, *La civilisation de Mari:* Rencontres Assyriologiques Internationales XV fasc.182 (Paris 1967) 73-90.
[90] Cf. A. Parrot, *Archives royales de Mari* (Paris 1950) II 139.
[91] *Archives royales* III 42.

debían otorgarles honores. En este supuesto, dice el gobernador de Terca, Kibri-Dagán, al rey *Zimri-lim:* «En cuanto a mí, no soy negligente en lo que afecta a los continuos presagios con vistas al bienestar del distrito» [92].

Pero al lado de los *adivinos*-funcionarios estaban los «profetas» espontáneos, hombres o mujeres, que transmitían un mensaje de parte de la divinidad. Algunas veces, los transmisores de estos mensajes eran los «extáticos» del culto. A los *adivinos*-sacerdotes se les llama *barû*, mientras que a los espontáneos se les denomina *majjû* o *apilum*. Y las respuestas a las interrogaciones se hacían en postura «extática», sin gestos excéntricos. Bajo este aspecto encontramos analogía con el «profetismo» bíblico.

Mensajes «proféticos»

a) «... Comunica esto a mi señor: Así habla Kibri-Dagán, tu siervo: Dagán e Ikrub-il siguen bien. La ciudad de Terca y su distrito siguen bien. Otro asunto: el mismo día en que hago llegar esta tableta a mi señor, ha venido a mí el *majjû* de Dagán y me ha expuesto la cuestión del modo siguiente: '*El dios me ha enviado;* apresúrate a escribir al rey para que se dediquen las cenas funerarias a las manos de Yadjun-lin'. Esto es lo que el *majjû* me ha transmitido, y lo comunico a mi señor. Mi señor hará lo que mejor le parezca...» [93]

b) «... Comunica esto a mi señor: Así habla Kibri-Dagán, tu siervo: Dagán e Ikrub-il siguen bien. La ciudad de Terca y su distrito siguen bien... A propósito de la nueva puerta (a construir) (vino) antes el *majjú*, y entonces... (el día) en que hice llevar esta carta a mi señor, este *majjû* ha vuelto y... ha dicho, hablando en los siguientes términos categóricos: '... Esta puerta no la podéis construir... No habrá éxito'. Esto es lo que este *majjû* me ha manifestado [94].

c) «Mediante oráculos, *Adad*, el señor de Kallasu, ha hablado de este modo: '¿No soy yo *Adad*, el señor de Kallasu, el que lo ha criado sobre mis rodillas y el que lo ha llevado al trono de la casa de su padre? Después de haberle llevado al trono de la casa de su padre, le di también una residencia. Ahora bien, así como lo he llevado a la casa de su padre, así también yo puedo privar a Nijlatum de su mano. Si él no la entrega, yo soy el dueño del trono, del país y de la ciudad, y lo que le he dado se lo puedo quitar. Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos sobre tronos, casas sobre casas, territorios sobre territorios; y le daré también la región que va del este al oeste'. Esto es todo lo que me han dicho los que han emitido las respuestas, los cuales están continuamente en los oráculos. Ciertamente, quien da las respuestas de *Adad*, señor de Kallasu, vigila la región de Aljtum a favor de Nijlatum. ¡Que mi señor lo sepa!'

En cuanto al pasado, cuando yo residía en Mari, envié a mi señor lo que decían los hombres y mujeres que dan las respuestas *(apilum* y *apiltum)*. Ahora que resido en un país distinto, ¿no voy a contar a mi amo lo que oigo y se rumorea? Si en lo futuro ocurriera alguna desgracia, mi señor no podrá

[92] Ibid., III 47.
[93] Ibid., III 40.
[94] *Archives royales de Mari* III 78.

expresarse en estos términos: 'Lo que los que dan las respuestas te comunicaron cuando estabas al frente de tu región, ¿por qué no me lo hiciste saber por escrito?» Ya se lo he escrito a mi amo. Que mi señor se entere» [95].

d) «... A la cabeza de los hombres de mi señor marcha Ilushu-Nasir, el *adivino*, servidor de mi señor, y con los hombres de Babilonia marcha un *adivino* de Babilonia. Estos 600 hombres permanecen en Shabazim. Los *adivinos* reunirán los presagios. Según las apariencias de sus presagios favorables, 150 hombres o 150 entrarán» [96].

(Aquí se alude a un episodio de guerra en la que estaban aliados las tropas de *Hammurabi* de Babilonia y las de Zimri-Lim de Mari. Y se destaca la importancia de los presagios para el buen éxito de la campaña.)

4. Canaán

Según A. Kuenen, el «profetismo» hebraico era un calco de un movimiento *nebista* cananeo; el término *nabî'* («profeta») derivaba de la raíz *naba'* («estar en ebullición»), aludiendo así al estado de transporte extático del sujeto, pues los *nabîs* cananeos se manifestaban con acciones excéntricas y coribánticas, al estilo de los *derviches* modernos [97]. Recientemente se ha vuelto a insistir en el origen cananeo del movimiento «profético» de Israel [98]. No cabe duda de que las manifestaciones primitivas de los *nebîm* hebreos tenían mucho que ver con el movimiento «extático» de los cananeos, como aparece en el relato de Saúl, que se incorpora semidesnudo a la banda de *nebîm* que con instrumentos músicos y danzas «profetizaban» (lit. «hacían el *nabî')* [99]; algunas veces buscaban la exaltación de la música, como en el caso de Eliseo antes de pronunciar un oráculo sobre la suerte del ejército de Israel en el *Arabá* frente a Moab [100]. El carácter de «éxtasis» va unido al de extravagante; por eso se emplea el término de «loco» o *meshugâ'* [101] en relación con estos movimientos orgiásticos. En un principio, al que en Israel comunicaba oráculos se le llamaba «vidente» *(rô'eh, hozeh)* [102].

En la estela de *Mesha* de *Moab* se dice que el dios local *Kamôsh* le hizo esta intimación: «Ve, toma Nebo y combate contra Israel» [103], exactamente como Yahvé intimaba a Josué a dar el asalto a una ciudad [104]. Y en el relato de los oráculos

[95] Publicada por A. Lods en 1950; cf. A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Madrid 1966) 384-85.
[96] *Archives royales de Mari* II 22.
[97] Cf. 1 Sam 10,5.
[98] A. Kuenen, *The Prophets and prophecy in Israel* (London 1877).
[99] Cf. F. Nötscher, *Prophetie im Umkreis des alten Israels:* Bibl. Zeitsch. N. F. X (1966) 161-97.
[100] Cf. 2 Re 3,15.
[101] 2 Re 9,11; Jer 29,26.
[102] Cf. H. Junker, *Prophet und Seher in Israel* (Treveris 1927) 47s.
[103] Cf. ANET 320-21.
[104] Cf. Jos 6,2.

de *Balaam* aparecen con éste los *zeqenîm* [105] y los *sarîm* [106]. Parecen constituir una corporación de *adivinos* que eran contratados para maldecir a Israel. Y en la estela de *Mesha* de Moab se menciona a los *reshm* en relación con *Kamôsh* para echar a los israelitas de Yahas [107].

En la estela de *Zakir*, rey de *Hamath*, frente a una coalición de reyes sirios, declara el rey que su dios *Beelshamayim* le ayudó en estos términos, según le transmitieron los *videntes:*

«*Beelshamayim* me dijo: 'No temas, pues yo te hice rey, y te auxiliaré y te libraré de todos los que te asedian'; y me dijo: '(Destruiré) a todos estos reyes que te asedian'» [108].

Este texto del siglo IX a.C. nos hace recordar aquel oráculo transmitido por *Natán* a David un siglo antes sobre la permanencia de su dinastía después de haberle ayudado Yahvé a vencer a todos los enemigos: «Yo te tomé de la majada, detrás de las ovejas, para que fueses príncipe de mi pueblo Israel. He estado contigo por dondequiera que has ido; he exterminado delante de ti a todos tus enemigos y te estoy haciendo un hombre grande... estableciendo a mi pueblo Israel para que no sea perturbado» [109].

5. Los «extáticos» de Byblos según el relato egipcio de Wen-Amón

El relato del sacerdote egipcio *Wen-Amón*, que ya hemos transcrito, fue redactado hacia el siglo XI a.C., cuando Egipto estaba en plena decadencia respecto de sus antiguas posesiones de Canaán. Al llegar a *Byblos* fue testigo de una manifestación de un «extático», que describe del modo siguiente:

«Un día en que (el príncipe de *Byblos)* sacrificaba a sus dioses, el dios *(Amón)* se apoderó de un sacerdote *('ddjw)* de entre sus sacerdotes y lo hizo entrar en *éxtasis*. Y le dijo: '¡Trae el dios al alto, trae el embajador que está en la carga! ¡Es *Amón*, que le ha enviado; es el que le ha hecho venir! Mientras el *extático* estaba fuera de sí esta tarde, yo había encontrado un barco cuya proa estaba vuelta hacia Egipto; y yo había cargado todas mis cosas...» [110].

Según J. Wilson, la palabra que traducimos en el texto jeroglífico por «posesión profética» o «éxtasis», se expresa por una figura contraída por violentas convulsiones epilépticas [111]. Y el término que traducimos por «sacerdote» tiene el determinativo de joven *('ddjw)* y de escriba (con un rollo de papiro sellado); parece ser, pues, un joven iniciado en el grupo de «extáticos».

[105] Núm 22,7.
[106] Núm 22,8.13.
[107] ANET 320-21.
[108] ANET 302; SAO 260; Dupont-Sommer, *Les Araméens* (Paris 1949) 46.
[109] 2 Sam 7,9-10.
[110] Cf. G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiennes* (Paris 1949) 206-207; H. Gressmann, en AOT 71; ANET 25-29; SAO 22; J. A. Wilson, *L'Égypte, vie et mort d'une civilisation* (Paris 1961) 273.

B) *Literatura sapiencial*

Hemos visto posibles concomitancias entre una cierta literatura «oracular» o profética mesopotámica y cananea con el «profetismo» bíblico, si bien los parecidos son tangenciales; respecto de la literatura egipcia, apenas hemos encontrado el género literario «profético» que pueda tener alguna comparación lejana con el fenómeno religioso cardinal de la religión de Israel. En cambio, no es difícil encontrar influencias egipcias en la literatura «sapiencial» de la tradición bíblica, porque Egipto tuvo gran influencia en la corte «culturista» de Salomón y de los reyes que le sucedieron. En estos círculos surgió la llamada literatura «sapiencial» bíblica; sobre todo, la primitiva *gnómica* o *proverbial*, que tiene sus raíces en tradiciones similares egipcias más arcaicas. Más tarde se desarrollará el diálogo y la diatriba, planteando los grandes problemas de la «angustia vital» del hombre, como el sentido de la vida en el Eclesiastés, y la razón del sufrimiento del inocente, en el libro de Job. Tanto en la literatura egipcia como en la mesopotámica encontramos textos similares, si bien con un enfoque religioso totalmente diverso respecto de la perspectiva bíblica. Vamos a presentar los principales textos «sapienciales» de la literatura egipcia y mesopotámica.

I. Textos egipcios

1. Canto del arpista

(Es una visión pesimista y pragmática de la vida; puesto que no se sabe lo que hay después de la muerte, hay que aprovecharse de las alegrías de la vida mientras se pueda gozar de ella.)

«Es un decreto de este gran Benévolo (¿Osiris?-¿Ra?):
el buen destino se debilita;
una generación pasa, otras quedan, desde los tiempos de los antepasados [112].
Y de los dioses que existían antes, que reposan en sus pirámides,
¿qué es de ellos?
Yo he escuchado las palabras de *Im-hotep* [113] y de *Her-didif* [114],

[111] ANET 26.
[112] Ecl 1,4: «Pasa una generación, viene otra; pero la tierra permanece para siempre».
[113] De la dinastía III.
[114] Hijo de *Keops* (Khufu), de la IV dinastía.

muy proclamadas en su declamación.
¿Dónde está el emplazamiento de sus tumbas?
Sus muros están arruinados; sus lugares, como si no existieran.
De allí no viene nadie; que se nos diga su forma,
que se nos diga su suerte,
que se alegre nuestro corazón.
hasta que lleguemos al lugar al que se han ido.
Alegra tu corazón para olvidar esto;
lo que es útil para ti es seguir tu corazón (sus deseos)
mientras estés con vida.
Pon incienso en tu cabeza, y telas sobre ti,
bysus decorado con las maravillas auténticas de las cosas divinas.
¡Aumenta tus bienes! ¡No desfallezca tu corazón!
¡Sigue (los deseos de) tu corazón y de tu bienestar!
Haz tus asuntos sobre la tierra según tu corazón
hasta que llegue para ti el día de los funerales.
Si el dios Osiris no entiende sus lamentaciones,
sus ceremonias fúnebres no salvan el corazón de los hombres en la necrópolis.
¡Alcanza un día dichoso; no te debilites ante él!
¡Nadie vuelve de los que han ido!» [115]

A la vista de estas expresiones epicúreas y escépticas, nos vienen a la mente las consideraciones de Ecl 9,3-10:

«Este mal hay en todo cuanto existe bajo el sol:
que sea una misma la suerte de todos
y que el corazón de los hijos de los hombres esté lleno de mal
y enloquecimiento durante su vida, y luego con los muertos.
Mientras uno está ligado a todos los vivientes, hay esperanza,
pues mejor es perro vivo que león muerto;
pues los vivos saben que han de morir,
mas el muerto nada sabe y no espera recompensa,
habiéndose perdido su memoria.
Amor, odio, envidia, para ellos todo se acabó;
no tendrán jamás parte alguna en lo que sucede bajo el sol.
Ve, come alegremente tu pan y bebe tu vino con corazón contento,
pues que se agrada Dios en tus obras.
Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras,
y no falte el ungüento sobre tu cabeza.
Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de tu fugaz vida que Dios te da bajo el sol,
porque ésta es su parte en esta vida entre los trabajos que padeces debajo del sol.
Todo lo que puedas hacer, hazlo en tu pleno vigor,
porque no hay en el *sheol*, a donde vas, ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría».

La diferencia con el planteamiento del «arpista» egipcio es que en el *Qohelet* bíblico se destaca siempre la presencia y providencia de un Dios justo, que preside nuestra vida; pero todo

[115] Hay dos recensiones de este cántico de un escéptico arpista: una, grabada en la tumba de *Nefer-hotep*, de la XVIII dinastía, y otra, en el *Papiro Harris* n.500, de la época del Nuevo Imperio. Estudiado por G. MASPERO en *Étude égyptologique* I (1879) 160-83; texto en CH. JEAN, *Milieu Biblique* II 157-58; P. GILBERT, *La poésie égyptienne* (Bruxelles 1943) 91.

su ideal está dentro de la «áurea mediocridad» de que hacen gala los libros «sapienciales» hebraicos. No se proclama el *hedonismo* como ideal de vida, sino el uso moderado de los bienes de esta vida, pensando que hay un Dios justo que puede castigar las demasías; pero aún no ha llegado la perspectiva luminosa de la «vida eterna» del libro de la Sabiduría (s.II a.C.).

Esta invitación al goce de la vida surge de la inclinación de la naturaleza, y se acentúa si no hay perspectiva de felicidad en ultratumba; por eso, en Ecl 3,22 se dice: «Y vi que no hay para el hombre nada mejor que gozar de su trabajo; pues ésa es su parte; y ¿quién le hará ver lo que ha de venir después?» Por eso, la moralidad se concibe de tejas abajo, aunque se recomienda la templanza en los placeres [116], porque Dios es fuente de todo bien y lo gobierna todo: «¿Quién puede comer y beber sino gracias a El?» [117], pues «todo lo hace Dios apropiado a su tiempo... Conocí que no hay para el hombre más que alegrarse y procurarse el bienestar en su vida, pues el que uno coma y beba y se goce de su trabajo es *don de Dios*» [118].

2. Invitación al goce de la vida

Bajo este aspecto, el canto de la tumba de *Nofrihotpu* no tiene nada que ver con la perspectiva bíblica de este ideal de «áurea mediocridad», basada en el *ne quid nimis!* Dice el texto egipcio:

«... Los cuerpos se producen para pasar desde el tiempo del dios, y
las generaciones jóvenes vienen en su lugar;
Ra se levanta en la mañana y *Tum* se acuesta en el país de *Manu;*
los machos engendran, las hembras conciben;
todas las narices gustan del aire en la mañana de su nacimiento
hasta el tiempo en que van a su lugar.
¡Procúrate un día dichoso, oh sacerdote!
¡Que haya siempre perfumes y esencias para tu nariz,
guirnaldas y lotos para las espaldas,
y para la garganta de tu hermana querida,
que está sentada junto a ti!
¡Que haya cantos y música delante de ti,
olvidando todos los males;
no pienses sino en los placeres,
hasta que llegue el día en que será preciso abordar la tierra que ama el silencio,
sin que cese de latir el corazón del hijo que os ama!
¡Procúrate un día dichoso, Nofrihotpu, sacerdote sabio de puras manos!
Yo he oído todo lo que ha sucedido a los antepasados;

[116] Cf. Prov 6,31-35; 22,22-23; 24,17-22; 25,21-22; 12,16; 21,17.
[117] Ecl 2,25.
[118] Ecl 3,11-15; 5,17b; 6,2; 7,13-14; 9,5.

sus muros están destruidos; no existe su lugar;
están como si jamás hubieran sido después de los tiempos del dios.
(Tus muros están firmes; tú has plantado árboles) sobre la orilla de tu estanque;
tu alma queda bajo ellos y bebe de su agua;
sigue tu corazón resueltamente (mientras que estés sobre la tierra).
Da pan al que no tiene dominio,
para ganar una buena fama por siempre...
Procúrate un día dichoso, sacerdote de manos puras, Nofrihotpu» [119].

3. Invitación a seguir los impulsos del corazón

En otro cántico del *Papiro Harris*, grabado en la tumba de *Antif* (de la dinastía XI), se vienen a expresar las mismas ideas *hedonistas*, invitando a la despreocupación por el más allá, en aras de un disfrute sin límite de los placeres y oportunidades de esta vida:

«Es un decreto de este buen jefe, una fatalidad perfecta,
que mientras un cuerpo se destruye al pasar,
otros permanecen en su lugar desde los tiempos de los antiguos...
Tú estás en buena salud, y tu corazón se insurreccionará contra los honores fúnebres;
sigue tu corazón mientras existas.
¡Pon perfumes en tu cabeza, adórnate de lino fino,
úngete de lo que hay de más maravilloso entre las esencias de dios!
¡Haz más de lo que has hecho hasta el presente!
¡No dejes que tu corazón se aburra!
¡Sigue tu deseo y tu felicidad mientras estés sobre la tierra!
No pongas triste tu corazón hasta que llegue para ti el día
en que se suplique, sin que el dios
escuche a los que suplican.
Las lamentaciones no consiguen que el hombre que está en la tumba se alegre.
¡Procúrate un día dichoso, y no seas inactivo en él!
Ciertamente que nadie puede llevar sus bienes consigo,
ciertamente que no hay nadie que haya ido y haya vuelto» [120].

Y en una estela de la época ptolomaica se expresan las mismas ideas:

«¡Oh hermano, marido, tío, sacerdote de Ptah:
no te prives de beber, de comer y de embriagarte;
de practicar el amor, de procurarte un día dichoso,
de seguir tu corazón día y noche;
no pongas tristeza en tu corazón!
¿Qué son los años, por numerosos que sean, que pasan sobre la tierra?
El *occidente* (región de los muertos) es una tierra de sueños y de pesadas tinieblas,
un lugar en el que permanecen los que allí están» [121].

[119] G. Maspero, *Études égyptiennes* I fasc.2 (Paris 1881) 172s; cit. por E. Podéchard, *L'Ecclésiaste* (Paris 1912) 99.
[120] G. Maspero, o.c., 178; E. Podéchard, o.c., 99-100.
[121] G. Maspero, o.c., 187. Cf. Ecl 9,7-8; 1,4-5; 9,10.11; 5,14; 6,3.12; 11,8; 6,4.

4. Las penalidades de los oficios manuales

(Poema satírico sobre las penalidades de los obreros manuales.)

«Jamás he visto a un herrero en embajada, ni a un fundidor en misión;
pero lo que he visto es al obrero metalúrgico en sus tareas,
en la boca del horno de su fragua,
con los dedos rugosos como cocodrilos,
oliendo peor que el desove de pescado.
El artesano de toda clase que maneja el cincel
no se da tanto movimiento como el que maneja la azada;
pero sus campos son la madera, y su tarea el metal;
y de noche, cuando el otro está libre,
él hace obras con sus manos por encima de lo que ha hecho,
porque de noche trabaja en casa a la luz de la lámpara.
El que *talla* piedras, anda en busca de toda clase de piedra duradera, resistente;
cuando ha terminado ganando algo y sus brazos están cansados, se detiene;
pero, si permanece sentado, al levantarse el sol
se le pegan las piernas a la espalda.
El *barbero* que rasura hasta al atardecer,
cuando se pone a comer, está sobre el dedo pulgar,
corriendo de callejuela en callejuela en busca de sus trabajos;
si es valiente (para el trabajo), sus dos brazos llenan su vientre;
como la abeja, come según su trabajo..
¿Te diré del *albañil* lo mal que lo pasa?
Expuesto a todos los vientos,
mientras trabaja, sin más vestidos que un ceñidor,
y cuando el ramillete de loto (que se pone) a las casas (terminadas),
está aún fuera de su alcance,
sus dos brazos se dan al trabajo,
y sus provisiones se mezclan con sus residuos.
El se come a sí mismo, porque no hay más panes que sus dedos,
y se cansa de todo a la vez.
Se agota en gran manera, porque siempre tiene un bloque que acarrear
en este edificio o en el otro,
un bloque de diez por seis codos;
siempre tiene un bloque que arrastrar en este mes o en el otro
hasta los mástiles, en que se pone el loto de las casas (terminadas).
Cuando se ha acabado el trabajo, si hay pan, vuelve a la casa,
y sus hijos han sido molidos a golpes (durante su ausencia).
El *tejedor* en las casas está en condición peor que su mujer;
acurrucado con las rodillas en el estómago, no respira.
Si durante el día hace más lento su trabajo de tejer,
está atado como los lotos del estanque;
y tiene que dar pan al guardián de las puertas
para que éste le permita ver la luz.
El *tintorero* tiene los dedos malolientes,
pues su olor es como el desove de pescado;
sus dos ojos están dominados por la fatiga;
su mano no se detiene;

y como pasa el tiempo cortando pingajos,
tiene los vestidos hechos una pena.
El *zapatero* es muy desgraciado: gimotea constantemente;
su salud es la del pez que se desova y roe los cueros.
El *panadero* amasa y pone los panes al fuego;
mientras su cabeza está en el interior del horno,
sus hijos le sujetan por las piernas;
si escapa a las manos de sus hijos,
cae dentro de las llamas» [122].

A este propósito es interesante la contraposición bíblica del oficio del *escriba* (el intelectual de la época) con el del *artesano* en sus diversos oficios, que esclavizan su parte superior; el trabajo manual embrutece:

«La sabiduría del *escriba* se acrecienta con el bienestar,
pues el que no tiene otros quehaceres puede llegar a ser sabio.
¿Cómo puede ser sabio el que tiene que manejar el *arado*
y *pone su gloria en esgrimir* la aguijada,
aguijoneando a los bueyes y ocupándose de sus trabajos
y siendo su trato con los hijos de los toros?
Pone todo su empeño en trazar surcos derechos,
y su desvelo en procurar forraje para los novillos.
Lo mismo digamos del *carpintero* o del *albañil* que trabaja día y noche;
de los que *graban sellos*
y se aplican a inventar variadas figuras,
y ponen toda su atención en reproducir el dibujo,
y se desvelan por ejecutarlo fielmente.
Lo mismo del *herrero*, que junto al yunque contempla el hierro bruto,
a quien el calor del fuego tuesta las carnes,
y que resiste perseverante el ardor de la fragua.
El ruido del martillo ensordece los oídos,
y sus ojos están puestos en la obra.
Su pensamiento está en acabarla bien,
y su desvelo, en sacarla con perfección.
Lo mismo también del *alfarero*, que, sentado a su tarea,
da vueltas al torno con sus pies,
tiene siempre la preocupación de su obra
y de cumplir la tarea prefijada.
Con sus manos modela la arcilla
y con sus pies ablanda su dureza.
Pone su atención en acabar el vidriado,
y su diligencia, en calentar el horno.
Todos éstos tienen su vida fiada a sus manos,
y cada uno es sabio en su arte.
Sin ellos no podrá edificarse una ciudad,
pero no viajan por países extranjeros,
ni se pasean por las plazas,
ni se levantan en las asambleas sobre los otros,
ni se sientan en la silla del juez,

[122] Está en el *Papiro Sallier* n.II, escrito entre las dinastías XVIII-XIX (s.XIV-XIII a.C.). Pero reproduce un texto más antiguo, que se remonta a la dinastía XI-X (s.XX a.C.); texto en G. MASPERO, *Histoire Ancienne de l'Orient* I 311-14; CH. JEAN, *Milieu Biblique* II 158-60.

porque no entienden las ordenanzas de las leyes;
ni son capaces de interpretar la justicia y el derecho,
ni se cuentan entre los que inventan parábolas.
Son, sí, expertos en sus labores materiales,
y su pensamiento mira a las obras de su arte.
Muy de otro modo que el que aplica su espíritu a
m ditar en la ley del Altísimo» [123].

5. Preceptos de Ptah-hotep

(Compilaciones sapienciales de *Ptah-hotep*, visir del rey *Izazi*, de la quinta dinastía (hacia el 2300 a.C.). Tienen el aire de instrucciones a su hijo para triunfar en la vida como funcionario estatal. Se hace un análisis de las pasiones de los hombres y de sus debilidades. Se yuxtaponen afirmaciones sentenciosas, sin estar agrupadas sistemáticamente; según le vienen a su espíritu y sin sacar conclusiones generales, al estilo del libro bíblico de los Proverbios. Se dan consejos sobre las diversas situaciones de la vida.)

«... Entonces dijo a su hijo:
'No seas altanero en tu corazón por tus conocimientos;
ni seas confiado por considerarte varón prudente.
Trata con el ignorante como con el sabio en busca de consejo.
Las cimas de la habilidad son inasequibles,
y no hay hombre tan hábil para sacar el provecho total.
Las buenas palabras están más ocultas que la esmeralda [124],
pero pueden encontrarse entre las esclavas que están sentadas a la muela.
Si tienes un puesto de dirección sobre los asuntos de mucha gente,
procura para ti el beneficio, pero sin que cometas cosas inicuas.
La justicia (*Maât*: ideal de equidad y de verdad) es grande y permanente,
pues no se ha cambiado desde los tiempos del que la hizo la divinidad;
en cambio, el castigo acecha al que desobedece a sus preceptos.
Es el camino que ofrece al ignorante [125].
Las malas obras nunca dieron fruto que llegara a buen puerto.
Aunque el fraude produzca ganancias, lo que permanece es el vigor de la justicia,
de modo que el hombre puede exclamar: 'Es lo propio de mi padre'...
Si te toca sentarte a la mesa del que es superior a ti,
toma lo que se te ofrezca cuando se te ponga delante de las narices [126].
Debes ser circunspecto ante lo que tienes delante;
no lo mires descaradamente, porque sería un insulto y abominable para el *ka* [127].

[123] Eclo 38,25-39.

[124] Prov 2,4: «Si la (a la prudencia) buscas como se busca la plata,
cual si excavaras un tesoro».

[125] Prov 2,1-6: «*Hijo mío... si invocas la inteligencia...*
entonces comprenderás el temor de Yahvé...
Porque de Yahvé viene la sabiduría...
Asiste a los justos... defiende las sendas del juicio».

[126] Prov 23,1-3: «Cuando te sientes a la mesa de un señor,
mira bien a quién tienes delante.
Y pon un cuchillo a tu garganta,
si sientes mucho apetito.
No codicies sus manjares deliciosos,
porque es pan engañoso».

[127] El *ka* significa la fuerza vital del hombre, su parte superior: su personalidad.

Baja el rostro hasta que te dirija la palabra
y háblale sólo cuando él lo haga.
Ríe después que él ría; lo que será muy grato a su corazón.
Pues lo que hagas agradará a su corazón.
Porque nadie sabe lo que hay dentro del corazón.
Porque los propósitos del magnate que come son conforme a los deseos de su *ka*,
y dará a quien quiera favorecer.
Porque, aunque el magnate da al que tiene a su alcance,
el *ka* es el que alarga los brazos.
Pues comer el pan forma parte de los designios divinos;
sólo el necio se quejaría de ello.
Si participas de la intimidad de un magnate que envía su mensajero,
hazte digno de su confianza al enviarte.
Y cumple su encargo conforme a su dictado.
No seas reservado acerca de lo que te comunica
y procura no ser olvidadizo [128].
Aférrate a la verdad y no salgas de ella...
Esfuérzate por no tergiversar las palabras,
no sea que un magnate se muestre hostil con otro a causa de un lenguaje inadecuado.
Un magnate y un hombre plebeyo... abominación para el *ka* (?).
Si eres pobre en seguimiento de un magnate
en buenas relaciones con dios [129],
no des a conocer su anterior significancia.
No te engrías contra él por lo que conociste de él anteriormente.
Ten consideración con él en conformidad con lo que ha prosperado,
porque la hacienda no viene por sí misma.
Es su ley para el que la desea.
El que se sobrevalora es temido.
Es el dios quien hace las cualidades (del hombre)
y le defiende cuando está dormido...
Si eres un hombre de posición, y fundas un hogar,
y engendras un hijo agradable a dios (¿o al rey?),
si es correcto e inclinado a los caminos (buenos)
y escucha tu instrucción, mientras que sus modales en tu casa son convenientes,
y tiene cuidado de tu hacienda, procúrale acciones provechosas.
Es tu hijo al que tu *ka* ha engendrado para ti.
No dejes alejar tu corazón de él.
La semilla (¿veneno?) da origen a enemistades.
Si se extravía y conculca tus planes y no cumple tus instrucciones,
de forma que sus modales son torcidos en tu hogar
y se rebela contra lo que dices,
mientras que su boca se desborda en frases incorrectas,
fuera de su experiencia, ya que no posee nada,
entonces debes echarlo fuera, porque ya no es tu hijo en absoluto.
No ha nacido para ti en realidad.
Por ello debes someterlo a esclavitud conforme a su hablar...

128 Prov 25,13: «Frescor de nieve en día de siega
es el mensajero fiel para quien le manda,
que refresca el ánimo de su señor».

129 El término *dios* tiene sentido amplio, pues lo mismo puede designar la divinidad, que al rey, que una fuerza secreta interior que mueve a la acción.

Es un hombre al que dios ha condenado en el mismo seno... [130]
Si se te hace una petición, muéstrate calmoso mientras habla el demandante.
No le des un desaire antes de que haya desahogado su cuerpo
y de que diga aquello por lo que vino.
Porque a los que piden les gusta que se les preste atención a sus palabras,
más que al cumplimiento de aquello por lo que vinieron.
Se complacen en ello más que cualquier peticionario aun antes de que tenga lugar lo que ha sido escuchado.
Y del que causa desaire al que pide, la gente dice:
'¿Por qué hace esto?' No es necesario que dé cumplimiento a todo lo que pide;
pero una acogida buena alivia el corazón.
Si deseas hacer una amistad duradera en una casa a la que tienes
acceso como señor (var. ¿«como hijo»?), como hermano o como amigo,
en cualquier hogar en que puedas entrar,
guárdate de acercarte a las mujeres,
porque no está bien hacer esto en dicho lugar.
Porque el rostro no está vigilando al distraerse [131].
Mil hombres pueden distraerse de lo que es conveniente.
Uno puede enloquecer por unos trozos de porcelana;
mientras ella está allí se convierte en cornalina.
Una bagatela—la semejanza de un sueño—,
y se alcanza la muerte al conocerla... [132]
No obres así, porque ello es realmente una abominación,
y estarás libre de la enfermedad del corazón cada día.
Aquel que se libra de la glotonería
le prosperan los asuntos...
No codicies la división [133]. No seas voraz, a no ser que sea de lo que te pertenece.
No codicies contra tu propia parentela.
Mayor es el respeto por el hombre de suaves modales que por el brusco.
Es un hombre ruin el que pone en peligro a sus parientes;
está vacío de los frutos de la conversación.
Por poca cosa de éstas que se codicie,
un hombre calmoso se transforma en pendenciero.
Si eres hombre de posición, debes fundar un hogar
y amar en casa a tu mujer como conviene.
Haz que su corazón esté alegre mientras vivas,

130 Prov 23,12-15: «No ahorres a tu hijo la corrección,
pues porque le castigues con la vara no morirá.
Hiriéndole con la vara le librarás del sepulcro».

131 Prov 6,29: «Así, el que se acerca a la mujer ajena,
no saldrá indemne quien la toca».

132 Prov 7,27: «Su casa (de la mujer pública) es el camino del sepulcro,
que baja a las profundidades de la muerte».

133 Prov 5,3: «Miel destilan los labios de la mujer extraña,
y es su paladar más suave que el aceite.
Pero su fin es amargo como el ajenjo,
punzante como una espada de dos filos.
Perturba su casa el codicioso,
pero el que aborrece las dádivas vivirá».

porque ella es un campo provechoso para su marido [134].
No debes disputar con ella ante los tribunales
y guárdala de obtener preponderancia...
Sus ojos son un torbellino.
Que su corazón se apacigüe con lo que prosperas;
esto implica que la vas a tener mucho tiempo en tu casa.
Satisfaz a tus clientes con lo que has prosperado con el favor de los dioses.
Y respecto al que evita satisfacer a sus clientes, la gente dice:
'Tiene un *ka* de ladrón'.
Un *ka* digno es un *ka* con el que está satisfecho (sin robar).
Nadie sabe lo que va a suceder,
de modo que pueda comprender el mañana.
Si vienen desgracias entre los ahora favorecidos,
dicen los clientes: '¡Bien venidos!'
Nadie puede asegurarse satisfacción frente a los extraños;
cada uno acude a un cliente cuando está en apuros...
Si eres hombre de posición y te sientas en los consejos de su señor,
utiliza tus recursos para bien.
Si te callas, eres mejor que las plantas de *Teftef*.
Si hablas, tú sabrás cómo explicar (las dificultades).
Hay que ser muy hábil para hablar en los consejos,
porque el hablar es el trabajo más difícil,
pues hay que explicar lo que se pone en el palo (a la vista).
Si eres un hombre de posición después de no haber tenido relieve,
de modo que puedas hacer cosas después de haber sido indigente antes en la ciudad que tú conoces,
en contraste con lo que fue tu suerte anterior,
no seas roñoso con tus riquezas, que se te han acrecido como don de dios.
Tú no estás en condición inferior a la de otros iguales a los que ha sucedido lo mismo [135]...
El hombre avisado se levanta temprano de mañana para mantenerse firme,
un hijo obediente es un seguidor de *Horus*.
Le va bien a aquel que escucha.
Cuando llega a viejo y alcanza un estado venerable,
conversa del mismo modo con los hijos,
renovando la instrucción de su padre.
Todo hombre está bien instruido cuando obra.
Si conversa con (sus) hijos, ellos hablarán a sus hijos...
Que tú puedas alcanzar (en el otro mundo) con tu cuerpo sano,
y con el rey satisfecho, por todo lo que ha sucedido.
Que tú puedas alcanzar (mis) años de vida.
Lo que he hecho en la tierra no tiene importancia.
He llegado a los ciento diez años [136] de vida que el rey me dio

134 Prov 12,4: «La mujer virtuosa es la corona del marido;
la desvergonzada es la carcoma de sus huesos».

135 Ecl 6,2: «Uno a quien Dios dio riquezas, hacienda y honra,
y a quien nada le falta de cuanto su deseo puede ambicionar,
pero a quien Dios no le deja gozar de todo eso,
sino que lo disfrutan los extraños,
es vanidad y mal trabajo».

136 Gén 50,26: «Murió José en Egipto a los *ciento diez* años...»

con favor entre los antepasados,
aunque haciendo lo recto para con el rey,
hasta el punto de la veneración (la muerte) [137].

* * *

«Si tú te abajas obedeciendo a un superior,
tu conducta es enteramente buena delante de dios.
Sabiendo quién debe obedecer y quién debe mandar,
no levantes tu corazón contra éste...
Si eres prudente, forma un hijo que sea agradable a Dios.
Si ajusta su conducta a tu modo de ser
y se ocupa de tus asuntos como conviene,
hazle todo el bien que puedas;
es tu hijo, vinculado a ti, que ha engendrado tu persona.
No separes tu corazón de él...
Pero, si se porta mal y traspasa tu voluntad,
si rechaza toda palabra, si su boca se deshace en malas palabras, golpéale... [138]
El hombre manso penetra los obstáculos [139].
Es preciso ser moderado y saber poner límites en todo.
El exceso de trabajo no vale nada;
el exceso de placer no vale nada... [140]
Guárdate de descubrir lo que germina en ti;
enseña según la palabra de los sabios [141].

137 Texto en ANET 412-14. Estas instrucciones constan en diversos papiros incompletos; pero, sobre todo, en el *Papiro Prisse*, llamado el «libro más antiguo del mundo»; parece transcrito durante la dinastía XVIII (s. XIII a.C.), pero su primitivo origen llega a las dinastías de la construcción de las pirámides. Parece que contiene dos autores: uno de la III dinastía y otro de la V dinastía. Faltan las primeras hojas; asimismo, la parte conservada comienza por el fin de un tratado moral. Luego seguía una obra perdida; las últimas páginas contienen los *Preceptos de Ptah-hotep*. Cf. CH. JEAN, o.c., II 160-64; SAO 277-80. Y *Ptah-hotep* se presenta como «hijo del rey» (pl.5 lín.6-7). Al fin de su vida, a los ciento diez años (edad ideal entre los egipcios) es presentado al faraón *Assi*; y le ha pedido autorización para hacer partícipes de los tesoros de su sabiduría, que ha reunido de sus antepasados; y escoge a su hijo, por oyente; pero es un truco literario para dirigirse a todos los hombres, dándoles consejos sobre las diversas vicisitudes de la vida.

138 Prov 23,13-14: «No ahorres a tu hijo la corrección,
pues, aunque le castigues con la vara, no morirá.
Hiriéndole con la vara
le librarás del sepulcro».

139 Eclo 1,28: «El violento arrebato no tiene disculpa,
la cólera furiosa lleva la ruina.
El hombre magnánimo (manso) espera su tiempo,
pero al fin triunfa».

140 Ecl 1,14: «Miré todo cuanto se hace bajo el sol,
y vi que todo era vanidad y apacentarse de viento...»

Ecl 2,10-11: «No privé a mi corazón de gozo alguno
y mi corazón gozaba de toda mi labor...
Entonces miré... y vi que todo era vanidad
y no hay provecho alguno bajo el sol».

141 Texto en VIREY, *Études sur le Papyrus Prisse* (1887); E. A. WALLIS BUDGE, *Egyptian reading Book* (London 1896) 244-74; CH. JEAN, o.c., II 161-66.

6. Instrucción del rey Akhtoi para su hijo Meri-kare

(Son recomendaciones e instrucciones al heredero de la corona. Parece que son de la época del Imperio Medio, aunque el autor las atribuye a *Akhtoi*, fundador de la IX dinastía, faraón de Herakleópolis.)

«(Principio de la Instrucción que el rey del Alto y Bajo Egipto hizo a su hijo *Meri-ka-Re*...) [142]

... (Si) encuentras un hombre... cuyos seguidores son muchos en conjunto... y él es gracioso para sus partidarios... y es excitable (?) y charlatán, quítalo, mátalo, borra su nombre, (destruye) su partido, borra su memoria, la de los que le aman.

El hombre pendenciero es causa de disturbios para los ciudadanos, hace surgir dos partidos entre la juventud.

Si encuentras que los ciudadanos se adhieren a él...,
denúncialo en presencia de la corte y quítalo.
Es, además, un traidor. Un charlatán es el que revuelve la ciudad.
Distrae a la muchedumbre y suprime la cabeza...
Tú debes justificarte en presencia de dios.
Entonces, la gente dirá, (aun en tu ausencia), que castigas en conformidad con...
Una buena conducta es un hombre celestial,
(pero) el que maldice al tempestuoso de corazón no tiene razón.
Procura ser hábil en el hablar para que puedas ser fuerte,
porque la lengua es una espada para (el hombre),
y el hablar es más valeroso que el combatir...
No confíes en los muchos años,
pues ellos consideran el tiempo de la vida como si fuera una hora [143].
El hombre permanece después de la muerte,
y sus acciones están colocadas junto a él a montones...

He aquí al *desgraciado asiático (Iamu)*: mal le va en el lugar en que está, afligido con agua, con dificultades por los muchos árboles, y los caminos penosos a causa de las montañas. *No habita en un lugar concreto, pero sus piernas están siempre dispuestas para escapar.* Está luchando desde los tiempos de Horus, *pero no conquista, ni puede ser conquistado. No anuncia el día de la batalla*, como un ladrón que... para una banda. El *asiático* (beduino) es abominable a Egipto.

¡Pero mientras vivo yo, existo! Pero los arqueros constituyen un muro cerrado y abierto... Yo hice herir al país del norte y capturé a sus habitantes; les tomé los rebaños para disgusto de los *asiáticos* contra Egipto. No te inquietes por ellos; es sólo un *asiático*, despreciado en su propia casa. *Puede robar a una persona, pero no ataca a una ciudad de muchos habitantes...*

Construye un dique contra ello e inunda la mitad de ello hasta los *Lagos Amargos*. Es el cordón umbilical de los extranjeros... [144]

Más aceptable es el carácter recto de corazón que el buey del malhechor [145]. Trabaja por Dios, para que él pueda actuar igualmente en favor

142 A. Sharff supone que el autor de estas instrucciones fue *Wa-ka-Re*, contemporáneo de *Tef-ib* de *Siut* y de *Wan-ankh-Intef* de *Tebas*. Eran tiempos de anarquía y de rebeliones constantes: ANET 415 n.1.

143 Cf. Sal 90,4: «Porque mil años son a tus ojos como el día de ayer, que pasó; como vigilia de noche».

144 El delta es el centro de atracción de los asiáticos.

145 Samuel dijo: «¿No quiere más Yahvé la obediencia a sus mandatos que los holocaustos y las víctimas? Mejor es la obediencia que las víctimas».

tuyo con oblaciones, que hacen florecer la mesa de las ofrendas y con una inscripción grabada; esto es lo que sirve de testimonio para tu fama. Dios se preocupa del que trabaja por él. Bien dirigidos son los hombres, el rebaño de dios; El hizo los cielos y la tierra según su deseo y rechazó al monstruo de las aguas [146]. Hizo aliento de vida para sus narices. Los que han salido de su cuerpo son sus imágenes [147]. Se levanta en el cielo conforme a su deseo. Hizo para ellos las plantas, los animales, las aves y los peces para alimentarlos [148]. Mató a sus enemigos y les hizo daño incluso a sus hijos porque pensaban rebelarse [149]. El hace la luz del día según su deseo y navegando sale para verlos. Erigió una capilla alrededor de ellos; y cuando ellos oran, él escucha. Hizo para ellos dirigentes (aun) en el huevo y un sostenedor para mantener la espalda del impedido. Les dio ritos mágicos como armas para guardar(los) de lo que pueda suceder, y sueños de noche y de día. Ha matado al traidor de corazón entre ellos, como un hombre que pega a su hijo a causa de su hermano [150]. Porque conoce a cada hombre.

No hagas nada nocivo respecto a mí, que he dado todas las leyes relativas al rey. Abre tu rostro para que puedas ser levantado como un hombre. De este modo me alcanzarás (en la muerte) sin tener un acusador (que te reprocha). No mates a nadie que venga junto a ti cuando tú le hayas mostrado favor: Dios le conoce. El que prospera sobre la tierra es uno de ellos; y los que siguen al rey son dioses. Da tu amor a todo el mundo; un buen carácter es un recuerdo... Pues se te ha dicho: '¡Que el tiempo del que sufre sea destruido!', por aquellos que están detrás de la casa del rey *Khety*, en contraste con la situación actual.

He aquí que te he comunicado las cosas provechosas de mi interior. Que tú puedas obrar sobre lo que está establecido delante de tu rostro. Todo ha ocurrido con éxito (hasta el fin), conforme a lo que había sido encontrado en los escritos del escriba *(Kha)-em-Waser* para él solo, el verdaderamente silencioso... experimentado en la obra de *Thoth* (la escritura); el escriba *Kha-em-Waser* para su hermano, el amado de su afecto, el silencioso de buen carácter, experimentado en la obra de *Thoth;* el escriba *Meh*, hijo de...» [151]

7. Instrucción de Amen-em-het

(Son consejos del rey *Amen-em-het*, de la XII dinastía [s.xx a.C.] dados a su hijo y sucesor en la corona. Se mezclan el pesimismo y el idealismo. Es la historia de la vida del faraón, con reflexiones morales para que su hijo siga su camino.

146 Sal 89,10: «Tú dominas la soberbia del mar... Tú hollaste a *Rahab* como a un traspasado»; Sal 74,14: «Tú aplastaste la cabeza de *Leviatán* y le diste en pasto a las fieras del campo».

147 Gén 1,26: «Y creó Dios al hombre a imagen suya».

148 Sal 104,14: «Haces nacer la hierba para las bestias,
y las plantas para el servicio del hombre».

149 Alude al mito de la «liberación de la humanidad de la destrucción»; cf. ANET 10-11.

150 2 Sam 7,14: «Yo le seré a él como padre... Si obrare mal, le castigaré con varas de hombres...»

151 El texto está en el verso del papiro de Leningrado, n.1.116A; copiado durante la dinastía XVIII, en la última mitad del s.xv a.C. Publicado primero por W. Golénischeff, *Les papyrus hiératiques* n.1.116,1.116A y 1,116B de *L'Ermitage Impérial à St. Petersbourg* (St. Petersbourg 1913); pl.9-14; trad. por A. H. Gardiner, en JEA I (1914) 20-36; Erman, en LAE 75-84; A. Scharff, *Der Abschnitt der Lehre für König Merikare* (SBAW [1936]. Heft 8); A. Gardiner, *Journal of egyptian Archeology* I (1914) 22-36; Ch. Jean, o.c., II165-66; ANET 414-18.

Este debe de ser un rey absoluto, sin dejarse influir por ningún cortesano.)

«Principio de la instrucción que la majestad del rey del Alto y Bajo Egipto, *Sehetep-ib-Re;* el hijo de *Re, Amen-em-het* el triunfador, cuando habló en un mensaje de verdad a su hijo, el señor supremo. Y dijo: «Tú que has aparecido como un dios, presta oídos a lo que voy a decirte, para que puedas ser rey del país y dirigente de las regiones, para que puedas conseguir muchos bienes:

'Procura mantenerte separado de tus súbditos para que no suceda que se aterroricen aquellos a quienes no se prestó atención.

No les dejes acercarte sin mantener tu soledad... He tenido que destituir, y levanté al huérfano; e hice que el que no tenía nada consiguiera (su meta), como al que tenía algo. Pero sucedió que quien comió conmigo levantó tropas contra mí, y a quien le di la mano, dio lugar a terror...» [152]

8. Instrucción del príncipe Hor-Defef

(Este príncipe es hijo de *Keops* [Khufu,] del siglo XXV a.C.; es famoso por su sabiduría. El texto actual es de la época de la XIX dinastía [1220-1150 a.C.]; pero el estilo es arcaico.)

«Principio de las instrucciones que el príncipe heredero y conde, el hijo del rey *Hor-Defef,* hizo a su hijo:

... No seas jactancioso ante mis propios hojos y guárdate de ser jactancioso ante nosotros.

Si eres un hombre de posición y fundaste (un hogar), toma a una mujer como hombre sentimental (lit. «como dueño del corazón»), y te nacerá un niño varón.

Debieras edificar tu casa para tu hijo en el lugar en que estás.

Embellece tu (casa) de la necrópolis y enriquece el lugar del oeste. Una baja recepción es para aquel que está muerto, pero una alta recepción es para el que está vivo; y tu casa de muerte está destinada para la vida [153].

Procura que... para los campos que pudieran ser inundados...» [154]

9. Instrucción de Ani

(Instrucciones de un padre a su hijo.)

«... Toma esposa mientras seas joven, para que pueda darte un hijo. Críalo por ti mismo mientras seas joven. Enséñalo a ser hombre. Un hombre que tiene muchos hijos es feliz; es saludado (con respeto) en relación con sus hijos.

Celebra la fiesta de tu dios y repítela en su estación. Dios está enojado contra los que le son desatentos. Toma testigos cuando hagas una ofrenda en el primer tiempo de hacerla. Si alguno viene a exigir, ponlos sobre un papiro a los que bajan contigo en este tiempo...

Canto, danzas e incienso son su alimento; y recibir postraciones es lo justo. Dios engrandecerá el nombre del que lo hace.

... Ponte en guardia frente a una mujer forastera, que no es conocida

[152] Ch. Jean, o.c., II 166-69; ANET 418-19.

[153] La supervivencia dependía de que se hubieran hecho los ritos convenientes funerarios.

[154] Es el *ostrakon* Munich 3.400, publicado por E. Brunner-Traut en *ZA e S* LXXVI (1940) 3-9 pl.1; y *Oriental Institute Ostracon* 17.003 (sin publicar); ANET (Wilson)419-20.

en su ciudad. No fijes la vista cuando pasa de largo [155]. No tengas relaciones carnales con ella; un agua profunda cuyas aguas no se conocen es una mujer que está lejos de su marido. 'Yo soy suave', te dice todos los días. Ella no tiene testigos cuando te pone el cepo. Es un gran crimen, (digno) de muerte, el oírla... [156]

... No hables demasiado. Estate callado, y serás dichoso. No seas charlatán. En la morada de dios es una abominación el clamor. Ora con corazón amoroso, pues todas las palabras de éste están ocultas; y él hará lo que tú necesitas; oirá lo que dices y aceptará tu ofrenda...

No manifiestes (todo) tu corazón a un extraño para permitirle descubrir tu habla contra ti. Porque la observación que sale de tu boca es precipitada y es repetida; te harás enemigos. Porque un hombre puede caer en la ruina a causa de la lengua... [157]. El vientre del hombre es más extenso que un almacén y está lleno de toda clase de respuestas. Tú debes elegir las buenas y decirlas, mientras que las malas deben estar ocultas en tu vientre [158].

Cuando seas joven y tomes esposa, asentándote en tu casa, pon tus ojos como tu madre, (considerando) cómo tu madre te engendró y te sacó adelante tan bien. Que ella no tenga que reprocharte, ni tenga que levantar las manos a dios, ni pueda oír sus gritos.

No debes comer pan cuando otro está esperando, y no extiendas tu mano al alimento... Un hombre no es nada... Uno es rico, otro pobre, mientras que el pan continúa... Y el hombre que el año pasado era rico, este año es un vagabundo. No seas voraz para llenar tu vientre... El curso del agua del año pasado se fue, y está en un lugar diferente este año. Mares grandes se han convertido en lugares secos, y orillas arenosas se han convertido en abismos...

... No debes vigilar demasiado a tu esposa en su casa cuando sepas que es eficiente. No le digas: '¿Dónde está ello? ¡Alcánzalo para nosotros!' Cuando ella lo ha puesto en el lugar más útil. Que tus ojos miren mientras estás callado, para que puedas reconocer sus habilidades. ¡Qué cosa más hermosa es cuando tu mano está con ella! Hay muchos que no conocen lo que un hombre pudiera hacer para detener una disensión en su casa... Todo hombre que está asentado en una casa debiera mantener el corazón pronto y firme... No vayas tras de una mujer (extraña); no la dejes robar tu corazón» [159].

[155] Prov 2,5.3:

«Miel destilan los labios de la mujer extraña,
y es su paladar más suave que el aceite;
pero su fin es amargo como el ajenjo,
punzante como una espada de dos filos».

[156] Prov 5,5:

«Sus pies descienden a la muerte,
llevan sus pasos al sepulcro.
No va por el camino de la vida...
Aleja tu camino de ella...
Para no dar tu honor a los extraños...
y al fin tengas que llorar
cuando ves consumidos tu carne y tu cuerpo».

[157] Prov 10,19:

«En el mucho hablar no falta el pecado;
el que refrena sus labios es sabio».

[158] Prov 10,20:

«Plata acrisolada es la boca del justo,
mas el corazón del impío nada vale».

[159] El principal manuscrito es un papiro de la XXI-XXII dinastía (s.XI-VIII a.C.); está en el Museo de El Cairo: *Boulaq* n.4. Publicado por F. Chabas, *Les maximes du escribe Ani* (Châlons-sur-Saone 1876-78); ANET (Wilson) 420-21; Ch. Jean, o.c., II 355-59.

10. La instrucción de Amen-em-opet

(Fragmento existente en el papiro 10.474, del British Museum, y parcialmente en una tableta del Museo de Turín. Escrito entre los siglos X-VI a.C. Sus sentencias tienen gran parecido con las del libro bíblico de los Proverbios, especialmente con las secciones de Prov 22,17-24,22. Parece proceder de Tebas.)

I

«Apresta tus oídos y escucha lo que se dice,
y prepara tu corazón para entenderlo.
Merece la pena que lo pongas en tu corazón... [160]

II

«Guárdate de robar al oprimido,
y de sojuzgar al imposibilitado [161].
No extiendas tu mano contra un anciano que se aproxima.
No robes el habla del anciano...
Llena el vientre del maligno de tu pan [162],
para que se harte y se sienta avergonzado...»

IV

«Respecto al hombre fogoso en un templo,
es como un árbol que crece en un descampado [163].
En un momento pierde su follaje
y encuentra su fin en los astilleros;
y es llevado flotando lejos de su lugar.
Y la llama es su mortaja de entierro.
Pero el que es verdaderamente silencioso se mantiene aparte.
Es como un árbol que crece en un jardín,
florece y duplica su producto [164].
Se yergue delante de su amo;
su fruto es dulce; su sombra, agradable,
y encuentra su fin en el jardín...»

[160] Prov 22,17-18: «Inclina tu oído y escucha la palabra del sabio,
y aplica tu corazón a entenderla,
pues te será agradable conservarlas en su interior
y tenerlas aseguradas en tus labios».

[161] Prov 22,22: «No robes al pobre porque es pobre;
ni quebrantes en las puertas al desvalido».

[162] Prov 25,21-22: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer;
si tiene sed, dale de beber,
pues así llenas de ascuas su cabeza».
Prov 25,29: «No digas: Como me ha tratado a mí, le trataré a él,
y le devolveré a cada uno según sus obras».

[163] Jer 17,6-8: «(El hombre que no confía en Dios) será como desnudo arbusto en la estepa, que vive en las arideces del desierto»; Sal 1,4: «(los impíos) son como paja *que* arrebata el viento».

[164] Jer 17,6-8: «El que confía en Yahvé
será como árbol plantado a la vera de las aguas,
que echa sus raíces hacia la corriente;
y no teme la venida del calor;
conserva su follaje verde;
en años de sequía no se inquieta,
y no deja de dar fruto» (Sal 1,3).

VI

«No desplaces el mojón en los lindes del campo de labor;
no alteres la posición de la cuerda de medir,
no seas codicioso por un codo de tierra
ni traspases las lindes de la viuda [164*].
Guárdate de usurpar las lindes de los campos,
no sea que te arrebate el terror.
Se da satisfacción a dios con la voluntad del Señor,
que determina las lindes de la tierra de labor... [165]
Ara en los campos para que puedas subvenir a tus necesidades,
para que puedas recibir pan de tu propia era.
Más vale una medida que te otorgue dios,
que cinco mil (tomadas) ilegalmente,
pues no duran un día en el granero;
no sirven ni para una jarra de cerveza;
su duración en el almacén no llega a un momento;
al romper el día han desaparecido (de la vista).
Más vale pobreza en la mano de dios
que riquezas en un almacén;
más vale pobreza con corazón alegre
que riquezas con pena» [166].

VII

«No lances tu corazón en pos de las riquezas,
pues no se puede hacer caso omiso del hado y de la fortuna [167].
No pongas tu corazón en exterioridades,
pues a todo hombre corresponde su hora.
No te esfuerces en conseguir una cosa excesiva
cuando tus necesidades están a salvo para ti.
Si la riqueza te llega a ti por robo,
no pasará la noche contigo,
pues, al despuntar el día, ya no estará en tu casa;
se podrá ver su lugar, pero ya no están» [168].
No te alegres por las riquezas (ganadas) con hurto.
Ni te lamentes por la pobreza...

[164*] Prov 2,28: «No traslades los linderos antiguos que pusieron tus padres.
Prov 23,10: «No traslades los antiguos linderos
ni te metas en la heredad de los huérfanos».

[165] Prov 23,11: «Porque su Defensor es fuerte,
y sentenciará por ellos contra ti».

[166] Prov 15,16-17: «Mejor es poco en el temor de Dios,
que muchos tesoros con la turbación.
Mejor legumbre donde hay amor,
que comer buey cebado donde hay odio».

[167] En egipcio son respectivamente el dios *Shay* y la diosa *Renenut*, que personificaban estos dos conceptos que intervenían en el gobierno de la vida: ANET 422, n.16.

[168] Prov 23,4-5: «No te empeñes en hacerte rico,
pon coto a tu ambición.
Pon en ello tus ojos y desaparece luego,
porque luego se hace alas,
y, como águila, remonta el vuelo hacia el cielo».

IX

«No te juntes con el hombre impetuoso,
ni le visites para conversar [169].
Libra a tu lengua de replicar a tu superior
y guárdate de ultrajarle.
No le fuerces a que te lance palabras que te sirvan de lazo,
ni seas demasiado libre en tu réplica.
Tú debes discutir una respuesta sólo con un hombre de tu condición
y evita precipitarte de cabeza en ella.
El habla es más veloz cuando el corazón está herido
que el viento (de las aguas primordiales).
No saltes para agarrar a tal individuo,
no sea que te arrebate el terror» [170].

X

«No saludes a tu (adversario) impetuoso de modo violento,
ni hieras tu corazón por ello.
No le digas con fingimiento: '¡Te saludo!'
cuando sientes terror en tu vientre.
No charles fingidamente con un hombre [171].
Es algo abominable a dios.
No separes tu corazón de tu lengua,
para que todos tus asuntos prosperen.
Sé sincero delante de la gente corriente,
porque uno está seguro cuando está en la mano de dios.
Y dios odia al que falsea las palabras [172].
y abomina sobremanera al pendenciero (desde) el vientre».

XI

«No codicies la hacienda del pobre
ni sientas hambre de su pan.
Porque la hacienda del pobre es como un nudo en la garganta,
que hace vomitar al gaznate.
Si la ha conseguido con juramentos falsos,
su corazón es pervertido a causa de su vientre... [173]
Es como si tragaras un bocado de pan demasiado grande y lo vomitaras.
Y te has vaciado de tu bien...» [174]

169 Prov 22,24: «No te acompañes del iracundo
ni te vayas con el colérico».

170 Prov 22,25: «Para que no aprendas sus maneras
y no pongas lazos a tu vida».

171 Prov 12,22: «Los labios mentirosos los aborrece Yahvé;
se agrada de los que proceden sinceramente».

172 Prov 10,10: «El de labios mendaces encubre el odio,
el que esparce la difamación es un necio».

173 Prov 23,6-7: «No comas con el envidioso...
pero su corazón no está contigo».

174 Prov 23,8: «Y habrás perdido tus blandas palabras».

XIII

«No avergüences a un hombre que tiene su pluma sobre el pupitre;
es algo abominable para dios.
No des testimonio con falsas palabras [175].
No sostengas a otra palabra (de esta índole) con tu lengua.
No tomes cuenta de aquel que nada tiene.
No falsifiques tu pluma.
Si encuentras una deuda grande contra un pobre [176],
divídela en tres partes,
Perdona dos y retén una.
Pues la encontrarás como un camino que conduce a la vida;
te acostarás y dormirás (a gusto); y por la mañana
la volverás a encontrar como una buena noticia.
Más vale la alabanza cuando se ama a los hombres
que riquezas en un almacén.
Más vale pan cuando el corazón es dichoso [177]
que riquezas con tristezas...»

XVI

«No inclines las balanzas ni falsees los pesos,
ni deteriores las fracciones de las medidas [178];
no peses para (un hombre plebeyo) la medida del país
ni descuides las del tesoro.
El mono [179] se sienta junto a la balanza,
y su corazón es el fiel.
¿Qué dios hay tan grande como *Thoth?*
¿El cual inventó estas cosas para hacerlas?
No te construyas pesos que son deficientes [180].
Traerán muchas desgracias por la voluntad de dios».

XVIII

«No pases la noche con temores sobre la mañana.
¿Cómo es el día siguiente al amanecer?
El hombre no sabe cómo va a ser el día siguiente [181].
El éxito depende de dios,
mientras que el hombre fracasa.

175 Prov 12,17: «El que habla verdad declara lo justo,
pero el testigo falso lo disfraza».

176 Prov 22,22: «No robes al pobre porque es pobre,
no quebrantes en las puertas al desvalido».

177 Prov 16,8: «Mejor es poco con justicia
que muchas rentas en injusticia».

178 Prov 20,23: «Peso falso es abominable a Yahvé,
y falsa balanza no está bien».

179 El mono era el animal consagrado a *Thoth*, dios de las medidas justas.

180 Prov 16,11: «Peso justo y balanza justa son de Yahvé,
y obra suya son las pesas de la bolsa».

181 Prov 27,1: «No te jactes del día de mañana,
pues no sabes lo que dará de sí».

Una cosa es lo que los hombres dicen,
y otra lo que dios hace [182].
No digas: 'No he querido hacer mal' [183],
ni te esfuerces en busca de pendencias,
porque el obrar mal pertenece a dios
y está sellado con su dedo...

XX

No avergüences al hombre en el tribunal,
ni trates de desviar al hombre recto...
No aceptes soborno del poderoso,
ni oprimas al imposibilitado,
porque la justicia (atrae) la gran recompensa de dios...

XXI

«No digas: 'Encontré a un superior fuerte,
pues un hombre en tu ciudad me hizo daño... [184]
No vacíes tu interior a cualquiera,
perjudicando así tu reputación.
No esparzas tus palabras a la gente vulgar [185].
No te asocies a uno que es extrovertido de corazón.
Porque mejor es un hombre cuyo hablar (permanece) en su interior [186]
que el que se expresa con injurias...»

XXIII

«No comas pan delante de un noble,
ni llenes tu boca al principio.
Si te sientes satisfecho masticando en falso,
resulta un pasatiempo para tu saliva.
Mira a la copa que tienes delante [187]
y que satisfaga a lo que necesites.
Así como un hombre es grande en su cargo,
él es como un pozo abundante al extraer (agua)».

[182] Prov 19,21: «Muchos proyectos hay en la mente del hombre, pero es el consejo de Yahvé el que permanece».

[183] Prov 20,9: «¿Quién puede decir: 'He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado'?»

[184] Prov 20,22: «No digas: 'Devolveré mal por mal'; confía en Yahvé, que él te salvará».

[185] Prov 20,19: «El chismoso no guarda los secretos; no te entrometas con el suelto de lengua».

Prov 23,19: «No hables a oídos del necio, que despreciará tus sensatas razones».

[186] Prov 12,23: «El cauto encubre el saber, mas el corazón del necio pregona necedad».

[187] Prov 23,1-3: «Cuando te sientes a la mesa de un señor, mira bien a quién tienes delante. Y pon un cuchillo a tu garganta, si sientes mucho apetito. No codicies sus manjares delicados, porque es pan engañoso».

XXV

«No te rías de un ciego ni molestes a un enano [188].
No causes daño a los negocios del cojo.
No molestes al que está en las manos de dios (demente).
Ni te muestres fiero contra él si desvaría.
Porque el hombre es arcilla y paja [189].
Y Dios es el que lo modeló [190].
Echa abajo y construye cada día,
y hace un millar de pobres cuando quiere,
cuando está en su hora de vida.
¡Qué dichoso es el que llega al oeste
y se encuentra seguro en manos de dios...»

XXVIII

«No descuides al extranjero (con) tu jarra de aceite,
para que sea doblada en presencia de tus hermanos.
Porque dios desea el respeto hacia el pobre,
más que honrar al que está encumbrado...» [191]

XXX

«En cuanto al escriba experto en su oficio [192],
se encuentra digno (de ser) un cortesano.
Ha llegado su fin con la escritura de Senu, hijo del Padre del dios *Pa-miu* [193].

11. Invitación a gozar de la vida

(En una inscripción funeraria de *Filae*, una mujer difunta habla a su marido, invitándole a gozar de la vida, sin preocupaciones sobre el más allá.)

«¡Oh hermano mío, amigo y mi marido!
No ceses de beber, de celebrar fiestas;

[188] Prov 17,5: «El que insulta al pobre, insulta a su Hacedor, y el que se goza del mal ajeno no quedará impune».

[189] Gén 2,7: «Modeló Yahvé Elohim al hombre de la arcilla...»

[190] Sal 103,14: «Pues El conoce de qué hemos sido hechos, se acuerda que no somos más que arcilla».

[191] Prov 22,22-23: «No robes al pobre porque es pobre, ni quebrantes en la puerta al desvalido, porque Yahvé defenderá su causa y despojará a los que le despojan».

[192] Prov 22,29: «¿Has visto a un solícito en su oficio? Pues ante los reyes estará, no quedará entre la gente vulgar».

[193] Publicado por E. A. W. Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum. Second Series* (London 1923) pl.1-14; E. A. W. Budge, *The Teaching of Amen-em-apt, Son of Kanakht* (London 1924); A. Erman, *Eine ägytische Quelle der «Sprüche Salomos»*: SPAW (1924) 86-93; H. Gressmann, en ZAW XLII (1924) 273-96; H. O. Lange, *Das Weisheitbuch des Amenenopo* (Copenhagen 1925); F. Ll. Griffith, en JEA XII (1926) 191-231; D. C. Simpson, *The Hebrew Book of Proverbs and the Teaching of Amenophis*: JEA XII (1926) 232-39; R. O. Kevin, *The Wisdom of Amen-em-apt and its Possible Dependence upon the Hebrew Book of Proverbs* (Philadelphia 1931); ANET (Wilson) 421-25; SAO 28-88; Ch. Jean, o.c., II 168-71.

sigue siempre tu deseo y no dejes jamás entrar la pena en tu corazón
mientras dures en la tierra [194],
porque el *Amenti* («tierra oculta») es el país del sueño pesado
y de las tinieblas; una morada de duelo para los que allí permanecen [195];
duermen en sus fuerzas incorporales;
no se despiertan para ver a sus hermanos;
no reconocen ni al padre ni a la madre;
su corazón no se conmueve hacia su mujer ni hacia sus hijos.
Uno se sacia del agua de la vida;
yo sola tengo sed. El agua viene al que mora en la tierra;
en el lugar donde yo estoy el agua me da sed.
Yo no sé dónde estoy desde que he entrado en este país;
yo lloro por el agua que ha brotado de lo alto;
yo lloro en busca de la brisa, al borde de la corriente,
para que ella me refresque mi corazón apenado.
Porque aquí mora el dios cuyo nombre es *Toda Muerte* [196].
Llama a todo el mundo a sí,
y todo el mundo viene a someterse a él,
temblando delante de su cólera.
Poco le importan los dioses y los hombres;
grandes y pequeños son iguales delante de él.
Cada uno tiembla al orar, porque no escucha.
Nadie viene a alabarle, porque no es benévolo para el que le adora;
no mira a ninguna ofrenda que se le presente» [197].

12. Diálogo del misántropo con su alma

(Un hombre aburrido dialoga con su alma hastiada; como la vida le es insoportable, quiere suicidarse. El alma vacila, porque teme no recibir el servicio mortuorio. Después propone abandonarse a los placeres; y finalmente, acepta permanecer en vida [198].)

«Abrí mi boca hacia mi alma para poder responder a lo que había dicho: 'Esto es demasiado para mí hoy, para que mi alma hable más conmigo. Es demasiado grande para ser exagerado. Es como si me abandonara'...

Lo que mi alma me ha dicho es: '¿No eres un hombre? ¿Lo eres... mientras vives? ¿Cuál es su meta? ¡Tú estás en relación con (el sepulcro) como el que tiene riquezas!'... Pero más allá hay un lugar para establecerse, el guía del corazón; el *Oeste* es su hogar... Si mi alma me escucha que soy

194 Ecl 9,3: «Este mal hay en todo cuanto existe bajo el sol: que sea una misma la suerte de todos y que el corazón de los hijos del hombre esté lleno de mal y de enloquecimiento durante su vida, y luego con los muertos. Mientras uno está ligado a todos los vivientes, hay esperanza; que mejor es perro vivo que león muerto, pues los vivos saben que han de morir, mas el muerto nada sabe, y ya no espera recompensa, habiéndose perdido ya su memoria. Ve, come alegremente tu pan y bebe tu vino con corazón contento, pues que se agrada Dios en tus obras. Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no falte el ungüento sobre tu cabeza. Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de la fugaz vida que Dios te da bajo el sol, porque ésta es tu parte en esta vida entre los trabajos que padeces debajo del sol. Todo lo que puedas hacer, hazlo en tu pleno vigor, porque no hay en el *sheôl*, adonde vas, ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría».

195 Job 10,20s: «¿No son cortos los días de la vida?
Déjame ver un poco de alegría
antes que me vaya, para no volver,
a la región de las *tinieblas* y de las sombras de muerte» (17,13).

196 Prov 27,20: «El *sheôl* y el *abaddôn* no se llenan nunca».

197 Publicado por G. Maspero, *Biblioth. égyptol.* II 468-60; Ch. Jean, II 415-16.

198 Este relato parece ser de fines del tercer milenio a.C., en los tiempos anárquicos que tuvieron lugar entre el Imperio Antiguo y el Medio. Era una época sin ilusiones colectivas.

inocente y su corazón se agrada de mí, yo seré afortunado. Luego yo alcanzaré el *Oeste* como el que está en su pirámide, en cuyo funeral ha estado un superviviente»...

El pobre ara su parcela de terreno y carga su cosecha en la bodega de un barco. Hace el viaje remolcando (el bote), porque se acerca su día de fiesta. Cuando ve de antemano una tarde de alto nivel de agua, está vigilante en el barco cuando *Ra* se retira, y así sale seguro con su esposa. Pero sus hijos están perdidos en el lago traidor, con cocodrilos en la noche. Al fin se sienta, y, cuando toma parte en la charla, dice: 'Yo no lloro por esta muchacha, (aunque) no viene del *Oeste* para más tiempo en la tierra. Pero me interesan sus hijos (no nacidos), rotos en el huevo, que vieron el rostro del dios-cocodrilo antes de que hubieran vivido'.

El pobre está esperando la comida después del mediodía, pero su mujer le dice: '¡Espera por la cena!' Y él sale gruñendo durante un rato. Si vuelve a la casa, está hecho otro hombre; y la mujer tiene experiencia de ello para que él no escuche sus gruñidos sin responder a las comunicaciones...

«¿A quién puedo hablar hoy? Los colegas son malos;
los amigos de hoy no aman [199].
¿A quién puedo hablar hoy? Los corazones son rapaces,
pues cada uno se apodera de los bienes del compañero.
Los hombres honrados han desaparecido,
mientras que el violento tiene acceso a cualquiera...

Los hombres son saqueadores; cada uno toma de los bienes de su colega:

El hombre desleal es un íntimo;
y un hermano con el que se ha trabajado, se convirtió en enemigo [200]...
Los compañeros de uno son malos,
y uno tiene que recurrir a los extranjeros en busca de rectitud de corazón...

199 Job 19,13-19: «Alejáronse de mí mis hermanos,
y mis conocidos se me han hecho extraños.
Desaparecieron mis allegados,
me han olvidado mis familiares.
Los huéspedes de mi casa y mis criadas
me consideran como extraño».
«Soy a sus ojos un forastero.
Llamo a mi siervo y no me responde;
y tengo que suplicarle con mi boca.
Hízose mi aliento repugnante a mi mujer,
y soy fétido a los hijos de mis entrañas.
Hasta los niños me desdeñan,
y murmuran contra mí cuando intento levantarme.
Me han aborrecido todos mis confidentes;
los más caros amigos se vuelven contra mí».

200 Sal 41,10: «Aun el que tenía paz conmigo,
aquel en quien me confiaba y comía mi pan,
alzó contra mí su calcañal».

Los corazones son rapaces;
nadie tiene un corazón sobre el que pueda confiarse.
No hay rectos. El país está abandonado a los que hacen mal.
Faltan amigos íntimos;
uno tiene que recurrir a un desconocido para quejarse.
No hay nadie que esté contento con su corazón;
aquel a quien uno estimó, ya no existe.
Yo me siento cargado con la desgracia por falta de un amigo íntimo.
El pecado que pisa la tierra no tiene fin...
La muerte está a mi vista hoy como el olor de la mirra,
como el que se sienta bajo un toldo en un día de brisa.
La muerte está a mi vista como el olor de las flores de loto,
como el que se sienta a la orilla de la embriaguez.
La muerte está hoy a mi vista como el alejamiento de la lluvia,
como el retorno de los hombres a sus casas de una expedición.
La muerte está a mi vista hoy como el clarear del cielo,
como un hombre que caza aves por lugares desconocidos.
La muerte está hoy a mi vista como el anhelo de un hombre por ver su casa
después que ha pasado muchos años sujeto en cautividad...

Lo que mi alma me dijo es: '¡Ponte en luto al lado, tú que me perteneces, hermano mío! Aunque tú seas aborrecido sobre el brasero, tú te adherirás a la vida como dices. Aunque sea deseable que yo permanezca aquí, (porque) has rechazado el *Oeste*, o aunque sea deseable que alcances el *Oeste* y tu cuerpo se junte a la tierra, yo vendré a descansar después que tú hayas quedado tranquilo (en la muerte)'. Así tendremos un hogar juntos.

Se ha terminado, pues; el principio llega a su fin, como se encuentra en el escrito» [201].

13. Quejas de un aldeano

(Un pobre labrador insiste sobre sus derechos frente a gentes desaprensivas que le atacan. La historieta parece ser del siglo XXI a.C., en tiempos del rey *Neb-kau-Re Rhety III*, de Herakleópolis; cf. ANET 407-10.)

14. Cantos amorosos egipcios

(En el Imperio Reciente [1300-1100 a.C.] aparecen diversos cantos amatorios, que se recitaban acompañados de instrumentos músicos, exaltando la belleza de la naturaleza y de los amantes con frases efusivas de «hermano mío» y «hermana mía», como en el Cantar de los Cantares de la Biblia.)

A

«Este es el principio de los hermosos cantos de entretenimiento de tu hermana, la amada de tu corazón, cuando viene de la pradera»:

«Hermano mío y mi amado: mi corazón va en busca de tu amor, de todo lo que tú has llegado a ser.
Yo te digo. '¡Mira lo que estoy haciendo!'

[201] Este fragmento está en el papiro 3024 de Berlín, publicado por A. Erman, *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele* (APAW, 1896,2); K. Sethe, *Aegyptische Lesestücke* (Leipzig 1928) 43-46; Erman, en LEA 89-92; ANET (Wilson) 405-407.

Yo vengo de poner mi trampa con mi mano;
en mis manos están mis cebos y mis cepos.
Todos los pájaros de *Punt* (Somalia) se posan en Egipto
ungidos con mirra.
El primero viene y toma mi gusano;
su fragancia proviene de *Punt* [202]
y sus garras están llenas de resina.
Mi deseo por ti es que los soltemos juntos
cuando yo estoy a solas contigo
para que pueda oír el grito
del que está ungido con mirra.
¡Qué maravilloso sería
si tú estuvieras conmigo
cuando yo coloco la trampa!
Lo mejor es ir a la campiña
hacia al que es amado!» [203]

B

«La voz de la golondrina, que habla y dice:
'El país se ha iluminado. ¿Cuál es tu sendero?' [204]
Tú no debes, ¡oh pájaro!, molestarme.
Porque he hallado a mi hermano en su lecho [205],
y mi corazón está aún más alegre
cuando me dice:
'No me iré lejos.
Mi mano está en tu mano.
Y saldré vagando alrededor.
Y estaré contigo en todo lugar agradable'.
Me ha convertido en la primera de las doncellas
y no lastima mi corazón» [206].

[202] Cant 4,6: «Antes de que refresque el día...
iréme al monte de mirra,
al collado del incienso...
Y el aroma de tus perfumes es mejor que el de todos los bálsamos».

[203] Cant 1,7: «Dime tú, amado de mi alma:
¿dónde pastoreas, dónde sesteas al mediodía,
no venga a extraviarme
tras los rebaños de tus compañeros?»

Texto Erman, en LAE 246-47; ANET 467-68.

[204] Cant 2,10: «Levántate ya, amada mía, hermosa mía, y ven,
que ya ha pasado el invierno
y han cesado las lluvias.
Ya se muestran en la tierra los brotes floridos,
ya ha llegado el tiempo de la poda
y se deja oír en nuestra tierra el arrullo de la tórtola.
Ya ha echado la higuera sus brotes,
ya las viñas en flor esparcen su aroma.
Levántate, amada mía, hermana mía, y ven».

[205] Cant 3,1: «En mi lecho, por la noche,
busqué al amado de mi alma;
busquéle y no le hallé...
Le así para no soltarlo
hasta introducirlo en la casa de mi madre,
en la alcoba de la que me engendró».

[206] Texto en Erman, en LAE 247-48; ANET 468; del *Papiro Harris* 500, recto v.6.

C

«El amor de mi hermano está al otro lado (del río) [207].
Una corriente hay entre nosotros.
Y un cocodrilo acecha en la superficie (del bajío).
Pero cuando yo bajo al agua,
yo atravieso vadeando la corriente.
Mi corazón es más grande que la corriente;
y las olas son como tierra bajo mis pies.
Es el amor de ella la que me hace firme,
pues me produce un hechizo de agua.
Cuando veo a mi hermana que viene,
mi corazón danza
y mis brazos se abren para abrazarla...
Cuando la señora viene hacia mí...» [208]

D

«Mi corazón quería ver a *Nefrus* ('su belleza')
para situarme en su casa.
Pero me encontré con *Mehy* ('lino') andando por la calle
juntamente con sus galanes.
No sé cómo sustraerme a su presencia
para poder pasar de largo y con libertad.
Mira: el río es como un camino,
y yo conozco el lugar de mis pies.
¡Oh corazón mío!, estás muy loco.
¿Por qué querías tú librarme de *Mehy*?
He aquí que, si paso delante de él,
yo le hablaré de mis indecisiones.
'¡Mira, yo soy tuyo!', le diré;
y él se jactará de mi nombre
y me asignará el primer lugar en el *harem*,
entre las que están en su comitiva» [209].

E

«Ayer hizo siete días que no he visto a mi hermana,
y una enfermedad me ha invadido [210].
Mi cuerpo se ha hecho pesado,
olvidándose de mí mismo (pérdida de conciencia).
Si el jefe de médicos viene a mí,

207 Cant 8,6: «Que es fuerte el amor como la muerte
y son, como el *sheôl*, duros sus celos.
Son sus dardos saetas encendidas...
No pueden aguas copiosas extinguirlo,
ni arrastrarlo los ríos».

208 Texto en el *ostrakon* 25218 de El Cairo, 1.6-10. Trad. ERMAN, en LAE 243; ANET 468.

209 Texto del *Papiro Chester Beatty* I, verso C II 4-9. De la época de la dinastía XX; procedente de *Tebas*. Publicado por A. H. GARDINER, *The Library of A. Chester Beatty* (London 1931) 31-32; ANET 468.

210 Cant 2,5: «Confortadme con pasas,
reanimadme con manzanas,
que desfallezco de amor».

Cant 5,8: «Os conjuro, hijas de Jerusalén,
que, si encontráis a mi amado,
le digáis que desfallezco de amor».

mi corazón no estará contento con sus remedios;
los sacerdotes lectores (de recetas mágicas) no dan solución.
Mi enfermedad no puede ser catalogada.
Decirme: '¡Aquí está ella!', es lo que me haría revivir;
su nombre es lo que haría levantarme;
la ida y venida de sus mensajeros
es lo que revivirá mi corazón.
Más beneficiosa es para mí la hermana que cualquier remedio;
ella es para mí más que los escritos coleccionados.
Mi salud consiste en que venga de afuera.
Cuando yo la vea, entonces estaré bien.
Si ella abre sus ojos, mi cuerpo se rejuvenece;
si ella habla, volveré a vigorizarme;
cuando la abrace, ella quitará el mal de mí;
¡pero hace siete días que se ha ido de junto a mí!» [211]

F

«¡Ojalá vinieras (rápidamente a tu hermana),
como un caballo del rey
escogido entre miles de corceles,
el primero de sus establos!
Se le distingue en su comida
y sus dueños conocen sus pasos.
Si oye el sonido del látigo,
no conoce el retraso;
y ni el primero de los cazadores
puede ponerse delante de él (para sujetarlo).
¡Qué bien sabe el corazón de la hermana
que él no está lejos de la hermana!» [212]

15. CÁNTICOS DEL PUEBLO VULGAR

(Los trabajadores en el campo; son cánticos de labradores y de segadores de la XVIII dinastía [s.XVI-XV a.C.], que están escritos en la tumba de *Kab*).

a) Canto de labradores

«Un día bueno; está frío.
El ganado está empujando
y el firmamento está conforme a nuestros deseos.
¡Trabajemos para el noble!»

b) Canto de segadores

«Este es el refrán que repiten:
'El buen día ha salido sobre el país;
el viento norte ha salido
y el firmamento está conforme a nuestros deseos'.
¡Trabajemos mientras nuestros corazones puedan estar unidos!»

211 Texto del *Papiro Chester Beatty* I, verso C IV 6-v 2; A. GARDINER, 34; ANET 468-69.

212 Transcrito en el *Papiro Chester Beatty* I, verso G 15-II 1; A. GARDINER, o.c., 35; ANET 469.

c) **Un canto de trilla**

«¡Trillad para vosotros, trillad para vosotros, oh ganado!
¡Trillad para vosotros, trillad para vosotros!
La paja, para comer, y la cebada, para vuestros amos;
que no se cansen vuestros corazones, porque hace frío» [213].

Canto del pastor

«El pastor está en el agua entre los peces:
charla con la alosa
y saluda al pez oxirinco.
¡Oh poniente! ¿Dónde está el pastor,
el pastor del poniente?» [214]

16. Confesión de un «justo» (de la V dinastía, s.xxv a.C.)

Un gran funcionario de la V dinastía dice:

«Habiendo visto las cosas, yo salí de este mundo donde yo dije la verdad, donde yo he hecho la justicia. Sed buenos para mí los que venís después; dad testimonio a vuestro pasado. He practicado el bien; que nosotros hagamos de la misma manera en este mundo. Que así digan los que vengan después. Jamás yo he suscitado quejas, jamás he matado. ¡Oh Señor del cielo poderoso... Señor universal! Yo soy el que pasó en paz, practicando la abnegación, amando a su padre, amando a su madre, abnegado con cualquiera que estuviera con él; la alegría de sus hermanos, el amor de sus servidores; que jamás he suscitado quejas» [215].

17. Confesión de inocencia ante Osiris

(En el llamado *Libro de los muertos* hay muchos textos para asegurar la felicidad del difunto. En ellos éste declara ante el tribunal divino su conducta anterior para justificarse, diciendo los crímenes y transgresiones que no ha cometido. Por eso se le llama «confesión negativa» de inocencia. Ello supone que entre los egipcios había un código moral-religioso y ritual, como entre los hebreos, aunque todavía no se ha encontrado [216].)

[213] Publicados por J. J. Teylor, *The Tomb of Paheri (Wall Drawings and Monuments of El Kab)* (London 1895); ANET (Wilson) 469.

[214] Texto repetido en las tumbas de *Sakkarah* del Imperio Antiguo (s.xxv-xxiv a.C.). Publicado por A. Erman, *Reden, Rufe und Lieber des alten Reichs* (APAW, 1919) 19-20; trad. de A. Erman, en LAE 131; ANET 469.

[215] Job 29,12-23:
«Porque libraba al pobre que clamaba,
y al huérfano que no tenía valedor.
La bendición del desgraciado llegaba a mí
y el corazón de la viuda se llenaba de gozo...
Yo era ojos para el ciego, era para el cojo pies.
Era el padre de los pobres
y examinaba la causa de los desconocidos;
quebrantaba las muelas del injusto
y de sus dientes le arrancaba la presa...
Me esperaban como se espera la lluvia
y abrían su boca como al agua tardía».
Texto en Lepsius, *Denkmäler* II 81; G. Maspero, *Bibliothèque égyptologique* II 466; Ch. Jean, II 127-28.

[216] Según los egipcios, el difunto tenía que atravesar una región difícil, llamada *Duat*, en la que habitaban demonios, espíritus malos y almas de malvados, serpientes, monstruos; y después llegaban ante *Osiris*. Para atravesar la zona peligrosa, el difunto debía recitar fórmulas mágicas.

«Lo que se dice al llegar a la *Gran Sala* de las *Dos Justicias* (dualismo conforme a la concepción de la existencia de los *dos Egiptos:* el Alto y Bajo Egipto), absolviendo a X (nombre del difunto) de todo pecado que ha sido cometido delante de la faz de los dioses [217].

¡Salve a ti, oh gran dios, señor de las *Dos Justicias*, (se dirige a *Osiris*, dios de los difuntos). He venido a ti, señor mío, y he sido traído para poder contemplar tu belleza. Yo te conozco; yo conozco tu nombre y los nombres de los cuarenta y dos dioses que están contigo en la *Gran Sala* de las *Dos Justicias* (el conocimiento del nombre esóterico de una divinidad daba cierto poder mágico sobre ella), que viene sobre los que se preservan del mal y que beben su sangre en este día de la cuenta en presencia de *Wen-nofer (Osiris)*. Yo he venido a ti; he traído la justicia, he rechazado toda falta:

No he cometido mal contra los hombres,
no he maltratado al ganado.
No he cometido pecado en el lugar de la verdad [218].
No he conocido lo que no es [219].
No he visto lo malo...
Mi nombre no ha llegado al Señor de la barca (solar).
No he blasfemado contra dios.
No he hecho violencia al pobre.
No he hecho lo que los dioses abominan.
No he difamado a un esclavo ante su superior.
No he hecho enfermar a nadie.
No he matado. No he dado orden a un asesino (para matar).
No he causado sufrimiento a nadie.
No he aminorado los ingresos de alimentos en el templo.
No he causado daño al pan de los dioses.
No he tomado las hogazas de los (dioses) benditos.
No he tenido relaciones sexuales con un muchacho.
No me he maculado a mí mismo.
No he aumentado ni disminuido la medida del grano.
No he disminuido el *aroura* (medida de los campos).
No he falsificado una media -*aroura* del campo.
No he añadido al peso de la balanza.
No he disminuido el fiel de las básculas.
No he quitado leche de las bocas de los niños.
No he llegado al ganado más allá de sus pastos.
No he puesto trampas a los pájaros de los dioses.
No he cazado peces en sus marismas (de los templos).
No he detenido el agua en su estación (evitando la inundación para otros).
No he edificado un dique contra el agua que corre.
No he apagado el fuego a su debido tiempo.
No he descuidado los tiempos (prefijados) y las ofrendas de carne.
No he ahuyentado el ganado de la propiedad del dios.
No he detenido a un dios en su procesión...

[217] Después de la muerte, el difunto era sometido a un juicio ante *Osiris*, y así aparece en la escena de los papiros funerarios: el dios de los muertos está sentado sobre un trono; a la derecha e izquierda de él están los 42 jueces, sacados de las distintas ciudades de Egipto. Delante de Osiris hay una balanza; en el platillo hay una pluma erecta, símbolo de la justicia, y en el otro, el corazón del difunto. *Osiris* hace el rito de pesarlo; *Thoth* escribe el resultado. Delante del difunto se oye la voz de la conciencia, recitando sus obligaciones morales en su «confesión negativa», tal como aparece en este capítulo 125 del *Libro de los muertos*.

[218] El templo o la necrópolis.

[219] No he enseñado lo que no tiene significado para los mortales.

No he cometido el mal.
No he robado. No he sido codicioso.
No he hurtado.
No he matado a los hombres.
No he dañado la medida del grano.
No he hecho cosas torcidas.
No he robado la propiedad del dios.
No he dicho mentiras.
No he quitado el alimento.
No he sido pendenciero.
No he transgredido.
No he matado el ganado del dios.
No he practicado la usura.
No he robado la ración del pan.
No fui chismoso.
Mi boca no fue desenfrenada.
No he pleiteado con nadie a causa de su hacienda.
No he cometido adulterio.
No me he maculado a mí mismo (con actos impuros).
No he causado terror.
No he faltado.
No he sido demasiado fogoso.
No he sido irresponsable en materia de justicia.
No he sido pendenciero.
No he hecho guiños.
No he tenido relaciones sexuales con un muchacho.
No me he tragado mi corazón (¿demasiado secreto?).
No he sido abusivo.
No he sido demasiado enérgico.
Mi corazón no ha sido precipitado...
Mi voz no se ha excedido con las cosas.
No he cometido pecados ni he hecho el mal.
No he sido abusivo contra el rey.
No he vadeado el agua (?).
Mi voz no ha sido fuerte.
No he abusado contra un dios.
No me he engreído (lit. 'no he resoplado').
No he hecho discriminaciones con vistas a mí mismo.
Mi lote no ha sido demasiado amplia ni aun en mi hacienda.
No he blasfemado contra ningún dios local...
He dado pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo [220].
He proporcionado un bote al abandonado en la costa.
He proveído de ofrendas divinas a los dioses,
y de ofrendas mortuorias al difunto...
Así habló Osiris a X, el difunto» [221].

220 Job 29,16: «Yo era el padre de los pobres...»
Is 1,17: «Aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda».
Is 58,6: «¿Sabéis qué ayuno quiero yo?...: romper las ataduras de la iniquidad..., partir tu pan con el hambriento, vestir al desnudo y no volver tu rostro ante tu hermano».

221 Los textos son de la XVIII a la XXI dinastía (1550-950 a.C.), publicados por E. A. W. BUDGE, *The Book of the Dead* (London 1898) 259s; basado en el papiro *Nu*, de la XVIII dinastía; E. NAVILLE, *The Egyptian Book of the Dead* (London 1904); G. MASPERO, *Hist.* I 188s; LE PAGE RENOUF, *The egyptian Book of the Dead chap.125* (London 1914) 212-14; A. MALLON, en *Dict. Apol. de la Foi* col.1332-33; CH. MAYSTRE, *Les déclaration d'innocence (Livre des Morts* ch.125) (El Cairo 1937); CH. JEAN, II 338-40; ANET 34 (J. A. WILSON).

A la vista de esta declaración de inocencia del difunto, deducimos que el ideal moral de los egipcios era muy alto y exigente, a pesar de que no conocemos ningún código escrito egipcio. Pero a través de este texto y de las máximas de la literatura «sapiencial» egipcia, vemos que ese ideal superaba en mucho al mero ritualismo de un panteón religioso politeísta, a base de la zoolatría que campeaba a orillas del Nilo, uno de los grandes focos de la civilización en la antigüedad.

18. Oraciones para preservar la existencia

«Mis miembros tendrán una existencia eterna.
Yo no pereceré, no me pudriré, no iré a los gusanos;
no veré la corrupción delante de los hijos del dios *Shw* [222].
Yo conservaré mi ser, yo viviré siempre;
seré floreciente; me despertaré en paz; no me pudriré...
Mi cuerpo será restablecido; no caerá en el polvo,
ni será destruido sobre esta tierra» [223].

19. Plegaria implorando el perdón de los pecados

«¡Homenaje a vosotros los cuatro dioses, que os sentáis en la barca de Ra!»
«¡Rechazad mi pecado, que merecía castigos sobre la tierra;
destruid toda causa mala que se acerque a mí
y haced que ningún obstáculo exista entre mí y vosotros!...
Los dioses responden: 'Ven, pues nosotros hemos rechazado tu mal,
hemos rechazado tu pecado, que merecía castigos,
los cuales has cometido sobre la tierra;
hemos destruido la cosa mala que se pegaba a ti.
Entra, pues, en *Restaw*; franquea las puertas de *Amenti*;
se te darán pasteles, cerveza y dulces.
Tú podrás entrar y salir a voluntad, como aquellos cuyas almas han sido alabadas por los dioses,
y tu nombre será proclamado cada día en el horizonte» [224].

II. Textos mesopotámicos

1. Fábulas acadias

Disputa entre la palmera y el tamarisco

«En los días santos (primitivos), en los días en que la gente cavaba los canales (los dioses de los) destinos se reunieron; se dieron cita como dioses de los países *Anu*, *Enlil* y *Ea*. *Enlil* y los demás llegaron, y entre ellos el

222 Job 19,25: «Porque yo sé que mi *Redentor* vive,
y al fin se erguirá como fiador sobre el polvo;
y desde mi piel yo me mantendré erguido,
y desde mi carne yo veré a Dios».

223 Tomado del *Libro de los muertos* c.154; CH. JEAN, II 341.

224 CH. JEAN, *Milieu Biblique* II 343-45.

dios *Shamash*. Igualmente se sentó la señora de los dioses, la gran *Ishtar*. A los hombres no pertenece el dominio de los países, sino que el señorío fue garantizado a los dioses. A *Gilgamesh* le nombraron rey los dioses; y le ordenaron terminar la imagen de las más bellas cosas. El rey plantó en su palacio palmas datileras; además, muchos tamariscos. A la sombra del tamarisco fue preparado un banquete. A la sombra de la palma datilera, una decisión relativa al crimen... abriendo... la senda del rey. Los árboles... se compararon entre sí. El tamarisco y la palma datilera no descansaron. El tamarisco habló ensalzándose a sí mismo sobremanera; cuando la palma datilera habló, su palabra sobrepasó en arrogancia: 'En cuanto a ti, ¡oh tamarisco!, tú eres una madera inútil. ¿Qué son tus ramas? Madera sin fruto. Mío es el fruto de un gran árbol; su fruto es su alimento; en segundo lugar, el jardinero habla bien (de mí), como provechoso para el esclavo y el gobernador. El alimento de mi fruto hace crecer al niño y los adultos comen mi fruto'. '¿No estoy bien situado en presencia del rey? ¡Oh lunático!, en el palacio del rey, ¿qué cosa hay sobre mí? En el palacio del rey, éste come sobre mi mesa; la reina bebe de mi copa. Yo soy un tejedor, y tejo mis hilos. Yo purifico a un dios como un exorcista... Mi boca no es un arma; en segundo lugar...' (dijo el tamarisco). 'Su boca no es un arma', contestó (el rey); él plantó a su lado la palma datilera, (diciendo): 'Si (tú estás) en la puerta de la ciudad, calma la disputa; si en el desierto, calma el calor'» [225].

2. Proverbios y consejos acadios

«Mi cisterna no se ha secado; por ello, mi sed no es excesiva».
«La red está soltada, pero los grilletes no estaban remisos» [226].
«Yo he obtenido un empeño, pero la pérdida no se detiene» [227].
«Si yo mismo no he ido, ¿quién podría haber ido a mi lado?»
«El consagró el templo antes de que empezara (a construirlo)» [228].
«Si no se hubiera detenido, ¿cuándo habría podido sentarse alto, como un caballero sobre una silla?» (para terminar bien hay que comenzar bien).
«Mi boca no ha hablado como un caballero; por consiguiente, ¿cuándo me he sentado y comido alto sobre una silla?» (paso a paso se sube la escalera).
«Amigo mío, mi conocimiento secreto no es guardado por un enemigo; al contrario, amigo mío, es guardado por un hijo o una hija» [229].

[225] Texto en E. Ebeling, en KAR VIII n.324; trad. de E. Ebeling, *Die babylonische Fabel* 11-12; ANET 411.
A propósito de esta fábula puede leerse el famoso apólogo de Jotán en Jue 9,8. «Pusiéronse en camino los reyes para ungir a un rey que reinase sobre ellos, y dijeron al olivo: 'Reina sobre nosotros'. Contestóles el olivo: '¿Voy a renunciar a mi pinguosidad, con la que se honran los dioses y los hombres, para ir a mecerme sobre los árboles?' Dijeron, pues, los árboles a la higuera: 'Ven tú y reina sobre nosotros'. Y les respondió la higuera: '¿Voy a renunciar yo a mis dulces y ricos frutos para ir a mecerme sobre los árboles?' Dijeron, pues, los árboles a la vid: 'Ven tú y reina sobre nosotros'. Y les contestó la vid: '¿Voy yo a renunciar a mi mosto, alegría de Dios y de los hombres, para ir a mecerme sobre los árboles?' Y dijeron todos los árboles a la zarza: 'Ven tú y reina sobre nosotros'. Y dijo la zarza espinosa a los árboles: 'Si en verdad queréis ungirme por rey vuestro, venid y poneos a mi sombra, y, si no, que salga fuego de la zarza espinosa y devore a los cedros del Líbano'».
[226] Am 3,5: «¿Se dejará caer el ave en la red en tierra si no hubiere lazo? ¿Se levantará del suelo la red sin haber cazado nada?»
[227] Eclo 29,21: «El malvado derrocha los bienes del fiador».
[228] «No ha de alabarse al que se ciñe como el que ya se desciñe», 1 Re 20,11: («No se debe celebrar Pascua antes de Ramos»).
[229] Prov 25,9: «Defiende tu pleito contra tu adversario, pero no descubras el secreto de otro» (1 Sam 1,20).

«Fruto en primavera, fruto de duelo» (fruto temprano, fruto podrido).
«Un canal en dirección del viento trae agua en abundancia» [230].

* * *

«Mientras un hombre no se esfuerce, no ganará nada» [231].
«El que no tiene ni rey ni reina, ¿quién es su señor?» [232]

* * *

«No resuelvas mal un asunto, para que no caiga en tu corazón una pena».
«No hagas el mal, para que no te agarres a una tristeza permanente».
«Concibió sin copulación y engordó sin comer» [233].
«La copulación hace que el pecho dé para chupar» [234].
«Cuando trabajo me quitan (mi recompensa). Cuando aumente mis esfuerzos, ¿quién me dará algo?»
«El hombre fuerte se alimenta gracias a su salario; el hombre débil, por el salario de su hijo».
«Es afortunado en todo, ya que lleva un vestido (bonito)» (la apariencia refleja lo interior).
«¿Vas a golpear la testuz de un buey con una correa?»
«Mis rodillas continúan andando; mis pies no se cansan, pero un hombre falto de inteligencia me persigue con tristeza» [235].
«¿No soy un corcel de pura casta? Con todo, estoy aparejado con un mulo y debe tirar de un carro cargado de cañas».
«Resido en una casa de asfalto y ladrillos; sin embargo, algo de arcilla... gotea sobre mí» [236].
«La vida de anteayer es la de cualquier día» [237].
«Si entras en un río, sus aguas apestan al punto; si estás en un huerto, los frutos de dátiles se hacen amargos» [238].
«Si el retoño no es recto, no producirá tallo ni dará semilla».
«¿Crecerá el grano maduro? ¿Cómo lo sabemos? ¿Crecerá el grano seco? ¿Cómo lo sabemos?» [239]
«Muy pronto morirá; por eso dice: 'Déjame comer (todo lo que tengo)'. Pronto estará bien (y dirá): 'Permitidme economizar'».

[230] Texto en E. F. Widner, en KUB IV n.40 y 97. Trad. de E. Ebeling, en *Altorientalische Studien Bruno Meissner zum sechzichsten Geburtstag... gewidmet* p.21-25 (MAOG IV); ANET (R. H. Pfeifer) 424.
[231] Prov 10,4: «La mano perezosa empobrece; la diligente enriquece»; Prov 12,11: «El que cultiva su tierra tendrá pan a saciedad»; Prov 13,4: «Desea el haragán, pero nada logra; mas el alma del diligente se saciará».
[232] Texto en L. Legrain, *Historical Texts* (PBS, vol.13 [1922] n.11 lín.7s), trad. de B. Meissner, *Babylonian und Assyirian* vol.2 424. Estos proverbios son redactados entre 1800 y 1600 a.C.; ANET (Pfeifer) 425.
[233] Am 6,12: «¿Galopan los caballos por las rocas? ¿Se ara el mar con bueyes?»
[234] Am 3,3-6: «Podrán caminar dos juntos sin estar de acuerdo? ¿Rugirá el león en el bosque no habiendo presa?... Se dejará caer el ave sobre la tierra si no hubiese lazo» (Todo efecto requiere sus causas.)
[235] Ecl 9,11: «Volví a ver debajo del sol que no es de los ágiles el correr, ni de los valientes el combate, ni de los sabios el pan, ni de los entendidos la riqueza, ni aun de los cuerdos el favor, sino que el tiempo y el ocaso salen al encuentro de todos, y que ni aun su hora conoce el hombre». (El hombre propone, y Dios dispone.)
[236] Ecl 9,12: «Ni aun su hora conoce el hombre. Como pez que es capturado en una siniestra red y como pájaro que se enreda en el lazo, así se enredan los hijos de los hombres en el tiempo aciago cuando de improviso cae sobre ellos». (En la vida de los hombres hay siempre imponderables que no se pueden evitar.)
[237] Ecl 1,9-12: «Lo que fue, eso será. Lo que se hizo, eso es lo que se hará; no se hace nuevo debajo del sol. Una cosa de la que dicen: 'Mira, esto es nuevo'; aun ésa fue ya en los siglos anteriores a nosotros» (3,15: «Lo que es, eso fue ya, y lo que fue, eso será»).
[238] Trae siempre la mala suerte: es algo «gafe».
[239] Ecl 1,15: «Lo tuerto no puede enderezarse y lo falto no puede completarse»; Ecl 7,14: «¿Quién podrá enderezar lo que El (Dios) torció?»

«Si la ciudad no tiene armamento poderoso, no podrá rechazar al enemigo delante de la puerta de la ciudad» («Si vis pacem, para bellum»).

«Vete y toma el campo del enemigo; pero viene el enemigo y se apodera de tu campo» («El que primero da, da dos veces»).

«El don del rey (produce) las buenas obras del copero».

«La amistad es de un día; la esclavitud, perpetua».

«Donde hay siervos, hay querellas; donde hay gente dedicada a los cosméticos, hay calumnias» [240].

«Un ciudadano vulgar, en otra ciudad, se convierte en su jefe» («nadie es profeta en su tierra»: Mt 13,57).

«El buey ajeno come hierba; el buey propio se echa en los pastos» [241].

* * *

«Mi campo es como una mujer sin marido por falta de su cultivo» [242].

* * *

«Cuando las hormigas son golpeadas, no lo aceptan, sino que muerden la mano del que las hiere» [243].

* * *

«Cuando el perro del alfarero entró en el horno, el alfarero sopló sobre el fuego dentro de él».

«Una mujer pecadora a la puerta de la casa del juez: su palabra prevalece sobre la de su marido».

«El hombre es la sombra de un dios; un esclavo es la sombra de un hombre; pero el rey se asemeja mucho a la imagen del dios» [244].

3. Proverbios sumerios

«A un hijo perverso jamás le hubiera dado a luz la madre, ni su dios le debiera haber formado».

«El raposo llevaba un palo, (diciendo): '¿A quién pegaré?' Llevaba un documento legal (y decía): '¿Qué puedo recusar?'»

«Al huir del toro salvaje, la vaca salvaje me salió al paso» [245].

«Mientras vive es su amigo; el día de su muerte es su mayor adversario».

«No podía llegar a un acuerdo; todas las mujeres hablaban entre sí».

«En boca abierta entran moscas».

«Como la vaca estéril, andas buscando un novillo tuyo que no existe».

«El caballo, después de derribar a su jinete, dijo: 'Si siempre ha de ser ésta mi carga, me debilitaré'».

«El perro comprende. Tómalo. No entiende. Déjalo» [246].

240 Es proverbial la charlatanería de los barberos.

241 Siempre hay propensión a echar la culpa al vecino. Texto en Rawlinson II n.16; S. Langdon, en AJSL XXVIII (1912) 234-43; trad. de S. Langdon, ibid., 219-33; B. Meissner, *Die babylonische-assyrische Literatur* (Wildpark-Postdam 1928) 82; Id., *Babylonien und Assyrien* II 424-26. Epoca de redacción de los Proverbios: entre 1800-1600 a.C. A. K. 4347 ANET (Pfeifer) 425; SAO 289-90.

242 ANET 426.

243 ANET 426.

244 ANET 426.

245 Am 5,18-19: «El día de Yahvé es como quien, huyendo del león, diera con el oso; como quien, al entrar en una casa y poner su mano sobre la pared, fuera mordido por la serpiente».

246 Estos proverbios aparecen en unas tabletas encontradas en Nippur y Ur; y son del Babilónico I. Traducción de E. I. Gordon; cf. SAO 290.

4. Consejos sapienciales [247]

«Como hombre sabio, que tu inteligencia brille modestamente, que tu boca sea reprimida y guardada en el hablar» [248].

«Como la riqueza del hombre, que tus labios sean preciosos» [249].

«Que la afrenta y la hostilidad sean abominables a ti».

«No digas ninguna cosa impertinente, ni des un consejo incierto».

«El que hace algo feo, es despreciada su cabeza».

«No te apresuras a estar en una asamblea pública».

«No busques el lugar de querellas, pues en una camorra deberás dar una decisión. Y estarás obligado a ser su testigo. Pues ellos te tomarán para testificar en un pleito que no te concierne. Cuando veas una disputa, vete lejos, sin fijarte en ello. Pero, si realmente es tu propia querella, apaga la llama, porque una disputa hace descuidar lo que es recto» [250].

«Un muro protector... para la desnudez del adversario; el que lo detiene piensa en los intereses del amigo. A tu enemigo no le hagas mal. Paga al que hace el mal haciendo el bien [251]. Para tu enemigo deja que se haga justicia. Para tu opresor... que se alegre sobre ti ...devuélvele» [252].

«Que tu corazón no sea inducido al mal... Dale de comer, dale vino para beber. Al que pide limosna hónralo y vístelo [253]. Por ello, el dios se alegra. Esto alegra al dios *Shamash*, que recompensa con el bien. Sé útil, haz el bien...»

«No te cases con una prostituta que tiene seis mil maridos, ni con una

247 Texto y trad. de K. Duncan McMillan, *Some Cuneiforms Tablets Bearing on the Religion of Babylonian and Assyria* (BA V, 1906.5) p.557-622; H. Zimmern, en ZA XXII (1908) 367ss; y en AO XIII (1911) 27-29; S. Langdon, *A Tablet of Babylonian Wisdom*; PSBA XXXVIII (1916) 105-16; Id., *Babylonien und Assyrien* II 421ss; Id., *Die babylonische-assyrische Literatur* (Wildpark-Postdam 1928) 81. El texto que tenemos no es anterior a 700 a.C.; ANET (Pfeifer) 426-27.

248 Prov 13,3: «El que guarda su boca, guarda su vida; el que mucho abre sus labios, busca su ruina».

249 Prov 3,7: «No te tengas por sabio...»; Prov 10,14: «El sabio esconde su ciencia...»; Prov. 19: «En el mucho charlar no falta el pecado; el que refrena sus labios es sabio».

250 Prov 26,17: «Agarrar por las orejas a un perro que pasa, es entrometerse en un pleito que no te importa».

251 Is 58,7: «Parte tu pan con el hambriento, alberga al pobre sin abrigo, viste al desnudo, y no vuelvas tu rostro ante tu hermano»; Ex 23,4-5: «Si encuentras el buey y el asno de tu enemigo perdidos, llévaselos. Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo; ayúdalo a levantarse. No tuerzas el derecho del pobre en las causas... No hagáis daño al extranjero...» Prov 24,17-18: «No te goces en la caída de tu enemigo; no se alegre tu corazón al verle resbalar. No lo vea Dios y le desagrade». Prov 25,21-22: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber. Pues así echas ascuas sobre su cabeza. Yahvé te lo pagará». Rom 12,17: «No volváis mal por mal; procurad el bien a los ojos de todos los hombres. No te dejes vencer del mal, sino vence el mal con el bien» (v.20-21). Job 31,29-30: «¿Me alegré del infortunio de mi enemigo, y me gocé en que le sobreviniera la desgracia?»; Lev 19,9: «Cuando hagas la recolección de vuestra tierra, no segarás hasta el límite extremo de tu campo, ni recogerás las espigas caídas; no harás el rebusco de tus viñas y olivares..., lo dejarás para el pobre y el extranjero».

252 Prov 24,29: «No testifiques de ligero contra el prójimo... No digas: 'Como me ha tratado a mí, lo trataré yo a él; y le devolveré a cada uno según sus obras'. Eclo 28,2: «Perdona a tu prójimo la injusticia, y tus pecados te serán perdonados»; Tob 4,7: «Practica la limosna según tus facultades; y no se te vayan los ojos tras de lo que ves. No apartes los ojos de ningún pobre; y Dios no los apartará de ti. Con esto atesoras para el día de la necesidad; pues la limosna libra de la muerte, y preserva de caer en las tinieblas». En las sentencias de *Ahiqar* (siriaco A) 2,20 se lee: «Hijo mío, si tu enemigo te hace mal, sal al encuentro de él con sabiduría». El sermón de la montaña (Mt 5,28-45) representa la culminación del espíritu de benevolencia, de magnanimidad y de perdón hacia los enemigos.

253 Job 19,13-20: «Si negué a los pobres lo que deseaban, y dejé desfallecer los ojos de la viuda; si comí solo mi bocado sin dar de comer al huérfano; antes bien, desde mi infancia le criaba como un padre; y desde el seno materno le guiaba; si vi al miserable sin vestido, y el pobre sin ropas... y si no se calentaron con el vellón de mis ovejas; si alcé mi mano contra el huérfano..., despréndase mi espalda de la nuca, y arránquese del hombro mi brazo».

mujer de *Ishtar* dedicada a dios, ni con una prostituta sagrada cuyos favores son sin límites» [254].

«No te exaltarás fuera de su turbación; en su riña ella te calumniará».

«La reverencia y sumisión no están en ella. Si ella toma posesión de la casa, échala fuera. Hacia la senda de un extraño vuelve su mente. Y la casa en que entra será destruida; su marido no prosperará» [255].

«Hijo mío, si es su voluntad, perteneces al príncipe; guarda su sello y átalo a tu persona. Abre su tesoro y entra en él. Porque antes que tú no hubo jamás extranjero allí. Pero a tales cosas no vuelvas tus ojos; que tu mente no considere algo para robar. Porque en ese caso, el asunto será investigado. Y cualquier robo que hayas hecho será manifiesto. El príncipe se enterará de ello y te castigará.

«No calumnies; habla lo que es correcto. No digas nada malo, sino lo bueno. Al que calumnie o hable mal, el dios *Shamash*, como retribución le perseguirá tras su cabeza».

«No abras anchamente tu boca; guarda tus labios. Las palabras de tu interior no las digas ni cuando estés solo. Si hablas precipitadamente, más tarde tendrás que retractarte. Tú debieras refrenar tu mente por sus esfuerzos para no hablar» [256].

«Rinde homenaje diario a tu dios con sacrificios, plegarias y ofrendas de incienso apropiadas. Pues hacia tu dios debes sentir solicitud de corazón. Esto es lo que conviene a la divinidad. Debes ofrecer en la mañana plegarias, súplicas, postraciones al suelo; después, podrás ser grande y prosperar abundantemente con la ayuda de Dios» [257].

«Al aprender examina tu tableta».

«Reverenciar a la divinidad origina bienestar; los sacrificios prolongan la vida y las plegarias expían el pecado. El que teme a Dios no es despreciado de su dios».

«Con un amigo y camarada no hables mal; no digas nada ruin, sino que relata lo que es favorable a él».

«Si tú prometes, da... Si has animado, (ayuda)».

«Escrito conforme al prototipo y cotejado».

5. Sentencias de Ahiqar

(Estas sentencias en arameo fueron encontradas en un papiro palimpsesto de fines del siglo v a.C. entre los escritos de *Elefantina* [Alto Egipto], en las excavaciones de 1906-1907, realizadas por los alemanes. Los cuatro primeros papiros, con cinco columnas, tienen la *historia* de *Ahiqar*, que habla en primera persona; los otros siete, con nueve columnas, tienen las *sentencias* de *Ahiqar*, personaje mencionado en Tob 1,22 y 14,10. El ambiente de la narración es asirio; y como se alude al dios *Shamas*, el origen de estas sentencias parece ser mesopotámico. Algunos creen que este *Ahiqar* es el calco de un alto dignatario del tiempo de *Senaquerib* llamado *Adadsumusur*. Las sentencias encontradas en *Elefantina* están escritas en *arameo*, aunque el libro de *Ahiqar* era ya conocido en los textos antiguos cristianos; la recensión más antigua es la *siria)* [258].

[254] Lev 21,7: «No tomarán (los sacerdotes) mujer prostituida»; Prov 2,16: «(la sabiduría) te preservarás de la mujer ajena, de la extraña que halaga con sus palabras; que deja al al compañero de su mocedad... Su casa lleva a la muerte»; Prov 1,3-23: «Miel destilan los labios de la mujer ajena... pero su fin es amargo como el ajenjo... llevan sus pasos al sepulcro... Aleja tu camino de ella; y no te acerques a la puerta de su casa, para no dar tu honor a los extraños».

[255] Prov 7,5-27: «La mujer ramera es parlanchina y procaz; y sus pies no saben estarse en casa; ahora en la calle, ahora en la plaza, acechando por todas las esquinas... Y dice: 'He ataviado mi lecho con tapices..., he perfumado mi cámara... Ven, embriaguémonos de amores..., pues mi marido no está en casa... y no volverá hasta el plenilunio... No dejes ir tu camino por sus caminos, porque a muchos ha hecho caer... Su casa es el camino de la sepultura».

[256] Prov 13,3: «El que guarda su boca, guarda su vida; el que mucho abre sus labios, busca su ruina».

[257] Prov 3,9-10: «Honra a Dios de tu hacienda, de las primicias de todos tus frutos. Y estarán llenos tus trojes y rebosará de mosto tu lagar»; Eclo 7,34: «Y dale la porción que te está mandada: las primicias y la ofrenda por el pecado, el sacrificio expiatorio y las primicias» (Tob 1,6-8).

VI 79-94:

«¿Qué es más fuerte que un asno que rebuzna? La carga».

«El hijo educado y aleccionado y en cuyos pies se pone la cadena, (prosperará)».

«No apartes a tu hijo del palo; de lo contrario, no podrás liberarlo (de la maldad). Si te dio azotes, hijo mío, no morirás; pero, si te dejó seguir las veleidades de tu corazón, (no podrás vivir)» [259].

«Un azote al esclavo y una reprensión a la esclava servirá de medida disciplinar para todos los siervos» [260].

«El que adquiere un esclavo fugitivo o una sierva ladrona, pierde su dinero y es causa de deshonor para su padre y descendientes, pues adquiere fama de derrochador».

«El asno que deja (su carga) y no la transporta, tendrá que tomar una carga de su compañero, y tomará el peso que no es suyo (además del suyo), y se verá obligado a transportar una carga de camello».

«El asno se encorva ante la asna por amor a ella, y los pájaros...»

«Dos cosas son convenientes, y una tercera agradable a *Shamas:* uno que bebe vino y convida a beber; uno que conserva sabiduría y uno que oye una palabra y no la cuenta. Esto es lo que agrada a *Shamas*. Pero el que bebe vino y (no convida a beber) y al que la sabiduría se le va (y...) es vista».

VII 95-110:

«La Sabiduría) es querida de los dioses (por siempre) y el reino es (de ella). Está establecida en el cielo, pues el señor de los santos la ha exaltado» [261].

«Hijo mío, no charles demasiado, expresando (cualquier) palabra que te venga a las mientes, pues los (ojos) y oídos de los hombres están por doquier (pendientes) de tu boca. Sé cauto, no sea que sirva para ti de ruina. Vigila tu boca por encima de toda otra vigilancia... y sobre lo que oigas muestra refractario tu corazón. Pues la palabra es como un pájaro: una vez suelto, nadie puede (capturarlo) [262]. Primeramente enumera los secretos

[258] Texto y traducción en Sachau 147-82; Ungnad 50-63; Cowley, 204-48; H. Baneth, *Zu den Achikarpapyri:* OLZ (1914) 248-51.295-99.348-54; J. N. *Epstein*, en ZAW (1912) 132-35; (1913) 224-33.310-12; OLZ (1916) 204; F. F. Stummer, *Der kritische Wert der altäramaische Ahikartexte aus Elephantine* (Münster in W. 1914); W. von Soden, en ZA XLIII (1936) 9-13; ANET 437-30; SAO 290-95; DBS VIII 1422-32.

[259] Prov 23,13: «No ahorres a tu hijo la corrección, que porque le castigas con la vara no morirá. Hiriéndole con la vara librarás su alma del sepulcro».

[260] Prov 29,19: «No con solas palabras se corrige el siervo, porque entiende bien; pero de obedecer, nada». Eclo 33,25: «El forraje, el palo y la carga, para el asno; el pan, la corrección y el trabajo, para el siervo»; Prov 29,21: «El que acaricia a su siervo como a un niño, al fin se hará contumaz».

[261] Eclo 15,2: «(La sabiduría), como madre, le saldrá al encuentro, y, como esposa virginal, le acogerá»; Eclo 1,1: «Toda sabiduría viene del Señor y con El estará siempre... Es el Señor quien la creó, la vio y la distribuyó; la derramó sobre todas sus obras... y la otorgó a los que le aman».

[262] Prov 4,23: «Guarda tu corazón con toda cautela, porque de él brotan manantiales de vida»; Prov 16,23: «El corazón del sabio hace prudente su boca; y sobre sus labios crecela persuasión».

de tu boca; luego profiere tus (palabras) a cuentagotas, porque el adiestramiento de la boca es más duro que el adiestramiento para la guerra».

«No trates a la ligera la palabra del rey; que sirva para ti de curación para tu (carne)... Porque suave es la expresión del rey, pero es más aguda y fuerte que un cuchillo de (doble) filo. Estate atento, porque la mirada dura en el rostro del rey (significa): '¡No te detengas!' Su ira es veloz como el relámpago. Atiende a que no se muestre contra tus manifestaciones y perezcas antes de tiempo... [263] Porque la cólera del rey, cuando te manda, *es un fuego ardiente. Obedécele al punto. No permitas que se encienda* contra ti y queme tus manos. Cubre la palabra del rey con el velo del corazón. ¿Para qué va a contender la leña con el fuego, la carne con el cuchillo, y el hombre con (el rey)? [264]

«He probado incluso el níspero amargo y (he comido) lechugas; pero nada hay más amargo que la pobreza» [265].

«Blanda es la lengua (del rey), pero rompe las escamas de un dragón [266]. Es como una plaga que no se ve».

«No se regocije tu corazón por tus muchos hijos, ni te aflija tener pocos».

«El rey es como el Misericordioso; su voz es también ruidosa. ¿Quién puede estar de pie ante él, salvo aquel con quien está Dios? Hermoso es contemplar al rey, y noble es su majestad para el que camina por la tierra como hombre libre (?)».

«Una buena vasija guarda la palabra en su corazón, pero un vaso roto la deja salir».

«El león se acercó (a saludar al asno): 'La paz sea contigo'. Pero el asno respondió y dijo al león: ...»

VIII 111-25:

«He levantado arena; he transportado sal; pero no hay nada más pesado que (el furor)... [267] He levantado paja machacada y he levantado salvado, *pero nada hay más liviano que un transeúnte*» [268].

«Las preocupaciones de guerra calman las aguas entre buenos amigos».

«Si un hombre pequeño se hiciera grande, sus palabras volarían por encima de él» [269].

263 Ecl 8,2-3: «Guarda el mandato del rey a causa del juramento hecho a Dios. No te apresures a *alejarte de su presencia ni persistas en cosas que le desagradan, porque puede hacer* cuanto quiere, pues la palabra del rey es eficaz; y ¿quién podrá decirle: ' ¿Qué es lo que haces'?»

264 Ecl 6,10: «El que es, ya tiene nombre; y ya sabe que es un hombre y que no podrá contender con quien es más fuerte que él».

265 Prov 10,15: «La hacienda del rico es su fortaleza; pero la ruina del pobre es su indigencia»; Eclo 13,4: «El rico hace injusticias, y se gloría de ello; pero el pobre recibe una injusticia y pide excusa»; Eclo 13,22-23: «El asno salvaje es presa del león del desierto; así, también los pobres son pasto de los ricos»; Eclo 13,25-29: «El rico, si vacila, es sostenido por los amigos, pero el pobre, *si cae, es rechazado aun por los amigos. Si el rico habla, todos aplauden;* aunque diga necedades, le darán la razón. Pero, si el pobre habla, le insultarán; hablará con discreción, y nadie le reconocerá. Habla el rico, y todos callan y ponen por las nubes su discreción. Pero habla el pobre, y dicen: ' ¿Quién es éste?' Y, si se propasa, todos se echan encima»; Prov 14,20: «Aun al amigo resulta odioso el pobre; mas el rico tiene muchos amigos»; Prov 19,4: «La riqueza allega muchos amigos, pero al pobre, sus amigos le abandonan... Al pobre, aun sus hermanos le aborrecen. ¡Cuánto más le dejarán los amigos!»

266 Prov 25,15:
«Con longanimidad se aplaca el príncipe,
y la lengua blanda quebranta los huesos».

267 Prov 27,3:
«Pesada es la piedra, pesada la arena;
pero la ira del necio es más pesada que ambos».

268 Al que no tiene hacienda y anda de un lugar para otros se le desprecia.

269 El súbito encumbramiento en la sociedad hace al sujeto presuntuoso.

«El abrir la boca es un don de los dioses; y, si uno es amado de los dioses, ellos pondrán algo bueno que decir en su boca» [270].

«Muchas son las estrellas del cielo y nadie conoce sus nombres [271]. Por lo mismo, nadie conoce a la humanidad».

«No hay león en el mar; por ello llaman a la inundación *lb'*» [272].

«El leopardo se encontró con la cabra cuando ésta tenía frío. Entonces, el leopardo dijo a cabra: 'Ven, yo te cubriré con mi piel'. Pero la cabra respondió, diciendo al leopardo: ' ¿Qué necesidad tengo yo de ello, señor mío? No me quites mi piel'. Porque él no saludaba a la cabra (lit. gacela) sino para chuparle la sangre».

«El oso se fue a los corderos (y les dijo): 'Entregadme uno de los vuestros y quedaré satisfecho'. Pero los corderos le respondieron, diciendo: 'Toma al que quieras de nosotros, pues somos (tus) corderos'. En realidad no está en poder de los hombres levantar sus pies o bajarlos sin (permiso) de los dioses. Ciertamente, no tienes poder para levantar tu pie o bajarlo».

«Si algo bueno sale de la boca de los hombres, (es beneficioso para los hombres); pero, si algo malo sale de sus bocas, los dioses le causarán daño. Porque, si los ojos del dios están sobre los hombres, el hombre puede cortar leña en la oscuridad sin ver, como un ladrón que destruye su casa y...»

IX 123-41:

«(No tiendas) tu arco ni dispares tu flecha contra un hombre justo, no sea que dios venga en su ayuda y haga volverlo sobre ti...»

«(Si) tú (tienes hambre), hijo mío, afánate y trabaja; entonces comerás, te saciarás y darás a tus hijos. Si (tiendes) tu arco y disparas tu flecha a un justo, tuyo es el dardo, pero de dios la puntería».

«Tú, *hijo mío, pide prestado grano y trigo para que puedas comer y sa*ciarte y dar a tus hijos que están contigo. No tomes un préstamo grande de un hombre malvado. Pero, si tomas un préstamo, no descanses hasta que lo pagues. Porque el préstamo es dulce como... pero el pagarlo resulta perturbador para tu casa» [273].

«(Lo que oigas, compruébalo) con tus oídos. Pues el atractivo de un hombre es su veracidad; y lo que le hace repulsivo es la mentira en sus labios. Porque, al principio, al mentiroso se le coloca en el trono, pero al fin se descubren sus mentiras y se le escupe en su rostro. Pues el cuello del mentiroso está tallado como una... doncella que (se oculta) de la vista, como un hombre que causa *infortunios que no provienen del dios*».

«(No desprecies) lo que te tocó en suerte ni codicies una riqueza que se te niega; (no multipliques) las riquezas y no engrandezcas tu corazón» [274].

«(Quien) no sienta orgullo por los nombres de su padre y madre, que el sol no brille sobre él [275], pues es un maligno».

270 Prov 16,1:
«Al hombre tocan los proyectos del corazón,
pero es Yahvé quien da la respuesta en la lengua».

271 Is 40,26: «Alzad en lo alto los ojos y mirad (al cielo). ¿Quién lo creó? El que saca numerado su ejército y a todos los llama por su nombre».

Sal 147,4:
«(Dios) cuenta el número de las estrellas
y llama a cada una por su nombre».

272 Aquí se juega con el término *lb'*, que significa «inundación», y que puede significar «león». Es una sátira contra las inconsecuencias del lenguaje, como cuando nosotros al perro que no tiene rabo le llamamos «rabón», o al que tiene poco pelo se le llama «pelón».

273 Eclo 29,4-6: «Para muchos, el préstamo es un hallazgo; fastidian a quien los socorrió... Pero al momento de la devolución da largas y vanas excusas y echa la culpa al tiempo; si paga, apenas pagará la mitad».

274 Sal 61,11: «Si abundan las riquezas, no apeguéis vuestro corazón».

275 *Prov 20,20: «El que maldice a su padre o a su madre, verá extinguirse su lámpara en* oscuridad tenebrosa».

«(De mí mismo) proviene mi infortunio. ¿Con quién voy a ser justificado? De mi casa salió la cólera. ¿Con quién voy a pelearme?»

«No reveles tus (secretos) delante de tus amigos, no sea que desprecien tu nombre» [276].

X 142-58:

«No te querelles con el que está por encima de ti. (No contiendas) con el que... y es más fuerte que tú, (porque él tomará) de tu parte y (la añadirá a) la suya. Es lo que le pasa al hombre pequeño que (disputa) con (el grande)».

«No apartes la sabiduría de ti... No mires fijamente demasiado, no sea que se nuble tu vista. No seas (demasiado) dulzón, no sea que te traguen; ni (demasiado) amargo, (no sea que te escupan)».

«Si quieres ser (ensalzado), hijo mío, (humíllate ante dios), quien humilla al (exaltado) y (exalta al humilde)» [277].

«Lo que maldicen los labios de los hombres, dios no lo maldice... Dios retorcerá la boca del que pervierte (diciendo mentiras) y arrancará (su) lengua».

«Que los (ojos) buenos no se oscurezcan, ni los (buenos) oídos (se taponen y la boca buena ame) la verdad y la proclame».

XI 159-72:

«Un hombre de buena conducta, cuyo corazón es bueno, es como una (ciudad) poderosa (situada) sobre (una montaña). (Nadie podrá bajarlo). A menos que el hombre more con dios. ¿Cuál puede ser su refugio?... Pero aquel con el que está dios, ¿quién podrá echarlo abajo?»...

«El hombre (no conoce) lo que hay en el corazón de su compañero. Por eso, cuando un hombre bueno (ve) a uno malvado, (que se guarde de él). Que (no) se junte con él en un viaje, ni sea vecino el hombre bueno con el malo».

«La zarza envió a decir al granado: '¿Por qué tantas espinas (para el que) toque tu fuste?...' El (granado) le respondió, diciendo: 'Tú eres todo espinas para el que te toque».

«Todos los que entran en contacto con el hombre justo se ponen de su parte».

«(Una ciudad) de malvados será echada aparte en un día borrascoso y en... sus puertas serán echadas abajo; son para saqueo (del justo)».

«(Has despreciado) mis ojos, que he levantado hacia ti, y mi corazón, que te entregué sabiamente, y has llevado mi nombre (a la desgracia)».

«Si el malvado agarra la punta de tu vestido, déjalo en su mano. Después acude a *Shamash;* él tomará el suyo y te lo dará».

XII 173-190:

«El hambre endulza lo amargo, y la sed (lo agrio)» [278].

«... Si tu amo te confía guardar el agua (y tú lo cumples fielmente, quizá) te dé oro...»

«Un día dijo el hombre al asno salvaje: 'Permíteme cabalgar sobre ti, y yo te daré el mantenimiento'... Pero el asno salvaje dijo: 'Quédate con tu mantenimiento y pienso, con tal de que no te vea cabalgar'».

«No diga el rico: 'Yo me glorío en mis riquezas'» [279].

XIV 208-223:

«... (no enseñes) el mar a un árabe, ni a un sidonio el desierto, porque sus tareas son diferentes».

[276] Prov 25,9-10: «Defiende tu pleito contra tu adversario, pero no descubras el secreto al otro; por que no pueda infamarte quien te escucha, sin que tenga remedio tu deshonra».

[277] Lc 14,11; 18,14: «Todo el que se humilla será ensalzado y el que se ensalza será humillado».

[278] Prov 27,7: «El perfume y el incienso alegran el corazón, y la dulzura del amigo consuela el alma».

6. El «Ahiqar» de la Biblia

En Tob 11,20, según la Vg, se menciona una vez a un tal *Achior* (Ahiqar) y a *Nadab*, primo de *Tobías*, que vinieron a felicitarle por los beneficios que Dios le había otorgado. En las versiones griegas y antiguas se menciona a este *Ahiqar* en diversos lugares [280]. En estos textos aparecen los nombres de *Acheicharos* (Ahiqar) y *Nadán* (Nadab), sobrino de *Ahiqar*. Según el códice *Sinaítico*, *Asaradón* estableció a *Acheicharos* (Ahiqar) sobre la administración del reino. Como gran copero del rey asirio, intercedió por Tobías. Y era sobrino de Tobías (Tob 1,21.23). Otro tanto se dice en el códice *Vaticano* y en la versión *Itala*. *Ahiqar* alimentó a Tobías durante dos años en que éste estuvo en *Elimayde*. Y en una fiesta de los judíos en *Nínive*, *Ahiqar* y Nadab, su sobrino, se alegraron con Tobías (11,17.18). Luego, en el discurso de Tobías antes de morir, éste cuenta cómo Nadab quiso hacer matar a su tío *Ahiqar;* pero Dios hizo que al fin Nadab fuera muerto (Tob 14,10: *Sinaítico, Vaticano* e *Itala*). Y, según el códice *Sinaítico* (14,15), *Ahiqar* fue rey de *Media* (esto aparece también en la versión de la *Itala*).

Esto responde a la leyenda de *Ahiqar*, que conocemos por los textos extrabíblicos: Según ésta, *Ahiqar* fue canciller de *Senaquerib* (705-681 a.C.); y adoptó a su sobrino *Nadán*, quien presentó a su tío bienhechor como traidor al rey *Asaradón*, sucesor de *Senaquerib*. Condenado a muerte, *Ahiqar* fue ocultado; y, al descubrirse la falsa acusación de *Nadán*, éste fue ajusticiado. Ahora bien, a este sabio y adivino, *Ahiqar*, se atribuyen esas sentencias antes transcritas de tipo *sapiencial*, algunas de las cuales tienen, como hemos visto, algún parecido con determinadas sentencias sapienciales bíblicas. En ellas, *Ahiqar* enseña a su sobrino *Nadab* el modo de comportarse en la vida. El faraón de Egipto pidió al rey de *Asiria* que le enviara un sabio para que respondiera a una serie de cuestiones y edificara un palacio en el aire. El sabio *asirio* satisfizo a todas las pe-

[279] Jer 9,23-22: «Que no se gloríe el rico en su riqueza».

[280] Tob 1,21.22; 2,10; 11,17.18; 14,10; 14,15.

ticiones del faraón, construyendo el palacio en el aire y dando solución a sus enigmas. Luego volvió hacia *Asaradón*, quien le colmó de honores, mandando matar a su sobrino *Nadán*, que le había calumniado. El mismo *Ahiqar* le ató y azotó para hacerlo entrar en el buen juicio «por las espaldas, ya que no había podido entrar por las orejas»; y le dirigió una segunda serie de *máximas* (96-142). Luego *Nadán* fue ajusticiado.

La *historia* y *máximas* de *Ahiqar* fueron redactadas primero en *arameo;* quizá por él mismo o por un falsario que utilizó su nombre. La redacción *aramea* es del siglo VI a.C., pues es conocida de los judíos de la colonia de *Elefantina* (Alto Egipto). Con todo, muchas de sus sentencias aparecen ya en los *textos asirios* del siglo VII a.C., en la biblioteca cuneiforme de *Asurbanipal* (668-26 a.C.). El número de *sentencias* atribuidas a *Ahiqar* se fue aumentando, y así, en la versión *siríaca* aparece más voluminoso. El texto original de la *Historia y sabiduría de Ahiqar* se ha perdido y sólo lo conocemos por las traducciones, que añaden retoques. La versión *siríaca* es la más importante y se basa en el *arameo* original. Las otras traducciones dependen de la *siríaca*, que aparece en muchos textos nestorianos. En la novela de las *Mil y una noches* aparecen *sentencias* de *Ahiqar* a través de una traducción *árabe*, que, a su vez, depende de la *siríaca*. La versión *armenia* depende también de la *siríaca*. Tiene algunas sentencias nuevas que no están en la versión *siríaca* ni en la *árabe*. Otro tanto se ha de decir de la versión *eslava*. Parte de la historia de *Ahiqar* y de sus *máximas* aparecen en un resumen *griego* titulado *Vida de Esopo el fabulista*.

Según Clemente de Alejandría, *Demócrito* (460-496 a.C.) utilizó las *Sentencias de Ahiqar* [281]. Por otra parte, hay grandes analogías entre las *máximas de Ahiqar* y las de *Menandro* (342-290 a.C.). Y *Teofrasto* (371-296 a.C.), discípulo de *Aristóteles*, compuso un escrito titulado 'Αχίκαρος; pero se ignora su contenido [282]. Y *Estrabón* menciona entre los sabios de la antigüedad a *Achicharos*. Y en el *Korán*, *sura* 31, el tipo de *Loqman* parece calcado en el personaje de *Ahiqar* y Esopo.

De hecho, el *Achicharo* de Tob 1,3.4 es parecido al *Ahiqar* de la leyenda. Varias son las sentencias similares del libro de Tobías y las de Ahiqar [283].

[281] Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strommata* I 15: PG 8,772.773; EUSEBIO, *Praeparatio evangelica* X 4: PG 21,785.

[282] Cf. DBS I 203.

[283] Cf. Tob 4,2 y Ahiq 31; Tob 4,13 y Ahiq 3,9; Tob 4,16 y Ahiq 2,198; Tob 4,18 y Ahiq 3,13; Tob 4,19 y Ahiq 3,16; Tob 14,10 y Ahiq 33,97. Pero en la leyenda de *Ahiqar* no se menciona a *Tobías*.

En el Eclesiástico también encontramos sentencias similares a las de Ahiqar. Posiblemente, el autor del Eclesiástico conoció los textos del sabio oriental, aunque las sentencias coincidentes son comunes en la literatura sapiencial de muchos pueblos de la antigüedad, y pueden depender de un trasfondo común. Parece que el autor del libro novelesco de Tobías ha utilizado el personaje legendario mesopotámico de Ahiqar para resaltar la figura del protagonista del libro: Tobías [284].

Para calibrar las posibles concomitancias entre la literatura sapiencial bíblica y la oriental hemos de tener en cuenta que la literatura *gnómica* o *proverbial* surge como expresión de la sabiduría popular en todas las latitudes; por tanto, no es difícil encontrar *máximas morales* similares en distintos contextos históricos por simple coincidencia de la observación del sentido común sobre las diversas realidades de la vida real. Por eso, cuando se encuentran en distintas literaturas sentencias sapienciales coincidentes, no es necesario pensar que una dependa directamente de la otra. De hecho, los hebreos procedían de un ambiente seminómada de tipo cananeo, con una experiencia de estancia en Egipto y en las estepas del Sinaí; todas estas vicisitudes históricas debieron de dejar huella en su tradición *gnómica*, que es puesta por escrito en los círculos culturales de la corte salomónica, actividad que se continúa hasta el tiempo de los Macabeos. Por eso, las *máximas* sapienciales bíblicas pueden ser totalmente originales o tener un origen cananeo, egipcio, nómada y aun mesopotámico, ya que la cautividad babilónica dejó profunda huella en el alma religiosa israelita [285].

Por otra parte, el artificio del *paralelismo* ideológico (sintético, antitético y sinónimo) no es exclusivo de la literatura hebraica, ya que existe en las formulaciones literarias primitivas de todos los pueblos. Y en las tribus sin escritura aparece este «paralelismo» rítmico en las tradiciones orales [286]. Ya hemos mencionado algunos proverbios sumerios [287] y otros asirios [288]; por eso, como la literatura sapiencial egipcia es muy rica, debió

[284] Cf. E. COSQUIN, en RB (1899) 50-82.510-31; J. HALEVY, *Tobie et Akhiskar:* Revue Sémitique (1910) 23-77; F. NAU, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'assyrien* (Paris 1909); L. PIROT, en DBS I 198-207; P. GRELOT, *Sagesse d'Ahiqar*, en RB LVIII (1961) 178s.

[285] Cf. M. JOUSSE, *Le style oral rytmique et mnémotechnique chèz les verbs moteurs:* Archives de Philosophie II cah.4 (Paris 1925); ID., *Les rabbis d'Israël: les récitatifs rythmiques paralleles* (Paris 1929); R. PAUTREL, *Les canons du mashal rabbinique:* RSR 26 (1936) 5-45.

[286] Cf. R. BLACHERE, *Contribution à l'étude de la littérature proverbiale des arabes à l'époque archaïque:* Arabica I (Leiden 1954) 53-83.

[287] Cf. KRAMER, *L'histoire commence à Summer* (Paris 1957) 164; GORDON, *Sumerian Proverbs.*

[288] *Sagesses du Proche Orient ancien* p.2 (Colloque de Strassbourg, 1962); VAN DIJK, *Sagesse suméro-akkadienne* 6.

de dejar huella en la tradición culturista hebraica [289]. Respecto de la *sabiduría cananea*, apenas aparece algo en la literatura de *Ras Shamra* [290].

7. El Justo doliente

Observaciones pesimistas sobre la vida y relaciones con la divinidad [291].

«... He venido a ser como un hombre sordo...
... En un tiempo me he portado como un señor,
pero ahora me he convertido en esclavo [292].
El furor de mis compañeros me aniquila...
El día es un suspiro; la noche, un llanto [293];
El mes es silencio, y el año, un duelo...
Apenas he llegado a la vida, y ya he franqueado el tiempo fijado [294].
He mirado en torno a mí: ¡mal sobre mal!
Aumenta mi opresión, no puedo encontrar lo recto.
He gritado hacia mi dios, y no me ha mostrado su faz [295].
He invocado a mi diosa, pero no levantó su cabeza.

[289] Cf. P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature d'Israël* (Neuchâtel 1929) 64-67; *Rev. d'Égyptologie* 10 (1955) 64-70 n.6; DBS VIII 1422-30.
[290] Cf. Gordon, *Ugaritic Literature* n.49; W. F. Albright, *Mélanges Rowley* VI, *Suppl.* III (1955) 1-15; M. Dahood, *Proverbs and North-West semitic Philology* (Roma 1963).
[291] Texto en V. Scheil, *Une saison de fouilles a Sippar* (Le Caire 1902) n.37; S. Langdon, *Babylonian Wisdom* (London 1925); P. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens* (Paris 1907); H. Zimmern, *Hymnen und Gebete* (AU VII 3); W. Rogers, *Cuneiform Parallels tho the Old Testament* 164-69; E. Ebeling, en AOT 273-81; ANET 435-37.
[292] Job 29,2: «¿Quién me diera volver a los meses de antaño...
cuando salía a la puerta de la ciudad
y en la plaza se alzaba mi silla?
Los ancianos se alzaban de pie,
y los príncipes contenían las palabras,
y ponían su palma en la boca,
y enmudecía la voz de los caudillos...
El oído que me oía me llamaba feliz...
Nadie replicaba a mis palabras...
y moraba entre ellos como rey entre sus huestes
y se dejaban llevar a donde yo les conducía.
Pero ahora ríense de mí los más mozos que yo,
a cuyos padres hubiera desdeñado yo contar
entre los perros de mi ganado...
Abominan de mí, me esquivan
y no se retraen de escupirme en la cara».
[293] Job 7,6: «Mis días corrieron más rápidos que la lanzadera,
pasaron sin dejar esperanza.
Acuérdate (Dios) de que mi vida es un soplo...
Como se deshace una nube y se va,
así el que baja al *sheol* no sube más».
Job 9,25: «Mis días pasaron más veloces que un correo...
Se han deslizado como lanchas de papiro,
como águila que se lanza sobre la presa».
[294] Job 14,2: «El hombre nacido de mujer, corto de días y harto de inquietudes,
brota como una flor y se marchita,
huye como sombra sin pararse».
[295] Job 23,3: «¡Quién me diera saber dónde hallarlo...!
Pero, si voy al oriente, no está;
si al occidente, no lo distingo...

El adivino, con sus conjuros, no discierne la situación,
y el encantador, con sus sacrificios, no ha hecho brillar mi juicio.
Me he vuelto al nigromante, pero no ha logrado entender.
Y el mago, con sus conjuros, no ha disipado la cólera que pesa sobre mí.
¿De dónde provienen los males por doquier?
He mirado hacia atrás: la desgracia me persigue.
Como si a mi dios yo no hubiera ofrecido el sacrificio prescrito,
como si no invocara a la diosa en el banquete,
como si mi rostro no se inclinara
y como si mi adoración no hubiera sido vista;
como aquel en cuya boca han cesado las plegarias y las súplicas,
para el cual hubiere terminado el día de fiesta
y eliminados las neomenias *(eshsheshu)* [296].
Yo me he asemejado al que se hizo negligente y despreció sus imágenes,
al que no enseñó a su pueblo la religión y la reverencia,
al que no se acordó de su dios, aunque comía su comida;
al que abandonó a su diosa y no le ofreció la libación,
al que ha sido opresor y olvidó a su (divino) señor,
al que juró frívolamente en nombre de su divinidad honorable.
Pero en realidad yo sólo pensaba en la oración y en las súplicas,
pues la plegaria era mi meditación, y el sacrificio, mi ley;
la alegría de mi corazón estaba en el día de la adoración de los dioses;
mi ganancia y mi riqueza era la procesión de mi diosa;
la veneración del rey era mi alegría
y me gozaba en la música en su honor.
Yo enseñaba a mi país a guardar el nombre de dios
y enseñaba a las gentes a honrar el nombre de la diosa.
Yo exaltaba la majestad del rey a la de dios
e inculcaba al pueblo la veneración por el palacio (real).
Yo sólo sabía que estas cosas eran agradables al dios,
pues lo que es bueno para uno, es malo para dios,
y lo que es malo según la apreciación de uno, es buena para dios.
¿Quién podrá entender el designio de los dioses en medio de los cielos? [297]
Los designios divinos son aguas profundas.
¿Quién podrá comprenderlos?
¿Cómo los seres humanos van a conocer la conducta de un dios?
El que ayer estaba vivo, hoy está muerto [298].
Al instante se ha convertido en tinieblas,
al punto ha sido aplastado.
En un momento cantaba una canción alegre,
y al instante se lamenta como una que hace duelo.

[296] Se celebraban los días 4,8 y 17 del mes.
[297] Job 38,1:
«¿Quién es este que empaña mi providencia con insensatos discursos?...»
Ibid., 37,15: «¿Sabes tú los designios de Dios?»
Ibid., 37,23: «Al Omnipotente no le alcanzamos,
grande es su poder y su juicio».
[298] Job 27,19: «(El culpable) se acuesta rico, pero será por última vez;
en un abrir de ojos ya no existe».
Ibid., 34,20: «(Los impíos) mueren de improviso y pasan...»

Como el día y la noche cambia de humor.
Cuando están hambrientos, parecen cadáveres;
cuando están saciados, se miden con los dioses.
En la prosperidad hablan de subir al cielo;
cuando están afligidos, regañan y quieren bajar al mundo subterráneo
. . . . . .
Un mal espíritu ha venido del abismo...
Un dolor de cabeza procede de *Ekur* (mundo subterráneo)...
El... (demonio) ha descendido de la montaña del mundo subterráneo...
Como la hierba del suelo, la enfermedad vuelve pálido...
Todos juntamente se echarán hacia mí...
Al cuerpo erguido destruyeron como a un muro
y a mi ancha figura echaron abajo como a una caña.
Como un *singirtu* (planta acuática) fue echado y arrojado sobre mí
El *alu* (demonio de la enfermedad) ha cubierto mi cuerpo como un vestido.
Como una red el sueño me ha cubierto.
Mis ojos se clavan fijos, sin mirar;
mis oídos están abiertos, sin oír.
La languidez se ha apoderado de mi cuerpo,
una desgracia repentina ha caído sobre mi carne;
la debilidad se ha apoderado de mi mano,
el cansancio ha caído sobre mis rodillas [299].
La muerte (me ha perseguido) y ha cubierto todo mi cuerpo.
Si alguno pregunta por mí y me llama, no respondo.
Mi gente llora, pero yo ya no existo.
En mi boca se ha colocado una mordaza.
Yo he retenido la palabra en mis labios...
El trigo, aunque esté podrido, lo como.
La cerveza—¡vida divina!—le he eliminado de mí.
Mucho ha durado la desgracia.
Mi apariencia por extenuación...
Mi carne está flácida, mi sangre (se va);
mis huesos están rotos... mis músculos inflamados...
Tomo mi lecho por cárcel, pues han bloqueado mi salida [300].
Mi casa se ha convertido en prisión;
mis manos han sido puestas en grilletes; es decir, mi carne.
Mis pies han sido arrojados en cadenas.
Mis ronchas se convierten en llagas, mi herida es grave.
Me han golpeado con un látigo terriblemente.

[299] Job 17,1: «Mi espíritu se extingue, mis días acaban;
sólo me queda el sepulcro».

Job 17,7: «Mis ojos se consumen de tristeza
y mis miembros se desvanecen como sombra...
A la fosa grité: 'Tú eres mi padre';
y a los gusanos: 'Mi madre y mis hermanos'».

[300] Sal 22,15: «Me derramo como agua;
todos mis huesos están dislocados.
Mi corazón es como cera,
que se derrite dentro de mis entrañas.
Seco está, como un tejón, mi paladar,
mi lengua está pegada a las fauces
y me han echado al polvo de la muerte».

Me han atravesado con pinchos; la punzada era feroz [301].
Todo el día me acecha un perseguidor [302].
De noche, mi aliento no respira un momento.
Mis nervios, al estirarse, han quedado sueltos;
mis miembros están desquiciados, como algo aparte.
Paso la noche en mi estiércol como un buey [303].
Estoy empapado, como una oveja, en mis excrementos.
Mi artritis elude al conjurador
y mis agüeros confundieron al adivino.
El encantador no ha sabido determinar mi enfermedad
y el adivino no acierta a determinar el tiempo de mi dolencia.
Ni el dios me ha ayudado, ni ha tomado mi mano;
mi diosa no ha mostrado compasión ni vino a mi lado.
Mientras la sepultura estaba aún abierta, se apoderaron de mis joyas [304];
y antes de que hubiera muerto terminó el llanto por mí.
Todo el país decía: '¡Qué pena!'
El que me deseaba el mal lo oía, y su rostro brillaba (con alegría) [305].
Trajeron las buenas noticias, las buenas noticias a la mujer que deseaba mi mal,
y se alegró su espíritu.
Pero yo sé el día en que mis lágrimas cesarán [306],
en que las divinidades se mostrarán tales protegiéndome.
Pesada era mi mano, y no podía aguantarla;
poderoso era su espanto...
Una mañana tuve un sueño dos veces con el mismo significado:
un cierto hombre, inmenso por su estatura...,
quitó lo que obstruía y abrió mi oído...
Mi nariz, cuyo (repirar) estaba impedido por la opresión de la calentura,
curó su lesión, de forma que pude respirar...
Mis labios, que estaban apretados y (temblaban),
él desechó su temor y soltó sus ligaduras.
Mi boca, que estaba cubierta y con la que hablaba cuchicheando,
él la limpió como si fuera cobre y la hizo brillar.
Mis dientes, que estaban cerrados y...,
él abrió el espacio entre ellos y sus raíces...
La lengua, que estaba atada y era inhábil para su función,
él le quitó su mudez, y su habla se hizo clara.

[301] Sal 22,17: «Me han taladrado mis manos y mis pies
y puedo contar todos mis huesos».

[302] Job 7,13: «Cuando me digo: 'En mi cama hallaré consuelo,
el lecho aliviará mis dolores',
tú me aterras con sueños,
me espantas con visiones... Me consumo».

[303] Job 2,8: «Rascábase Job con un tejón y estaba sentado sobre la ceniza».

[304] Sal 22,18-19: «Ellos (mis enemigos) me contemplan y miran.
Se han repartido mis vestidos,
y echan suerte sobre mi túnica».

[305] Sal 41,6-10.

[306] Job 19,25-26: «Porque yo sé que mi Redentor vive,
y al fin se erguirá como fiador sobre el polvo,
y detrás de mi piel yo me mantendré erguido,
y desde mi carne yo veré a Dios».

A la tráquea, que estaba estrechada y tiesa como un cadáver,
hizo que sus cantos fueran alegres y sonaran como flauta.
Los pulmones, que estaban apretados y no recibían (aliento),
se enderezaron y se abrió lo que los taponaba...
El ancho intestino, que estaba vacío por el hambre y entrelazado como un cesto,
recibió alimento y aceptó bebidas.
El cuello, que se había ablandado e inclinado,
se irguió como una montaña y se puso erecto como un cedro.
Mi vigor se hizo semejante al que tiene plena fuerza...
Las rodillas, que estaban tiesas, se alzaron ...
En un sueño vi a un cierto hombre...
que tomaba en su mano una rama de tamarisco y un vaso de purificar,
(diciendo): '*Tab-utul-Enlil*, morador de *Nippur*,
me ha enviado para purificarte'.
Y, levantando agua, la derramó sobre mí.
Recitó la encantación de vida, me ungió con...
Y vi un tercer sueño... en la noche:
según el modo humano, una muchacha (hermosa) con facciones delicadas...
Marduk tomó mi mano, levantó mi cabeza...
Y volví a Babilonia y entré en el *Esagila*...,
y persistí ante él con súplicas e imploraciones,
le ofrecí incienso de suave olor con libaciones...
Marduk puede hacer revivir al que está en situación grave,
Sarpanit puede librar de la destrucción».

Como en el caso del infortunado Job, el justo doliente mesopotámico sufre a pesar de que es consciente de su inocencia. La diferencia entre ambas producciones literarias (la bíblica y la mesopotámica) está en el enfoque general, ya que en el caso de *Job* no intervienen para nada los magos, los adivinos, y el infortunado varón de *Hus* acepta con estoica pasividad su triste situación: «desnudo salí de mi madre y desnudo volveré a la tierra» [307]. Es algo más que la aceptación fatalista oriental: «Dios me lo dio, Dios me lo quitó»; es la expresión de entrega a los misteriosos designios de una fuerza superior. En los diálogos desahoga sus sentimientos de protesta ante las estultas argumentaciones tradicionales de sus amigos, y, al fin, al ver las obras grandiosas de Dios en la naturaleza, reconoce que se ha sobrepasado en sus afirmaciones. Todos se han equivocado, pues la solución está en el hecho de que los designios de Dios sobre los hombres son inescrutables. No cabe sino acatarlos con humildad y paciencia.

En la perspectiva mitológica de la religión mesopotámica, el hombre es obra de los dioses, pues ha sido formado con la sangre de un ser divino *(¿Marduk-Qingu?)*, y los dioses, lejos

[307] Job 1,21.

de desinteresarse de los destinos de los hombres, los determinan cada año. En realidad, los dioses tienen necesidad del hombre, de su culto, pues de otro modo los dioses no podrían disfrutar de sus banquetes [308]. Pero los dioses son celosos de su inmortalidad y han puesto al hombre la limitación trágica de la muerte. Es lo que se dice en el poema de Gilgamesh:

«Cuando los dioses crearon la humanidad,
decidieron la *muerte* para la humanidad
y retuvieron para ellos la *vida*» [309].

Desde entonces surgió en el hombre eso que se ha dado en llamar la «angustia vital», tan bien dramatizada en el relato de la caída del primer hombre según la tradición bíblica [310]. Desde entonces, el hombre ha ensayado todos los medios de escapar a su destino mortal, apelando a la magia y a la religión. *Etana* busca la «hierba del alumbramiento» y se eleva sobre los aires llevado de las alas de un águila. Pero, cuando se acerca a la región donde habita *Ishtar*, el héroe declara: «Yo no puedo subir al cielo». Y el vértigo le hace perder la ocasión de llegar a la región de los dioses [311]. Y el héroe y el águila caen destrozados en el suelo.

El esquema religioso sumero-acadio se basaba en un *determinismo* del destino. Todo viene al hombre por determinación de los dioses. Por ello está sujeto a fuerzas superiores, benéficas o malignas. De ahí la situación conflictiva permanente del hombre. El poema del «justo doliente» de Babilonia refleja la situación de un enfermo que no sabe por qué los dioses le condenaron a tal situación, y, como en el caso de *Job*, al fin el dios le cura y restablece totalmente, terminando con una acción de gracias.

El tema, pues, es común a todas las literaturas, y no se puede hablar de una dependencia literaria del relato bíblico del texto babilónico, que le es muy anterior, pues, aunque las tabletas en el que fue encontrado son del siglo VII a.C., su original es anterior al 2000 a.C. En el texto hemos señalado algunas frases parecidas, pero el enfoque sustancial es totalmente diverso en ambos poemas; el diálogo de Job es vívido y de una fuerza expresiva muy superior al relato mesopotámico. Como dice J. Nougayrol, «si se entra en el detalle de las

[308] *Poema de la creación* o *Enuma elish* VI 3.26; SAO 46.
[309] Poema de Gilgamesh X 3; SAO 75.
[310] Gén 3,1ss.
[311] *Mito de Etana*; P. DHORME, *Choix des textes religieux assyro-babyloniens* (París 1907) 179.

diversas versiones, se encuentra poco, extrañamente poco, de coincidencias entre ellas. Es preciso, pues, hablar de un *tema* común, no de una misma fuente» [312].

8. Diálogo pesimista entre un afligido y su amigo sobre la miseria humana

(Es un poema acróstico, pues cada uno de los versos comienza con la misma sílaba, como el salmo 119. La copia actual no es anterior al siglo VII a.C., pero el original es varios siglos más antiguo. El que sufre habla en las estrofas con números impares, mientras que el amigo en los pares) [313].

1. *(Afligido):*

«... Permite que te cuente mis penas... busco a un compañero...
(Confórtame), porque sufro... Te lo ruego.
¿Dónde está tu hermano, comparable a ti?
¿Dónde hay un hombre sabio como tú? [314]
¿A quién puedo volver para relatarle mi tormento? [315]
(Yo había terminado) y los males mentales vinieron al punto.
Yo era el último, pues el destino había arrebatado al que me engendró.
La madre que me engendró fue llevada a la región subterránea.
Mi padre y mi madre me abandonaron y no tuve protector».

2. *(El amigo):*

«Mi querido amigo, lo que dices es doloroso,
y penoso al corazón que te ama lo que tu presentas para meditar.
Tu espíritu inteligente lo has hecho semejante al de un imbécil.
Tus radiantes formas las has transformado en tinieblas.
(Los hombres), apenas engendrados, se van por el camino de la muerte [316].
Tú atravesarás el río (subterráneo) del *Hubur*, se dice desde siempre.
Mira, la gente está uniformemente (triste).
A los ricos... los habían glorificado ardorosamente.
Pero ¿quién ha favorecido al hombre justo?» [317]

[312] J. Nougayrol, *Une version ancienne du «Juste souffrant»:* RB (1952) 250.
[313] Trad. de E. Ebeling, en AOT 287-91; M. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II (Leipzig 1925) 422; E. Dhorme, en RB (1923); ANET (R. H. Pfeifer) 438-40.
[314] Job 6,24: «Enseñadme vosotros, y yo me callaré;
y si he errado, hacédmelo ver.
¡Cuán persuasivas son las palabras de rectitud!»
[315] Job 6,28: «¡Y ahora dignaos volveros hacia mí...;
volveos y no seáis injustos,
pues la justicia está conmigo!»
[316] Job 14,2: «El hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de inquietudes,
brota como una flor y se marchita...»
[317] Job 4,15: «(Dios) salva al arruinado de boca,
y de la mano del prepotente al necesitado...»
Job 8,3: «¿Acaso tuerce Dios el derecho?
¿Puede el Omnipotente pervertir la justicia?
Job 9,24: «La tierra es entregada en manos de los impíos».
Job 12,6: «Paz gozan las tiendas de los devastadores
y están seguros los que provocan a Dios».

El que contempla el rostro de un dios tiene un *Lamasu* (genio protector) [318],
el que reverentemente da culto a una diosa amontona abundancia.

3. *(«El afligido):*

«¿Es tu corazón, amigo mío, un manantial de agua que acumula toda la (sabiduría)?
¿Es tu conocimiento el oleaje del mar que embiste?
Voy a interrogarte con cuidado; escucha mi discurso [319],
atiende un momento y escucha mi palabra.
Mi... ha terminado; estoy olvidado...
Mi buena dicha la he dejado escurrirse, la dejé pasar...
Mi vigor se ha desvanecido... ha cesado [320].
Turbaciones y desesperación... hasta la saciedad.
El vino del dátil que reconforta a los hombres...»

5. *(El afligido):*

«¿Es que el fiero león, que come lo mejor de la comida,
presenta su ofrenda de pasta e incienso para calmar el disgusto de la diosa?
¿Es que el engreído, cuya abundancia ha aumentado,
pesa el metal precioso a la diosa *Mami?*
¿He retenido yo la oblación de harina? No. Yo he rogado a los dioses
y he presentado los sacrificios prescritos a la diosa...»

6. *(El amigo):*

«¡Oh palmera, árbol exuberante, hermano precioso,
dotado con la totalidad de la sabiduría, joya escogida de los dioses!
Tú estás firmemente asentado como la tierra, pero el consejero (divino) está lejos.
Considera al noble onagro...
El ha hollado el producto de los campos, y la flecha se vuelve contra él.
Considera, si te place, al enemigo de los rebaños, al león que has mencionado.
A causa de la brutalidad que el león ha cometido, una fosa ha sido abierta contra él.
Y al engreído, dotado de riquezas, cuyas propiedades se acumulan,
el gobernador lo quema en el fuego antes del tiempo determinado.
¿Quieres seguir las sendas que éstos han pisado?
Busca, pues, incesantemente el favor benevolente del dios».

7. *(El afligido):*

«¡Tu opinión es un viento del norte, una (buena) brisa para el pueblo!

[318] Job 4,7: «Recuerda bien: ¿Qué inocente pereció?
¿Qué justos fueron exterminados?
Job 8,6: «Si fueres recto y puro, desde ahora (Dios) velará por ti
y restaurará la morada de tu justicia...
Aún llenará tu boca de sonrisas, y de júbilo tus labios».
[319] Job 19,21: «¡Apiadaos de mí siquiera vosotros mis amigos,
porque me ha herido la mano de Dios»!».
[320] Job 7,5: «Mi carne está cubierta de gusanos y de escamas terrosas,
mi piel se arruga y se deshace supurando».

Puro y selecto es tu... consejo,
pero (permíteme añadir) una simple palabra ante ti:
Caminan por una senda feliz los que no buscan (a un dios) [321].
Y los que devotamente ruegan (a una diosa) se hacen pobres y débiles.
En mi adolescencia (investigué) el espíritu del dios,
con humildad y piedad he buscado a la diosa;
(y, sin embargo), soporto una carga sin provecho como un yugo;
los dioses me han traído escasez en vez de riquezas.
Un tullido me hace frente, un loco está contra mí;
han robado mi collar y he sido postergado».

8. *(El amigo:)*

«En realidad, ¡oh espíritu ingenioso y agudo!, lo que tienes en la mente no te es conveniente. Has rechazado la verdad, has despreciado el decreto de los dioses. Porque el deseo de tu alma era no observar las ordenanzas de los dioses [322], y has descuidado las purificaciones rituales de la diosa. Como el centro de los cielos, así (está lejos) el consejo divino. Pues no se ha dado (entender) el oráculo del dios y de la diosa. La verdadera inteligencia (es excluida) de la humanidad [323]. Mientras tanto, el cometer el mal (es inevitable) a los hombres y enseñar (a la gente) el camino del pecado...

13. *(El afligido:)*

«Que yo abandone la casa... Que yo no desee la propiedad.
Que yo olvide los dones votivos de dios,
hollando las prescripciones rituales,
que yo coma, matando al buey...
Que yo vaya hacia la fortaleza y me traslade lejos,
Que yo perfore un pozo, dejando salir las aguas,
un manantial en el desierto... para que ande errante,
que vaya casa por casa, dominando mi hambre;
que me eche en los campos y cace por los caminos
y que entre a modo de mendigo...

22. *(El amigo:)*

«El collar, la belleza por la que suspiras
... sus piernas, pronto él había perdido.
El malvado, el impío que adquirió riquezas,
el asesino con su arma le persigue.
¿Quién no busca el consejo de Dios, lo que es su éxito?

321 Job 9,24: «La tierra es entregada a las manos de los impíos...»

Job 21,7:
«¿Cómo es que viven los impíos, envejecen y se acrecienta su fortuna?... sus toros fecundan..., sus vacas paren y no abortan... Acaban sus días placenteramente...»

322 Job 22,6: «Pues exigías, sin razón, prenda a tus hermanos,
despojabas de sus ropas a los harapientos,
no dabas de beber al sediento,
y al hambriento le negabas el pan».

323 Job 28,12: «Pero la sabiduría, ¿dónde hallarla?
¿Dónde está el lugar del entendimiento?
No conoce el hombre su senda,
ni se halla en la tierra de los vivientes».

Al que lleva el yugo de Dios, ciertamente no le falta comida.
Busca, pues, el aliento bueno de los dioses,
y lo que has perdido este año lo recuperarás al instante» [324].

23. *(El afligido:)*

«Entre los hombres, yo he hecho observaciones, pero las apariencias cambian.
Dios no detiene el camino del demonio *sharrâbu*.
En los canales, el progenitor arrastra el barco,
mientras que su primogénito está en el lecho;
el hermano más viejo avanza en el camino como un león,
(mientras que) el hijo segundo se deleita en empujar una mula.
En la calle, el primogénito caza vergonzosamente (para saquear),
mientras el hijo segundo distribuye alimento al necesitado.
En presencia de un jefe, yo, ¿qué puedo ganar?
Yo debo someterme (incluso) a mi esclavo [325].
El hombre rico y feliz me desprecia
como si fuera el último de todos».

24. *(El amigo:)*

«¡Oh sabio y fuerte, dotado de conocimiento!
Tu corazón se come a sí mismo cuando tú amenazas al dios injustamente.
La mente del dios, como el centro de los cielos, está lejana;
su conocimiento es difícil, el hombre no puede entenderlo [326].
El producto de la mano de la diosa *Aruru* es vid en general.
El vástago prematuro es siempre delgado;
la primera ternera de la vaca es inferior (de calidad).
Su segundo es doblemente ancho.
El necio engendra un hijo sobresaliente.
Y el héroe fuerte, a uno cuyo nombre le es contrario.
Queda claro que la gente no puede conocer la voluntad de Dios.

25. *(El afligido:)*

«¡Préstame atención, amigo mío! Procura entender mi idea.
Guarda la expresión selecta de mi hablar:
(La gente) exalta la palabra de un hombre prominente experto en asesinar;
(en cambio), desprecia al desgraciado que no ha cometido violencias,
y justifica al que obra mal, cuya iniquidad...

324 Job 5,8: «Yo que tú me volvería a Dios
y en Dios pondría mi causa...
No desdeñes la corrección del Omnipotente...
Probarás la paz de tu tienda...»

325 Job 30,1: «En presencia ríense de mí los más mozos que yo,
a cuyos padres hubiera yo desdeñado de contar
entre los perros de mi ganado».

326 Job 4,3: «He aquí que enseñaste a muchos...»

Job 5,13: «(Dios) sorprende a los sabios en su astucia
y frustra los designios del malvado».

Job 8,3: «¿Acaso tuerce Dios el derecho, puede pervertir la justicia?
Nosotros somos de ayer, y no sabemos nada...
Dios no rechaza al íntegro... Aún llenará tu boca de sonrisas, y de júbilo tus labios».

En cambio, rechazan al justo, que sigue la voluntad del dios.
Llenan con metales preciosos al... del bandido,
pero vacían la despensa del desamparado.
Fortalecen al poderoso, cuyo cortejo es (malvado),
pero arruinan al débil y echan abajo al débil [327].
Y a mí, sin ayuda, el arrogante me persigue».

26. *(El amigo:)*

«El rey primitivo, el dios *Narú (Enlil)*, creador de la humanidad;
el glorioso dios *Zulummaru (Ea)*, que modeló la arcilla;
la reina, que los modeló, la señora divina *Mama*,
otorgaron a la humanidad el habla ingeniosa,
les confirieron para siempre falsedad e infidelidad.
Así exaltan favorablemente la benignidad del rico:
¡El es un rey! ¡Sus divinidades tutelares están a su lado!
Y, como si fuera un ladrón, maltratan al hombre desgraciado,
le calumnian y traman la muerte contra él,
y deslealmente le desean todo mal, porque no tiene protección;
espantosamente le arruinan y le apagan como a una llama».

27. *(El afligido):*

«¡Piedad, amigo mío! ¡Escucha mis quejas!
¡Ayúdame! ¡Contempla mi miseria y compréndeme! [328]
Yo soy un esclavo sabio y suplicante.
No he tenido ayuda ni confortamiento ni un instante.
He caminado tranquilamente a través de las plazas de la ciudad.
Mi voz no fue nunca fuerte, mi hablar fue quedo.
No levanté mi cabeza, mirando hacia el suelo.
Como un esclavo, no fui glorificado en la asamblea (de mis padres).
¡Que el dios *Ninurta* me asista!
¡Que la diosa *Ishtar*... tenga compasión de mí!
¡Que el pastor (rey), el sol del pueblo, tenga compasión!»

En este maravilloso diálogo encontramos un cierto parecido con el libro de Job. En ambos se clama contra la injusticia y se pide a la divinidad que ponga coto ante la triste situación de una sociedad en la que prosperan los impíos y desalmados. Pero tampoco aquí podemos hablar de una dependencia literaria directa y ceñida del libro bíblico respecto del escrito mesopotámico. Es una situación similar de desgracia que ha inspirado a dos genios excepcionales el examen de las tristes vicisitudes de una sociedad desigual. Como siempre, la altura del *monoteísmo* y las expresiones radicales y punzantes dan marcada superioridad al libro hebraico, más elaborado y posterior. La problemática de la «angustia vital» fue patrimonio común de los grandes pensadores de la antigüedad.

[327] Eclo 13,25-29: «Habla el rico, y todos callan y ponen por las nubes su discreción. Pero habla el pobre, y dicen: ' ¿Quién es éste?' Y, si se propasa, todos se echan encima»; Prov 19,4: «La riqueza allega muchos amigos, pero al pobre los amigos le abandonan...»

[328] Job 19,21: «Apiadaos de mí siquiera vosotros mis amigos...»

9. La región de los muertos

Las concepciones de los mesopotámicos sobre ultratumba son muy parecidas a las de los hebreos, pues éstos hablaban de una región hueca, llamada *sheôl* («oquedad»), adonde iba el sustrato personal de todos los difuntos en estado flácido de sombras, mientras que aquéllos daban a aquella región subterránea el nombre de *arallû*. En los textos bíblicos, a esta región de los muertos se la designa como una región subterránea, tenebrosa [329], la «casa del silencio» [330], el «país sin retorno» [331], donde habitan los *refaîm* o *sombras* de los difuntos, los cuales no tienen ninguna manifestación que merezca el nombre de vida. Es una situación similar a la de los habitantes del *hades* de la mitología helénica [332]. Y, aunque Dios tiene dominio sobre esta región de sombras, sin embargo, no hay relaciones afectivas entre sus habitantes y el Dios de los vivos [333], pues sólo «pueden alabarle los vivientes» [334]. Por otra parte, no aparece mencionado un jefe o genio maléfico presidiendo esta región, que no es de castigo, sino de inconsciencia [335].

En la literatura mesopotámica encontramos varios fragmentos que aluden a esta región subterránea, a la que se califica también como «país sin retorno», «sin luz», donde el «polvo» es la comida de los difuntos. Sobre éstos reina *Ershkigal*, que tiene un lugarteniente llamado *Namtaru*, que es el encargado de poblar estas regiones subterráneas enviando pestes a los vivos. Es lo que se refleja en este poema, en el que se canta el descenso de *Ishtar* (diosa de la vegetación) a la región tenebrosa para después resucitar con la primavera.

Descenso de Ishtar a los infiernos

(La diosa de la fertilidad *Ishtar*, llamada en sumerio *Inanna*, desciende a la región subterránea y para entrar en ella tiene que someterse a determinadas exigencias protocolarias. Este mito aparece ya en textos sumerios; pero tenemos dos versiones semíticas más completas [336].)

[329] Is 14,15; Jon 2,27; 1 Sam 28,13. De allí subían los espectros.

[330] Sal 94,17; 115,17. Es la «tierra del olvido»; Sal 88,19.

[331] Job 7,9.10.20; 10,21.

[332] *Ilíada* XX 64: «En su espantosa podredumbre, hiela de horror a los mismos dioses». Y *Aquiles* declara a *Ulises* en *Odisea* XI 488-91: « Oh, no me disfrace la muerte, mi noble Ulises ... Yo preferiría ser criado de bueyes en vida con un pobre granjero que no tuviera mucho, que reinar sobre muertos, sobre este pueblo extinguido...»

[333] Prov 15,11; 27,20; Sal 88,12-18.

[334] Is 38,18-22.

[335] Sobre el *sheol* véase M. García Cordero, *La vida de ultratumba según los antiguos hebreos*: Salmanticensis (1954) 343-64; R. Criado, en *XV Semana Bíblica Española* (Madrid 1955) 23-56.

[336] La recensión más antigua proviene de *Ashur*; la otra, de la librería de *Asurbanipal* de *Nínive*. Traducciones de Jensen, en KB VI 80ss; S. Geller: OLZ XX (1917) col.41ss; E. Ebeling, en AOT 206s; P. Dhorme, *Choix des textes religieux assyro-babyloniens* (París 1907) 227-341; ANET 106-109; SAO 94-100.

«Hacia la tierra sin retorno, al reino de *(Ereshkigal)*,
Ishtar, hija de *Sin* (dios lunar), dirigió su mente...
Sí, así lo decidió la hija de *Sin*...
Hacia la casa sombría, morada de *Irkal* (la) *(Nergal)* [337],
hacia la casa de la que no sale el que entra [338],
al camino sin retorno [339];
a la casa donde el que entra está privado de luz [340],
en la que el polvo y la arcilla son su comida,
en la que no ven la luz, pues están en tinieblas
y están como pájaros con alas por vestido.
Y donde sobre la puerta y el cerrojo se esparce el polvo.
Cuando *Ishtar* llegó a la puerta del país sin retorno,
dijo estas palabras al portero:
'¡Oh portero, abre tu puerta!
¡Abre tu puerta para que yo entre!
Si no abres la puerta para que entre,
derribaré la puerta, romperé el cerrojo [341].
Romperé los dinteles, quebraré los batientes.
Haré subir a los muertos para que coman a los vivos,
hasta que los muertos sean más numerosos qu los vivos'.
Entonces el portero abrió la boca para hablar,
diciendo a la gran *Ishtar:*
'¡Detente, señora mía, no la derribes!
¡Yo iré y anunciaré tu nombre a mi soberana *Ereshkigal*!'
Y el portero entró y dijo a *Ereshkigal:*
'Aquí está tu hermana *Ishtar*,
la que organiza las grandes fiestas,
que agita las profundidades ante *Ea*, el rey'.
Cuando *Ereshkigal* oyó esto,
el rostro se volvió pálido como un tamarisco talado,
mientras sus labios se oscurecían como una caña *kuninu* aplastada.
'¿Qué es lo que guió su corazón hacia mí?... [342]
Y se fue el portero a abrirle la puerta, (diciendo):
'Entra, señora mía, y que *Kutah* se alegre por ti [343];
que el palacio de la tierra sin retorno se alegre con tu presencia'.
Y, cuando le hizo cruzar la primera puerta,
le quitó la gran corona de su cabeza...
Y cuando *Ishtar* bajó al país sin retorno,
Ereshkigal la vio, y ante su presencia se turbó.
Pero *Ishtar*, sin razongar, se echó sobre ella.
Entonces *Ereshkigal* abrió su boca para hablar,
diciendo a *Namtaru*, su mensajero:
'Ve, *Namtaru*..., y enciérrala en mi (palacio).
Suelta contra ella las sesenta epidemias, contra *Ishtar:*
el mal de ojos, (contra) sus (ojos);

337 Job 10,20: «La región de *tinieblas* y de sombras de muerte»; 17,13; 18,18; Lam, 3,6; Sal 88,13.

338 Job 7,9: «El que baja al *sheol* no sube más».

339 Job 10,20: «Es *sin retorno* el camino por donde voy»; Sab 2,1: «No se sabe que nadie haya escapado del *Hades*».

340 Lam 3,6:

«Me hace habitar en *tinieblas*,
como los de ya mucho tiempo muertos».

341 Jon 2,27: «Bajé a la región, cuyos *cerrojos* echaron sobre mí para siempre».

342 La soberana del mundo subterráneo siente aprensión ante la presencia de *Ishtar*, reina de la vida y de la fertilidad, pues teme que libere a todos los que tiene aprisionados en su reino tenebroso.

343 *Kutah* es uno de los nombres del mundo subterráneo.

el mal de costado, sobre su costado;
el mal de corazón, sobre su (corazón);
el mal de los pies, contra sus (pies);
el mal de cabeza, contra (su cabeza);
contra cada parte de ella, contra (todo su cuerpo)'.
Después que la señora *Ishtar* había descendido al mundo subterráneo,
el toro no cubría a la vaca, el asno no se acercaba al asna,
en la calle el hombre no se aproximaba a la doncella,
el hombre se acostaba en su cámara...»

Bibliografía

a) *Profetismo*

BARUCQ, A., *Orâcle*, en DBS VI col.752-88.
DHORME, E., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* 25-26.
CAUSSE, A., *Les prophètes et la crise sociologique de la religion d'Israël:* RHPR 12 (1932) 97-140.
DOSSIN, G., *Une révélation du dieu Dagon a Terqa:* RA 42 (1948) 125-34.
LODS, A., *Studies on Old Testament Prophecy* (Edimbourgh 1950).
DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte* (Paris 1952) 338s.
DÜRR, L., *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten* (Düsseldorf 19 26).
EHERLICH, E. , *Der Traum im Alten Tastament* (Berlin 1953).
ELLIGER, K., *Prophetbund Politik:* ZAW 53 (1935) 3-22; 55 (1937) 291-96.
FALKENSTEIN, A., en *La divinisation en Mésopotamie ancienne et dans les religions voisines* (Paris 1966).
FOLLET, R., *Sunatua Damqe* («Visa mihi somnio propitia sunt»): Verbum Domini 32 (1954) 90-98.
GADD, C. J., *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East* (London 1948).
GARCÍA CORDERO, M., *Biblia comentada III* (Libros Proféticos) (Madrid 1968) 2-54.
GUILLAUME, A., *Prophecy and Divinisation among the Hebrews and other Semites* (London 1935).
GRAHAM, W. C., *The Prophets and Israel's culture* (London 1938).
GRESSMANN, H., *Der Messias* (Göttingen 1929) 417-45.
HALDAR, A., *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala 1945).
— *Studies on Old Testament Prophecy* (Edimbourg 1950).
HÖLSCHER, G., *Die Propheten* (Leipzig 1914) 140s.
HALLO, W. W., *Akkadian Apocalypses:* IEJ XVI (1966) 231-42.
JACOB, E., *Le Prophétisme israélite d'après les recherches récentes:* RHPR 32 (1932) 59-69.
JEPSEN, A., *Nabi* (München 1934).
JUNKER, H., *Prophet und Seher im Alten Testament* (Treveris 1927).
LANCZKOWSKI, G., *Altägyptischer Prophetismus* (1960).
LAMBERT, W. G., *Akkadian Prophecies:* JSC XVIII (1964) n.1.7-23.
LARGEMENT, R., *Les oracles de Bile 'am et la mantique suméro-akkadienne*, en *Mémorial du Cinquenténaire de EOL de Paris* (1967) 37-50.
LODS, A., *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme* (Paris 1935).
MC COWN, C. C., *Hebrew and Egyptian Apocalyptic Litterature:* HTR XVIII (1925) 357-411.
NÉHER, A., *L'essence du Prophétisme* (Paris 1955).
NOUGAYROL, J., *La divinisation babylonienne* (Paris 1968) 68-98.
OPPENHEIM, A. L., *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia 1956).

RAMLOT, M., *Prophétisme:* DBS VIII col.811-1222.
ROWLEY, H. H., *The nature of prophecy in the light of recent study:* HTR (1945) 1-38.
SCHENKE, H.-M., *Die Orakel im Alten Aegypten* (1960).
SELLIN, E., *Der Alttestamentliche Prophetismus* (Leipzig19 12) 144-48.172-83.228-37.

b) *Literatura sapiencial*

ALBRIGHT, W. F., *Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom:* VTS III (1955) 10.
ALVAREZ DE MIRANDA, *Job y Prometeo, o religión o irreligión:* Anthologica Annua 2 (1954) 207-37.
AYUSO, T., *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio:* EstBib 7 (1948) 429-38.
— *Los elementos extrabíblicos de los sapienciales:* ibid. 6 (1947) 187-223.
BAUMGARTNER, W., *Israelitische und altorientalische Weisheit* (Tübingen 1933).
BRUNET, *Proverbs 22,17-24,22 et la possibilité d'une source égyptienne:* Sc. Eccl. I (1948) 19-40.
CAUSSE, A., *Sagesse égyptienne et sagesse juive:* RHPR 9 (1929) 149-69.
COURAYER, B., *Idéal sapiential en Égypte et in Israël:* RB 57 (1950) 174-79.
— *Emenopé I 9; III 13: Égypte ou Israël?:* RB 68 (1961) 394-400.
DAHOOD, M., *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Roma 1963).
— *Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet:* Bi 33 (1952) 30-52.191-221.
— *Qohelet and recent discoveries:* Bi 39 (1958) 302-18.
DHORME, E., *Ecclesiaste ou Job?:* RB 32 (1923) 302-18.
DRIOTON, E., *Sur la Sagesse d'Amenemopé,* en *Mélanges Robert* (Paris 1957) 254-80.
DRUBBEL, A., *Le conflict entre la sagesse profane et la sagesse religieuse. Contribution à l'étude des origines de la littérature sapientielle d'Israël:* Bi 17 (1936) 45-70.407-28.
ERMAN, A., *Eine aegyptische Quelle der «Spruche Salomos»:* SAB (Berlin 1924) 86.
FICHTNER, J., *Die altorientalsiche Weisheit ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung:* BZATW 62 (1933).
GEMSER, B., *Wisdom in Israel and the Ancient East:* VT III (1955).
GORDIS, *Qohelet and Qumrán. Study of Stile:* Bi 41 (1960) 395-410.
GRELOT, P., *Les Proverbs araméens d'Ahiqar:* RB 68 (1961) 178-94.
GRESSMANN, H., *Israelspruchweisheit im Zusamenhang der Weltliteratur* (Berlin 1925).
HUMBERT, P., *Recherche sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel 1929).
KEVIN, R. O., *The Wisdom of Amen-an-apt and Its Possible Dependence upon the Hebrew Book of Proverbs:* JSOR 14 (1930) 115-57.
LAMBERT, G., *De fontibus aegyptiacis Librorum sapientialium,* en *Verbum Domini* 11 (1931) 121-28.
MARZAL, A., *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965).
NOTH, M.-THOMAS, D. W., *Wisdom in Israel and the Ancient Near East:* VTS III (1955).
NOUGAYROL, J., *Une version ancienne du «Juste Souffrant»:* RB (1952) 239-50.
OESTERLEY, W. D. E., *The Wisdom of Egypt and the Old Testament in the Light of the Newly Discovered Teaching of Amen-em-ope* (London 1927).
STAMM, J., *Das Leiden des unschuldigen in Babylon und Israel* (Zürich 1946).
STORY, C. I. K., *The Book of Proverbs in Babylon und Israel* (Zürich 1946).

XII. *LOS DOCUMENTOS DEL MAR MUERTO*

A) Las comunidades religiosas esotéricas judaicas

Durante los años 1947-54 se han encontrado en la orilla noroccidental del mar Muerto una serie de documentos sensacionales datados entre 200 a.C.-135 d.C., en los que se alude a una secta judaica de organización monacal que representa una línea altamente espiritualista en relación con las otras—fariseos y publicanos—de los tiempos de Jesucristo. Incluso se ha encontrado la *Regla* por la que se gobernaba esta comunidad cenobítica, cuyo monasterio fue descubierto en unas ruinas localizadas en un lugar llamado *Qumrân,* justamente en la parte más septentrional de la orilla occidental del mar Muerto. Pero en la mayor parte del material de manuscritos en hebreo arcaico, de escritura cuadrada anterior a la recensión masorética y en griego, están representados gran parte de los libros del Antiguo Testamento, aparte de otros propios de la secta [1].

Parece que el origen de esta secta a orillas del mar Muerto tuvo lugar en el siglo II a.C., con motivo de la persecución de los seléucidas, según se nos dice en 1 Mac 2,29-30: «Entonces, muchos que suspiraban por la justicia y el juicio bajaron al desierto para habitar allí, así ellos como sus hijos, sus mujeres y sus ganados, pues la persecución había llegado al colmo». Es decir, que en la zona del desierto se aislaron los puritanos del judaísmo para no verse obligados a traicionar a sus tradiciones y leyes por presión de los helenizantes de Jerusalén. Más tarde, este primer núcleo se fue seleccionando y organizando en régimen monacal para mejor vivir el ideal de la *ley de Moisés,* en espera del advenimiento del *Mesías* por el que suspiraban, entregados a una vida de ascesis y de oración conforme a la mejor tradición de los tiempos proféticos, ya que no se limitaban a cumplir todas las minucias de la ley de Moisés, sino que trataban de ahondar en su sentido ético-espiritual. En el judaísmo, el culto a la letra de la ley había disecado su contenido religioso profundo, como declara Jesús a los fariseos de su tiempo [2]. Frente a esta actitud de «justicia» exterior y ritualista, los cenobitas de *Qumrân* tratan de vivir el *espíritu* de esa misma *ley,* si bien no saben trascender hacia el *universalismo,* como lo hará Jesús de Nazaret, pues tienen obsesión por for-

[1] Sobre la historia minuciosa de los hallazgos léase A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto* (Madrid 1971) 15-106.
[2] Mt 23,13-33.

mar un grupo selecto, aislado de los pecadores, lo que es justamente lo contrario del Maestro de Nazaret, que, como «Médico» de los enfermos espirituales, buscaba a los pecadores para rehabilitarlos [3].

1. Régimen de la comunidad

a) Los miembros de esta secta gustan de proclamar que viven en «comunidad» y se consideran como un *Israel* en miniatura, el «resto de Israel» de que hablan los profetas [4]. Se definen como la «plantación eterna», la «casa de santidad», el «templo» viviente de Israel, que se ha separado de la sociedad pecadora para preparar en el «desierto», con la oración y la vida pura, el advenimiento de los tiempos *mesiánicos* [5]. A los sacrificios cruentos del templo de Jerusalén sustituyen los de «alabanza», en un proceso de «interiorización» del culto religioso iniciado ya por los profetas. Así, pues, frente al *ritualismo* externo de los *fariseos*, los sectarios de *Qumrân* predican la religión «interior», basada en el arrepentimiento, la compunción del corazón y la conversión definitiva a Dios, conforme a lo que predicaba en otro tiempo Ezequiel [6]. Por eso se consideran miembros de una «nueva alianza», anunciada ya por Jeremías [7].

La finalidad de esta *comunidad de penitentes* es la de fomentar la «santificación» de sus miembros en el mejor sentido *ascético* de la palabra, a base del cumplimiento puntual de la *ley mosaica*, pues deben «buscar a Dios conforme a todo lo prescrito por *Moisés* y por todos los *profetas*, sus siervos» [8]. Bajo este aspecto, la secta se inserta en las mejores tradiciones del *yahvismo profético*, haciendo caso omiso de la contribución *rabínico-farisaica*. Por ello, sus «voluntarios» (denominación que se dan los miembros de la comunidad de *Qumrân)* deben practicar en común todas las virtudes más formativas: «la verdad..., la humildad, la justicia y el derecho, la caridad bienhechora y la modestia» [9], y deben estar organizados en régimen *comunitario*. Para ello han buscado el «desierto» como lugar más apropiado para esta vida *cenobítica*, en espera del advenimiento de *dos Mesías:* el *sacerdotal*, de la línea de Aarón, y el *laico*, de Israel [10]. Aparte de su santificación personal, los miembros de esta comunidad deben «expiar la insurrección culpable y la

[3] Mt 9,12; Lc 5,31.
[4] Is 10,21.
[5] *Regla de la comunidad* (RC) VIII 12s; IX 20.
[6] Cf. Ez 36,25-30.
[7] Jer 31,31-34.
[8] *Regla de la comunidad* I 2-3.
[9] Ibid., V 3-4.
[10] Ibid., IX 11.

infidelidad criminal para obtener la gracia en la tierra» [11]. De este modo, ellos serán un día los «partidarios de Dios» para asistir al *juicio* discriminatorio que ejercerá Dios contra los secuaces de *Belial*.

c) La comunidad de *Qumrân* estaba organizada *jerárquicamente*, bajo la égida de la clase *sacerdotal*, distinguiéndose bien los «hijos de Aarón» (clase dirigente) y los «hijos de Israel» (laicos). Dentro de esta doble categoría había una graduación jerárquica, dividiéndose sus miembros, como Israel, en «millares», «centenas», «cincuentenas» y «decenas» [12]. Estos términos deben ser tomados en sentido general, aunque la secta parece era muy numerosa, pues al lado del monasterio se han encontrado más de mil tumbas, y en el refectorio, más de mil escudillas. Por otra parte, este monasterio de *Qumrân* parece que era el centro de otras comunidades más reducidas que moraban en diversos lugares del desierto, pues se habla de grupos de «diez» que debe presidir un «sacerdote» [13]. En todo caso, la *jerarquización* de los miembros es siempre muy rigurosa: «Que todo israelita conozca su puesto de servicio en la *comunidad de Dios*, conforme al plan eterno. Que nadie descienda de su puesto ni se levante de su lugar predestinado» [14].

d) Respecto al *sexo* de los miembros de la comunidad no hay nada claro en los documentos encontrados. De hecho, en el cementerio anejo al monasterio aparecen esqueletos de mujeres. Pero nada se dice de éstas en los escritos de la secta. Como veremos, ésta formaba parte del movimiento *esenio*, en el que se practicaba el *celibato*, aunque parece que había adheridos, que tenían un régimen más laxo y vivían en la sociedad israelita.

e) El *ingreso* en la comunidad era gradual, pues había primero una especie de «postulantado», que era seguido de un «noviciado», que solía durar dos años. Y los que ingresaban debían ser «voluntarios», que habían de sufrir un examen previo ante «el inspector *(Mebaqqer)*, que estaba a la cabeza de los grandes», según la siguiente prescripción:

> «Todo hijo de Israel resuelto a asociarse al *Consejo de la comunidad* será *examinado* por el *inspector* de la asociación en lo que se refiere a su *prudencia* y *obras*. Si anda bien en *disciplina*, permítasele entrar en la *alianza* para que *se convierta a la verdad* y *se aparte de toda infidelidad*... Una vez admitido en el *Consejo de la comunidad*, no comunicará con la *pureza* de los miembros de aquélla hasta que sea *probado su espíritu* y sus obras durante *un año* completo,

[11] Ibid., VIII 3; IX 4.
[12] Ibid., II 21-22.
[13] Ibid., VII 2-3.
[14] Ibid., II 22-23.

ni participará tampoco de sus propiedades. Pasado *un año* en medio de la *comunidad*, todos discutirán su caso en lo tocante a su mentalidad y obras en lo que a la ley se refiere. Si la *suerte* decidiera su entrada en el seno de la *comunidad*..., serán consignadas sus riquezas y servicios en manos del *inspector*... No participará en el *banquete* de todos antes de haber pasado un *segundo año* en medio de los hombres de la *comunidad*. Terminado, por fin, este segundo año, sea examinado en común acuerdo, y, si la *suerte* decidiera su entrada definitiva en la comunidad, inscríbasele *según su rango*... y cuente su consejo en la *comunidad*, como también su juicio» [15].

Antes de ingresar en la *comunidad*, el postulante debe hacer una pública confesión de sus pecados: «Hemos sido malos, hemos pecado, hemos obrado mal nosotros y nuestros padres, hemos andado en perversidad y no en fidelidad». Y mientras los sacerdotes bendecían a «los hijos de la luz», los otros maldecían a los «hijos de las tinieblas». Y el novicio debía responder: «¡Amén!» Después seguía el juramento, por el que se comprometía el candidato a «convertirse a la *ley de Moisés* de todo corazón y con toda su alma», «según lo revelado a Sadoq, a los sacerdotes... y a la gran (asamblea) de los hombres de la *alianza*, voluntarios comunes de su verdad (de Dios)» [16]. Luego seguían amenazas contra los infractores: «¡Que la cólera de Dios... se encienda contra él para su pérdida eterna!... ¡Que le haga participar del destino de los eternamente malditos!» Y los nuevos miembros debían responder: «¡Amén!» [17]

f) Durante el tiempo de formación o «noviciado», el nuevo miembro era iniciado en las doctrinas místicas esotéricas de la comunidad gradualmente, pero no tenía derecho a participar con los demás miembros en las purificaciones rituales «en los estanques y ríos» [18]. Después de un año podía ya participar de estos baños rituales, pero todavía no tenía acceso al «banquete» comunitario ritual; esto tenía lugar después de la profesión al terminar el segundo año de prueba. Si faltaba a ciertas prescripciones graves (fraude de bienes comunitarios, espíritu de arrogancia y desobediencia, calumnias o desacato de los sacerdotes), era declarado impuro durante un año [19]. Al apóstata que abandonara la *comunidad* se le permitía algunas veces volver, pero comenzando de nuevo la probación y ocupando el último lugar, sin derecho a participar de los baños purificatorios ni del «banquete» ritual antes de terminar sus nuevos dos años de probación [20]. Había ciertos pecados tan graves, que no se perdonaban: pronunciar el nombre de Dios, faltar deliberadamente a un precepto de la *ley de Moisés*, calumniar a los *grandes* de la *comunidad* o insurreccionarse contra la autoridad. Por cualquiera de estas faltas se le excomulgaba: «que sea despachado y no vuelva» [21]. Y el que después de permanecer diez años en la secta la traicionaba, era considerado como *excommunicatus vitandus*, de modo que los otros miembros no podían comunicar con él so pena de ser expulsados [22].

15 Ibid., VI 14.
16 Ibid., V 7-10.
17 Ibid., II 11-18.
18 Ibid., III 4-5.
19 Ibid., VI 24-27; VII 2.4.15-16.
20 Ibid., VII 18-21.

g) Se practicaba la *comunidad de bienes:* al entrar el postulante se consignaban sus bienes, de los que la *comunidad* no podía apropiarse hasta su profesión. Ningún miembro de la comunidad podía tener nada propio; por ello, los miembros debían aportar su salario íntegro, entregándolo «en manos del tesorero de los *grandes*» [23]. Y se señalan castigos específicos para el que causara perjuicios a los bienes de la comunidad [24] o retuviera parte de su salario [25]. De hecho, en la *comunidad* había gran aprecio por el espíritu de pobreza, y sus miembros tenían a gala llamarse «pobres» y el «pueblo de los pobres» [26]; se exalta el espíritu de desprendimiento y se condena el apetito desordenado de riquezas [27].

h) Esta comunidad de bienes implicaba la «mesa común». Sólo tenían acceso al «banquete» comunitario los profesos y se le daba cierto carácter sagrado:

> «En común coman, bendigan y deliberen. Dondequiera que se encuentren diez miembros de la *comunidad*, no ha de faltar entre ellos el *sacerdote*...; y, cuando hayan dispuesto la mesa para comer y el mosto para beber, alargue el sacerdote su mano... para *bendecir* las primicias del pan y del mosto» [28].

Asimismo había reuniones periódicas comunitarias para regular la marcha de la organización, en la que los «hermanos» exponían sus puntos de vista por orden de antigüedad [29]; las sesiones estaban presididas por los sacerdotes [30], sin que se pudiera salir de la sesión sin permiso [31].

i) La *oración* se hacía también *en común*, especialmente al salir y ponerse el sol [32]; durante la noche había un cuerpo de vigilancia permanente para «leer el libro, estudiar su derecho

21 Ibid., VI 27-VII 2; VIII 21-24.
22 Ibid., VII 22-25.
23 VI 20.
24 Ibid., VII 6.
25 Ibid., VI 24.
26 *Comentarios a Habacuc* XII 2.6.9; *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* XI 11.
27 *Regla de la comunidad* V 20; IX 22; X 19; XI 2.
28 Ibid., VI 3.
29 Ibid., VI 9-13.
30 Ibid., VI 8-9.
31 Ibid., VII 9-12.
32 Ibid., X 1-3.

y recitar bendiciones en común» [33]. De cada diez miembros, uno estaba especialmente encargado de «escrutar la ley noche y día, continuamente, para el *común perfeccionamiento*» [34]. Se le llamaba el «escrutador», al que se le dispensaba de toda ocupación para que pudiera entregarse totalmente a la meditación de la *ley*, pues era el encargado oficial de descubrir «cosas ocultas a Israel», es decir, a la *comunidad* en general [35]. La secta se consideraba como el «santuario de Israel», «la fundación de los *santos* para Aarón» [36]. Por ello se desprecian los sacrificios cruentos del templo de Jerusalén, exaltando la expiación de los pecados, «sin la carne de los holocaustos y la grasa de los sacrificios»; la oración común en el templo («ofrenda de los labios») debe ser sustituida por el «olor de justicia»; «la conducta perfecta será como el don de una ofrenda agradable» [37]. Esto parece explicar que entre los libros encontrados en las grutas de Qumrân prevalezcan los de los *profetas* y los *Salmos*.

j) Se recomienda el espíritu de *ascesis comunitaria:*

«Todos han de vivir en verdad dentro de la *comunidad, perfectos en la humildad*, magnánimos en la *caridad*, y en la intención *justos*, y esto en relación mutua, en consejo santo y como hijos de una *familia eterna*... Ellos practicarán en común la *Regla*, la *verdad*, la *humildad*, la rectitud y la justicia, y un amor de *benevolencia* y una conducta de *humildad* en todas las obras... Circunciden en común el prepucio del instinto y la dura cerviz para levantar en Israel un *edificio* de *verdad* en la *unidad* de una *alianza eterna*...» [38]

Toda esta fraseología mística tiene resonancias paulinas claras, y es que los sectarios del *mar Muerto* representan una espiritualidad muy alta, empalmando ya con las cimas del cristianismo. De hecho, los cenobitas de *Qumrân* se consideraban como constituyendo un «edificio» o «Cuerpo místico», y así, se urgen las virtudes necesarias para la convivencia, como la fraternidad, la modestia, la docilidad y la humildad [39]; y, al contrario, se castigan gravemente los pecados contrarios, como la arrogancia, la calumnia y el rencor [40]. Bajo este aspecto son los *precursores del monacato cristiano*. Todo debe estar ensamblado jerárquicamente: «Que el inferior obedezca al superior en materia de trabajo y de dinero. Que tomen su comida en común, que reciten las bendiciones en común y que se consulten en común» [41]. El espíritu *comunitario* es algo esencial a la organización.

k) Nada se dice expresamente de una vida *celibataria* de

[33] Ibid., VI 7-8.
[34] Ibid., VI 6-7.
[35] Ibid., VIII 11-12.
[36] Ibid., VIII 5-6.
[37] Ibid., IX 4-5.
[38] Ibid., II 24-25.
[39] Ibid., V 3-4.24-26; X 25; XI 2.
[40] Ibid., VI 25-26; VII 2-3; VII 4-5; VII 8-9.
[41] Ibid., VI 2-3.

sus miembros, aunque parece exigirse para su vida de comunidad. No obstante, en el cementerio de la comunidad aparecen esqueletos de mujeres, quizá pertenecientes a un grupo de simpatizantes con la secta. Lo que sí es cierto que en la *Regla* se urge mucho la virtud de la *castidad*, exhortando al pudor [42], pues no debían «caminar... tras de los ojos impuros» [43]. Por otra parte, en la *Regla* nunca se alude a la presencia de mujeres y niños en la *comunidad*. Y, de hecho, la vida cenobítica no se compagina con la vida conyugal [44].

l) El gobierno de la *comunidad* es *jerárquico-sacerdotal:*

«Solamente los *hijos de Aarón* (sacerdotes) tendrán competencia en lo referente a las leyes y riquezas; y según el parecer de ellos se pronunciará la suerte en lo que atañe a las funciones de los hombres de la *Comunidad* y a los bienes de *los hombres de la santidad* que andan en perfección» [45].

En realidad, el *sacerdote* constituye la base de la organización, de tal forma que no debe faltar aun en las agrupaciones menores filiales de la gran *comunidad:*

«Dondequiera que se encuentren diez miembros de la *comunidad*, no ha de faltar entre ellos el *sacerdote*. Y cada uno se sentará *ante él* según su puesto correspondiente. Y por este orden pidan consejo en todos los asuntos, y, cuando hayan dispuesto la mesa para comer y el mosto para beber, alargue el sacerdote su mano para bendecir las primicias del pan y del mosto» [46].

Con todo, esta concepción *jerárquica* es compatible con una gran participación *democrática* de los miembros, pues los laicos tienen intervención en la dirección de los asuntos principales de la *comunidad* [47], sobre todo en lo tocante «a la admisión de nuevos miembros» [48]. Incluso funcionaba un *Consejo superior*, compuesto por *doce laicos* y *tres sacerdotes*, para la dirección *doctrinal* y *espiritual* de la secta [49]. Sobre todo, estaba el «inspector» o moderador de las asambleas plenarias de la *comunidad* [50]. Bajo este aspecto parece ser el equivalente del *epimeletes* de los esenios.

[42] Ibid., VII 13-14.
[43] Ibid., I 6.
[44] G. VERMES, *Les manuscrits du Désert de Juda* (Paris 1953) 44; A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1955), a quienes seguimos principalmente en esta sucinta síntesis.
[45] *Regla de la comunidad* (1QS) IX 7.
[46] Ibid., VI 3s.
[47] Ibid., V 2s.
[48] Ibid., VI 15-19.
[49] Ibid., VIII 1-4.
[50] Ibid., VI 11.

2. Creencias religiosas de la secta

a) Conciencia de elección

En los antiguos escritos proféticos de la Biblia se habla de un «Resto de Israel» que se salvará de las catástrofes periódicas, por el que Yahvé tiene especiales complacencias y que ha de ser el *núcleo* de restauración de los tiempos *mesiánicos* [51]. Pues bien, los cenobitas de *Qumrân* se consideraban como la quintaesencia de ese «Resto» de supervivencia en el sentido espiritual, pues creían que pronto había de venir el *Mesías* y que la antigua *alianza* había de ser sustituida por la «nueva alianza» de que hablara Jeremías [52]. Según el llamado *Documento de Damasco*, que después estudiaremos, y que es afín a las comunidades del *mar Muerto*, la historia del mundo se dividía en *cinco etapas:* la primera se termina con el diluvio; la segunda, con la salida de Egipto; la tercera, con la destrucción del templo de Jerusalén por Nabucodonosor; la cuarta se inicia con la constitución de la *comunidad* en el desierto; y la última se inaugurará con la aparición del «maestro de justicia», etapa que se colmará con la aparición de *dos Mesías*, el *sacerdotal*, de Aarón, y el *laico*, de Israel. En cada una de estas etapas, Dios se había reservado un «resto de elegidos» para salvaguardar un grupo de escapados y poblar la faz de la tierra con su descendencia» [53]. Así, la serie de grandes personajes del AT (Noé, Abraham, Moisés, Sadoq) culminaba con la aparición del «maestro de justicia», que abriría nuevos horizontes para preparar el advenimiento del *mesianismo pleno*, porque él había descubierto los secretos de la *ley*, sus «misterios», el calendario auténtico y las leyes de pureza ritual.

Por eso, la comunidad de *Qumrân* se presenta como la «plantación de justicia», la «plantación eterna», el «templo» nuevo, el «verdadero Israel» [54]. Y se define a sí misma como «casa de santidad»:

«Cuando todas estas cosas se cumplan en Israel, el Consejo de la comunidad ha de afianzarse en la *verdad*, como una *casa de santidad* para Israel y una fundación *santísima* para Aarón... Ellos son el muro bien probado, la *piedra angular* preciosa, cuyos fundamentos no se dislocarán ni se moverán de sitio. Morada de suprema santidad para Aarón por la docilidad de todos ellos a la *alianza de justicia* u oblación de grato olor. *Casa de perfección y de verdad* en Israel para establecer una *alianza* de acuerdo con los decretos eternos. Ellos han de *expiar por la tierra*...» [55]

[51] Is 7,3; 10,20-22; 11,11.16; Am 5,15; Miq 4,7; 5,6s; Sof 3,13; Zac 14,2; Is 4,2; 10,20; Ez 14,22; Jl 3,5; Abd 17.
[52] Jer 31,31-34.
[53] *Documento de Damasco* (DD) II 11-12.
[54] *Regla de la comunidad* (1QS) VIII 5; XI 8; DD I 5; *Henoc* X 16.
[55] Ibid., VIII 5s.

El siguiente texto parece un precedente de la concepción paulina sobre la Iglesia como *templo santo* que se amplía y crece en santidad:

«A los que Dios *ha elegido*, les ha dado (la sabiduría, la justicia y la gloria) en herencia, y les ha hecho participar del destino de los *santos*. Ha reunido su asamblea con los *hijos de los cielos* para constituir el *Consejo de la comunidad*, el fundamento del *santuario*, una *planta eterna* para todos los tiempos futuros» [56].

b) Elección gratuita y personal

En los textos de la secta se les llama a sus miembros los «voluntarios», pues todos se han retirado a esta vida apartándose de la sociedad pecadora por vocación personal, debida a un impulso especial de la gracia de Dios:

«Del Dios de la sabiduría procede todo lo que existe y existirá. Antes que ellos existieran, El había decretado todos sus designios, y después que existieron cumplen su cometido conforme a los decretos a ellos referentes, sin que nada pueda ser cambiado. En sus manos están las leyes de todas las cosas, El las sostiene en todos sus acontecimientos. *El ha creado al hombre para dominar sobre el universo*, y ha puesto en él *dos espíritus*, para que en ellos camine hasta el momento de la visita; ellos son los *espíritus de verdad y de iniquidad*» [57].

La teología de *Qumrân* se basa en un claro *dualismo*, en cuanto que el hombre se halla sometido a *dos espíritus* o tendencias contrapuestos, conforme a la concepción rabínica de los *dos instintos (nétzer);* y al principio del bien se le llama «ángel de la luz», y al del mal, el «ángel de las tinieblas»; pero *ambos espíritus han sido creados* por Dios y le están sometidos. Es una atenuación de la concepción *irania* de los dos principios contrapuestos, el de *Ormuz* y el de *Arimán*. En realidad, ya en el relato de Gén 3, sobre la caída del primer hombre, se habla de esta contraposición entre un principio anti-Dios, que trata de hacer que el hombre afirme su total autonomía, pasando por encima del precepto divino. Por ello hay en esta concepción una tradición paleotestamentaria bien clara, aunque en la secta de *Qumrân* se acentúa el *dualismo moral* del hombre. En el monoteísmo hebraico no tenía cabida un *dualismo metafísico* al estilo de la religión irania.

Con todo, en los textos de *Qumrân*, aunque se exalta la omnipotencia divina determinante, se destaca también el elemento *libre* del hombre, que es quien elige; por eso, los *ceno-*

[56] Ibid., XI 7-9.
[57] Ibid., III 15-19.

bitas de *Qumrân* son «voluntarios», aunque llamados por una *vocación especial* de Dios omnipotente:

«Esta es la Regla de los miembros de la *comunidad* que están *libremente resueltos*... Todo el que quiere ingresar en el *Consejo de la comunidad* ha de entrar en la *alianza de Dios* en presencia de los *voluntarios*...» [58]

Y en los *Himnos* se exalta la *justificación* del hombre como obra exclusiva de Dios:

«Yo sé que la *justicia* no es del hombre,
ni al hijo del hombre la *perfección* del camino;
es el Dios Altísimo a quien pertenece toda clase *justa*» [59].

Es lo que se declara en la *Regla de la comunidad* cuando se dice:

«Porque yo digo: *Mi justificación* pertenece a Dios, la *perfección* de mi conducta y la *rectitud* de corazón están en sus manos. Son *sus justicias* las que borran mis pecados; de la fuente de su justicia me viene a mí la *justificación*... Pues es Dios quien *justifica* y en sus manos está el camino de la *perfección*... Y, si yo vacilo, la *gracia* acude siempre a salvarme... en la *justicia* de Dios encuentro yo *mi justificación;* en esa justicia que permanece para siempre... Por su verdadera *justicia me ha justificado* y por su gran bondad me ha perdonado todas las culpas. Por su justicia me purificará de toda impureza propia del hombre y del pecado anejo a los humanos...» [60]

En estas expresiones nos encontramos muy lejos de la teoría *forense farisaica* de la justificación por las meras *obras* de la *ley*, quedando reducido Dios a la categoría de un juez o contable que dirime *iuxta allegata et probata*. Bajo este aspecto, la teología de *Qumrân* se acerca a la del Apóstol de las gentes, quien añade como novedad que el hombre se justifica por la *gracia* de Dios derramada en Cristo redentor, quien es el instrumento que canaliza la iniciativa divina de justificación hacia el hombre.

c) La ley de Moisés

Con todo, el movimiento *espiritualista* de *Qumrân* no sólo no rompe con la *ley mosaica*, sino que está en el centro de su espiritualidad, y bajo este aspecto difiere totalmente de la concepción paulina. En efecto, los miembros de la *comunidad* deben reunirse:

«... Para vivir según la *Regla* de la comunidad, para *buscar a Dios* ...para hacer lo que es bueno y justo a sus ojos, *según ordenó Moisés y todos sus siervos los profetas*» [61].

[58] Ibid., V 1.8.
[59] *Himno* IV 26-29.
[60] *Regla* XI 2-9.10.
[61] Ibid., I 15.

Los cenobitas de *Qumrân* pretenden empalmar en su espiritualidad con la interpretación más profunda de la *ley mosaica* según la tradición de los *profetas*, pasando por encima de las interpretaciones rabínicas de los escribas y fariseos. Bajo este aspecto, el planteamiento se acerca al de Jesús de Nazaret, quien corrige la *ley* conforme a las exigencias *éticas*. Pero en la *comunidad* de *Qumrân* jamás se atreven a *corregir* la *ley de Moisés*, sino a interpretarla conforme a su *espíritu interior*, pues el que ingresa en la secta debe jurar «convertirse a la *ley de Moisés de todo corazón* y *con toda su alma*, según todo lo que está ordenado y según todo lo que en ella ha revelado...» [62] La obsesión por el cumplimiento detallado de las leyes mosaicas es algo constante en el ideal de esta organización [63], ya que la *ley de Moisés* era algo tan perfecto que no era sujeto de mejoramiento; todo lo contrario de lo que declara Jesús en el *sermón de la Montaña*, en el que se considera superior a la *ley*, y, por ello, con toda naturalidad dice: «Habéis oído que se dijo a los antiguos, pero yo os digo» [64]. Por eso, la *comunidad de Qumrân* se llama, enfáticamente a sí misma, «casa de la ley» [65]. Pero esta preocupación *legalista* no es sólo en su cumplimiento externo, sino también en su *espíritu*, con la sincera entrega del corazón.

d) Comunidad de penitencia

Como antes indicábamos, la finalidad de *comunidad* era buscar a Dios aislada del contacto de la sociedad pecadora. Por eso, lo primero que se exige a sus miembros es «convertirse» de su pasado pecaminoso. Por ello tenían que hacer una confesión pública de sus pecados y una promesa de conversión [66]. Y para tener derecho a participar de las purificaciones rituales era preciso dar testimonio de cambio de vida [67], siguiendo al «ángel de la luz» y apartándose del «ángel de las tinieblas» a base de determinadas virtudes [68]. Y tiene que luchar por mantenerse en esta situación, ya que «Dios ha puesto a los *dos espíritus* en igual proporción hasta el término decidido» [69].

[62] Ibid., V 7-8.
[63] Cf. Ibid., VI 6-7.
[64] Mt 5,21.27.33.38.43.
[65] *Documento de Damasco* (DD) XX 10.
[66] *Regla de la comunidad* (1QS) I 21-26.
[67] Ibid., V 13-14.
[68] Ibid., VI 2. En la llamada *Epístola de Bernabé* y en la *Didajé* aparecen estas «duae viae».
[69] Ibid., IV 23-26.

e) **Esperanza de la inmortalidad**

En los textos de *Qumrân* son corrientes expresiones como éstas: «sabiduría de vida», «conocimiento de la eternidad», «vida eterna», «felicidad eterna», «destino eterno». La perspectiva es *escatológica*, fusionándose el fin del estado actual con la inauguración mesiánica. Los miembros de la *comunidad* esperan estar ante Dios sobre la «altura eterna» [70], junto a los «hijos de los cielos» [71], cantando las alabanzas de Dios durante toda la eternidad [72]. En realidad, este ideal de proyección hacia una vida mejor en el más allá era comúnmente aceptada en la sociedad de Israel a partir de las enseñanzas del libro de la Sabiduría (s.II a.C.) [73]. En los *Himnos* de *Qumrân* aparece constantemente esta esperanza [74]: A los pecadores se les anuncia el «fuego eterno» [75]. A los justos les espera «*un gozo eterno en una vida sin fin*, corona de gloria y vestido de esplendor en la *luz eterna*» [76]. Según Flavio Josefo, los *esenios* admitían una *inmortalidad del alma* al estilo platónico: por la liberación del principio espiritual del hombre de su cárcel corporal [77]. En los textos de *Qumrân*, más bien se indica que el hombre sería *asumido* a una *vida nueva* con Dios, sin pasar por la muerte, al llegar los tiempos *mesiánicos*, al estilo del «misterio» que San Pablo quiere explicar a los fieles de Corinto [78]. Con todo, los anhelos místicos de unión con Dios aparecen en no pocos textos, como en el siguiente:

«En el *Ser eterno* contemplan mis ojos la sabiduría, que ha sido escondida a los hombres sabios y astutos, y la prudencia, que ha sido escondida a los hijos del hombre, así como la fuente de justicia, el tesoro de su poder o la mansión de glorias escondidas a la asamblea de la carne. Cosas estas que Dios ha dado en posesión eterna a *sus elegidos*, a quienes ha dado parte en la *herencia de los santos* y ha unido con los *hijos del cielo* en un consejo común y asamblea familiar, cuyas moradas santas estarán *durante toda la eternidad* destinadas a la *plantación eterna*» [79].

En realidad, estas ideas eran comunes en la literatura judaica apócrifa de la época [80]. La *resurrección* suele estar limitada a los *justos*.

[70] *Himno* III 3.
[71] Ibid., III 5.
[72] Ibid., III 6.
[73] Cf. Sab 3,1s.
[74] Ibid., III 19-23; *Regla* II 2,4.
[75] Ibid., II 7-8.
[76] Ibid., IV 6-8.
[77] Flavio Josefo, *Bellum Iud.* II 8.11.
[78] Cf. 1 Cor 15,61.
[79] *Regla* XI 6-8.
[80] Cf. *Libro de los jubileos* XXIII 31.

f) **Expectación mesiánica**

En los escritos proféticos se había idealizado el «desierto» como lugar de transformación para el advenimiento de los tiempos *mesiánicos*, porque en el «desierto» había sido donde Yahvé había dado la *ley* y se había comprometido con su pueblo en los tiempos de Moisés, y simbolizaba la juventud de Israel como pueblo elegido [81]. El retorno de la cautividad sería una vuelta a los tiempos del Exodo, en que Yahvé se había manifestado con gestas salvadoras. Por eso, los genios proféticos de Israel proyectaban en el futuro un nuevo encuentro de Yahvé con su pueblo en el «desierto». Y los secuaces de *Qumrân* escogieron el «desierto» como el lugar más apropiado para acelerar con su vida santa el advenimiento de los tiempos *mesiánicos*. La soledad y simplicidad convidaba a entregarse a la oración, lejos del bullicio de la sociedad urbana, donde reinaba el vicio, la avaricia y el materialismo craso. Y en el fondo de esta huida al desierto para prepararse a la venida del Mesías estaba la invitación de Is 40,3: «Una voz grita: 'Abrid camino a Yahvé en el *desierto*, enderezad en la *estepa* una calzada a vuestro Dios..., porque va a mostrarse la gloria de Yahvé». En realidad, el profeta anuncia el retorno de los cautivos de Babilonia; pero los cenobitas de *Qumrân* trasponen este texto a los umbrales de los tiempos *mesiánicos*, como lo hacen los mismos evangelistas al hablar de la predicación de Juan el Bautista [82]. Flavio Josefo nos habla de los *falsos Mesías*, que habían llevado al pueblo al «desierto» para manifestar su mesianismo espectacular [83]. Tal era la atracción religiosa del *desierto* en los tiempos inmediatos a la aparición de Jesús de Nazaret. Por ello en los textos de *Qumrân* se dice:

«Cuando todas estas cosas sucedan en la *comunidad de Israel* de acuerdo con estas manifestaciones, se alejarán de la morada de los hombres impíos para ir al *desierto y preparar allí el camino de Dios*, según está escrito: 'En el *desierto* preparad el camino a Yahvé, allanad en la soledad el paso para vuestro Dios...' Este es el tiempo de dirigir los pasos hacia el *desierto* para instruirse en todo lo que sea necesario en este momento...» [84]

Por eso, los cenobitas de *Qumrân* llevaban una vida de oración y de austeridad en espera de la «*justicia* que, como el sol, ilumine al mundo» [85]. Se consideraban como la porción «selecta» de Israel, su «Resto» bendecido, que debía preparar la

[81] Cf. Os 2,16-17; Jer 2,2-3; 31,1-3.
[82] Cf. Mt 3,3; Mc 1,2-8; Lc 3,3ss.
[83] Flavio Josefo, *Bellum Iud.* II 13.4-5.
[84] *Regla de la comunidad* (1QS) VIII 12s; IX 20.
[85] Texto publicado en RB (1949) 605.

manifestación definitiva de Dios. Ahora bien: ¿esperaban un *Mesías personal*, como lugarteniente de Dios, para implantar su reinado definitivo? En aquel tiempo había diversas corrientes *mesiánicas:* una, *escatológico-cósmica* (temporal, *sin Mesías*, o trascendente, *sin Mesías);* otra, *escatológico-cósmica* (histórica y trascendental), y, finalmente, la *escatológico-cósmica*, trascendente, *con un Mesías* no trascendente [86]. Parece que las esperanzas *mesiánicas* de la secta de *Qumrân* estaban dentro de esta línea, pues esperaban *dos Mesías* históricos, uno de la tribu de *Leví, sacerdotal*, y otro de la tribu de *Judá, laico*, teoría que era corriente en la literatura judaica apócrifa a partir de los asmoneos. Según los textos de *Qumrân*, el de la tribu de *Judá, laico*, debe estar sometido al de *Leví, sacerdotal:*

«Y no se apartarán de ningún consejo de la *ley* por seguir la obstinación de los corazones, sino que clamarán por las primeras disposiciones que inauguraron los hombres de la *comunidad*, dejándose corregir por ellas hasta la venida del *Profeta* y los *Mesías de Aarón y de Israel*» [87].

«He aquí el orden a seguir en la sesión de los hombres de renombre invitados y convocados para las deliberaciones comunes en el caso de que el *Mesías* se halle presente: el *sacerdote* tenga rango de *jefe* sobre toda la congregación de Israel. Bajo su presidencia tomarán sitio todos los *sacerdotes, hijos de Aarón*, invitados a la asamblea, hombres de renombre. Inmediatamente tomarán sitio el *Mesías de Israel*, y después de él, bajo su presidente, los jefes de los millares de Israel... Cuando se hayan reunido para la mesa común o para beber el vino..., que nadie alargue la mano antes que el sacerdote... Inmediatamente después alargará la mano hacia el pan el *Mesías de Israel...*» [88]

Así, pues, hasta en los tiempos *mesiánicos* se mantendrá la organización *jerárquica sacerdotal*, ya que la *comunidad* de *Qumrân* era, en pequeño, el *Israel de los tiempos mesiánicos*. El «profeta» del que se habla parece ser el *precursor* del advenimiento de los *dos Mesías*, conforme a la promesa de Dt 18, 15-19. También en el *Documento de Damasco* se habla de «un Mesías de Aarón e Israel» [89]. Y, comentando el texto de Núm 27,17, se distingue entre la «estrella», que es el *intérprete de la ley*, es decir, el *sacerdote*, y el «cetro» o «príncipe de la congregación», que es el *Mesías davídico* [90]. En el *Comentario a los Salmos* procedente de *Qumrân* se habla del «Retoño de David» y del «Intérprete de la ley» o *Mesías sacerdotal* [91]. Toda esta concepción está en consonancia con lo que se dice en el

[86] Cf. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (Paris 1909) 59.
[87] *Regla de la comunidad* (1QS) I 10-11.
[88] Ibid., II 11-22.
[89] DD XII 23-13,1; XIV 19; XIX 10-11; XX 1.
[90] DD VII 18-20.
[91] *Com. a los Salmos* (4 Q Flor).

Testamento de los doce patriarcas [92], libro apócrifo judaico, casi contemporáneo de los escritos de *Qumrân* [93].

g) Tensión escatológica

Según los escritos de *Qumrân*, la historia se divide en dos edades: la presente *('olâm ha-ze* de los textos rabínicos), dominada por las fuerzas maléficas, y la edad futura *('olâm haba')*, que comenzará con la inauguración *mesiánica*. A la edad presente se la caracteriza en el *Documento de Damasco* como el «tiempo de impiedad» [94], «el tiempo del pecado de Israel» [95], «el tiempo de la desolación» [96], «el tiempo de la cólera» [97]. En los textos de *Qumrân* se escenifica la lucha entre el «príncipe de la luz» (poder del bien) y el «ángel de las tinieblas» (poder del mal); pero al fin triunfará el bien [98]. En la situación actual, la sociedad está bajo el poder de *Belial* [99]; pero pronto llegará el castigo de los pecadores y la desaparición del mundo actual [100]. Y en el libro llamado *Regla de la guerra* se dramatiza el choque final entre los dos poderes antagónicos. Sin duda que en todo esto hay *reminiscencias iránicas*, atenuadas por las exigencias del monoteísmo judaico. Y se da la cifra simbólica de «cuarenta» años como término de la situación pecaminosa actual [101].

En la situación actual, el mundo está bajo el mal, bajo *Belial*, que actúa por medio de los *kittim* (los gentiles) [102], los helenistas. Pero terminará esta situación de dominio del mal [103], inaugurándose una paz edénica [104]. Por tanto, los *qumranitas* viven la era de la *expectación mesiánica*, en espera del cambio de «eón»; del fin del mundo del pecado para inaugurarse la etapa definitiva del bien. En esta perspectiva está la predicación del Bautista y, en parte, la de Jesús, si bien el Maestro de Nazaret dará un sentido de *trascendencia* a su mensaje, ya que no espera la implantación del *Reino de Dios* de modo perfecto en esta etapa terrestre, pues en él habrá siempre trigo

[92] Cf. *Test. Judá* XXIV 5-6; *Leví* VIII 14; *Rubén* VI 7-12.
[93] Cf. J. STARCKY, *Les quatre étapes du Messianisme à Qumrân:* RB 70 (1963) 481-505.
[94] DD VI 10.14; XII 23; XIV 19; XV 7.10.
[95] DD XX 23.
[96] DD V 20.
[97] DD I 5.
[98] *Regla de la comunidad* (1QS) III 13, IV 25.
[99] Ibid., II 19.
[100] 1QH *(Salmos)* III 26s.
[101] *Documento de Damasco* (DD) XX 13-15.
[102] 4QpPs XXXVII 2.6-9 (Salmo 37).
[103] Cf. NRTh 77 (1955) 737-48.
[104] *Regla* (1QS) IV 6-8,22-23; 1QH *(Salmos)* III 20-23; XI 23-27; XV 14-17; 4QpPs 37 II 4-11; DD 3,19-21.

y cizaña [105], y peces buenos y malos [106]. Bajo este aspecto corrige la perspectiva apocalíptica del libro de Daniel [107], sobre el que se monta la escatología de los libros apócrifos judaicos y de los mismos escritos de *Qumrân*.

h) Concepción «dualista»

Ya hemos indicado que en los escritos del *mar Muerto* aparece reiteradamente la teoría de que el hombre se halla sometido a dos tendencias contrapuestas (teoría comúnmente aceptada por la teología rabínica de la época), pero se dramatiza esta pugna entre los «dos espíritus» que solicitan el corazón del hombre. Pero todo está bajo el control de Dios:

«Del Dios de todo conocimiento proviene todo cuanto existe y existirá... En sus manos están las leyes de todos los seres... Ha dispuesto para el (hombre) *dos espíritus*, para que se conduzca de acuerdo con ellos hasta el momento de su visita: son los *espíritus de verdad y de perversidad*. De una fuente de luz procede la *generación de la verdad*, y en su manantial de *tinieblas* tiene su origen la perversión. En manos del *príncipe de la luz* está el poder sobre todos los *hijos de la justicia*, los cuales caminan por las *sendas de la luz*, y en manos del *ángel de las tinieblas* está todo el poder sobre los *hijos de la perversión*, los cuales caminan por *sendas de tinieblas*.

A causa del *ángel de las tinieblas* se extravían todos los *hijos de la justicia;* todos sus pecados, sus iniquidades, sus culpas y todas las faltas de sus obras son el efecto de su dominio, conforme a los misterios de Dios, hasta el momento por El establecido. Todas las tribulaciones que sufren y todas sus aflicciones son el efecto del *poder de la hostilidad*. Y todos los espíritus de su séquito hacen tropezar a los *hijos de la luz*. Pero el Dios de Israel, lo mismo que su *ángel de la verdad*, viene en ayuda de todos los *hijos de la luz*. Pues es Dios quien ha creado los *espíritus de la luz y de las tinieblas*, y sobre ellos ha fundado toda su obra...

Dios ha repartido estos *dos espíritus* entre los hombres para que conozcan el *bien* y el *mal*, y para distribuir las suertes sobre todos los vivientes en el día del juicio y de la visita, según el espíritu de cada uno» [108].

Este «dualismo» moral radical aparece dramatizado al máximo en el libro titulado *Manual de guerra* o «Guerra de los *hijos de la luz* contra los *hijos de las tinieblas*» (1QM). No se trata de un *dualismo metafísico* al estilo *iranio;* por ello no es *cósmico*. Dios no tiene antagonista; y es *escatológico*, pues la tensión actual cesará con el triunfo del bien al fin de los tiempos del «eón» actual [109]. En el esquema de Zoroastro se supone la existencia de un Dios sabio, *Ahura Mazda;* con él

[105] Mt 13,24-30.
[106] Mt 13,47.
[107] Dan 9,24.
[108] *Regla de la comunidad* (1QS) 3,13-4,26. Traducción de A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto* (Madrid 1971) 176-80.
[109] Cf. H. G. May, *Cosmological Reference in the Qumrâm Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament imagery:* JBL 82 (1963) 1-14.

coexisten desde toda la eternidad *dos espíritus:* el espíritu del *bien (Spenta Mainyu)* y el espíritu del *mal (Angra Mainyu)*, que crearon dos creaciones: una buena y otra mala. Al fin triunfará el bien sobre el mal: mansión de *luz* para los discípulos de la *verdad*, y *tinieblas* para los seguidores de la *mentira*. Parece que, en las derivaciones teológicas posteriores, *Ahura Mazda* fue identificado con el *espíritu del bien (Spenta Mainyu)*, frente al que se presenta el *espíritu del mal (Angra Mainyu* [110]. Pero este esquema difiere del de los escritos de *Qumrân*, ya que el principio del mal no es autónomo, pues ha sido creado por Dios, y su poder es limitado a lo que Dios le permita. En el fondo no hay *dualismo metafísico*, sino *moral*, pues no hay más que un principio, que es Dios creador, y esto se inserta en la tradición bíblica [111]. Así, pues, las influencias *iranias*, si existen, son muy atenuadas, aunque la especial veneración por el sol de los *qumranitas* parece reflejar una cierta influencia ambiental *irania*, proveniente de los tiempos de la cautividad y de la dominación persa. Con todo, ese *dualismo moral* de *Qumrân* de procedencia bíblica tiene grandes afinidades con los escritos paulinos y joánicos, lo que hace pensar, ante todo, en su trasfondo común judaico.

i) El llamado «maestro de justicia»

En los escritos de *Qumrân* se alude reiteradamente a un «maestro de justicia», especialmente venerado por la secta [112], aunque su figura no aparece en los textos fundamentales como la *Regla de la comunidad*, en el de la *Guerra* y en los *Himnos*. Cuando se le cita en los otros documentos, aparece como *sacerdote* y *profeta*, al que Dios le reveló los misterios de la ley, el contenido de las *profecías*, haciéndole ver que llegaba su cumplimiento. Y ponen ante sus oyentes la gran disyuntiva: los que no siguieron sus palabras estaban abocados al juicio condenatorio. Y, al contrario, los que siguieran su predicación conseguirían la salvación. Así, comentando un texto de Habacuc («el justo vive de la fe»), se dice:

«Esto se refiere a los que practican la *ley* en la *casa de Judá*, a los cuales Dios librará de la casa del juicio por razón de sus sufrimientos y de su fidelidad al *maestro de justicia*» [113].

[110] Cf. A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1953).
[111] Cf. M. Wilcox, *Dualism. Gnosticism, and other Elements in the Pre-Pauline Tradition*, en *The Scrolls and Christianity* (London 1969) 81-87.
[112] Cf. 1QHab 1,13; 2,2; 5,10; 6,8; 7,4; 8,3; 9,9; 11,5; 1QpMiq 10,4; 4QpPs37 2,19; 3,15; DD 1,11; 6,11; 20,1.14.28.32.
[113] 1QpHab 8,1-3.

Parece que este «maestro de justicia» fue el fundador de la comunidad [114], conforme a lo que se dice en el *Documento de Damasco:*

«Dios les suscitó un *maestro de justicia* para conducirlos por el camino de su corazón y para dar a conocer a las últimas generaciones lo que El iba a hacer a la última generación, a la congregación de los traidores» [115].

En los textos se refleja una tensión constante de este *maestro de justicia* con las autoridades religiosas de Jerusalén; sobre todo, con el «sacerdote impío». Así se dice en el *Comentario de Habacuc:*

«Esto se refiere al sacerdote impío que persiguió al *maestro de justicia* y lo devoró, llevado de su irritación y furor, en su morada del exilio. En la fiesta del día de las expiaciones se les apareció para devorarlos y hacerlos tropezar el día del ayuno, su descanso sabático» [116].

A este *maestro de justicia* se le atribuyen los *salmos* encontrados en *Qumrân*. En ellos se refleja su personalidad y su problemática espiritual. El estilo es similar al del «justo doliente» del salmo 22 de la Biblia:

1QH 7,6-25:

«Te doy gracias, Señor, porque me has sostenido con tu fuerza
y has derramado sobre mí tu espíritu santo para que no vacile.
Tú, Dios mío, has hecho de mí *ideal de santidad* para los fatigados,
y me has instruido en la *alianza*,
y mi lengua ha sido como la de tus discípulos,
mientras que el *espíritu de malicia* se queda sin palabras,
y sin respuesta todos los *hijos de la impiedad*,
pues enmudecerán los labios mentirosos,
porque tú declaras culpables en tu juicio a todos mis enemigos,
haciendo de mí fuente de discriminación entre justos e injustos...
No busco refugio en la carne... ninguna acción justa,
para ser liberado de la culpa y obtener el perdón.
Tú has hecho de mí *un padre para los hijos de la gracia,*
y una nodriza para los *hombres del milagro;*
éstos abren la boca como niños de pecho...
y como bebés que se deleitan en el seno de sus nodrizas» [117].

Es interesante destacar que aquí el salmista se presenta como signo de discriminación entre justos y pecadores, o signo de contradicción, como se dice de Jesús en los evangelios [118]. Esto aparece de modo más claro en el siguiente salmo:

[114] 4QpPs 37; 3,15-16.
[115] DD I 11-12.
[116] 1QpHab 11,4-8.
[117] Traducción de A. G. LAMADRID, o.c., 191-93. El traductor declara que es una adaptación de la de G. Jeremias y de la de Dupont-Sommer.
[118] Lc 1,34; Mt 12,20.

1QH 2,7-19:

«Tú has hecho firmes mis pasos en medio de los impíos;
yo he sido una trampa para los pecadores,
y curación para quienes se convierten del pecado;
prudencia para los sencillos, y solidez para todos los temerosos...
Yo soy una copla en boca de los pecadores... [119]
Pero tú me has puesto como una bandera para los *elegidos de justicia,*
e intérprete lleno de sabiduría sobre los misterios maravillosos
para poner a prueba a los *seguidores de la verdad...*
Todos los hombres falsos rugían contra mí,
a la manera como rugen los océanos;
todos sus pensamientos son añagazas diabólicas...»

Aquí parece aludir a los sacerdotes helenistas, que, como Jasón, hermano del deportado Onías, contemporizaban con las costumbres extranjeras. Es, pues, el «maestro de justicia» uno de los puritanos de la *ley* que no se doblegaron a la helenización, y por ello debieron replegarse hacia el desierto en busca de la soledad, para huir de las tentaciones de la helenización [120]. Por ello desahoga en sus *Salmos* su íntima tragedia espiritual:

1QH 4,5-37:

«Te doy gracias, Señor, porque has iluminado mi rostro mediante la *alianza*
y yo... te busco, y, a la manera de la aurora, te has revelado a mí en plena luz.
Pero ellos han extraviado a tu pueblo;
profetas de mentira, los han halagado con sus palabras,
e intérpretes engañosos, los han extraviado;
se han precipitado en su perdición faltos de inteligencia,
porque sus obras son presa de la insensatez...
Intérpretes de la mentira y mentes falaces,
tramaban contra mí planes diabólicos
para que yo cambiase tu *ley*, que habías grabado en mi corazón,
por las palabras lisonjeras que ellos dirigen a tu pueblo...
Todos cuantos se reúnen en torno a mí entran en tu *alianza*,
y escuchan mi voz los que siguen el camino de tu corazón;
se alinean contigo en la asamblea de los *santos*...
¿Qué criatura de arcilla puede realizar tales maravillas,
siendo así que yace en el pecado desde el seno materno
y permanece culpable e infiel hasta la vejez?
Yo sé que ningún hombre posee la *justicia*
y que la *perfección* no está en manos de ninguna criatura humana.
... En cuanto a mí, la agitación y el temor se han apoderado de mí,
todos mis huesos crujían, mi corazón se derretía como la cera al fuego,

[119] Sal 22,17: «Me rodean como perros, me cerca una turba de malvados; Sal 22,8:
«Búrlanse de mí cuantos me ven,
abren los labios y mueven la cabeza».
[120] Cf. 2 Mac 4,7; 1 Mac 2,42ss.

mis rodillas se desplomaban como agua que se precipita por una pendiente [121],
pues acudían a mi memoria *mis faltas*,
así como la infidelidad de mis padres,
cuando los impíos se habían levantado contra tu *alianza*,
y los pecadores contra tu palabra.
Yo dije: *Es a causa de mis pecados* por lo que me veo abandonado lejos de tu *alianza*...
Tú perdonas la iniquidad y purificas al hombre de la falta por tu justicia».

1QH 5,5-18:

«Te doy gracias, Señor, porque no me abandonaste
cuando me encontraba exiliado en un pueblo extranjero;
... de acuerdo como *mi culpa* no me has juzgado,
ni me has abandonado a causa de las malas inclinaciones de mi naturaleza,
sino que has salvado mi alma de la fosa.
Has puesto mi alma para el juicio...
Tú has cerrado la boca de los leones, cuyos dientes son como una espada,
y los colmillos, como una lanza puntiaguda... [122]
Pero no pudieron abrir su boca contra mí,
pues tú, Dios mío, me habías escondido de los hijos de los hombres
y *habías escondido en mí tu ley*
hasta el momento en que me fue revelada tu salvación».

1QH 5,20-7,2:

«En cuanto a mí, yo fui ocasión de pecado,
manzana de discordia y de querella para mis contemporáneos...
Todos los que habían compartido mi pan
levantaron contra mí su calcañal...[123]
Los hombres de mi consejo se rebelaron...
Todas las naciones conocerán tu verdad,
y todos los pueblos tu gloria [124].
Surgirá un *Retoño*, que se convertirá en *plantación eterna*...[125]
En sus llamas de fuego serán consumidos todos los *hijos de las tinieblas*...»

1QH 8,4-36:

«Te doy gracias, Señor, porque me has puesto como fuente de ríos en lugar de desierto,
como manantial de aguas en tierra árida...

[121] Sal 22,15: «Me derramo como agua...
mi corazón es como cera, que se derrite dentro de mis entrañas».
[122] Sal 22,17: «Me rodean como perros... Sálvame de la boca del león»; Sal 22,14: «Abren su boca contra mí cual león rapaz y rugiente».
[123] Sal 41,10: «Aun el que tenía paz conmigo,
aquel en quien me confiaba y comía mi pan,
alzó contra mí su calcañal» (Jn 13,18).
[124] Sal 22,28: «Se acordarán y se convertirán a Yahvé
todos los confines de la tierra...»
[125] *Jer 23,5; Is 60,21; 61,3.*

Surgirá un *Retoño santo* hasta convertirse en *plantación de verdad*.
Pero la planta fecunda prosperará
y se convertirá en fuente eterna para el *edén* glorioso,
que dará frutos perpetuamente.
Por mi mano has abierto esa fuente...
para que la plantación de árboles se oriente hacia el sol...
Yo era como un hombre abandonado, sin refugio...
La consternación vino sobre mí... mi alma desfallecía...
Me fue otorgada lengua de discípulo para reanimar a los que tropiezan
y para alentar con la palabra a los fatigados...» [126]

En estas expresiones, el «Retoño» parece referirse a la *comunidad* de *Qumrân;* el símil es muy bíblico [127]. El salmista, a pesar de sentirse portador de salvación para los suyos, se siente *pecador* y débil en su condición humana; bajo este aspecto difiere totalmente del desafío de Jesús: «¿Quién me argüirá a mí de pecado?» [128]. Con todo, el salmista tiene conciencia de tener una revelación o «misterio» especial, recibido de Dios en orden a la salvación de los que le sigan. Según la actitud que tomen los hombres ante él, serán justos o pecadores. Tiene conciencia de ser el *enviado* de Dios a pesar de su debilidad y pecaminosidad congénita y permanente.

3. Otros movimientos religiosos esotéricos judaicos

a) La comunidad de la Nueva Alianza de Damasco

En 1897 apareció en la *ghenizâh* de una sinagoga de El Cairo un documento que causó sensación en el mundo bíblico, predecesor de los textos de *Qumrân*. En él se hablaba de una secta judía espiritualista que tenía su centro en *Damasco* [129], y que, a la luz de los nuevos descubrimientos, vemos que es un movimiento religioso esotérico paralelo y afín al de *Qumrân*. Incluso en esta localidad se ha encontrado un fragmento del mismo *Documento de Damasco* (DD), encontrado en El Cairo a fines del siglo pasado [130]. En ambas comunidades se insiste en la necesidad de cumplir puntualmente la *ley mosaica*, interpretada por los «hijos de Sadoq», como medio de liberación frente a los «hijos de la perdición». No obstante, la organización no coincide en ambos centros religiosos, pues en la de *Damasco*, además de los sacerdotes y laicos, se habla de los «prosélitos». Todos vivían en *campamentos familiares*, con un

[126] Traducción de A. G. Lamadrid, o.c., 194-210.
[127] Cf. Ez 17,3-6; 4 *Esd* 5,23; 9,1; *Jub.* 1,16; 21,24; 1QS 8,5; 11,8; DD 1,7-9.
[128] Jn 8,46.
[129] Cf. M. J. Lagrange, *La secte de la Nouvelle Alliance au pays de Damas:* RB (1912) 2-21.
[130] Cf. G. Vermes, *Les manuscrits du Déser de Juda* (Paris 1953) 52.

jefe. Había varios campamentos, más o menos autónomos; no obstante, aparece un supervisor general.

La *vida común* en *Damasco* era menos estricta y la comunidad de bienes sólo parcial, pues los miembros sólo tenían que entregar de su salario el importe de dos días al mes. Por otra parte, los componentes de esta comunidad de *Damasco* están casados [131]. No hay años de probación, como en *Qumrân;* sólo bastaba presentarse al *inspector* y hacer un juramento de ingreso [132]. Pero el régimen era menos centralista, como se da a entender en el siguiente texto:

«Si viven en campos, según la costumbre del país; si se casan y engendran hijos, que lo hagan de acuerdo con la *ley*, según las prescripciones del derecho, conforme a lo ordenado por la *ley* cuando habla de las relaciones entre marido y mujer, entre padre e hijo» [133].

Se condena la poligamia [134] y se dan prescripciones para regular la vida del matrimonio conforme a la pureza ritual de la *ley mosaica* [135]. No se habla del «banquete» sagrado ni de la mesa en común, pues se habla de propietarios particulares [136]. Y se prescribe enviar ofrendas y sacrificios al templo de Jerusalén [137]. Bajo este aspecto, la diferencia es grande con la comunidad de *Qumrân.*

b) **Los «esenios»**

Filón, Flavio Josefo y Plinio hablan de una secta judaica afincada a orillas del *mar Muerto,* y a sus componentes se les llama «esenios», cuyo nombre se ha relacionado con el hebreo *hasé'* (pl. *hasen:* «piadosos»), y en este supuesto sería una derivación de los *asideos (hasidîm,* «piadosos») de que se nos habla en 1 Mac 2,42-43 sobre un grupo de los que se replegaron hacia el desierto para llevar una vida religiosa más intensa, libres de la contaminación de la sociedad pecadora helenizada [138]. Su género de vida se basaba en la estricta *vida común* y en el *celibato.* En efecto, después de un año de postulantado y dos de «noviciado», el candidato debía hacer juramentos solemnes, por los que quedaba vinculado a la *comunidad,* como en el caso de los *cenobitas de Qumrân.* He aquí cómo Flavio Josefo (que dice fue miembro algún tiempo de la secta) describe el ingreso de los postulantes:

131 *Documento de Damasco* (DD) VII 6-9.
132 Ibid., XIV 11; XV 5-7.
133 Ibid., VI 6-9.
134 Ibid., IV 19.
135 Ibid., IX 18; XIII 6-13; XIV 8; XV 8.14.
136 Ibid., IX 10-16.
137 Ibid., XI 19-XII 2.
138 Sobre la etimología de «esenio» véase DBS II col.1109-10.

«Durante ese año (de postulantado) se le impone al candidato la misma norma de vida que a la corporación, si bien vive fuera todavía. Si da pruebas de templanza, se adentra más en la vida de la *comunidad* y participa del *agua de la purificación,* pero no es admitido todavía a los actos de la *comunidad.* En un segundo tiempo, que duraba *dos años,* se sometía a prueba el temperamento del postulante; y entonces, si se encontraba digno, se le inscribía en la sociedad. Mas, antes de participar en la *mesa común,* él ha de prestar juramentos formidables: en primer lugar, de *piedad* hacia Dios, de *justicia* para con los hombres, de *no dañar* a nadie ni por propia voluntad ni por mandato de otro, de *odiar* siempre al *injusto* y *ayudar al justo,* de observar *fidelidad* hacia todos, especialmente a los constituidos en *autoridad,* ya que ésta no reside en los hombres sin el beneplácito de Dios..., de *amar* siempre la *verdad* y *confundir al mentiroso,* de guardar las manos del *robo* y el alma de la *ganancia injusta.*

Los que son sorprendidos en falta grave son expulsados de la corporación, y el expulsado termina sus días de una manera miserable con frecuencia. Obligado como queda por los juramentos que ha prestado y por las costumbres que ha adquirido, no puede ya aceptar la invitación que le hacen los profanos, alimentándose entonces de hierbas, y, consumido su cuerpo por el hambre, termina por morir. Por lo cual, movidos de compasión, ellos reciben de nuevo a muchos miembros expulsados que estaban para dar el último suspiro, juzgando suficiente para sus faltas una pena que los había conducido a las puertas de la muerte» [139].

Plinio exclama admirado ante su práctica del *celibato:* «Sine ulla femina, omni venere abdicata... *gens aeterna* est in qua nemo nascitur» [140]. Por su parte, Josefo puntualiza que los «esenios» no condenan en principio el matrimonio y la procreación, pero desconfían de la fidelidad de las mujeres; por ello aconsejan no casarse [141]. Es una postura similar a la de Filón, quien declara que la mujer es un estorbo para la vida común, pues es egoísta, celosa, engañosa, seductora y orgullosa, si tiene hijos [142]. No obstante, a pesar de que los «esenios» que vivían en *comunidad* guardaban celibato, existía una especie de «adheridos» o «terciarios», que contraían matrimonio y vivían en los poblados, ayudándose mutuamente en sus necesidades.

«No están reunidos en una sola ciudad, sino que en cada ciudad forman entre varios una colonia. Además, a los miembros de la secta que vienen de afuera se les concede uso libre de todas las cosas como si fuesen suyas propias; y son recibidos como amigos íntimos, aunque jamás se les haya visto. Por eso, no llevan nada consigo cuando salen de viaje, aunque éste sea a sitios remotos; con todo, nunca dejan las armas, por miedo a los bandidos. Por lo demás, en todas las ciudades donde habitan hay nombrado un comisario, encargado de los huéspedes para proveerles de vestido y de lo necesario» [143].

139 FLAVIO JOSEFO, *Bellum Iud.* II 7.7.8.
140 PLINIO, *Historia naturalis* V 17.
141 Cf. FLAVIO JOSEFO, o.c., II 8.2.
142 EUSEBIO, *Praeparatio evangelica* VIII 11.
143 FLAVIO JOSEFO, *Bellum Iud.* II 8,4; FILÓN, *Apología de los judíos* 1.

Y Josefo cita a algunos «esenios» que ejercieron funciones públicas con intervenciones políticas [144]. Y dice a propósito de los *casados:*

«Existe todavía un segundo grupo de *esenios* que están de acuerdo con los demás en lo que se refiere a la vida ordinaria, a las costumbres y a la legislación; mas disienten de ellos en lo que se refiere al *matrimonio*. Juzgan, en efecto, que aquellos que no se casan amputan la razón principal de la vida, es decir, la generación, y que, si todos pensasen de este modo, la humanidad acabaría bien pronto. Estos, por tanto, experimentan a sus esposas durante tres años... y se casan» [145].

Pero los *célibes* vivían en comunidad, entregando sus bienes en manos de los administradores de la *comunidad*. Y antes de tomar parte en la *mesa común* debían someterse a ciertas *purificaciones rituales* y vestirse de blanco. La descripción de Josefo es pintoresca:

«Después de esta *purificación* se reúnen en una sala particular, donde ningún profano puede entrar; ellos mismos no entran en ese refectorio sino purificados, como en un recinto sagrado. Ocupan su lugar sin tumulto; después, el panadero sirve a cada uno un pan; el cocinero pone delante de ellos un plato con un solo manjar. El *sacerdote* pronuncia una oración antes de la comida, y nadie puede probarla hasta que la oración sea terminada. Después de la comida ora de nuevo; y todos, al principio y al fin, dan gracias a Dios, dispensador de la comida que hace vivir» [146].

Vemos que, como en el caso de los cenobitas de *Qumrân*, el *sacerdote* tiene una intervención *directiva* en la administración y en la oración [147]. Como en la *comunidad* de *Qumrân*, también la organización era una mezcla de *jerarquía* dirigente y de *democracia* asesora entre los «esenios». A este propósito dice Josefo:

«Tienen en gran veneración, después de Dios, al nombre del legislador, y, si alguno le blasfema, es reo de muerte. Estiman decoroso obedecer a los *ancianos* y a las *mayorías*, de modo que, en un grupo de *diez*, uno no puede hacer nada si no quieren los otros nueve» [148].

Vemos, pues, que los «esenios» organizados en *comunidad* tenían un régimen muy similar a la de los *cenobitas de Qumrân*, y, por otra parte, los autores antiguos colocaban a los «esenios» asentados en la orilla occidental del *mar Muerto*, justamente en la comarca de *Qumrân* y alrededores. Y, desde el punto de vista doctrinal, los puntos de convergencia de ambos movimientos espiritualistas son muchos: práctica del arcano, ocultando sus doctrinas con fraseología nebulosa; gran importancia a los ángeles, veneración por la *ley de Moisés*, sentido espiritualista del culto, conciencia de pecado, expectación *mesiánica* y *escatológica*, amor fraterno, abluciones rituales y especial veneración hacia el sol, repulsa de los sacrificios cruentos del templo de Jerusalén [149], aunque enviaban ofrendas vegetales [150]. Practicaban el sacrificio de «alabanza» como superación del tradicional del templo. A la luz de estas semejanzas, podemos decir que los *cenobitas* de *Qumrân* entran dentro de este movimiento «esenio» y aun se identifican totalmente con él. Bajo este aspecto, los recientes descubrimientos han resuelto un gran enigma histórico, ya que muchos críticos calificaban de fantasías las afirmaciones de Josefo sobre los misteriosos «esenios» del *mar Muerto*.

144 Cf. *Bell. Iud.* I 3.78-80; *Ant. Iud.* XIII 11.311-313; ibid., XV 10.373-79, etc.
145 Flavio Josefo, *Bell. Iud.* II 8.13.
146 Ibid., II 8.5.
147 *Ant. Iud.* XVIII 1.5.
148 Flavio Josefo, *Bel. Iud.* II 8.9.

c) Los «terapeutas» de Alejandría

Según Filón, éstos vivían como *ermitaños* en pequeñas casas individuales, a orillas del lago *Mareotis* [151]. En realidad era un régimen semicenobítico. Tenían gran veneración por la *ley mosaica*, eran frugales en la comida y bebida y practicaban el *celibato* estricto. Había también una rama femenina de la secta. Normalmente vivían separados, y sólo los sábados o en las fiestas se reunían para orar en culto común. Y también mostraban veneración por el sol, al que saludaban con oraciones al aparecer:

«Los *terapeutas* hacen oración dos veces al día, al amanecer y a la tarde. A la salida del sol piden un día hermoso y brillante en el verdadero sentido de la *luz celestial* que ellos desean para sus mentes... Ocupan todo el día, desde la mañana temprano hasta la noche, en *ejercicios espirituales*. Leen las Sagradas Escrituras y buscan sabiduría en la *filosofía* de sus mayores por medio de una *interpretación alegórica*, ya que piensan que las palabras del texto son símbolos de un sentido latente, cuya misteriosa naturaleza se nos revelará por el estudio» [152].

Como los de *Qumrân*, los *terapeutas* componían himnos de alabanza a Dios:

«Los *terapeutas* no se limitan a la contemplación, sino que componen himnos y salmos al Señor en toda suerte de metro y melodía...» [153]

Con todo, vemos la influencia de las preocupaciones alegó-

149 Filón, *Quod omnis probus liber sit;* cit. por G. Vermes, o.c., 59.
150 Flavio Josefo, *Ant. Iud.* XVIII 1.6.
151 Filón, *De vita contemplativa*, en Eusebio, *Historia ecclesiastica* II 17.
152 Citas tomadas de W. H. Brownlee, *A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with prechristian Jewish Sects:* BA (1950) 66-69.
153 Cf. A. G. Lamadrid, o.c., 216-17.

ricas alejandrinas cuando se trata de interpretar la Escritura. No bebían vino en régimen de gran austeridad. Igualmente, la rama femenina practicaba la virginidad y la ascesis [154].

d) Otras asociaciones judaícas

Los escritos rabínicos nos hablan de los *jaburôt*, o asociaciones [155], o pequeños grupos que se unían para practicar más fielmente la *ley*. La moral era *farisaica*, ya que trataban de huir del «pueblo de la tierra» o gente inculta que no conocía las interioridades de la *ley*, practicaban los diezmos y la pureza legal. Debían sufrir un tiempo de prueba antes del ingreso pleno en la comunidad. Pero no había vida común, ni comunidad de bienes, ni organización jerárquica; faltaba la tensión *mesiánico-escatológica* que encontramos en los *cenobitas* de *Qumrân*.

B) Los escritos de Qumrân y el Nuevo Testamento

Los hallazgos de *Qumrân* son de particular importancia para el estudio crítico del texto hebreo del Antiguo Testamento, ya que el texto hebraico hasta 1946 descansaba sobre manuscritos de los siglos IX-X d.C. y a base de la unificación *masorética*, que se inició a fines del siglo I d.C. (en el concilio de *Yabne)* y se terminó con la fijación vocálica en el siglo VI. En cambio, ahora poseemos más de doscientos manuscritos mil años más antiguos, alguno de los cuales puede llegar al siglo III a.C. Desde luego, todos son anteriores a la recensión *masorética*. Con todo, la mayoría de los textos apoyan el texto *masorético*, pero no faltan los que difieren de él. También la traducción griega de los LXX ha sido revalorizada con los nuevos hallazgos, pues se han encontrado textos hebraicos que apoyan la versión en contra del texto *masorético*, lo que supone que constituye el original de los traductores.

Pero el mayor interés proporcionado por los hallazgos del *mar Muerto* estriba en la presencia de una secta judaica de los tiempos de Cristo, que nos da nuevas luces sobre la situación espiritual del primer siglo, cuando nace el cristianismo, planteando el problema de posibles influencias en sus orígenes [156], pues nos encontramos con un ideal *espiritualista* de la mejor ley, que supera al de las conocidas sectas de *fariseos* y *saduceos* que aparecen en los textos evangélicos. A este propósito pun-

[154] Cf. FILÓN, *De vita contemplativa*, en EUSEBIO, *Hist. eccl.* II 17.
[155] Cf. P. VERMES, o.c., 53-57.
[156] Sobre la importancia de los textos de *Qumrân* para la reconstrucción del texto hebraico del Antiguo Testamento véase la síntesis en A. G. LAMADRID, o.c., 230-42.

tualiza F. M. Cross: «Los documentos del desierto de Judá proyectan su valiosa luz sobre el período creador y fluido que precede a la cristalización de la ortodoxia judía y cristiana y esclarecen, por consiguiente, un momento crucial y definitivo para la civilización occidental» [157]. En efecto, la secta espiritualista de *Qumrân* y el movimiento *esenio* representan una actitud *inconformista* frente al judaísmo oficial de Jerusalén, de tendencia *farisaica*, centrado en el templo y en el *sanhedrín* de la ciudad santa [158]. Algunos críticos establecen relaciones de origen de los *qumranitas* respecto de los *samaritanos*, enemigos del culto en Jerusalén [159].

Al aparecer los textos del *mar Muerto*, no pocos autores racionalistas creyeron encontrar en ellos el origen histórico del cristianismo [160], y para ello se urgen las semejanzas de sus doctrinas con las del Nuevo Testamento, callando las diferencias sustanciales. Para éstos, Jesús de Nazaret no sería más que un plagiario del «maestro de justicia» de *Qumrân*, y, por tanto, la cuna del cristianismo no había que buscarla en Galilea o Jerusalén, sino a orillas del *mar Muerto*. En realidad, ya en el siglo XVIII se había lanzado la hipótesis de la influencia de los *esenios* sobre el Fundador del cristianismo [161], por lo que dijo Renán: «El cristianismo es un *esenismo* que alcanzó éxito y difusión». Es la tesis también de H. Graetz [162]. Esta teoría revivió con los nuevos hallazgos de *Qumrân*, y los medios periodísticos lanzaron las teorías más sensacionalistas [163]. Entre éstas están las de J. M. Allegro, quien se atrevió a decir que el «maestro de justicia» había sido crucificado en el siglo II a.C. y que los discípulos decían que había resucitado, presentándolo como *Mesías* [164]. Ante la protesta de todos los especialistas que trabajaban en los hallazgos de los escritos (De Vaux, Milik, Skehan, Starcky y Strugnell) hizo una retractación parcial, confesando que sus afirmaciones se basaban en una reconstrucción personal de los textos [165]. Su maestro

[157] F. M. CROSS, *Scrolls from the Wilderness of the Dead Sea* (California 1965) 12.
[158] Cf. M. BLACK, *The Dead Scrolls and Christian Origins*, en *The Scrolls and Christianity* (London 1969) 97-98.
[159] Cf. J. BOWMAN, *Contact between Samaritan Sects and Qumrân:* VT 7 (1957) 184-89.
[160] El primero en urgir esta tesis extremista fue A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1950). Su fanatismo de católico renegado y su obsesión de *sensacionalismo* le cegó, haciendo un planteamiento superficial del problema.
[161] Así, Federico II escribía a D'Alembert en 1770: «Jesús era propiamente un *esenio*; estaba imbuido de la moral de los *esenios*, que tiene, a su vez, mucho de la ética de Zenón». Cit. por A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris 1960) 22.
[162] Cf. M. BLACK, o.c., 98.
[163] Cf. E. WILSON, *The Scrolls from the Dead Sea* (London 1955).
[164] Esto afirmó en su conferencia por la BBC en 23 de enero de 1956; véase su libro *Los manuscritos del mar Muerto* (Madrid 1957).
[165] Estos especialistas publicaron una carta abierta en el *Times*, de Londres, del 16 de marzo de 1956, desautorizando las teorías de Allegro y haciéndole ver que en el material que

H. H. Rowley deploró la ligereza de su discípulo, que quería buscar una celebridad injusta manipulando textos tan importantes con tesis preconcebidas [166].

Pero, pasados los años del sensacionalismo sobre los descubrimientos de *Qumrân*, las aguas se vuelven a su cauce y se sacan conclusiones más objetivas sobre las posibles relaciones y concomitancias entre los escritos del mar Muerto y las doctrinas del NT. En realidad, «la verdadera aportación de los nuevos descubrimientos con relación al NT radica en el hecho de que la nueva literatura permite un mejor conocimiento del *medio ambiente judío* en que nace el cristianismo» [167]. Porque estos escritos son anteriores al 68 de la era cristiana y no han sido retocados; por ello nos ponen en contacto directo con el ambiente religioso judaico en el que nace el cristianismo.

1. Juan el Bautista, ¿discípulo de Qumrân?

Dentro de la obsesión comparatista, el primer problema es saber si Juan, que bautizaba a orillas del Jordán, no lejos de *Qumrân*, estaba iniciado en las doctrinas de los *cenobitas* del mar Muerto, pues su vida ascética parece en consonancia con lo que dice Josefo de los *esenios*:

«Los *esenios* rehúsan los placeres como un mal y consideran la continencia y el dominio de las pasiones como una virtud. Renuncian al matrimonio, pero adoptan hijos ajenos todavía tiernos, la edad propicia para recibir sus enseñanzas; los consideran como de la familia y los educan en sus mismas costumbres» [168].

Como Juan el Bautista era de familia sacerdotal [169], suponen estos críticos que Juan de niño fue adoptado por alguna comunidad esenia e iniciado en sus doctrinas ascéticas de huida del mundo pecador. Por otra parte, Juan se rodea de discípulos, practicando la inmersión en el *Jordán, como símbolo* de la *purificación interior* de los pecados, lo que puede tener algunas analogías con las *purificaciones rituales* de los esenios y cenobitas de *Qumrân*. Además, sabemos que Juan y los suyos practicaban rigurosos ayunos, en contraste con lo que hacían los discípulos de Jesús [170]. Por otra parte, en el *Documento de Damasco* se clasifican así las comidas: miel, pescado y langostas [171].

tenían no había nada que pudiera sostener estas teorías sobre un supuesto *Mesías crucificado* antes de Jesús.

La retractación de Allegro apareció en el *Times*, de Londres, del 20 de marzo de 1956.

166 Así lo declara en una carta publicada por el *Times*, de Londres, del 2 de abril de 1956.

167 A. G. Lamadrid, o.c., 250.

168 Flavio Josefo, *Bellum Iud.* II 8.2 n.120.

169 Lc 1,5.

170 Mc 2,18-19; Mt 11,18-19.

171 DD XII 12-15.

Sabemos que Juan en el desierto se alimentaba de miel silvestre y de langostas [172]. Y Filón refiere que la *miel* formaba parte de la comida de los *esenios* [173]. Pero estos alimentos frugales eran los comunes en estas regiones misérrimas. Por otra parte, sabemos que en *Qumrân* se comía pan [174] y se bebía vino, mientras de Juan se dice que «no comía ni pan ni vino» [175].

Pero el género de vida de Juan, por lo que sabemos por los evangelios y escritos de Josefo, era más bien la de un *anacoreta* que la de un *cenobita*, y por ello su régimen de vida era mucho más *ascético* que el practicado por los *esenios*. Estos, como los de *Qumrân*, trabajaban en los campos y en las industrias domésticas, viviendo de su salario de trabajadores. Por otra parte, la práctica del «bautismo», o *inmersión* en el *Jordán*, tiene un sentido diferente al de los ritos y abluciones de *Qumrân*. He aquí cómo Josefo valora el «bautismo» de Juan:

«*Juan* era un hombre piadoso que exhortaba a los judíos a practicar la virtud, a ejercitarse en la *justicia mutua* y en la piedad para con Dios; los invitaba a acercarse al bautismo, pues le parecía aceptable la *ablución bautismal* si se hacía *no con la intención de que le exima a uno de los pecados cometidos*, sino para *purificar el cuerpo* una vez que el *alma ha sido purificada mediante una conducta intachable*» [176].

He aquí perfectamente expresada la «teología» del «bautismo» de *Juan*, que coincide con lo que dicen los evangelistas: el Bautista invitaba a sumergirse en el *Jordán*, como *símbolo* externo de *cambio de vida* en el interior del corazón; y esto era lo que realmente purificaba al alma arrepentida. Era un *bautismo de penitencia*. Por eso urge al cumplimiento de los deberes *éticos* para con el prójimo, dando de lado a las preocupaciones *ritualistas* del culto de Jerusalén. Bajo este aspecto, el *Bautista* se sitúa dentro de la perspectiva *ético-espiritualista* de los antiguos *profetas*, que predicaban la compunción del corazón, el cambio de vida y el amor comprensivo hacia el prójimo, cediendo una de las túnicas al pobre cuando se tienen dos [177]. Bajo este aspecto, el «bautismo» de *Juan* sobrepasaba al sentido de las antiguas purificaciones rituales de la *ley mosaica* [178]. El rito de *Juan* era «un *bautismo* de *penitencia* para la remisión de los pecados» [179]. Por eso, dentro del rito estaba la «confesión de los pecados». En la *comunidad de Qumrân*, el candidato que

172 Mc 1,6.

173 Filón, *Hipothetica* IX 11.8.

174 Flavio Josefo, *Bel. Iud.* II 8.5; *Regla* (1QS) 6,4-6; 1QSa 2,17-22.

175 Lc 7,33.

176 Flavio Josefo, *Ant. Iud.* XVIII 5.2.

177 Lc 3,11; Is 1,17; 5,8-6,7.

178 Cf. Lev c.11-15; Núm 19.

179 Lc 1,4; 3,16; Mt 3,11.

entraba en la secta tenía que hacer una *confesión* genérica de los *pecados* en estos términos:

«Hemos sido malos, nos hemos rebelado, hemos pecado, hemos sido impíos nosotros y nuestros padres antes de nosotros, puesto que hemos obrado contra los preceptos de la verdad. Y justo es Dios, que ha cumplido su juicio contra nosotros y contra nuestros padres. Pero ejerce con nosotros su misericordia desde siempre y para siempre» [180].

También en los textos de *Qumrân* se dice que las *abluciones rituales* no bastan para la purificación espiritual del sujeto:

«No serán absueltos por las expiaciones, ni purificados por las *aguas lustrales*, ni santificados por los mares y los ríos, ni purificados por ninguna clase de abluciones...» [181]

«No podrá entrar en el agua para participar en la purificación de los hombres santos, pues no se verán purificados a menos que *se conviertan* de su malicia» [182].

Y se exigía juramento de «convertirse a la *ley de Moisés* de todo corazón y con toda el alma» [183]. Por eso, sus miembros se llamaban «los penitentes de Israel» [184]. Pero el *rito* exigía *cambio moral*, conforme a lo que ya predicaban los *profetas*: «Deje el malo su camino; el hombre inicuo, sus pensamientos, y *conviértase a Yahvé*, que tendrá compasión de él; a nuestro Dios, que será grande en perdonar» [185]. Vemos, pues, que los dos movimientos *espiritualistas* (el de *Qumrân* y el de *Juan el Bautista)* se insertan en la mejor tradición teológica de Israel; y, por tanto, la coincidencia entre ambos se debe no a dependencia directa entre ellos, sino del común acervo religioso del pueblo elegido. Incluso en la Iglesia primitiva, el *kerygma* se basa en la tradición del Bautista y de Jesús: «*Convertíos* y *bautizaos* en el nombre de Jesucristo» [186].

Tanto el *Bautista* como los cenobitas de *Qumrân* vivían obsesionados con la proximidad de un *juicio* discriminador purificatorio de Dios sobre la sociedad para inaugurar los tiempos *mesiánicos*. La tensión *escatológica* en ambos movimientos espiritualistas judaicos es clara. En efecto, la predicación de *Juan* es clara y exigente: «Haced *penitencia*, porque se acerca el *Reino de Dios*» [187]. Y se considera como la «voz que clama en el desierto» anunciando el «camino del Señor» [188]. Detrás de él

180 *Regla* (1QS) I 24-II,1.
181 *Regla* (1QS) III 4,6.
182 *Regla* (1QS) V 13-14.
183 *Regla* (1QS) V 7-9.
184 *Regla* (1QS) V -79.
185 *Documento de Damasco* (DD) VI 5; VIII 16; Is 55,7.
186 Act 2,38.
187 Mt 3,2.
188 Mt 3,3.

vendrá un «bautismo de fuego» para purificar la era y separar el grano de la paja [189], y anuncia que está para llegar Aquel del que no es digno de «desatarle las sandalias», pues «bautizará en fuego y en el Espíritu Santo» [190].

En los textos de *Qumrân* encontramos también la espera de un *juicio* de *fuego* que va a purificar la sociedad por la intervención súbita de Dios:

«Cuando llega *la hora del juicio*... Cuando los *ríos de Belial* desbordan sus altas riberas, ríos que son como *fuego* que devora todo cuanto arrastran sus aguas; ríos cuyos afluentes destruyen el árbol verde y el seco juntamente, ríos que son como *fuego*, como centellas llameantes, que arrasan y devoran cuanto encuentran a su paso; un *fuego* que consume todos los cimientos de arcilla, todo sólido fundamento. Los cimientos de las montañas son presa del *fuego;* y las raíces de las rocas se convierten en torrentes de pez. La llama devora y abate hasta el gran abismo, y los torrentes de *Belial* irrumpen hasta el infierno mismo» [191].

Es tradicional en la Biblia el símil que purifica y consume [192]; por ello, estos textos de *Qumrân* y la predicación del *Bautista* parecen insertarse en esta tradición literaria bíblica, sin necesidad de interdependencia directa de ambos. Otro tanto habrá de decirse del «bautismo *en el Espíritu Santo*», que anegará a la humanidad, según la predicación de *Juan*. En los textos de *Qumrân* encontramos un texto afín a esta concepción:

«Pero Dios, en los secretos de su prudencia y en su gloriosa sabiduría, ha fijado un término a la existencia de la perversidad; en el momento de la *visita*, la exterminará para siempre. Entonces la *verdad* hará para siempre su aparición en el mundo, que se había mancillado en los caminos de la impiedad bajo el dominio de la perversidad hasta el momento del juicio decisivo. Entonces Dios, por su *verdad, acrisolará* todas las obras de cada uno y purificará para sí el cuerpo del hombre, arrancando todo espíritu de perversidad de las entrañas de su carne y *purificándolo por el Espíritu Santo* de todos los actos de impiedad. Derramará sobre él el *Espíritu de verdad*, a manera de *aguas lustrales*, para limpiarle de todas las abominaciones de la mentira...» [193]

«Es por el *Espíritu Santo*, que ha sido otorgado a la *comunidad*, como serán purificadas todas sus iniquidades. Es por el *Espíritu de rectitud* y *humildad* como será expiado el pecado. Es por la humildad de su alma, respecto de todos los preceptos de Dios, como será purificada su carne cuando sea rociado con el *agua lustral* y cuando sea *santificado* en el *agua expiatoria*» [194].

Ya los profetas bíblicos habían hablado de la efusión masiva de la fuerza carismática del Espíritu Santo, o principio diná-

189 Mt 3,12.
190 Mt 3,11.
191 *Salmos* (1QH) 3,27-32. Traducción de A. G. LAMADRID, o.c., 260. Estas mismas ideas aparecen en 1QS 2,8; 4,13; 1QH 6,18; 1QpHab 2,11-13; DD II 5-6.
192 Cf. Mal 3,1-3; Prov 17,3; 1 Cor 3,12-15.
193 *Regla* (1QS) IV 18-21. Traducción de A. G. LAMADRID, o.c., 261.
194 *Regla* (1QS) III 7-9.

mico santificador que procedía de Dios [195]. Estas ideas están, pues, en el trasfondo de los dos movimientos espiritualistas paralelos que se desarrollaron a orillas del *Jordán* y en la orilla occidental del *mar Muerto* con sus matices distintos. En efecto, a pesar de las semejanzas aparentes, hay una diferencia sustancial entre el «bautismo» de *Juan* y las *purificaciones rituales* de *Qumrân;* aquél era *irrepetible*, porque simbolizaba la ruptura con un pasado pecaminoso y el principio de una vida nueva. Por otra parte, el «bautismo» de *penitencia* «para la remisión de los pecados» [196] está abierto a todos: a los judíos y a los gentiles [197], mientras que el *baño ritual* de *Qumrân* es sólo para los iniciados en la secta. Precisamente, la genialidad de *Juan el Bautista* es romper con los moldes estrechos del *judaísmo*, predicando una *religión ética* para todos los que sientan la compunción del corazón, como en otro tiempo lo habían proclamado los *profetas*. Por otra parte, la recepción del «bautismo» de *Juan* no implicaba entrar en una comunidad cerrada y esotérica. Además, *Juan* no da ninguna importancia a los *preceptos mosaicos* que no sean *éticos*. En cambio, el culto a la *ley de Moisés*, con todas sus minucias, era algo fundamental para los *cenobitas de Qumrân*.

Por ello, los *qumranitas* se sienten ya en la gran vertiente de la historia, pues el cumplimiento exacto de los *preceptos mosaicos* acelerará el advenimiento de los *tiempos mesiánicos* justamente en el «desierto», como habían anunciado *los profetas:*

> «Cuando sucedan todas estas cosas a la *comunidad en Israel*, de acuerdo con estas disposiciones se separarán de en medio de la morada de los hombres *impíos* para ir al *desierto*, con el fin de preparar allí el camino de Yahvé, según está escrito: *En el desierto preparad el camino de Yahvé*, allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios. *Este camino es el estudio de la ley*, que Dios ha promulgado por medio de *Moisés*, en orden a obrar en todo momento de acuerdo con lo revelado por el *Espíritu Santo* a través de los *profetas*» [198].

En este texto de *Qumrân* vemos dos cosas, que reflejan un planteamiento espiritual totalmente diverso al de la predicación de *Juan:* primero, se exhorta a *separarse* de los *impíos* para buscar a Dios en el *desierto*, y segundo, se declara que el medio de encontrar a Dios es el «estudio de la ley» promulgada por Moisés. En cambio, la perspectiva del Bautista es diferente: no invita a separarse de la sociedad pecadora, sino que invita a la

[195] Cf. Is 32,15; Ez 39,29; Jl 2,28; Is 44,3; Ez 36,25-27.
[196] Mc 1,4.
[197] Lc 3,14.
[198] *Regla* (1QS) VIII 12-16; IX 19-20. Trad. de A. G. LAMADRID, o.c., 262.

penitencia para encontrar el «camino de Dios»; no huye de los *pecadores*, sino que *los busca* para rehabilitarlos. Y, por otra parte, no invita a que los que le sigan se replieguen hacia el «desierto» para encontrar «el camino de Yahvé». Y, finalmente, no tiene obsesión por el cumplimiento de los múltiples *preceptos de la ley de Moisés*, sino que se atiene a los *principios generales* de las *exigencias éticas humanas:* ayudar al desvalido y llevar vida sin contaminación con el pecado. A este propósito comenta A. G. Lamadrid: «La comunidad de *Qumrân se aísla* del resto del pueblo, y propone este *aislamiento como sistema de vida*. Juan utiliza el desierto como *plataforma* para dejar oír su voz y encontrarse con la gente» [199]. La vida austera en el desierto liberaba a *Juan* de compromisos sociales, y así podía proclamar con toda libertad el mensaje que había captado en su meditación sin más compañía que el aullido de los chacales. Y en sus *meditaciones* ha sabido liberarse del «legalismo» de la religión judaica imperante, de la que no se liberan los cenobitas de *Qumrân*.

Por consiguiente, resulta improcedente querer catalogar a *Juan* como si fuera un epígono de la comunidad de *Qumrân*, ya que el planteamiento de su mensaje difiere radicalmente de la de los *qumranitas*, que tenían complejo de «elitismo» dentro de la sociedad judaica, ya que se consideraban como la «plantación eterna» y el «templo» de Israel [200]. Por otra parte, el género de vida de *Juan* es el de un *anacoreta* al estilo de *Banu*, del que nos habla Josefo [201], y no de *cenobita*, como era el de los miembros de *Qumrân*. Su espíritu independiente, su temperamento hirsuto y rudo, era el menos apropiado para convivir en comunidad; y, desde luego, no era fácil de «domesticar» con planteamientos *legalistas*. Finalmente, en la predicación de *Juan* no aparece esa veneración especial por el *sol* que es característica de los movimientos *esenios*. Así, pues, todo lo más que podemos decir sobre las semejanzas entre el movimiento «baptista» de *Juan* y el de *Qumrân* es que ambos forman parte de «la fermentación e inquietud *escatologista* que trabaja por este tiempo a la comunidad de Israel, y que está preparando, de manera providencial, la venida del *Mesías*» [202]. Y, de hecho, esta preocupación *escatológica* es común a todos los escritos judaicos de la época [203]. Nos hallamos, pues, ante *dos*

[199] A. G. LAMADRID, o.c., 263.
[200] *Regla* (1QS) V 6; VIII 5-9; «comunidad santa» (1QS IX 2).
[201] A pesar de pertenecer *Juan* a familia *sacerdotal*, no se preocupa por mantener los privilegios *jerárquicos* de la clase *sacerdotal*, como es algo fundamental en la espiritualidad de *Qumrân*.
[202] A. G. LAMADRID, o.c., 264.
[203] Cf. *Libro de los jubileos* I 15-23; XXIII 26.29-30; *Salmos de Salomón*, XVIII 4,5; *Asunción de Moisés* I 18.

movimientos *espiritualistas* diferentes y paralelos, que se nutren del trasfondo de la *literatura profético-bíblica* y de la común *expectación mesiánica*. Por ello, terminamos con J. Schmitt: «*Juan Bautista* no fue un epígono, ni mucho menos un tránsfuga de la *comunidad de Qumrân*» [204], aunque haya podido tener conocimiento del movimiento *esenio* y aun relaciones ocasionales con alguno de sus miembros, pero «su originalidad se destaca de tal manera, que lo que tenía de *común* con los *esenios* no era más que *aparente*» [205].

2. ¿Relaciones de Jesucristo con los esenios de Qumrân?

a) Supuesta nuestra solución negativa a la posibilidad de influencias directas sustanciales del movimiento *esenio* en la persona y predicación del *Bautista*, el nuevo interrogante que nos planteamos sobre posibles influencias en la persona y predicación de *Jesús de Nazaret* resulta más claro y definitivo, ya que *Jesús* no es un *cenobita* ni un *anacoreta*, sino un predicador ambulante que vive inserto en la problemática de una sociedad judaica y que lanza un ideal de liberación espiritual por encima de todas las *estrecheces legales mosaicas y rabínicas*. *Jesús*, lejos de alejarse de los pecadores, los busca para curarlos espiritualmente, como «médico» de las almas [206], y da de lado a todas las triquiñuelas ritualistas de los maestros de la ley. Su enseñanza es lúcida y no tiene nada de la nebulosidad de la literatura *apocalíptica* de *Qumrân*, preocupada en mantener la disciplina del arcano y el complejo de «elitismo» entre sus miembros. En su mensaje de amor no cabe el *odio* a los *pecadores*, como se proclama reiteradamente en los escritos de *Qumrân* [207]. Y *Jesús*, que invita a «ser perfectos como el Padre celestial» [208], no invita a huir y aislarse en el *desierto*, ni a organizarse en comunidades de tipo *monacal*, ni menos aún a la vida de *anacoretas*. El camino que lleva a Dios es múltiple y deja a sus seguidores el modo de plasmar el ideal del amor a Dios y al prójimo con vistas a la consecución de la *vida eterna*.

[204] J. Schmitt, *Les écrits du NT et les textes de Qumrân:* Rev. des Sciences religieuses (1965) 261.
[205] J. Daniélou, *Los manuscritos del mar Muerto* (Madrid 1961) 33.
[206] Mt 9,12; Lc 5,31; Lc 15,7; 7,34: «amigo de pecadores»; es la acusación que contra él lanzan los fariseos (Mt 9,13: «No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores»; Mc 2,17; Lc 5,32; Lc 15,2: «Recibe a los pecadores y come con ellos»; Mc 2,16).
[207] Según Flavio Josefo, entre los *esenios* se debía jurar «*odiar* siempre al *injusto*...» (Flavio Josefo, *Bel. Iud.* II 7.8). Y en la profesión de *Qumrân*, el nuevo candidato debía decir contra los *pecadores*: «Maldito seas, ni halles misericordia por la negrura de tus obras, pese sobre ti la maldición en el infortunio del fuego eterno» (*Regla* [1QS] II 7-8). Es justamente todo lo contrario de lo que predica Jesús, recibiendo amorosamente a los pecadores, como gráficamente se declara en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32).
[208] Mt 5,48.

b) No obstante, para poder establecer alguna relación con el movimiento *esenio* de orillas del *mar Muerto*, se destaca el hecho de que *Jesús* se retiró al «desierto» para orar y concentrarse antes de comenzar su vida apostólica de «enviado» de Dios para predicar el advenimiento del *Reino de Dios* a base de un cambio de vida por la *penitencia*, es decir, recogiendo la antorcha de *Juan* [209]. Como, por otra parte, los primeros discípulos de *Jesús* proceden del círculo «bautista» de *Juan*, y suponiendo que éste tuviera relaciones con los *esenios*, se concluye que éstos influyeron en el planteamiento del mensaje espiritual del Maestro de Nazaret. En realidad, la estancia de *Jesús* en el «desierto» tiene un sentido teológico muy profundo y original en la perspectiva de los evangelistas, pues los «cuarenta días» de ayuno de *Jesús* corresponden a los «cuarenta» años de la estancia de Israel en el desierto, sintetizando sus tentaciones las del pueblo israelita en el desierto [210]; son las tentaciones de gula, desconfianza e idolatría. La tentación de *Jesús* es la de un *mesianismo temporalista*, apartándolo del *mesianismo espiritualista* y *doliente* que habían anunciado los profetas [211].

Y la vida de Jesús es presentada como una lucha contra «el poder de las tinieblas» [212]; contra Satán, al que vio caer del cielo como un rayo [213]; y su inauguración del *Reino de Dios* implica la expulsión de los demonios [214]. También aquí encontramos la concepción de un *dualismo moral* en la historia humana, conforme a la tradición bíblica. Así, la trayectoria *mesiánica* de Jesús es una lucha contra el poder del mal; por eso, San Lucas dice que, después de las tentaciones, «el diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno» [215]. Pero los evangelistas tienen interés en presentar a Jesús desde el principio venciendo al enemigo por excelencia, que incitaba hacia un *mesianismo temporalista*. El ataque definitivo del principio del mal contra Jesús fue en el momento de su pasión, pues «Satán entró en Judas» [216], y, al ser prendido en Getsemaní, Jesús declara a los que son instrumento de Satán: «Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» [217]. Pero Jesús estaba seguro de su victoria, «porque el príncipe de este mundo está condenado» [218].

[209] Mt 14,17. *Jesús* inicia su predicación cuando *Juan* es encarcelado (v.12).
[210] Los textos citados por Jesús son del Deuteronomio, que los refiere a situaciones de Israel en el desierto. Así, cuando los israelitas se dejaron llevar de la gula (Ex 15,2-16,3), se dice que «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt 8,3; Mt 4,4); y cuando los israelitas no creyeron en el milagro del agua en *Masá* (Ex 17,7), se dice: «No tentarás al Señor, tu Dios» (Mt 4,7). Y, aludiendo a los pecados de idolatría de los israelitas, se dice: «Al Señor, tu Dios, adorarás y sólo a El darás culto» (Dt 6,13; Mt 4,10).
[211] Lc 18,31-34; 24,26.
[212] Lc 22,53.
[213] Lc 10,18.
[214] Lc 11,20.
[215] Lc 4,13.
[216] Lc 22,3.
[217] Lc 22,53.
[218] Jn 16,11.

De hecho, con la predicación de Jesús se inició ya el *Reino de Dios*, que, como un fermento, había de cambiar las conciencias, pues es una *realidad espiritual*, ya que «está dentro» de los oyentes del Maestro [219]. Bajo este aspecto, la *escatología* está ya iniciada con el advenimiento del *Mesías*, encarnado en Jesús, según propia confesión en la sinagoga de Nazaret [220]. Es el momento del cumplimiento de los vaticinios mesiánicos [221]. Pero su función no es la de un cirujano despiadado que corta y raja, sino la de un *médico* que cura amorosamente las heridas: «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» [222], pues «no vino a llamar a los justos, sino a los pecadores» [223]. Juan el Bautista anunciaba la inmediata y definitiva discriminación entre buenos y malos; Jesús cambia la perspectiva, diciendo que ésta se *ha iniciado* con El; pero la definitiva sólo se dará al fin de los tiempos, en la metahistoria. Su primera venida es de *misericordia*, la segunda venida será de *juez*, señalando el fin de la historia.

La escatología de *Qumrân* es similar a la de *Juan*, pero difiere de la perspectiva de *Jesús*, quien, lejos de huir de los pecadores, los busca para rehabilitarlos. No obstante, los *qumranitas* creían que en su *comunidad* se había empezado a realizar la esperanza *mesiánica*, pues eran conscientes de tener el Espíritu y la verdad. Y la aparición del «maestro de justicia» parecía hacerles ver que estaban ya llegando al momento de la gran vertiente de la historia, pues «Dios le ha dado a conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los *profetas*» [224]; y les dio a entender el momento en que llegaba la *extinción* de los *pecadores*: «Dios les suscitó un *maestro de justicia* para conducirles por el camino de su corazón y dar a conocer a las últimas generaciones lo que iba a hacer a *la última generación*, a la congregación de los traidores» [225].

c) Se han buscado semejanzas de expresiones entre los *logia* de Jesús y la literatura de *Qumrân*. Así, la expresión «pobre en espíritu» de Mt 5,3 encuentra su exacto paralelo en la «pobre en espíritu» *('nwy rwh)* de la *Regla de la guerra* (1QM) XIV 7. Pero ambas están calcadas en la tradicional teología de los «pobres de Yahvé» [226], tan desarrollada en los últimos siglos del judaísmo. Jesús predica el desprendimiento de las

219 Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia* II (Madrid 1972) 176s.
220 Lc 4,16-21.
221 Is 61,1-2.
222 Lc 19,10.
223 Mc 2,17.
224 1QpHab VII 4-5.
225 DD I 11-12.
226 Cf. A. Gelin, *Les Pauvres de Yahve* (Paris 1953).

riquezas para abrirse al espíritu de Dios, porque ellas ahogan, como las espinas, la buena semilla [227]; pero no invita a la *vida comunitaria*, a pesar de que el colegio apostólico de los *Doce* vivía comunitariamente con el Maestro, con un administrador de los ingresos de todos [228]. Por otra parte, Jesús urge el amor al prójimo, el perdón para con los enemigos, cosa que es totalmente desconocida para los cenobitas de *Qumrân*, ya que éstos suponen la total discriminación entre los «hijos de la luz» y los «hijos de las tinieblas», los cuales han de ser «odiados según su culpabilidad, conforme a la *venganza* de Dios» [229]. El amor debe ser «a los hijos de la luz». En todas estas expresiones hay un espíritu de *secta* y de segregación social. En realidad, parece que la *comunidad de Qumrân* surgió en un círculo *sacerdotal* de amargados al ser preteridos en sus funciones sacerdotales. De ahí su espíritu *exclusivista* y *esotérico*. Nada más ajeno al espíritu del Evangelio, ya que Jesús vino a romper todos los vínculos estrechos del judaísmo, predicando al Dios Padre que «llueve sobre buenos y malos» [230] y que recibe amorosamente a todos los que a El se acojan con espíritu de arrepentimiento.

Se ha querido ver una semejanza con la parábola de la «oveja perdida» [231] en la exhortación del *Documento de Damasco* XIII 9: «Que el *inspector* del campo trate a los *grandes* con bondad, como un padre a sus hijos; que les perdone sus extravíos, como hace un *pastor con su rebaño*». El símil de la solicitud del pastor por las ovejas es corriente en la Biblia [232]; y nada se dice en el documento *esenio* de que el *inspector* abandone sus ovejas para ir tras de la perdida. Sin embargo, encontramos una semejanza en el tema de la corrección fraterna entre el texto de Mt 18,15-17 y uno de *Qumrân*:

> «Que cada uno reprenda a su hermano con verdad y con dulzura, con *amor de bondad para con el prójimo*. Que no le hable con cólera y acritud, con cuello levantado, con corazón duro y mal espíritu. Igualmente, que nadie acuse a su hermano ante los *grandes* si no le ha reprendido ante testigo» [233].

En realidad, este espíritu de conciliación aparece ya en el texto del Deuteronomio para evitar falsas acusaciones [234]. Sólo se debe acusar al obstinado y rebelde. Pero esto pertenece a la

227 Mt 13,3; Lc 8,5.
228 Jn 12,6.
229 *Regla* (1QS) I 1s.
230 Mt 5,45.
231 Mt 18,12-14.
232 Jer 31,10; Ez 34,12; 37,24; 34,23; Sal 22,2; 79,13; 95,7.
233 *Regla* (1QS) V 24-VI 1; cf. *Documento sadoquita* IX 2-4.
234 Cf. Dt 19,15.

más elemental prudencia humana y no arguye dependencia literaria entre el texto evangélico y el de *Qumrân*. Se basaba en la mejor *tradición profética* de Israel. Otro tanto se ha de decir respecto a la exhortación del *Documento de Damasco* XIII 9-10: «Como un pastor lo hace respecto de su rebaño, él *desatará* los nudos de sus lazos (a los que están) oprimidos y aplastados en su comunidad». Es decir, que el jefe del campamento debe intentar resolver los problemas de sus súbditos con el cuidado con el que el pastor desata los lazos en que se ha enredado alguna oveja. El símil es bello y refleja bien el espíritu paternal que debe tener el jefe para con sus subordinados. Pero es sacarlo de su contexto querer ver en ello un parecido con la frase del Señor a sus discípulos cuando les otorga poderes jerárquicos: «Lo que *atareis* sobre la tierra será *atado* en el cielo y lo que *desatareis* en la tierra será *desatado* en el cielo» [235]. En ambos casos, el verbo *desatar* tiene un sentido metafórico; pero en el caso del *Documento de Damasco* se trata de la solución de dificultades que oprimen el alma de un miembro de la comunidad, mientras que en el contexto evangélico la contraposición está entre *atar* y *desatar* en la tierra y en el cielo, aludiendo a una correspondencia entre la decisión en la «Iglesia» y en el cielo; pues la frase de Jesús viene a continuación de declarar que la *Iglesia* debe intervenir oficialmente en la corrección de algún hermano, al que ha de expulsar si es contumaz. Su fallo es aceptado en el tribunal celeste.

d) En los escritos de *Qumrân* se habla de un «Consejo de la comunidad», que es establecida como «plantación eterna» y «santuario» para Israel, «el muro probado», «la piedra angular» y «sus fundamentos no temblarán ni se moverán de lugar» [236]. También en estos textos se ha querido ver una fuente de inspiración para las siguientes frases de Jesús: «Os sentaréis sobre los doce tronos, juzgando a las doce tribus de Israel» [237]; «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra *(Kefas)* edificaré mi Iglesia; y las puertas del infierno no prevalecerán» [238]. Y Cristo mismo se presenta como la «piedra angular» [239] de su Iglesia, la piedra que ha sido desechada por los edificadores, y que, sin embargo, es la base del nuevo Templo. En realidad estas metáforas son netamente bíblicas y sirven para expresar las nuevas ideas de *Qumrân* en torno al problema de la elección.

Se ha querido buscar una semejanza con los textos de Qumrân en la intimación de Jesús al enviar a los apóstoles a predicar sin dinero, acogiéndose a la hospitalidad de los que van a ser los participantes de su mensaje [240]. Así, debían dar ejemplo de sencillez y de desprendimiento total. A este propósito se citan estas palabras de Josefo sobre los *esenios:* «Estos viajaban sin llevar más que unas armas para defenderse de los bandidos. En cada ciudad había uno especialmente designado (de su secta) para recibirle» [241]. A la simple lectura de este texto, aparece la gran divergencia con la intimación del Maestro de Nazaret; éste no quiere que lleven nada, incluso ni un bastón, según alguno de los evangelistas [242], mientras que entre los *esenios* se llevaban *armas*. En la escena del prendimiento de Getsemaní, uno de los discípulos llevaba armas, y se le prohibió hacer uso de ellas [243]. Por otra parte, no se dice en los textos evangélicos que hubiera gentes determinadas para recibirlos en cada localidad, sino que los discípulos debían alojarse en la primera casa de buena voluntad que encontraran [244]; y no hay complejo de *secta* en la *comunidad* que seguía a Jesús. Por tanto, no hay nada de parecido con la organización de los *esenios*.

e) Finalmente, se ha querido ver el rito de la *eucaristía* de la última cena en la comunidad de *Qumrân*, donde había un *banquete ritual* a base de *pan* y de *vino*. Así se dice en la *Regla de la comunidad:*

> «En común coman, bendigan y deliberen. Dondequiera que se encuentren diez miembros de la comunidad, no ha de faltar entre ellos un *sacerdote*... y cuando hayan dispuesto la *mesa* para comer y el *mosto* para beber, alargue el sacerdote su mano... para *bendecir las primicias del pan y del mosto*» [245].

Según Josefo, los *esenios* tenían un rito similar, que él describe del siguiente modo:

> «Después de lo cual (de haber trabajado diligentemente) se reúnen de nuevo en un sitio, y, una vez *vestidos de blanco*, van a lavar sus cuerpos en agua fría. Terminada esta *purificación*, van juntos a un recinto especial, donde ninguno que sea de otra creencia puede entrar, y ellos *solos, así purificados*, entran en el refectorio como en *santo templo*. Sentados en silencio, reciben por orden, de manos del panadero, los panes; de manos del cocinero, un solo plato con un solo manjar. El sacerdote empieza rezando, y ninguno puede gustar cosa alguna antes de la oración. Terminada la comida, *reza* de nuevo el *sacerdote*. De modo que tanto al principio como al fin veneran a Dios como *Providencia* de las necesidades de la vida.

235 Mt 18,18.
236 4Qp Ps 37,3.15-16; 1QH 6,25-27; 1QS 8,4ss.
237 Mt 19,28.
238 Mt 16,17.
239 Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 10,17.
240 Mt 10,10; Lc 9,3; 10,4.
241 Flavio Josefo, *Bell. Iud.* II 8.4.
242 Así Mt 10,10 y Lc 9,3; 10,4.
243 Mt 26,52.
244 Mt 10,11.
245 *Regla* (1QS) VI 2-5.

Entonces, depuestos sus vestidos blancos como cosa sagrada, nuevamente van al trabajo hasta la tarde. A este punto vuelven a casa, y cenan de la misma manera, en compañía de los huéspedes, si es que hubiera alguno de paso entre ellos» [246].

A la vista de estos textos, vemos que el parecido entre el «banquete» *ritual* de *Qumrân* y de los *esenios* y la institución de la *eucaristía* según los relatos evangélicos es totalmente tangencial, ya que coinciden sólo en que en ambos se empleó el *pan* y el *vino* y que se recitaban oraciones apropiadas. En el caso de los *esenios*, éstas tienen el carácter de dar gracias a la *Providencia* divina por los manjares concedidos; y otro tanto parece indicar el rito de *Qumrân* cuando se dice que el *sacerdote* debe «alargar la mano para *bendecir las primicias del pan y del mosto*» [247]. Es lo que suele hacer el que preside en los monasterios al iniciarse la comida. Pero en el caso de la última cena de Jesús, al instituir la *eucaristía* hace algo más que *bendecir* el pan y el vino; al darlo a sus discípulos les dice estas palabras misteriosas: «Este es mi cuerpo... ésta es mi sangre, que será derramada por vosotros» [248]. Y pide luego que reiteren este rito como su «memorial». Nada de esto se dice en los textos de *Qumrân*. Los *profetas* habían hablado del «banquete» mesiánico de los elegidos [249], y es posible que el «banquete» comunitario entre los *qumranitas* tuviera un sentido simbólico en relación con este «banquete» *escatológico*. Jesús mismo habla de que no volverá a gustar de la vid hasta que vea cumplida la *Pascua* en el Reino del Padre [250]. Estas ideas y símiles eran comunes entre los centros piadosos judaicos de la época. La misma *Pascua* judía tenía esta relación con la evocación *mesiánica*. Pero las palabras de Jesús («esto es mi cuerpo... ésta es mi sangre») tienen un sentido totalmente nuevo en relación con su misión de Redentor, como *Mesías* que muere por los pecados de los hombres. Y esta idea es totalmente desconocida en los escritos de *Qumrân*. En uno de estos textos se dice:

«Reunidos en la mesa para beber el *vino*, preparado con el vino mezclado, nadie tome en su mano el primer bocado de *pan* o el *vino* antes que el *sacerdote*, ya que a él le corresponde tomarlo primero en su mano. Inmediatamente, el *Mesías de Israel* tomará el *pan* en sus manos» [251].

Pero nada se indica en el texto sobre la idea de la permanencia del *Mesías* después de su muerte a través de estas especies de *pan* y *vino* entre los suyos. Es un enfoque totalmente diverso.

246 Flavio Josefo, *Bell. Iud.* II 8.5.
247 *Regla* (1QS) VI 2-5.
248 Mt 26,26-27; Lc 22,19-20; Mc 14,22-25; 1 Cor 11,23-26.
249 Cf. Is 25,1s: «Yahvé prepara un *festín* a todos los pueblos...»
250 Mt 26,29.
251 1QSa II 17-20.

3. Jesús y el «maestro de justicia»

a) A raíz de la publicación en 1950 del *Comentario de Habacuc*, encontrado en la gruta de *Ain Fesja* en 1947, se llegó a afirmar que los manuscritos del *mar Muerto* provocarían «una catarata de revoluciones en los orígenes del cristianismo» [252]. Y en el *Figaro Littéraire* del 24 de febrero de 1951 se proclamaba enfáticamente y de modo irresponsable que «en menos de dos siglos habían existido *dos Cristos*». Es decir, se afirmaba que sesenta años antes de Jesús de Nazaret había existido un «maestro de justicia» que predicaba la misma doctrina que Aquél y que incluso había sido *crucificado* bajo *Pompeyo*. La reacción de los especialistas católicos fue serena y segura, desmontando todo el castillo de aire que se había montado en torno a unos textos oscuros, que no decían nada de lo que querían hacerles afirmar [253].

En efecto, el citado Dupont-Sommer, con la ayuda de su interesada imaginación de renegado fanático, quiere ahogar la voz de su conciencia traicionada y establece el siguiente paralelismo: «El *maestro de justicia* predica, como Jesucristo, la observancia de la *ley mosaica* en su forma más espiritualista; exhorta a la penitencia, a la humildad, a la pobreza, al amor al prójimo y a la castidad. Como Cristo, se presenta como el *Mesías redentor del mundo*, y, como Jesús, fue perseguido por los *saduceos*, fue desnudado y condenado a muerte en medio de grandes suplicios. Como Cristo, el *maestro de justicia* es un *ser divino* que *se encarnó* para vivir y morir *como hombre*, que *resucitó* después de la muerte y se apareció revestido de gloria a los suyos en el 63 a.C. para juzgar a Jerusalén. Al fin de los tiempos, como el Cristo de los evangelios, volverá para juzgar a todas las gentes como *juez* soberano. Fundó una *Iglesia*, cuyos miembros esperaban su regreso glorioso. El rito fundamental fue la *cena*, de la cual los *sacerdotes* eran los ministros. Por el *bautismo* y la previa *confesión* de los pecados se entraba en la *comunidad* de la *Nueva Alianza*. Al frente de la *comunidad* puso a un *inspector* u *obispo*. El ideal de esta secta era mantener la unidad de todos sus miembros y la comunión en la caridad, que llega hasta poner todos los bienes en común» [254].

252 A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*: L'Orient illustré 4 (Paris 1950) 121.
253 La réplica inmediata estuvo a cargo de A. Gelin, *Le christianisme avant le Christianisme?*: L'Ami du Clergé 61 (1951) 101-103; J. Bonsirven, *Révolution dans l'histoire des origines chrétiennes*: Études 258 (1951) 213-18; J. Heuschen, *Le Maître de justice un précurseur du Christ?*: Revue Ecclésiastique de Liège 38 (1951) 227-32; J. Reine, *Le Manuel de Discipline*: La Documentation Catholique 49 (1951), col.244 n.4.
254 A. Dupont-Sommer, o.c., 46-56. Véase L. Arnaldich, *El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del mar Muerto*: Verdad y Vida XI (1953) 59.

b) De toda esta amañada síntesis, ¿qué es lo que puede mantenerse a la luz de los textos del *mar Muerto?* Pues que un personaje excepcional organizó una *comunidad* cerrada esotérica para vivir más intensamente el *ideal judaico* y liberarse de la contaminación de la sociedad masivamente pecadora, en espera de la manifestación del próximo *Mesías,* por lo que esta *comunidad* tiene una característica *penitencial* de expiación. Y, en efecto, como los antiguos *profetas,* predicó la humildad, el espíritu de entrega a sus miembros, exhortando a la castidad y quizá imponiendo el ideal del *celibato.* Bajo este aspecto tiene parecido con Jesús de Nazaret, quien predicó el amor al prójimo, incluso a los enemigos, y, viviendo como *célibe,* dejó esta puerta abierta a los más decididos de sus seguidores, a los que reconoce este sacrificio «por el Reino de Dios», es decir, para dedicarse exclusivamente a su difusión [255]; pero «no todos entienden esto, sino a quienes ha sido dado», es decir, que ello supone una *gracia* especial de Dios. De hecho, Jesús no impuso el *celibato* a sus discípulos, los cuales en su mayoría debían de estar casados. Y en la primitiva Iglesia se mantuvo esta actitud del Maestro. Pero nada se dice en los textos de *Qumrân* sobre su carácter *divino* ni sobre su *encarnación,* y menos aún sobre su *resurrección.*

c) Según las alusiones del *Comentario de Habacuc* (fuente principal para reconocer a este misterioso «maestro de justicia») [256], parece pertenecer a la familia *sacerdotal* de *Sadoq.* Es objeto de mofas y de desprecios de parte de sus enemigos, al frente de los cuales aparece un «sacerdote inicuo»; por ello, el *maestro de justicia* se retira con un grupo de selectos y puritanos que le siguen y aclaman como «doctor», pues les enseña el camino de la justicia y de la rectitud. Se presenta como *intérprete* de revelaciones particulares de Dios, por las que adquiere un sentido profundo de la *ley* y de los *profetas:* «El *maestro de justicia* es a quien Dios hizo conocer todos los *misterios* de las palabras de sus siervos los *profetas*» [257]. El *Comentario de Habacuc* está concebido como glosa interlineal a las profecías del *Habacuc* bíblico-canónico. Así, la frase relativa al *maestro de justicia* es un comentario a Hab 11,2-4, donde se habla de una «visión para tiempo fijado, y que ciertamente ha de realizarse sin falta; espérala, que ciertamente llegará, no faltará. He aquí que sucumbe el que no tiene alma recta, mas

[255] Mt 19,11-12.
[256] Algunos autores, como Lambert, Trever y Teicher, creen que este *Comentario de Habacuc* es incluso posterior a Cristo.
[257] *Com. de Hab.* (1QpHab) II 2-3; cf. G. VERMES, o.c., 101.

el justo, por la fidelidad, vivirá». Comentando esta frase bíblica, se dice en el texto de *Ain Fesja:*

«Su explicación se refiere a los que *practican la ley* en la *casa de Judá,* que Dios salvará de la *casa del juicio a causa de sus sufrimientos y de su fe en el maestro de justicia*» [258].

Esta *comunidad* organizada en el desierto debía entregarse al cumplimiento exacto de la *ley* para «expiar los pecados de Israel» [259]. Y en uno de los *himnos* encontrados entre los escritos de *Qumrân,* que se suelen atribuir al *maestro de justicia* como autor y sujeto de los mismos, se dice con toda arrogancia: «Mi mano será contra todos los que me desprecian» [260]. Y el que le ataca es el «sacerdote» impío, el «deudor de la mentira», al que se le acusa, entre otras cosas, de «edificar en sangre una ciudad de vanidad y suscitar en el engaño una asamblea», y, sobre todo, de haber «ultrajado a los *elegidos de Dios*» [261], que no son otros que los cenobitas de *Qumrân.* Ahora bien, el punto culminante de la lucha contra el *maestro de justicia* y «sus elegidos» tuvo lugar en un momento en que la *comunidad, retirada en el desierto, se disponía a celebrar el día de la* penitencia, el *Yóm Kippur,* día de expiación y de ayuno. Pues en ese día «el *sacerdote impío* se les presentó para extraviarlos y hacerles tropezar en el día de ayuno, en un sábado de reposo» [262].

Ese día terminó para los seguidores del *maestro de justicia* en duelo, pero no se dice que éste hubiera sido muerto violentamente por los intrusos impositores. Parece insinuarse, más bien, que el sacerdote impío» trató de forzar al *maestro de justicia* para que profanara el sábado, día de la expiación, por coincidir con el *Yóm Kippur.* No se concreta más en el texto. Y es en este contexto donde Dupont-Sommer trata de encontrar su *muerte* y *resurrección,* lo que no aparece por ningún lado. Para ello busca supuestas reconstrucciones arbitrarias en las lagunas del texto. En realidad, éste no dice más que lo siguiente:

«(... su explicación se refiere) al sacerdote que se ha rebelado (contra...) los mandamientos (de Dios...); le han exaltado para (cumplir) su castigo de una manera impía. Horrores de males terribles han ejercido sobre él, y *venganzas sobre su cuerpo de carne*» [263].

[258] Ibid., VII 1-3.
[259] *Regla* (1QS) VIII 4-7.
[260] *Himno* IV 18.
[261] *Com. Hab.* (1QpHab) X 9-13.
[262] Ibid., XI 4-8.
[263] *Com. de Hab.* (1QpHab) XX 4-8; la traducción es de G. VERMES, o.c., 131.

Ahora bien, en este texto fragmentario y lleno de lagunas pretende Dupont-Sommer nada menos que ver una alusión a la *encarnación, muerte* y *resurrección* del maestro de justicia», del que supone gratuitamente que fue un *ser divino*, a pesar de que en el texto y contexto nada se insinúa en este sentido. Aquí sólo parece aludirse a los malos tratos y torturas corporales infligidas al «maestro de justicia» por el «sacerdote inicuo», sin que se hable de crucifixión, ni siquiera de la muerte de éste. Por ello, de todos los textos relativos al «maestro de justicia», sólo se deduce que fue el fundador de una secta espiritualista de la mejor ley dentro de la tradición profética de Israel, en cuanto que exigía el cumplimiento puntual de los preceptos más mínimos de la *ley mosaica*, pero con su sentido *ético*, como lo predicaban los antiguos *profetas*, frente al *fariseísmo* esterilizante de la época, y, dentro de esta misma línea, no daba importancia a los ritos y sacrificios del templo de Jerusalén. Nada de lo específico del Maestro de Nazaret y de su mensaje —crucifixión, resurrección, fundación de una *Iglesia universalista* y abierta a todos, especialmente a la reconciliación de los pecadores, y conciencia de ser el *Juez* definitivo de la historia al fin de los tiempos, por lo que exige una entrega sin medias tintas a su persona, ya que se siente seguro de su conciencia superior y de su doctrina: «Los cielos y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» [264]—encontramos en la literatura de *Qumrân*. Jesús es consciente de ser el *Mesías*, no su mensajero o preparador, como parece ser el «maestro de justicia». Por eso, Jesús, con toda naturalidad y sin engallamientos, se aplica el cumplimiento de las profecías en sus argumentaciones [265].

Por otra parte, el fundador del movimiento de *Qumrân* es consciente de ser un *pecador*, como lo declara en uno de sus *salmos:*

«Cuando los pecadores se levantaban contra mí, y los réprobos contra tu palabra, decía yo *en mi pecado:* 'Estoy excluido de tu *alianza*. Pero *me enmendé* y me mantengo firme... apoyado en tu gracia y en tu gran misericordia. En efecto, tú perdonas la iniquidad... y purificas el alma de su pecado'» [266].

¿Hay algún parecido entre esta situación de conciencia y la de Jesús, que declara con énfasis: ¿Quién me argüirá a mí de pecado?» [267]. Esta misma superioridad de Jesús se refleja en su *superioridad* sobre la *ley* mosaica, a la que se atreve a cambiar con la mayor naturalidad: «Habéis oído que se dijo

[264] Mc 13,31; Lc 21,33; Mt 24,39.
[265] Cf. Lc 4,21; 10,24; Mt 11,5; Lc 7,22.
[266] *Himno* IV 30-31.
[267] Jn 8,46.

a los antiguos..., pero yo os digo» [268]. Y así cambia algunos preceptos fundamentales, como el del repudio y la ley del *talión*, sacrificándolo todo a la idea de perdón hacia el ofensor. Y nunca se dice en los relatos evangélicos que Jesús tuviera obsesión por estudiar y escudriñar todas las nimiedades de la *ley mosaica*, como hacían los sectarios de *Qumrân*. Aceptaba de ella lo que encontraba en consonancia con las exigencias ético-espirituales de su mensaje; por eso da el gran principio liberador: «No fue hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» [269]. Es decir, lo *jurídico* debe supeditarse a lo *ético* en todo momento.

Con todo, hemos de confesar que este *maestro de justicia (More hassedeq:* maestro justo») es una figura relevante que tiene conciencia *profética*, por recibir especiales revelaciones de Dios para interpretar la *ley* y a los *profetas*» [270], y su misión es dar a conocer a las últimas generaciones lo que iba a suceder en la última generación» [271], es decir, que se siente ya en los umbrales de la era *escatológica*, que iba a ser inaugurada por el *Mesías* en su doble manifestación *religiosa* y *laica*. Y es consciente de haber recibido el Espíritu de Dios: «Te doy gracias, Señor, porque me has sostenido con tu fuerza y has derramado sobre mí tu *Espíritu Santo*» [272]. Y por ello invita a la penitencia a sus seguidores; por eso, su comunidad se llama «alianza de penitencia» [273], y sus componentes se llaman a sí mismos los penitentes de Israel» [274]. Jesús también inició su predicación invitando a la penitencia: «Convertíos *(metanoeite)* y creed en el Evangelio», porque se acerca el *Reino de Dios* [275], que se inicia con su predicación [276]; por ello, llega el momento de definirse, de adoptar una posición radical, un cambio total respecto a la vida de pecado anterior. Y así, en torno suyo se organiza una comunidad de *Doce*, como síntesis del «nuevo Israel» que nace. En *Qumrân* se habla de un Consejo de la comunidad, compuesto por *doce laicos* y *tres sacerdotes* [277]. El número «doce» era sagrado y simbólico en la tradición de Israel, calcado en el de las *doce* tribus; por eso, no tiene nada de particular que surja en distintos movimientos de renovación religiosa; pero en la comunidad de los *Doce* de Jesús no hay

[268] Mt 5,21.27.33.
[269] Mc 2,27.
[270] 1QpHab II 6s; VII 3-5.
[271] *Documento de Damasco* (DD) I 11-12.
[272] 1QH VI 6-7.
[273] DD XIX 16.
[274] 1QS X 20; 1QH II 9; VI 6; XIV 24; DD II 5; XX 17; IV 2; VIII 16.
[275] Mc 1,15.
[276] Mt 12,28.
[277] 1QS VIII 1-4.

preocupación alguna *sacerdotal jerarquizante*. No sabemos de ningún apóstol que haya sido de la clase *sacerdotal* judía, y, sin embargo, van a constituir la base de la nueva Iglesia; sobre todo, Pedro, «roca» sobre la que se va a asentar [278]. En cambio, la *comunidad de Qumrân* está basada en un núcleo dirigente de estirpe *sacerdotal*.

Y a propósito del «Tu es Petrus...» se recuerda el texto de 1 QH VI 25-27:

«Yo me apoyé, Dios mío, sobre tu *verdad*, pues tú pones el cimiento sobre la *roca*, y el armazón según la justa medida y el nivel exacto, y la plomada para probar las piedras auténticas, en orden a construir un edificio sólido, de manera que no se mueva ni vacilen los que buscan refugio en él».

Pero aquí se trata simplemente del símil de la «edificación», que es corriente en la literatura bíblica, y no se declara a un representante de la *comunidad* como base de la sociedad futura, continuadora de la obra iniciada por el *maestro de justicia*.

Por otra parte, el carácter *exclusivista* de la *comunidad* fundada por el *maestro de justicia* está bien expresado en esta declaración del *Documento de Damasco*:

«Los idiotas, los locos, los tontos, los dementes, los ciegos, los lisiados, los cojos, los sordos, los menores, ninguno de ellos entrará en el seno de la *comunidad*, porque los ángeles santos están presentes en ella» [279].

Es todo lo contrario de lo que declara Jesús en su parábola al invitar al banquete del Reino a «los pobres y lisiados, a los ciegos y a los cojos» [280]. De hecho, Jesús se sentía particularmente a gusto con los marginados por la sociedad, entre los cuales estaban, sobre todo, los débiles, enfermos y tarados física y moralmente.

A la vista de esta exposición, podemos concluir con G. Jeremias: «No es exagerado decir que el *maestro de justicia* es la personalidad más relevante del judaísmo tardío actualmente conocida. Representa el esfuerzo más radical por alcanzar la *clemencia de Dios* a través de la *obediencia fiel*. Según él, *el camino hacia Dios pasa necesariamente por el cumplimiento de la ley*. El *maestro de justicia* se destaca sobre el judaísmo contemporáneo, en cuanto radicaliza, más que éste, las exigencias divinas. Incluso, cuando habla de la *gracia* y de la misericordia de Dios, todo va a parar, en última instancia, a la *ley*. Para él, la *gracia* de Dios es la revelación de la *auténtica obediencia a la ley;* la *misericordia* de Dios consiste en que concede a la

278 Mt 16,18.
279 *Documento de Damasco* (DD) XV 15-17.
280 Lc 14,21.

comunidad la posibilidad de *observar la ley;* la *penitencia* que Dios otorga es la *conversión a la ley;* la *salvación* pertenece a los que *observan la ley;* los demás serán aniquilados. Quiere esto decir que al comparar a Jesús con el *maestro de justicia*, el Evangelio de Jesús tropieza con *el intérprete más rígido de la ley*, la cual es el *único camino de llegar a Dios* para todo el judaísmo. De aquí que el *maestro de justicia* es—a pesar de todas las diferencias intrajudaicas que se quiera, por muy significativas que se supongan—*el más grande representante de la piedad del antiguo judaísmo*.

«En la parábola del *fariseo* y el *publicano*, el *maestro de justicia* debe ser alineado con el *fariseo*. Da gracias a Dios—y lo hace de verdad—, porque le otorga la posibilidad de cumplir la *ley*—y la cumple de veras—; da gracias a Dios con la certeza de que los que cumplen la *ley* y los que piadosamente siguen el camino de la santidad, *tienen asegurada la salvación* divina, frente a los infieles a la *ley*, que están condenados a la destrucción. La sentencia de Jesús, según la cual *Dios recibe a los impuros, a los pecadores que desconfían de sí y resiste a los piadosos seguros de sí mismos*, alcanza también al *maestro de justicia*. El antagonismo es inconciliable. *Si el maestro de justicia hubiera conocido el Evangelio de Jesús, lo hubiera considerado, más todavía que el judaísmo contemporáneo, como una blasfemia*. La sima entre la *ley* y el *Evangelio* divide *dos mundos*» [281].

4. ¿Influencias de Qumrân en la primitiva Iglesia cristiana?

Una vez descartadas las relaciones personales y doctrinales de *Juan el Bautista* y *Jesús de Nazaret* con los cenobitas de *Qumrân*, cabe preguntar si la ideología de éstos tuvo influencia en la mentalidad y organización de las primitivas comunidades cristianas; sobre todo, en la Iglesia madre de Jerusalén, formada masivamente de convertidos del judaísmo. Esto es bastante verosímil, ya que los sectarios del *mar Muerto*, de la mejor espiritualidad judaica de la época, se tuvieron que dispersar después del año 70 d.C., con ocasión de la destrucción de la ciudad santa y la persecución de los romanos contra todos los centros del judaísmo. Podemos suponer que los cenobitas de *Qumrân*, llevados de su *espiritualismo mesiánico*, hayan sentido interés y aun atracción hacia el nuevo movimiento *mesianista* iniciado por Jesús, porque el *Mesías* de los cristianos

281 G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2, Göttingen 1963) 351-53; cit. por A. G. Lamadrid, o.c., 279-80.

tenía que llenar sus ansias de perfección. Y, supuesta la incorporación de muchos a la nueva religión nacida del judaísmo, hemos de suponer que aportaron ideas y experiencias de *organización*. En Act 6,7 se declara que una «multitud de *sacerdotes*» abrazó el ideal cristiano y se incorporó a la Iglesia naciente de Jerusalén. Quizá entre estos «sacerdotes» había representantes de la sociedad jerárquico-sacerdotal de *Qumrân*. E incluso pudieron llegar a desempeñar cargos de responsabilidad en la primitiva Iglesia hierosolimitana, dejando su impronta organizativa. Con todo, en los Hechos de los Apóstoles, como en los relatos evangélicos, no se alude nunca a la existencia de estos representantes de la espiritualidad del *mar Muerto*. ¿Por qué? Es un misterio, y parace ser un silencio intencionado, como si hubiera cierta *prevención* contra ellos. Pero hay que reconocer que en los escritos apostólicos hay frases e ideas muy similares a las que encontramos en los escritos de *Qumrân*.

5. ¿Influencia de Qumrân en la organización de la primitiva Iglesia?

a) *Organización jerárquica.*—La comunidad de *Qumrân* y la iglesia de Jerusalén aparecen organizadas *jerárquicamente:* la primera, bajo el control de la clase *sacerdotal*, y la segunda, bajo el gobierno de los *Doce*, discípulos directos de Jesús. Pero la primera diferencia está en que en la Iglesia primitiva cristiana no se organiza a base de gentes de la clase *sacerdotal*, sino a base de unos «testigos» directos de unos hechos, en su mayoría iletrados, sin preparación alguna en materia de *organización comunitaria*, pero que estaban seguros de interpretar la voluntad de su Maestro, que les había hablado de una futura *Iglesia* basada en *Kefas*, como piedra angular; y contra ella no habían de prevalecer las «puertas o poderes del infierno» [282]. Ya hemos visto cómo el símil de la «edificación» aparece reiteradamente en la literatura de *Qumrân* para hablar de la organización de la *comunidad*, que debía de estar cerrada a los extranjeros, y «no habrá banda que pueda penetrar aquí con sus armas de guerra» [283]. Pero no hay parecido concreto con la promesa de Cristo a su apóstol, jefe del equipo de sus seguidores. Por otra parte, el Consejo de los «ancianos» que aparece en la organización de *Qumrân* aparece también en la comunidad de Jerusalén como equipo asesor de los apóstoles [284]. Pero era

[282] Mt 16,18.
[283] *Himno* (1QH) VI 25-28.
[284] Act 11,30; 15,4.

ésta una institución común del judaísmo de tradición bíblica. Con todo, el nombre de *episkopos* parece ser la traducción del *mebaqer* («inspector») de *Qumrân;* pero tenemos el hecho de que el *episkopos* aparece por primera vez en las comunidades cristianas de origen *helénico;* y el nombre de *episkopos* era corriente en la organización civil; parece, pues, provenir del trasfondo *helénico* [285].

b) Ahora bien, cierta *terminología* de *Qumrân* parece haber entrado en las comunidades cristianas. Sabemos que los cenobitas del *mar Muerto* se llamaban a sí mismos «los santos de Dios» [286], «los pobres», «los pobres de espíritu» [287], «los hijos de la luz» [288], «los hijos del beneplácito divino» [289], «el templo de Dios» [290], la «Nueva Alianza» [291], «el Resto» [292]. En los escritos apostólicos aparecen estas denominaciones y su sentido de elección; así, San Pablo, en el encabezamiento de sus cartas, se dirige a los «santos» [293]; y se insiste en el ideal de «pobreza» como necesario para abrirse al Evangelio [294]; los cristianos son los «hijos de la luz» [295]. En Lc 2,14 se habla de «los hombres del *beneplácito*» *(eudokías)*, que son los destinatarios del mensaje del *Mesías* nacido en Belén. Y San Pablo presenta a los cristianos como «templo de Dios» [296], símil que Jesús se había aplicado a sí mismo [297]. La idea de la Nueva Alianza aparece en la tradición de la cena [298]; y, finalmente, a la comunidad cristiana se la designa como «los *muchos*» [299], expresión acuñada en *Qumrân* [300].

c) También el régimen de *comunidad de bienes* se ensayó en la primitiva Iglesia hierosolimitana [301], lo que era una tradición en *Qumrân* [302]. Pero lo que aquí era una exigencia necesaria para el régimen comunitario, en la Iglesia de Jerusalén era de aportación voluntaria. Nunca se impuso obligación de entregar los ingresos propios. Por ello, es un planteamiento radicalmente diverso, sin que implique influencia alguna del

[285] Véase H. W. Beyer, en ThWNT II 604-17.
[286] 1QS V 13.
[287] 1QpHab XII 3.6.10; 1QM XI 9.13; 1QH V 21; 18,14.
[288] 1QS I 9; II 16.
[289] 1QH IV 32-33; XI 9.
[290] 1QS VIII 5.
[291] DD VI 19; VIII 21.
[292] DD I 4-5.
[293] 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Ef 5,25-27.
[294] Lc 6,20; Gál 2,10.
[295] 1 Tes 5,4-5; Ef 5,6-7; Jn 12,35-36.
[296] 1 Cor 3,16-17; 2 Cor 6,14-7,1; Ef 2,18-22; 1 Tim 3,15.
[297] Jn 2,19-22.
[298] Lc 22,20; cf. 2 Cor 2,6; Heb c.8-9.
[299] Mt 26,28; Mc 15,24; cf. Act 6,25; 15,30; 2 Cor 11,25.
[300] 1QS VI 7s.
[301] Act 4,32s; 2,41-42.
[302] 1QS I 2; V 2; VI 19; DD XIV 13s; 1QS VI 24-25; VI 21-22.

sistema de *Qumrân* en la organización económica de las primitivas comunidades cristianas. El régimen comunitario *monacal* surgirá en la Iglesia en el siglo III en Egipto, cuando ya se había ensayado el *anacoretismo*, cuyas exageraciones antihumanas se trató de mitigar.

d) Tampoco hay nada de común entre la celebración de la *eucaristía* y el *banquete sagrado* de *Qumrân*, pues éste exigía antes unas purificaciones rituales que se repetían cada día. En la comunidad cristiana primitiva sólo se exigía el *bautismo* o inmersión en el agua *una sola vez*, como testimonio de cambio de vida y de ruptura con un pasado pecaminoso [303]. Y el *bautismo* se administraba en nombre de Cristo muerto y resucitado, dándole así un sentido de vinculación mística a la persona del Fundador, pues, como dice San Pablo, «por el bautismo hemos sido consepultados con Cristo, y resucitaremos con El» [304]. Nada se dice en los textos de *Qumrân* de una vinculación al *maestro de justicia* por el rito de las purificaciones. Otro tanto hay que decir de la celebración de la *eucaristía*. Para los cristianos, ésta es el «memorial» y la *actualización* de la *muerte salvífica de Cristo* [305]; y las expresiones «esto es mi cuerpo», «éste es el cáliz de mi sangre», tienen un sentido de realismo sacramental, como lo explica San Pablo en 2 Cor 11,26: «Pues cuantas veces comáis este *pan* y bebáis este *cáliz*, anunciáis la *muerte* del *Señor* hasta que El venga. Así, pues, quien coma el pan y beba el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor..., pues el que come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condenación». Estas palabras, bien explícitas de un representante directo de la primera generación apostólica, dan a entender que la celebración de la *eucaristía* después del *ágape* comunitario de fraternidad era más que un mero «banquete» *ritual*. Es el «anuncio de la muerte del Señor hasta que venga». Tiene, pues, un sentido de *memorial* y de *fe* en la *parusía* del Señor. Sólo hay de común con el «banquete» sagrado de *Qumrân* el empleo del *pan* y el *vino*, los dos elementos base de la manutención en Palestina en los tiempos de Cristo. Por otra parte, en *Qumrân* se excluían de la *comunidad* al «enfermo, tullido, cojo, ciego, sordo, mudo o aquejado de cualquier defecto corporal...» [306], cosa que jamás se hizo en la Iglesia primitiva en sus celebraciones eucarísticas. Precisamente en la parábola del Señor sobre el gran «banquete» se invita a recibir a los marginados de la sociedad [307].

[303] Act 8,38.
[304] Rom 6,4; Col 2,12.
[305] 1 Cor 11,26.
[306] 1QSa II 3-9.
[307] Lc 14,13.21.

Los complejos de *pureza legal* y el de *elitismo* que prevalecían en la *comunidad de Qumrân* no existieron en la Iglesia apostólica.

e) En la Iglesia primitiva se urge el amor al prójimo, conforme al mandato del Señor; y esto es lo que caracteriza a las primeras comunidades. También en *Qumrân* se recomienda insistentemente el amor al *prójimo*, pero entendiendo por éste exclusivamente a los *miembros de la comunidad*, ya que se ordena expresamente «odiar» a los pecadores, que no pertenecen a ella: «Para que *amen a los hijos de la luz* y para que *odien a los hijos de las tinieblas*» [308]. Hay una *discriminación* radical entre los hombres, que es justamente lo opuesto al *universalismo* del Evangelio, que predica el amor hasta con los enemigos, corrigiendo así la tradición judaica: «Habéis oído que se dijo: '*Amarás* a tu *prójimo* y *odiarás* a tu *enemigo*', pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, y orad por los que os persiguen... Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener?» [309] Este ideal evangélico suprahumano trasciende totalmente al del judaísmo aun en sus manifestaciones más espiritualistas, como en las de los sectarios del *mar Muerto*.

f) Una de las características de los *esenios* o *qumranitas* es la vida de *celibato*, según declara Josefo [310], pero en la Iglesia primitiva no se impone ni a los dirigentes de las iglesias, como los presbíteros y obispos [311], aunque se exalta el ideal de la virginidad para consagrarse a la difusión del Reino de los cielos [312]. En cambio, la *corrección fraterna* se presenta en plan similar en la exhortación de Jesús [313] y en los textos de *Qumrân* [314]; pero es que ambas concepciones se basan en la tradición deuteronómica [315], que exige testigos en la denuncia.

6. ¿Influencia de Qumrân en los escritos apostólicos?

No es difícil sorprender determinadas frases estereotipadas en las Epístolas de San Pablo y de San Juan con un gran parecido a veces literal con algunos de los escritos de *Qumrân*, así, en el supuesto «dualismo» moral subyacente al hombre, que se siente atraído por fuerzas espirituales contrapuestas, en la

[308] *Regla* (1QS) I 9.
[309] Mt 5,43-44.
[310] Flavio Josefo, *Bell. Iud.* II 8.2; *Ant. Iud.* XVIII 1.5. Y las razones para abstenerse del matrimonio es que las mujeres son fuente de discordia e infieles. Filón (*Apología*, en Eusebio, *Praep. evang.* VIII 11.5) dice que las mujeres son egoístas, celosas, hipócritas y esclavizan a los hombres.
[311] *Cf.* 1 Tim 3,2; *Tit* 1,7.
[312] Mt 19,12; 1 Cor 7,25s.
[313] Mt 18,15-17.
[314] *Regla* (1QS) V 25-26.
[315] Dt 17,6.

teoría de la «justificación», y en la exhortación a vivir separados de los infieles y pecadores.

a) Dualismo entre «carne» y «espíritu»

QUMRÂN

«El *espíritu de verdad* ilumina el corazón del hombre y endereza ante él todos los caminos de la *verdadera justicia*, le hace arraigar en el temor a los juicios de Dios, en el espíritu de *humildad*, paciencia, gran misericordia, bondad, prudencia, entendimiento...

Al *espíritu de iniquidad* pertenecen el apetito desordenado, la indolencia en el servicio de la justicia, la impiedad, el fraude, la soberbia y la mentira...» [316]

SAN PABLO

«Os digo, pues: Andad en *espíritu* y no deis satisfacción a la *concupiscencia de la carne*, porque la *carne* tiene tendencias contrarias a las del *espíritu*, y el *espíritu* tendencias contrarias a las de la *carne*, pues uno y otros se oponen de manera que no hagáis lo que queréis...

Ahora bien, las *obras de la carne* son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia... Los *frutos del espíritu* son: gozo, paz, longanimidad, afabilidad...» [317]

Aunque la terminología no coincide totalmente en ambos textos, el contenido conceptual es muy similar. En realidad, la contraposición *dualista* arranca ya de la literatura bíblica, pues el término «carne» en Gén 6,3 tiene ya el sentido de desorden sexual. Ya Jesús había dicho en Getsemaní: «el *espíritu* está pronto, pero la *carne* débil» [318]. La terminología, pues, paulina es de procedencia bíblica, y no parece tener dependencia literal de los escritos de *Qumrân*.

b) Contraposición entre la «luz» y las «tinieblas»

QUMRÂN

«... El sabio explique a todos los *hijos de la luz*... De la fuente de la *verdad* y del manantial de las *tinieblas* la generación de la *iniquidad*. En manos del *príncipe de la luz* está la dominación de todos los *hijos de justicia*. Ellos marchan por los caminos de la *luz*. En manos del *ángel de las tinieblas* está el dominio sobre los *hijos de la iniquidad*, ellos marchan por caminos tenebrosos...» [319]

SAN PABLO

«Fuisteis algún tiempo *tinieblas*, pero ahora sois *luz* en el Señor; andad, pues, como *hijos de la luz*. El fruto de la *luz* es todo bondad, justicia y *verdad*. Buscad lo que es grato al Señor, sin comunicar con las obras vanas de las tinieblas...» (Ef 5,5s).

«El Padre nos libró del poder de las *tinieblas* y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor...» (Col 1,13).

«Cuanto a vosotros, hermanos, no viváis en *tinieblas*, para que ese día no os sorprenda como ladrón, porque todos sois *hijos de la luz* e *hijos del día*; no lo sois de la noche, de las *tinieblas*» (1 Tes 5,4-5).

316 Regla (1QS) IV 9.

318 Mt 26,41; Mc 14,38.

En 2 Cor 11,14, San Pablo dice que el diablo se cambia en «ángel de luz»; y en Ef 6,12 habla de los «dominadores de este mundo *tenebroso*» y «ángel de las tinieblas». También habla del «poder de las tinieblas», aludiendo al poder diabólico [320]. Estas denominaciones son corrientes en los libros apócrifos judaicos, aparte de los escritos de *Qumrân*. Los relatos bíblicos están montados como un drama, en el que late un *dualismo moral* o pugna de dos fuerzas antagónicas, tal como se escenifica en el capítulo tercero del *Génesis:* la serpiente representa el espíritu *anti-Dios*, que instiga al hombre a sobrepasar las limitaciones que le impone la ley divina en su calidad de criatura. Y un poder satánico trata desde entonces de deshacer la obra de Dios. Por otra parte, el símil de la «luz» y de las «tinieblas» contrapuestas en el orden moral surge espontáneo, ya que el diablo habita en las regiones tenebrosas, huyendo de la «luz», que desenmascara sus actividades torvas. Y en el *Testamento de Leví* se lee: «Elige entre la *luz* y las *tinieblas*» [321]. Según Jn 12,46, Jesús declara enfáticamente: «Yo he venido como *luz* del mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en *tinieblas*». Por eso, el evangelista dice de Cristo que es «la *luz* que brilla en las *tinieblas*, pero las *tinieblas* no la abrazaron» [322]. En este supuesto, San Juan desarrolla el símil de la *luz* y las *tinieblas* en el orden moral y espiritual del modo siguiente:

«Este es el mensaje que de El hemos oído y os anunciamos: que *Dios es luz* y que en El no hay *tiniebla* alguna. Si dijéramos que vivimos en comunión con El y andamos en *tinieblas*, mentiríamos y no obraríamos según la *verdad*. Pero, si *andamos en la luz*, como *El está en la luz*, entonces estamos en comunión unos con otros...» [323]

«Las *tinieblas* pasan y aparece ya la *luz* verdadera. El que dice que está en la *luz* y aborrece a su hermano, ése está aún en las *tinieblas*. El que ama a su hermano está en la *luz*... El que aborrece a su hermano está en *tinieblas*...» [324]

Jesús se presenta como «la *luz* del mundo» [325], pero «los hombres amaron más las *tinieblas* que la *luz*, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra mal aborrece la *luz*... Porque el que obra la *verdad* viene a la *luz*..., pues está en Dios» [326]. La *luz* es sinónimo de *verdad*, y *tinieblas* equivale a *mentira*. Estas contraposiciones morales son corrientes en la literatura judaica y gnóstica. En *Qumrân* se contraponen la «verdad» y la «perversión», que equivale a obrar mal, en cuanto obra ca-

320 Lc 22,53; Col 1,13.
321 *Testamento de Leví* 19,1.
322 Jn 1,5.
323 1 Jn 1,5-7.
324 1 Jn 2,8-11.
325 Jn 8,12.
326 Jn 3,19-21.

liginosamente, en *tinieblas*. El que tiene la conciencia tranquila, busca la *luz*, mientras que el que obra aviesamente, busca la *oscuridad*. Es una relación conceptual muy normal; y no es necesario buscar dependencias directas de unos textos a otros. San Pablo juega con conceptos análogos, contraponiendo la situación de *pecado* a la de *justificación*:

«Fuisteis algún tiempo *tinieblas*, pero ahora sois *luz* en el Señor; andad, pues, como *hijos de la luz*. El fruto de la *luz* es todo bondad, justicia y *verdad*... Buscad lo que es grato al Señor, sin comunicar en las *obras vanas de las tinieblas*» [327].

«Cuanto a vosotros, hermanos, no *viváis en tinieblas*, para que ese día no os sorprenda como ladrón, porque todos sois *hijos de la luz* e *hijos del día*; no lo sois de la noche ni de las *tinieblas*» [328].

c) Separación entre cristianos e infieles

En 2 Cor 6,14-17 se encarece la situación de privilegio en que se hallan los cristianos frente a los que no tienen fe. En los textos de *Qumrân* se contrapone también la situación de los miembros de la comunidad y la de los que no lo son:

Qumrân	San Pablo
«Que se separen de la asamblea los *hombres de la iniquidad*... El Consejo de la comunidad será establecido como *templo* para Israel... Que nadie de los miembros de la comunidad tome decisiones contra ellos (los impíos)... Poder de *Belial*...» [329]	«No os unáis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué consorcio hay entre *justicia* e *iniquidad*? ¿Qué concordia entre Cristo y *Belial*? ¿Qué parte del creyente con el infiel? ¿Qué concierto entre el *templo* de Dios y los *ídolos*? Pues vosotros sois *templos* de Dios...»

Estudiando los dos textos, vemos que late una conciencia de *elección* tanto en la comunidad de *Qumrân* como en la Iglesia cristiana; y por razones de profilaxis moral y religiosa debe evitarse el contacto con los que no pertenecen a la comunidad de *elegidos*. En la recomendación de San Pablo parece tratarse de una medida de prudencia en la iglesia de Corinto, que vivía en un ambiente social muy corrompido moralmente. El nombre de *Belial* para designar a la personificación demoníaca y del pecado es corriente en la literatura judaica contemporánea, fuera de los escritos de *Qumrân*. Pero, cuando San Pablo habla de la «elección» de los cristianos, no es para cerrar la puerta a los que no lo son. No hay ni el más mínimo trasfondo segregacionista en los escritos paulinos, ya que el Apóstol de

[327] Ef 5,6.
[328] 1 Tes 5,4-5.
[329] *Regla* (1QS) I 5s; II 11; IV 5; VIII 5-9; IX 5-6; I 18.23.24; II 5.19.

las gentes declara que ya no hay judío, ni gentil, ni bárbaro, ni libre, ni esclavo, pues todos son de Cristo o para Cristo [330]. El planteamiento, pues, es totalmente diferente al de los cenobitas de *Qumrân*, que se consideraban como una *élite* espiritual dentro de la sociedad judía. Pero en ambos movimientos espiritualistas se presupone el misterio de la «elección» por parte de Dios:

Qumrân	San Pablo
«A los que Dios ha elegido les ha dado esto en *herencia eterna*: les ha hecho partícipes del destino de los *santos* y los ha reunido en la asamblea con los *hijos de los cielos*» [331].	«Con alegría dad gracias al Padre, que os ha hecho capaces de participar de la *herencia de los santos* en el *Reino de la luz*» [332].

La expresión «los hijos de los cielos» de *Qumrân* parece aludir a los ángeles; igualmente en el texto de San Pablo parece que «los santos en el Reino de la luz» se refiere también a las criaturas angélicas [333]. En el judaísmo posterior estaba muy desarrollada la *angelología*, y de ella participan los apóstoles, tal como se refleja en sus cartas. Los *qumranitas* creían que los «ángeles» estaban presentes a su comunidad; de ahí la razón de excluir a los tarados y extranjeros [334]. Entrar en su comunidad era entrar en relaciones familiares con los ángeles. En los escritos paulinos encontramos una concepción similar, ya que la Iglesia es la antesala del cielo, y los cristianos son como bautizados «ciudadanos del cielo» [335].

Finalmente, hemos de decir que hay grandes afinidades entre la epístola a los Hebreos y determinadas expresiones de *Qumrân*. Por ello, C. Spicq llega a suponer que la maravillosa epístola del canon cristiano fue dirigida a antiguos miembros de la comunidad de *Qumrân*, pues se supone que los destinatarios están obsesionados con la idea del culto y de los ángeles, considerando esta vida como un *exilio*, como una estancia en el «desierto», como una peregrinación hacia el «sabatismo» definitivo [336]. En ambos casos se habla de un *sacerdote escatológico* perfecto y se considera la *oración* de *alabanza* como el ejercicio cultual perfecto. Por ello se vive en comunión con los

[330] Col 3,11; Rom 1,14.
[331] *Regla* (1QS) XI 7-8.
[332] Col 1,12.
[333] Cf. F. M. Braun, *L'Arrière-fond judaïque du Quatrième Évangile et la Communauté de l'Alliance*: RB LXII (1955) 5-44.
[334] Cf. 2QDD XV 15-17; 1QSa II 3-9; 2QFlor I 2-4.
[335] Ef 2,19; «ciudadanos de los santos» y «domésticos de Dios».
[336] Heb 4,3.

ángeles [337] después de un ritual de iniciación [338] y en un régimen de disciplina penitencial [339].

De toda esta exposición se deduce que es posible y aun verosímil que miembros dispersos de la antigua *comunidad de Qumrân* después de la destrucción de su monasterio en 70 d.C., hayan entrado en la Iglesia cristiana y hayan influido en determinadas concepciones que no afectan al mensaje sustancial evangélico. Así, en la *Didajé* se habla de un período de prueba para los que querían bautizarse; y se habla de «orar *tres* veces al día» [340], como se prescribía en *Qumrân:* «al principio de la luz, cuando está en su curso medio y cuando se retira a la morada que le es asignada» [341].

Bibliografía

ALLEGRO, J. M., *Los manuscritos del mar Muerto* (Madrid 1957).
ARNALDICH, L., *El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del mar Muerto:* Verdad y Vida XII (1953) 59.
BENOIT, P., *Qumrân et le Nouveau Testament:* NTS 7 (1960-61) 276-96.
BRAUN, F. M., *L'Arrière-fond judaïque du Quatrième Évangile et la Communauté de l'Alliance:* RB LXII (1955) 5-44.
BRAUN, H., *Qumrân und das Neue Testament,* 2 vols. (Tübingen 1966).
BLACK, M., *The Scrolls and Christian Origins* (London 1961).
BONSIRVEN, J., *Révolution dans l'histoire des origines chrétiennes:* Études 258 (1951) 213-18.
CARMIGNAC, J., y otros, *Les Textes de Qumrân traduits et annotés,* 2 vols. (Paris 1961, 1963).
CASCIARO, M. J., *El vocabulario técnico de Qumrân en relación con el concepto de comunidad:* Scripta Theologica I (1969) 7-56.243-313.
COPPENS, J., *Les analogies qumraniennes de l'Epître aux Hébreux:* NRTh 83 (1961) 128-41; 84 (1962) 257-82.
DANIÉLOU, J., *La Communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne:* RHPhR 35 (1955) 104-15.
— *Los manuscritos del mar Muerto* (Madrid 1961).
DAUMAS, F., *Littérature prophétique et exegétique égyptienne et commentaires esséniens* (A la Rencontre de Dieu. Memorial A. GELIN) (Le Puy 1961).
DELCOR, M., *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot). Texte hébreu, introduction, traduction, commentaire* (Paris 1962).
DUPONT-SOMMER, A., *Les écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris 1959, 1960²).
— *Aperçusp réliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (L'Orient illustré, 4) (Paris 1950).
FRITSCH, C. T., *The Qumrân Community. Its History and Scrolls* (New York 1956).

[337] Heb 12,22.
[338] Heb 6,2; 9,10; 10,22.
[339] Véase C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean Baptiste, les Hellénistes et Qumrân:* RQ (1959) 365-90.
[340] *Didajé* VIII 3. Pero no se determinan las horas como en *Qumrân,* donde se tributaba una veneración especial al *sol.*
[341] *Regla* (1QS) X 1.

GARCÍA CORDERO, M., *Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del cristianismo:* Ciencia Tomista 265 (1958) 59-137.
GELIN, A., *Le Christianisme avant le Christianisme?:* L'Ami du Clergé 61 (1951) 101-103.
LAMADRID, A. G., *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956).
— *Los descubrimientos del mar Muerto* (Madrid 1971).
LAGRANGE, M. J., *La secte de la Nouvelle Alliance au pays de Damas:* RB (1912) 2-21.
— *Le Messianisme chez les Juifs* (Paris 1909).
LÓPEZ MELÚS, F. M., *El cristianismo y los esenios de Qumrân* (Madrid 1965).
ORTIZ DE URBINA, J. C., *El «Comentario de Habacuc» de Qumrân* (Madrid 1960).
PRECEDO LAFUENTE, J., *San Juan Bautista y los manuscritos del mar Muerto:* Compostellanum 4 (1959) 5-38.
SCHMITT, J., *Les écrits du NT et les textes de Qumrân:* RScR (1956) 261ss.
SKEHAN, Q. W., *Qumrân and the present State of Old Testament Texts Studies:* The Masoretic Text: JBL 78 (1959) 21-25.
SUTCLIFFE, E. F., *The Monks of Qumrân as depicted in the Dead Sea Scrolls.*
VAUX, R. DE, *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (Schweich Lectures) (London 1961).
VERMES, G., *A propos des Commentaires bibliques découvertes a Qumrân, en La Bible et l'Orient* (1955) 95-103.
— *Les manuscrits du Desert de Juda* (Paris 1953).
YADIN, Y., *The Dead Sea Crolls and the Epistle to the Hebrews:* Scripta Hierosolymitana IV (Jerusalén 1957) 36-55.

INDICE DE AUTORES

Abba, R. 277.
Abel, F. 64 65 66 67 135 274 384 427 475 479.
Adam, Sh. 109 201.
Agustín, S. 318.
Aharon, Y. 256.
Aharoni, Y. 237 272 274 387 388 481.
Aistleitner, J. 238 470.
Albright, W. G. F. 40 76 82 95 99 104 108 115 122 132 133 141 143 146 149 150 152 164 167 169 218 224 240 262 276 277 295 300 301 310 360 381 397 402 409 411 415 440 456 469 470 479 481 489 490 491 495 500 526 527 532 538 541 550 554.
Alt, A. 164 169 241 298 315 351 554.
Anastasi I (Papiro) 258 442.
Anastasi II (Papiro) 256 441.
Anbar, M. 277.
Anderez, V. 40.
Andrae, W. 381.
Arden, E. 270.
Aristófanes 282.
Aristóteles 26 245 330.
Armstrong, J. F. 55.
Arnaldich, L. 40.
Asensio, F. 39 40.
Ashkenazi, T. 169.
Astour, M. 94 415 421 469 554.
Auerbach, E. 351 382.
Avigad, N. 519.
Awad, H. 277.

Bade, W. F. 540.
Baltzer, K. 288 310.
Baron, S. W. 83.
Barnett, R. O. 414 419 554.
Barr, J. 241.
Barrois, A. 124 459.
Barsotti, D. 169.
Bartina, S. 68 229.
Barton, G. 116 470.
Bauer, H. 470.
Bauer, J. B. 55.
Bauer, Th. 117.
Baudissin, W. W. 381.
Baumgartner, W. 470.
Bea, A. 164.
Beaucamp, E. 299.
Beek, G. Van 461.
Begrich, J. 489.
Behm, J. 283.
Bennet, H. 558.
Ben-Zvi, I. 274 382.
Berard, J. 469.
Bergmann 211.
Bernhard, K.-H. 233.
Beroso 25 52.
Bertholet, A. 381.
Belgig, E. 118.
Besters, A. 277.
Bickerman, E. 286 546 310.
Black, M. 550.
Bodenheimer, F. S. 270.
Bonfante, G. 469.
Bottéro, J. 118 121 141 142 143 144 169 223 400 401 402.
Botterweck, G. J. 330.
Bourdon 265 277.
Boyer, G. 155.
Breastet 211 255 414 436.
Brekelmans, C. H. W. 233.
Bright, J. 83 84 85 86 87 115 136 146 162 163 169 218 277 495 527 554.
Brinkmann, J. A. 430.
Brodrick, A. 40.
Brugsch 210.
Brunner, H. 391 559 570.
Buber, M. 239.
Bucellatti, G. 100 116 169.
Budde, K. 40 327 382.
Budge, E. A. W. 577.
Bujanda, I. 40.
Burney, L. E. 169.

Callaway, J. A. 479.
Caminos, R. A. 144 256 261 277 421.
Campbell, E. F. 397 399.
Camps, G. M. 277.
Cantinau, J. 274.
Capart, J. 197 277.
Caquot, A. 169 427 441 454 470.
Carnavon 11.
Carter, H. 111.
Cassin, E. M. 156 157 159.
Casutto, V. 435.
Cavaignac 68.
Cazelles, H. 68 168 169 236 237 250 261 277 315 316 351 471 547 559.
Cerny, J. 230 231 258 283 410 428.
Ceuppens, F. 40 55 68.
Chabas 210 591.
Chaine, J. 57 68 128.
Charles, H. 169.
Chelhod, J. 381.
Childs, J. 277.
Christophe 222.
Clamer, A. 58 129 130 324.
Clemente Alejandrino 317.
Clementis, R. E. 381.
Clermont-Ganneau 466.
Coats, G. W. 266 387.
Cody, A. 235 382.
Coleran 55 381.
Columela 246.
Colunga, A. 312.
Contenau, G. 55 66 424 462 464 469 471.
Cook, S. A. 351.
Cooke, O. 295.
Coppens, J. 39 40 277 457.
Cornelius, F. 148.
Courayer, B. 92 169 221 277 375 383.
Cowley, A. 550.
Croatto, J. D. 199.
Cross, Fr. M. 237 265 277 295 354 355 381 412 471.
Cruveilhier, P. 351.

Dahood, M. 447 471.
Daniélou, J. 40.
Daumas, F. 568.
Davies, G. 222.
Deimel, A. 20 25 40 55 154.
Delaparte, L. 127 424.
Delcor, M. 415 690.
Desborough, V. R. d'A. 418 469.
Dhorme, E. 7 32 39 46 52 54 55 61 67 68 116 117 118 122 132 142 164 169 315 381 402 423 427 437 452 471 498 546 620 631 633 634.
Diodoro de Sicilia 187 188 190 208 216 250 355 467 566.
Diringer 514 520.
Döhl, E. 132.
Döller, J. 382.
Dombart 68.
Dossin, G. 102 117, 122 161 633.
Dothan, T. 415 470 554.
Drioton-Vandier 215 254 411 567 633 634.
Driver, G. R. 240 276 471.
Driver, R. 432.
Drubbel, A. 634.
Dubarle, A. M. 242 277.
Dumaine, H. 40.
Dumas, M. J. 277.
Dumermuth, F. 245.
Dupont-Sommer, A. 68 169 237 381 420 469 554 651 661 675 690.
Dürr, L. 633.
Dussaud, R. 76 122 126 381 460 538 570.

Eakin, F. E. 456 471.
Ebeling, E. 119 545 608 609 620 631.
Eberharter, A. 351.
Ebers 210.
Edel, E. 138 430.
Edzard, D. O. 100.
Ehrlich, E. 633.
Eichrodt, W. 240 241 290 300 310.
Eissfeldt, O. 144 147 169 233 262 277 293 446 471 554.
Elliger, K. 489, 633.
Enciso, J. 42 55 229.
Epicteto 282.
Epstein, J. N. 613.
Erdmans, B. B. 327.
Erlenmeyer, H. 415 470 554.
Ermann, A. 185 216 261 597 600 634.
Errandonea, J. 7 8 14 17 19 20 21 24 25 36 50.
Estrabón 62 67 246 428.
Eusebio 12 308 452 618 657.

Fahd, T. 235 277.
Falkenstein 633.
Faulhner, R. O. 230.
Farina, G. 258.
Fensam, F. C. 235 310.
Fichtner, J. 634.
Filón 229 232 659 660.
Filóstrato 246.
Finet, A. 118 238.
Finkelstein, J. J. 92 119.
Flavio Josefo 62 65 108 200 229 250 251 270 363 378 569 657 658 659 662 664 673 685.
Flinders Petrie 220 254.
Flowers, H. J. 351.
Fogrer, G. 243.
Fohrer, G. 271 279 289 310.
Follet, R. 673.
Forrer, E. O. 418 424.
Fraine, J. de 40.
Franken, H. J. 470 479 554.
Frankena, R. 289.
Frazer 13 26.
Fredmann, N. *D. 241 295.*
Fredrickson, H. 265.
Frey 252.
Friederich, J. 430.
Fritsch, C. T. 690.
Fritz, V. 271 387 554.
Frühstorfer, K. 351.
Furlani, G. 266 381.

Gabrieli, G. 151 169.
Gadd, J. 115 150 275 526 528 558 633.
Galanopoulos, A. G. 243.
Gall, A. Von 58.
Galling, K. 360 409 547.
Garbini, G. 68.
García Cordero, M. 26 50 113 164 169 174 264 277 293 294 295 300 313 322 368 466 555 631 633 670 690.
Gardiner, A. 106 112 157 185 187 197 199 211 220 221 229 230 255 256 258 261 277 557 563 589.
Garelli, P. 425.
Garstang, J. 118 475.
Gaster, Th. H. 383 471.
Gautier, L. 382.
Gelb, I. J. 100.
Gelin, A. 457 670 673 690.
Geller, S. 631.
Gemser, B. 634.
Georgiev, G. 470.
Gerstenberger, E. 310 351.
Gese, H. 351.
Gibson, S. C. L. 138 169.
Giesenbrecht, I. 296.
Gilbert, P. 303 578.
Ginsberg, H. L. 439 440 456 471.
Giveon, R. 233 411.
Glueck, N. 127 148 387 492 494 504.
Goetze, A. 118 158 335 480.
Goitein, S. D. 240.
Goitia, J. de 68.
Gómez Moreno, A. 4.
Gordis 634.
Gordon, C. H. 116 138 143 148 152 153 159 169 224 238 415 443 457 470 471 620.
Gottwald, N. 540.
Graf Reventlow, H. 351.
Grahm, W. 633.
Graig, J. A. 272.
Gray, J. 93 238 270 273 366 381 420 432 471 482.
Grayson, A. K. 571.
Greenberg, N. 152 541.
Grelot, H. 383 471 619.
Gressmann, H. 43 79 92 99 169 185 229 *241* 277 303 308 334 500 557 633 634.
Griffith, T. C. 215 227 230 597.
Grimme, H. 382.
Grintz, J. M. 114.
Groseloff, H. 233.
Guillaume, A. 633.
Gunkel, H. 79 92 277.
Gunneweg, A. H. 277 382.
Gurney, R. *118* 138 424.
Gustavs, A. 106.
Güterbock, G. 418.

Haag, H. 383 520.
Habel, N. C. 456 471.
Halder, A. 633.
Halevy, J. 619.
Hall, H. R. 470.
Hallo, W. W. 118 633.
Hamada, H. 198.
Happel, O. 68.
Haran, M. 354 359 381.
Harper, R. F. 523.
Harris (Papiro) 208.
Hauret, Ch. 40 382.
Hehn, J. 327.
Heinisch, P. 241 351.
Heinitz, J. G. 294.
Heller, J. 481.
Helling, H. 298.
Hempel, J. 451.
Henninger, J. 235 277 366 382.
Herdner, A. 439.
Herodoto 182 188 189 191 193 194 205 221 281 283 518 526 569.
Herman, W. 295.
Herrmann, J. 351.
Herrmann, S. 230 277.
Heuschen, J. 675.
Heyde, H. 277.
Hiller, D. R. 411.
Hirsch, H. 156.
Hoftijzer, J. 240.
Holladay, S. 481.
Hölscher, G. 557 633.
Holz, J. M. 169.
Homero 64.
Hommel, F. 429.
Hooke, S. H. 539.
Hoonacker, A. Van 382.
Horacio 481.
Horn, S. H. 233.
Hort, G. 277.
Hour, J. 310.
Hrozny, F. 160 239.
Huffmon, H. B. 101 132.
Hukbert, P. 620 634.
Hutchinson, R. W. 470.
Hyat, P. J. 527.

Imschoot, P. Van 301 310.
Ingholt, H. 355.

Jack, J. W. 277 471.
Jacob, E. 298 301 307 310 337 445 448 456 *471 633.*
Jacobsen, T. 25.
Jamm, J. 491 554.
Jaussen, J. A. 42 63 78 92 161 169.
Jaussen, J. M. E. 196 277.
Jaussen, J. 388 431.
Jastrow, M. J. 309.
Jean, Ch. 96 102 212 233 240 303 334, 286 408 *561* 578 582 587 589 *597 600 606* 607.
Jenofonte 115 543.
Jepsen, A. 351 633.
Jeremías, A. 39 55 57 68 133 169.
Jeremías, G. 681.
Jerkes, R. K. 360.
Jerónimo, San 426.
Jirku, A. *296 351 432 470.*
Johns, H. W. 119.
Joines, K. R. 387.
Jouön, P. 42 55.
Jousse, M. 619.
Jordan, J. 54.
Junker, H. 68 575 633.

Kaiser, O. 266 447.
Kampel, H. 388.
Kapelrud, A. S. 351 425 470.
Kaufmann, Y. 301 554.
Keimer, L. 244 246.
Kenyon, K. M. 479 544.
Kevin, R. O. 597 634.
Kitchen, K. A. 148 170 233 244 259 277 310 397 411 431 470.
Kittel, R. 80 296.
Klengel, H. 133.
Knierim, R. 351.
Köhler, L. 297.
König, E. 240 241 252.
König, F. 309.
König, J. 277 279.
Koroseg, V. 480.
Kortleitner, F. X. 277.
Kosmala, H. 239 284 352.
Kraeling, E. G. 551.
Kraeling, K. E. 55.
Kramer, K. 53 68 619.
Kraus, F. R. 101 400.
Kraus, H. J. 381 493.
Kuenen, A. 575.
Kupper, J. R. 100 101 133 138 142 144 151 169 294 400.
Kutsch, E. 310.

Labat, R. 9 106 571.
Lactancio 324.
Lagarde 240.
Lagrange. M. J. 10 12 53 62 125 130 164 240 277 309 314 316 462 464 467 648 691.
Lamadrid, A. G. 635 652 659 661 662 667 691.
Lambdini, T. O. 134.
Lambert, G. 40 55 241 277 634.
Lambert, M. 570.
Lambert, W. G. 40 633.
Lammens, H. 294 355 381.
Lanchozwski, C. 559 633.
Landsberger, D. 149 232 238.
Landersdorfer, S. 238.
Langdon, S. 34 611 620.
Lange, H. O. 597.
Langhe, R. de 142 164 308 382 445 456 458 459 471.
Largement, R. 633.
Laroche 415.
Lapp, P. 554.
Lassoe, J. 92.
Leclant, J. 109 233 410.
Lefebvre 185 205 213 216 217 245 411 560 576.
Le Gac, I. Y. 496.
Legrain, L. 609.
Leheming, S. 270.
Leonardi, P. 40.
Le Page, Renouf 606.
Lepsius, C. R. 112.
Lesêtre, H. 68 380.
Levine, B. A. 454 455.
Lewy, J. *152* 156 239 *230* 381.
Liagre Höhl, F. de 81 170.
Lie, A. G. 509.

Littmann, E. 239.
Liverani, M. 100 295 394.
Lods, A. 55 80 254 471 633.
Lohfink, N. 278.
Löhr, M. 296 382.
Lokkegaard, L. 295.
López Melús, F. M. 691.
Loret, V. 112 205.
Loretz, V. 310.
Luciano 188 246 464.
Luckenbill 70 430 503 510 520.

Maag, V. 292, 310.
Mader, E. 126.
Maisler, B. 93 257 421.
Malamat, A. 92 102 480 482 527.
Mallon, A. 55 197 204 216 220 229 252 278.
Mallowan, M. E. L. 54.
Maneton 108 200 250.
Marcozzi, V. 40.
Martin Achard, R. 288 310.
Marzal, A. 634.
Maspero 10 12 96 185 187 192 194 244 245 577 580 582.
Massart, A. 278.
May, H. G. 237 382 650.
Maystre, Ch. 606.
Mazar, B. 170 278 430 495.
McMillam, K. D. 611.
McCarthy, D. J. 278 287 310.
McCown, Ch. 540 568 633.
McLeod, W. E. 106.
McNamara, M. 170.
Mecalister, R. A. S. 491.
Médico, H. E. del 445.
Médebielle, A. 279 381.
Meek, T. G. 230 382.
Meinhold, J. 327.
Meissner, B. 609.
Mendelhall, G. E. 152 287 311 489 492 554.
Mendelsohn, I. 181 223 278 433.
Mertens, P. 554.
Merwe, R. J. 278.
Messersohmidt, L. 501.
Meyer, E. 76 557.
Michaeli, F. 212 406 459 498 501 502 543.
Michaud, H. 500 514 535.
Michel, E. 501.
Miller, B. 256.
Miller, P. D. 278 311.
Montet, P. 109 110 172 187 188 197 198 205 211 212 215 216 220 221 222 244 245 254 255 262 278 305 464.
Montgomery, J. A. 471.
Moraldi, L. 366 382.
Morán W. L. 310.
Morenz, S. 109 201 559.
Moret 62 112 471 559 566.
Morgenstern, J. 284 381.
Moritz, B. 274.
Morgan, M. J. de 154.
Moscatti, S. 92 170 278.
Mowinckel, S. 83 236 240 266 278 383.
Muilenburg, J. 279 310.
Muntingh, L. M. 470.
Muñoz Iglesias, S. 39.
Murtonen, A. 237.

Naveh, J. 237.
Naville, E. 189 192 606.
Néher, A. 573 633.
Nennessy, J. B. 431.
Nielsen, E. 152.
Nikel, J. 352.
Nims, F. 222.
Norden, V. 213.
North, R. 330.
Noth, M. 81 83 87 88 92 117 132 149 170 227 252 256 273 278 290 382 410 421 470 474 483 487 554 634.
Nötscher, F. 289 310 571.
Nougayrol, J. 138 155 572 633 634.
Nowack, W. 352.

Obermann, J. 240 440.
Obermayer, H.-García Bellido, A. 40.
O'Callaghan, R. Y. *105 471.*
Oesterley, W. O. E. 366 382 634.
Oldenburg, V. 167.
Olmo Lete, G. del 551.
Olmstead, A. T. 548.
Oppenheim, A. L. 117 118 496 503 570 572 633.
Orígenes 237.
Ortiz de Urbina, J. C. 691.
Osthorn, G. 472.
Oudenrijn, M. A. Van der 538.

Parker, B. 157.
Parrot, A. 53 54 55 68 118 121 126 176 360 408 448 502 520 531 538 573.
Paterson, A. 520.
Patton 472.
Pausanias 13.
Pautrel, R. 619.
Pedersen, J. 154 226 383.
Peiser 161.
Peters, N. 352.
Pozard, M. 410.
Piepenbring, C. 75.
Pierret, P. 188 189 210.
Pinches, T. G. 543.
Pirot, L. 170.
Plantz, W. 154.
Platón, 282 555 569.
Plessis, J. 40 55 57 67 170.
Plinio 188 205 246 428 657.
Ploeg, J. Van der 92.
Plöger, O. 383.
Plutarco 186 188 191 192 569.
Poebel, A. 53.
Pohl, A. 151 180 518.
Pope, M. H. 266 446 472.
Porter, T. R. 270.
Posener, G. 104 122 212 223 258 560 563.
Poulet, D. 55.
Pozard, M. 440.
Praag, A. Van 157 158 160.
Prado, J. 68 278.
Prat, F. 352.
Precedo Lafuente, J. 691.
Prevost, L.-Dennefeld 278.
Prignaud, J. 416 470 554.
Prioton-Vandier 215.
Pritchard, J. B. 7 46 185 333 334 494.
Ptolomeo 63 67 232 428.

Quell, G. 283.

Rabe, V. W. 354.
Rad, G. Von 6 40 68 89 147 170 172 182 278 381.
Rahnaer K.-Overhage, P. 40.

Rainey. A. F. 421 432 433.
Ramlot, M. 634.
Ranke, H. 198.
Rasco, A. 148.
Ratschow, C. H. 241.
Rawlinson 516.
Redford, D. B. 108.
Reine, J. 675.
Reisner, G. A. 237.
Renan 68 661.
Renaud, B. 301 351.
Renckens, H. 40.
Rendtorff, R. 382.
Ricciotti, G. 77 170 186 278 554.
Riemschneider, M. 470.
Ringgren, H. 92.
Rissfeldt, O. 354.
Robert, A. 383.
Robert, Ch. 42 55.
Roger, R. W. 545.
Rogers, W. 620.
Rolla, A. 575.
Rosellini 189 190.
Rosensohn Jacobs, V. 472.
Rost, L. 383.
Rothenberg, B. 272.
Rothenburg, R. 387.
Rowley, H. 170 218 233 252 272 274 278 302 310 351 381 383 489 633.
Ruffini 252.
Rutten, M. 117 150.
Ryckman, G. 382.

Sachau 613.
Saggs, A. 116.
Sallier (Papiro) 203.
Sauneron, S. 186 197 230 278.
Sayer, A. H. 250.
Schanel 25.
Schäfer, F. A. 294 448.
Scharff, A. 589.
Scheil, V. 154 620.
Schenke, H. M. 634.
Schmidt, E. 54.
Schneider, N. 116 170.
Schnitt, J. 668 691.
Schöpfer 252 255.
Schuler, E. Von 419.
Schwigler, Th. 64.
Seebas, H. 292 311.
Sellin, E. 296 383 557 634.
Sepellers, L. 381.
Seters, J. Van 201.
Sethe, K. 112 208 600.
Seux, M. J. 571.
Sidersky, D. 382.
Silio Itálico 246.
Simmons, S. D. 117 431.
Simpson, C. A. 68.
Simpson, D. C. 597.
Skehan, Q. W. 691.
Smend, R. 227 265.
Smith, G.-A. 409.
Smith, S. 115 543.
Smith, N. H. 261 366.
Soden, W. Von 613.
Söderblom, N. 228.
Soggin, A. 87 554.
Speiser, E. A. 159 426 504.
Spiegelberg 254.
Stamm, J. 149 634.
Starcky, J. 649.
Steindorff G. 421
Steiner, G. 418.
Seinmann, J. 303.
Sters, J. Van 108.
Steuernagel, L. 170.
Stevenson, W. B. 366.
Stock, H. 109 196 202.
Stöderl, W. 352.
Story, C. I. K. 634.
Streck 17.
Stummer, F. F. 613.
Sutcliffe, E. F. 691.

Tácito 186.
Tadmon, H. 527.
Taylor 515.
Teylor, J. J. 604.
Teófilo de Antioquía 324.
Theiss, J. 68.
Thiele, E. R. 505.
Thomson, R. C. 54 227.
Thureau-Dangin, F. 159 436.
Tito Livio 102 161 282.
Tocci, F. M. 482.
Torcziner, H. 514.
Torrey, C. C. 542 550.
Tournay, R. 570.
Touzard 252.
Tucken, G. M. 160.
Tufnell, O. 257.
Tur, N. H. 330.

Ubach, B. 278.
Ullendorf, E. 55.
Unger, F. M. 494 505.
Ungnad, A. 149 552 553 613.
Uphill, E. P. 278.
Upperheim, A. L. 278.
Urie, D. M. L. 366.

Vaccari, A. 278 352.
Vandier, J. 191 205 207 209 215 278 569.
Vattioni, F. 116 170.
Vaux, R. de 41 67 68 76 77 78 79 80 89 90 91 93 94 101 109 110 115 116 118 124 125 129 132 135 137 138 142 144 145 149 150 160 162 170 171 174 180 181 197 199 201 202 209 223 225 228 232 233 234 239 244 249 253 262 263 270 272 273 274 278 283 289 290 291 293 294 300 301 311 325 328 360 361 362 364 365 366 367 368 371 372 375 377 381 382 383 398 400 401 402 411 422 430 455 466 470 472 480 489 537 554 691.
Vawter, B. 457.
Veljkovsky, J. 243.
Vercoutter, J. 68 411 415 470.
Vergotte, S. 183 187 191 192 198 239 278 318.
Vermes, G. 642 660 677 691.
Verquerre, J. 352.
Vigouroux, F. 213 257.
Vincent, A. 238.
Vincent, L. H. 57 68 278 381.
Virey 252 587.
Virgilio 246.
Virolleaud 41 55 68 149 238 436 437 439 443 446 458 459 472.
Visher, W. 237 278.
Vogt, E. 527.
Volz, P. 296.
Voste, J. 39.

Wainwright, G. A. 255 414 416 470.
Walker, N. 239 278.
Walle, Van den 254.
Wambacq, B. N. 295 311 330.
Ward, W. A. 278.
Weidner, E. F. 117 119 138 398 531.
Weill, R. 77 170.
Weippert, M. 554.
Weisbach 15 545.
Weiser, A. 83.
Weld-Blundell 53 54.
Wellhausen, J. 74 75 235 240 295 298 382.
Wendel, A. 366 382.
Westhar (Papiro) 560.
Wets, J. D. W. 278.
Widner, E. F. 609.
Wiedemann 211.
Wiener, H. M. 278 360 381.
Wilcox, M. 651.
Wilson, E. 661.
Wilson, J. A. 576 590 591.
Wilkinson 190.
Willesen, P. 134.
Winckler, H. 74 509 510.
Windengren, G. 228.
Wiseman, D. J. 155 159 531.
Wolf, C. V. 494.
Woolley, C. L. 51 54 55.
Woollwey, L. I. 278.
Whybray, R. N. 278.
Worden, T. 435 472.
Windt 79.
Wright, G. E. 89 301 311 383 415 417 470 486 504 514.
Wunstenfeld, F. 92.

Yadin, Y. 482 490 691.
Yeivin, S. 170.
Yototte, J. 230.

Zandee, J. 109.
Zapletal, V. 12.
Zimmerli, W. 311.
Zimmern, H. 511.
Zolli, E. 491.
Zyl, A. H. 470.

INDICE ONOMASTICO GENERAL

Abdi-Jepa 106 400 405 406 407.
Abdi-Ashirta 395.
Abiatar 489.
Abimelec 234.
Abraham 4 113 114 122 123 124 127 130 135 146 149 234.
Acab 497 498.
Adad-Nirari I 137.
Adad-Nirari III 503.
Adad V 502.
Adán 22 23 24 56.
Agar 154.
Ahiqar 611 612 613 617.
Ajías 493.
Akan 218.
Akki 231.
Amen-em-het 589.
Amen-em-opet 592.
Amenhemet II 107 204 216 275 564.
Amenemope 491.
Ameni 207.
Amenofis II 10 119 141 217 223.
Amenofis III 233.
Amenofis IV 302 395 405 406.
Amós 504.
Amosis 107 203.
Amrafel 132 133.
Ani 590.
Anjtifi 205.
Apofis 110 201 203.
Aram 66.
Arfaxad 66 136.
Ariok 132.
Artajerjes I 549 550.
Asaradón 522 523 571 617.
Asenet 195.
Askenaz 61.
Astiages 542.
Asurbanipal 17 520 521 522 529.
Asur-Dan 496.
Asur-nasir-pal III 496.

Baltasar 542 543.
Bel-usur 436.
Ben-Hadad 497 503.
Bilalama 335 336.
Bochoris 560.

Cam 62 63.
Cambises 548.
Ciáxares 542.
Ciro 542 543 544 545 546.
Creso 542.

Darío I Histaspes 549.
David 488 489.
Débora 84.
Dudu 196.

Eliezer 119.
Elyaquim 527.
Esaú 127 128.
Ethbaal 515.
Ewil-Marduk 532.
Ezequías 509 511 512 513 514 515 516.

Gobrías 452 543.
Godolías 537 539 540.
Gog 61.
Gomer 60 61.
Gudea 570.

Hammurabi 95 100 132 133 134 154 155 157.
Hatshepshut 110 202.
Heber 67 114 136 140.
Hebreo 114.
Hiram 489.
Hor-Defef 590.

Isaac 149.
Israel 129.
Ittobaal 497.
Izazi 583.

Jacob 117 127 128 129 149 157.
Jafet 60.
Jazael 502.
Jehú 495 496 501 502.
Jattusil III 141.
Jeremías 536 539 540 541.
Jerjes I 549 550.
Jerjes II 550.
Jeroboam I 125 494.
Jeroboam II 504.
Jetró 234.
Joacaz 527.
Joaquim 527 528 531 532.
Josías 525 520.
Judá 218.

Kamosis 111.
Kedor-Lahomer 132 133.
Keops 577.
Khyan 202.

Labán 117 128 157.
Lipit-Ishtar 157 336.
Lot 130.
Lucrecia 186.

Manasés 521 522 523 525.
Mati'ilu 161.
Mattiwaza 117.
Melkisedec 133 165 447.
Menajem 506.
Mentuhotep 207.
Meren-ptah 253 254 257 412.
Meri-kare 588-589.
Merodac-Baladam 513.

Mesha 237 386 488 498.
Midas 512.
Mikerinos 569.
Mili-ilu 407.
Moisés 225 226 227 228 229 230 232 235.
Mosoc 61.

Nabónides 115 529 541 542 548.
Nabucodonosor I 528 529 541.
Nabucodonosor III 548.
Nabucodonosor IV 548.
Nahúm 527.
Najor 117.
Nadan 617.
Naram-Sin 133.
Natán 493.
Necao I 524.
Necao II 529.
Nefer-irika-Re 207.
Neferty 563 564.
Neftalí 217.
Nemrod 63.
Nitocris 262.
Noé 45 46 48.

Ofra (Apries) 220.
Og 41.
Omri 495 496 497 507.
Oseas (rey) 508.

Padi 513.
Pecaj 507.
Penuel 129.
Psamético I 522 525.
Psamético II 532 548.
Ptah-Hotep 216 583.
Ptolomeo *III* 189.
Pul (Teglatfalsar III) 506.
Putifar 182 195 198.

Qetara 232.

Ramsés II 105 127 143 181 192 197 215 221 233 253 254 259 262 276 410 412.
Ramsés *III* 181 189 190 *196 412 413 414* 485.
Rebeca 158.
Rezon 506.
Roboam 494.

Sadoq 489.
Salmanasar I 137.
Salmanasar III 497 498 501 502.
Salmanasar V 509.
Salomón 146 490 492.
Samuel 480.
Sara 117.
Sargón I 133 231.
Sargón II 508 509 510 512.
Sedecías 532 533.
Sem 66 67.
Semíramis 502.
Senaquerib 515 516 517 518 520 321 617.
Senusrit *III* 215.
Sesac (Sheshonq) 219 494.
Sesostris 99 107 122.
Setis I 412.
Shamsi-Adad I 95 119.
Shan-sunpukin 525.
Sheshonq 219.
Sinuhé 213.
Smerdis 548.
Suppililiuma 117.

Tabeel 507.
Tachos 568.
Teglatfalasar I 61 66 119 137 485.
Teglatfalasar III 504 506 607 508.
Teraj 114 117 120.
Tirhaqah 520.
Togorma 61.
Tubal 61.
Tubalu 515.
Tudjalias 133.
Tukulti-Ninurta 137.
Tut-Anh-Amon 398.
Tutimaios 200.
Tutmosis I 105 112.
Tutmosis III 196 392.
Tutmosis IV 187.

Ur-Namu 335.

Wa-ka-Ra 588.
Wen-Amón 419 485.

Yakub-er 117.
Yavan 61.
Yosef-El 178.

Zabulón 100 217.
Zacarías (rey) 505.
Zakin 503 504.
Zorobabel 525 548.
Zoroastro 309.
Zoser 206.

INDICE GEOGRAFICO

Abu-Simbel 192.
Adama 131.
Adjlun 135.
Afeq 486.
Ai 124.
Akkad 63.
Akko 515.
Alalaj 83 140 155 393.
Alashia 61 418.
Alepo 121 122 496.
Amano (monte) 497.
Amarna (Tell) 66 67 134 140 141 143 196 396 402 409 432.
Ammón (Amman) 136 431.
Amurru 423.
Amurtu 496.
Anatot 451.
Aqaba 131 381 492.
Arabá 388 492.
Arabia 62 63 147.
Arad 388.
Aram-Naharayim 116 118 119 136.
Ararat 114.
Armenia 52 114 115.
Arnón 497 502.
Aroer 500.
Arwad 66 423.
Ascalón 254.
Asfaltites (lago) 131.
Ashdod 512.
Asia Menor 61 116 133.
Asiria 516.
Astarot-Qarnayim 134.
Avaris 111 201 202 220.
Azeqah 535.
Ayyalon 495.

Babilonia 52 56 57 58 59 114 132 133 526 543 544.
Bagdad 116.
Basora 116.
Beisán 143 409 495.
Beni-Hasan 207.
Bersabé 76 171 174 236 395.
Bet-Anat 451 495.
Bet-Dagón 515.
Bet-El 124.
Bet-Horon 495.
Bet-Shemesh 485 495.
Bet-Tappuaj 495.
Bogazkeui 138 202.
Byblos 107 414 463 465 506.

Cades 131 134 174 249 272 384.
Caftor 415.
Calaj 63.
Calne 63.
Canaán 60 62 64 94 113 114 120 122 134 140 148 174 181 205 217 249 383 394 420 433 431 435 472 473.
Capadocia 140.
Cartago 361.
Caspio 61.
Catherine (dj.) 273.
Chipre 61.
Cisjordania 104 123 192 421.
Coptos 62.
Creta 64 202 415.

Dadan 63.
Damasco 106 121 122 131 501 502 504 655 656.
Delfos 290.
Dibón 431 500.
Dofka 275.
Dotán 181.

Ebal 122.
Edom 128 136 385 431.
Egipto 62 64 110 170 171 172 182 191 202 211 212 214 243 244 245 246 510.
Elam 66 133 136.
El Cairo 97.
Elefantina 541 549 550 551 552 618.
Ellasar 132.
Elteqeh 520.
Eqrón 513.
Eridu 14.
Esdrelón 122 495.
Esyon-Gaber 492 497.
Etiopía 191 524.
Eufrates 20 61 117 121 173.
Ewila 63.

Farán 131.
Fenicia 64 65 421.
Funón 386.

Gabaón 480.
Galaad 104 179.
Garizim 122.
Gath 494.
Gaza 62 66 201 256 516.
Genesaret 122 134.
Gezer 107 253 254 407 490.
Gibeón 495.
Gilgal 396 485.
Gomorra 66 131.
Gosen 214 215 216.
Guerar 66.
Guessur 66.
Guijón 513.

Halys 542.
Hamath (véase Jamath).
Hasor 395 482.
Haurán 66 122.
Hebrón 104 126.
Heliópolis 141 143 182 193 208.
Huelva 62.

Idumea (Edom) 388.

Jabur 67.
Jaffa 410.
Jamath 62 66 497.
Jarrán 113 114 115 117 118 120.
Jartum 62.
Jattu (Hatti) 117.

Jericó 107 476 477.
Jerusalén 66 100 104 134 399 405 406 407 488 530 533.
Joba 131 134.
Jordán 122 474 475 476 495.
Juleh 66.
Juru 106 121 143.

Kalaj 501.
Kantara 529.
Karkemish 61 119 512 527 528.
Karnak 111.
Kashdim 114.
Kerkuk 66.
Kir 506.
Kish 54.
Koptos 208.
Kush 62.

Lagash 570.
Lagos Amargos 216 262 265.
Lakish 517 519 535.
Líbano 62 65 496 501.
Libia 64.
Libna 519.
Lidia 64 541.
Ludim 64.

Macpelah 160.
Madaba 500.
Madián 232 233.
Magog 61.
Mambré 126.
Maqqeda 480.
Marathón 549.
Mari 83 95 102 105 117 118 122 128 132 138 140 408.
Masjutta (Tell) 220 261.
Medina 63.
Medinet-Habu 208.
Megiddo 106 392 482 495 526.
Menfis 111 193 208 223 522.
Menzalah 216.
Meribah 271.
Meroe 62.
Merom (lago) 481.
Mesopotamia 53 55 63 66 95 116 133 140 223 322.
Migdol 261 262 495.
Mitanni 105 117.
Moab 41 136 431.
Mosul 63.
Muerto (mar) 130 131 133 232.
Musa (dg.) 273.

Nahr el-Kel 66.
Naharayim 311.
Naharina 119 391.
Nebo 500.
Negeb 127 232.
Nilo 188 191 192 199 202 203 204 205 206 207 228.
Nimrud 511.
Nínive 63 526 527 528.
Nippur 57 117.
Nubia 62 63 541.
Nuzi 128 141.

Orontes 62 66 127 137.

Paddan-Aram 119 135 429.
Palestina 64 522 523.
Patros 64.
Pella 409.
Pi-Hajirot 262.
Pi-Ramses 215 221 229 262.
Pi-Soped 210.
Pi-Tom 212 216 220 221 253.
Platea 549.

Qadesh 105 220.
Qantir 220.
Qarqar 436 498.
Qatna 95 121 122 482.
Qiryat-Yearim 356.

Rafidim 271.
Ramoth Galaad 498.
Ras Shamra (Ugarit) 93 224.
Rabba 495.
Rehob 495.
Retenu (Palestina) 108 112.
Rojo (mar) 262 263.
Ruad 66.

Sabta 63.
Safón 450.
Saft el Henneah 216.
Salamina 549.
Samaria 549.
Scytopolis 526.
Seba 62.
Seir 131 135.
Semareos 66.
Senaar 56 57 58 63.
Sendjirli 523.
Serabit el-Jadim 275.
Sicilia 61 62.
Sidin 131 134.
Sidón 64 515.
Silo 484.
Siloé 513 514.
Sinaí 152 164 180 205 267 268.
Sineo 66.
Siquem 65 107 122 481 494.
Sirbal (dj.) 273.
Siria 65 186 256 523.
Sodoma 66.
Speos Artemidos 110.
Sudán 152 181.
Susa 195.
Suteos 138.

Taanak 134 307 495.
Tadmur 121.
Tafnes 541.
Tanis 126 201.
Tartesos 62.
Tebas 106 110 189 193 524.
Teima 63 541.
Teleilat Gassul 387.
Termópilas 549.
Tigris 20 61 66 117 542.
Tiro 256 489 497.
Transjordania 41 76 127 134 180 232 430 523 541.
Tumilat (wady) 216 220 244 250 261 262.
Turquestán 56.

Ugarit 107 141 262 432 436 437 446 447 (Ras Shamra).
Ur 39 43 113 114 115 116.
Uruk 17 63.

Yabboq 122 388.
Yarmuk 496.

INDICE ONOMASTICO DE DIVINIDADES

Adapa (mito de) 33 34 525.
Adón 465.
Adonis 450 463 468 469.
Aloni 462.
Amón 198.
Anat 434 438 440 442 451.
Anat-Yahu 452.
Anat-Betel 452.
Anu 6 36 53.
anunnaki 25.
Apolo 462.
Aqhat 442 443.
Ashera 464.
Asklepios 465.
Ashtar-Kamosh 477.
Astarté 123 124 164 463.

Baal 164 262 434 435 438 454 455.
Baal-Berith 123.
Baal-Dagón 440 462.
Baal-Leban 462.
Baal-Marduk 435.
Baal-Safón 262 462.
Baal-Zebul 450.
Baalat-Beyrut 463.
Bastet 563.
Beel-Shamayim 503.
Belit 325.

Dagón 452 464.
Dagón-Anat 434.
Danel 442.
djinn 42.

Ea 7.
El 164 295 438 439 446 447.
Elohím 3 8 10 30.
Elyon 133 164 447.
Enki 25.
Enlil 6 44 53 57.
Eshmun 463 465.

Hadad 164 308.
Hathor 191 463.
Horus 11 187 206 246.

Ilu-wer 503.
Indra 105.
Isis 191 198 463.
Ishtar 631 632.

Kamosh 477 499 500 501.
Katirat 444 457.
Keret 441 442.
Khnum 550.
Kingu 14.
Kronos 467.

Lagamal 132.
Lamga 14.
Lulla 16 24.

Mami 14.
Marduk 8 13 14 15 308 435 532.
Melqart 465 496 500.
Mitra 105.
Molok 468.
Môt 308 435 438 439 451 453.

Nabu 17.
Nammu 16.
Nergal 308.
Nikkal 444 457.
Nin-gal 117 122.
Ninjur-sag 14.
Ninurta 308.

Oannes 25 462.
Osiris 208 333.

Ptah 11.

Ra 562.
Reschef 435 452 462.

Seth 187.
Shagar 444 451 452.
Shamash 521.
Sin 122.

Tag-tug-en Ki 34.
Tammuz 232 450.
Thoth 11 194.
Tiamat 435.

Uranos 467.
Urshanabi 17.

Varuna 105.

Yahô 236 552 553.
Yâm 448 308.

Zeus 41.
Zeus Kasios 262.
Ziusudra 53.

INDICE IDEOLOGICO GENERAL

Abluciones rituales: en Qumrân 664.
Abraham: emigración 113-130; historicidad e idealización de 133.
Abib-Nisán: mes de 378.
Acadios: proverbios 608-610.
Adivinación: por sueños 186-188.
«Adonías»: fiestas de las 468.
Adopción: derecho de 153 158 232 283 299.
Adulterio: en Egipto 182; prohibición en la Ley mosaica 331; sospecha de en la legislación mosaica 349-350.
Aflicción: literatura sobre la 620-630.
Agraria: organización de Egipto 203-207.
Agresiones: ley sobre las 340-341.
Agua: milagro del 270-271.
Ahiqar: sentencias de 612-617.
ajlamu arameo 66 136 137 138 139 430.
Alfabeto: origen del 436-437.
Alfarero: dios 13 18 24; oráculo egipcio del «alfarero» 567-568.
Alianza del Sinaí 69 172 173 244; rito de la 160 161; mosaica 279-286; rito de la 280-281; libro de la 289-282 285; significado de la 282-283; renovación de la 284-285; mosaica y con tratos de vasallaje 286-289; Código de la 316 338.
Alianza de Siquem 482.
Altar 359-360.
Amalecitas 131 388 428.
Ammonitas 388.
Amor del prójimo: en la literatura de Qumrân 671.
Amarna: textos de Tell 402-409.
Amorosos: cantos egipcios 600-603.
Amorreos 65 94 100 105 116 136 147 422.
anaqim 41 104 385 422.
Anatema *(jerem)* 467.
«Anfictionías» 290 488.
Año Nuevo: fiesta de 379.
apiru-jabiru 223 400 409.
Apologético: género 193 224 247.
apsû 6.
Aqueos 414.
Arameos 66 136 137 138 429 431.
Arbol de la «ciencia del bien y del mal» 29-35.
«Arbol de la vida» 29-35.
Arca de la Alianza 352 355 357 483.
Arcilla: formación del primer hombre de la 13-17 24.
Armenios 503.
Aromas 181.
Arpista: cántico del 577-578.
Ascesis: en los textos de Qumrân 645-646.
Asiáticos: en Egipto 211 212 219.
Asirias: leyes 337.
azazel 379 381.
Azimos: fiesta de los 226 276.

Baal: ciclo de en los textos de Ugarit 438-441.
Babel: torre de 56-59.
Babilonia: caída de 543-545.
Balaam: oráculos de 782.
Bálsamo 181.
Banquete ritual: en la comunidad de Qumrân 673-674 684.
Bautista: Juan el y los cenobitas de Qumrân 662-668.
Beduinos 141; en Egipto 212 256.
Berith 160-162.
Bestialidad: vicio de la 23.
betylo 464.
Bienes ajenos: codicia de los en la Ley mosaica 332-333.

Caballo de guerra 501.
Caldeos 114 512.
Calebitas 428.
Calendario de Gezer 491.
Camello 180.
Camitas 62.
Cananeos 123 143 164 423 424; religión de los 433-456.
Canope: decreto de 189.
Caos-cosmos 3 7.
Carnavon: estela de 111-112.
Carro de guerra 105 501 502.
Castidad: de José 181-182.
Ciencia del bien y del mal: árbol de la 29-35.
Cimerios 60.
Circuncisión 476.
Codicia: de bienes ajenos 332-333.
Código de la Alianza 316 338; deuteronómico 338-339; sacerdotal 339; de santidad 339.
Códigos legislativos orientales 355-337.
Codornices: milagro de las 267-268.
Comercio exterior 492.
Comunidad de bienes: en Qumrân 683.
Comunión: sacrificio de 362-363 455.
Conciencia de elección: en Israel 172 299.
Conciencia humana 36.
Confesión del difunto: ante Osiris 333-334 604-607.
«Confesiones de fe» 172.
Confusión de las lenguas 56-59.
Conquista de Canaán 472ss.
Consejos sapienciales: extrabíblicos 611-612.
Contumaz: hijo 348.
«Cordero»: profecía egipcia del 566-567.
Cósmica: lucha 266.
Cosmos-caos 3-7.
Creación 3-12; poema de la 3 7-10 15-24; texto menfítico 11.
Cristianismo: y secta de Qumrân 660-690.
Culpabilidad: del primer hombre 22.
Culto mosaico 352-381.
Cuneiforme: escritura silábica 437 438.

Damasco: secta religiosa judía de 655 656.
Daños y perjuicios: leyes sobre 343.
Danel: leyenda de 442-443.

Decálogo 283 310; exposición del 317-333; formación del 318-320; ético y ritual 327-328 338; tablas del 357.
«Demótica»: crónica 568.
Depósito: pérdida del 344.
Deuteronómico: código 338-339.
Diezmos 166.
Difunto: confesión del ante Osiris 333-334.
Diluvio bíblico y babilónico 41-55; relato del diluvio babilónico 44-46; diferencias y semejanzas del diluvio bíblico y el babilónico 46-51; relato de Beroso 52; versión sumeria 53-54.
Dioses: faltas contra los 333.
Dispersión: de la humanidad 59-68.
Divorcio 350.
Dodecálogo 283.
Dualismo moral: en Qumrân 669.

Edén 18-19 192.
Edomitas 388; beduinos en Egipto 212 256 429 431.
efód 369.
El 433-435 446 447.
Elefantina: colonia de 549-551; papiros de 551-553.
Elección: teología de la 113 172.
Elyon 447.
emim 104 134 385 422.
Enkidu 17 22 23 24 27 29 36 37 38.
Epica sacral 171 247 248 263 264.
Epónimos: patriarcas 78.
Escatología: en Qumrân 649-650.
Escitas 61.
Esclavos: venta de 180-181; ley sobre los 340-345; egipcios 192.
Esenios 656-659.
Esfinge 187.
Esoterismo: en Qumrân 671.
Espías: en Egipto 213.
Espíritu de Elohîm: en la ordenación del caos primitivo 3-4.
«Espíritu de verdad»: en los textos de Qumrân 686.
Espíritu Santo: en los escritos de Qumrân 665.
Estela de Meren-Ptah 253-254.
Estela de Mesha 499-500.
Etruscos 61 414.
Eva: nombre de 26.
Execración: textos de 100.
Exodo 248-263; fecha del 251-260; ruta del 260-263.
Expiación: fiesta de la 379-381.
Expiatorios: sacrificios 362-363.
Exploración de Canaán 384.
Extasis profético 571-572.

Fábulas acadias 607-608.
Faraón: corte del 182 189; dominio agrario del 207-208; significado del nombre 220.
Fecundidad: culto a la 463.
fedú: rito del 161.
Fenicio: panteón 460-464.
Fiestas religiosas en Israel 373-381.
Filisteos 62 415-419.
Flagelación: ley sobre la 341-342.
«Fruta» prohibida: relaciones sexuales 36-37.
Fugitivo: esclavo 345.
Funcionarios: semitas en la corte faraónica 195-197.
Fundiciones de hierro 492.

Gabaón: batalla de 480.
Ganaderos: en Egipto 214.
Gigantes: raza de 41.
Gilgamesh: poema de 4 17 21 23 24 25 26 27 28 31 32 36 44 45 46 47 48 49 66.
Gnómico: género literario 491 619.
Goyim 133.
Graneros: en Egipto 209.
Guergueseos 427.

Hammurabi: código de 336-337.
Hebreo 66 114 135 136; y los «jabiru» 139-145 223 224.
Hedonismo egipcio 577-580.
Henoteísmo 290-302.
Herencias: partición de las 345-346.
Hierocracia 467-468.
Hieródulos 465.
Hijo contumaz: ley sobre el 348.
«Hijos de los cielos»: en los textos de Qumrân 689.
«Hijos de la luz»: en los textos de Qumrân 683.
Hicsos 95 107 113 199 249 478.
Himno al sol 302-304.
Hititas 65 337-338.
Hiwitas 426-427.
Holocausto: sacrificio 360-361 454-455.
Hombre: formación del 13-18.
«Hombre de iniquidad»: en los textos de Qumrân 688.
Homicidio: prohibido en la Ley mosaica 330; involuntario, ley sobre el 392.
Homosexualismo 24 27 28.
Humanidad: origen de la 12; dispersión de la 56-63.
Hurto: prohibido en la Ley mosaica 331-332; leyes sobre el 342-343.

Idealización épico-sacral 352.
Iglesia primitiva: cenobitas de Qumrân 681-690.
Incestos: leyes sobre 348.
Indoeuropeos 105.
Inmolación: en los sacrificios 359.
Inmortalidad del alma: en los textos de Qumrân 646-647.
Inocencia: del primer hombre 22.
Inscripción: de Siloé 513-514.
Ismaelitas 179 180 428.
Israel: nombre de Jacob 129; prehistoria de 4; mencionado en la estela de Meren-Ptah 253-254; propiedad de Yahvé 279; pueblo de Yahvé 293 328; oprimido en Egipto 217-225.

Jabiru 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145.
Jacob: Israel 129; emigración de a Egipto 210-215; hijos de 217.
Jafetitas 60-62.
Jebuseos 65.
Jericó: conquista de 476-477.
Jerusalén: asedio de por Senaquerib 514-517; destrucción de 532-534.
Jesucristo: y los sectarios de Qumrân 668-675; y el Maestro de justicia 675-681.
Jonios 61.
Jordán: paso del 474-475.
José: historia de 176ss.
Juramentos 161.

Jurritas 105-107 425-427.
jerem: anatema 467.
Judá: reino de 515 516 528 530 540.
Justo doliente: y Job 620-626.

Kalebitas 472.
kedoshim: hieródulos 465.
kapporet 356.
Kereteos 489.
Kerubim 356.
Kippurim 356.

Láudano 181.
Legislación mosaica 311-352; y la teocracia 312; y las legislaciones orientales 334-351.
Lenguas: confusión de las 56-59.
Leviatán: Lotán 226 436 440.
Levirato: ley del 159 346 347 473.
Levitismo 371-373.
Ley mosaica: y los escritos de Qumrân 644-645.
Libido 26.
Lotán: Leviatán 436 440.
Luz: hijos de la 683.

Ma'at: justicia, verdad en la teología egipcia 559 560.
Macho cabrío: rito del 379-381.
Madianitas 179-180 232 233.
«Maestro de justicia»: en los textos de Qumrân 651-653; y Jesucristo 675-681.
Magia 555 556.
Maná: milagro del 268-270.
Mar Muerto 666.
Mari: cartas de 102-103.
Maryanu 100.
masebáh 166.
Materia informe: caos 6.
Mediador: el sacerdote 470.
Medos 61 526 527 542.
Menfítico: texto de la creación 11.
Meri-tare: instrucciones de 588-589.
Mesiánica: expectación en Qumrân 647-648.
Mesianismo: extrabíblico 556-557.
midrash 174 225 245 269.
Minas: de turquesa en el Sinaí 275-276.
minjáh 361 363 364.
Misántropo: *diálogo del 598-600.*
Mito cósmico 226.
Mittanitas 393.
móhar 158.
Molok 468.
Moisés: historia de 225-235; nombre de 228-230.
Monarquía: constitución de la israelita 486-493.
Monoteísmo: época patriarcal 165-166; mosaico 290-302; y la reforma de Amenofis IV 302-305; en el Decálogo 320-321.
Muertos: región de los 631-633.
Mujer: formación de la *13-18 26-29;* deseo de la ajena 332-333.
Mundo: orígenes del 3-11.
«Muro del Príncipe» 210 215.

Nabi 555-556.
naguid: caudillo 487.
Naturista: religión cananea 436-464.
Nehushtán: serpiente de bronce 387.
neshemáh: hálito vital 17.
Nilo: himno al 191-192.
nisán: mes de 378.
Novela didáctica 177.
Nube: símbolo de la presencia de Yahvé 358.
«Nueva Alianza»: en Qumrân 683; comunidad de la en Damasco 655-656.

Oficios manuales: penalidades de los 581-583.
Ofiolatría 386-387.
Ofrendas 363-364.
Oniromancía 570.
Opresión de Israel en Egipto 217-225.
Orientales: legislación mosaica y legislaciones 334-352; códigos 335-337.
Orígenes del mundo 3-12; orígenes de la humanidad 12ss.
«Ostraka»: de Lakish 535-538.

Pacífico: sacrificio 362 455.
Padres: honor y respeto a los 330-331.
Pájaros: en la narración bíblica y babilonia sobre el diluvio 49.
Palabra: creación por la 3-4; Baal crea con su 438.
Palladium de Israel: el Arca de la Alianza 357.
Paraíso 18-25.
Panteón: de Ugarit 446-453; de Fenicia 460-464.
Pascua: fiesta de la 373-376; etimología de 374-375.
Paso: del mar Rojo 263-266.
Pastores: en Egipto 214.
Patriarcas: historicidad de los 69-135; y profetas 69-71; interpretación profética de la historia de los 71-74; interpretación colectiva como clanes 72; promesas a los 73; ¿divinidades cananeas? 76-77; idealización épica de la historia de los 81-85; origen étnico de los 135 146-150; datación de los 146; clase social de los 151-153; costumbres de los 160-162; religión de los 162-167.
Pecado original 35-39.
Pecadores: en los textos de Qumrân 670.
Peleteos 489.
Penitencia: en los textos de Qumrân 645-646.
Pentecostés: fiesta de 377.
Peregrinaciones anuales 374.
Perfumes: altar de los 359.
Pesimismo: literatura sobre el 626-630.
Plagas en Egipto 242-246.
«Planta de la vida» 17 38.
Polvo: el hombre hecho del 16-17.
«Pobres de espíritu»: en los textos de Qumrân 683.
Preceptos mosaicos: diversidad de los 315-316.
Preceptos de Ptali-otep 583-587.
Prehistoria de Israel 4.
Primogénitos 159; sustitutos 368; sacrificio de 467-468.
Prisma hexagonal de Senaquerib *515-517.*
Profetas: noción de 555.
Profetismo: oriental extrabíblico 555ss.
Prójimo: amor al en Qumrân 671; faltas contra el 333.
Promesas: teología de las *120 123 172 173* 177 205.
Propiciatorio 356.
Propiedad: derecho de 331.
Proverbial: literatura 619.
Proverbios: sumerios 610; acadios 608-610.
«Pueblos del mar» 413-415.

Qenitas 327 472.
qorbin 361.
Qumrân: comunidad de 635; régimen de la comunidad de 636-641; creencias religiosas 642 644; y la Ley mosaica 644-646; y los orígenes del cristianismo 660-690; y Juan el Bautista 662-668; y la Iglesia primitiva 681-690.

Realeza de Israel 493.
Refaim 41 104 131 427 444 445.
Regios: salmos 493.
«Reino sacerdotal»: Israel como 493.
Rekabitas 500.
Religión: de los cananeos 433-456; de Ugarit 446-453; fenicia 460-464; mosaica 290-302.
Riñas: ley sobre las 340 341.
Rojo: mar 25 481.
Rosetta: inscripción de la 189.
rúaj 15 16 17.

Sábado: institución y origen 324 326 453.
Sacrificios *359-367; origen de los 364-367.*
Sacrificios humanos 165; en Fenicia 467-468.
Sacerdotes: egipcios 189; entre los beduinos 234-235; en Israel 367-373; en Ugarit 454-455; en Fenicia 465-467.
Salvaje: hombre 24 25.
Sangre: en los sacrificios 370; en la formación del hombre 14-15.
Santidad de Dios 323.
«Santos de Dios»: en los textos de Qumrân 683.
Santuario del desierto 353-359.
Sapiencial: *literatura egipcia 577-600.*
Sapienciales: consejos 611 612.
«Semanas»: fiesta de las 377.
Semitas 66-68.
Sepultura: entre los fenicios 469.
Serpiente: culto a la 38-39; encantamiento de 245 246; de bronce 386 387.
Sexual: atracción 26-27 38; pecado 39-40.
Shadday 164 279.
shôfar 478.
Siclo 180.
Siloé: inscripción de 513-514.
Sinaí: localización del 273 275.
Sinuhé: *relato de 96-99 213.*
Sociología: en el origen del mosaísmo 297 298.
Sol: detención del 480-481.
Soplo: en la formación del primer hombre 15 17.
Sueños: interpretación de *186-188 190-192.*
Sumerios 56; proverbios 610.
Sustitución: sacrificio de 126; primogénitos, sacerdotes 368-369.

Tabernáculo del desierto 353-355.
Tabernáculos: fiesta de los 377-379.
Tablas del Decálogo 357.
talión: ley del 339 342.
tehóm 6.
«Templo de Dios»: en los textos de Qumrân 683.
Teocracia *248 312 319 339 383.*
Teogonías orientales 6.
Teología de la historia 171 173 174.
terafim: dioses domésticos 160.
«Terapeutas»: de Alejandría 659.
Testificación: ante el tribunal 332.
Testimonio: falso 347.
Tiamat 6 7 8 9.
Tiberianos 61.
«Tinieblas»: en los textos de Qumrân 686.
Tirsenios 61.
Tofet 521.
tohú wa bohú 3 5 6 8.
Toro: epíteto divino en Ugarit 447 457.
Torre de Babel 56-59.
Tragacanto 181.
Trascendencia de Dios 10 321 450 455.
Tummim 369-370.
Turquesa: minas de en el Sinaí 275-276.

Ugarit: *textos religiosos de 438-459;* y el Antiguo Testamento 453-459.
Urim 369-370.
Utnapishtim 44 46 47.

Vasallaje: contratos de y la alianza mosaica 286-289.
Venganza de la sangre: ley de la 339-340.
Veracidad 323-324.
Vida: árbol de la 29-35.
Virgen desposada: opresión de la 347.
Voluntarismo divino 30.

Wen-Amón: relato de 419-420.

Xisuthros 52.

Yahweh 233; significado de 235 *237;* origen del nombre de *237-239;* etimología de 239-240; santidad de 323.
Yaho 236 552 553.
Yóm Kippúr 381.

Zigurat 57 58.
Zumzummim 41 104 134 385 422.
Zuzim 134 395.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LA BIBLIA Y EL LEGADO DEL ANTIGUO ORIENTE», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 8 DE MARZO DE 1977, FESTIVIDAD DE SAN JUAN DE DIOS, EN LOS TALLERES DE EDICA, S. A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI