

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

IGNACIO CARBAJOSA
JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY
FRANCISCO VARO

LA BIBLIA EN SU ENTORNO



verbo divino

IGNACIO CARBAJOSA
JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY
FRANCISCO VARO

LA BIBLIA
EN SU ENTORNO

evd

PRESENTACIÓN

Uno de los proyectos más importantes de la Asociación Bíblica Española fue la elaboración de una colección de manuales de nivel universitario que sirviesen para los estudios bíblicos de los centros teológicos, aunque no solo para ellos. Se quería que tuvieran identidad propia en la que se reflejara la apertura a las últimas adquisiciones de la ciencia bíblica en los diversos campos, conjugando los aspectos literarios, históricos y teológicos. Esta era una necesidad muy sentida en los centros de enseñanza tras la renovación conciliar del Vaticano II, que hacía necesario contar con unos instrumentos pedagógicos acordes a la apertura que supuso el concilio, sobre todo en su constitución *Dei Verbum*, y a directrices posteriores.

El proceso de elaboración de los manuales de introducción al estudio de la Biblia se ha prolongado durante años hasta que, en 2003, se publicó el último de ellos. Es deseo de la Asociación Bíblica Española que esta colección de manuales se mantenga viva, y esa tarea requiere que sus volúmenes sean revisados, actualizados o, según los casos, sustituidos por nuevas redacciones.

En esta ocasión, la Asociación Bíblica Española presenta una nueva versión del primer tomo, *La Biblia en su entorno*, en la que el autor de la primera parte, dedicada a la arqueología y la geografía (Joaquín González Echegaray) lo fue también en la versión anterior; mientras que las otras dos partes han sido escritas por nuevos autores (Francisco Varo se hace cargo de la Historia, e Ignacio Carbajosa escribe la parte dedicada al texto y a la crítica textual); una de las secciones de la versión anterior (Biblia y Literatura) ha sido eliminada por considerar que se trata en volúmenes posteriores.

Hay que agradecer la labor de coordinación del volumen que ha realizado el profesor Ignacio Carbajosa.

Es necesario hacer una mención especial y agradecida a la persona de Joaquín González Echegaray que murió dejando en imprenta su colaboración en este libro. Él, que, como se ha dicho, fue autor de esta sección en la primera edición del volumen, aceptó revisarla y ampliarla para esta renovación. Su enorme conocimiento de la tierra, el trabajo arqueológico en la misma y la capacidad para el relato hacen que su trabajo y aportación sea un tesoro que los lectores y estudiantes sin duda agradecerán. Esta publicación desea aportar un pequeño homenaje de gratitud y reconocimiento a su memoria, a su trabajo y a su persona.

CARMEN BERNABÉ
DIRECTORA DE PUBLICACIONES DE LA ABE

PARTE PRIMERA

GEOGRAFÍA Y ARQUEOLOGÍA
BÍBLICAS

POR

JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY

Para comprender con la mayor amplitud y profundidad posibles el mensaje de la Sagrada Escritura hay que conocer el «entorno» en que los libros sagrados fueron escritos y transmitidos: las circunstancias históricas y culturales del pueblo que fue inmediato protagonista de la literatura bíblica, la mentalidad, la tierra en que habitaba, la lengua que hablaba, el tipo de escritura empleado y la transmisión de dichos documentos a lo largo de la historia.

Se impone comenzar por el principio, presentando la realidad física del país de la Biblia, que, como se sabe, coincide fundamentalmente con lo que se suele llamar Tierra Santa. Solo en un segundo término habrá que remontarse en el tiempo y tratar de reconstruir en lo posible los nombres, los límites de las comarcas, los centros de población de la tierra de la Biblia en los tiempos antiguos, precisamente en la época en que los distintos libros fueron escritos, con el fin de verificar y comprender las referencias geográficas que en ellos se contienen.

Pero la «tierra» no es solo relieve topográfico y nombres de lugares, acaso con lejanos ecos de tiempos pretéritos. La tierra guarda en sus entrañas los restos físicos, las reliquias arqueológicas de la presencia de los hombres que en ella habitaron: las ruinas de las ciudades con sus murallas y sus casas, las tumbas, los restos del ajuar doméstico. Todo este fascinante mundo de la arqueología resulta imprescindible para reconstruir el pasado y así entender la mentalidad de los autores sagrados y darse cuenta de lo que quisieron decir en cada caso.

CAPÍTULO I

GEOGRAFÍA BÍBLICA

I. GEOGRAFÍA FÍSICA

La región natural comúnmente conocida por el nombre de Tierra Santa se encuentra en la zona sur de la fachada más oriental del Mediterráneo, repartida en la actualidad entre los modernos estados de Israel, Jordania y la nación de Palestina, que abarca también una pequeña parte de Líbano y Siria.

Su caracterización geográfica peculiar viene determinada principalmente por la presencia de una cuenca hidrográfica cerrada (el sistema Jordán-mar Muerto), sensiblemente paralela a la costa mediterránea y encajonada dentro de una profunda fosa tectónica. Esta no es más que un tramo del llamado Gran Rift, sistema de fallas continuadas, con el consiguiente hundimiento parcial de la corteza terrestre, que, procedente del sur de Turquía, continúa por el oeste de Siria y da origen a la cuenca del Orontes (arab. Nahr el-Azi), entre las sierras del Djebel Ansariya y del Djebel Zawiya, para proseguir en el Líbano a través del valle de la Becá entre las altas cordilleras de Líbano por el oeste y el Antilíbano por el este. Tal valle sirve de cuenca al río Orontes, que corre hacia el norte, y al Litani, que lo hace hacia el sur. Pero ambas corrientes fluviales acaban desviándose bruscamente hacia poniente, para verter sus aguas en el Mediterráneo.

Solo a partir de aquí, el sistema del Jordán constituye una cuenca cerrada. Más al sur, la fosa continúa, dando origen al golfo de Áqaba y al mar Rojo, y se interna por fin en el continente africano, que atraviesa de norte a sur por su zona centro-oriental, casi paralela a la costa del océano Índico. Se halla en relación estrecha con la existencia de los más característicos accidentes geográficos del enorme continente, entre ellos la existencia de los grandes lagos en los confines de Kenia, Tanzania, Uganda y Malawi.



■ GEOGRAFÍA DE PALESTINA.

1. La cuenca del Jordán¹

El río Jordán nace en las laderas del Antilibano, al pie del monte Hermón (Djebel el-Sheih,

2.759 m). Tiene tres fuentes principales: Hasbani, arroyo que baja en cascadas y torrenteras desde la Becá, y Leddan y Bányias, que descienden de la falda del Hermón en medio de un bello paisaje de montaña cubierto de bosques. Al unirse los tres arroyos en una espléndida llanura formaban el lago Hule, poco profundo y de una extensión de unos 4 km de eje mayor, que hoy en día está artificialmente desecado. El río continúa hacia el sur, y se encajona en una estrecha garganta basáltica, por donde desciende precipitándose hasta desembocar en el lago de Genesaret. En un recorrido de unos 16 km desciende de nivel más de 200 metros, ya que la superficie del lago de Genesaret está a 211 m (medición de 1986) por debajo del nivel del Mediterráneo. Tal lago, conocido asimismo por los nombres de Tiberíades y mar de Galilea, tiene una extensión aproximada de 166 km². En su ribera occidental hay una llanada fértil. El lago, cuya profundidad alcanza algo más de 40 m, es de agua dulce y abundante en peces.

El Jordán reanuda su curso partiendo de la ribera sur del lago y entre numerosos meandros va deslizándose por la impresionante fosa del Jordán, también conocida por el nombre de Ghor, a lo largo de una distancia en línea recta de unos 100 kilómetros, hasta desembocar en el mar Muerto. La superficie del mar Muerto este se halla ya a 403 m (medición de 1984) por debajo del nivel del Mediterráneo, y es el lugar más profundo de la superficie de nuestro planeta. La anchura del valle es desigual, desde unos 3 km en la zona más estrecha, hasta unos 20 en la más ancha, ya al final de su recorrido. El mar Muerto tiene una longitud de unos 85 km, por una anchura máxima de unos 15. Su agua es muy salobre, carece de fauna piscícola y su fondo llega hasta una profundidad de 400 m (800 m bajo el nivel del Mediterráneo, aproximadamente), si bien en la zona sur, a partir de la península de El-Lisán, situada en la ribera occidental, la profundidad decrece considerablemente. Esta zona, hoy se encuentra en buena parte desecada y convertida en un campo de salinas.

Al sur del mar Muerto hay una especie de réplica del Jordán. Es el Wadi el-Araba, impresionante valle con un cauce fluvial seco, que, desde el golfo de Áqaba, va descendiendo hacia el mar Muerto en sentido inverso al Jordán y asegura la continuidad de la gran fosa tectónica.

El río Jordán, de aguas constantemente fluyentes, recibe sus principales afluentes por su izquierda. Estos son: el Yarmuk (arab. Sheri'at el-Menadire), que vierte sus abundantes aguas en el Jordán a poco de la salida de este desde el lago de Genesaret; el Yabboq (arab. Wadi Zerqa), a medio camino entre los dos grandes lagos; y el Arnón (arab. Sel el-Mojib), que lo hace ya en el propio mar Muerto, en su ribera oriental, a través de una impresionante garganta. En cambio, por su derecha, los afluentes del Jordán son irrelevantes y sin aguas permanentes (barrancos secos la mayor parte del año). Solo destacan el Nahal Harod y el Nahal Tirsá (arab. Wadi el-Far'a).

2. La región cisjordana

Al oeste del valle del Jordán-mar Muerto y extendiéndose hasta el Mediterráneo se encuentra la región cisjordana llamada comúnmente Palestina. Una cadena montañosa paralela a dicho valle se despliega, desde poco más al sur de la reiniciación del curso del Jordán a su salida del lago

de Genesaret, hasta el extremo meridional del mar Muerto. Las cimas más altas del sistema, conocido por los nombres de montaña de Efraím o de Samaría al norte y montaña de Judá al sur, son Djebel el-Azur (heb. Ba'al Hasor) con 1.016 m sobre el nivel del Mediterráneo en la zona norte, y una cota junto a la ciudad de Hebrón con 1.020 m en la zona sur del sistema. Como la distancia entre esta línea de cumbres y la fosa del Jordán es de apenas 20 km, resulta que en este escaso trecho hay un pronunciado desnivel del orden de 1.400 m.

Por el oeste, en cambio, las montañas descienden por lo general más suavemente, dando lugar a un paisaje de colinas, que al pie de la montaña de Judá recibe el nombre de Shefelá. Viene a continuación la llanura costera, a veces sembrada de dunas, y finalmente el mar Mediterráneo. En esta zona no hay buenos puertos naturales. En la costa desembocan pequeños ríos, de los que solo merece citarse el Yarqón. Suelen estar alimentados en sus cabeceras por varios arroyos que descienden de la montaña entre barrancos; uno de los más conocidos es Wadi Natuf.

Tomando como punto de referencia Jerusalén y a medida que nos movemos hacia el sur, la línea de la costa se aleja hacia el oeste, por lo que la zona de colinas y la llanura se ensanchan. A la altura del tramo meridional del mar Muerto puede decirse que la montaña ha desaparecido. A su vez, la costa se ha alejado definitivamente, al desviarse hacia el oeste formando casi un ángulo recto e iniciándose la línea del litoral norteafricano, pues estaríamos ya entrando en Egipto. Por nuestra parte y a partir de aquí, nos hallamos en una extensa región que se prolonga hasta el golfo de Áqaba y recibe el nombre de Néguev. Limita al este con el Arabá y al oeste con la península del Sinaí. Cerca de los confines de esta región egipcia hay algunos importantes macizos montañosos (Har Ramón, 1035 m). Un grande y complejo sistema fluvial de cauces, habitualmente secos, drena una buena parte del Néguev septentrional hacia el Mediterráneo; es el Nahal Besor, que desemboca al sur de Gaza. En cambio, el Néguev central y meridional drena hacia el Arabá por infinidad de barrancas, entre las que destaca por su envergadura el Nahal Parán.

De Jerusalén hacia el norte, y después de la montaña de Efraím, se extiende una grande y fértil llanura llamada de Yizreel o de Esdrelón, que en sentido oblicuo comunica la llanura costera con el valle del Jordán, al sur del lago de Genesaret. Esta llanura apoya su espalda en una cadena montañosa, que, partiendo desde los montes de Samaría, se inicia con una serie de colinas y continúa después con la sierra del Carmelo. Va en dirección noroeste y se dirige al Mediterráneo, en el que penetra en forma de promontorio, junto a Haifa. Hacia el sureste, la llanura de Yizreel se estrecha por la presencia de los montes de Gelboé, que avanzan sobre ella, partiendo de la montaña de Efraím. Al pie de estos montes está Bet Sheán, por donde corre el Nahal Harod, el cual drena la llanura hacia el Jordán, mientras que otro río, el Nahal Quishón, lo hace en la parte norte de la misma, yendo en sentido contrario y vertiendo sus aguas en el Mediterráneo, junto Haifa.

Al norte de esta gran llanura se encuentra otra extensa zona de colinas y montes de mediana altura, uno de los cuales se adelanta dominando la planicie; es el Tabor (588 m). Se trata de la comarca llamada Baja Galilea, enmarcada entre los puertos naturales de Haifa y San Juan de Acre (heb. Akko) –situados junto a una amplia llanura costera–, por el oeste, y el lago de Genesaret,

por el este. Más al norte el paisaje se vuelve abrupto, con alturas como Har Merom (arab. Djebel Djermaq), de hasta 1.208 m, separando de nuevo los llanos de la costa del valle del Jordán. Es la Alta Galilea. El paisaje va progresivamente suavizándose por el norte hasta el cauce del río Litani. Estamos ya en territorio libanés.

3. La región transjordana

Al este de la fosa del Jordán, la estructura geográfica resulta más sencilla, pues viene a reducirse a una inmensa meseta, cortada de cuando en cuando por los afluentes a que hemos aludido antes. La plataforma en cuestión, por su flanco occidental, desciende al valle de forma bastante brusca, mientras que, por oriente, se prolonga hasta confundirse con el gran desierto Siro-Arábigo.

La zona al este del tramo comprendido entre las fuentes del Jordán y la ribera sur del lago de Genesaret corresponde a los Altos del Golán. En la parte septentrional se ven aún las últimas prolongaciones de la cadena del Antilíbano y algunos cráteres volcánicos apagados; pero la meseta es en líneas generales llana y fértil y se prolonga hacia oriente con el nombre de En-Nuqra ya en territorio sirio. Termina en una zona inhóspita, de formación volcánica, llamada El-Ledja, junto a la cual se levanta majestuosa la montaña Drusa (Djebel ed-Druz, 1839 m). Esta región recibe el nombre genérico de Haurán.

Entre los ríos Yarmuk y Yabboq se encuentra la comarca llamada Ajlun, llana en el norte y montañosa en el sur, donde aparecen alturas considerables, como Djebel Umm ed-Darraj (1247 m).

La comarca de El-Belqa corresponde al tramo de meseta entre los ríos Yabboq (arab. Zerqa) y Arnón (arab. Mojib). Por lo general, el reborde sobre la hoya del Jordán se encuentra algo más elevado, presentando algunas de sus cumbres un aspecto montañoso. Es el caso del hoy llamado monte Nebo (808 m).

Al sur del río Arnón está la meseta de Kerak. Más allá del actual Wadi Hesa se extiende la alta meseta de Edom, separada en dos por la hondonada de Feinan (heb. Punón), que se introduce desde el Arabá. Sobre la meseta hay zonas montuosas y cumbres considerables, como Djebel el-Ataita (1.641 m), Djebel Mubarak (1.727 m) y Djebel el-Yaman (1.665 m), a partir del cual tiene lugar una desviación secundaria hacia el oriente de esta cadena. Entre ambos sistemas de plataformas y montañas hay una zona relativamente baja, llana y desértica, conocida con el nombre de Hisma.

4. Clima y vegetación

El clima de Tierra Santa viene determinado por la influencia antagónica de dos importantes factores geográficos: el mar Mediterráneo y el desierto. Separados ambos por la pequeña distancia de unos 130 km por término medio, cada uno conforma la gran diferencia de paisajes existentes en el pequeño país y los cambios climáticos a lo largo de las estaciones.

La costa está dominada por los vientos húmedos del mar y, en consecuencia, es fértil, verde y de clima mediterráneo, con temperaturas en invierno entre 10 y 15 °C y en verano entre 27 y

32 °C. El aire húmedo asciende por la Shefelá y por las colinas de Galilea, e igualmente penetra a través del valle de Yizreel hacia el interior, creando una zona rica y en parte cubierta de bosques, principalmente de encinas, con la media anual de precipitaciones de 1.200 mm. Más al norte, sobre las escarpadas laderas de Líbano y del Antilíbano se extendían en otro tiempo los famosos bosques de cedros, de los que apenas quedan restos.

La montaña de Efraím y, sobre todo, la de Judá, aunque dominadas por el viento del mar, son, debido a su altura y a la naturaleza del terreno, regiones ásperas y de vegetación más bien pobre, donde se cultiva la vid, se explota el olivo y abundan los cipreses. En Jerusalén la media anual de lluvia es alta, de unos 600 mm. A pesar de que en verano la temperatura puede ser elevada (30 °C en Jerusalén), esta desciende notablemente por la noche (18 °C en Jerusalén).

Por una parte, las nubes permanecen atrapadas en lo alto de la cordillera, quedando la vertiente este de la misma en lo que se llama «a la sombra», protegida de ellas. Por otra parte, el enorme desnivel que esta zona montañosa presenta por oriente produce un efecto muy típico en meteorología: el aire, al descender por estas laderas, se calienta un grado por cada 100 m de desnivel y consiguientemente se reseca. Por eso, la vegetación desaparece creándose un paisaje desértico extremadamente árido y quebrado sobre todo en el sur (desierto de Judá). A tales circunstancias se une el hecho de que estas laderas están directamente expuestas a los vientos secos procedentes del gran desierto Siro-Arábigo y de que una buena parte de ellas se halla ya bajo el nivel del Mediterráneo, lo que supone una presión atmosférica elevada. No obstante, puede llover algún día aislado en invierno, y entonces el agua corre torrencialmente por el fondo de los abruptos barrancos que constituyen el típico paisaje del desierto de Judá, los cuales durante todo el año están secos.

Por todas estas circunstancias apuntadas, las llanuras del Jordán configuran un paisaje desértico, salvo en el norte, cerca del lago de Genesaret, adonde llega el aire húmedo principalmente a través del valle de Yizreel. La estrecha línea que sigue el curso del Jordán con sus interminables meandros constituye una franja verde y exuberante con un microclima tropical, que va empobreciéndose a medida que se acerca al mar Muerto, en cuyos alrededores no hay vegetación, siendo uno de los paisajes más desolados del mundo. Algunas fuentes en lugares aislados de la fosa crean bellos oasis; tal es el caso de Jericó, donde, no obstante, la temperatura media del verano es de 40 °C. En esta localidad la media anual de lluvia es de 200 mm. Al sur del mar Muerto solo llega a 50 mm.

Por su parte, Galilea es de clima suave y paisaje verde por estar expuesta al benéfico influjo del Mediterráneo. La moderada diferencia de altura entre las colinas y el nivel del lago de Genesaret no permite el fenómeno de desertización registrado en el bajo Jordán. Solo en la ribera norte del lago existe mayor aridez en el paisaje.

El Néguev, por su situación geográfica, no se ve beneficiado por los vientos húmedos del Mediterráneo; por eso es un enorme desierto que solo parcialmente y en muy escasa medida han podido transformar las actuales técnicas de regadío del estado de Israel. La media anual de lluvia en Bersheva es de 143 mm.

Al este del valle del Jordán, la subida a la gran meseta de Transjordania sigue siendo de

carácter semidesértico. Pero, a medida que se va tomando altura y dominando sobre los montes de Cisjordania, las laderas y después la meseta se transforman en una región fértil, expuesta a los vientos del Mediterráneo. Crean un paisaje de cierta austeridad, muy semejante al de la meseta castellana, donde se recogen buenas cosechas de cereales. Sobre las colinas al norte del Yabboq (Wadi Zerqa) se ven los restos del antiguo bosque de Galaad, constituido fundamentalmente por encinas. Más al este, los vientos orientales del desierto hacen acto de presencia y detienen el influjo mediterráneo. Así se inicia una zona esteparia que al fin acaba confundándose con la gran extensión desolada, conocida por el nombre de Gran Desierto, que por el este continúa hasta el Éufrates y por el sur se interna en Arabia Saudita.

Pero si, como decimos, el dominio alterno de influjos marinos o desérticos determina la diversidad del paisaje, también influye en los cambios atmosféricos a lo largo del año. El equilibrio entre los vientos mediterráneos o desérticos no es siempre constante. En la meseta cerealista de Transjordania durante gran parte del año dominan los vientos del este, que en invierno son fríos y en verano tórridos. Ya hemos dicho que el desierto de Judá en la Cisjordania recibe también periódicamente estos vientos, que ascienden hasta las cimas de la sierra y se dirigen hacia la costa, creando un ambiente bochornoso, sobre todo algunos días de primavera y otoño. Es el viento terral típico, llamado *hamsin*. En general, y para resumir, podemos decir que el invierno en Tierra Santa es corto, relativamente frío en las zonas más altas y con precipitaciones muy intensas; a veces puede nevar en la montaña de Judá. La primavera es suave, salvo los días de *hamsin*, aunque en la montaña sigue bajando bastante la temperatura durante la noche. No llueve habitualmente, salvo las llamadas «lluvias tardías», de carácter restringido. El verano es cálido en todo el territorio. Solo las zonas más altas experimentan durante las noches el alivio de su privilegiada situación. El otoño es aún seco, menos caluroso, salvo los días de *hamsin*; pero ya empiezan a dominar sobre casi todo el territorio los vientos del Mediterráneo, que acabarán por traer, primero de forma esporádica, las «lluvias tempranas» y después las lluvias del invierno.

Pistas de trabajo

Dibuje un mapa mudo de Palestina y señale en él los principales wadis, ríos, montes y regiones. Señale también las principales vías de comunicación.

II. GEOLOGÍA

En Tierra Santa quedan tan solo reducidos restos de la primitiva plataforma continental del Precámbrico, con rocas metamórficas, en la región del golfo de Áqaba y sus alrededores. Hay que ir ya al Jurásico, hace unos 150 millones de años, en plena Era Secundaria, para hallar terrenos sedimentarios de areniscas al este del mar Muerto y en la cuenca del Wadi Zerqa. Sin embargo, la mayor parte de la estructura geológica del país, al menos la parte más caracterizada, pertenece al terreno Cretácico. Del Cenomanense (Cretácico Medio) son la mayoría de las rocas calizas de la montaña de Judá, Efraím, Galaad y una buena parte de Galilea y el Carmelo. A ellas suele

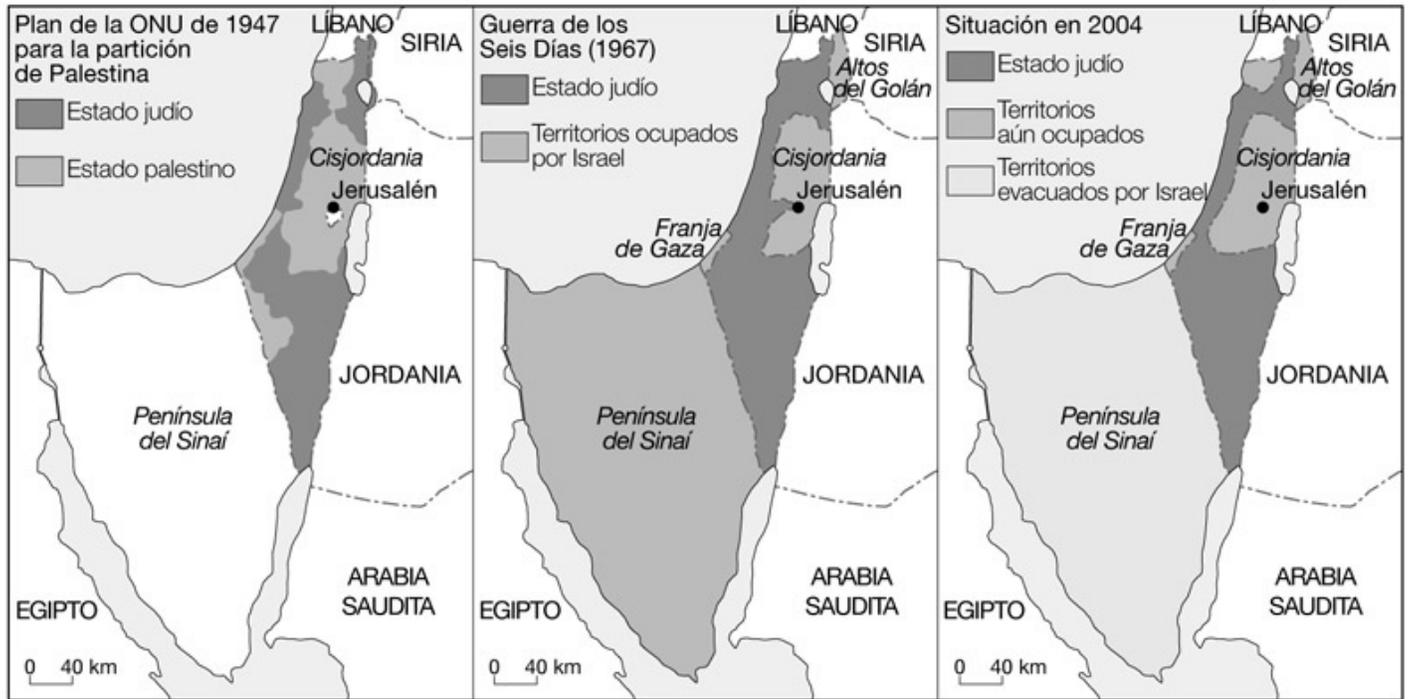
sobreponerse el Turoniense. Del Senoniense (ya en el Cretácico Superior) tenemos otras calizas blandas, características del desierto de Judá y de una gran parte de la meseta transjordana, más allá del reborde que mira a la fosa del Jordán.

Todavía en el Terciario, durante el Eoceno, hace unos 45 millones de años, una gran parte de Tierra Santa estaba cubierta por el mar, aunque por entonces tenían lugar las presiones que originarían los plegamientos en el paquete de estratos depositados en el fondo del mar. De entonces datan ciertos terrenos calizos del Néguev, así como del Ajlun y de Galilea. En el periodo Mioceno, hace unos 18 millones de años, tuvo lugar la mayor actividad orogénica que plegó y quebró todos los estratos anteriores e hizo emerger las tierras del país, salvo las llanuras costeras. Ello permitió la salida de lava volcánica que ha dado origen a los basaltos en los alrededores del lago de Genesaret, del Hule y en el macizo de Djebel Druz. Fue entonces cuando se produjeron las grandes fallas que de norte a sur darán lugar a la fosa tectónica del Jordán, con todo el cortejo de fallas secundarias en distintas direcciones. Entre ellas cabe citar la que separa la Shefelá de la montaña de Judá, sensiblemente paralela a la del Jordán, y la gran falla al norte del Carmelo, que determina la orientación oblicua, respecto al sistema, de la llanura de Yizreel.

Durante el Cuaternario, en el Pleistoceno, hace un millón y medio de años, y en los comienzos del Holoceno, hace 10.000 años, se formaron las llanuras costeras, a causa del fenómeno mundial de las glaciaciones y de los movimientos que variaron repetidas veces el nivel del mar. Un enorme lago, conocido hoy con el nombre convencional de Lisán, ocupaba toda la fosa del Jordán, que acabó fragmentándose y dando lugar al sistema actual de lagos y corriente fluvial propiamente dicha. A su vez, la fosa fue hundiéndose progresivamente, y los afluentes se vieron precisados a horadar sus típicas gargantas, entre las que hay que destacar la del Mojib, la cual alcanza una profundidad de 700 m. Al final del Pleistoceno comienza una etapa de desecación progresiva en el clima del país, que con ciertas interrupciones continúa hasta la época actual.

III. GEOGRAFÍA POLÍTICA ACTUAL

En la actualidad, Cisjordania está ocupada por el Estado de Israel, fundado en 1948. Sus fronteras son el resultado de la guerra árabe-israelí y del consiguiente armisticio de 1949. En 1967 y después de la llamada Guerra de los Seis Días, Israel ocupó nuevos territorios, estableciendo como frontera con Jordania el curso del Jordán. Estos territorios quedaron, bajo administración especial, sin estar integrados plenamente dentro del Estado, y hoy ya disfrutan de total autonomía a cargo de la llamada Autoridad Palestina. Su población sigue siendo árabe palestina. A su vez, Israel ha incorporado plenamente a su Estado los Altos del Golán, que en otro tiempo pertenecieron a Siria. El número de habitantes del Estado de Israel es de 7.100.000, de los que son judíos unos 5.680.000; el resto está integrado por árabes y otras minorías. A estas cifras hay que añadir más de 2.000.000 de habitantes en los territorios ocupados: Judea y Samaría; y 1.400.000 en Gaza. Las ciudades más importantes son: Tel Aviv con 380.000 habitantes, Jerusalén con 740.000 y Haifa con 267.000 habitantes.



■ EVOLUCIÓN DE LOS TERRITORIOS DE ISRAEL Y PALESTINA.

Por su parte, la Transjordania integra el Estado denominado Reino Hashemita de Jordania. Declarado Emirato de Transjordania en 1921, se convierte en reino en 1946 y adopta el nombre de Jordania en 1949. Tiene en la actualidad 5.500.000 habitantes. Su capital es Ammán, con 2 millones de habitantes.

IV. GEOGRAFÍA HISTÓRICA BÍBLICA

Se trata ahora de reconstruir sobre el mapa real de Tierra Santa las referencias geográficas que aparecen en el texto sagrado y de localizar los principales topónimos en él citados. El diverso valor histórico que puedan tener los distintos relatos bíblicos no es aquí objeto de estudio y discusión, ya que será tratado en otros capítulos de la presente obra. Tan solo atendemos ahora a la identificación topográfica y ambientación geográfica de los hechos, más allá de que estos puedan ser reales o legendarios.

Para comenzar, hay que decir que la Tierra Santa se halla en uno de los cuernos de lo que Breasted llamó en su día el «Creciente Fértil». En efecto, se trata de una amplia zona del occidente asiático en forma de inmensa media luna, con los cuernos hacia el sur, constituida por un conjunto de países de suelo relativamente fértil, y en cuya concavidad se encuentra una de las regiones más ásperas y desoladas del planeta, el inmenso desierto Siro-Arábigo. El cuerno oriental de este creciente fértil lo forma Mesopotamia, y el occidental Tierra Santa y el Líbano. El valle del Nilo podría ser considerado como su ulterior prolongación, internándose ya en África. La parte central del creciente lo constituyen las altas cuencas del Éufrates y Tigris, que se

reparten entre los actuales países de Siria, Turquía e Iraq.

En cualquier caso, Tierra Santa fue siempre en la antigüedad un lugar de paso entre el poderoso Imperio egipcio y los otros imperios de oriente: hititas, asirios, babilonios, persas... Las vías de comunicación más importantes con nombres bíblicos², eran dos. La primera recibe el nombre de «camino del mar» o *via maris* (Is 9,1), llamado también «camino de los filisteos» (Ex 13,17), que desde Egipto bordeaba la costa de Palestina hasta la sierra del Carmelo. Allí, evitándola, atravesaba por un estrecho paso, junto a la ciudad de Meguiddó, para salir a la llanura de Yizreel. Recorría la Baja Galilea y se dirigía al Jordán en su tramo más alto, cerca del lago Hule, para ascender a la Becá o para internarse en Siria, camino de Damasco. La otra arteria importante era el «camino del rey» (Nm 20,19), que, procedente del golfo de Áqaba, subía a la meseta transjordana desde el Arabá y seguía paralela al sistema mar Muerto-Jordán, no muy lejos del borde de la fosa. Finalmente se unía al camino anterior en los Altos del Golán. Había además otras rutas secundarias y ramales de intercomunicación en diversos puntos entre unos y otros caminos.

Hay que señalar que el nombre de Palestina, frecuentemente empleado para designar el país que estudiamos, no aparece nunca en la Biblia. Lo utiliza el historiador griego Heródoto (siglo V a.C.), y después aparece en fuentes romanas del siglo II d.C. Probablemente viene de la palabra *pelishtim* ('filisteos'). En la literatura bíblica, el país se designa con distintos nombres, de los cuales el más común en el AT es el de Tierra de Canaán (heb. 'Eresh Kena'an).

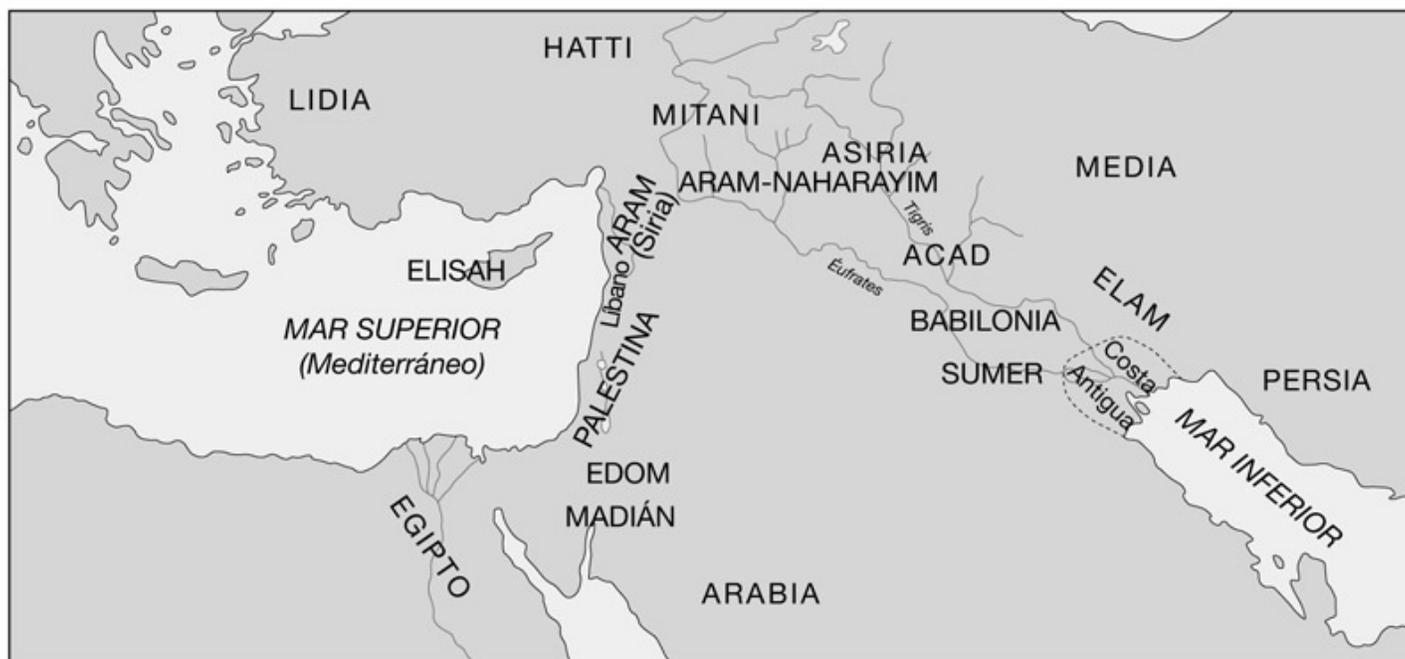
1. Antiguo Testamento

A) LOS PATRIARCAS

Las narraciones del Génesis sobre la época patriarcal reflejan el ambiente de pueblos de pastores nómadas que se mueven a través de un territorio donde existen varias «ciudades-estado». Todo el conjunto podría apuntar hacia el año 1900 a.C., en torno a los comienzos del Bronce Medio o periodo de la invasión de los hicsos. El clan semita de Abrahán, que habita en tiendas, procede de Harán en el alto Éufrates y más remotamente –se dice– de Ur en Sumeria-. Recorre el país por la montaña de norte a sur, deteniéndose en los lugares que después serán famosos como santuarios. Se trata precisamente de la justificación del carácter sagrado de tales lugares, por medio de distintas teofanías.

Abrahán aparece en Siquem (hoy Tell Balata, cerca de Nablus), en la montaña de Efraím, justamente en una encrucijada de caminos, donde se une el que, siguiendo la montaña, va de sur a norte (el «camino de Betel a Siquem», según Jue 21,19) con otro que desde el Jordán sube a través de Wadi Far'a. Este, a su vez, empalmaba con el que desde la meseta transjordánica bajaba a la fosa del Jordán por el valle del Yabboq (arab. Wadi Zerqa). El patriarca se mueve unos 50 km desde Siquem a Betel (hoy Beitin, al noreste de Ramalla). De aquí, atravesando la montaña de Judá, se interna en el Néguev, desde donde penetrará en Egipto. De nuevo desanda el camino hasta Betel, y aquí es precisamente donde se separa de su sobrino Lot, el cual baja a la hoya del Jordán. Abrahán se mueve de nuevo al sur y acampa junto a Hebrón, importante lugar

de la montaña de Judá, que aún hoy conserva ese nombre.



■ PAÍSES EN EL ANTIGUO PRÓXIMO ORIENTE.

El episodio de la campaña de los cuatro reyes orientales que, en una expedición de castigo, atacan a los estados del sur del mar Muerto, permite algunas identificaciones, entre ellas el propio gran lago que recibe el nombre típico de mar de la Sal (heb. Yam ham-Melah), las montañas de Seir en la zona de Petra o quizá ya internándose hacia la península del Sinaí, El-Parán al este del Arabá... Se cita a los refaítas, zuzúes, emíes y horitas, antiguos pueblos que aparecen citados igualmente al este del Arabá en Dt 2,10-12, y la ciudad de Cadés ('Ain el-Qudeirat) en el Néguev. Sodoma y Gomorra podrían estar hipotéticamente sepultadas bajo el mar Muerto al sur de la península de Lisán, en una zona de aguas poco profundas y de posible hundimiento en época reciente. Abrahán persigue al ejército vencedor hasta Dan, cerca de las fuentes del Jordán. Se cita asimismo Hobá, al norte de Damasco. Después aparece Melquisedec, sacerdote y rey de Salem (Jerusalén) y se hace referencia a su encuentro con Abrahán en el valle de Savé, en las afueras de esa ciudad.

El patriarca sigue vagando por el Néguev y vuelve a Hebrón, al llamado encinar de Mambré; de nuevo se dirige hasta cerca de Cadés y Sur, se mueve hacia la costa de Guerar, hoy Tel Haror (arab. Tell Abu Hureireh), entre Bersheba y Gaza, en las inmediaciones del actual Nahal Gerar. Retorna a Bersheba, llega hasta el monte Moria, que una tradición posterior colocará en Jerusalén en el lugar del templo, y finalmente él y antes su mujer Sara morirán y serán enterrados en Hebrón, en la cueva de Makpelá.

No hay noticias literarias de que el patriarca Isaac saliera del Néguev; allí recibió a su esposa Rebeca, que venía de Harán, en la Alta Mesopotamia, y desde allí se le ve moverse hacia Guerar,

según un pasaje que repite la historia acaecida a su padre. Después parece permanecer en Bersheba. Desde allí parte su hijo Jacob para Harán. Siguiendo el camino de la montaña, llega hasta Betel, donde pasa la noche y es protagonista de una teofanía. Probablemente desde Siquem, por el camino ya mencionado que atraviesa el Jordán y sube a la meseta transjordana, se dirige al alto Éufrates. En efecto, esta ruta será descrita minuciosamente como la seguida por Jacob a su vuelta, citando el nombre del río Yabbok y las ciudades transjordanas de Penuel (hoy Tell edh-Dhahab) y Sukkot (hoy Tell Deir'Allah), ambas en el bajo Yabbok, así como las ciudades cisjordanas de Siquem y Betel. Al llegar aquí, se dirige seguidamente a Efratá, que debió de ser una aldea en el territorio de Benjamín, y es el lugar donde nacerá este último patriarca y morirá de parto Raquel su madre. Sin embargo, una tradición posterior, aunque relativamente antigua, sitúa la tumba de esta matriarca en Belén, y a ella hace referencia el texto de Gn 35,19. Esaú, por su parte, aparece como patriarca del pueblo de Edom o Seir, en la Transjordania, al sureste del mar Muerto.

José, enviado por su padre Jacob para encontrar a sus hermanos, sigue el mismo camino, por la montaña, desde Hebrón, donde residía su padre, hasta Siquem y de aquí a Dotán (hoy Tell Dotan, a 8 km de Yenin). Recogido por una caravana de mercaderes «madianitas», lo llevan a Egipto y allí lo venden como esclavo. Jacob parece que continúa viviendo en Hebrón y, cuando baja a Egipto, al encuentro de su hijo, hace una estación en Bersheba, donde tiene lugar una teofanía. En Hebrón será finalmente sepultado con sus padres, aunque parece existir también otra tradición al respecto (Gn 50,5).

B) EL ÉXODO

Hoy ya no se admite que todas las tribus israelitas salieran de Egipto en la emigración que conocemos por el nombre de «éxodo». Algunas estaban ya en Palestina, otras probablemente se unieron a la migración desde el desierto, sin haber pisado nunca las tierras del Nilo. Desde el punto de vista geográfico, la ruta del éxodo y la identificación de todas las etapas citadas en la Biblia es un problema hoy por hoy irresoluble. La cuestión principal reside en la propia identificación del monte sagrado de la teofanía, llamado en los textos Sinaí por la tradición yahvista, y Horeb por la elohista y el Deuteronomio. No es seguro que la tradición cristiana que identifica el Sinaí con Djebel Musa, al sur de lo que hoy se llama península del Sinaí, tenga un sólido fundamento.

Si la teofanía está relacionada con una erupción volcánica, como podría deducirse de las fuentes yahvista y deuteronomista (Ex 19,18-22; Dt 4,11-12), entonces ciertamente no puede ser el actual Sinaí, que no es zona volcánica. Habría que buscar el monte en la península Arábiga, cerca de la costa, poco antes de la entrada del golfo de Áqaba, en el macizo de Djebel Harab, donde han existido volcanes en erupción en época histórica, como Hala el Bedr. Si, por el contrario, la teofanía está solamente relacionada con una importante tormenta, tal como la describe el elohista (Ex 19,16), pudo haber tenido lugar lo mismo en Djebel Musa que en el macizo norte de esa península, o en otro lugar del Néguev. Se ha hablado concretamente de Djebel Halal, al oeste de Cadés, o de la «montaña sagrada» de Har Karkom, al sureste del

anterior, si bien los hallazgos arqueológicos aquí recuperados datan del III milenio a.C. y no de la época del éxodo. Nótese, sin embargo, que el territorio de Madián, con el que se relaciona directamente el Sinaí (Ex 3,1), estaba ciertamente en la península Arábiga, justamente en la región de Harab, que todavía se llama Madyan. Existe una vieja tradición judía al respecto, bien documentada, de la que en último término se hace eco san Pablo cuando dice: «El monte Sinaí está en Arabia» (Gal 4,25).

Solo es posible hablar con verosimilitud de las primeras etapas de la salida de Egipto y de las últimas de la llegada a Palestina. Como punto de partida se señala la ciudad de Ramsés, Pi Ramsés, que es Tanis o sus alrededores (Qantir). Se trata de la conocida gran ciudad egipcia en la zona oriental del delta del Nilo. En Qantir, que era la residencia de Ramsés II, tenía este faraón su palacio, cuyas ruinas aún se conservan.

La primera estación citada en la ruta es Sukkot, que debe ser Pitom-Teku, la ciudad del dios Atum, localizada en Tell el-Maskhuta, al este del delta, ya camino de los Lagos Amargos. Esta ciudad ha sido citada antes en el éxodo, como uno de los lugares en que había colonia hebrea, que trabajaba para los egipcios. Se trataba de una fortaleza que guardaba el camino del desierto. Toda esta comarca, en el Wadi Tumilat, debió ser la Tierra de Goshén, de la que también habla el Génesis como lugar de establecimiento de los hebreos. La segunda etapa es Etam. Se ha hablado de una conocida fortaleza egipcia, Htm, al sur de Teku, citada por los textos, que pudiera ser la estación bíblica; pero no es seguro. La tercera etapa es Pi Hahiot, entre Migdal y el mar, frente a Baal Sefón (Ex 14,2). Pi Hahiot parece un nombre egipcio corrupto; pero no está localizado el lugar. Migdol, por el contrario, es bien conocido y designa una fortificación fronteriza del faraón Seti I en Tel el-Her, ya cerca de Pelusio, en el norte. Igualmente Baal Sefón, que es el nombre de una divinidad fenicia, la cual tenía culto en Dafne, es una ciudad al nordeste del delta. Esto indicaría una ruta en dirección hacia el Mediterráneo por la *via maris* o camino de los filisteos, lo que contradice el texto de Ex 13,17-18, que habla de una ruta del desierto, sin duda hacia el sur. Pero también hay otros testimonios de que estos nombres se repetían con alguna frecuencia en toda la zona.

Es aquí donde tiene lugar el «paso del mar Rojo» (heb. Yam Suf). Su etimología puede significar «mar de las cañas» y podría referirse a los Lagos Amargos y su entorno pantanoso (hoy en día incluidos dentro del canal de Suez); o a las marismas cerca del Mediterráneo en la zona de Pelusio, interpretación que iría bien con la «ruta norte»; o, finalmente, con el propio mar Rojo en el golfo de Suez, justamente en una zona de marismas entre este y los Lagos Amargos sometida al régimen de mareas del primero, lo que pudiera estar en relación con el paso.

A partir de aquí, el resto de las estaciones es de interpretación discutible por desconocerse la verdadera ruta y la propia identificación del Sinaí. Entre los muchos topónimos citados (más de cincuenta estaciones) hay dos puntos inequívocos, que son Cadés Barnea y Esyón-Gueber. El primero debe identificarse con 'Ain Qudeirat, un oasis al oeste del Néguev central; el segundo era un puerto en el golfo de Áqaba, junto a Elat. También son conocidas las últimas estaciones, ya en las mesetas de Transjordania. En Cadés el pueblo israelita permanece acampado durante mucho tiempo (Dt 1,46). Desde aquí hay un intento de penetración en la Tierra Prometida,

hecho que estaría reflejado en la historia los famosos exploradores y sus inmediatas consecuencias (Nm 20,2; 21,1-3; Jos 14,6ss; Jue 1,9-17). Pero tampoco puede descartarse que ya para entonces estuvieran instaladas en el país, y en buena parte desmembradas, las tribus de Simeón y Leví, que en otro tiempo habrían vivido hasta en la montaña de Efraím (Gn 34,25-29).

El otro grupo de tribus, que comprendía a Rubén, Efraím, Manasés y Benjamín, vendría acaudillado primero por Moisés y después por Josué, a través de la llamada «ruta del éxodo», cuyas últimas etapas, moviéndose desde Cadés, vienen consignadas en una doble y contradictoria tradición. Según Nm 20,14-23; 21,4; y Dt 2,1-25, los israelitas no atravesaron los territorios de Edóm y Moab. Se dirigieron primero hacia lo que sería más tarde Esyón-Guéber en el mar Rojo, pasando tal vez por la comarca de las minas de cobre de Punón, hoy Feinan, junto al Arabá; o más bien, como parece más lógico, atravesando por Timná en el mismo Arabá, pero mucho más al sur y del lado occidental, donde tendría lugar el episodio de la serpiente de bronce (Nm 21,4-9). Desde Áqaba iniciaron la «ruta del desierto», bordeando los territorios de ambos pueblos hasta más allá del Arnón. De aquí, internándose hacia el oeste, fueron a parar hasta los llanos de Moab, en el valle del Jordán, frente a Jericó, en la ribera oriental del río.

La segunda tradición, contenida en Nm 33,41-49 y secundariamente en Nm 21,10-20, supone que el pueblo atravesó los territorios de Edom y Moab por el «camino real», pasando incluso por la ciudad de Dibón. Se ha dicho que ambas rutas pueden aludir a dos migraciones distintas, acaso una conducida por Moisés con las tribus de Lía y la otra por Josué con las tribus de Raquel. No parece que esto tenga fundamento. Más bien habrá que pensar que la segunda tradición es posterior (pertenece al documento sacerdotal) y obedece a una reconstrucción «cultiva» de la ruta, que utilizaría un itinerario de viajes existente en la época, ajeno por completo al verdadero camino de las tribus. En estas fuentes hay algunas localidades bien conocidas, como Parán, el torrente Zered = Wadi el-Hesa, el Arnón = Wadi el-Mojib, y Dibón = Diban al norte de este río.

C) LA CONQUISTA

Los primeros territorios donde se asientan los israelitas, que vienen de la peregrinación por el desierto, se encuentran en Transjordania. Es una parte de la meseta, en la zona conocida como El-Belqa, al nordeste del mar Muerto. Para ello tienen que enfrentarse al rey cananeo de Hesbón, llamado Sijón, a quien derrotan en Yahás, y cuyo territorio ocupan. Hesbón está localizado en Hisban, al norte de Mádaba. Yahás, no localizado, estaría al sureste de Hesbón.

La conquista de un pretendido reino de Basán, derrotando a su rey Og, parece una interpolación posterior, sin visos de realidad histórica ni de localización geográfica coherente. Solo puede decirse que Basán es un territorio al este del lago de Genesaret, y Edrei, el lugar de la batalla, es Dera'a, en el alto Yarmuk. En cambio, sí parece que los israelitas ocuparon la región de pastos de Yazer, al norte de Hesbón, y Galaad, más al norte, pero sin sobrepasar, en esa época el cauce del Yabbok. Es decir, se completa el asentamiento en todo El-Belqa, si es que, como parece más probable, no había aquí ya asentados otros «israelitas» que no participaron en la marcha

común por el desierto y con los que se hermana a su llegada el grueso de la migración. Estos «israelitas» serían la tribu de Gad. La historia de Balaam, el relato de Baal Peor y la guerra contra los madianitas son relatos tardíos que no responden a la realidad de los hechos en la época de la conquista.

Moisés no condujo al pueblo más allá del Jordán. Solo contempló la tierra de Canaán desde una montaña, el monte Nebo, que la tradición localiza en la cima que hoy lleva el nombre de Ras el-Siyaguh (711 m) al noroeste de Mádaba, desde donde ciertamente se contempla una espléndida vista sobre la fosa del Jordán y Cisjordania. Probablemente, la palabra Nebo en el texto no significaba originariamente otra cosa que monte en sentido genérico.

El Jordán fue pasado frente a Jericó. La ciudad, situada en el oasis de su nombre sobre una colina (Tell es-Sultan), no era entonces, en realidad, más que un pequeño pueblo, el cual fue fácilmente conquistado; pero tal evento adquiere en el texto bíblico una dimensión épica por el simbolismo de tratarse de la primera población conquistada en la Tierra Prometida. Después, los israelitas subieron a la montaña y conquistaron algunas plazas. El texto se hace eco de una tradición etiológica, según la cual las ruinas de la antigua e importante ciudad de Ay (hoy Khirbet et-Tell), que ya estaba destruida y abandonada hacía más de mil años cuando llegaron allí los israelitas, serían el testimonio fehaciente de las victorias en la campaña de conquista.

Otras ciudades cayeron sin combate, como Gabaón (hoy El-Jib). Pero una coalición de reyes cananeos procedentes de la Shefelá fue derrotada por Josué en el barranco de Bet-Horón, uno de los más famosos caminos de bajada desde la montaña a la Shefelá, al norte de Jerusalén. Sin embargo, es discutible que los «reyes» derrotados fueran los que se citan en el texto. Las ciudades consignadas son: Jerusalén, Hebrón, Yarmut, Lakish y Eglón. La huida del enemigo pasando por Ayalón terminó en Azeca. Yarmut es Tel Yarmut, cerca de Azeca, que sería el actual Tel Azeca (antiguo Tell Zakariah), ambos al sur de Bet Shemesh. Bet Horón y Ayalón conservan actualmente sus nombres. Pero la presencia de los reyes de Jerusalén y de lugares más lejanos, como Hebrón, Lakish (Tell Duweir, al oeste de Hebrón) y Eglón (posiblemente Tell el-Hesi, al oeste del anterior), debe ser tomada con toda reserva. En efecto, parece tratarse de un artificio literario del autor con el fin de empalmar a continuación la toma de esas ciudades del sur, cuya conquista no se debe al grupo de Josué, sino a los esfuerzos de la confederación de Judá. Algunas quizá fueron conquistadas temporalmente como Hebrón (Jue 1,10-15), pero otras como Lakish, Eglón y Libná no lo fueron sino muy tardíamente.

La conquista del norte fue realizada por otro grupo de tribus: Zabulón, Isacar, Neftalí y Aser, que no procedían de Egipto, ni tuvieron la experiencia del Sinaí. Vivían en el país desde la época patriarcal o, más bien, entraron en un momento indefinido procedentes del desierto, en todo caso con anterioridad a la «conquista» de Josué. De todos modos, téngase en cuenta que hoy la crítica histórica sobre la conquista del país, tal y como aparece en el libro de Josué, es mucho más severa que hasta ahora, especialmente tras los estudios de algunos arqueólogos como Finkelstein. Pero, como hemos ya advertido reiteradamente, aquí nos limitamos a estudiar el relato bíblico desde el punto de vista geográfico. Los problemas relativos a la verdadera historicidad de los hechos narrados serán tratados en otras partes de la presente obra.

Después del pacto de Siquem, en que unos y otros –los de la migración de Josué y los del norte– adoptan el culto de Yahvé, las tribus del norte se sublevan contra los cananeos, con quienes habían convivido antes, y, tras la batalla de las Aguas de Merom (las fuentes de donde se suministraba de agua a la ciudad de Merom, probablemente Tell el-Khureibeh, cerca de Djebel Marun, al oeste de Hasor), se hacen dueños de esta famosa ciudad. Hasor está perfectamente localizada y excavada al suroeste del antiguo lago Hule. En el relato del ya citado pacto se hace alusión a las dos montañas a cuyo pie se encuentra la ciudad de Siquem (Tell Balata). Se trata de Garizim y Ebal, designados hoy con los mismos nombres (881 m y 940 m, respectivamente).

D) TIERRA SANTA EN LA ÉPOCA DE LOS JUECES

La situación de Tierra Santa alrededor del siglo XI a.C., después del establecimiento en ella de Israel, estaba determinada por la presencia de cuatro grandes bloques de pueblos. Los *cananeos*, que ocupaban las zonas más fértiles y estratégicas de Cisjordania, establecidos en pequeñas «ciudades-estado». Las más importantes de estas eran, entre otras, Guézer (Tel Yezer), Bet-Shemes (Tell er Rumele), en la Shefelá; Meguido (Tell el-Mutesselin), Tanak (Tell Ta'annek) y Bet Shan (Tell el'Hosn), en la llanura de Yizreel; Dor (El-Bury) y Akko (San Juan de Acre), en la costa; y aun la propia Jerusalén, en la montaña.

Los *filisteos*, fracción de los llamados «pueblos del mar», se hallaban establecidos en la costa sur, con sus cinco ciudades: Ashdod o Azoto, Ascalón y Gaza, en el borde del mar, ciudades que hoy en día conservan el nombre antiguo; y Eqrón o Acarón (hoy Tel Milqne) y Gat (erróneamente identificada con Tel Nagila, y ahora localizable más bien en Tel Zafit), algo más al sur.

Al otro lado del Jordán había pueblos emparentados con Israel. Los *arameos* al norte, divididos en varios estados, una de cuyas ciudades era Damasco; los *ammonitas* en El-Belqa nororiental con Rabbat Ammón (la actual Ammán) por capital; los *moabitas*, en la meseta de Kerak, que durante mucho tiempo tendrán por frontera el río Arnón por el norte y el Wadi el-Hesa por el sur, aunque conseguirán rebasar la frontera septentrional en ocasiones; los *edomitas*, que desde el Wadi Hesa llegaban hasta Ákaba. Su ciudad más importante era Bosrá, hoy Buseira, al sur de Tafilá.



■ PALESTINA EN LA ÉPOCA DE LOS JUECES.

Israel ocupaba por lo general la comarca más pobre de Cisjordania, es decir, la Montaña, y una escasa zona de Transjordania. Estaba constituido por una confederación de doce tribus, cuyas fronteras aparecen consignadas en el libro de Josué, en el cual se barajan dos documentos

al respecto: el de los «confines de las tribus» y la «lista de ciudades». El primero describe los límites de algunas de las tribus; con el segundo, que enumera las ciudades de las otras, se completa el panorama de la ocupación israelita del país.

De norte a sur nos encontramos, en primer lugar, con la pequeña tribu de Dan, que ocupaba la ciudad de su nombre (antes llamada Laish) y su territorio, junto a las fuentes del Jordán. Esta ocupación es posterior a la batalla de Merom (ca. 1200 a.C.). Dan tenía también un pequeño territorio en la Shefelá, entre Sorá y Eshtaol (Jue 13,25), al sur de Wadi Natuf, origen de la fracción que emigró al norte.

En la región de los lagos Hule y Genesaret se hallaba establecida la tribu de Neftalí, que junto a Dan figura en la tradición como descendiente de Bilhá, la esclava de Raquel. La tribu de Aser (descendiente de Zilpá, la esclava de Lía) ocupaba la zona montañosa más occidental de Galilea. Zabulón e Isacar («hijos de Lía»), tribus muy unidas, habitaban en las colinas de la Baja Galilea. Su presencia, atestiguada en el valle de Yizreel, se debe probablemente al hecho de prestar servicios allí por cuenta de los cananeos, así como en la llanura de Akko lo hacían Zabulón y Aser.

En el norte de la montaña de Efraím, incluyendo la ciudad de Siquem, habitaba la tribu de Manasés. Otra fracción de esta tribu, Makir, emigró a Transjordania, a los montes de Galaad. Efraím ocupaba, por el contrario, el sur de la montaña de su nombre, pero iría adquiriendo mayor importancia y territorio más amplio a costa precisamente de Manasés. En Efraím se hallaba por entonces el importante santuario de Silo.

Por su parte, Benjamín (otra de las tribus de Raquel) poseía la parte central de la montaña entre Efraím y Judá, es decir, la comarca al norte de Jerusalén, y su territorio descendía por el este hasta el valle del Jordán. Entre sus ciudades figuran Betel, Gabaón, Mispa (Tell en-Nasbe) y Jericó.

Judá, con todos los clanes que absorbió (quenitas, calebitas y quenicitas), poseía la montaña de su nombre, desde el sur de Jerusalén hasta el Néguev, donde se confundía con su tribu hermana, Simeón, prácticamente absorbida por Judá. La tercera tribu hermana, Leví (las tres descendientes de Lía), carecía de territorio propio. Ciudades clásicas de Judá fueron Belén y Hebrón.

Al otro lado del Jordán y al sur de Manasés se hallaba Gad, que ocupaba la zona septentrional de El-Belqa, y Rubén, la zona meridional, al norte del Arnón. Rubén prácticamente desapareció ante las presiones continuas de Moab por el sur y de Gad por el norte.

La extensión de los pobres territorios israelitas a las zonas más ricas, ocupadas por los otros pueblos, fue un proceso muy lento que en algunos casos nunca llegó a consumarse por completo. Por de pronto, en la época de los jueces la labor israelita fue principalmente de defensa. El quenicita (judáita) Otoniel lucha con éxito contra Edom (y no «Aram», como por confusión de letras escribe el texto hebreo actual). El benjaminita Ehud combate a los moabitas en el valle del Jordán, hasta donde estos habían llegado en sus incursiones «imperialistas». Probablemente, la escena bíblica se desarrolla en Jericó, a la que debe referirse el apelativo de «Ciudad de las Palmeras» (Jue 3,13). Débora, en la montaña de Efraím, anima a Baraq para reunir a Neftalí y

Zabulón contra Sísara (pretendido general del rey de Hasor y, en realidad, posiblemente, un caudillo de los «pueblos del mar»), a quien derrotan junto al río Quishón en las proximidades de Megiddó. El manaseíta Gedeón derrota a las hordas madianitas (nómadas del desierto) que, procedentes de más allá de Transjordania, assolaban el país. La batalla se dio en Nahal Harod, es decir, bajando desde Yizreel al Jordán. La persecución de los vencidos continuó por este último valle y, como intentarían remontar el del Yabboq pasando por Sukkot y Penuel, hasta allí fueron seguidos y capturados por las tropas reclutadas de Manasés, Zabulón y Aser.

Jefté, en cambio, era un gadita, que vivía en el «antiguo» Galaad, al sur del Yabboq, el cual tenía que enfrentarse con la expansión de los ammonitas, aunque él estaba refugiado en Tob, posiblemente una comarca en la montaña de Galaad, ya al norte de aquel río. La victoria tuvo lugar en Aroer y Abel Keramim. La primera no es la atalaya que, llevando el mismo nombre, domina el Arnón y que algún tiempo después sería ciudad fuerte de Moab, sino otra fortaleza en las proximidades de Ammán (acaso Khirbet el-Beder), lo mismo que Abel (tal vez Kom Yadjaz). La ciudad de Mispá de Galaad, donde fue enterrado Jefté, sería Khirbet Djel'ad, al sur del Yabboq.

Las escenas de las aventuras y luchas del danita Sansón contra los filisteos tuvieron lugar en las ciudades conocidas de Sorá y Timná, ambas localizadas con este mismo nombre en la actualidad, en la Shefelá cerca de Bet Shemesh; y en Ascalón y Gaza en la costa.



■ REINO DE DAVID.

E) LA MONARQUÍA

El juez Samuel representa el paso de la federación o anficiónía tribal a la monarquía israelita.

Corresponde precisamente al momento de mayor poderío de los filisteos. Samuel es un efraimita de Ramá (posiblemente Rantis en la Sefelá, al nordeste de Lod). Pasará su vida en la ciudad-santuario de Siló (hoy Seilún, en la montaña de Efraím). Allí se dice que vive los acontecimientos de la batalla contra los filisteos de Eben-Ezer, posiblemente Izbet Sartah en frente de Afeq en las cabeceras del Yarqón, batalla en la que Israel pierde el Arca de la Alianza. Esta última recorrerá las conocidas ciudades filisteas de Gat y Eqrón, hasta ser devuelta a Israel en Bet Shemesh (junto a la actual ciudad de este nombre en la Shefelá, al oeste de Jerusalén). De allí pasará después a Quiryat-Yearim, más en la montaña, probablemente el lugar actual de este nombre, cerca de Abu Gosh.

Samuel juzga a Israel en sede itinerante entre la ciudad fronteriza de Betel y las ciudades benjaminitas de Mispá, Ramá de Benjamín (hoy Er-Ram) y Guilgal (lugar no identificado cerca de Jericó). En este ambiente de predominio benjaminita aparece el primer rey, Saúl, natural de Guibeá (hebr. Gib'ah), hoy Tel el-Ful, cerca y al norte de Jerusalén, distinta de la Gueba o Guibeat-Elohim (hoy Jeba'), plaza fuerte de los filisteos, al nordeste de la anterior. Desde Guibeá el rey organiza sus expediciones militares contra los ammonitas para liberar Yabésh de Galaad (de identificación dudosa, en el Ajlun transjordano, acaso Tell el-Maqlub); contra los filisteos, bajando a Mikmás (hoy Muhmás, camino del Jordán desde Betel); y contra los amalecitas, en los confines del Sinaí y del Néguev. La batalla final, en la que muere Saúl y su hijo Jonatán, tiene lugar en los montes de Gelboé, al norte de la montaña de Efraím, asomándose sobre el valle de Yizreel. Los filisteos estaban acampados en Sunem (hoy Sulam, al este de Afula) en el valle, y Saúl había ido a consultar a una pitonisa que vivía al pie del Tabor en Endor. Los despojos del rey vencido y muerto y los de su hijo fueron colgados en los muros de la cercana ciudad de Bet Shean, ya prácticamente en el valle del Jordán, a donde fueron a recogerlos algunos israelitas de Transjordania, de Yabésh de Galaad.

David, natural de Belén en Judá, aparece interviniendo en la batalla del Terebinto, en las proximidades de Azeca, en pleno valle de Elá, entre Belén y Gat; más tarde en Adullam, donde bate a los filisteos. Seguidamente comienza a vagar por el desierto de Judá y sus alrededores, perseguido por Saúl, llegando por un lado hasta Engadí junto al mar Muerto y por otro hasta el Carmelo (El Kirmil) al sur de Hebrón. Después se alista como mercenario al servicio de los filisteos en Gat. En tal condición se enfrenta con los amalecitas en Siquelag, ciudad de emplazamiento discutido en el Néguev.

Por fin, David es proclamado rey en Hebrón, mientras Ishbaal, el hijo de Saúl, lo es en Mahanáyim, ciudad de emplazamiento discutido en Transjordania, junto al Yabboq (tal vez Tell edh Dhahab el-Ghardi). En Gabaón (El-Jib) tiene lugar la escaramuza entre las tropas de ambos reyes, junto al famoso aljibe de la ciudad. Más tarde, Abner, general y parlamentario de Ishbaal, es asesinado en Hebrón.

Proclamado ya rey de todo Israel, David conquista la ciudad jebusea de Jerusalén para hacerla capital de su reino, y, desde allí, comienza una serie de acciones militares que le darán casi un pequeño imperio en el Próximo Oriente. Vence a los filisteos en el valle de Refaím, una de las bajadas más importantes a la Shefelá, al sur de Jerusalén, y los persigue hasta la entrada de

Guézer (al sureste de Ramla). Pacifica el Néguev, controlando a los amalecitas, y emprende una serie de campañas victoriosas en Transjordania, conquistando Ammón y Edom, y sometiendo a tributo a Moab y a los reinos arameos del norte, incluido Damasco.

Durante su reinado tuvo lugar la sublevación de su hijo Absalón. Proclamado rey en Hebrón, se dirige a Jerusalén. David, atravesando el Cedrón y el Monte de los Olivos, huye hacia el valle del Jordán, vadea este río y llega a Mahanáyim en Galaad. Al norte del Yabboq, en el espeso bosque de encinas, tuvo lugar la cruenta lucha entre las tropas de David y las de Absalón, y este quedó colgado de uno de los árboles y allí mismo fue alanceado.

Salomón no pudo retener todo el imperio de su padre, pues perdió buena parte de Edom y Aram; no obstante, fortificó ciudades como Hasor, Meguiddó y Guézer. Dividió todo el territorio, especialmente con carácter fiscal, en doce distritos, que no correspondían a la antigua división de tribus. Judá quedaba excluido. Eran estos: la montaña de Efraím, Guézer en la Sefelá, Hefer y Dor en la costa, Meguiddó en Yizreel, Ramot-Galaad y Mahanáyim en Transjordania, Neftalí, Aser y Isacar en Galilea, Benjamín en su territorio tradicional, y Gad al este del mar Muerto.

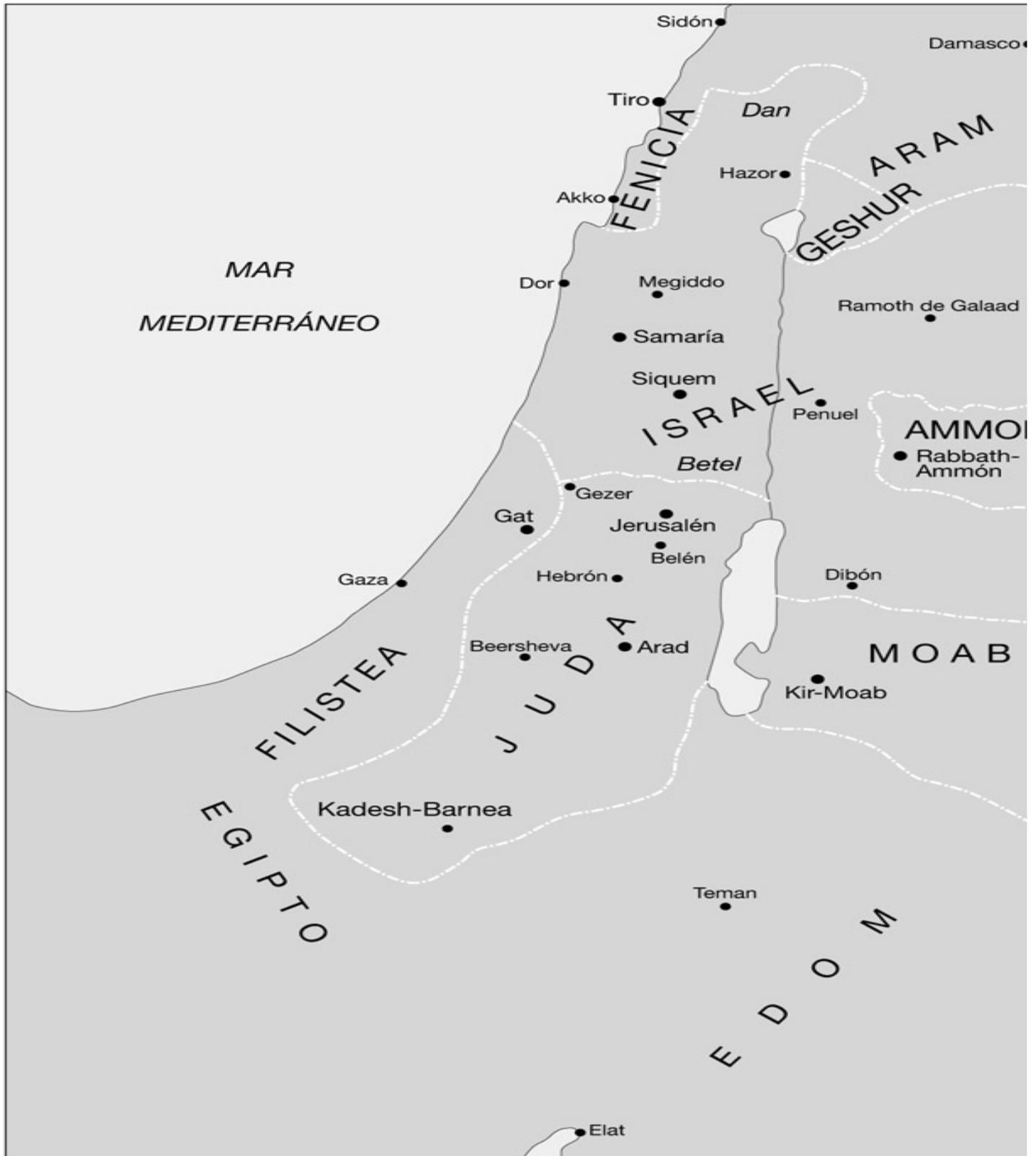
Favoreció el comercio construyendo el puerto de Esiyón Guéber en el golfo de Áqaba, desde donde enviaba naves a Ofir, bien sea en la costa de Arabia o en la africana Somalia. La reina de Saba, en el Yemen, fue a visitar a Salomón en Jerusalén. La alianza con el rey fenicio de Tiro, que le suministraba material (sobre todo madera de cedro procedente de las montañas de Líbano) para la construcción del templo, le obligó a la postre a cederle en compensación «veinte ciudades» en la llanura de Akko.

A la muerte de Salomón, después de una asamblea celebrada en Siquem, el reino se dividió en dos: Israel y Judá. La frontera entre ambos corría por medio de Benjamín, quedando Betel y Jericó del lado de Israel, y Guézer, Ayalón, Mispá, Ramá y Gueba del lado de Judá. La capital de Judá era Jerusalén, y la de Israel, Siquem. Los dos santuarios más importantes de Israel, potenciados para eclipsar al templo de Salomón, fueron los de Betel y Dan. Hubo guerras fronterizas entre ambos estados. Abías, rey de Judá, conquistó Betel, pero esta volvió a perderse al poco tiempo reconquistada por Basá, rey de Israel, quien se apoderó incluso de Ramá de Benjamín y la fortificó. Acosado por el rey arameo de Damasco, que había tomado a Israel varias plazas en el norte del país (Dan, Kinneret junto al lago de su nombre, Abel-Bet-Maaká al norte de Hasor y posiblemente esta misma ciudad), se vio precisado a desguarnecer el sur. Asá, rey de Judá, tomó ventaja de la ocasión para reconquistar Ramá y, aprovechando el copioso material aportado por los israelitas del norte para la fortificación de esta plaza, se amurallaron las ciudades de Gueba y Mispa. Basá trasladó la capital de Israel a Tirsá (Tell el-Far'á en el valle de este nombre). Unos años después, el rey Omri la trasladó de nuevo llevándola a Samaría, hoy Sebastiya, al noroeste de Siquem.

Entre tanto, en Transjordania, no solo los arameos del norte, sino Ammón y Moab se habían hecho totalmente independientes. A Israel le quedaba solo el territorio de Galaad para defender, del que el primer rey israelita, Jeroboam, había fortificado ya la plaza de Penuel, en el valle del Yabboq. Al parecer, Judá siguió manteniendo cierto control sobre algunos territorios de Edom,

cuyo rey le rendía vasallaje.

Ajab, rey de Israel, tuvo varios encuentros bélicos con el rey arameo de Damasco. Uno en las afueras de la capital Samaría, y otro frente a la ciudad de Afeq en el valle del Yarqón. En ambos salió victorioso, si bien sufrió un descalabro en su intento de recuperar la vieja ciudad israelita de Ramot de Galaad (Tell Ramith, al sur del Yarmuk), en colaboración con Josafat rey de Judá. Ajab murió en el combate. Por su parte, Josafat de Judá aseguró su control sobre Edom y reconstruyó el puerto de Esión Guéber. Ayudó igualmente al nuevo rey de Israel, Joram, a realizar una operación de castigo contra Mesha, rey de Moab, que había ocupado algunas plazas al norte del Arnón, en la tierra transjordana de Israel. Fueron asimismo acompañados por el rey vasallo de Edom. Atravesaron el Néguev, rodearon la ribera meridional del mar Muerto y atacaron a Moab por el sur. Más tarde, una incursión de moabitas, auxiliados por ammonitas y edomitas, cruzó los vados del mar Muerto, junto a la península de Lisán. Recorrieron su ribera occidental hasta la fuente de Engadí y subieron por el desierto con ánimo de penetrar en la montaña de Judá, y llegaron hasta Técoa. Allí fueron derrotados por Josafat. El hijo de este, Joram, vivió una nueva rebelión de Edom, esta vez con éxito para el enemigo, que consiguió derrotar a Judá en Transjordania.



■ PALESTINA EN LA ÉPOCA DE LA MONARQUÍA DIVIDIDA.

También se consignan por entonces algunos tantos a favor de los filisteos, que conquistan la ciudad de Libná (de identificación discutida), en la Shefelá, junto a la frontera filistea. Algunos años después, Amasías, rey de Judá, se ve precisado a realizar una nueva expedición contra Edom

para controlar las minas de cobre en el Arabá. El rey derrota a los edomitas en el valle de la Sal (sur del mar Muerto) y toma Sela, de identificación discutida.

A su vez, Israel continuó las luchas contra los arameos. Estos volvieron a sitiar la ciudad de Samaría, pero terminaron abandonando la empresa. Poco después, Jorán rey de Israel realizó otra expedición hacia Ramot de Galaad, en la que cayó herido este rey. Regresó a su palacio de verano en Yizreel (lugar que actualmente lleva este nombre, en la llanura de la misma denominación), donde recibió la visita de su sobrino Ococías, rey de Judá. Más tarde, Jehú, rey de Israel, sufrirá una terrible incursión aramea en la comarca israelita de Transjordania. La incursión llegó hasta Aroer sobre el Arnón. Años después, Joás, rey de Israel, derrotará a los sirios y recobrará las ciudades que perdió su padre Joacaz. Su hijo, Jeroboam II, restableció las antiguas fronteras del reino casi en su integridad, mientras que Ococías, rey de Judá, hará otro tanto en la frontera filisteo y en Edom.

Durante este siglo IX a.C. se mueven por Israel los profetas Elías y Eliseo. Al primero le vemos tanto en Galaad, como en Samaría, Yizreel, el Carmelo, Betel, Jericó, Bersheba e incluso realizando una peregrinación al monte Horeb o Sinaí, sin que, una vez más, nos conste la localización de este. Por su parte, a Eliseo le vemos en Betel, en el Jordán, en el Carmelo, en Samaría... Por entonces tiene lugar la revuelta de Jehú, provocada por el profeta. Jehú es proclamado rey en Ramot de Galaad, cruza el Jordán y se dirige a Yizreel; aquí se encuentra con que los reyes de Israel y de Judá, que se hallan reunidos. El primero, Joram, es asesinado allí mismo, mientras que Ococías huye y, al intentar entrar en la montaña, es herido. Tiene que refugiarse en Meguidó, donde muere. Jehú toma después posesión de la capital, Samaría, y lleva a cabo una terrible matanza sobre toda la familia de Ajab.

La frontera judeo-israelita vuelve a resentirse, siendo reyes de ambos estados Amasías y Joás. Este último, rey de Israel, conquista la ciudad de Bet Shemes y, en una rápida operación, llega a saquear la propia Jerusalén.

Pero hemos de referirnos ahora a las rutas seguidas por las tropas procedentes de los grandes imperios, que en este periodo hacen acto de presencia en el país. Ya Egipto, a la muerte de Salomón, lanza su ejército sobre Palestina en operación de castigo y control. El faraón recorre el país de los filisteos, sube a la montaña simultáneamente por Bet Shemes y Bet Horón, pasa junto a Jerusalén, donde el rey Roboam lo aplaca con tributos, va a Gabaón y Betel, después a Siquem y Tirsa. Baja por el Wadi Far' a hasta el valle del Jordán, conquista aquí algunas ciudades como Penuel, sube por el Nahal Harod, se apodera de Bet Sheán, recorre la llanura de Yizreel, toma Meguidó y, por la ruta del mar, desciende a Egipto. Una segunda campaña punitiva de este mismo faraón Shesonq, a través del Néguev, está principalmente atestiguada por la arqueología.

Más trascendental resultó el conjunto de campañas asirias para controlar el país, que acabaría finalmente por destruir el reino de Israel. Ya en el siglo IX a.C., los asirios habían realizado incursiones en el reino arameo de Damasco, y el propio Jehú había tenido que pagar tributo a Salmanasar III como consecuencia de una incursión asiria que había llegado hasta el Carmelo. Pero las más importantes campañas se realizan en el siglo VIII a.C. El reino de Judá bajo Ajaz se

encuentra presionado por el norte a causa de los ataques conjuntos de Israel y Siria (guerra siro-efraimita); por el sur, a causa de las revueltas en Edom; por el oeste, debido al expansionismo de los filisteos. Estos se apoderan de parte de la Shefelá, y conquistan algunas plazas en las obligadas bajadas desde Jerusalén, es decir, en las zonas de Bet Horón y Bet Shemes. En estas críticas circunstancias, el rey de Judá pide el auxilio de Tiglat-pileser III, rey de Asiria, el cual realiza tres memorables campañas para pacificar el país: En la primera desciende desde Fenicia por la costa hasta el «torrente de Egipto», conquistando las ciudades y creando la nueva provincia asiria de Duru, con su capital Dor. Al año siguiente, 733 a.C., conquista Galilea y prácticamente todo Galaad. Con la primera crea una nueva provincia llamada Maggidu, cuya capital era la antigua plaza fuerte de Megiddó. Al tercer año se anexiona Damasco y Transjordania, con las que crea las provincias de Qarnini y Haurina. Solo quedaba la montaña de Samaría en poder del rey de Israel. Una ulterior campaña del nuevo rey asirio Salmanansar V, continuada por su sucesor Sargón, pone fin al reino de Israel, cayendo la ciudad de Samaría después de tres años de asedio (721 a.C.). Samaría será precisamente el nombre de la nueva provincia asiria que incluirá también la antigua Duru. A su vez, en la Filistea se crea entonces la provincia de Ashdudu (Ashdod o Azoto).

Solo quedaba independiente el pequeño reino vasallo de Judá, reducido a las tierras altas de la montaña. Junto a él, Edom y Moab disfrutaban asimismo de cierta autonomía. Una nueva campaña asiria en tiempos de Senaquirib puso cerco a Jerusalén, si bien no logró conquistarla. Era entonces rey de Judá, Ezequías. Los asirios habían sitiado a Lakish (Tell ed-Duweir, en la Shefelá sur) y Libná (acaso Tell Bornat, algo más al norte).

El tercer ejército, que va a hacer acto de presencia en el país, es el babilónico. Antes tendrá lugar un «incidente» que costará la vida a Josías, rey de Judá. El faraón Nekó, coaligado con Asiria, acude en ayuda de su exhausto aliado, que necesita apoyo en la región de Siria. Judá se había engrandecido ya a costa de los despojos de Asiria y había incorporado a su reino una buena parte de lo que fue el antiguo reino norte de Israel. Ahora Josías considera que el paso de los egipcios por su territorio para ayudar a los asirios rompería su alianza con Babilonia, y por ello sale a cortar el paso al ejército egipcio en el estratégico lugar de Meguidó. La batalla es favorable a los egipcios, y Josías muere en el combate. Con motivo de esto, Egipto se hace con el control del país y nombra nuevo monarca a su gusto.

Por fin llegarán las tropas babilonias después de derrotar en Karkemish a los egipcios; de momento se contentarán con rodear a Judá y apoyar a los aliados de Babilonia y antiguos enemigos de Israel, Ammón, Moab y Edom, para que ataquen al pequeño reino judaíta. Finalmente, el propio rey Nabucodonosor llega al frente de su ejército (597 a.C.), y Jerusalén se rinde; el rey Joaquín es depuesto y trasladado a Babilonia. En el 589 a.C. el nuevo rey Sedecías se rebela, y esto origina una nueva invasión del poderoso ejército babilonio. Las ciudades de Lakish y Azeca son sitiadas, lo mismo que Jerusalén. Dos años después cae la capital, que es destruida, mientras son deportados la mayoría de sus ciudadanos a Mesopotamia. El reino de Judá se convierte en una provincia del imperio, con capital en Mispá.

Antes de concluir este apartado sería conveniente recordar la patria de algunos de los profetas

del periodo monárquico: Amós era de Técoa (Tuqúa, al sur de Belén); Miqueas, de Moréset-Gat (hoy Tell el-Judeidah, en la Shefelá, al norte de Marisá); Jeremías de Anatot (hoy Ras el-Kharrubeh, al norte de Jerusalén).

F) LA VUELTA DEL DESTIERRO

Durante la dominación del Imperio persa, en cuya época vuelven algunos grupos judíos del destierro, Tierra Santa formaba parte de la V satrapía, conocida con el nombre de Transeufratina o «el otro lado del río» (aram. Abar Nahara), naturalmente visto desde la perspectiva de Mesopotamia. La satrapía se hallaba, a su vez, dividida en varias provincias. Las que correspondían a Tierra Santa eran: Sidón, que comprendía parte de la costa estrictamente palestina, con los puertos de Dor y Joppe; Tiro, que incluía también la zona del Carmelo y Ascalón; Akko, que era una fortaleza real; Samaría; Yehud (Judá); Ashdod, que abarcaba casi toda la Filistea; Idumea, que incluía Edom; y Ammonítida en Transjordania.

En la Biblia se cita la obstrucción sistemática que ofrecieron a la reconstrucción de Jerusalén tanto los gobernadores de Samaría y de Idumea como otros funcionarios de las provincias de Ashdod y de Ammón. La provincia de Judá incluía Betel por el norte, Jericó por el este, y Bet Shur por el mediodía (dejando para Idumea la ciudad de Hebrón); por el oeste llegaba hasta la costa en la zona norte, e incluía la ciudad de Lod. La Ammonítida abarcaba no solo lo que antes había sido el reino de Ammón, sino también todo Galaad. Por entonces en Transjordania se estaba fraguando un nuevo pueblo de estirpe árabe, el nabateo, que llegará a tener mucha importancia en los siglos posteriores. Los nabateos ocupaban el territorio de los edomitas, expulsados hacia el Néguev (Idumea), pero su dominio llegará a extenderse con el tiempo por casi toda Transjordania.

En el año 332 a.C., Alejandro Magno, que, después de la batalla de Isos, viene recorriendo la costa mediterránea del norte a sur, penetra por fin en Palestina, desde Tiro, y toma las ciudades de Akko, Torre de Estratón (lo que más tarde será Cesarea del Mar), Ashdod, Ascalón y Gaza. Después penetrará en Egipto. Durante esta incursión somete pacíficamente Jerusalén y su provincia. A su regreso, camino de Mesopotamia, conquista y destruye la ciudad de Samaría.

Después de la muerte de Alejandro, Tierra Santa queda bajo el control de la dinastía macedónica de los Tolomeos, proclamados reyes de Egipto. Formaba parte de una extensa región llamada «Siria y Fenicia», que comprendía varias provincias (hiparquías). Entre ellas se hallaban –por lo que a Tierra Santa se refiere–: Fenicia, que incluía la ciudad de Akko, la cual ha de llamarse a partir de ahora «Tolemaida»; Galilea; Judá; Ashdod, cuya capital es en estos momentos la ciudad de Yabné (hoy Yibna, al sur de Joppe) e Idumea, todas ellas en Cisjordania. En Transjordania: la Traconítida, la Auranítida y la Batanea, todas al norte y prácticamente fuera de los términos propios de Tierra Santa; ya dentro de ella, la Gaulanítida en el Golán, la Galaadítida en Galaad, con Gadara por capital, la Moabítida (Moab) y Gabalítida. Además existían las ciudades autónomas de Samaría, Dor, Joppe, Ascalón y Gaza. Entre las principales ciudades del país, además de Jerusalén, figuraban Marisá (hoy Tel Maresha), Joppe, Samaría, Jericó, Abila (hoy Khirbet el-Kafrein, descendiendo de Ammán al mar Muerto), Tyrus (hoy Iraq

el-Amir, al oeste de Ammán), Gadara, Berenice (la antigua Esyón = Elat), Pella (hoy Khirbet Fahil, en el valle del Jordán entre el Yarmuk y el Yabboq), Filadelfia (la antigua Rabat Ammán, hoy Ammán), Escitópolis (la antigua Bet Shan) y otras.

En un segundo momento y a partir de la batalla de Pánion, en la que Antíoco III derrota a Escopas, general de Tolomeo IV, el país pasa a depender del reino de los Seléucidas, cuya capital era Antioquía de Siria. Tierra Santa aparece entonces incluida en la «estrategia» de Celesiria y comprende las siguientes eparquías: Paralia, con la costa desde Fenicia a Gaza, salvo la comarca de Yabné y Ashdod, que pasa a depender de Idumea, cuya ciudad más importante sigue siendo Marisá; Samaría, que comprende ahora Judea, Samaría, Galilea y Perea, esta última en El-Belqa, al otro lado del Jordán (*peran tou Iordanou*), de donde le viene el nombre. El resto de la Transjordania forma la eparquía de Galaadítida. A partir de ahora adquirirán gran apogeo las ciudades semiautónomas tanto de Transjordania como de Cisjordania.

En este contexto se produce la revuelta independentista macabea. Matatías, el patriarca de la dinastía macabea, inicia el movimiento en la ciudad de Modín, en la Shefelá, y se retira con sus hijos a las montañas de Samaría –las colinas de Gofna–, desde donde iniciarán sus incursiones sobre Judea. Una vez más, Bet Horón se hace famosa por la batalla que allí libraré Judas Macabeo en 166 a.C. Otras batallas famosas de este caudillo fueron: la de Emaús (165 a.C.), hoy Latrún, a poco más de medio camino entre Jerusalén y Ramla; la de Bet Shur (165 a.C.), probablemente hoy Khirbet et-Tubeiqeh, al norte de Hebrón; la de Yazer, probablemente hoy Khirbet es-Sar, al oeste de Ammán; la de Rafón (hoy Er-Rafeh, en el Golán), la de Bet Zacarías (hoy Beit Zakariya, entre Belén y Hebrón), el 162 a.C.; la de Cafarsalamá (hoy Khirbet Salameh, cerca de El-Jib, al noroeste de Jerusalén), también el 162 a.C.; la de Adasá (hoy Khirbet Hadaza, en las cercanías de la anterior); la de Eleasá (hoy Khirbet el-Ashi, ligeramente más al norte), en la que Judas Macabeo perdió la vida (161 a.C.); y las batallas de sus seguidores, como Jonatán su hermano: sitio de Bet Basí (hoy Khirbet Beit Bassa, al sureste de Belén); batallas de Yabné (entre Ashdod y Ramla) y Azor; o la de Cedrón (Tel Qatrah, cerca de la actual Gedera), en tiempos de Simón, su otro hermano.

En la época de Juan Hircano se incorpora a la Judea una parte de Transjordania, al norte del antiguo Moab, con la ciudad de Mádaba; la Idumea, con Marisá, Hebrón y Bersheba; y la Samaría, incluyendo el Carmelo y Escitópolis. Después de la conquista de Galilea por Aristóbulo (104-103 a.C.), el reino de Alejandro Janneo llegará a incorporar prácticamente toda Tierra Santa. Por el norte lindaba en la costa con Fenicia, la cual llegaba hasta el Carmelo, si bien por el interior el reino judío se internaba hasta las fuentes del Jordán, en Banias. Por el sur incluía Bersheba, lindando con el territorio de los nabateos. Por el este incorporaba el Golán, Galaad, la Perea y el antiguo territorio de Moab. Sin embargo, la zona de Ascalón, en la costa mediterránea, quedaba fuera del reino.

2. Nuevo Testamento

A) DIVISIONES ADMINISTRATIVAS DE PALESTINA

El año 63 a.C., el general romano Pompeyo tomó Palestina. Venía de Damasco y, descendiendo por el valle del Yarmuk, llegó al Jordán, de donde subió a Jerusalén. El país quedó entonces dividido en *Judea*, que abarcaba, además de esta región, Galilea, Perea y la parte oriental de Idumea; *Samaría*, con capital en Siquem, que aparece como independiente; *Iturea* en el Golán y Baniás; y las ciudades griegas autónomas, como Tolemaida (que incorpora el Carmelo), Dora, Torre de Estratón y Apolonia (hoy Tel Arshaf, al norte de Tel Aviv), Joppe (hoy Yaffo, un barrio meridional de Tel Aviv), Yamnia, Azoto (Ashdod), Ascalón, Marisá, Gaza, y la confederación de la Decápolis, formada por las ciudades de Hipos (hoy Qal'at el-Hshn, cerca de la ribera oriental del lago de Genesaret), Dión (Tell el-Ash'ari) en el alto Yarmuk, Abila (Tell Abil, al suroeste de la anterior), Gadara (Umm el-Qeis, al sur del Yarmuk, ya cercana al valle del Jordán), Pella (Tell Fahl), Escitópolis (Bet Shean) y Gerasa (Jerash) en el alto Yabboq.



■ PALESTINA EN LA ÉPOCA DE HERODES EL GRANDE.

Todo ello pertenecía a la provincia romana de Siria, con capital en Antioquía. Judea era relativamente autónoma, bajo la autoridad del sumo sacerdote. Una nueva división del territorio en *synedria* o distritos, con capitales en Jerusalén, Jericó, Adora (hoy Dura, al suroeste de

Hebrón), Amato (en Transjordania, sobre la hoya del Jordán, al norte del Yabboq), y Séforis (Zippori, en Galilea, al norte de Nazaret), no tuvo éxito estable.

A partir del año 40 a.C., Herodes, proclamado rey por Roma, disfrutará de un amplio territorio semiindependiente que acabará abarcando, además de la Judea y la Idumea occidental, la Samaría, Yamnia, Joppe, Azoto, Gaza, Antípatris (Tel Afeq, al este de Tel Aviv), Torre de Estratón, ahora convertida en Cesarea, Gaba (junto al Carmelo), Gadara, Hipos, y en la zona del Golán: la Batanea, Traconítida y Hauranítida, así como, en las fuentes del Jordán, la Gaulanítida. Esbón, la antigua Hesbón (hoy Hisbán, al norte de Mádaba), será un territorio que Herodes incorpore a su reino, en este caso por conquista a sus poderosos enemigos los nabateos, con los que lindaba el reino por el oriente y el mediodía.

A la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.), el reino se divide entre sus hijos. Arquelaos queda con Judea, Idumea y Samaría; Herodes Antipas, con Galilea y Perea; Filipo con la Gaulanítida, Traconítida, Batanea y Hauranítida, cuya capital, Pánion, se llamará Cesarea de Filipo (hoy Banyas, en las fuentes del Jordán), mientras que Salomé, la hermana de Herodes el Grande, se queda con el territorio de Yamnia y Azoto. Entre tanto, Hipos, Gadara, Gaba, Gaza y Esbón vuelven a depender directamente del procónsul de Siria, gobernador de la provincia. El año 6 d.C., Arquelaos fue desposeído de su título de etnarca, y su territorio quedó convertido en una prefectura romana llamada Judea.

Años después, Herodes Agripa I, nieto de Herodes el Grande, heredó, en primer lugar, la tetarquía de su tío Filipo, después la de Antipas, y el 41 d.C. asumió por fin los territorios de la antigua prefectura con el título de rey, llegando a dominar una extensión geográfica solo ligeramente más reducida que el reino de su abuelo. A su inesperada muerte, en el 44 d.C., pasó todo el territorio a ser provincia procuratorial, regida, por un procurador romano. El dominio del rey Agripa II, hijo del anterior, quedó reducido al pequeño territorio de Calcis en Líbano, si bien fue adquiriendo después por cesión de Roma la administración de otros territorios, como Abila cerca de Damasco, más tarde la tetarquía de Filipo y, finalmente, una parte importante de la Galilea oriental que incluía las riberas del lago de Genesaret, así como el sur de la Perea.

Después de la gran guerra del 66-73 d.C., Judea, reuniendo por fin todos los distintos territorios, pasó a ser una provincia «imperial» romana sin su antiguo carácter procuratoriano, con las connotaciones administrativas, jurídicas y militares que ello conllevaba. Solo a partir de la segunda revuelta judía (132-135 d.C.), la provincia cambiará su nombre de Judea por el de Palestina.

B) GEOGRAFÍA DE LOS EVANGELIOS

Los llamados «evangelios de la infancia» de Mateo y Lucas mencionan las ciudades de Nazaret, Belén y Jerusalén. Nazaret era entonces una pequeña aldea, en lo alto de una cadena de colinas, cuyas gentes, de estirpe judía, se dedicaban preferentemente al cultivo de olivos y vides. El caserío consistía en viviendas pobres que aprovechaban las numerosas cuevas que presenta el terreno para ampliar sus habitaciones y tener cuadras, bodegas, silos y cisternas. Nazaret está a solo unos 5 km de la importante ciudad de Séforis, capital de Galilea. Después, la capitalidad fue

trasladada a Tiberíades (o Tiberias) ciudad fundada por Antipas en las riberas del lago a principios de la década de los años 20 d.C. y situada a unos 30 km de la primera. Es probable que, siendo José y Jesús artesanos y no agricultores trabajaran con frecuencia en estos dos importantes focos de población.

Por su parte, Belén en la época de Jesús era una ciudad pequeña de la montaña de Judá, situada a unos 8 km al sur de Jerusalén, en el camino de Hebrón. Se trataba de un lugar con historia conocida, pues había sido la patria del rey David y allí se veneraba la tumba de Raquel, la famosa matriarca, madre de José y Benjamín. Herodes había edificado, no muy lejos de la ciudad, un palacio-fortaleza, el Herodium, cuyos restos sobre una colina aún presiden desde el fondo el paisaje de Belén. La ciudad estaba situada sobre una loma, y a su pie se hallaban los terrenos de cultivo de trigo y cebada, así como los campos de olivos y viñedos. Económicamente era de alguna importancia, por ser un mercado de ganado menor, ya que los pastores de ovejas y cabras, que recorren con sus rebaños el vecino desierto de Judá, solían acampar en las afueras del poblado. Hay que pensar que el caserío de la ciudad sería por lo general humilde y que muchas viviendas aprovecharían las numerosas covachas de la zona para ampliar sus dependencias y establos. Belén, al parecer, estaba amurallada en aquella época.

De Jerusalén, que en los tiempos de Jesús era una gran ciudad, especialmente embellecida por Herodes el Grande, se hablará con mayor detalle más adelante, en el apartado que describe la topografía de Jerusalén.

Los relatos evangélicos que hacen referencia a la «misión de Galilea» citan como centro de la actividad de Jesús la ciudad de Cafarnaúm. Situada en la ribera noroccidental del lago de Genesaret o mar de Galilea, en un terreno más bien árido, era una pequeña ciudad, dedicada a la pesca, muy abundante en esa zona del lago. A su vez, se trataba de una plaza estratégica, por estar situada en una zona fronteriza junto al camino que desde la tetarquía de Galilea se dirigía a los territorios de la tetarquía de Filipo. De hecho, había allí servicios de aduanas (Mt 9,9) y una guarnición militar (Mt 8,5-9). También vivía gente dedicada a la agricultura, como han demostrado las excavaciones arqueológicas en el lugar. De Cafarnaúm eran vecinos los apóstoles Pedro y Andrés, y también al parecer Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo.

De hecho, toda la ribera septentrional del lago fue muy frecuentada por Jesús. Es el caso de Corozáin, un poco más al norte, algo apartada de la orilla; y de Betsaida, hoy Et-Tell y entonces conocida también por su nombre latino, Julias, que se encuentra algo más cerca de la ribera, pero al otro lado de la desembocadura del alto Jordán. Esta ciudad era la verdadera patria de los hermanos Pedro y Andrés, así como del apóstol Felipe. También predicó Jesús al sur de Cafarnaúm, en los alrededores de la ciudad de Genesaret, zona verde y fértil. Algunas tradiciones sitúan por allí, un poco más al norte de Ginnosar, en Heptageon (arab. Tabgha), los lugares del Sermón de la Montaña, de la multiplicación de los panes y peces y otros acontecimientos de la historia evangélica. Ya más al sur y sobre la propia ribera del lago se hallaba la importante ciudad de Magdala (en griego Tariquea), patria de María Magdalena.

No hay testimonios de que Jesús predicara en Tiberíades, y solo hay una referencia a su presencia en el sur del lago, adonde llegó navegando, con motivo de la curación del

endemoniado de Gadara (Mt 8,28), ciudad a la que pertenecía parte de aquella costa. La presencia del nombre de Gerasa en los textos paralelos (Mc 5,1; Lc 8,26) puede deberse a la mezcla del relato con el de otra posible curación o exorcismo que habría tenido lugar en otro momento en esa importante ciudad de Transjordania, o a la existencia de una localidad llamada Guerguesa en la costa oeste del lago. Por otra parte, hay en el evangelio varias referencias a las tormentas repentinas, que levantan considerable oleaje en las aguas, fenómeno bien conocido hoy en día, así como a las pescas milagrosas (la pesca y las fábricas de salazón constituían entonces una de las principales riquezas del lago). Igualmente hay referencias al trasiego de las gentes en barcas de unos lugares a otros de la ribera. Entre las parábolas de Jesús, bastantes se refieren a la vida del campo, pero también las hay que se inspiran en el mundo marítimo. Todas estas alusiones tienen cumplida ambientación en esta bella región de Galilea.

Jesús visitó la aldea de Caná, al norte de Nazaret, probablemente Khirbet Qana, aunque para muchos autores sería la actual localidad de Kafr Kanna. También subió al Tabor, en el caso de que esta sea la verdadera montaña de la Transfiguración, y no el monte Hermón. En cierta ocasión Jesús se adentró en la tetrarquía de Filipo hasta llegar a su capital, Cesarea, en las fuentes del Jordán. Igualmente recorrió el sur de la costa mediterránea del Líbano, visitando las ciudades de Tiro y Sidón.

En las narraciones evangélicas tiene especial importancia la «subida» de Jesús a Jerusalén. Aunque los sinópticos la reducen a un solo viaje al final de su ministerio, Juan consigna varias veces este trasiego de idas y vueltas entre Galilea y Judea. Sin embargo, todos los evangelistas están de acuerdo en presentarnos a Jesús al comienzo de su vida pública en el bajo Jordán. Allí fue bautizado por Juan Bautista y desde allí se retiró por algún tiempo a la soledad del contiguo desierto de Judá. El lugar del bautismo debió de ser Bethabara (Jn 1,28), en la ribera oriental, cerca ya del mar Muerto, cuyo nombre corrupto aparece en algunos códices como «Betania».

El viaje a Jerusalén desde Galilea, cuando se trataba de judíos, se realizaba normalmente descendiendo al valle del Jordán, para evitar atravesar Samaría, donde la conocida aversión de los samaritanos al templo de Jerusalén podía crear problemas a quienes peregrinaban hacia él. En consecuencia, los viajeros seguían por la ribera izquierda del río, que era el territorio llamado Perea, y, al llegar a la altura aproximada de Jericó, vadeaban el Jordán para llegar a esta ciudad. Desde ella emprendían el camino de subida a Jerusalén. Jericó, en efecto, es repetidas veces citada en el evangelio. Se hallaba situada a unos 30 km de Jerusalén, a la que se llegaba siguiendo la vía romana, trayecto, sin embargo, penoso por la diferencia de nivel (más de 1.000 de altura entre ambas ciudades), y no exento de ciertos peligros por tener que atravesar el desierto frecuentado por los bandidos. Jericó era una ciudad importante, no solo por su carácter fronterizo, sino también por haber sido propiedad del soberano Herodes el Grande, quien construyó en ella un conjunto de palacios y parques, que servían de residencia al monarca durante el invierno, muy crudo en la montaña de Jerusalén, pero extraordinariamente benigno en Jericó. Además la ciudad contaba con magníficos edificios públicos, como teatros e hipódromos, y se hallaba bien defendida por estratégicas fortalezas. Estaba edificada en un oasis de gran belleza a causa de su exuberante vegetación. En aquella época una buena parte de su riqueza se debía a las grandes

plantaciones de balsameras, cuyos productos eran altamente estimados en el mercado de entonces.

Los evangelios de Juan y Lucas, sin embargo, señalan que Jesús no solo siguió el camino del Jordán, sino que, en otras ocasiones, atravesó Samaría. El famoso diálogo con la samaritana (Jn 4) tendría lugar en la aldea de Sicar, donde está el pozo de Jacob (hoy `Ascar, cerca de la antigua ciudad de Siquem).

Otras de las localidades citadas por los evangelios son Betania y Betfagé, dos aldeas bien localizadas, cerca de Jerusalén, al otro lado del Monte de los Olivos. Ambas son conocidas por su nombre bíblico, y la primera, que ha llegado a ser ya una villa grande, también por el nombre árabe de El-Azariyeh, que hace referencia a Lázaro. La Emaús del evangelio no debe ser la ciudad citada en el AT (1 Mac 3,38; 9,50), que, localizada en Latrún, está bastante lejos de Jerusalén, sino la aldea de Qoloniya, cerca de Motza, a 5 km de Jerusalén (30 estadios) y que, según Josefo (*Bell. VII*, 217), se llamaba también Emaús cuando fue transformada en una especie de colonia para algunos licenciados de las tropas de Vespasiano. La distancia de 60 estadios de ciertos manuscritos de Lucas haría referencia al camino de ida y vuelta a Emaús. La corrección de 160 estadios de otros manuscritos representaría un esfuerzo por identificar la localidad con los 31 km que separan Latrún de Jerusalén. Las distintas identificaciones de Emaús, como Abu Gosh y Qubeiba, a 60 estadios de ida (11,5 km), son ya de época medieval.

C) GEOGRAFÍA DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Además de Jerusalén, las ciudades palestinas más citadas en Hechos son Samaría y Cesarea del Mar. Las tres resultaban, sin duda, las ciudades más importantes del país. Samaría, edificada sobre la antigua capital de Israel en la montaña de Efraím, era en la época de Jesús una gran ciudad. Reconstruida por Herodes el Grande para sus veteranos extranjeros licenciados del ejército, llevaba entonces el nombre de Sebaste (conservado en el topónimo árabe actual Sebastiyeh), es decir, «Augusta» en honor del emperador romano. La mayor parte de su población era pagana.

Cesarea, llamada «del Mar» para distinguirla de la Cesarea de Filipo, había sido fundada por Herodes el Grande sobre la antigua Torre de Estratón. En el siglo I era la capital y residencia del gobernador romano y constituía el puerto más importante del país, así como la ciudad más moderna y desarrollada. Estaba bien comunicada, a través de calzadas, con Séforis, Samaría y Jerusalén. Una buena parte de su población no era judía. Su emplazamiento y sus monumentales ruinas se hallan sobre la costa a medio camino entre Haifa y Tel Aviv.

Otras ciudades citadas en Hechos son: Joppe (hoy Yaffo), el puerto tradicional de Palestina, algo venido a menos por entonces; Lida (hoy Lod, al sureste de Tel Aviv); y Azoto (Ashdod) y Gaza (‘Azza), las dos viejas ciudades filisteas de la costa al sur de Yaffo-Tel Aviv, las cuales aún seguían teniendo importancia.

Fuera de Tierra Santa, la ciudad más citada es Antioquía, capital de la provincia de Siria y una de las ciudades mayores del mundo en aquella época. Estaba en el norte de Siria, en el bajo Orontes, no muy distante de la costa. Corresponde a la actual Antakya en Turquía. También se

cita Damasco, que mantenía su indudable importancia en la ruta comercial que conducía a Palmira y a Oriente; otra es la ciudad de Tarso, capital de la provincia romana de Cilicia.

No podemos entrar aquí en detalles sobre los viajes de san Pablo, por evidentes razones de espacio disponible y porque el tema se sale en parte fuera del ámbito geográfico aquí tratado. Además, algunas de las rutas paulinas siguen siendo tema de discusión entre los especialistas. En líneas generales, los viajes de Pablo se ajustan al siguiente esquema.

Las primeras actividades de Pablo, ya cristiano, se centran en Damasco, de donde parte para Jerusalén y de aquí, al cabo de unos días, para Cesarea, donde se embarca con destino a su ciudad de Tarso. Después de algún tiempo se dirige a Antioquía y de allí retorna a Jerusalén.

Entre los años 46 y 48 d.C. tiene lugar el llamado «primer viaje». Pablo y Bernabé, partiendo de Antioquía, se dirigen al cercano puerto de Seleucia, desde donde se embarcan para Chipre. Desembarcan en Salamina, en la costa oriental de la isla, atraviesan todo el territorio y se detienen en Pafos, capital de la provincia, justamente en la costa occidental. Aquí se embarcan en dirección hacia Anatolia, desembarcan en Perge de Panfilia, aproximadamente en la zona central de la costa sur de Anatolia. Desde Panfilia se internan en el país, llegando primero a Pisidia, donde visitan la ciudad de Antioquía, y después a Licaonia, donde entran en las ciudades de Iconio y Listra, y finalmente llegan a Derbe de Isauria. La vuelta la realizan por la misma ruta, esta vez sin tocar la isla de Chipre, y partiendo del puerto de Atalía, al oeste de Perge.

El «segundo viaje» se inicia también en Antioquía de Siria, y tiene lugar entre los años 50 y 52 d.C. Pablo hace la ruta por tierra, recorriendo las regiones de Siria y Cilicia, para de nuevo llegar a Derbe y a las ciudades de Licaonia: Listra e Iconio. De aquí, atravesando la Galacia y Frigia, llega al extremo occidental de Anatolia. Se embarca en el puerto de Tróade y pone rumbo a la ciudad macedonia de Neápolis; de esta pasa a la colonia romana de Filipos. Después, travesando las ciudades de Anfípolis y Apolonia, arriba a Tesalónica, capital de la provincia de Macedonia, y de aquí a la vecina ciudad de Berea. Probablemente se embarca y llega al Pireo, el puerto de Atenas. Esta era la urbe culturalmente más prestigiosa de todo el imperio; de Atenas pasa a la gran ciudad de Corinto, donde permanece algún tiempo. Desde Céncreas, el puerto del Egeo conectado con la ciudad, se embarca en dirección a Éfeso, la populosa ciudad de la costa occidental de Anatolia y capital de la provincia romana de Asia. Aquí vuelve a tomar otra nave que le lleva al puerto palestino de Cesarea; sube a Jerusalén y después emprende el camino de regreso hacia Antioquía.

El «tercer viaje» (53 a 58 d.C.) también comienza en Antioquía. Pablo recorre por tierra toda la meseta de Anatolia de este a oeste y llega a Éfeso, donde permanece más de dos años. De aquí pasa después a Macedonia, realiza un viaje a Corinto, vuelve por Macedonia, visita Filipos, se embarca rumbo a Tróade y, desde esta por tierra, llega hasta el puerto de Asso, donde vuelve a tomar la misma nave en la que iban sus compañeros de viaje.

Hace escalas en Mitilene, Quíos, Samos y Mileto. De aquí, siguiendo por mar, bordea la costa occidental de Anatolia, toca Cos, la isla de Rodas y, finalmente, Pátara, ya en la costa meridional de Anatolia. Abandonando la navegación de cabotaje, se embarca en otra nave que, pasando cerca de la costa chipriota, le conduce al célebre puerto de Tiro en Fenicia. De aquí por mar se

dirige primero a Tolemaida, la antigua Akko, y después a Cesarea. Desde esta ciudad sube a Jerusalén.

En el año 59 tiene lugar el viaje de Cesarea a Roma, en el que Pablo va ya como prisionero. La narración contenida en el capítulo 27 de Hechos constituye uno de los documentos más completos de toda la literatura de la antigüedad sobre temas náuticos. La nave toca Sidón, navega al resguardo de Chipre y arriba a Mira, en la costa sur de Anatolia. En otra nave, que iba a Italia, se inicia un nuevo periplo, bordeando la isla de Gnido y la costa de Creta, desde el cabo Salmone en oriente hasta Buenos Puertos, cerca de Lasea en la costa sur. Intentan continuar viaje hacia el puerto de Fénica, pero, ya fuera de la época de navegación por lo avanzado del otoño, son sorprendidos por un impresionante temporal, que es descrito con un detalle técnico, desde el punto de vista náutico, de valor inapreciable. Avistan el islote de Cauda y, luchando por separarse de la peligrosa costa africana, van a parar a Malta, donde se pierde la nave en uno de los bajos cercanos al litoral. Pasado el invierno y en un nuevo barco (ya es el tercero desde su salida de Cesarea) reanudan el viaje, tocando Siracusa en Sicilia, Regio en Calabria y, finalmente, pasando al mar Tirreno, arriban a Pozzuoli, cerca de Nápoles. Aquí emprenden por tierra el viaje a Roma, haciendo escalas en Foro Apio y Tres Tabernas.

Desde Roma y recobrada la libertad, Pablo realiza, sin duda, otros viajes, de los que no tenemos noticias precisas. Entre ellos es casi seguro que fue a España, porque ese era su propósito declarado al ir a Roma (Rom 15,24. 28). Una tradición local habla de su desembarco en Tarragona, lo que es muy verosímil, dado que esta ciudad era la más importante en España, capital de la provincia Citerior y, junto a Cartagena, el puerto preferido en el tráfico con Italia (sabemos de la tendencia de Pablo a predicar en las grandes ciudades).

Pistas de trabajo

Sobre un mapa mudo de palestina y la península del Sinaí, dibuje los dos posibles itinerarios del éxodo según las indicaciones dadas en el apartado correspondiente del tema.

Sobre un mapa mudo de Palestina señale el itinerario de los patriarcas, situando en su lugar los santuarios a los que se hace alusión en el tema.

Siguiendo las indicaciones del tema, haga un mapa con los tres viajes de san Pablo; sitúe las ciudades más importantes que visita en cada uno de ellos y señale con flechas su itinerario

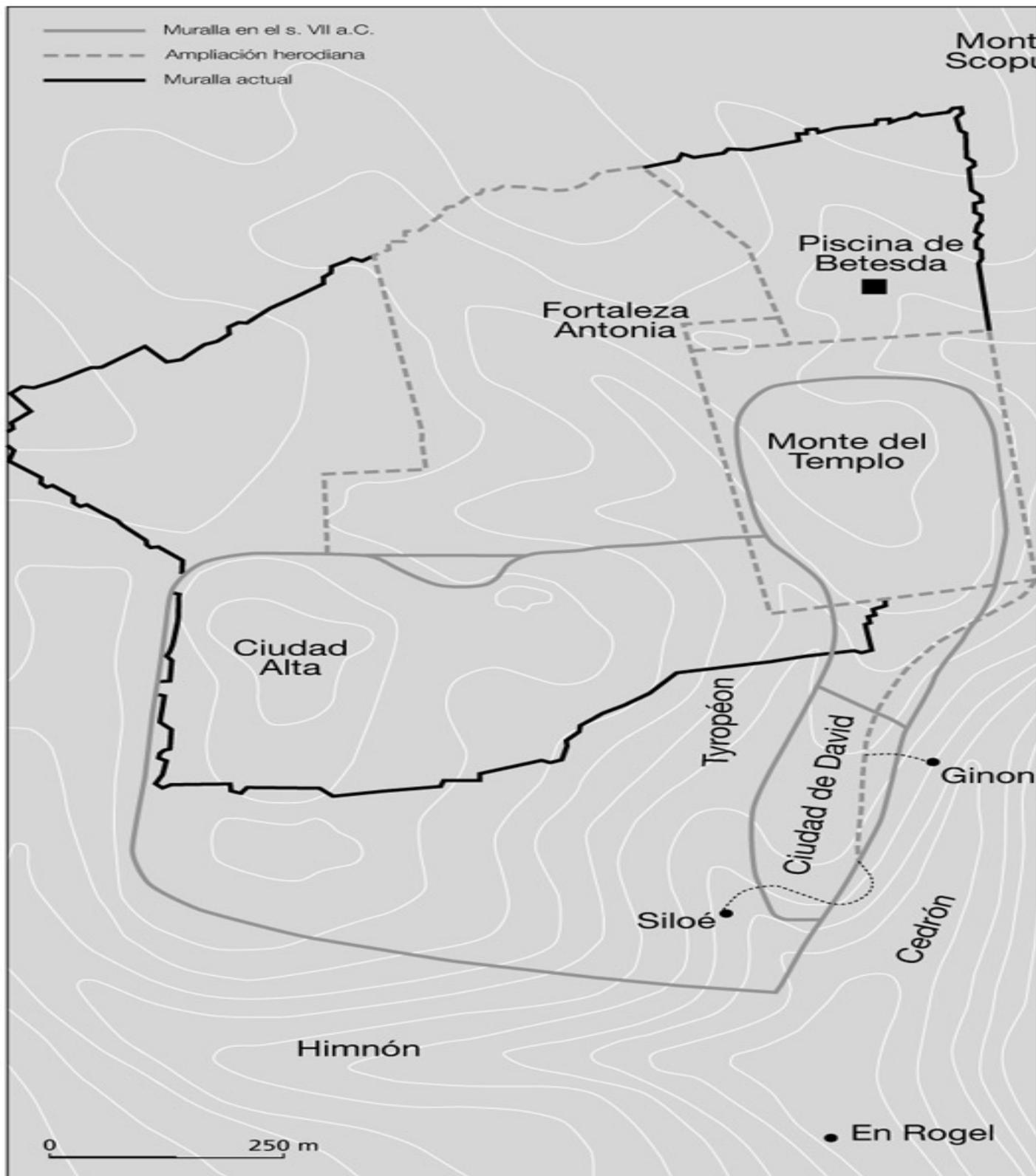
3. Topografía de Jerusalén

Dada la indiscutible importancia de Jerusalén en la historia bíblica, parece justificado dedicar un apartado especial a la topografía de esta ciudad

A) DESCRIPCIÓN

Jerusalén se encuentra en la montaña de Judá, sobre su eje central, a una altura media de unos 760 m sobre el nivel del Mediterráneo. La vieja ciudad estaba enmarcada por dos profundos barrancos: el Cedrón y su afluente el Hinnom (Ge Henna), que se unen cerca de la fuente de 'Ain Rogel. El primero, después de una pequeña trayectoria oeste-este, lleva sensiblemente la

dirección norte-sur, mientras que el segundo, que inicialmente venía del norte, cambia bruscamente en dirección oeste-este, para confluir perpendicularmente con el Cedrón. Al este del Cedrón se halla el Monte de los Olivos (815 m sobre el nivel del mar) y, un poco más al sur, el monte del Escándalo. Al nordeste de la ciudad, atravesando el Cedrón en su cabecera, está el monte Scopus; al sur, más allá del Hinnom se encuentra sobre una ladera el Campo de la Haqeldamá y al fondo el Monte del Mal Consejo. Aunque la ciudad antigua se reducía al lugar encuadrado por los dos barrancos, en la actualidad se extiende mucho más y desborda esos límites sobre todo tanto por el norte, como por el oeste.



■ TOPOGRAFÍA DE JERUSALÉN.

Jerusalén está edificada sobre colinas, o, por mejor decir, sobre varias y distintas alturas de la montaña. Su número varía según las distintas épocas históricas, ya que de una primitiva loma, el comúnmente llamado Ofel, la ciudad ha ido abarcando un número cada vez mayor de alturas

contiguas.

La parte más caracterizada de la Jerusalén actual (la llamada Ciudad Vieja) está rodeada de una bella muralla de piedra que, tal como ahora se ve, data del siglo XVI, ya que fue edificada por el sultán turco Solimán el Magnífico entre 1537 y 1540. Sin embargo, en buena parte de su recorrido conserva tramos, en sus hiladas inferiores, que son de época mucho más antigua. Las puertas de esta muralla son ocho. Por el norte: Puerta Nueva, Puerta de Damasco (arab. Bab el-Amud = Puerta de la Columna) y Puerta de Herodes (arab. Bab es-Zahiré = Puerta Florida). Por el este: Puerta de San Esteban o de Los Leones y Puerta Dorada (actualmente tapiada). Por el sur: Puerta de los Mogrobinos o Mogrobíes (también conocida como Puerta de las Inmundicias) y la Puerta de Sión. Y por el oeste: Puerta de Jaffa (arab. Bab el-Halil = Puerta de El Amigo», es decir, de Hebrón, la ciudad de Abrahán).

El interior del recinto está atravesado de norte a sur por una estrecha y pintoresca calle, que sigue el trazado del *cardo maximus* de la ciudad romana desde la Puerta de Damasco, conocida vulgarmente en su primer tramo por el nombre genérico de el Zoco. Al oeste de esta calle están sucesivamente el barrio cristiano y el barrio armenio, separados por la calle de David. Al este se encuentran el barrio musulmán y el barrio judío, separados por la calle de Bab al-Silsila, en cuyo extremo oriental se halla la gran explanada del templo, conocida con el nombre de Haram es-Sherif, donde hoy se encuentran las famosas mezquitas del Aqsa y de la Roca (arab. Qubbet es-Sakhra).

Pero la zona más antigua de la ciudad estuvo más allá de las murallas hacia el sur, desde estas hasta el barranco del Hinnom. La zona se encuentra claramente separada en dos por una vaguada, que corre de norte a sur, llamada Tiropéon (arab. El-Wad), la cual viene desde el interior de la Jerusalén amurallada, donde separaba el caserío de la ciudad y la explanada del templo. Ahora se continúa en unos 600 m hasta el fondo de la barranca en la confluencia del Cedrón y del Hinnom. Al este del Tiropéon está la colina comúnmente llamada del Ofel o Ciudad de David, y al oeste, la parte más alta de toda la población, la colina conocida con el nombre impropio de monte de Sión.

B) LA ANTIGUA CIUDAD DESDE LOS ORÍGENES HASTA EL SIGLO VII A.C.

La Jerusalén preisraelita, llamada Rushalimun en los textos egipcios de execración (ss. XX y XIX a.C.) y Urusalim en los de Tell el-Amarna (s. XIV a.C.), estaba ocupada por los jebuseos antes de su conquista por David; de ahí la denominación de Jebús, también empleada para referirse a la ciudad. Su privilegiado emplazamiento topográfico y estratégico y el hecho político de hallarse en la misma frontera entre Judá y Benjamín, aconsejaron a David convertirla en capital de su reino (ca. 997 a.C.). En aquella época la ciudad se reducía a la llamada colina del Ofel. Se han descubierto restos de la muralla del siglo XVIII a.C. (excavaciones de Kenyon), pero hay hallazgos aislados que se remontan hasta el Bronce Antiguo y el Calcolítico. Esta muralla, que según algunas interpretaciones estaría dotada de torres de defensa, sirvió después de base y fundamento a murallas posteriores.

La fuente de Guijón, que abastecía de agua a la ciudad –hoy popularmente conocida como «Fuente de la Virgen»–, se hallaba al pie de las murallas sobre el torrente Cedrón. Como en otras ciudades cananeas, uno de los mayores problemas de defensa en tiempos de guerra era asegurar el suministro de agua en los momentos de asedio. De ahí que, por una parte, se tratara de evitar a toda costa que el enemigo tuviera acceso a la fuente y, por otra, que las aguas de esta pudieran ser aprovechadas debidamente por los defensores que se hallaban dentro del recinto amurallado. En varias ciudades se hicieron costosas obras para, en un momento dado, ocultar la fuente exterior y desviar las aguas subterráneas hacia zonas, a las que se pudiera tener acceso directo mediante enormes pozos desde el interior de la población asediada.

En el caso de Jerusalén el sistema hidráulico de suministro fue extremadamente complejo y ha sido objeto de numerosos estudios, no estando aún del todo resuelta la correcta interpretación de los varios canales y pozos descubiertos. Parece ser que ya a finales de la Edad del Bronce, tal vez hacia el siglo XIII a.C., los habitantes de Jerusalén construyeron sendas torres avanzadas respecto a la muralla para proteger la fuente y poder embalsar el agua en una pequeña piscina exterior, pero bien resguarda, a la que se tenía acceso directo desde la ciudad. Se supone que, conquistado y bloqueado todo este dispositivo, se podía acceder fácilmente al interior de la ciudad. Esta sería la proeza que debió de realizar Joab, cuando David se apoderó de Jerusalén (2 Sm 5,6-9; cf. 1 Cr 11,4-7).

En los siglos posteriores se llevaron a cabo diversas obras para canalizar las aguas de esta fuente de Guijón. Pero la más importante consistió precisamente en aplicar el método anteriormente descrito de desviar las aguas subterráneas hacia el interior de la colina, a las que se tendría acceso mediante el hoy llamado pozo de Warren. Ignoramos la fecha exacta de estos trabajos, pero, al parecer, poco tiempo después el rey Ezequías (716-687 a.C.) decidió realizar por fin una gran obra, consistente en canalizar las aguas a través de un túnel excavado en la roca de 533 m de longitud, para conducir las a una piscina en la parte más baja de la ciudad, es decir, en la zona que ahora quedaba ya dentro del nuevo recinto amurallado, tras la ampliación del antiguo. Nos estamos refiriendo a la piscina de Siloé. De estas obras dan testimonio tanto la Biblia (2 Re 20,20; 2 Cr 23,30) como una inscripción hebrea conmemorativa del encuentro de las dos brigadas de mineros que, desde ambos extremos, iniciaron el túnel, la cual se conserva en el Museo de Estambul. Además de este complejo sistema hidráulico existía otro más sencillo –el tercero–, que se remontaba a época muy antigua, llamado «Canal de Siloé». Este, sin atravesar plenamente la colina, conducía las aguas de uno a otro lugar a través de un túnel somero junto a la ladera con controles y salidas al exterior, sirviendo así para regar los huertos situados al pie de la ciudad.

Ya en los tiempos de David se inició la extensión de la ciudad por el norte, hacia la altura donde actualmente se encuentra la explanada del templo, por lo que recibe también el nombre de monte del Templo. Fue consumada por Salomón con la edificación allí del propio templo y de los palacios reales al sur de él, y con el relleno de la pequeña depresión que, al parecer, separaba ambas alturas, el Milló, si es que tal terraplén (1 Cr 11,8) no se refiere a los muros de contención, modernamente descubiertos, destinados a edificar casas sobre la vertiente este de la

loma de la ciudad, aunque intramuros. En la vieja ciudad de David existían al menos dos puertas: la del Agua sobre la fuente de Guijón, y la del Valle sobre el Tiropéon; los restos de esta última parecen haberse localizado en las excavaciones de Crowfoot. En la zona de la nueva acrópolis salomónica debieron desistir además otras entradas.

En los tiempos del rey Ezequías y, para asegurar mejor la defensa de la ciudad ante posibles ataques y asedios de los asirios, además de las obras reseñadas para asegurar el suministro de agua en tiempo de asedio, se reforzaron y ampliaron las defensas. Así pues, se albergaron dentro del recinto fortificado los nuevos barrios muy poblados de la Misneh y del Makhtesh al oeste de la vieja ciudad, lo que amplió notablemente la extensión de la ciudad amurallada, que ahora ya incluía también la llamada «Ciudad Alta» y el fondo del Tiropéon, donde va a construirse la citada piscina de Siloé. Un buen tramo de la nueva muralla, de 7 m de espesor, ha sido hallada en la calle Plugat Hakotel del barrio judío.

C) ENTRE LOS SIGLOS VII Y I A.C.

La ciudad creció tras la caída de Samaría, pues bastantes israelitas, deshecho el reino del norte, fueron a acogerse al superviviente reino de Judá y principalmente a su capital Jerusalén.

Un poco más al norte del tramo de muralla al que hemos aludido y dentro aún del actual barrio Judío, se han descubierto los restos de otra muralla ligeramente posterior, con indicios arqueológicos que denotan el asalto de las tropas babilónicas en el 587 a.C. (excavaciones de Avigad). Estamos, pues, ante una modificación en el trazado del recinto mural, que se adelanta ligeramente hacia el norte, para dar lugar a la estructura estratégica de una puerta, probablemente la llamada Puerta Central (Jr 39,3).

A la vuelta del destierro, la ciudad cuyos muros fueron restaurados por Nehemías, era considerablemente más pequeña, posiblemente menor incluso que la ciudad salomónica. En todo caso, la muralla oriental en el Ofel iba situada sobre la pendiente a mayor altura que la preexilica (excavaciones de Macalister y Duncan), lo que supone un perímetro más reducido para el caserío interior. Una descripción de los muros y de sus siete puertas puede verse en Neh 12,31-39.

En la época asmonea, después de la reconquista definitiva de toda Jerusalén por Simón Macabeo (141 a.C.), se edificó un gran muro que incorporaba la vieja ciudad los nuevos barrios extramuros al oeste de ella. Semejante muralla coincidía, en líneas generales, con el antiguo y abandonado muro del siglo VIII a.C. Sus restos se han hallado en diversos lugares de la ciudad, como al sur de la calle de David en Habad Street (excavaciones de Avigad); en la ciudadela (excavaciones de Johns y de Amiran y Eitan); así como sobre el Hinnom (excavaciones de Chen, Margalit y Pixner), y especialmente en el llamado barrio Judío (excavaciones de Avigad). Se ha dicho también que, sobre el impropio llamado «monte de Sión», podría haberse levantado entonces una nueva ciudad helenística, la posible «Antioquía» de 2 Mac 41. Pero no parece que esta sea la correcta interpretación del tal texto, pues este no se refiere precisamente al urbanismo de la ciudad, sino a la condición de los ciudadanos en los tiempos de la dominación de los reyes seléucidas. Estos reyes levantaron una gran fortaleza al sur del templo, conocida con

el nombre de Acra, tantas veces citada en los libros de los Macabeos. En época asmonea se construyó también un puente que, salvando el Tiropéon, unía la nueva ciudad con la explanada del templo. A su vez, se había edificado ya, hacía algún tiempo, la fortaleza de Baris al noroeste del templo, a la que más tarde sustituiría la «Torre Antonia».

Durante el asedio de Jerusalén por Pompeyo (año 63 a.C.), la facción de Hircano abrió a los romanos las puertas de la nueva «Ciudad Alta», pero los seguidores de Aristóbulo se hicieron fuertes en la amurallada «Ciudad Vieja» y cortaron el puente de unión. Al fin esta fue tomada al asalto por Pompeyo.

D) ÉPOCA HERODIANA

Herodes el Grande, el monarca constructor por excelencia y emulador de la obra de Salomón, transformó también en buena medida la ciudad de Jerusalén. La más importante de sus obras fue la total reconstrucción del templo, para el que hizo una nueva plataforma o explanada, sostenida por impresionantes muros, algunos de cuyos enormes sillares pesan más de cien toneladas. El llamado Muro de las Lamentaciones es una parte, y no precisamente la más significativa arquitectónicamente hablando, del citado muro colosal. El área resultaba el doble que la existente hasta entonces. Todo alrededor estaba rodeado de pórticos de columnas, abiertos hacia el interior del inmenso patio. Por el sur el pórtico se transformaba en una verdadera y monumental basílica, llamada Pórtico Real.

En la inmensa explanada, llamada Atrio de los Gentiles, había hacia el centro un gran pavimento sobreelevado al que se subía mediante algunos peldaños. Constituía una barrera que ningún pagano podía transgredir bajo pena de muerte, tal y como anunciaban varios letreros bien visibles y redactados en griego. Aquí comenzaba propiamente el complejo del santuario. Iba precedido de un patio porticado, llamado Atrio de las Mujeres, al que tenían acceso mujeres y hombres a través de una puerta conocida con el nombre de Puerta Corintia. Este era el lugar de oración y donde se depositaban las limosnas. Mediante una puerta monumental llamada Puerta de Nicanor, se accedía a otro patio, llamado Atrio de Israel, reservado a los hombres que aportaban los animales para los sacrificios. A esa puerta se asomaban los sacerdotes tras la ofrenda del incienso para bendecir al pueblo. Franqueado aquel atrio se encontraba un patio —el Atrio de los Sacerdotes—, donde se hallaba el altar sobre el que se inmolaban las víctimas, así como la entrada al verdadero templo, un enorme edificio con la orientación este-oeste. Constaba de tres partes: el vestíbulo (*ulam*), el santuario (*hekal*) con el altar del incienso, la mesa para los panes de la ofrenda y el candelabro de siete brazos (*menorá*), y finalmente el Santo de los Santos (*debir*), que en aquella época era un lugar sacratísimo, pero totalmente vacío.

Los accesos a la gran explanada eran: Uno por el norte, la llamada Puerta de Tadi, que no estaba en uso. Otras dos por el levante: la Puerta de Susa a la altura de la actual puerta de época califal conocida como Puerta Dorada, y la Salida del Chivo Expiatorio sobre un gran paso elevado. Pero la primera solo debía usarse para la extracción ritual de la «vaca roja» y la segunda no daba directamente a la superficie de la explanada, sino a los sótanos y zona de servicios del templo. Por el sur se abrían las puertas de Hulda, llamadas Puerta Triple y Puerta Doble, de

entrada y salida respectivamente, a las que se llegaba mediante amplias escalinatas. Eran los accesos normales para los fieles, que, atravesando un magnífico pasaje subterráneo, desembocaban al otro lado ya en la gran explanada. Por el oeste existía una espectacular escalinata, que ascendía desde el fondo del Tiropéon, doblada en ángulo recto y, salvando el vacío mediante un imponente arco (arco de Robinson), daba acceso, no a la explanada propiamente, sino al pórtico en su ángulo suroccidental. Otra entrada de parecidas características, aunque algo menos espectacular, era la que corresponde al llamado arco de Wilson, un poco más al norte. Entre ambas había una puerta más modesta, a la altura de la calle del Tiropéon, pero que por un conducto subterráneo, como las puertas de Hulda, llevaba no a los pórticos, sino a la misma explanada. Era, al parecer, el acceso utilizado por los extranjeros autorizados para la visita y se llamaba la Puerta de Coponio. Corresponde a la llamada hoy Puerta de Barclay. Todavía existía, más allá del arco de Wilson, una última puerta sencilla para el servicio del templo, que hoy recibe el nombre de puerta de Warren.

Otras construcciones de Herodes fueron la Torre Antonia, adosada al ángulo noroccidental de la explanada del templo y edificada sobre una altura, donde estuvo la antigua fortaleza de Baris en tiempos de los Asmoneos. El hallazgo allí de un pavimento de grandes losas (prospecciones de Vincent) hizo suponer que se trataba del patio central de esta edificación, la cual constaría de cuatro torres en los ángulos. Este pavimento fue identificado con el Lithóstrotos donde Jesús fue sentenciado por Pilato (Jn 19,13). Hoy en día están en revisión estas interpretaciones y el pavimento se atribuye al de una plaza pública en la Aelia Capitolina, la nueva ciudad creada por el emperador Adriano, sobre la cual se colocó como arco de triunfo una antigua puerta de la ciudad, el llamado Arco del Ecce Homo, el cual puede verse aún, tanto sobre la Vía Dolorosa, como en el interior del convento de las Damas de Sión, ya que se trataba en realidad de un arco triple. La Torre Antonia se convirtió en el cuartel principal de la guarnición militar de Jerusalén en los años en que Judea era provincia romana, con anterioridad a la toma de la ciudad en el año 70 d.C., cuando ciudad y torre fueron destruidas.

Herodes el Grande construyó además un espléndido palacio para sí junto a lo que hoy se llama la Ciudadela, en el barrio armenio de la Ciudad Alta. Dicho palacio se apoyaba sobre la muralla occidental y por el norte estaba protegido por tres torres, conocidas con los nombres de Fasael, Híppico y Mariamme, la mayor de las cuales era la primera. Sin embargo, solo se ha conservado hasta hoy parte de la torre de Híppico, encuadrada en la estructura actual de la Ciudadela. Nótese todos estos nombres, que aluden a personajes relacionados con Herodes: Marco Antonio, su protector, Fasael su hermano, Híppico, su amigo, y Mariamme su esposa. Es posible que, siendo este palacio la residencia habitual de los gobernadores romanos cuando estos iban a Jerusalén, fuera el auténtico pretorio donde Jesús fue sentenciado a muerte, y no la Torre Antonia, que entonces era más bien un cuartel.

Otras obras importantes de Herodes el Grande en Jerusalén fueron el teatro y el estadio, que, al parecer, no estuvieron en el Tiropéon, como a veces se ha supuesto, sino en algún lugar desconocido de las afueras de la ciudad.

Respecto al recinto amurallado de Jerusalén, es preciso tomar en cuenta la minuciosa

descripción de Flavio Josefo (*Bell. V*, 142-155). Habla de tres muros. El Muro I lo atribuye a la época davídico-salomónica, y no es otro que el muro asmoneo, anteriormente descrito por nosotros. El Muro II se hallaba al noroeste del templo, incorporando a la ciudad un nuevo barrio llamado Misná. Partía de la Torre Antonia y se dirigía al norte hasta la muralla actual, con la que sensiblemente coincide en la Puerta de Damasco. En este lugar han aparecido los restos de la antigua puerta y las torres de defensa (excavaciones de Hamilton y Hennesy). A partir de aquí, el muro se dirigía al sur y, haciendo algunos quiebros, llegaba hasta la Torre de Híppico junto al palacio de Herodes. Uno de estos ángulos dejaba fuera de la muralla al Gólgota o Calvario, pequeño montículo en una zona de canteras junto al que existían algunos sepulcros excavados en la roca, conjunto todo que indudablemente corresponde a la actual basílica del Santo Sepulcro. La ubicación del llamado «Calvario de Gordon» o «Tumba del Jardín» (*Garden Tomb*), al norte de la Puerta de Damasco, aunque resulte un lugar evocativo y piadoso, carece de todo fundamento histórico. Este Muro II debió de ser construido en la época de Herodes el Grande, aunque Josefo no lo diga expresamente, y existía ya en tiempos de Jesús. El Muro III era en principio una construcción muy sólida, pero fue rematado con prisas; tenía por objeto incluir dentro de la ciudad los barrios que iban proliferando más al norte del Muro II. Fue construido por Herodes Agripa [41-44 d.C.], y su trayectoria es descrita con minuciosidad. De él se dice que pasaba cerca de la tumba de Helena, reina de Adiabene. En efecto, poco más al sur de esta tumba y al norte de la École Biblique se han hallado los restos de una gran muralla con posibles torreones, que se continúa, tanto al este en la zona de la Albright Institution, como al oeste hacia el Hospital Italiano (excavaciones de Sukenik y Mayer; y de Ben Arieh y Netzer). Hay otras interpretaciones sobre la identificación de cada una de estas tres murallas, descritas por Josefo; pero la aquí expuesta nos parece la más segura y la que, sin prejuicios, se atiene mejor a los hechos.

Existen Jerusalén otros lugares relacionados con la vida de Jesús, como la piscina de Betesda (Jn 5,2-4), junto a la iglesia de Santa Ana, algo más al este de la Torre Antonia y ya fuera de los muros de la ciudad herodiana. Es la doble piscina que tenía cinco pórticos, cuatro rodeando el todo el conjunto por cada uno de sus lados, y otro en el centro, separando ambas secciones. Era originariamente de época asmonea, y han sido descubiertas sus ruinas en diferentes prospecciones y excavaciones desde finales del siglo XIX. Junto a ella había una especie de balneario, del que se conservan los restos, donde pudo tener lugar el pasaje evangélico. En la época de Adriano fue convertido en un santuario dedicado a Esculapio.

Igualmente hay que citar la llamada «calle escalonada», que desciende por la loma oriental de la Ciudad Alta, construcción que puede remontarse en su fase más antigua a la época herodiana. Tal vez fue transitada por Jesús, por ejemplo la noche del Jueves Santo, cuando, dejando el cenáculo, se dirigió hacia el Huerto de Getsemaní en la ladera oeste del Monte de los Olivos, al otro lado del Cedrón. La localización del cenáculo en la Ciudad Alta se funda en una sólida tradición, si bien el lugar exacto hoy tenido por tal, aunque puede ser el cenáculo donde se reunían los apóstoles tras los acontecimientos pascuales, no tiene por qué coincidir necesariamente con el lugar de la Última Cena, cuya localización parece quedar

intencionalmente oculta en los propios evangelios. La tradición jerosolimitana que identifica el cenáculo actual con el lugar donde se reunía la iglesia primitiva es muy antigua, pero su equivalencia con el cenáculo de la Última Cena es menos antigua (siglo v).

Con menor solidez, sin embargo, se presenta la localización precisa de la Casa de Caifás. Suele identificarse con la iglesia de San Pedro del Gallicantu, junto a la referida calle escalonada, donde hay restos de una casa de cierta importancia que podría ser datada como de época Herodiana, si es que no pertenece al siglo II d.C., como también es posible.

Hay que referirse, aunque sea de pasada, a las numerosas tumbas, excavadas en la roca, esparcidas por los alrededores de la ciudad. Hay algunas –muy pocas–, que datan de época preexílica, como la llamada «tumba de la hija del faraón» en Siloan, frente al Ofel; pero son más abundantes las del periodo asmoneo, herodiano y aun posteriores. Cabe señalar, entre otras, la de la reina Helena de Adiabene y las llamadas del Sanedrín al norte de la ciudad, la de la familia Herodes y la de Jasón al oeste, y la de Bene Hezir y las llamadas de Absalón, Zacarías y Josafat en el valle del Cedrón, así como la necrópolis del Dominus Flevit a media ladera del Monte de los Olivos.

E) DESDE LA PRIMERA REVUELTA JUDÍA

Durante el asedio de Jerusalén del año 70 d.C., las tropas romanas de Tito, que originariamente tenían su campamento en el monte Scopus, invadieron en primer lugar el recinto rodeado por el Muro III; de aquí penetraron en el barrio que encerraba el Muro II. Después construyeron un cerco para aislar al resto de la ciudad. Conquistaron y demolieron la Torre Antonia y al fin penetraron en el templo y lo destruyeron. Desde aquí se apoderaron del Ofel y de la Ciudad Baja en el Tiropéon. Finalmente conquistaron la Ciudad Alta, donde se habían hecho fuertes los defensores.

Jerusalén fue arrasada, y sobre lo que hoy es el barrio armenio en la Ciudad Alta se instaló el campamento estable de la Legión X Fretensis, que quedó como guarnición. Después de la segunda revuelta, en la época de Adriano (131-135), la ciudad fue totalmente transformada, recibiendo el nombre de Aelia Capitolina, en honor del nombre de familia del emperador. La nueva población se levantó en un perímetro más reducido, que sigue fundamentalmente los muros del actual recinto, y, por tanto, deja fuera de aquel la zona sur, que incluye buena parte de la Ciudad Alta, la Ciudad Baja y el Ofel. Los restos del amurallado, que debió de realizarse varios años después –acaso a principios del siglo III–, aún se ven en las hiladas más bajas de los muros actuales en ciertas zonas, principalmente en la Puerta de Damasco. Aquí, la antigua puerta correspondiente a la Aelia, en forma de triple arco triunfal, sería anterior a la propia muralla. Tras las excavaciones realizadas, aún se que conserva buena parte de la misma; incluso a simple vista se puede contemplar uno de los arcos.

En la época bizantina (siglo VI) volvió a recuperarse temporalmente la zona sur, que de nuevo se perdió a lo largo de la Edad Media, para quedar definitivamente excluida del recinto con la construcción de la muralla actual en el siglo XVI.

Pistas de trabajo

Consulte un mapa de la evolución de las dimensiones de Jerusalén y sus muros, según distintas épocas históricas. En cada una de sus fases, señale la época en que tuvo lugar el cambio y los acontecimientos que lo provocaron, según lo dicho en el apartado correspondiente a la topografía de Jerusalén.

Sobre un mapa mudo de la Jerusalén herodiana, señale las diferentes puertas de acceso a la ciudad de las que se habla en el apartado correspondiente; las instalaciones de agua (fuentes, acueductos, piscinas) a las que se hace alusión, el lugar del Calvario, el Templo y sus puertas mencionadas en el tema, el valle del Hinnon, el Tyropeon y el valle del Cedrón.

V. VIAJEROS Y EXPLORADORES

El estudio del país de la Biblia, la identificación de los lugares donde sucedieron los acontecimientos más importantes de los relatos bíblicos, los restos materiales de los monumentos y ajuares de la época bíblica han suscitado desde siempre la curiosidad e interés por parte de los estudiosos.

A lo largo de los siglos, se ha convertido en un foco de atracción y de visitas constantes. Son los peregrinos que van a comprobar de visu el ambiente y las huellas materiales de la historia bíblica. Entre ellos, ha habido viajeros que se han preocupado particularmente de investigar estos temas y que han dejado por escrito el testimonio de sus experiencias. Tan solo a ellos vamos ahora a referirnos muy brevemente.

La historia puede remontarse al siglo IV, en el que hay que citar al anónimo Peregrino de Burdeos, que en el año 333 da ya importantes datos, y especialmente a la dama o virgen española, llamada Egeria o Eteria, que viaja en el 393-394 y escribe su famoso *Itinerarium*, de valor incalculable para la historia de los Santos Lugares. De esta época es también san Jerónimo, traductor y comentarista de la Biblia, que vivió en Belén desde el 386, el cual aporta a su vez numerosos datos de primera mano referentes a esta materia. También debe citarse a Eusebio de Cesarea, autor del *Onomasticon*, una amplia recolección de topónimos bíblicos y su posible identificación, cuya versión latina se debe precisamente a Jerónimo en el año 380.

Otros peregrinos escritores son Euqueria, en el 440, y el Peregrino de Piacenza, en el 570. Hacia el año 700 visita Tierra Santa el francés Arculfo, que aportará numerosas observaciones y datos. Posteriormente aparecen Willibaldo (721-727), Bernardo el Sabio (867), Saewulfo (1102-1103) y Sigurdo el Cruzado (1107-1111). Hay que destacar al rabino español Benjamín de Tudela (1160-1173), a sir John Maundeville (1322-1356), a Bertrandon de la Brocquière (1432-1433) y a Henry Maundrell (1697).

Una nueva etapa en las exploraciones del país, con criterios más científicos y modernos, la inician el viajero español Domingo Badía, conocido por el pseudónimo de Alí Bey, que visitó Palestina en 1807; el explorador Ulrich Jasper Seetzen, que recorre la zona entre 1805 y 1809; y el famoso J. L. Burckhardt, explorador suizo descubridor del templo de Abu Simbel en Egipto y de la ciudad de Petra, que viaja por Palestina entre 1810 y 1812. Podemos decir que esta fase

culmina con una figura de singular importancia. Es el norteamericano Edward Robinson, que realiza estudios en el país en 1838 y 1852.

A partir de entonces comienza ya la etapa moderna de profusas investigaciones especializadas, tanto geográficas como arqueológicas. Entre los primeros iniciadores en el campo geográfico hay que citar al general Kitchener y a G. Schumacher para Cisjordania y Transjordania respectivamente en lo que a cartografía se refiere; y a G. Ebers, H. Guthe, G. Adam Smith y Fr. Buhl por lo que atañe a la obra descriptiva. En Arqueología hay que recordar al capitán Ch. Warren, que realizó las primeras excavaciones en Jerusalén entre 1868 y 1870, y al francés C. Clermont-Ganneau a partir de 1870.

No es posible citar aquí los nombres de investigadores posteriores, dada la amplísima bibliografía existente al respecto. Tan solo vamos a referirnos a las principales instituciones que vienen apoyando la labor investigadora en el país: la British School of Archaeology, heredera de la Palestine Exploration Fund, la École Biblique et Archéologique Française, la American School of Oriental Research, el Deutsches Evangelisches Institut, la Deutscher Palästina Verein, la Jewish Palestine Exploration Society, después Israel Exploration Society, además de las universidades hebreas del país y del Israel Department of Antiquities and Museums, el Department of Antiquities de Jordania, la Mission Archéologique Française, el Studium Biblicum de la Flagelación de los Franciscanos, la Missione Archeologica Italiana, el Instituto Español Bíblico y Arqueológico, etc.

VI. TEOLOGÍA DE LA TIERRA SANTA

A lo largo de toda la Biblia se detecta con claridad que el tema de la Tierra Santa ocupa un papel importante en la teología, de tal modo que, junto a la teología de la Tierra, existe incluso una mística de la Tierra. Este es el impulso que, vigente aún en los tiempos posbíblicos, ha originado el fenómeno de las peregrinaciones, no solo entre los cristianos, sino igualmente entre los musulmanes y judíos. Es también el determinante de las Cruzadas; es la base del movimiento sionista, y resulta ser la causa más o menos próxima de una buena parte de los proverbiales conflictos del Próximo Oriente. Los apelativos «Tierra Santa» y «Tierra Prometida» son de por sí lo suficientemente expresivos y aparecen consignados de una forma u otra en la propia Biblia (Ex 3,5; Nm 14,16; Dt 1,8; 31,20; 34,4; Jos 1,4, etc.).

Uno de los aspectos más sustantivos de la trama de la historia de la salvación es la promesa de Dios a Abrahán padre del pueblo elegido, cuya realización a través del tiempo constituye el hilo conductor de toda la historia bíblica. Esta promesa incluye diversos temas, y uno de los más sobresalientes es la posesión de la Tierra de Canaán, junto a la multiplicación de la descendencia y la lejana y oscura figura del Mesías, cuya identidad irá aclarándose gradualmente. Para un seminómada como Abrahán no existe meta más preciada que ser propietario exclusivo del suelo por el que vaga sin poseerlo y llegar a formar un pueblo numeroso y poderoso para defender los derechos sobre esa tierra.

El primer paso para empezar a hacer realidad lo que hasta entonces había sido solo una

promesa, es la compra de un campo con la cueva de Makpelá en Hebrón, para el sepelio de Sara y los demás miembros del clan. La Biblia da gran importancia simbólica a este acontecimiento (Gn 23,1-20; 25,8-10; y 50,12-13). Un segundo peldaño puede ser el entierro de Jacob, que es trasladado solemnemente desde Egipto (Gn 50,4-14). Pero la idea de la Tierra Prometida adquiere todo su valor cuando el pueblo de Israel en bloque, conducido por Moisés, huye de Egipto y se pone en camino, a través del desierto, hacia la Tierra de Canaán. La larga estancia en el desierto como «paso», purificación y preparación «ascética» para tomar posesión feliz de la Tierra se convierte en la historia de Israel en un nuevo símbolo. Por fin, se reparte la tierra y se toman medidas para que esa repartición permanezca siempre equitativa y para que el pueblo guarde la vieja alianza del Sinaí.

Pero hay algunos enemigos de la posesión de la Tierra que no han desaparecido con la conquista. La lucha interminable con los pueblos de Canaán y su entorno es el argumento histórico de la época de los jueces y de la monarquía. Solo si el pueblo es fiel a la alianza, Yahvé cumplirá plenamente su promesa. Por fin, los pecados del pueblo obligan a Dios a tomar la decisión de arrancarlos de la Tierra y enviarlos al destierro. Pero la promesa continúa: Yahvé perdona a su pueblo y lo devuelve a la Tierra Prometida. La historia ha de repetirse de nuevo y – ya en el NT– los evangelios hacen aún referencia a la amenaza de una nueva destrucción de Jerusalén.

A lo largo de toda esta azarosa historia, la Tierra se ha presentado siempre, en primer lugar, como signo de felicidad. Mirada desde el desierto, es una tierra rica, cubierta de pastos y de flores, la tierra que mana leche y miel (Ex 3,8; Lv 20,24; Nm 13,27; Dt 6,3; Jos 5,6; etc.), cuya posesión física es símbolo de tranquilidad. Por eso, cuando Israel llegue a la meta de su bienestar en tiempos de Salomón, se dirá que «Judá e Israel vivieron tranquilos, cada cual bajo su parra y su higuera, desde Dan hasta Bersheba» (1 Re 5,5; cf. 2 Re 18,32). En segundo lugar, el cumplimiento por parte de Dios de la promesa de posesión de la tierra es garantía del cumplimiento de las demás promesas, incluida la mesiánica, ya que el propio Mesías «comerá» leche y miel (Is 7,15).

La Tierra Santa, y más concretamente la ciudad de Jerusalén como síntesis de ella, se convierte para los profetas en símbolo del propio pueblo elegido por Dios. Se reviste entonces de unos caracteres literarios, que le confieren una personalidad humana, como la esposa de Yahvé y, por tanto, vinculada a él por un compromiso matrimonial, en el que figurarán las ideas de pacto y alianza. De ahí que las mutuas relaciones de Dios con la Tierra Santa estén matizadas por conceptos como amor, rechazo, divorcio y adulterio.

Una vez cumplida la promesa mesiánica, el NT no dejará el tema de la Tierra desprovisto de contenido. A partir de este momento pasará a simbolizar la posesión de la felicidad, principalmente en la otra vida. Es la Jerusalén celestial, a la que está destinado el nuevo pueblo de Dios, ese pueblo que, conducido por Cristo, camina a través del desierto del mundo hacia la posesión plena del nuevo cielo y la nueva tierra. Este es, por ejemplo, el tema que desarrolla la carta a los Hebreos. La descripción de la Nueva Tierra y la Nueva Jerusalén aparece deslumbrante en el Apocalipsis.

BIBLIOGRAFÍA

En esta relación bibliográfica se presta particular atención a los libros escritos o al menos traducidos al español.

Para la geografía de Tierra Santa es fundamental la obra de Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A historical Geography* (Londres: Westminster Press, 1962). Sigue siendo un libro clásico y útil la obra de F. M. Abel, *Geographie de la Palestine*, 2 vols. (París: Gabalda, 1932-1938). Lo mismo hay que decir de la veterana obra, ya traducida al español, de G. Adam Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Valencia: EDICEP, 1985).

Respecto a los atlas de Tierra Santa, podemos citar el de J. Fraine, *Atlas histórico y cultural de la Biblia* (Madrid: Taurus, 1963); el de Grollenberg, *Panorama del mundo bíblico* (Madrid: Guadarrama, 1966); el de J. H. Paterson y D. J. Wiseman, *Nuevo Atlas Bíblico* (Miami: 1986); el de Selecciones del Reader's Digest, *Atlas de la Biblia* (México, 1983), el de G. E. Wright y G. V. Alson, *Atlas histórico Westminster de la Biblia* (Miami: 1974), el *Atlas histórico de Oxford* (Madrid: Aguilar, 1989), y el de J. B. Pritchard (ed.), *The Times Atlas de la Biblia* (Barcelona: Plaza & Janes, 1991). Aunque no está traducido al español, merece citarse aquí el atlas de J. Rogerson, *The New Atlas of the Bible* (Londres: Macdonald, 1985), del que hay traducción al francés editada en España: *Nouvelle Atlas de la Bible* (Vitoria: 1985). Uno de los mejores y más recientes atlas es el de A. F. Rainey y R. S. Notley, *The Sacred Bridge, Carta's Atlas of the Biblical World* (Jerusalén: Israel Exploration Society & Carta, 2006). Sigue siendo muy útil el atlas de Y. Aharoni y M. Avi-Yonah, *The MacMillan Bible Atlas* (Nueva York: MacMillan Pub., ³1993) y del que creo hay una traducción al español en México.

Una obra que no atiende solo al tema geográfico, sino también al histórico, arqueológico, etc., de todo el Próximo Oriente relacionado con la Biblia, y que sigue siendo muy recomendable, es la de M. Noth, *El mundo del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1976). Por sus inevitables y constantes referencias geográficas y arqueológicas para la etapa más antigua de la historia de Israel, hay que recomendar la obra de R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel*, 2 vols. (Madrid: Cristiandad, 1975). Para la geografía del Nuevo Testamento pueden consultarse los libros de J. González Echegaray, *Arqueología y Evangelios*, (Estella: Verbo Divino, ³2002) y *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano* (Estella: Verbo Divino, ²2010). Como guía práctica del país es buena desde el punto de vista de los monumentos, la de J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land* (Oxford: Oxford University Press, ⁴1998), así como también la de F. Díez, *Guía de Tierra Santa* (Estella: Verbo Divino, ³2006). Una obra española excelente que, además de atender a los problemas geográficos y arqueológicos, da una visión coherente de la teología de Tierra Santa es la de A. González Lamadrid, *La fuerza de la Tierra. Geografía, Historia y Teología de Palestina* (Salamanca: Sígueme 1981).

Para la topografía e historia de la ciudad de Jerusalén puede consultarse el atlas de D. Bahat y C. T. Rubinstein, *The Illustrated Atlas of Jerusalem* (Nueva York: Simon & Schuster, 1990), y la obra de J. González Echegaray, *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia Antigua de la ciudad*

(Estella: Verbo Divino, 2005).

CAPÍTULO II

ARQUEOLOGÍA BÍBLICA

I. NOCIONES GENERALES Y TÉCNICAS

La arqueología es, como indica su etimología, la ciencia que estudia la antigüedad, pero no a través de los relatos históricos o de los textos conservados, sino de los restos materiales dejados por el hombre en su ocupación de la tierra, sean estos ruinas de construcciones u objetos de uso. Se comprenderá fácilmente que la arqueología esté necesariamente vinculada a la tierra y que, para su normal desarrollo, precise de la práctica de excavaciones.

El hombre, al ocupar un lugar, extenso o reducido –lo que está en función del número de ocupantes–, se comporta normalmente de acuerdo con lo que podríamos llamar dos «leyes». La primera se refiere a la *acumulación* de sus estructuras y objetos. Si precisa de nuevas construcciones, generalmente no destruye del todo las viejas, sino que en parte las reutiliza o, por lo menos, explana el suelo a cierta altura, dejando enterrados los cimientos y restos de las antiguas. A su vez, los objetos inservibles y otros detritus de ocupación suelen permanecer perdidos o enterrados no lejos del sitio donde se utilizaron o, cuanto menos, en un cercano basurero ad hoc. La segunda «ley» nos habla de una *recurrencia* en la habitación. Hay en el comportamiento humano algo que impulsa al grupo a volver a establecerse en los mismos lugares en que lo hicieron sus antepasados, y en ello sin duda influyen las condiciones favorables del lugar escogido. Estas dos leyes etológicas determinan la existencia de yacimientos arqueológicos, lugares donde aparecen restos de estructuras, construcciones y objetos, debidos a la intensa ocupación humana, por lo general durante muchas generaciones.

Naturalmente, los restos de las distintas épocas de ocupación en un yacimiento están estratificados en distintos niveles, algunos solamente diferenciables de los otros por las huellas debidas a la acción del hombre que construyó y arregló el espacio en cada «momento» y, en otros casos, a la misma naturaleza geológica de la tierra de cada estrato (si se trata, por ejemplo, de limos distintos, bien sean arcillosos o arenosos, etc.). Desde luego, los más profundos corresponden a épocas más antiguas, y los más superficiales a los periodos más recientes. Resulta, pues, que la estratigrafía de un yacimiento arqueológico es –según una frase conocida– como las páginas de un libro, donde se encuentra documentada la historia de los pueblos que allí habitaron, cuya cronología va de más profundo a menos. Conviene señalar, no obstante, que los estratos de un yacimiento no tienen por qué ser necesariamente horizontales ni todos del mismo espesor, pues una y otra circunstancia dependen de la naturaleza del terreno y del tipo de ocupación, así como de la intensidad de esta y de su duración en cada etapa. El paso de un estrato a otro puede deberse a distintas causas geológicas, catastróficas de carácter humano (como destrucciones o guerras) o al simple abandono del lugar durante algún tiempo.

El ejemplo más típico de yacimiento en el Próximo Oriente es el tell. Se trata de una colina, en

la mayoría de los casos no natural, sino de origen humano, debida al asentamiento continuado de gentes en el lugar, cuyas poblaciones, una y otra vez destruidas, fueron reedificadas «sobre» las antiguas, «allanando» superficialmente el terreno. Este proceso, continuado durante siglos y aún milenios, da lugar a la existencia material de una colina característica. Sus estratos inferiores están a veces por debajo del nivel actual del valle, si es que este se ha rellenado posteriormente de sedimentos, y si la primitiva población no estaba asentada sobre alguna loma natural, como a veces sucede. La persistencia en la ocupación humana de uno de estos tell suele deberse, aparte de otros factores de carácter cultural, a la existencia de alguna fuente de agua potable en los alrededores y a condicionamientos de carácter estratégico, especialmente relacionados con rutas naturales y pasos obligados. Hay ejemplares, como Tell es-Sultan (Jericó), cuya altura «artificial» se eleva a más de 15 metros, y otros, como Meguidó, cuyo número de estratos bien diferenciados es superior a veinte.

Hay que tener en cuenta, además, una tercera «ley» del comportamiento humano para entender los fundamentos del método arqueológico. Se trata de la tendencia innata en el hombre a cambiar parcialmente las formas de sus construcciones o de su ajuar, conforme pasa el tiempo; es lo que se llama vulgarmente «la moda». Esta circunstancia es fundamental para los estudios arqueológicos, pues en ella se basan los esquemas de cambios culturales a lo largo de una cronología. De hecho, la comparación de unos «niveles» con otros y su posición dentro de la estratigrafía del yacimiento, junto con la cambiante variedad de formas contrastada entre un estrato y otro, es lo que permite «fijar» los periodos. Además, hay que comparar varios yacimientos entre sí para salvar el obstáculo —que puede y suele darse— de que cada yacimiento no tenga representados «todos» los periodos y necesite ser suplido por otro más completo en lo que a determinadas épocas se refiere.

Existe una arqueología histórica y una arqueología prehistórica. La primera se refiere a épocas de la antigüedad de las que se conocen datos a través de la historia y de la literatura. La segunda atiende a las etapas más antiguas, de las que no se tiene ningún dato, por ser anteriores al conocimiento de la escritura. Evidentemente, el paso de la arqueología prehistórica a la histórica varía de una región a otra del mundo. En España, por ejemplo, la historia comienza en la región cantábrica con la conquista romana de Augusto entre los años 29-19 a.C., mientras que en Andalucía lo hace casi mil años antes, con la llegada de los fenicios a sus costas. Por lo que a Palestina se refiere, la prehistoria abarca tan solo la Edad de la Piedra (Paleolítico y Neolítico), mientras que las Edades del Bronce y del Hierro entran ya en la etapa histórica, pues hay documentación escrita de la época. Por el contrario, en la Europa atlántica y central las Edades del Bronce y del Hierro son aún plena prehistoria.

Conviene además llamar la atención sobre un hecho, que se desprende de cuanto hasta aquí se ha expuesto. La arqueología requiere la aplicación de una sofisticada técnica de excavaciones para poder recuperar todos los datos con exactitud, sin confundir estratos ni épocas. No se trata, pues, sencillamente de descubrir ruinas monumentales recuperar objetos preciosos, como ocurría en el siglo XIX, en los comienzos del desarrollo de la ciencia arqueológica. Es necesario estudiar cuidadosamente todas las implicaciones y consecuencias que se deducen de la posición

espacial y cronológica de los distintos hallazgos. Por modestos que estos parezcan, pueden no ser de menos valor para la ciencia que los descubrimientos espectaculares. Por eso la excavación arqueológica no está al alcance de cualquiera, sino tan solo de estudiosos muy especializados y de gran experiencia.

La arqueología no solo posee medios para determinar la cronología *relativa* («esto pertenece a un periodo más antiguo o más moderno que aquello»), derivados de la comparación de varios yacimientos entre sí, sino que también posee medios para una datación *absoluta* («esto es aproximadamente del año tal»). Las inscripciones que puedan hallarse en el yacimiento o la identidad manifiesta entre las ruinas u objetos descubiertos y su descripción en las antiguas fuentes literarias son datos cronológicos para la arqueología histórica. Pero la técnica moderna ofrece además métodos que pueden aplicarse indistintamente para la arqueología histórica o prehistórica. Tal es el caso de la datación por el carbono 14 (C-14), fundada en el análisis radiológico de la materia orgánica aparecida en el yacimiento. Estas fechas son servidas por los laboratorios atómicos, incluso con la consignación del margen de error derivado de las condiciones de la muestra. Así, por ejemplo, el análisis de materia orgánica, procedente del «viejo estrato de la torre» de Jericó (Neolítico Precerámico A), dio este dato: 10.300 ± 200 BP (BM-106). Lo que quiere decir que es de 10.300 años antes del presente (este es siempre teóricamente el año 1950), es decir, del año 8350 a.C., más o menos 200 años de error, siendo BM-106 los datos identificativos de la muestra y del laboratorio que realizó el estudio, en este caso: muestra nº 106 del British Museum Research Laboratory.

Hoy en día este método se encuentra en un proceso técnico aún más desarrollado. Se trata de lo que se llaman «dataciones calibradas», que introducen algunas correcciones metodológicas obligadas. También se utilizan ahora las dataciones AMS, obtenidas mediante el acelerador del espectrómetro de masa, lo que permite cifras de mucha mayor precisión.

Otros procedimientos propios de la arqueología actual son el paleomagnetismo para la cerámica, el análisis del flúor para los huesos y el radioanálisis de potasio-argón para ciertos sedimentos de origen volcánico, todos ellos con fines cronológicos. Igualmente, el análisis sedimentológico de los estratos, su contenido en granitos de polen, el estudio botánico de las semillas o restos de plantas, el análisis minucioso de los huesos, etc., con fines de tipo ambiental, es decir, para conocer el medio climatológico y físico en que se desarrolló una cultura. Esto implica también aportaciones de carácter cronológico, si se trata de periodos bien conocidos por la geología o paleoclimatología.

II. EL MÉTODO ARQUEOLÓGICO

Desde el punto de vista práctico, el arqueólogo que trabaja en Oriente debe poseer un conocimiento muy especializado. No basta con que domine las técnicas de la arqueología en general o conozca la arqueología de otras partes del mundo (Europa, América...). Todo esto le puede ser muy útil, pero no le basta. Debe tener una gran preparación sobre Próximo Oriente, no solo dominando la extensa bibliografía al respecto (libros y sobre todo revistas), sino

también conociendo directamente en museos y colecciones los objetos que han aparecido en otras excavaciones: utensilios de sílex, piezas de cerámica en toda la gama de sus variedades, objetos de adorno, como collares, etc., piezas metálicas... Sus conocimientos no pueden restringirse a una determinada época, en la que dicho arqueólogo se considere especialista, sino que deben abarcar todos los periodos de la antigüedad, aunque en menor grado, pues puede ocurrir que en el yacimiento por él excavado no aparezcan precisamente los objetos de la época que él pretendía encontrar y sí otros de distintos periodos. Y en todo caso, para llegar a la capa donde están los objetos y las estructuras que él busca –digamos como ejemplo, del Bronce Antiguo–, es preciso excavar previamente los estratos correspondientes al Hierro, al Bronce Reciente y al Bronce Medio.

Normalmente en otras partes del mundo, por ejemplo en Europa, los yacimientos paleolíticos y neolíticos no suelen tener que ver directamente con los poblados de la Edad del Hierro, ni con las ciudades griegas y romanas, de manera que el arqueólogo que va excavar una ciudad romana puede permitirse el lujo de desconocer prácticamente el mundo de la prehistoria. Sin embargo, en el Próximo Oriente, un gran tell suele tener restos de ocupación muy variados, que van desde el Neolítico hasta incluso la época romana, como es el caso de Bet Shean, en Israel, en donde aparecen igualmente restos de la ocupación egipcia, filistea y hasta persa.

Al arqueólogo se le exige competencia para hacer bien su excavación, aunque no se refiera a temas de su estricta especialidad. Solo en el estudio ulterior y en la publicación de las piezas puede el arqueólogo ceder esa parcela a un colega especialista. Pero el descubrimiento, identificación e interpretación de la misma los tuvo que hacer el arqueólogo excavador, aunque ni él ni ningún otro de su equipo fueran especialistas, siguiendo el ejemplo anterior, en la Edad del Hierro. Además el arqueólogo de Oriente debe conocer el país, las costumbres, la ambientación, el clima, la naturaleza de las tierras donde excava, la topografía, etc. Un arqueólogo preparado para excavar en Oriente no se forma de la noche a la mañana, sino tras largos estudios y experiencia y, aún así, difícilmente sin la ayuda de un buen maestro.

Si la excavación no se hace en un yacimiento arqueológico ya conocido y excavado años atrás por algún equipo científico, que publicó debidamente el resultado de sus investigaciones, el arqueólogo tiene que comenzar por buscar su propio yacimiento, lo que suele realizarse en campañas previas de prospecciones. Es lo que en la terminología inglesa se llama *survey*. Si lo que se pretende encontrar es un yacimiento prehistórico, hay que ir a zonas de cuevas o a las orillas de los lagos y los ríos, con el fin de localizar lugares apropiados. Si se trata de hallar yacimientos de la Edad del Bronce o del Hierro, habrá que buscar el tell, observando el paisaje para distinguir las colinas naturales de las que no lo son. Si buscamos yacimientos de épocas más recientes, como helenísticos y romanos, estos suelen dejar ruinas a simple vista sobre el terreno; es lo que los árabes del campo llaman *khirbet* y a veces lo designan como un *deir* (convento), porque suponen que se trata de una antigua habitación de monjes. Frecuentemente están en lo alto de cerros naturales o en conexión con poblaciones actuales. En todo caso, para localizar yacimientos de épocas históricas es necesario cotejar las fuentes literarias antiguas, con el fin de comprobar los pueblos y ciudades que, situados en determinadas zonas, están aún por

descubrir, y los acontecimientos históricos relacionados con ellos, así como la estrategia del lugar (comunicaciones, recursos, etc.), todo lo cual puede servir de pista importante.

Al inspeccionar el terreno hay que fijarse en el suelo para recoger pequeños restos que suelen hallarse esparcidos y que constituyen en definitiva el indicio más seguro de que se trata de un yacimiento. Si es prehistórico, habrá sobre todo sílex tallados; si se trata de una población de época histórica, abundarán pequeños trocitos de cerámica, que un experto puede atribuir enseguida con seguridad a un determinado periodo. Lo probable será entonces que no todos esos fragmentos pertenezcan a la misma época, sino que unos sean de la Edad del Hierro y otros, por ejemplo, del Bronce Medio. Esto puede indicarnos que estamos en presencia de un verdadero tell.

Una vez localizado el yacimiento, o escogido entre varios posibles el más prometedor, y después de la organización logística de la expedición (contactos con la población local, instalaciones, aprovisionamiento, mano de obra, etc.), se procede a la campaña de excavaciones propiamente tal. Antiguamente, un arqueólogo podía tener el coraje o la necesidad de afrontar él solo la dirección y responsabilidad de los trabajos científicos en una expedición arqueológica. Hoy en día esto es impracticable y, en cualquier caso, desaconsejable. El director debe contar con un equipo científico de personas cualificadas e, incluso en muchos casos, compartir la propia dirección con otros arqueólogos. En este equipo habrá también topógrafos, fotógrafos, arqueólogos posgraduados en vías de especialización, estudiantes y, a poder ser, un geólogo, un químico, un zoólogo y un botánico, además de un epigrafista si se trata de un yacimiento de época histórica.

La excavación debe ir precedida de un levantamiento topográfico del yacimiento, que permita la localización precisa sobre el plano de los trabajos y hallazgos que han de realizarse. Para esto suele emplearse el método de cuadrículas, designadas con un número (sobre la abscisa) y una letra (sobre la ordenada) en el plano general. Estas cuadrículas pueden tener una extensión mayor o menor, de acuerdo con las dimensiones del yacimiento. En arqueología prehistórica las cuadrículas suelen tener un metro cuadrado; para periodos más modernos pueden utilizarse de nueve metros cuadrados. Naturalmente, dentro de cada cuadrícula han de hacerse todas las subdivisiones y localizaciones que se precisen.

El trabajo de excavación propiamente tal debe realizarse con sumo cuidado y de acuerdo con toda una serie de técnicas, en las que aquí ahora no podemos entrar. Baste decir que en arqueología prehistórica no suelen utilizarse picos, sino pequeñas piquetas, cuchillos, brochas y hasta insufladores. Estas técnicas se aplican también al resto de la arqueología cuando lo requieren las circunstancias.

En el proceso de excavación se emplean dos métodos. El llamado de «excavación en vertical» consiste en la realización de zanjas profundas, lo suficientemente anchas para asegurar la estabilidad de sus paredes, y que proporcionen una relativa abundancia de restos y hallazgos. Este método tiene la ventaja de que permite controlar bien visible sobre las paredes la estratigrafía, es decir, la superposición de las diversas capas que corresponden a las distintas épocas de habitación del yacimiento. Tiene, en cambio, la enorme desventaja de que apenas

permite reconstruir el ambiente en que se desenvolvía la vida durante cada una de esas ocupaciones. Por el contrario, la «excavación en horizontal» pone a la vista grandes extensiones de yacimiento y permite comprobar cómo eran las condiciones y modalidades de habitabilidad del poblado. Tiene, sin embargo, la desventaja de presentar cada vez un solo momento de su historia (una ocupación) y ofrece el peligro de confundir con mayor facilidad los distintos estratos, al carecer de cortes estratigráficos inmediatos sobre los que se refleje la historia de las distintas ocupaciones sucesivas del yacimiento.

Para obviar estas dificultades se suelen combinar ambos métodos, haciendo en ciertas partes del yacimiento zanjas que permitan determinar bien la estratigrafía, pero reservando otras áreas para la excavación extensiva, a fin de contemplar en su conjunto la estructura de las construcciones y edificaciones. Esto suele hacerse en terrazas, cada una de las cuales corresponde a un momento cronológico distinto. Por eso el profano que visita las excavaciones de un tell tiene a veces dificultad para «entender» las ruinas, y ello, porque cada área puede pertenecer a etapas distintas en la ocupación del poblado.

A su vez, hay que tener en cuenta que, en la excavación «horizontal», la horizontalidad no debe entenderse geoméricamente, sino en el sentido de seguir «un piso natural de ocupación», que obviamente ha de tener sus irregularidades, como lo tiene la superficie actual de cualquier ciudad o pueblo (cuestas, declives, etc.). Además, un factor esencial en la arqueología es el hecho de que toda excavación de un yacimiento habitado durante mucho tiempo supone necesariamente una destrucción, por lo cual, al profundizar para descubrir capas o niveles más antiguos, hay que desmontar las ruinas de etapas más modernas. Por eso, el arqueólogo debe levantar planos de todo lo que excava, situando en ellos las ruinas y los objetos hallados tanto en profundidad como en extensión, de acuerdo con las coordenadas cartesianas. Así, aún después de destruido el estrato, este puede ser teóricamente reconstruido e interpretado en cualquier momento por los arqueólogos del futuro. La comparación, muchas veces aducida, de que el arqueólogo es como un lector de un viejo códice que precisara romper cada hoja que lee para continuar con la siguiente, es rigurosamente exacta. En arqueología no se puede pasar a la siguiente página (profundizar un estrato más) sin destruir la anterior; de ahí la responsabilidad de que esa hoja, destinada a la destrucción, deba ser correctamente leída y escrupulosamente reflejada en los planos, sin que se pierda la información que contenía.

La labor del arqueólogo no se agota con el proceso de excavación. Se calcula que un mes de excavación cuidadosa y lenta representa por lo menos un año entero dedicado a los trabajos de laboratorio sobre los materiales recuperados en la misma. En efecto, los objetos hallados, debidamente etiquetados y empaquetados, pasan al laboratorio, donde serán sometidos a esmerada limpieza, reconstrucción (pegando, por ejemplo, los fragmentos cerámicos de una vasija), siglado para su futura identificación, dibujo y fotografía, análisis físico o químico en su caso, y finalmente estudio, clasificación y comparación con objetos similares procedentes de otros yacimientos. La síntesis de estos datos y de todos los recogidos en planos, anotaciones, etc., en el proceso de la excavación constituye el objeto de la monografía arqueológica, de la cual suele darse algún avance parcial (*rapport* preliminar) en una revista de la especialidad. Así se

explica que las monografías se retrasen muchos años e incluso que, a veces, ocurra el fallecimiento del director de una excavación antes de la publicación de su trabajo. Todo esto, sin contar las investigaciones propias de los epigrafistas y filólogos que tienen que leer y estudiar las inscripciones halladas en una excavación: sobre piedra, sobre objetos metálicos, en vasijas de cerámica, sobre cascotes sueltos (los «óstraca»), en ladrillos (las famosas «tabletas») y más raramente en papiros y pergaminos.

III. PERIODOS ARQUEOLÓGICOS

1. Prehistoria

Como ya hemos dicho, en Tierra Santa la prehistoria equivale exclusivamente a la Edad de Piedra. Esta se divide en Paleolítico, Mesolítico, Neolítico y Calcolítico. Cada uno de estos grandes periodos representa, a su vez, múltiples subdivisiones. Expondremos muy sucintamente las características de tales periodos en el país, aludiendo a los hallazgos más conocidos.

A) PALEOLÍTICO

Los restos más antiguos que se conocen en Palestina, atribuidos al Paleolítico Inferior, datan de una antigüedad no inferior a los 700.000 años; fueron descubiertos en el yacimiento de Ubeidiya, al sur del lago de Genesaret. Hay instrumentos muy toscos de sílex y algunos escasos restos humanos de gran primitivismo. La industria llamada Achelense, con hachas de mano en sílex, cuidadosamente talladas por ambas caras, aparece preferentemente en los yacimientos de Evron y de la cueva de Tabun en el Carmelo. Pero también se han descubierto restos en la cueva de Umm Qatafa en el desierto de Judá.

Durante el Pleistoceno se producen en la zona del Próximo Oriente ciertos fenómenos climatológicos que dan origen a periodos húmedos, llamados «pluviales», separados por otros de clima seco, llamados «interpluviales». Ambos se corresponden a lo que en Europa y otras regiones templadas se designa con el nombre de periodos glaciares e interglaciares. En el último interpluvial, hace más de 125.000 años, aparece un tipo peculiar de industria de sílex, que presagia nuevos cambios. Se trata del Yabrudiense y del Amudiense. Por entonces, y sobre todo durante la primera mitad del último pluvial, es cuando tiene lugar el desarrollo de una importante cultura, conocida con el nombre de Levalloiso-Musteriense, con utensilios de piedra de dimensiones más reducidas y de retoque más esmerado (son preferentemente las llamadas «puntas» y «raederas»). Los yacimientos más importantes de esta etapa, conocida también con el nombre de Paleolítico Medio, son las cuevas de Tabun, Skhul y Kebara en el Carmelo, y la de Qafzeh en Nazaret.

Particular importancia revisten los hallazgos de esqueletos humanos de esta época, famosos por presentar caracteres intermedios o híbridos entre el hombre de Neanderthal y el *Homo sapiens sapiens*, cuyo tipo más representativo en Europa es el de Cro-Magnon. Los hallazgos se localizan en las citadas cuevas de Tabun, Skhul, Qafzeh, Kebara y en las de Amud y Zuttiyeh,

cerca del lago de Genesaret, y pertenecen a más de treinta individuos del tipo conocido como *Homo sapiens palestinensis*.

En el Paleolítico Superior tiene lugar un pujante desarrollo de la cultura de los pueblos cazadores, que poseen una cuidada industria de hojas de sílex bien retocadas y de utensilios óseos. Los yacimientos se sitúan tanto en el norte de Palestina (principalmente las cuevas de El-Wad y Kebara en el Carmelo, y Qafzeh en Nazaret), como en el desierto de Judá (El Khiam y Erq el-Ahmar en Wadi Khareitun) y el Néguev (Boker, Ein Aqev y En-Avdat). La cultura predominante es el Auriñaciense con fuertes peculiaridades regionales. Al final aparece una facies local, llamada Atlitiense. El Paleolítico Superior está comprendido entre el 33000 y 14000 a.C.

B) MESOLÍTICO

El Mesolítico representa un periodo de transición, en el que la industria de sílex se caracteriza por su utillaje minúsculo y muy cuidado (microlitos). Se presta singular atención a la recolección del trigo silvestre como base económica de varios grupos y se realizan los primeros ensayos claros de asentamiento en aldeas. Comprende principalmente las culturas Kebariense y Natufiense, siendo esta última un momento de gran auge cultural, con la realización incluso de notables obras de arte en pequeñas esculturas y el sepelio cuidadoso y ritual de los muertos, de los que se han hallado restos pertenecientes a más de 350 individuos en distintos yacimientos. La cronología va del 13000 al 8300 a.C. Los yacimientos más famosos son Ein Gev, Kebara, Nahal Oren y El Khiam para el Kebariense; y El-Wad, Ain Mallaha y Hayonim para el Natufiense.

C) NEOLÍTICO

Los comienzos del Neolítico marcan una etapa cualitativamente distinta en la historia de la humanidad, en la que se ponen los cimientos de la posterior civilización. El Neolítico se caracteriza por una revolución económica, que implica la transformación de una sociedad recolectora de alimentos en una sociedad productora, lo que se consigue a través de la ganadería y la agricultura, que suponen la domesticidad de animales y plantas. Este espectacular cambio determina el crecimiento y desarrollo interno de los grupos humanos, que comienzan a crear verdaderas poblaciones. En ellas tiene lugar una floreciente vida industrial, con claras atenciones al aspecto religioso y preocupaciones de carácter estratégico. Todo ello implica el desarrollo de la arquitectura y de ciertas técnicas especiales para la fabricación de objetos. Las principales especies domésticas, en cuanto a las plantas, son el trigo, la cebada y las lentejas, y, por lo que a los animales se refiere, la cabra, la oveja y posteriormente el cerdo.

El Neolítico se divide en Precerámico y Cerámico: su distintivo más característico es el empleo o no del barro cocido. Contra lo que cabría suponer, el Neolítico Precerámico, que va desde el 8300 casi hasta el 6000 a.C. (dividido a su vez en dos: A y B), supone en Tierra Santa una etapa de mayor auge cultural que el propio Neolítico Cerámico (también dividido en A y B), el cual se extiende del 6000 al 4000 a.C.

Los yacimientos del Precerámico más famosos son Jericó, Nahal Oren, El Khiam, Salibiya, Beida, Ain Ghazal, Beisamun y Abu Gosh. En el Neolítico Precerámico A, Jericó era ya una especie de «ciudad» amurallada con al menos una torre circular, adosada al interior del recinto, de 8,5 m de altura. En el B, los cráneos humanos, convertidos en retratos de los difuntos mediante una artística aplicación de yeso u otras materias, eran piadosamente enterrados bajo los ricos suelos de las casas, estos a veces revocados de colores. Los mejores yacimientos del Neolítico Cerámico son el propio Jericó y Sahar ha Golan en la confluencia del Yarmuk con el Jordán. La cerámica de estas gentes, muy basta, se reduce a grandes cuencos y jarras, a veces decorados combinando los colores rojizos con otros crema. Posteriormente aparece la decoración de incisiones en bandas. La arquitectura es de calidad muy inferior a la de sus predecesores y sin sentido del urbanismo.

D) CALCOLÍTICO

El último periodo de la Edad de la Piedra es el Calcolítico, en el que se utilizan ya, junto a los utensilios de piedra, los primeros objetos de cobre. La cerámica es de buena calidad, bien cocida, a veces con decoración de impresiones e incisiones o con pinturas geométricas. Tiene formas más variadas, algunas de ellas incluso muy originales, como la llamada «jarra de pájaro», que se cree que fue utilizada para fabricar mantequilla. Por su parte, los poblados, aunque sin estar amurallados, presentan una buena concentración de casas. Estas son, por lo general, de planta cuadrangular o trapezoidal, algunas con las paredes pintadas representando pájaros, estilizaciones humanas o temas astrales, como sucede en Teleilat Ghassul en el valle del Jordán. En otras ocasiones se trata de cerros poblados de construcciones semisubterráneas, como en Abu Matar, cerca de Bersheba.

La economía estaba basada no solo en el pastoreo y el cultivo de cereales, sino también en los árboles frutales, como el olivo. Respecto a las prácticas funerarias sabemos que como osarios utilizaban arquetas de cerámica en forma de casas con tejado a dos aguas, tal y como han aparecido en Hederah, en la llanura costera.

La cronología de esta importante etapa va desde el año 4000 al 3200 a.C.

2. Edad del Bronce

Hay un breve periodo de transición, llamado por K. Kenyon, Protourbano A, B, y C, por el hecho de que sus gentes ocuparon la mayor parte de lo que después serán los grandes tell, si bien paradójicamente carecían de todo sentido urbanístico y eran poco más que nómadas recién asentados. Inmediatamente después se inicia el Bronce Antiguo, comúnmente conocido por las siglas EB (*Early Bronze*), del que se distinguen hasta cuatro fases identificadas con números romanos. El EBI va del 3100 al 2850; el EBII, del 2850 al 2650; el EBIII, del 2650 al 2350; el EBIV, del 2350 al 2200 a.C. Después tenemos el llamado «Periodo Intermedio» (*Early-Middle = EM*) entre el 2200 y el 1900 a.C.

A) EL BRONCE ANTIGUO

Coincide con el comienzo de la época histórica (generalización de la escritura) y la llamada «revolución urbana». Se inician las verdaderas ciudades no solo materialmente –grandes poblados con un cierto sentido urbanístico y protegidos por un recinto amurallado–, sino políticamente en cuanto que la nueva «ciudad-estado», con su peculiar estructura social y su diferenciación en clases, sustituye en buena medida al antiguo régimen tribal. Para este tiempo se han perfeccionado las técnicas agrícolas –se conoce el calendario–, que permiten no solo la producción, sino el almacenamiento de recursos sobrantes. Va generalizándose progresivamente el empleo del metal, especialmente el bronce, que, al ser una aleación de mayor resistencia, desplaza al viejo cobre y supera con creces al sílex, pese a lo cual este aún seguirá utilizándose durante mucho tiempo. Finalmente se desarrolla el comercio entre unos centros urbanos y otros, debido a los tipos de recursos sobrantes, bien sean alimenticios, de materias primas o de manufacturas.

Las ciudades, situadas en zonas propicias en función del acopio de recursos y del comercio, aparecen rodeadas de impresionantes murallas. En algunas ciudades, como Jericó, son de ladrillos sobre cimientos de piedra, murallas estas cuyas múltiples destrucciones y reconstrucciones –en algunos puntos hasta diecisiete veces en una etapa de poco más de 200 años– son testimonio de la vida agitada de aquellas sociedades. En otros tell, como Tell el-Far'ah, eran de piedra. En el interior del recinto las casas solían ser de planta rectangular y frecuentemente con silos de ladrillos adosados a ellas. Llama particularmente la atención el gran altar de piedras levantado en Meguidó, de forma troncocónica, con una altura conservada de 1,4 m y un diámetro de 8 m, al que se llega por una escalinata. Estaba en medio de un complejo de edificios, y en sus alrededores aparecieron grandes cantidades de huesos de animales y fragmentos de cerámica, probablemente restos de los sacrificios.

La cerámica, por lo general, suele estar ya hecha a torno, especialmente al final del periodo. Su característica más acusada es el engobe rojo y la decoración en bandas a veces cruzadas. En cuanto a las formas hay que llamar la atención sobre las jarras, cuyas asas sobresalen por encima de la boca, las ánforas de una sola gran asa y los grandes recipientes con asas horizontales, que van a constituir un tipo insistentemente repetido a lo largo de toda esta etapa. En el EBIII se generaliza la cerámica tipo Khirbet Kerak, con vasos no hechos a torno, portadores de un barnizado especial, de diversos colores por zonas (rojo, negro y grisáceo) y a veces decorados con estrías en relieve.

Los enterramientos se realizan en cuevas y son acompañados de ofrendas. Los cadáveres pueden haber sufrido remociones secundarias.

Los yacimientos más importantes del Bronce Antiguo son: Jericó, Meguidó, Tell el-Far'a, BetShean, Ai y Bet Yerah (arab. Khirbet Kerak), este último al sur del lago de Genesaret.

B) PERIODO INTERMEDIO

Corresponde a la llamada invasión de los amorritas o amorreos, gentes nómadas procedentes del este que se van asentando en las ciudades de Palestina. Según algunos autores, se trataría de los «pereceos» de la Biblia, capa étnica superpuesta a los «cananeos», considerados como los

habitantes de los tell del Bronce Antiguo. Solo al final aparecerán los verdaderos amorreos o protoarameos, entre cuyos grupos pudo figurar, aunque ya en la época subsiguiente, el clan de los patriarcas bíblicos. Coincide la fase de que ahora tratamos con el primer Periodo Intermedio en la historia de Egipto, la crisis feudal con invasiones de asiáticos, intercalada entre los Imperios Antiguo y Medio, y asimismo con la invasión de los gutti en Mesopotamia.

Los restos palestinenses de la cultura de estos pastores nómadas, que destruyen las ciudades, se reducen en su mayoría a tumbas, ya que no reconstruyeron propiamente aquellas, limitándose a vivir sobre sus ruinas y en su entorno, por lo que han dejado en general escasas huellas. Las tumbas son cámaras excavadas en la roca, en las que se penetra a través de un pozo. Las hay de diversos tamaños, pudiendo tener la cámara hasta casi 4 m de eje mayor, con una altura de su bóveda de dos metros y medio. Hay hasta cinco tipos distintos, no solo por su forma y el estilo de enterramiento, sino también por el ajuar que portaban. Entre este suele ser frecuente un tipo de daga o espada corta, a veces collares y alfileres de adorno personal y vasijas de cerámica muy características, así como lámparas de aceite. En las grandes vasijas, de forma más bien panzuda, siguen abundando las asas horizontales, mientras que aparece un tipo nuevo llamado de «tetera», por lo general de pasta negra con decoración blanca en zigzag.

Los yacimientos más importantes son Jericó, Bet Shean, Beit Mirsim (al suroeste de Hebrón) y Megiddó, localidad donde hay restos de alguna construcción atribuidos con bastante probabilidad a este periodo, lo que resulta más bien excepcional.

C) EL BRONCE MEDIO

Volvemos a una época de reconstrucción de las grandes ciudades e incluso a un fomento de la vida comercial que mira hacia el Mediterráneo y a la construcción de puertos, como Akko, Dor, Yabné-Yan y Ascalón. Es también, en su segunda etapa, la época de la llegada de los Hiksos con sus carros de combate. Las ciudades se amurallan con defensas de espectacular empaque: altos muros de enormes piedras (en Jericó, no obstante, se sigue utilizando el ladrillo), protegidos en su base por glacis o rampas pendientes, que impiden al asaltante acercarse al pie. Las entradas se refuerzan con las puertas llamadas de «doble o triple tenaza», que suponen dos o tres estrechamientos antes de penetrar en el interior. A pesar de todo esto, hay testimonios arqueológicos de que las defensas de las ciudades fueron varias veces destruidas.

El Bronce Medio no es solo una época de construcciones defensivas; también lo es de un considerable desarrollo urbanístico en el interior de las ciudades, con buenos edificios, calles (incluso con tiendas, en Megiddó) y templos.

En la cerámica hay que señalar la presencia de jarros fusiformes de fondo apuntado, junto a los primeros vasos con pie y las llamadas «botellas». A partir de los comienzos del MBII deja de usarse el barniz rojo. Las lámparas sufren una gran evolución, apuntando al tipo de una sola mecha, que después se hará universal.

Las tumbas colectivas, en grandes cuevas artificiales, van acompañadas de un rico ajuar que incluye no solo vasijas o adornos personales, sino todo tipo de enseres domésticos (también muebles: camas, mesas y sillas).

La historia, indudablemente esplendorosa, de este periodo terminará con la conquista de Palestina por parte de los reyes de la XVIII dinastía egipcia. Los grandes yacimientos del MB siguen siendo Jericó, Meguiddó, Tell el Far'a, Beit Mirsin, a los que hay que añadir Tell Ajjul para el MBI, y Tell Duweir y Tell Balata (Siquem) para el MBII, el primero en la costa al sur de Gaza y el segundo en la Shefelá al oeste de Hebrón, siendo ya sobradamente conocida, y aquí citada, la localización del tercero.

D) EL BRONCE RECIENTE

Corresponde esta nueva etapa a una época de control político de Palestina por parte de los reyes egipcios. La segunda fase coincide con las famosas cartas de Tell el-Amarna en tiempos de Amenofis IV. El final, con la llegada de los israelitas procedentes del desierto.

Las ciudades palestinas prosiguen su época de gran desarrollo. En Meguiddó se construye el llamado Palacio del Gobernador, con sus patios y su tesoro, así como el templo. Otros templos se construyen en Tell Duweir, Bet Shean, etc.

En cuanto al ajuar, hay que citar los artísticos marfiles de Meguiddó, que, en su mayoría, pertenecían a la decoración de pequeñas cajas. En cuanto a la cerámica hay que citar los bellos tipos de decoración bicroma, dividida en paneles con metopas de pájaros, peces o elementos geométricos. Es evidente su conexión con Chipre y Egipto. En la segunda etapa aparece la cerámica micénica, generalmente negra o al menos oscura y sigue la chipriota de color crema o gris con pintura negra. Hay jarras, copas y las llamadas «cantimploras», redondas y aplastadas, con dos asas.

Los yacimientos más conocidos son los ya citados estratos IX-VIIB de Meguiddó, Bet Shean IX-VII, Tell Duweir, Beit Mirsin, Jericó, Betel y Tell el-'Ajjul.

3. Edad del Hierro

Se divide este importante periodo de la arqueología palestina en dos grandes etapas: el Hierro I y el Hierro II, frecuentemente conocidos por las siglas I1 (*Iron 1*) e I2 (*Iron 2*). El primero, subdividido en A y B, abarca desde el 1200 al 1000 a.C.; en tanto que el segundo, subdividido en A, B y C, va desde el 1000 a.C. hasta la conquista de Jerusalén por los babilonios en el 586 a.C.

A) HIERRO I

Se corresponde esta etapa con dos acontecimientos históricos importantes: la llegada de los filisteos («pueblos del mar»), que se establecerán en la costa sur, desde donde ejercerán su dominio y control sobre otras zonas del país; y el asentamiento definitivo de los israelitas y, consiguientemente, sus luchas con los otros pueblos habitantes de Tierra Santa (época de los Jueces). El final de esta etapa corresponde al comienzo de la Monarquía Israelita Unida bajo Saúl.

Las ciudades cananeas continúan en su tradición, como Meguiddó VVA-VIA, Bet Shean VI (de esta época es un templo en esta última localidad) y Guézer XIII-XI. Pero conviene llamar la atención sobre un complejo sistema de obras hidráulicas que por entonces empiezan a realizarse en ciertas ciudades, como el-Jib (Gabaón), Guézer y Jerusalén, y que veremos perfeccionado ya

en el Hierro II, en estos sitios y en otras ciudades como Hazor y Meguiddó. En la mayoría de los casos se trata de un pozo de grandes dimensiones, que desde lo alto del tell permite descender a los habitantes sin salir de la muralla e ir mediante un túnel hasta la fuente, que se encuentra en el exterior y que podía ser convenientemente obstruida o camuflada para no ser vista desde aquí. Aprovechándose de ese paso subterráneo (el llamado «Pozo de Warren»), se dice que habrían penetrado en la Jerusalén jebusea las tropas de élite de David, sorprendiendo a sus defensores.

La cerámica característica de esta época es la filistea, producto local que imita formas y decoración chipriotas y rodenses. Es de color terroso y suele presentar, como elementos decorativos en rojo o negro, metopas con aves de largo cuello vuelto, motivos geométricos, sobre todo espirales, etc. Hay recipientes con un pitorro provisto de un colador que, según se cree, se utilizaban para escanciar la cerveza.

Los enterramientos filisteos típicos se hacían en una especie de sarcófagos de barro cocido, de forma antropoide, como los aparecidos en Bet Shean y en Tell el-Far'a (sur), este último un yacimiento homónimo del ya tantas veces citado, el cual se encuentra al sureste de Gaza.

B) HIERRO II

La fase A, que corresponde al siglo X a.C. y comprende la época de la Monarquía Unida (David y Salomón), suele ir a veces incluida dentro de la denominación Hierro I, por lo que se producen con frecuencia algunas confusiones en la bibliografía. Hay bastantes restos arquitectónicos en las ciudades palestinas del Hierro II, con algunos edificios cuyos pilares llevan los famosos capiteles protoeólicos. Especial atención merece el nuevo sistema de amurallado, consistente en muros de doble lienzo entre los cuales se aprovecha un espacio vacío que se destina a diversas dependencias. Es lo que se conoce como «muros de casamatas». Igualmente hay que consignar en ellos la presencia de las formidables puertas de cuádruple tenaza, protegidas por torres; tal es el caso de Hazor, Meguiddó y Guézer, las tres ciudades fortificadas por Salomón según la tradición que se recoge en la Biblia.

Otras obras importantes, registradas en esas ciudades, como los establos para 492 caballos en Meguiddó en el estrato VA, son ya del siglo IX a.C. De esta misma época es el palacio real de Samaría y otros edificios, donde se aprecia con claridad la técnica de construcción de muros con el sistema técnicamente denominado por los canteros como de «soga y tizón». Para los edificios corrientes y su enclave urbanístico, quizás el yacimiento más representativo sea Tell el-Far'a (norte), donde se ven las famosas «casas de pilares», que existen a su vez en otras localidades como Hazor (VIII-VII) y que han aparecido en Transjordania (Tell el-Medeineh) ya en los comienzos del Hierro I.

Desde el punto de vista de los objetos, hay que llamar la atención sobre las placas de marfil de Meguiddó y de Samaría, y sobre los numerosos y ricos objetos de adorno personal. La cerámica sufre un cambio notable. Ya en la época de la Monarquía Unida aparece un tipo de vasija de color rojo oscuro, con engobe aplicado a mano, que recuerda las cerámicas del Bronce Medio. En tiempos de la Monarquía Dividida se da una cerámica rojiza de poca calidad con engobe bruñido y más raramente con aplicación de pintura negra.

C) PERIODOS PERSA Y HELENÍSTICO

A la conquista de Jerusalén por los babilonios (586 a.C.) sucede rápidamente el periodo persa, después de caer Babilonia en manos de los persas en el año 539 a.C.

La breve dominación de los babilonios, durante la cual la capital judaíta era Mispá (Tell en-Nasbeh), ha dejado huellas muy escasas y poco caracterizadas en el mundo de la arqueología, lo que puede aplicarse incluso a la fase subsiguiente de la dominación persa. Quizá las ruinas más destacadas de esta época se conservan en Tell Duweir, donde existen los restos de un importante edificio público y posible palacio del gobernador. Algunos techos de este edificio eran abovedados. También hay restos de otro edificio público en Meguidó (estratos II y I) y restos de habitaciones en Samaría y especialmente en Tell Abu Hawam (Haifa).

Para el periodo helenístico, la ciudad más representativa y mejor estudiada es Marisá, con un cuidado plano urbanístico de calles rectas cruzándose perpendicularmente. Hay que citar también al suntuoso palacio de Tyrus (arab. Iraq el-Amir) en Transjordania del siglo II a.C., donde tenía su residencia la familia de los Tobíadas, y la «Torre Redonda» de las murallas de la acrópolis de Samaría.

Respecto a los objetos de uso y especialmente a la cerámica, hay que consignar que son los tipos griegos los que imperan tanto en el periodo persa como en el helenístico, si bien, sobre todo al final, se generaliza el tipo llamado de Megara, de color negro o rojinegro, cerámica precursora de la *terra sigillata* romana.

D) PERIODO HERODIANO

El periodo herodiano comprende la etapa transcurrida entre el 25 a.C. y el 70 d.C. Se caracteriza por un apogeo arquitectónico, debido principalmente al afán constructor de Herodes el Grande, al que tampoco fueron ajenos el resto de los Herodes. Ya hemos hablado de las grandes obras realizadas en Jerusalén. Herodes el Grande fue también el fundador de Cesarea del Mar y el restaurador de Samaría (Sebaste); no obstante, la mayoría de las ruinas actuales de ambas ciudades es de época posterior, principalmente de los siglos II y III d.C. En cambio, en Hebrón se conserva con gran integridad la construcción herodiana que alberga en el interior el llamado Haram el-Khalil, la tumba de los patriarcas (la famosa cueva de Makpelá). Los sillares son de enormes proporciones (hasta de 7,5 × 1,4 m) y la cara exterior de los muros está reforzada por pilastras adosadas.

Característicos de la arquitectura herodiana son los fantásticos palacios-fortaleza, como el triple palacio de invierno de Jericó (Tulul Abu el-Alaiq) y la vecina fortaleza de Kypros, algo más allá el Alexandrium (Qarn Sartaba), Maqueronte en Transjordania, y Masada y el Herodium en el desierto de Judá, en el último de los cuales Herodes se hizo enterrar a su muerte.

Hay que llamar la atención sobre las técnicas especiales utilizadas en las construcciones herodianas, que resultan muy peculiares. Refirámonos tan solo, como una de las más fácilmente comprobables, a la típica talla herodiana de los sillares, con el borde o zona marginal de la cara vista cuidadosamente labrado, manteniendo en cambio el interior de la cara con una labra muy

tosca.

En cuanto a los objetos arqueológicos, hay que señalar que, junto a los tipos cerámicos helenísticos e incluso la *terra sigillata*, hay otras formas y modelos peculiares de lo que se llama cerámica herodiana, como las jarras de cuerpo cilíndrico, o de forma de bolsa o de campana, y la generalización progresiva de finas nervaduras circulares sobre la pasta.

E) PERIODOS ROMANO Y BIZANTINO

Esta etapa se desarrolla con múltiples subdivisiones desde finales del siglo I hasta el siglo VII. Hay que distinguir entre el Alto imperio (hasta el año 180 d.C.) y el Bajo imperio (hasta el 324); y entre el Bizantino antiguo (hasta el 451) y el reciente (hasta el 640).

Su primera etapa es la época clásica de las grandes ciudades romanas, con sus magníficos templos, edificios públicos, teatros, arcos triunfales, etc. Señalemos las ciudades ya mencionadas de Cesarea y Sebaste, a las que hay que añadir ahora Gerasa, Petra y Filadelfia (Ammán) en Transjordania, así como Séforis, Escitópolis (Bet Shean) y Aelia Capitolina (Jerusalén), en Cisjordania.

Respecto a la etapa bizantina es preciso mencionar las grandes basílicas de Jerusalén (especialmente el Santo Sepulcro y la Eleona del Monte de los Olivos), de las que apenas quedan ya elementos de la época; la magnífica y bien conservada basílica de la Natividad, en Belén, así como un buen número de ellas en Transjordania, entre las que puede destacarse el conjunto del monte Nebo, en cuya proximidad se encuentra la ciudad de Mádaba con su conocido y magnífico mosaico-mapa de Palestina, del siglo VI. Citemos también, entre otros, los mosaicos de la basílica del Heptageon y los de la sinagoga de Beit Alfa, en Galilea.

La cerámica romana y bizantina de Palestina repite formas conocidas en otras partes del imperio. Respecto a la primera hay que mencionar la típica *terra sigillata*, a la que se añade en esta ocasión, como peculiaridad, la llamada cerámica nabatea, extraordinariamente fina, pintada con motivos vegetales en rojo fuerte sobre un rojo claro. En cuanto a la segunda, hay que decir que desaparece del todo la *sigillata* oriental, siendo sustituida por una cerámica más grosera y rojiza. Abundan las formas con estrías circulares, por lo general de una pasta quebradiza. Son frecuentes los vidrios, sobre todo en forma de botellas o frascos. Las lámparas, que han seguido una puntual y característica evolución desde la Edad del Bronce, resultando uno de los elementos más típicos de cada periodo, son ahora macizas con el pico en forma triangular y con la típica decoración de «trazos y plantas» y a veces con símbolos cristianos.

IV. LOS YACIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS Y LA BIBLIA

1. Los grandes yacimientos

Es difícil hacer una selección objetiva de los grandes yacimientos arqueológicos de Palestina, especialmente cuando se trata de escoger solo poco más de una treintena entre tantos centenares de ellos. De hecho, esta, como cualquier otra selección, refleja necesariamente criterios y apreciaciones personales. Hemos dividido la lista en tres grandes apartados

cronológicos: prehistoria, Edades del Bronce y del Hierro y Periodo postexílico (o del Segundo Templo, como lo designan los autores judíos). En ellos hemos distribuido los distintos yacimientos, aun a sabiendas de que hay algunos que participan de dos o más de estos periodos, como Jericó. Después de la descripción de cada yacimiento hemos seleccionado una o dos referencias bibliográficas básicas, a través de las cuales se puede llegar al resto de la bibliografía.

A) PREHISTORIA

Et-Tabún. Mogaret et-Tabún es una cueva situada en la vertiente sur del Carmelo sobre el valle llamado Wadi el Mogara, a poco más de 40 m sobre el nivel del mar y muy cerca de este. Fue excavada por D. Garrod entre 1929 y 1934, bajo los auspicios de la British School of Archaeology de Jerusalén y la American School of Prehistoric Research. Entre 1967 y 1968 comenzó a ser explorada de nuevo por A. Jelinek, bajo el patronazgo de la Smithsonian Institution.

La estratigrafía abarca desde lo que se ha llamado un Tayaciense (nivel G), pasando por un Achelense Superior (nivel F), Yabrudiense y Achelense (nivel E), Amudiense (nivel Ea), Llevalloiso-Musteriense (niveles D, C y B) y Edad del Bronce (nivel A). En el nivel C se halló un esqueleto humano del *Homo sapiens palestinensis*, y otros restos. Este yacimiento presenta la estratigrafía más completa para la etapa final del Paleolítico Inferior y para el Paleolítico Medio, entre los años 150000 y 35000 aproximadamente.

BIBL.: D. A. E. Garrod y D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, I (Oxford: Clarendon Press, 1937); A. J. Jelinek y otros, «New excavations at the Tabun Cave, Mount Carmel, Israel»: *Paleorient* 1 (1973) 151-183.

El Wad. Mogaret el-Wad es otra cueva, junto al Tabún, excavada por Garrod en las mismas condiciones que la anterior.

La estratigrafía abarca desde el Paleolítico Medio hasta la Edad del Bronce. Comienza con la cultura Musteriense (nivel G), pasando después por un nivel de mezcla entre el Paleolítico Medio y Superior (F) y prosiguiendo con el Auriñaciense Medio (nivel E), dos fases posteriores del mismo (niveles D1 y D2), el Atlitiense (nivel C) y finalmente el Mesolítico con la cultura Natufiense (nivel B), para terminar con restos aislados de la Edad del Bronce (nivel A). Particularmente importante y rico es el nivel B, que, además de los restos de habitación y en conexión con ellos, tenía una necrópolis con más de 50 esqueletos ritualmente tratados.

BIBL.: D. A. E. Garrod y D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, I (Oxford: Clarendon Press, 1937).

El-Khiam. Se trata de una terraza al pie de unos covachos, situada en Wadi Khareitun en el Desierto de Judá al sureste de Belén. Las primeras excavaciones fueron realizadas por R. Neuville en 1933, bajo los auspicios del Institut de Paléontologie Humaine de París. En 1962 se realizó una nueva campaña bajo la dirección de J. González Echegaray, patrocinada por el Instituto

Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén.

La estratigrafía abarca desde un Auriñaciense bien desarrollado en tres fases sucesivas (niveles 11 y 10), pasando por un Atlitiense (nivel 9), tres fases Kebarienses (niveles 8-6), el Khiamiense del que este es su yacimiento epónimo (niveles 5 y 4) y el Tahuniense o PPNB (niveles 3-1).

La industria de sílex es extraordinariamente rica y abundante. La mayor importancia del yacimiento reside en la continuidad de su estratigrafía, que permite seguir los pasos de la evolución desde el Paleolítico hasta las culturas del Neolítico Precerámico.

BIBL.: J. Perrot, «La Terrasse d'El Khiam», en R. Neuville, *Le Paléolithique et le Mésolithique du Desert de Judée* (París: Massoin, 1951) 134-178; J. González Echegaray, *Excavaciones en la Terraza de «El Khiam» (Jordania)*, 2 vols. (Madrid: CSIC, 1964-1966).

Ain Mallaha. Es un yacimiento al aire libre, conocido también con el nombre de Eynan, situado en la ribera noroccidental del hoy desecado lago Hule. Fue excavado bajo la dirección de J. Perrot por el Centre de Recherches Préhistoriques Françaises de Jérusalem y el Department of Antiquities de Israel, entre los años 1955 y 1974.

Se trata de los restos de un poblado con chozas circulares, perteneciente a la cultura Natufiense del Mesolítico, en el que han podido distinguirse varias etapas de ocupación. Bajo las chozas del poblado se enterraba ritualmente a los muertos, de los que han aparecido restos pertenecientes a unos cien individuos. Es muy rica la industria de sílex y de hueso, así como las vasijas de piedra (especialmente de basalto), objetos de adorno y algunas obras de arte.

BIBL.: J. Perrot, «Le gisement natoufien de Mallaha»: *L'Anthropologie* 70 (1966) 437-484; F. Valla, *Les industries de silex de Mallaha* (París: Association Paleorient, 1984).

Beida. Yacimiento al aire libre a unos 5 km de Petra, en Transjordania. Fue excavado por D. Kirkbride entre 1958 y 1967. Se trata de un poblado del Neolítico Precerámico B (niveles I-IV), bajo el cual había restos del Precerámico A (niveles V-VI) y del Natufiense. Las casas son de planta cuadrangular y con cierto sentido del urbanismo. Bajo ellas hay enterramientos. La industria lítica es rica y existen obras de arte consistentes en figuras de barro sin cocer. Las dataciones de C-14 dieron para el PPNB alrededor del 6700 a.C.

BIBL.: D. Kirkebride, «Five Seasons at the Pre-Pottery Neolithic Village near Petra»: *PEQ* (1966) 8-60.

Ain Ghazal. Yacimiento al noroeste de Ammán. Ha sido excavado en 1982-85. bajo la dirección de G. O. Rollefson y bajo el patrocinio de la Universidad de Yarmuk, la National Geographic Society, el Department of Antiquities de Jordania y otras entidades. Se trata de un poblado neolítico perteneciente al PPNB, fechado hacia el 6200 a.C. Han aparecido restos de 32 enterramientos humanos. Pero lo más importante son las obras de arte, consistentes en esculturas en barro sin cocer que representan en su mayoría seres humanos.

BIBL.: G. O. Rollefson, «Ritual and Ceremony at Neolithic Ain Ghazal (Jordan)»: *Paleorient* 9 (1983) 29-38.

Teleilat Ghassul. Situado en el valle del Jordán, cerca de la ribera nordeste del mar Muerto. Fue excavado entre 1930 y 1938 por A. Mallon, R. Koepfel y R. Neuville, bajo los auspicios del Pontificio Instituto Bíblico de Roma; igualmente bajo esta entidad en 1960 por R. North; y en 1967-1968 por J. B. Hennesy bajo el patrocinio de la British School of Archaeology de Jerusalén. Se trata de un poblado del Calcolítico, sin fortificar, con casas de planta cuadrangular cuyas paredes a veces están decoradas de colores con un arte muy geometrizable. Es el lugar epónimo para la cultura Ghasuliense.

BIBL.: A. Mallon, R. Koepfel y R. Neuville, *Teleilat Ghassul*, 2 vols (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1934-1940).

B) EDADES DEL BRONCE Y DEL HIERRO

Jericó. En el valle del Jordán, en la actual ciudad de Jericó, se encuentra Tell es-Sultán, lugar de emplazamiento de la Jericó veterotestamentaria. El yacimiento fue excavado en una expedición germano-austríaca ente 1907 y 1909 bajo la dirección de E. Sellin y C. Watzinger. Más tarde, entre 1930 y 1936, por la Universidad de Liverpool bajo la dirección de J. Garstang, y entre 1952 y 1958 por la British School of Archaeology de Jerusalén bajo la dirección de K. Kenyon.

El estrato más profundo pertenece al Natufiense. En él se encontraron restos de un santuario. Viene después una etapa de transición (el Protoneolítico) y el Neolítico Precerámico A, al cual pertenecen una muralla de piedra y una torre circular situada intramuros. Después aparece otro estrato perteneciente al Neolítico Precerámico B, con casas de planta cuadrangular bajo cuyo suelo hay enterramientos y cráneos humanos transformados en verdaderos «retratos» mediante la aplicación de yeso. Hay restos de dos santuarios y de algunas esculturas religiosas también en yeso. A continuación tenemos dos niveles del Neolítico Cerámico A y B. Falta el Calcolítico. Seguidamente aparece el llamado Protourbano. Muy bien representado está el Bronce Antiguo, especialmente la fase II, de la que se conservan las murallas de ladrillo, repetidas veces reconstruidas. Hay también casas y tumbas. Han aparecido cuevas sepulcrales del Periodo Intermedio. Del Bronce Medio hay restos de murallas, con el típico glacia revocado, y tumbas de gran riqueza de ajuar. Apenas hay restos del Bronce Reciente (época de la conquista israelita), durante la cual Jericó debió de ser poco más que una aldea. A causa de la erosión existen muy escasos restos de la Edad del Hierro (cuando la ciudad fue reconstruida en tiempos de Ajab), así como del periodo persa.

La ciudad neotestamentaria estaba algo más al suroeste, en Tulul el-Alaiq, donde Herodes construyó tres palacios y restauró la fortaleza de Kypros.

BIBL.: K. M. Kenion, «Excavations at Jericho»: *PEQ* (1951-1960); íd, *Excavation at Jericho*, 2 vols. (Londres: Biblical School of Archaeology in Jerusalem, 1960 y 1965); íd, *Digging up Jericho* (Londres: Ernest Benn, 1957); J. B. Pritchard, «The Excavations at Herodian Jericho»:

AASOR 32-33 (1958); K. M. Kenyon, E. Netzer et ál, «Jericho»: *NEAEHL* 2 (1993) 674-697 y *NEAEHL* 5 (2008) 1798-1800.

Megiddó. El yacimiento, correspondiente a las ruinas de la antigua ciudad, recibe el nombre de Tell el-Mutesellin, en el paso de la llanura costera a la de Yizreel, al sur del Carmelo, no lejos de Afula. Fue excavado por el Oriental Institute de Chicago entre los años 1925-1939, siendo los directores C. Fisher, P. Guy y G. Loud. Tras unas excavaciones restringidas llevadas a cabo por Y. Yadin entre 1960 y 1971, a cargo de la Hebrew University de Jerusalén, en 1994 se reanudan los trabajos por cuenta de la Universidad de Tel Aviv y de la Pennsylvania State University, bajo la dirección de I. Finkelstein y D. Ussischkin.

La estratigrafía es muy completa. El estrato más antiguo, el -XX, es atribuido al Neolítico Precerámico: sus habitantes parece que vivían en cuevas; el XX pertenece acaso al Protourbano; el XIX es del Bronce Antiguo I, del que hay un edificio considerado como templo; el complejo XVIII-XVI es del Bronce Antiguo II (la ciudad estaba ya amurallada y había un santuario al aire libre sobre un gran podio de piedras en forma troncocónica dentro de un conjunto de edificios). El nivel XV pertenece al Bronce Antiguo III-IV, y en él continuaba aún en uso, aunque con varias adiciones, el santuario del estrato anterior. El nivel XIV es atribuido al Periodo Intermedio; los estratos XIII-X pertenecen al Bronce Medio, con nuevas murallas de ladrillos sobre fundamentos de piedra y doble puerta en ángulo recto; en un segundo momento estas murallas son renovadas por otras de piedras con glaxis. Los estratos IX-VIII son del Bronce Reciente I, y el VIIB del Bronce Reciente II; en ellos se desarrolla la vida de un gran palacio que ha dado muchos tesoros arqueológicos. Después de una destrucción bien documentada, se desarrollan los estratos VIIA-IVB, que corresponden al paso del Hierro I al II (épocas de David y Salomón). Al principio era una ciudad pobrísima, cuya posterior restauración y fortificación con un muro de casamatas ha sido atribuida a Salomón, aunque con algunas reservas, ya que las dataciones de C-14 y otros indicios tienden a dar fechas algo más bajas. Entonces se inician las espectaculares obras hidráulicas para abastecimiento de agua en la ciudad. El estrato IVA es del siglo IX, y a él pertenecen los famosos establos para la caballería israelita. El estrato III es la ciudad de época asiria; el II es la ciudad del tiempo de Josías; y el I, de la época persa, que en general representa una etapa de menor esplendor.

BIBL.: R. S. Lamon, G. M. Shipton y G. Loud, *Megiddo*, 2 vols. (Chicago: Chicago University Press, 1939-1948); I. Finkelstein, D. Ussishkin y B. Halpern, «Megiddo»: *NEAEHL* 5 (2008) 1944-1950.

Hasor. Hoy, Tel Hasor, al suroeste del desecado lago Hule. Fue excavada por Y. Yadin en 1955-58 y 1968-70, bajo los auspicios de la Israel Exploration Fund. En 1990 A. Ben-Tor reanuda las excavaciones bajo los auspicios de la Hebrew University de Jerusalén y, hasta el 2000 con la colaboración de la Universidad Complutense de Madrid y su profesora M. T. Rubiato. El yacimiento presenta dos zonas bien diferenciadas: la acrópolis o ciudad alta, al sur, y la ciudad

baja, al norte, esta más extensa y no siempre poblada a lo largo de la historia.

La estratigrafía es la siguiente: Los estratos XXI-XIX, localizados en la ciudad alta, pertenecen al Bronce Antiguo; el estrato XVIII, al periodo Intermedio; los XVII-XVI, al Bronce Medio II (es el momento en el que se extiende la ciudad por la zona baja, fortificada con murallas y puertas de triple tenaza); el XV, al Bronce Reciente I; el XIV, al Bronce Reciente IIa; el XIII, a la destrucción de la ciudad a manos de los israelitas hacia el 1200 a.C. Los estratos XII y XI corresponden al Hierro I y representan una etapa muy modesta en la historia de la ciudad; el X es de comienzos del Hierro II, cuando se fortifica la ciudad, cuyas murallas y puertas, bastante bien conservadas, han sido atribuidas a la época de Salomón. Los estratos IX-VII son del siglo IX a.C. (es la época de la construcción del palacio en la ciudadela, de la «casa de los pilares» y del famoso sistema hidráulico de la ciudad). Los estratos VI-IV pertenecen a la ciudad israelita del siglo VIII a.C., mostrando las huellas del terremoto de la época de Jeroboán II y los efectos de la destrucción causada por Tiglat Pileser III en el año 732 a.C. El III, el II y el I son los restos de las ciudades asiria, persa y helenística respectivamente, de muy modestas proporciones.

BIBL.: Y. Yadin y otros, *Hazor*, 4 vols. (Jerusalén, 1959-1964); A. Ben-Tor, «Hazor»: *NEAEHL* 5 (2008) 1769-1776.

Tel Dan. Está situado en el extremo norte de Israel, junto a una de las fuentes del Jordán. Ha sido excavado desde 1966 a 1999 por la Nelson Glueck School of Biblical Archaeology de Jerusalén, bajo la dirección de A. Biran.

El estrato XVI ha sido atribuido al Neolítico Cerámico. Los estratos XV-XIV al Bronce Antiguo. El complejo XIII-IX al Bronce Medio. Los estratos VIII-VII al Bronce Reciente, mientras que VI-IVb al Hierro I. Desde el IVb a la superficie del I, se atribuye al Hierro II. Vienen después, dentro del estrato I, los periodos Persa, Helenístico y Romano. La ciudad fue grande e importante durante el Bronce Antiguo. En los periodos siguientes disminuyó en importancia hasta el Hierro II, en torno al siglo IX a.C., cuando se amplía el recinto y se construye una puerta monumental dotada de un pequeño santuario local. En la zona alta del tell se hallaba el gran santuario nacional del que habla la Biblia, y que ahora ha sido muy bien documentado por la arqueología. Se descubrió también una interesantísima inscripción aramea, dedicada por el rey de Damasco, la cual menciona a los reyes de Israel y Judá, designándolo a este como «de la casa (dinastía) de David».

BIBL.: A. Biran, *Biblical Dan*, (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1994); A. Biran, «Dan»: *NEAEHL* 5 (2008) 1686-1689.

Bet Shean. Conocida también como Tell el-Husn, se encuentra en la actual localidad de Bet Shean, en la confluencia de la llanura de Yizreel con el valle del Jordán. Las excavaciones fueron dirigidas por A. Rowe en 1921 bajo el patrocinio de la Universidad de Pensilvania. Entre 1989 y 1996 fueron retomadas por la Universidad Hebrea de Jerusalén, bajo la dirección de A. Mazar. Al pie del tell, donde se levantaba la ciudad helenístico-romana las excavaciones fueron llevadas a cabo desde 1986 por la Israel Antiquities Authority, bajo la dirección de un competente equipo

de arqueólogos de la citada universidad de Jerusalén.

Los niveles XVIII-XVII son del Calcolítico; los XVI-XI pertenecen al Bronce Antiguo; el X, al Bronce Medio II; los IX-VII, al Bronce Reciente; los niveles VI-V, al Hierro I, con sus templos. El nivel IV es del Hierro II; el III, Helenístico y Romano; el I, Bizantino y posterior. Del periodo romano data el famoso teatro, muy bien conservado. La ciudad se llamaba ya desde la poca helenística Escitópolis.

BIBL.: A. Rowe y G. M. Fitzgerald, *Beth Shean*, 4 vols. (Universidad de Pensilvania 1930-1940); A. Mazar, G. Mazar y J. Seligman, «Bet-Shean»: *NEAEHL* 5 (2008) 1616-1644.

Tell Abu Hawam. En la actualidad se encuentra embebido dentro de la moderna ciudad de Haifa. Fue excavado entre 1932 y 1933 por R. Hamilton bajo los auspicios del Palestine Department of Antiquities. Parcialmente continuadas las excavaciones por los israelíes en 1952 y 1963, se reanudaron a partir de 1985, dirigidas por J. Balensi de la Mission Archéologique Française en Israel, y por M. D. Herrera del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén. En 2001 y 2002 la Israel Antiquities Authority realizó unas excavaciones de urgencia, bajo la dirección de M. Artzy.

Se trata de una ciudad y puerto fenicios. La ocupación del tell comienza en el Bronce Reciente, continúa en el Hierro I y II y prosigue en el periodo persa.

BIBL.: J. Balensi y M. D. Herrera, «Tell Abu Hawam, 1983-1984»: *RB* 92 (1985) 82-128.

Samaría. Sobre una colina natural, junto al Wadi esh-Sha'ir. Excavada por G. A. Reisner, de la Universidad de Harvard entre 1908 y 1910; reexcavada entre 1931 y 1935 por J. Crowfoot bajo el patrocinio de dicha universidad, además de la Hebrew University de Jerusalén, la British School of Archaeology de Jerusalén y otras instituciones británicas.

Tiene dos partes bien diferenciadas, la ciudad propiamente tal y la acrópolis. Fue fundada por el rey israelita Omri hacia el 876 a.C. De la época israelita conserva el palacio de Ajab en la acrópolis, con varios niveles que representan distintos reajustes en épocas sucesivas, y el doble recinto amurallado. Se han hallado muchos objetos de valor, entre ellos bellas placas de marfil de tipo fenicio y algunos *óstraca* con textos en hebreo de la época de Jeroboán II.

Hay también restos de las épocas asiria, babilónica y persa, pero destacan los restos del periodo helenístico, entre ellos la famosa torre circular. Herodes transformó la ciudad llamándola Sebaste (=Augusta) y levantó un templo dedicado al emperador como divinidad. No obstante, la mayor parte de las ruinas romanas actualmente conservadas pertenece a la época de Septimio Severo (comienzos del siglo III), quien restauró y renovó la ciudad. Estas principalmente son: la nueva versión del templo de Augusto, el teatro, la basílica y el foro, la gran calle porticada y la puerta de la ciudad.

BIBL.: J. Crowfoot, K. M. Kenyon y G. M. Crowfoot, *Samaria-Sebaste*, 3 vols. (Londres: Palestine Exploration Funds, 1942-1957).

Tell el-Far'a. Cerca de las fuentes del Wadi Far'a. Fue la bíblica ciudad de Tirsá, que precedió a Samaría como capital del reino de Israel (No hay que confundir Tell el-Far'a norte, del que ahora hablamos, con su homónimo del sur, también importante yacimiento cerca de Gaza). Fue excavado por R. de Vaux entre 1946 y 1960, bajo el patrocinio de la École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén.

Los niveles más profundos del tell pertenecen al Neolítico, al Calcolítico y al Protourbano. En el Bronce Antiguo había ya casas construidas con un sentido urbanístico, un templo y un recinto amurallado, primero de ladrillos y más tarde de piedras. Durante el Bronce Medio fueron reforzadas las murallas y construidas nuevas puertas. En el Bronce Reciente se edificó un templo. Después de un periodo de despoblamiento, se aprecian intensivos trabajos de reconstrucción en el Hierro II (siglo IX a.C.), que son inmediatamente abandonados. La vida de la ciudad prosigue lánguidamente durante el siglo VIII hasta su destrucción por los asirios, quienes establecieron allí una pequeña guarnición militar.

BIBL.: R. de Vaux, *RB* 54 (1947); *RB* 69 (1962).

Tell Balatah. Está situado entre los montes Ebal y Garizim, cerca de la ciudad de Nablus. Corresponde a la antigua Siquem. Fue excavado en 1913-1914, 1926-1928 y 1932-1934 por E. Sellin y C. Watzinger por cuenta de la Sociedad Alemana para la Investigación Científica. Entre 1956 y 1966 se reanudaron las excavaciones, sufragadas por varias fundaciones americanas y bajo la dirección de G. E. Wright.

Aunque han aparecido restos aislados de épocas más antiguas, la ciudad empieza propiamente en el Bronce Medio. Entonces se edifica una impresionante muralla de grandes piedras de la que se conservan dos puertas, en doble y triple tenaza. Cerca de una de ellas ha aparecido un templo-fortaleza que acusa distintas fases en su construcción. La ciudad continuó ocupada en el Bronce Reciente, cuando se modificó una de las puertas y se construyó un nuevo muro. Así siguió durante el Hierro I. Tras un breve periodo de abandono volvió a ser ocupada a finales del siglo X a.C. Hay también restos de época helenística.

BIBL.: D. P. Cole, *Schechem I* (Chicago: Eisenbrauns, 1984).

Tell en-Nasbeh. Al sur de la actual ciudad de Ramalla. Corresponde casi con seguridad a la antigua Mispá. Fue excavada entre 1926 y 1935 por el Palestine Institute of Pacific School of Religion, bajo la dirección de F. Bade.

Aunque han aparecido restos aislados del Calcolítico y del Bronce Antiguo, la ciudad pertenece por entero a la Edad del Hierro. Dado su limitado tamaño, se ha excavado en su integridad y resulta una muestra excepcional de lo que era una ciudad israelita. Es impresionante el sistema defensivo, construido en el siglo X a.C., con una puerta de doble tenaza. Hay también restos de época postexílica.

BIBL.: C. McCown y J. C. Wampler, *Tell en-Nasbeh*, 2 vols. (Berkeley: Berkeley and New

Haven: The Palestine Institute of Pacific School of Religion and the American Schools of Oriental Research, 1947).

Betel. Llamada hoy Beitin, al nordeste de Ramalla. Fue excavada por W. F. Albright entre 1934 y 1960 bajo los auspicios de la American School of Oriental Research. Hay restos del Periodo Intermedio, del Bronce Medio y, sobre todo, del Bronce Reciente, así como huellas de una destrucción por incendio en el siglo XIII a.C., atribuido a la conquista israelita. La ciudad fue pobremente reconstruida, pero adquirirá mayor importancia a partir del siglo X a.C., cuando será fortificada. Hay también restos de épocas más recientes.

BIBL.: J. L. Kelso y otros, «The Excavations of Betel (1934-1936)»: *AASOR* 39 (1968).

Tell el-Ful. Al norte y muy cerca de Jerusalén. Es aceptada su identificación con la antigua ciudad Guibeá de Saúl. Fue excavada entre 1922 y 1933 por la American School of Oriental Research bajo la dirección de W. F. Albright.

Aunque existen hallazgos aislados del Bronce Medio, el asentamiento comienza propiamente en la Edad del Hierro. Hay dos estratos (I-II) del Hierro I, el último de los cuales puede datarse de la época de Saúl, cuando la ciudad estaba amurallada formando un recinto cuadrangular con un muro de casamatas y torres en las esquinas. El estrato III corresponde al Hierro II, concretamente a los siglos VIII y VII, y presenta testimonios de distintas destrucciones, fechables en la época de la guerra siro-efraimita y en la de la conquista babilónica. El estrato IV es de época persa y el V del periodo herodiano.

BIBL.: F. Albright, «Excavations and Results of Tell el-Ful (Gibeah of Saul)»: *AASOR* 4 (1924); *AASOR* 52 (1933).

El-Jib. Entre Jerusalén y Ramalla, al iniciarse la bajada de Bet Horon. Es identificado como la antigua Gabaón. Fue excavado por la Universidad de Pensilvania bajo la dirección de J. B. Pritchard entre 1957 y 1962.

Aunque hay restos esporádicos de ocupación en la Edad del Bronce (Antiguo, Medio y Reciente), el asentamiento principal es del Hierro I y II, siendo pobres los restos de época posterior, salvo los romanos. Lo más importante de El-Jib son las murallas, una del siglo X y otra del VIII a.C., así como el sistema hidráulico. Este consiste en un enorme pozo tallado en la roca, al que se desciende por una escalera de 79 peldaños, y un segundo túnel con una escalera de 93 peldaños, realizado en un momento posterior (Hierro II) para tener acceso a la fuente. Las pruebas halladas en la excavación demuestran que durante el Hierro II los habitantes de la ciudad se dedicaban a la producción y exportación de vinos.

BIBL.: J. B. Pritchard, *Gibeon* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

Guézer. Se encuentra al sureste de Ramla, al pie de la bajada de Bet Horon. Fue excavada por R. A. Macalister, entre 1902 y 1909, bajo los auspicios de la Palestine Exploration Fund, y por G. E. Wright y W. G. Dever, entre 1969 y 1973, bajo el patrocinio del Hebrew Union College. De

nuevo se han retomado los trabajos en 1984 y 1990.

La ciudad fue ocupada desde el Calcolítico. El asentamiento se prolongó en el Bronce Antiguo. El muro del recinto, que se considera más antiguo, el llamado «muro interior», pertenece al Bronce Medio II y tiene una puerta de triple tenaza. De esta época es el famoso santuario («lugar alto») con las diez massebás monumentales. El llamado «muro exterior» es del Bronce Reciente I, con torres rectangulares. Se ha atribuido a Salomón su reforzamiento con muros de casamatas y una puerta de cuádruple tenaza. Es posible que a esta época pertenezcan también las obras hidráulicas con su famoso túnel. La ciudad continuó habitada en la época helenística y romana. El yacimiento arqueológico de Guézer ha sido también famoso por el hallazgo de varias inscripciones de distintas épocas (desde el II milenio), lo que resulta un caso poco frecuente en Palestina, donde tanto escasea este tipo de hallazgos.

BIBL.: R. A. S. Macalister, *The excavations of Gezer*, 3 vols. (Londres: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1912); W. G. Dever y otros, *Gezer*, 4 vols. (Jerusalén: HUC Biblical & Archaeological, 1970-1986).

Bet Shemesh. Llamado Tell er-Rumeileh, junto a 'Ain Shems, al oeste de Jerusalén y cerca de la localidad de su nombre. Fue excavado por D. Mackenzie y la Palestine Exploration Fund entre 1911 y 1912, y por E. Grant, entre 1928 y 1931, bajo el patronazgo de la Pacific School of Religion y la American School of Oriental Research de Jerusalén. Las excavaciones se han reanudado a partir de 1990 bajo la dirección de S. Bunimovitz y Z. Lederman, con el patrocinio de varias instituciones israelíes y norteamericanas.

El estrato VI pertenece al Bronce Antiguo IV; el V, al Bronce Medio I, con murallas y torres. El estrato IV es del Bronce Reciente y ha dado algunas pequeñas inscripciones; el estrato III es del Hierro I, con cerámica filistea; el estrato II es del Hierro II, con muro de casamatas, y representa una típica ciudad israelita de la época. Fue destruida por los babilonios, y solo hay escasos restos persas y helenísticos en el estrato I.

BIBL.: E. Grant, *Ain Shems*, 4 vols. (Haverford, 1931-1939); S. Bunimovitz y Z. Lederman, *NEAEHL* 5 (2008) 1644-1648.

Tel Mikne. Está situado ya en la zona de los llanos, al oeste de Lakish, y se identifica con la ciudad filistea de Ekrón. Ha sido excavado entre 1981 y 1996 por T. Dothan y S. Gitin, bajo los auspicios del Albright Institute y la Hebrew University de Jerusalén.

El estrato XI pertenece al Bronce Medio, mientras que los estratos X-VIII datan del Bronce Reciente. A partir del VII las ocupaciones son datadas como del Hierro I y II. Destacan las formidables murallas, con muros de adobes sobre hiladas de piedras, y dotadas de una puerta monumental. Se han descubierto los restos de un gran edificio del siglo XI a.C., que reproduce el modelo micénico conocido como «megarón».

BIBL.: Dotan y G. Gitin, Mikne, «Tel (Ekron)»: *NEAEHL* 3 (1993) 1051-1059 y *NEAEHL* 5 (2008) 1952-1958.

Tell Duweir. Se encuentra en la Shefelá, al oeste de Hebrón. Corresponde a la bíblica Lakish. Fue excavado entre 1932 y 1938 por J. L. Starkey bajo los auspicios de la Wellcome-Marston Research Expedition to the Near East. Su director fue asesinado por bandidos árabes durante la excavación. Después, las excavaciones se han reanudado por cuenta del Estado de Israel entre 1966 y 1967, bajo la dirección de Y. Aharoni y, a partir de 1973, bajo la de D. Ussishkin.

Hay restos de una primitiva ocupación en cuevas en época del Calcolítico, que continuó en las primeras fases del Bronce Antiguo. A partir del Bronce Antiguo III las cuevas se utilizan solo como sepulcros. Hay también tumbas del Periodo Intermedio. Durante el Bronce Medio se construyeron las murallas con glacis. En el Bronce Reciente se edificó en tres fases sucesivas un edificio dedicado a templo. La ciudad debió de ser destruida por los israelitas a finales del siglo XIII a.C. En el siglo X vemos levantarse allí una ciudad judaíta con su palacio, todo ello fechable en el Hierro II. La ciudad aparece ya amurallada en el siglo IX, y poco después se agranda el palacio. Algo más tarde se eleva un doble muro (el muro interior construido de ladrillos) con puertas fortificadas. La ciudad sufre entonces una destrucción por el fuego. Vuelve a reconstruirse, incluidas las murallas, si bien todo ello de forma más precaria, hasta la completa ruina en la campaña de Nabucodonosor (587 a.C.). Hay restos de ocupación de los periodos persa y helenístico.

El yacimiento de Lakish es famoso por las inscripciones que ha ofrecido, entre ellas los óstraca o cartas sobre cerámica, de la época del sitio de Nabucodonosor.

BIBL.: H. Torczyner y otros, *Lachish*, 4 vols. (Londres: Oxford 1938-1957); Y. Aharoni, *Investigations at Lachish, the Sanctuary and the Residency (Lachish V)* (Tel Aviv: Tel-Aviv University 1975).

Tell el-Hesi. Al oeste de Tell Duweir, ya sobre la llanura costera. Probablemente corresponde a la bíblica ciudad de Eglón. Fue excavado por el famoso Flinders Petrie y por J. Bliss entre 1891 y 1893, siendo el primer yacimiento de Palestina excavado con criterio stratigráfico. Entre 1979 y 1981 se han realizado nuevas excavaciones por cuenta de varias instituciones norteamericanas.

Contiene restos del Bronce Antiguo, así como una importante ocupación del Bronce Medio, con una muralla de glacis. Pero la etapa mejor representada es el Bronce Reciente; entre sus ruinas se ha encontrado una carta del tipo de las de El-Amarna. La ciudad fue destruida a finales del siglo XIV a.C. y reconstruida hacia el siglo X. La última destrucción parece de la época de Nabucodonosor.

BIBL.: W. Flinders Petrie, *Tell el Hesi (Lachish)* (Londres: 1891); F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities*, (Londres: Palestine Exploration Fund, 1894).

Tell Beit Mirsim. Situado en la Shefelá al suroeste de Hebrón. Probablemente fue la bíblica Debir. Las excavaciones corrieron a cargo de la American School of Oriental Research de

Jerusalén, bajo la dirección de W. F. Albright entre 1926 y 1931. En la actualidad siguen realizándose a cargo del Department of Antiquities de Israel.

Hay restos del Bronce Antiguo, Periodo Intermedio y Bronce Medio. También del Bronce Reciente, habiendo sido destruida la ciudad a fines del siglo XIII a.C., probablemente a manos de los israelitas. La nueva ciudad del Hierro I comienzos del II fue destruida probablemente en la campaña de Sheshonq en el 918 a.C. La ciudad judaíta posterior tenía un muro de casamatas y dos puertas. Fue, a su vez, destruida en una de las campañas de Nabucodonosor.

BIBL.: W. F. Albright, «Tell Beit Mirsim»: AASOR 12, 13, 17 y 21-22 (1932-1943).

Tel Arad. Está situado al nordeste de Bersheba. Corresponde a la bíblica ciudad de este nombre. Fue excavado por la Hebrew University de Jerusalén y el Department of Antiquities de Israel, entre 1962 y 1967, bajo la dirección de R. Amiran y Y. Aharoni.

El asentamiento más antiguo corresponde al Calcolítico. Viene después una importante ciudad del Bronce Antiguo, con murallas de piedra y torres semicirculares. Se ha hallado mucha cerámica egipcia del tipo Abydos. La otra ocupación importante de la ciudad tiene lugar en el Hierro I y continúa a lo largo del Hierro II, después de sufrir el asalto del faraón Sheshonq, a finales del siglo X a.C. Era una ciudad israelita fronteriza. Lo más destacable en ella es el famoso templo, que ha sido considerado una réplica del de Jerusalén y que formaba parte de la ciudadela fortificada. Hay también algunos restos y hallazgos de época postexílica.

BIBL.: Y. Aharoni, BA 31 (1968) 3-4.

Jabel al-Mutawwaq. Yacimiento situado sobre una montaña en Jordania norte, entre las localidades de Zarqa y Sukhna. Ha sido excavado por un equipo español bajo la dirección de J. Fernández-Tresguerres, con la colaboración, entre otros, de F. Junceda, bajo el patrocinio del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén y el Ministerio de Cultura de España, entre 1989 y 2009.

En las laderas hay un extenso campo de dólmenes, que han sido estudiados y algunos de ellos excavados. Datan del Bronce Antiguo. Casi en la cumbre se ha excavado un importante poblado del Bronce Antiguo I, con su recinto y hasta 186 casas de piedra, por lo general de planta ovalada y con sus patios. Entre ellas destaca lo que ha sido considerado como un santuario. En conjunto se trata, al parecer, de un interesante modelo de asentamiento estable de gentes procedentes del vecino desierto.

BIBL.: J. A. Fernández-Tresguerres, ADAJ 49 (2005) 365-372.

Khirbet Arrair. Es la bíblica Aroer sobre el Arnón, en Transjordania. Fue excavada por el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén bajo la dirección de E. Olívarri entre 1964 y 1966.

Se han hallado restos del Periodo Intermedio, del Bronce Reciente y del Hierro II, justamente a mediados del siglo IX a.C., y corresponde sin duda a la ciudad erigida por el rey moabita

Mesha, tal como aparece documentado en la famosa estela del Louvre. Aroer pasó a ser después una fortaleza de los nabateos, como han demostrado las excavaciones.

BIBL.: E. Olívarri, *RB* 72 (1965) 77-94; *RB* 76 (1969) 230-259.

Tell Medeineh. Otra ciudad fortificada, no lejos de las fuentes del Arnón en Transjordania. Fue excavada por el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén bajo la dirección de E. Olívarri en 1976 y en 1982.

Se trata de una ciudad moabita del Hierro I, que estaba amurallada y en cuyo interior existían ya las famosas casas de pilares que veremos después en el Hierro II de Palestina.

BIBL.: E. Olívarri, «El modelo de casas del Hierro I halladas en Tell Medeineh de Transjordania y sus posibles relaciones con el mundo palestinese», en *Simposio Bíblico Español* (1984) 33-39.

C) PERIODO POSTEXÍLICO

Marisá. Es Tel Maresha, muy cerca y al nordeste de Tell Duweir. Corresponde al Marissa de los textos. Fue excavada por la Palestine Exploration Fund entre 1898 y 1900, bajo la dirección de F. Bliss y R. Macalister. Se trata de una ciudad helenística, de calles rectas cruzadas en perpendicular, rodeada de murallas y torres. Son famosas las tumbas de la necrópolis, con pinturas en las paredes, que datan del siglo II a.C.

BIBL.: F. Bliss y R. Macalister, *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900* (1902).

Cesarea. Es la llamada Cesarea del Mar, puerto sobre la costa al sur del Carmelo. Aunque objeto de atención y de esporádicas excavaciones, las ruinas de Cesarea no fueron sistemáticamente excavadas hasta 1959-1963 por cuenta de la Misión Arqueológica Italiana, bajo la dirección de A. Frova. Han seguido, sobre todo a partir de 1971, otras investigaciones llevadas a cabo por entidades israelíes y americanas, especialmente en el puerto y de carácter submarino.

Se han hallado importantes restos helenísticos y herodianos, pero la mayor parte de las ruinas excavadas pertenecen al periodo romano y al bizantino. Cabe destacar la base del templo de Augusto, el palacio del promontorio, el gran teatro en el que se halló reutilizada una inscripción referente a Poncio Pilato, los dos grandes circos y los acueductos. Hay muchos restos bizantinos de murallas y calles, etc. Pero las obras más espectaculares en esta ciudad fueron quizás las de su importante puerto artificial e mar abierto.

BIBL.: A. Frova y otros, *Scavi di Caesarea Marítima* (Milán 1965); J. Ringel, *Cesarée de Palestine, Etude historique et archéologique* (París 1975); Varios autores, *NEAEHL* 1 (1993) 270-291 y *NEAEHL* 5 (2008) 1656-1684.

Séforis. Se halla situada en torno a un pequeño cerro llamado Zippori. Aunque ya existía allí una población en los tiempos del reino de Israel (Hierro II), es en el siglo I a.C. cuando se cita como ciudad importante y capital de Galilea. Fue arrasada por los romanos el año 4 a.C. y

reconstruida por Herodes Antipas en la época de Jesús. En el año 351 d.C. fue totalmente destruida por un terremoto. Las excavaciones sistemáticas, patrocinadas por varias entidades norteamericanas e israelíes, comienzan en 1983, en distintos puntos de la ciudad y las dirigen F. Strange, E. Netzer, Z. Weiss y otros.

Llama la atención el alto sentido urbanístico de la gran ciudad con importantes avenidas, algunas con aceras porticadas, con casas señoriales dotadas de espléndidos mosaicos, así como la existencia de baños públicos, etc. Posee además un magnífico teatro construido ya en el siglo I d.C.

BIBL.: E. Netzer y Z. Weiss, *Zipori* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1994); Z. Weiss, «Sepphoris»: *NEAEHL* 5 (2008) 2029-2035.

Khirbet Qumran. Situado cerca del mar Muerto, en su ribera noroeste. Fue excavado por la École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén bajo la dirección de Roland de Vaux, entre 1951 y 1956, Consiste en las ruinas de un gran monasterio esenio de los siglos I a.C. y I d.C., con todas sus complejas dependencias. De los tiempos de la guerra se conservan, el comedor, el sistema hidráulico, el taller de alfarería, etc. En las proximidades existe una serie de cuevas, donde temporalmente vivían algunos anacoretas y en las que ocultaron los famosos manuscritos del mar Muerto.

BIBL.: Roland de Vaux, «Fouilles du Khirbet Qumran»: *RB* 60 (1953) 83-106; *RB* 61 (1954) 206-236; *RB* 63 (1956) 533-577.

Masada. En el desierto de Judá al oeste del mar Muerto. Fue uno de los palacios-fortaleza de Herodes el Grande y sirvió de último bastión contra los romanos a los judíos zelotas, en los tiempos de la primera revuelta (66-73 d.C.).

Aunque se habían realizado antes algunas prospecciones y estudios, especialmente por parte del alemán A. Sculten, la gran excavación ha sido obra conjunta de la Hebrew University, la Israel Exploration Society y el Department of Antiquities de Israel, en 1955-1958 y 1963-1965, bajo la dirección de Yigael Yadin.

Llama poderosamente la atención la arriesgada arquitectura del palacio de Herodes, colgado en terrazas sobre un impresionante acantilado al norte de la meseta. Otros edificios notables son las termas, la sinagoga, los centros administrativos, almacenes y, especialmente notable, el sistema hidráulico. De los tiempos de la guerra se conservan, entre otras cosas, ocho campamentos romanos, el muro del sitio y el *agger* o rampa de asalto.

BIBL.: Yigael Yadin, *Massada* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1966); trad española: *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes*, (Barcelona: Destino, 1969).

Gerasa. La actual localidad de Jerash en Transjordania, al norte del Yabboq. Fue una de las ciudades de la Decápolis.

Las excavaciones en las impresionantes ruinas de la ciudad, una de las mejor conservadas del

mundo antiguo, se realizaron entre 1925 y 1931 por cuenta del British Mandatory Government bajo la dirección de G. Horsfield; desde 1928, por la British School de Jerusalén bajo la dirección de J. W. Crowfoot; desde 1930 a 1940 por la American School of Oriental Research, dirigidas por C. S. Fisher, N. Glueck y L. Harding. A partir de 1983 se inició un gran proyecto conjunto de Jordania con siete misiones extranjeras (entre las que figura España, primero bajo la dirección de E. Olávarri, del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, y después de M. Martín Bueno, de la Universidad de Zaragoza).

La ciudad tiene su historia desde la época helenística hasta la bizantina, pero la mayoría de los importantes edificios son del siglo II d.C. Citemos el arco triunfal de Adriano, las murallas, los dos teatros, el templo de Zeus, el foro, el templo de Artemisa, la famosa calle porticada, el ninfeo, etc.

BIBL.: C. H. Kraeling (ed), *Gerasa, City of the Decapolis* (New Haven: American Schools of Oriental Research, 1938); E. Olávarri, *Excavaciones en el ágora de Gerasa* (Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, 1986).

Petra. En Transjordania, al noroeste de Ma'an. Fue la capital del reino nabateo. Descubierta por el famoso explorador J. Burckhardt en 1812, ha sido excavada por la Lord Melchett Expedition desde 1929; después por el Department of Antiquities de Jordania desde 1955, y últimamente, por el Institut Français d'Archéologie du Proche Orient. Entre los arqueólogos que han dirigido las distintas campañas de excavación figuran A. Horsfield, W. F. Albright, A. Dajani, P. Parr, P. Hammond y otros.

Hay numerosos restos, que van desde la Edad del Hierro (Umm el-Biyara), pasando por los periodos helenístico, nabateo y romano hasta el bizantino. Los más espectaculares edificios son del siglo II d.C., como el teatro, la calle porticada, el famoso Qsar Bint, el Haznet Fira'un, etc. Los edificios más bellos están excavados en la roca, que suele presentar múltiples colores.

BIBL.: J. Starcky, «Petra et la Nabatène», *DBS VII*, 886-1017; A. Negev, «Petra»: *NEAEHL* 4 (1993) 1181-1193.

D) OTROS YACIMIENTOS

Además de los ya consignados, entre los múltiples yacimientos existentes en Tierra Santa, podemos citar ahora los siguientes. Para la prehistoria: Ubeidiyeh en el Jordán, excavado por los israelíes, del Paleolítico Inferior; Mogaret es-Skhul en el Carmelo, excavado por anglo-americanos, del Paleolítico Medio; Kebarah al sur del Carmelo, yacimiento del Paleolítico Superior y Mesolítico, excavado por los ingleses e israelíes; Qafzeh en Nazaret, excavado por franceses e israelíes, del Paleolítico Medio y Superior; Nahal Oren en el Carmelo, del Mesolítico y Neolítico, excavado por los israelíes; Hayonim en Galilea, del Paleolítico Superior y Mesolítico, excavado por israelíes y franceses; Yiftah'el en Galilea, Neolítico, excavado por israelíes; Umm Qatafa en el Desierto de Judá, del Paleolítico Inferior; Erq el-Ahmar en el mismo desierto, del Paleolítico Superior y Mesolítico, estos dos últimos excavados por franceses; Nahal

Hemar en el desierto de Judá, Neolítico, excavado por israelíes; Tell Abu Matar en el Néguev, Calcolítico, excavado por franceses; Rosh Zin en el Néguev, Mesolítico, excavado por americanos; Fasael en el valle del Jordán, conjunto de yacimientos paleolíticos y mesolíticos, excavados por israelíes; Salibiyeh en el Jordán, Neolítico, excavado por israelíes; Seikh Ali en el Jordán, Neolítico y Calcolítico, excavado por israelíes; Azraq en Jordania, Paleolítico, excavado por americanos; Wadi el-Hammed en Jordania, yacimientos paleolíticos y mesolíticos, excavados por australianos; Mogaret Dalal y Abu Swwan, Paleolítico y Neolítico, excavados por españoles, etc.

Por lo que a las Edades del Bronce y del Hierro se refiere, hay que citar entre otros muchos, Tell el-'Ureimeh (la bíblica Kinneret), junto al lago de Genesaret, excavado por los alemanes; Tell Seilum (la bíblica Siló) en la montaña de Efraím, excavado por daneses e israelíes; Akko, junto a la ciudad de su nombre, excavado por israelíes; Tel Dor al sur del Carmelo, igualmente excavado por israelíes; Tel Gerisah, al sur del Yarqón, también excavado por israelíes; Tell Dotán, al nordeste de Samaría, excavado por americanos; Khirbet Fahil (la antigua Pella) en el Jordán, excavado por americanos; Tell Deir Alla (la antigua Sukkot), excavado por holandeses; Et-Tell (la antigua Ay), excavado por franceses y americanos; Ramat Rahel al sur de Jerusalén, excavado por israelíes; Tel Beersheba, excavado por israelíes; Ascalón, por ingleses; Ashdod, por israelíes; Tell Far'a (del sur) y Tell el-Ajjul, excavados por el famoso Flinders Petrie y la British School of Archaeology in Egypt, etc.

De la época postexílica hay que citar: Cafarnaúm, excavada por los franciscanos italianos de Jerusalén; el Herodium, por los franciscanos italianos y por los israelíes; Iraq el-Amir en Transjordania, por americanos, jordanos y franceses; Amman (la antigua Filadelfia), por ingleses, españoles, jordanos y franceses; Hippos (Sussita), por israelíes; Umm Qais (Gadara) por los alemanes; iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén, excavada por españoles (ver más adelante), lo mismo que el área de los alrededores de la iglesia jerosolimitana del Gallicantu, etc.

2. Biblia y arqueología

Durante algún tiempo, en ciertos ambientes tradicionales relacionados con los estudios bíblicos se miraban con recelo los trabajos de los arqueólogos y, sobre todo, sus conclusiones científicas, que podrían poner en tela de juicio la historicidad de la Biblia. Después vino una reacción al desaparecer el miedo a la arqueología y considerar que existían posibilidades de concordancia entre las ciencias histórico-arqueológicas y las bíblicas; más aún, se pensó que las primeras venían a consolidar puntualmente los datos de la Biblia, incluso aquellos que hasta, por parte de los exégetas más liberales, habían sido interpretados de una forma menos literal. *La Biblia tenía razón* es el expresivo título de un conocido libro, traducido a muchos idiomas, que refleja esa tendencia.

En estos momentos, entre la gente no especializada, quizá prevalezca más la actitud «triumfal» con respecto a la arqueología que la de recelo. Pero, si bien es cierto que, en líneas generales, el conocimiento científico del pasado consolida ciertos datos transmitidos por la Biblia, cuando se trata de puntualizar con mayor precisión puede suceder que el recurso a la

arqueología produzca un desengaño, al descubrir el carácter huidizo de los hechos y ver que la arqueología no identifica con el rigor esperado el dato histórico que se pretendía localizar.

Y es que la arqueología, por su propia naturaleza, no es una ciencia destinada a tales identificaciones. La arqueología refleja los cambios culturales de una época, que se traducen en un nuevo estilo de vida, el cual ha dejado huellas materiales, bien sea en la estructura de las ciudades (sistema defensivo, urbanismo, modelos de casas...), bien en el ajuar de las gentes (enferos de uso cotidiano, obras de arte, objetos de culto...), pero difícilmente la arqueología puede identificar hechos concretos de la historia, a no ser por pura casualidad, como cuando aparece una inscripción, que se refiere a un hecho o a un personaje, o también cuando se trata de una gran catástrofe, como el incendio y la destrucción de una ciudad.

Esto sucede también por lo que a la historia profana se refiere. La arqueología, por ejemplo, difícilmente «prueba» los hechos azarosos narrados por los historiadores de la época sobre las guerras civiles de Roma, pues la historia suele moverse más bien en un ámbito personal, mientras que la arqueología refleja un orden social o económico. (Una conjura, un discurso, incluso una lucha en campo abierto, difícilmente dejan huellas materiales, mientras que una moda, un estilo de vida, una prosperidad económica o una catástrofe natural sí dejan rastros comprobables). Por eso la arqueología, más que probar hechos históricos, sirve para reflejar el ambiente de una época, en la cual tales hechos pudieron tener lugar por acomodarse a las circunstancias culturales y socioeconómicas de la misma.

Así pues, la arqueología «ilustra» la historia y la literatura bíblicas, haciéndolas verosímiles y enriqueciéndolas en profundidad con los detalles de la vida cotidiana o de la situación general que aquella aporta; pero no está autorizada, al menos como norma habitual, para decir si tales hechos ocurrieron o no.

Aún hoy en día existe entre los biblistas esa doble tendencia –aunque planteada desde presupuestos distintos– a sobrevalorar o ignorar los resultados de la arqueología en el Próximo Oriente. Hay escuelas que dan preferencia al conocimiento de los datos aportados por las fuentes profanas (geografía, arqueología, epigrafía, filología...), mientras que otras estudian el texto en sí mismo y en sus posibles fuentes y mecanismos de transmisión, a espaldas de cualquier aportación real del medio geográfico-arqueológico en el que nació la composición literaria. Y estas tendencias pueden ser en principio ajenas a cualquier postura previa ideológica de tipo conservador o avanzado.

Por nuestra parte, creemos que la geografía y arqueología bíblicas son ya un punto de referencia imprescindible, no porque estén destinadas a decir la última palabra, sino porque sirven de freno a una especulación inmoderada en la crítica, y porque, en definitiva, determinan las condiciones ambientales dentro de las cuales adquieren sentido la construcción literaria y las referencias históricas del texto bíblico.

3. Ilustraciones arqueológicas de temas bíblicos

El presente apartado trata de sugerir un tema ulterior de estudio sobre puntos concretos, ofreciendo algunas conexiones entre determinados hallazgos arqueológicos y ciertos temas

bíblicos. Los ejemplos aquí aducidos son solo «algunos» entre los muchos que podrían presentarse. Por otra parte, se trata simplemente de «ilustraciones» que, en ciertos casos, pueden ayudar a comprender mejor el texto bíblico, sin que se pretenda «concordar» la Biblia con la arqueología. A veces, la coincidencia puede ser solo casual; otras, aunque distante, puede ilustrar la mentalidad o los hechos reflejados en el texto; finalmente, hay ocasiones en que la concurrencia de datos y temas es evidente.

Este pequeño elenco de ilustraciones se presenta indicando el texto bíblico de referencia, una alusión a la materia tratada y una relación sucinta del dato arqueológico, acompañado de una referencia bibliográfica, a poder ser de fácil acceso, donde se pueda recoger más información y ulterior documentación bibliográfica. Intencionadamente no se hace valoración alguna sobre el tema.

a) El «Cilindro de la tentación» (Gn 3,1-8). Diálogo entre la mujer y la serpiente junto al árbol y presencia de Yahvé.

El British Museum conserva una pieza de origen sumerio, datada hacia la mitad del III milenio. Se trata de un sello en forma de cilindro. Representa a un dios con cuernos, sentado, y a una mujer que tiene a su espalda una serpiente; y entre ambos, un árbol.

Esta ilustración y las dos siguientes acaso deban ponerse en relación con los contactos que el pueblo judaíta tuvo con la cultura mesopotámica en tiempos del destierro de Babilonia.

BIBL.: A. Parrot, *Súmer* (Madrid: Aguilar, 1960); L. Arndich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid: Rialp, 1957); J. Errandonea, *Edén y Paraíso* (Madrid: Marova, 1966).

b) El diluvio (Gn 7,10-24). Se produce una inundación durante «cuarenta» días, y el agua sigue cubriendo la tierra aún por espacio de 150 días.

En las excavaciones arqueológicas realizadas en las ciudades de Mesopotamia se ha podido comprobar la existencia de grandes inundaciones, debido principalmente a las crecidas del Éufrates y el Tigris. Durante el periodo arqueológico de Obeid, en el IV milenio, se produjo una gran inundación que depositó sobre la ciudad de Ur una capa de arcilla entre 2,7 y 3,7 m. También en la estratigrafía de Nínive y en la misma época hay una capa de inundación de unos 20 cm. En tiempos de la Dinastía Primitiva, en torno al 2800 a.C., hubo otra inundación importante, que ha dejado huellas en la ciudad de Kish, en Shuruoak, con 0,6 m de sedimentos, y en Uruk, donde hay un estrato de inundación de 1,55 m de potencia.

BIBL.: A. Parrot, *El Diluvio y el Arca de Noé* (Barcelona: Garriga, 1962).

c) La torre de Babel (Gn 11,2-9). Construcción en Babel (Babilonia) de una torre de ladrillos «que alcance el cielo».

En Babilonia (acad. Bab-ili = Puerta del dios) se encuentran los restos de una gran torre

escalonada (zigurat), que formaba parte del complejo de un santuario llamado Etemenanki, contiguo al templo E-sag-il, en honor del dios Marduk. Se ignora su antigüedad exacta, pero ya existía al menos durante el II milenio a.C. A pesar de que el rey persa Jerjes empezó a demolerla (478 a.C.), Alejandro Magno trató de reconstruirla parcialmente. Su planta es cuadrangular, de unos 90 m de lado, y está formada por un núcleo de adobes, revestido de ladrillos. La primera plataforma de la torre tenía hasta una altura de unos 18 m, a la que se llegaba por tres escaleras exteriores. A juzgar por las descripciones conservadas, entre ellas la de Heródoto (I, 181-193), tenía hasta siete pisos, el segundo de los cuales poseía ya una altura sobre el suelo de unos 24 m. La altura máxima de la torre no parece que sobrepasara los 60 m. En la parte superior estaba la capilla del dios.

BIBL.: A. Parrot, *La Torre de Babel* (Barcelona: Garriga, 1962); J. L. Montero Fenellós y otros, *La Torre de Babel. Historia y mito* (Murcia: Tres Fronteras, 2010).

d) *Pastores seminómadas en Canaán* (Gn 11,31; 12,4-9; 13,1-4, etc.). Se trata de los patriarcas que, portadores de grandes rebaños y procedentes del Oriente, nomadeaban en tiendas a través de Palestina.

Las excavaciones en Jericó, Meguiddó, Tell Ajjul y otros yacimientos han aportado datos sobre la presencia de un pueblo seminómada que se establece en algunas ciudades a partir del 2200 a.C., después, al parecer, de haberlas destruido. Habita en ellas sin sentido urbano alguno, construyendo chozas aquí y allá, en lo alto y en las laderas del tell y sin fortificarlo. Esta situación dura hasta poco más acá del 1900 a.C. y es conocida con el nombre de «llegada de los amorreos», correspondiendo al Periodo Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio. Según algunos autores, los patriarcas bíblicos serían protoarameos (Dt 26,5) y habrían llegado como última ola en torno al siglo XVIII a.C., dentro del gran movimiento amorreo, pero, según otros, el tipo de vida atribuido en los textos a los patriarcas, reflejaría más bien un etapa posterior.

BIBL.: K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona: Garriga, 1963); R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* (Madrid: Cristiandad, 1975); I. Finkelstein y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada* (Madrid: Crítica, 2003).

e) *Pi-Tom y Pi-Ramsés* (Ex 1,11-14). Los hebreos fueron tomados como mano de obra en los febriles trabajos constructores del faraón en las ciudades de Pitom y Pi-Ramsés, y también fueron destinados a la fabricación de ladrillos.

Pi-Ramsés (la ciudad de Ramsés) es sin duda Tanis, en el delta oriental. En las afueras de esta ciudad tenía Ramsés II su palacio. Pi-Tom (la ciudad del dios Atum) está algo más al este, camino de los Lagos Amargos. En las excavaciones de P. Montet en Tanis ha aparecido, entre otras cosas, un gran templo, rodeado de un enorme muro de ladrillos de un espesor de 15 m, que enmarca un recinto cuadrangular de unos 400 m de lado. Han aparecido también ocho pares de obeliscos, columnas, arquitrabes, puertas monumentales y sesenta bloques murales. Dentro está el gran templo y otro más pequeño al este. Fuera del recinto se hallaba un templo dedicado a

la diosa Anat rodeado de un muro de ladrillos de un espesor de 7,5 m. En Qantir, que era el palacio real de las afueras, había un templo precedido de cuatro colosos del rey Ramsés II.

BIBL.: J. Vandier, *Manuel d'Archéologie Egyptienne*, II (París: 1955) 818-826; E. S. Frerichs y L. H. Lesko, *Exodus. The Egyptian Evidence* (Winona Lake, Indiana: 1997).

f) El becerro de oro (Ex 19,16-17; 32,1-8). Israel, acampado al pie de la montaña en que Yahvé se aparece entre rayos y truenos, decide hacer una representación de su dios en forma de novillo. Mucho después, tras la división del reino salomónico, Israel erige dos santuarios nacionales en Dan y Betel, en los que se tributa culto a Yahvé bajo la efigie de un becerro (1 Re 12,26-30).

En Arslam Tash, cerca de Karkemish, junto al Éufrates, ha aparecido la figura de un dios semita de las tormentas, con haces de rayos en ambas manos, mientras que sus pies descansan, como sobre un escabel o trono, en el lomo de un toro. En las excavaciones de Ascalón (Palestina) se ha encontrado la pequeña figura ritual de un becerro de bronce plateado con su modelo de santuario, que data del Bronce Medio. Otra figurita de becerro de bronce apareció en los restos de un santuario al aire libre, probablemente de época israelita, en las montañas de Samaría.

BIBL.: J. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona: Garriga, 1966); A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible* (Nueva York: Doubleday, 1990); L. E. Stager, «Ashkelon»: *NEAEHL* 1 (1993) 103-112.

g) La conquista de Hasor (Jos 11,1-11). Israel derrota al rey de Hasor y a otros reyes confederados, junto a las aguas de Merom. Después entra en la ciudad de Hasor y la incendia.

En las excavaciones de Hasor se ha hallado un estrato, el XIII, con cerámica del Micénico IIIB, que puede datarse en la segunda mitad del siglo XIII a.C. Es un nivel que presenta evidentes muestras de destrucción y de incendio. Los nuevos ocupantes de la ciudad (estrato XII) eran seminómadas, que plantaron allí sus tiendas o construyeron simples chozas con silos y hogares. Hay que esperar al estrato XI para que aquellas gentes se asienten definitivamente, aunque solo en el siglo X (época que corresponde a la de Salomón) Hasor volverá a ser una verdadera ciudad. Hoy en día varias de estas interpretaciones se encuentran en profunda revisión.

BIBL.: R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* (Madrid: Cristiandad, 1975); I. Finkelstein y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada* (Madrid: Crítica, 2003).

h) El estanque de Gabaón (2 Sm 2,12-18; Jr 41,12). Abner y Joab se encuentran con sus respectivos ejércitos ante la boca del enorme pozo o alberca de Gabaón. Estando unos a un lado y otros a otro, deciden que el enfrentamiento tenga lugar solo entre doce benjaminitas y doce muchachos del ejército de David.

Junto a los muros de El-Jib, que corresponde a Gabaón, aún se conserva el monumental estanque, excavado en la roca, cuya boca tiene un diámetro de 11,3 m. Una escalera en espiral,

apoyada en las paredes, desciende mediante 79 escalones hasta un manantial, que se encuentra a una profundidad total de 24,4 m. La alberca con las proporciones de su boca se prolonga hasta una profundidad de 10,8 m. La gran alberca fue construida probablemente en el Hierro IA (1200-1150 a.C.); el suceso al que se refiere el texto bíblico tendría lugar hacia el 1005 a.C.

BIBL.: M. Avi-Yonah (ed), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, II, (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1976) 446-450; A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, I (Barcelona: Garriga, 1965ss) 243-252 y III, 639-648.

i) David toma Jerusalén (2 Sm 5,8; 1 Cr 11,5-6). David hace una promesa al primero que penetre en la ciudad atravesando el túnel. Es Joab quien lo consigue y se apodera de Jerusalén.

Detrás de los muros «jebuseos» de la ciudad está el acceso a un pozo que conduce a la fuente de Guijón, ya en el exterior (el llamado «Pozo de Warren»). Dicho pasadizo es probablemente de finales del Bronce Reciente. Por él pudieron penetrar los hombres de David y sorprender a los defensores de la ciudad. Sin embargo, existen serias dificultades físicas para realizarlo. De ahí, que haya otras interpretaciones.

BIBL.: VV. AA. «Jerusalem»: *NEAEHL* 2 (1993) 698-804; A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, óp. cit. IV, 357-446; B. Mazar, *The Mountain of the Lord Excavating in Jerusalem* (Nueva York: Doubleday, 1975) 168-169; J. González Echegaray, *Pisando tus umbrales, Jerusalén* (Estella: Verbo Divino, 2005).

j) El templo de Salomón (1 Re 6,1-38). Se describe la planta, características y medidas del templo situado junto al palacio real en Jerusalén.

En la ciudad israelita de Arad, fronteriza con el Desierto del Néguev, las excavaciones han descubierto una acrópolis atribuida a la época de Salomón, con un palacio-fortaleza y un templo que más o menos se ajusta a las descripciones bíblicas del de Jerusalén. Está al noroeste de la ciudadela y mira al oeste. Tiene delante un doble patio; en el exterior se halla el altar de los sacrificios, que posee las mismas medidas que las atribuidas al de Jerusalén y está hecho de la misma forma (piedras sin labrar). El templo propiamente tal comprende un *hekal* o santuario, en cuya entrada había dos columnas, y un *debir* o santo de los santos, antes de entrar en el cual había dos altares para incienso, y en el interior del recinto una *mashebah*. El templo fue destruido en la segunda mitad del siglo VII a.C., cuando se reforma y reconstruye la ciudadela, lo cual es significativo, pues viene a corresponder a la época de Josías (639-609 a.C.). Sin embargo, recientemente ha habido revisiones en la interpretación de la estratigrafía que obligan a una mayor cautela en las conclusiones.

BIBL.: M. Avi-Yonah (ed), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, óp. cit., I, 74-88; A. Parrot, *El templo de Jerusalén* (Barcelona: Garriga, 1962); J. González Echegaray, *Pisando tus umbrales, Jerusalén* (Estella: Verbo Divino, 2005).

k) Meguidó, Hasor y Guézer (1 Re 9,15). Aparecen en primer lugar entre las ciudades

fortificadas por Salomón.

Las excavaciones arqueológicas en Meguiddó han mostrado que en el estrato IVB la ciudad pasa de no estar fortificada a estar protegida por una muralla del tipo de casamatas y con una puerta bien fortificada. Según la interpretación arqueológica hasta ahora vigente, esto correspondería a la segunda mitad del siglo x a.C., entre los años 950 y 924, justamente la época de Salomón (965-928 a.C.), pero recientemente surgen serias dudas respecto a la cronología de la muralla. En Hasor el estrato X presenta un muro de casamatas, con puerta de cuádruple tenaza, que protege una ciudad que se recuperaba, pero que, hasta ese momento, se hallaba indefensa. En Guézer el área III ha conservado los restos de una puerta de muralla de cuádruple tenaza, como las de Meguiddó y Hasor, atribuida también a la época salomónica, pero sobre la que hoy cabría igualmente la duda en lo que a la cronología precisa se refiere.

BIBL.: M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, óp. cit., III, 830-856; II, 474-495 y 428-443; ; A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, óp. cit. V, 28-37; III, 1074-1084 y 877-880; I. Finkelstein y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada* (Madrid: Crítica, 2003).

l) El rey Asá fortifica Mispá (1 Re 15,16-17.21-22). En la guerra entre los reyes de Judá y de Israel, Asá y Basá respectivamente, el segundo comenzó a fortificar Ramá. Acosado por el rey de Damasco, abandonó las obras en la ciudad fronteriza. Entonces Asá desmontó las fortificaciones de Ramá y con los materiales de piedra construyó las murallas de Gueba y Mispá.

En Ramá (Er-Ra) y Gueba de Benjamín (Jeba') no se han hecho excavaciones sistemáticas, pero en Mispá (Tell en-Nasbeh) ha aparecido un formidable muro, datado hacia el 900 a.C. (el reinado de Asá va del 908 al 867 a.C.). Fue cuidadosamente cimentado. Es de gruesas piedras con mortero, y su espesor supera los 4 m. Debió de ser muy alto, a juzgar por las ruinas conservadas. Tenía diez torres defensivas.

BIBL.: A. Avi-Yonah (ed), *Encyclopedia of Archaeological excavations in the Holy Land*, óp. cit. V, 195-196.

m) Omri traslada la capital de su reino (1 Re 16,23-24). El rey de Israel, Omri, quien tenía su capital en Tirsá, después de seis años, abandona las obras de esta ciudad y traslada su capital a Samaría.

En las excavaciones de Tell el-Far'a (Tirsá), en el estrato III, que corresponde a finales del siglo x y principios del IX a.C. (Omri es del 882-871 a.C.), se ha podido comprobar claramente que la ciudad fue prácticamente abandonada, no destruida, quedando incluso edificios a medio construir. Entre estos hay un edificio importante, con un patio central y tres grandes estancias alrededor. Es una obra muy cuidada con cantería en ocasiones del mismo estilo que el palacio real de Samaría. Acaso fuera el palacio de Omri.

BIBL.: M. Avi-Yonah (ed), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, óp. cit., II, 395-404; A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, óp. cit., III, 439-445.

n) *La inscripción aramea de Dan.* El libro de los Reyes (2 Re 9,1-28) narra el golpe de estado de Jehú en Israel, que acabó con la muerte del rey israelita Jorán y de su pariente Ococías, rey de Judá, quien circunstancialmente se hallaba con él de visita. La idea de que el general Jehú se proclamara rey, se atribuye aquí al profeta Eliseo, que hablaba en nombre de Yahvé.

En la ciudad israelita de Dan se ha hallado recientemente una inscripción erigida por Hazael, rey de Damasco, quien se atribuye la idea del golpe de estado de Jehú, así como la muerte de los reyes Jorán y Ococías. A este último se le llama «de la casa de David», es decir, descendiente de David.

BIBL.: A. F. Rainey y R. S. Notley, *The Sacred Bridge* (Jerusalén: Israel Exploration Society & Carta, 2006); J. González Echegaray, *Qué se sabe de la Biblia desde la arqueología*, (Estella: Verbo Divino, 2010).

o) *El canal de Ezequías* (2 Re 20,20; 2 Cr 32,2-4.20.30). El rey de Judá, Ezequías, hizo una alberca y un canal para la traída de aguas a Jerusalén.

Este canal subterráneo excavado en la roca, que une la fuente de Guijón con la piscina de Siloé, esta ya al sur de la ciudad, pero dentro aún de las murallas de la época, se conserva hoy en su integridad. Tiene 512 m de longitud. Ya cerca de su desembocadura apareció una inscripción de la época en hebreo, conmemorativa del encuentro de ambas brigadas de mineros. Dice así: «Ved el túnel. He aquí la historia de su construcción. Los mineros excavaron con sus picos los unos frente a los otros, y, cuando no quedaban más de tres codos de separación entre ambos equipos, se oyó la voz de un minero que llamaba al otro. El sonido atravesaba la roca de parte a parte. Así, el día que perforaron la roca, los mineros se encontraron, dieron pico con pico y el agua corrió de la fuente a la piscina, a lo largo de 1.200 codos. El espesor de la roca por encima de la cabeza de los mineros era de 100 codos». Se conserva actualmente en el Museo de Estambul (Turquía).

BIBL.: J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land* (Oxford: Oxford University Press, 1998); A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, óp. cit. VI, 688-692; J. González Echegaray, *Pisando tus umbrales, Jerusalén* (Estella: Verbo Divino, 2005).

p) *El asedio de Lakish* (2 Re 18,13-17; 19,8-9). El asirio Senaquerib ataca a Judá y sitia la ciudad de Lakish; desde esta envía mensajes al rey de Jerusalén, para que se rinda. Ante la noticia de la llegada del ejército egipcio, Senaquerib levanta el sitio de Lakish.

En la ciudad de Nínive, en el palacio de Senaquerib, se halló un precioso relieve mural, que representa el asedio de Lakish. Se ve la ciudad amurallada con sus torres y, tras las almenas, arqueros que lanzan flechas y otros defensores que arrojan piedras. Abajo está atacando, imponente, el ejército asirio, dividido en columnas, a cuyo frente van máquinas de asedio. Las tropas asirias, bien uniformadas y equipadas, se distinguen en diferentes cuerpos o armas: arqueros, lanceros (estos con casco y escudo grande redondo) y honderos. Tres judaítas huidos han sido empalados. En otra parte del gran panel, Senaquerib, sentado en su trono, recibe el

botín de la ciudad que le entregan algunos de sus habitantes, los cuales están ante él de rodillas o postrados en tierra. En primer término se ve pasar una hilera de caballos.

BIBL.: J. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona: Garriga, 1966).

q) La caída de Lakish (Jr 34,7). El profeta Jeremías transmite un oráculo al rey Sedecías en Jerusalén, mientras el ejército babilonio de Nabucodonosor asediaba esta ciudad, así como Lakish y Azecá.

En la puerta-torre de la ciudad de Lakish aparecieron 18 cartas sobre cascotes de cerámica (óstraca), dirigidas al gobernador de la plaza durante la invasión babilonia del 588-587 a.C. En una de ellas (óstracon IV) el comandante de un puesto avanzado en el campo le da a conocer que «permanecemos vigilando las señales de Lakish según todas las instrucciones que mi señor nos ha dado, pues ya no podemos ver Azecá». Es un mensaje de campaña.

BIBL.: J. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona: Garriga, 1966).

r) Juan predica el bautismo (Mt 3,1-6; Mc 1,4-8; Lc 3,2-3). Aparece Juan Bautista en el desierto de Judá como un anacoreta que predica la conversión, anunciando la próxima venida del Mesías y aplicando el rito del bautismo con agua.

En aquella misma región se ha excavado el gran monasterio de Qumrán, donde los monjes o anacoretas judíos de la época de Jesús, que vivían en las cuevas del desierto, formaban una comunidad, probablemente de tipo esenio. Se reunían para actos colectivos, entre los cuales figuraban las abluciones rituales, siendo el acopio abundante de agua una de sus primeras preocupaciones. En las ruinas del monasterio hay nada menos que 14 cisternas o piscinas. La conversión y la espera del Mesías figuran como temas en los textos hallados en Qumrán. Sin embargo, el tipo de vestido y de comida, que según los evangelios eran propios de Juan, difieren de los de la comunidad de Qumrán.

BIBL.: A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto: Balance de veinticinco años de hallazgos y estudios* (Madrid: BAC, 1971); J. Trebolle (ed), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1999); F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1993).

s) Jesús, tenido por hijo de José (Lc 3,23; 4,22; cf. Mt 13,55). «Jesús, hijo de José» parece el nombre «oficial» de Jesús (Jn 1,45).

Este mismo nombre y apellido no era infrecuente en su época. Hay un «Jesús, hijo de José» en la inscripción de un osario, que se encuentra en el Museo Rockefeller de Jerusalén, cuya datación es bastante imprecisa: entre el 200 a.C. y el 200 d.C. Otra inscripción similar ha sido localizada en un osario de la necrópolis jerosolimitana de Talpiot. Al nombre «Jesús, hijo de José» se añade aquí: «hermano de Jacobo». Pero este último añadido, según han demostrado los expertos, es una falsificación reciente, sin duda con ánimo de relacionar a este Jesús con «Santiago, el hermano del Señor» (Gal 1,19).

BIBL.: L. H. Vincent, «Epigraphe prétendu de N.S.J.C.»: *Atti-Rendiconti della Pontificia Academia Romana di Archeologia* 7 (1929) 215-239; A. Parrot, *Gólgota y Santo Sepulcro* (Barcelona: Garriga, 1962).

t) *La casa de Pedro en Cafarnaúm* (Mt 4,13; 8,5.14; 9,1.28; 17,24-25; Mc 1,21.29; 2,1, etc.). Jesús establece en Cafarnaúm el centro de su predicación en Galilea y se instala en la casa de Pedro.

En la misma calle de Cafarnaúm donde está la sinagoga del siglo IV d.C., edificada sobre otra del siglo I, las excavaciones arqueológicas han descubierto, dos manzanas más allá, una basílica de planta octogonal del siglo VI. Esta fue construida sobre una iglesia doméstica del siglo IV, que recordaba la memoria de la «casa de Pedro». A su vez, la exacta localización del altar corresponde a una de las habitaciones de una casa del siglo I, que presumiblemente fuera la estancia donde habitó Jesús dentro de la casa de Pedro.

BIBL.: A. Nicacci y otros, *La Terra Santa. Studi di Archeologia* (Roma: Studium Antonianum 1983); S. Loffreda, *Cafarnaúm, la ciudad de Jesús* (Jerusalén: Franciscan Press, 1980); id, *Recovering Capharnaum* (Jerusalén: Edizioni Custodia Terra Santa, 1985); J. González Echegaray, *Jesús en Galilea* (Estella: Verbo Divino, 2001).

u) *La cátedra de Moisés* (Mt 23,2). Jesús dice que «en la cátedra de Moisés» se han sentado los escribas y fariseos.

Las excavaciones en la sinagoga de Corozáin han demostrado que no se trata simplemente de un lenguaje figurado. En efecto, ha aparecido allí un sitial preferente, tallado en basalto con una inscripción que lo identifica como «sede de Moisés».

BIBL.: A. Negev (ed), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* (Jerusalén: Jerusalem Publishing House, 1990); A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, óp. cit., II, 553.

v) *El Gólgota* (Mt 27,23; Mc 15,22; Lc 23,33; Jn 19,17). Los cuatro evangelios hablan de que Jesús fue conducido, para ser crucificado, a un lugar llamado Gólgota, que significa 'lugar de la calavera'. De la expresión utilizada en el evangelio de Juan, se deduce que se hallaba fuera de la ciudad, lo que está de acuerdo con lo que disponían las leyes de entonces.

Una antigua tradición jerosolimitana, que se remonta a no más de 100 años después de la crucifixión, sitúa este lugar fuera de lo que eran las murallas de principios del siglo I, sobre una roca de unos 5 m de altura, la cual se encuentra dentro de lo que hoy es la basílica del Santo Sepulcro. Las investigaciones allí realizadas señalan el lugar como una antigua zona de canteras, en la que, según el parecer de los arqueólogos, tras la extracción de bloques de piedra, subsistiría un mogote grande, que por su apariencia podría recordar el perfil de una cabeza humana; de ahí el nombre de Calvario.

Pero, de las excavaciones allí realizadas bajo la dirección de F. Díez, parece desprenderse que la

utilización de aquel lugar como cantera habría sido algo posterior a la crucifixión, más bien un hecho acaecido en el primer tercio del siglo II. Así, la roca del Calvario, con su peculiar aspecto, sería originariamente un relieve natural del terreno. En la cara oriental del Calvario las excavaciones han descubierto una pequeña cueva a la que acudían los primeros cristianos de la ciudad para sus cultos, lo cual dio origen a una serie de tradiciones después recogidas en los llamados «escritos apócrifos».

BIBL.: F. Díez, *El Calvario y la Cueva de Adán* (Estella: Verbo Divino e Instituto Bíblico Oriental, 2004).

x) La crucifixión (Mt 27,35.38; Mc 15,25.27; Lc 23,33; Jn 19,18.32). Llegados al Gólgota, crucifican a Jesús y con él a dos bandidos, a quienes, después de algún tiempo, se les hizo el *crurifragium* o quebrantamiento de las piernas.

En 1968 apareció en Giv'at ha-Mivtar, al norte de Jerusalén, una sepultura que contenía los restos de dos personas, una de ellas un niño y la otra un adulto masculino que había muerto crucificado. Los estudios realizados sobre el cadáver permiten comprobar que la cruz utilizada tenía *sedile*, un pequeño apoyo en el que «montaba» el crucificado, lo que hizo que las piernas estuvieran bien separadas. Es muy posible que al ajusticiado se le hiciera el *crurifragium* o quebrantamiento de piernas. Parece ser que los pies estaban clavados, con una tablilla interpuesta, no sobre la cara frontal de la cruz, sino sobre ambas laterales. La madera de la cruz era de olivo, y el nombre del crucificado era «Juan, hijo de Haggol». La fecha se sitúa entre el siglo I a.C. y el I d.C.

BIBL.: V. Möller-Christensen, «Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar»: *IEJ* 26 (1976) 35-38; J. Zias y E. Sekeles, «The Crucified man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal»: *IEJ* 35 (1985) 22-27; J. González Echegaray, *Arqueología y Evangelios* (Estella: Verbo Divino, 2002).

y) Los sepulcros judíos de la época de Jesús (Mt 27,59-60; Mc 15,46; 16,1-5; Lc 23,53; 24,1-2; Jn 19,39-41; 20,1-47). Jesús es parcialmente embalsamado y colocado en una tumba excavada en la roca. Se corre la piedra que tapa el sepulcro. Cuando, en la madrugada del domingo, acuden las mujeres con más ungüentos para continuar el embalsamamiento, la gran piedra está corrida, hay un ángel sentado a la derecha, dentro del sepulcro, las vendas se encuentran por el suelo, pero el sudario está doblado y bien colocado.

Se conservan y han sido estudiadas muchas tumbas de la época en las afueras de Jerusalén, y algunas son idénticas a la descrita por los evangelistas. La mayor parte de tales sepulcros suelen ser colectivos, si bien parece que el de Jesús era individual. Están excavados en la roca en forma de cueva. Se penetra en ellos generalmente descendiendo unos peldaños; la boca está tapada por una gruesa piedra, a veces redonda, que solo con mucha fuerza puede correrse y encajarse en un pequeño recinto dispuesto al efecto. Una vez hecha esta operación, y a través de una abertura pequeña, se penetra en una cámara de planta cuadrangular, bastante amplia, con un banco corrido alrededor de las paredes. De aquí parte el acceso a la cámara o cámaras mortuorias

propriadamente dichas, donde se hallaban las sepulturas, que podían ser de dos formas: un arcosolio en la pared con una repisa a media altura sobre la que se depositaba el cadáver envuelto en lienzos, o uno o varios nichos (lat. *loculi*, hebr. *kokhim*) en la pared. La cámara mortuoria y, en su caso, la sepultura era accesible a los familiares los tres primeros días tras el entierro, siendo preciso el empleo masivo de unguentos y perfumes para mitigar los efectos derivados de la descomposición del cadáver. Sobre la sepultura en la pared había un pequeño entalle triangular donde se colocaba una lámpara de aceite.

BIBL.: A. Parrot, *Gólgota y Santo Sepulcro* (Barcelona: Garriga, 1962); J. González Echegaray, *Arqueología y Evangelios* (Estella: Verbo Divino, 2002).

z) Prohibición de entrar en el templo de Jerusalén a los gentiles (Hch 21,27-30). Pablo es arrestado en el templo bajo la acusación de haber introducido en él a unos gentiles, por lo que el pueblo pide su muerte.

Estaba prohibido a los no judíos pasar más allá del llamado «Atrio de los Gentiles» bajo pena de muerte. Dos inscripciones en griego, halladas en la explanada del templo dicen: «Prohibido a todo extranjero franquear la barrera y penetrar en el recinto del santuario. Cualquiera que sea sorprendido, será él mismo responsable de la muerte que le sobrevendrá».

BIBL.: A. Parrot, *El templo de Jerusalén* (Barcelona: Garriga, 1962); J. González Echegaray, *Qué se sabe de la Biblia desde la arqueología* (Estella: Verbo Divino, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

Con respecto a los temas estrictamente arqueológicos hay que citar aquí en primer lugar dos obras ya clásicas, de carácter general: W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (Madrid: Cristiandad, 1962), ya un poco anticuada, pero todavía sólida como iniciación al tema; y K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona: Garriga, 1963), fundamental para un ulterior conocimiento de las distintas etapas arqueológicas y especialmente en el mundo de la evolución de la cerámica. También habría que referirse aquí a otra obra del mismo tipo, aunque en este caso no traducida al español: A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible* (Nueva York: Doubleday, 1990). Es asimismo útil consultar a G. E. Wright, *Arqueología Bíblica* (Madrid: Cristiandad, 1962), libro del la que se ha hecho una nueva edición, con una extensa y excelente introducción arqueológica de Carolina Aznar, que pone al día la obra (Madrid: Cristiandad, 2002). Otro libro importante sobre el tema es el de A. Ben-Tor, *La Arqueología del Antiguo Israel* (Madrid: Cristiandad, 2004). Igualmente hay que citar aquí por su trascendencia la obra de I. Finkelstein y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados* (Madrid: Crítica, 2003), aunque no sea estrictamente un libro de arqueología. También podríamos citar como ensayo de reconstrucción histórica y arqueológica, en este caso de la ciudad de Jerusalén, el libro de J. González Echegaray, *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia Antigua de la ciudad*, (Estella: Verbo Divino, 2005).

Hay que contar además con toda la serie de «Cuadernos de Arqueología Bíblica», escrita por A. Parrot y publicada por Ediciones Garriga (Barcelona): *Mundos sepultados* (1962), *El Diluvio y el Arca de Noé* (1961), *La Torre de Babel* (1962), *Nínive y el Antiguo Testamento* (1962), *Samaría, capital del reino de Israel* (1963), *El templo de Jerusalén* (1962) y *Gólgota y Santo Sepulcro* (1962). Para acopio de datos y textos para ilustrar el AT hay que recurrir a la ya clásica obra de J. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona: Garriga, 1966). En este sentido y por lo que al NT se refiere, puede consultarse con provecho la obra de J. Leipoldt y W. Grumann, *El Mundo del Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1973). También hay que citar aquí algunas obras «mixtas» de arqueología e historia: J. González Echegaray, *Arqueología y Evangelios* (Estella: Verbo Divino ³2002); íd., *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología* (Estella: Verbo Divino, ²2001); íd., *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano* (Estella: Verbo Divino, ²2010). Es aconsejable consultar asimismo: J. D. Crossan y J. L. Reed, *Jesús desenterrado* (Barcelona: Crítica, 2003); J. L. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología* (Salamanca: Sígueme, 2006); J. H. Charlesworth (ed.), *Jesús y la arqueología* (Estella: Verbo Divino, 2009). Además, resulta de interés la colección, adaptada del francés y dirigida por J. Sánchez Bosch, *El mundo de la Biblia* (Valencia: EDICEP, 1984 y ss.), especialmente el n° 15, *La arqueología y la Biblia. Cien años de investigación* (1988), que da una visión actualizada del estado en que se encontraba hasta entonces la arqueología bíblica.

Desde el punto de vista estrictamente arqueológico, es imprescindible la consulta de tres enciclopedias no traducidas al español: M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vols. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1975-1978); A. Negev, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* (Jerusalén: Jerusalem Publishing House, ³1990). Esta, dada su concisión es más manejable que la primera; pero aquella es obra fundamental y de amplia colaboración. Sin embargo, la más completa y puesta al día es la de E. Stern (ed.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (NEAEHL), que consta hoy de 5 tomos con 2.152 páginas (Jerusalén: Israel Exploration Society & Carta, 1993-2008). El lector de habla española puede, no obstante, consultar con provecho la *Enciclopedia de la Biblia*, 6 vols. (Barcelona: Garriga, 1965 y ss.), donde aparecen muchos amplios artículos de carácter arqueológico, avalados por buenas firmas internacionales. También puede ser útil la lectura de J. González Echegaray, *El Creciente Fértil y la Biblia* (Verbo Divino, Estella, ³2011); íd., *Qué se sabe de la Biblia desde la arqueología* (Estella: Verbo Divino, 2010); y la interesante monografía de reciente aparición sobre la Torre de Babel: J. L. Montero Fenellós y otros, *Torre de Babel. Historia y Mito*, (Murcia: Tres Fronteras, 2010).

Con respecto a temas más concretos y especializados, no falta bibliografía en español o por cuenta de arqueólogos españoles. Sobre prehistoria de Palestina véase E. Llobregat, *Estado actual de los problemas de la arqueología de Palestina: Paleolítico a Calcolítico* (Valencia: Universidad de Valencia, 1966), buena síntesis para su tiempo; J. González Echegaray, *Excavaciones en la terraza de «El Khiam» (Jordania)*, 2 vols. (Madrid: CSIC, 1964-1966), monografía de unas excavaciones concretas, con amplias consideraciones sobre temas

generales; J. González Echegaray, *Orígenes del Neolítico sirio-palestino* (Bilbao: Universidad de Deusto, 1978), obra de tema general que, en lo fundamental, sigue siendo útil hoy en día. En cuanto a artículos sobre temas especializados hay que citar: V. Vilar Hueso, «Las culturas neolíticas de Jericó»: *Archivo de prehistoria levantina* 10 (1965) 7-15; J. González Echegaray, «Precisiones sobre la clasificación usual del Paleolítico Superior en Palestina»: *Simposio Bíblico Español* (Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, 1984) 16-21; íd., «Perigordian elements in the Near Eastern Aurignacian»: *L'Aurignacien et le Gravetien (Périgordien) dans leur cadre écologique* (Liège: Eraul, 1983); J. González Echegaray y L. G. Freeman, «A reevaluation of El Khiam (Desert of Judea)»: *Aula Orientalis* 7 (1989) 37-66; J. Fernández Tresguerres, «Reflexiones acerca del fenómeno de neolitización en la región de Palestina»: *Simposio Bíblico Español* (Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas 1984) 23-32; íd., «Grabados sobre roca en la zona de Khirbet es-Samra (Jordania)»: *III Simposio Bíblico Español* (Valencia-Lisboa: Fundación Bíblica Española, 1991) 53-63; M. Menéndez, «El Neolítico Prececerámico en el Medio Oriente y Tell Abu Swwan (Jordania)»: *Studium Ovetense* 10 (1982) 155-164; íd., «La aparición del Neolítico en el Próximo Oriente»: *Revista de Arqueología* 59 (1986) 10-19.

En relación a los temas de arqueología histórica, debemos señalar el importante trabajo de E. Olívarri, «Diferencias en la cerámica de Israel y Judá en el periodo de la Monarquía Dividida (ca. 930-587 a.C.)»: *Trabajos de prehistoria* 30 (1973) 121-150; así como el de V. Vilar Hueso, «Santuarios de Tell Balata (Siquén)»: *III Simposio Bíblico Español* (Valencia-Lisboa: Fundación Bíblica Española, 1991) 17-22; y el de M^a Dolores Herrera, *El territorio de Aser en los inicios del I milenio a.C. a la luz de la arqueología: fenicios e israelitas*, ibíd., 35-51. Acerca de un tema más específico véase E. Olívarri Goicoechea, «El modelo de casas del Hierro I halladas en Tell Medeih de Transjordania y sus posibles relaciones con el mundo palestinense», *Simposio Bíblico Español*, óp. cit., 33-39; también: M. D. Herrera y J. Balensi, «Tell Abu Hawam. Revisión de una excavación antigua»: *Revista de Arqueología* 54 (1985) 32-45. Es muy importante la monografía de F. Díez Fernández, *Cerámica común romana de la Galilea. Aproximaciones y diferencias con la cerámica del resto de Palestina y regiones circundantes* (Madrid: Biblia y Fe, 1983). Pero la obra quizá más trascendente de F. Díez Fernández es: *El Calvario y la Cueva de Adán* (Estella: Verbo Divino-Instituto Oriental León, 2004). Desbordando el tema arqueológico, aunque también lo incluye, hay que señalar la conocida obra de A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudios* (Madrid: BAC, 1971).

Sobre la labor arqueológica española en Palestina véase: J. González Echegaray, «La aportación española a la arqueología bíblica»: *Cuadernos Bíblicos* (1978) 2-13; íd., «La labor arqueológica del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén (1956-1988)»: *Estudios Bíblicos* 47 (1988) 231-248; J. M. Córdoba y M^a C. Pérez Diez, *La arqueología española en Oriente* (Madrid: Ministerio de Cultura, 2006). En torno a las actividades arqueológicas del país puede verse la «Crónica Arqueológica» de V. Vilar Hueso, en *Estudios Bíblicos*, que llega hasta los años 60, y más reciente la de J. González Echegaray, «Investigaciones arqueológicas en

Levante»: *Aula Orientalis* 2 (1983) 207-223; 6 (1988) 19-46; 8 (1990) 33-67; 11 (1993) 73-94; 13 (1995) 177-196. A partir del 2010 Carolina Aznar reanuda la Crónica Arqueológica en la revista *Estudios Bíblicos*.

Por razones de espacio no se puede citar aquí la abundantísima bibliografía arqueológica sobre temas especializados en distintas lenguas. De todos modos, quien desee alguna información ulterior pueda recogerla en la bibliografía especial que aquí se incluye en el apartado «Los grandes yacimientos».

PARTE SEGUNDA

HISTORIA SOCIAL Y RELIGIOSA DE
ISRAEL EN LOS TIEMPOS BÍBLICOS

POR
FRANCISCO VARO

CAPÍTULO III

LA INVESTIGACIÓN ACERCA DE LA HISTORIA DE ISRAEL

La Biblia se ha leído durante muchos siglos como una «Historia Sagrada», esto es, como un relato en el que Dios aparece como protagonista y guía de la historia: la inicia creando todo mediante su palabra, establece unas normas para el funcionamiento de la naturaleza y del hombre, anuncia sus planes de salvación para una humanidad caída desde sus orígenes y conduce con su providencia la realización de esos designios.

Con una sencilla pero profunda intuición, ni los judíos ni los cristianos se han planteado durante mucho tiempo problemas sobre la historicidad, como tampoco se lo habían planteado los escritores de la Biblia. Estos, con sus escritos, dan testimonio de unas realidades acontecidas, no para satisfacer la curiosidad de generaciones venideras, sino para manifestar algo en lo que creen, e instruir en la observancia de la ley divina. Ofrecen una interpretación de los hechos desde su personal situación histórica y a la luz de la fe en la que viven. La lectura de sus relatos permite penetrar en la sabiduría que los informa y conocer cómo se contemplan los acontecimientos desde ese punto de vista eminentemente religioso. Cuando los libros sagrados se leen con reverencia, aun sin gran preparación técnica, es posible captar con sencillez y limpieza ese mensaje final. No es poco. De este modo, los relatos bíblicos han proporcionado a muchas generaciones de judíos y de cristianos un material de primera importancia para conocer mejor a Dios, la naturaleza, la sociedad y el ser humano.

La exégesis judía es consciente de que las palabras de la Biblia no pretenden informar fríamente de un pasado, sino que poseen un vigor permanente, capaz de iluminar las cambiantes situaciones personales de sus lectores. Refiriéndose al oráculo de Jeremías «Mi palabra es como el fuego, dice el Señor, como el martillo que golpea las rocas» (Jr 23,29), el Talmud de Babilonia dice:

Tradición que enseña la escuela de R Ismael: como el martillo al golpear la roca hace saltar muchas chispas –o bien, la roca debido a eso se despedaza en muchos fragmentos–, así cada palabra que sale de la boca del Santo, bendito sea, se traduce en setenta lenguas y es susceptible de setenta interpretaciones (*bSab 88b*).

Las palabras de la Escritura no tienen un sentido único, circunscrito a las peculiares circunstancias en que se escribieron, sino que de ellas saltan abundantes chispas de luz para la vida. Por eso, acceder a lo que Dios ha querido enseñar a través de ellas requiere un esfuerzo arduo y paciente. La Torá, más que una colección de preceptos, es ante todo una «enseñanza» práctica, una norma de vida que responde perfectamente a las condiciones cambiantes de los diversos momentos de la historia.

Desde una perspectiva distinta, también los más antiguos autores cristianos leyeron la Biblia con simplicidad y provecho, sin plantearse grandes problemas acerca de la historicidad de los detalles narrados, sino con una actitud de apertura a conocer los planes de Dios en orden a descubrir su utilidad para el momento presente. Así lo hacía notar Orígenes en una de sus homilías sobre un texto que acababa de ser proclamado en la liturgia:

Nosotros, que sabemos que todo ha sido escrito no para narrar hechos antiguos sino para instruirnos y para sernos útil, comprendemos que lo que hoy se ha leído también se realiza ahora (*Homilías sobre el Éxodo*, II, 1).

Con esta actitud ante la historia bíblica, no es de extrañar que los primeros escritores cristianos no se plantearan objeciones críticas significativas acerca de si los sucesos narrados en la Biblia acaecieron tal y como aparecen descritos en ella. Lo que realmente les importaba es que, a través de esos relatos, se revela la acción divina que está verdaderamente presente en la historia humana y ofrece el sentido auténtico de los acontecimientos.

Sin embargo, en el siglo XXI, el desarrollo de la arqueología, los progresos en la investigación de la historia antigua y una razonable actitud crítica que se pregunta y busca conocer el porqué de las cosas, han obligado a precisar mucho más y a fundamentar mejor, todo lo que se pueda decir cuando se habla de la historia del pueblo de la Biblia. No solo se busca la orientación doctrinal o moral para el presente. La información exacta sobre el pasado también suscita mucho interés, y esto ha propiciado un cambio de actitudes y de metodologías en la lectura de los textos bíblicos.

Por eso, hoy día no parece razonable comenzar directamente la exposición de esa historia sin conocer primero, aunque sea a grandes rasgos, las vicisitudes de la investigación en los tiempos recientes. Un conocimiento profundo de la Biblia, también desde el punto de vista teológico, no puede prescindir de tomarse muy en serio las investigaciones históricas llevadas a cabo desde hace algo más de un siglo.

I. BIBLIA Y ARQUEOLOGÍA: LAS PRIMERAS HISTORIAS DE ISRAEL

Desde que ya mediado el siglo XIX la arqueología fue adquiriendo protagonismo en la investigación de la historia antigua, pronto surgió el interés por excavar lugares y tierras mencionadas en la Biblia, con la esperanza de que esas excavaciones proporcionarían aportaciones relevantes para un mejor conocimiento de la historia.

Arqueología e historia bíblica se interesaron mutuamente. En la Biblia hay multitud de relatos enmarcados en la geografía de Palestina y las tierras del Próximo Oriente, en épocas pretéritas. Así que parecía posible que se pudiesen encontrar en la Biblia algunas noticias que dieran razón de los hallazgos arqueológicos, y también al revés, que los propios hallazgos sirvieran para ayudar a comprender mejor algunos puntos oscuros de las narraciones contenidas en la Biblia. De este modo, se comenzó a confrontar datos bíblicos y hallazgos arqueológicos.

La Biblia comienza en el libro del Génesis con unos relatos sobre los orígenes del mundo y de

la humanidad que, bien pronto, se focalizan en la historia de una familia, la de Abrahán, de la que surgiría el pueblo al que, más adelante, se llamará Israel. El resto de los libros del Pentateuco, desde Éxodo hasta Deuteronomio, hablan de las vicisitudes de ese pueblo, que fue liberado de la esclavitud a la que estaba sometido en Egipto, y peregrinó por el desierto durante más de cuarenta años, hasta que llegó a las puertas de la que sería su tierra. En el libro de Josué se contienen diversas narraciones acerca de la conquista de esa tierra, y su posterior reparto entre las tribus israelitas. Seguidamente, los libros de Jueces, Samuel y Reyes constituyen en su conjunto un gran relato acerca de lo sucedido a ese pueblo, ya en su territorio. En Jueces, durante los primeros tiempos de su asentamiento, cuando aún carecían de un gobierno centralizado. Después, se narran los orígenes de su monarquía, y posteriormente la larga historia de los reinos de Israel y Judá, incluyendo su pronta separación, que se prolonga hasta la caída de uno y otro. El primero a manos de los asirios, y el segundo bajo el poder de los babilonios. Otros libros, como Esdras y Nehemías nos acercan a momentos puntuales en una época posterior de la historia en la que Judá estaba bajo el dominio persa. Los libros de los Macabeos nos introducen en la crisis provocada en el pueblo bíblico ante la imposición por la fuerza de unos moldes culturales y religiosos de cuño helenístico.

Todos estos temas son del máximo interés para el arqueólogo y, en un momento u otro, se han afrontado desde esa perspectiva. Ahora bien, desde un punto de vista cronológico, en el progreso de la investigación histórica a la luz de la arqueología, una de las primeras cuestiones a las que se intentó encontrar respuesta mediante las excavaciones arqueológicas fue la de los orígenes del pueblo que en la Biblia se llama Israel, y la explicación de su presencia en la tierra que muy posteriormente se llamó Palestina.

Las primeras campañas de excavación fueron sacando a la luz una serie de poblados y ciudades que habían sufrido varias destrucciones a finales del segundo milenio a.C. A William F. Albright le llamó la atención el declive en la civilización urbana que se observaba en esos primeros hallazgos, y eso le llevó a considerar que la tradición bíblica, que presenta un Israel unido conquistando Canaán tras vencer a sus reyes y adueñarse de sus fortalezas, quedaba confirmada por la evidencia que se iba teniendo de que las ciudades cananeas del periodo del Bronce Reciente habían sido destruidas por unas tribus seminómadas, que procedieron a su ocupación.

Sin embargo, Albrecht Alt interpretaba de otro modo las mismas memorias de excavación. Los israelitas serían unas tribus nómadas de distinta procedencia, pero con algunas características culturales y religiosas propias, que se habrían ido infiltrando pacíficamente en Canaán y que se fueron sedentarizando allí, agrupándose en una cierta confederación. Esas gentes fueron imponiendo poco a poco su dominio fáctico sobre los territorios más alejados de las zonas ricas y densamente pobladas, que estaban controladas por las poderosas «ciudades-estado» cananeas, que solo con el paso del tiempo terminarían sucumbiendo ante los pobladores de las zonas rurales. En toda la época del nacimiento de Israel habría un conflicto entre elementos israelitas y no israelitas, que se prolongaría incluso en la época de la monarquía, y del que queda un recuerdo en la propia Biblia, en el capítulo primero del libro de los Jueces.

Las propuestas de Albrecht Alt dieron nuevos impulsos a una línea de investigación que su discípulo Martin Noth llevaría a sus últimas consecuencias, aportando dos nuevos elementos de reflexión: la comparación de la confederación de las tribus de Canaán con la «anficiónía» de Delfos, y la toma en consideración de las tradiciones orales subyacentes a los Libros Históricos del Antiguo Testamento, que más tarde serían reelaboradas teológicamente. Con estos postulados escribiría en 1950 una *Historia de Israel* en la que sintetizaba su propuesta. Los orígenes de Israel habría que buscarlos en la «anficiónía» de las tribus israelitas en Canaán, una confederación con vínculos religiosos que daría cierta unidad a unas tribus de orígenes e historia diferentes aunque con algunos elementos culturales comunes. Los relatos patriarcales y los que hacen referencia a la estancia de Israel en Egipto serían elaboraciones tradicionales, posteriores al establecimiento de la «anficiónía» para reforzar la unidad religiosa de las tribus.

En 1957 George Ernest Wright publicaba su *Arqueología bíblica*, en una línea cercana a la de Albright, haciendo dialogar los resultados de las excavaciones llevadas a cabo en la primera mitad del siglo XX con los relatos bíblicos. Poco después, en 1959, veía la luz la *Historia de Israel* de John Bright en la que se avanzaba en la misma línea, con el convencimiento de que la teología del Antiguo Testamento está ligada con acontecimientos históricos. En ese momento, ellos y otros estudiosos pensaban que se podía afirmar con relativa tranquilidad que la arqueología bíblica proporcionaba los suficientes elementos como para poder establecer el periodo en el que se inician las tradiciones patriarcales al comienzo del II milenio a.C., para afirmar la sustancial autenticidad de las tradiciones de José y de Moisés a la luz del conocimiento adquirido acerca del antiguo Egipto por fuentes extrabíblicas, y para poder considerar creíble a grandes rasgos una conquista unificada de las grandes ciudades de Palestina, que daría razón de la presencia de Israel en ese territorio en los siglos posteriores.

Estas interpretaciones de la historia serían objeto de críticas muy fuertes por parte de Martin Noth y los discípulos de Albrecht Alt. Más cercano a la línea de trabajo que estos habían desarrollado acerca del asentamiento de Israel en Palestina se sitúa la obra de George E. Mendenhall. Basándose sobre todo en las cartas de Tell el-Amarna, afirmaba en 1962 que en el Bronce Reciente las «ciudades-estado» cananeas tenían una estructura política opresiva y brutal, y que dominaban toda Palestina y Siria. Los hebreos se podrían identificar con los habiru de esas cartas, en las que se encontrarían datos acerca de su actividad revolucionaria. Se trataría de un grupo caracterizado por su oposición a la opresiva estructura de gobierno imperante. Así pues, no habría que buscar el origen de los hebreos en la llegada y asentamiento en Palestina de unas tribus nómadas, sino en una revolución interna de los habitantes de Palestina en contra de la opresión de las corruptas «ciudades-estado». Al final de ese periodo la revolución se haría más serena, en términos religiosos y pacifistas, y terminaría por acabar triunfando: las ciudades cananeas se harían hebreas al decidirse a abrazar la libertad del yahvismo rechazando el opresivo baalismo cananeo del poder político. Esta línea sería continuada a partir de 1975 por Norman K. Gottwald, que afirmaría que esa tesis puede ser tomada como una forma idealista de una revolución socialista proletaria.

A partir de 1968 el profesor israelí Binyamin Mazar ha buscado modelos alternativos al de

conquista, asentamiento o revolución para explicar los inicios de la presencia de Israel en Palestina. En su opinión, el paso del Bronce Reciente a la Edad del Hierro se ha de describir como una transición. Transición que se ha de ver en un panorama amplio, el del conjunto de cambios en la región siro-palestina en el paso del segundo al primer milenio a.C., y que trajo consigo el nacimiento de tres pueblos semitas que desarrollarían su propio estado y su propia cultura: los israelitas, los arameos y los fenicios. Para Binyamin Mazar el origen de Israel habría que buscarlo en los numerosos asentamientos no urbanos en los altos centrales de Palestina durante el Hierro I, a cuyos pobladores se llama šasu en la documentación epigráfica egipcia de la época. Esto presupone que el origen de Israel no se pueda encontrar en una «época de los Jueces», en el cambio del Bronce Reciente al Hierro I, sino en el propio Hierro I, al comienzo de la monarquía israelita. Por su parte, el trasfondo histórico de las historias patriarcales habría que buscarlo en la época inmediatamente anterior, y no a comienzos del II milenio.

Poco tiempo después, como fruto de una intensa actividad arqueológica personal en lugares de interés bíblico, y contando con los resultados de una exhaustiva investigación sobre las instituciones culturales y religiosas del antiguo Israel, Roland de Vaux comenzó a publicar en 1971 su *Historia antigua de Israel*, tal vez el esfuerzo más ambicioso hasta ese momento de un autor católico por hacer un estudio riguroso de la historia bíblica. Sin embargo, debido a la muerte del autor, solo se publicaría un volumen más, en 1973, con lo que la obra queda interrumpida al tratar de la época de los Jueces. Roland de Vaux admite que no es posible fijar con certeza las fechas de un «periodo patriarcal», aunque esto no suponga cuestionar la existencia del mismo. También afirma que las narraciones de José y de Moisés reflejan situaciones históricas que se pueden iluminar con fuentes extrabíblicas y situar en épocas determinadas de la historia de Egipto. En cuanto al establecimiento en Canaán, rechaza la hipótesis de Noth acerca de la «anficiónía» de las tribus, aunque se da cuenta de los problemas que plantea la aceptación de Israel como un todo unitario en época premonárquica. De acuerdo con Binyamin Mazar, mira a la monarquía como el primer periodo en que está unido todo Israel, e incluye la «época de los Jueces» en la prehistoria de Israel. De este modo, no ve inconveniente en que los diversos grupos que luego formarían Israel tengan un origen distinto, y que el periodo en el que se van produciendo las conquistas y asentamientos se extienda a lo largo de todo el II milenio a.C.

En el mismo año de 1973 en el que se publicaba la segunda parte de la obra de De Vaux, también aparecía la *Historia de Israel, en la época del Antiguo Testamento* de Siegfried Herrmann, discípulo de Albrecht Alt y con notables influencias de Martin Noth. En ella se ofrece una síntesis de todos los intentos realizados hasta ese momento por escribir la historia del pueblo de Israel a partir de una confrontación crítica entre los relatos bíblicos, los documentos antiguos extrabíblicos y los datos arqueológicos.

Todavía en esta línea, aunque algunos años posterior, es la historia publicada por Henri Cazelles en 1982. De alguna manera esta obra complementa la historia inacabada de Roland de Vaux, aunque las investigaciones desarrolladas en los casi diez años transcurridos desde entonces le llevaron a realizar algunos cambios de perspectiva. Cazelles no comienza por los

Patriarcas, Moisés y el Éxodo para seguir hasta la instalación en la tierra de Canaán, sino que el punto de partida lo constituyen unas reflexiones sobre las tribus en Canaán, con alguna referencia incidental a los Patriarcas en ese contexto, y la historia propiamente dicha comienza con la Monarquía. Judá sería ante todo un topónimo, que solo a partir de David designará un grupo humano.

II. EL CAMBIO DE PARADIGMA

El debate acerca de los orígenes de Israel continuaba abierto, y cada vez la resolución del problema se hacía más acuciante para el desarrollo de las historias de Israel. En ese contexto, se publicó en 1983 una obra de Baruch Halpern acerca de la emergencia de Israel en Canaán. Después de analizar una amplia documentación y valorar las hipótesis anteriores, concluye que Israel se forma desde el interior de Canaán, por su propio dinamismo. No hay conquista, ocupación ni instalación.

En 1984 se publicó simultáneamente el original italiano y la traducción inglesa de la *Historia de Israel* de J. Alberto Soggin. Su punto de partida, se podría situar en la línea de Albrecht Alt, aunque llega mucho más lejos en sus afirmaciones. En su composición de la historia tendrá un notable protagonismo el acceso crítico a la Biblia. Puesto que las narraciones contenidas en los libros bíblicos son muy tardías con respecto a los hechos narrados, se considera que es muy poco lo que estas pueden aportar para una verdadera historia de Israel. Además, considera que solo se puede componer una verdadera historia –y apoyándose en textos muy posteriores– a partir de la monarquía, con las figuras de David y Salomón. Una vez narrados los comienzos, dentro de la época monárquica, Soggin se extiende en explicar cómo se ha ido formando la protohistoria (los patriarcas, el éxodo, la conquista, los jueces), y solo después de este paréntesis retoma el hilo de los acontecimientos históricos. Su tratamiento de la «historia patriarcal» parte del convencimiento de que no es posible datar históricamente los relatos patriarcales, y apunta que el itinerario de Abrahán refleja más bien la ruta de regreso del exilio que una verdadera emigración del patriarca.

En una línea análoga se puede situar la obra que J. Maxwell Miller y John H. Hayes dieron a la imprenta en 1986. Coinciden con Soggin en la necesidad de comenzar la historia de Israel con una monarquía unida, gobernada por David y Salomón, de donde arrancan las tradiciones bíblicas, y considerar como pre-historia no solo la época patriarcal sino también el tiempo de los jueces, aunque con algunas diferencias. Soggin considera legendario lo narrado en el libro de los Jueces, mientras que Miller y Hayes piensan que refleja una «tradición auténtica» sobre los orígenes de Israel. Sin embargo, en ambos casos se coincide en que es muy poco lo que las tradiciones bíblicas pueden decir sobre los orígenes históricos de Israel.

Como se puede apreciar, la cuestión planteada por Albrecht Alt y sus seguidores frente a William F. Albright continuó abierta en los años siguientes, e incluso se fue complicando en la medida en que aparecían nuevas evidencias arqueológicas acerca de ese primer momento del asentamiento de Israel en Canaán. El enorme acopio de datos que iban proporcionado las

campañas de excavación, más que ayudar a clarificar las hipótesis sobre la historia de Israel, iban planteando nuevos problemas, ya que cada vez era más difícil encontrar una correspondencia precisa entre los detalles contados en los relatos bíblicos y los resultados concretos de las excavaciones.

Uno de los grandes problemas que se fue planteando era el de la dificultad para diferenciar materiales israelitas de cananeos en los restos del Bronce Reciente y el comienzo del Hierro. Eran muchos los vestigios analizados y difícilmente se podían encontrar indicios de que existieran unos «israelitas» distintos de los anteriores habitantes de Palestina.

Pero no era solo la cuestión acerca de los primeros establecimientos israelitas. Al analizar cuidadosamente los resultados de las distintas campañas arqueológicas se iba haciendo patente que los restos encontrados en la región centro y norte responden a unos estadios de desarrollo agrícola, artesanal, comercial y organizativo que reflejan un desarrollo bastante superior a los contemporáneos encontrados en la zona sur de Palestina, lo que inclinaba a pensar que faltan elementos para afirmar la existencia de una monarquía unida en esa época.

Los intentos por interpretar los restos arqueológicos utilizando los textos bíblicos se han ido encontrando, pues, con numerosos problemas, no solo en la época patriarcal y en la época de los Jueces, sino también en el mismo origen de la monarquía. Acabamos de mencionar los diferentes niveles de desarrollo que se han observado, en momentos contemporáneos, entre las regiones del centro y del norte, respecto a la región meridional, que cuestionan la existencia de una monarquía unida que gobernase todos esos territorios. De ahí surge la pregunta acerca de si entre los reinos de Israel, floreciente en los siglos IX y VIII a.C. en el centro y el norte, y Judá, que comenzó a tener alguna importancia en el siglo VII a.C., en la región del sur, hay una relación étnica, social, religiosa o económica mayor que la que pudo haber entre otros reinos vecinos como Siria, Moab o Edom. Así, pues, no estaría claro que ambos procedieran de la partición de una monarquía unitaria, ya que el origen de ambos reinos sería perfectamente explicable por separado.

Otra fuente de conflictos entre relato bíblico e historia construida a partir de la arqueología fue lo relativo al nombre de «Israel». De una parte, se constataba que el reino que se formó en las colinas de la región central en el siglo IX a.C. recibía el nombre de Israel en las inscripciones de la época. Sin embargo, esta denominación es más antigua, ya que aparece en la estela de Merenptah, sucesor de Ramsés II, en el siglo XIII a.C., donde menciona una victoria sobre «Israel», que además solo lleva el distintivo de «pueblo», distinto al de «lugar geográfico» que acompaña a la cita de Ascalón, Guézer o Yanoam. Parece razonable pensar que ese «Israel» sería un núcleo de población que ya tendría la suficiente entidad política como para que los escribas egipcios lo consignaran. Es muy posible que esa entidad, al desarrollarse en los siglos siguientes llegara a constituir el reino conocido por ese nombre en toda la zona. Este reino de Israel no se limitó al control de las zonas cercanas a su capital, Samaría, sino que llegaría a mantener el dominio de Yizreel, posiblemente sobre Galilea, e incluso llegó a controlar mediante vasallaje a Galaad y, en algunos momentos, incluso a Moab. Sin embargo, cuando Samaría fue destruida por Asiria, el reino de Israel desapareció y gran parte de esta población fue transportada a Asiria,

Media y el norte de Siria; a su vez el territorio del reino desaparecido fue colonizado por gente procedente de Siria, Babilonia, Elam y Arabia.

Sin embargo, en la tradición bíblica el nombre de Israel lo recibe el patriarca Jacob, y la denominación de Israel como pueblo se aplica a la comunidad configurada por las doce tribus, más los levitas, que se remontan a este patriarca. Esto induce a pensar que cuando en la Biblia se habla de Israel, el término puede no tener el mismo sentido que en las inscripciones asirias y moabitas. No es una designación propia del reino establecido en el Hierro II en las colinas de Samaría, sino un grupo humano con un profundo compromiso religioso con Yahvé, el Dios de Israel, que no está circunscrito a esa región geográfica. Parece que el «Israel» de la tradición bíblica es el resultado de una transformación del primer Israel histórico en el seno de una vigorosa tradición religiosa que, en el momento de la redacción de los libros, mira como una unidad a los pueblos de toda Palestina.

Ante este tipo de problemas en la confrontación de los datos bíblicos y extrabíblicos se fue abriendo paso la opinión de que sería conveniente prescindir de lo que cuenta la Biblia en la interpretación de los hallazgos arqueológicos y utilizar solamente los restos epigráficos contemporáneos a los demás restos hallados en las excavaciones. En realidad es lo que se hace cuando se escriben historias de Egipto, Asiria o Babilonia.

En consecuencia, muchos autores consideran que hacer una «Historia de Israel» es una tarea delicada, ya que debe comenzar por la clarificación de qué se entiende por Israel en cada momento, y eso debería hacerse en el marco de una historia general de Palestina que proporcionase las referencias objetivas adecuadas. Y, lógicamente, esa historia de Palestina debería ser «independiente» de los datos bíblicos.

III. LAS «HISTORIAS INDEPENDIENTES»

El inicio de esta crítica de la metodología utilizada hasta entonces ya se podía entrever en el libro de Thomas L. Thompson sobre *La historicidad de los relatos patriarcales* publicado en 1974. Sin embargo, tal vez fuera el danés Niels Peter Lemche el primero en introducir sistemáticamente esa «nueva metodología», encaminada a desarrollar una historiografía independiente, en su libro de 1985 acerca del antiguo Israel. No pretendía, en principio, dar una respuesta al problema del origen de Israel, sino ofrecer unos elementos históricos basados en el análisis de los hallazgos arqueológicos que ayudaran a dibujar el marco de la vida real en la antigua Palestina. En el boceto impresionista que dibuja de esa sociedad no se observa distinción entre lo cananeo y lo israelita, de donde se seguiría que la naturaleza de Israel en su origen no viene fijada por unos rasgos étnicos, sino, en todo caso, religiosos. De modo que no se deberían mezclar las historias bíblicas, propias de la religión de Israel, con la historia de Palestina.

Quien sí pretendió dar una respuesta al origen de Israel fue Gösta W. Ahlström en su breve monografía de 1986. Ahlström considera que en la estela de Merenptah el término «Israel» designa la región montañosa de Samaría, alrededor de Siquem. Es, por lo tanto, un término geográfico. La mayor parte de los israelitas serían cananeos en su origen. Además de ellos,

habría otros pueblos semitas no israelitas, como Dan, Aser, Gad, Neftalí y los Gabaonitas, que irían estableciéndose en Palestina y llegarían a integrarse en la unidad llamada Israel, independientemente de su religión específica. Para Ahlström el fondo de su religiosidad siguió siendo cananea, con 'El como dios principal. El yahvismo llegaría en una época posterior procedente del sur (Edom).

En esa situación de los estudios históricos, ya no se planteaba el problema de cómo «reconstruir» críticamente la historia transmitida por la tradición bíblica, sino el de explicar cómo ha surgido en la historia el Israel que nos ha legado esa tradición. Esta cuestión, que ya se había planteado Niels Peter Lemche en su primer libro, también sería afrontada por Robert B. Coote y Keith W. Whitlam en una obra conjunta publicada en 1987, aplicando una metodología basada en el estudio sociológico de las poblaciones de los altos de Palestina, a partir de los indicios que ofrece la arqueología. Estos autores observan que la emergencia de Israel es consecuencia de un desarrollo interno del mundo agrícola, sin necesidad de pensar en la llegada de nuevas gentes ni en una revolución. La agricultura en expansión requiere un desarrollo comercial y una estabilidad política, que sería suministrada por la monarquía. Ahora bien, la aparición de la monarquía es casi un accidente en la época del Hierro I, cuando se produjo un debilitamiento de las potencias que habían dominado Palestina durante siglos. La monarquía brotó naturalmente para llenar el relativo vacío de poder que hubo en la zona.

En el común esfuerzo por reconstruir la historia, la arqueología, que ya había tenido gran importancia desde los primeros momentos, fue cobrando cada vez un protagonismo mayor. De ahí el gran impacto que tuvo la publicación en 1988 de un libro de Israel Finkelstein sobre la arqueología del asentamiento israelita en Palestina. Tras la exploración de 552 lugares en el territorio de Efraím, el autor afirma que la emergencia de Israel habría que situarla en la resedentarización de los pastores nómadas en el Hierro I, después de una etapa nómada durante el Bronce Reciente. Esta población que se sedentariza tendría raíces indígenas en la zona. Según Finkelstein hubo una expansión gradual de los israelitas desde las comarcas de Efraím y Manasés hacia Benjamín y Judá en los siglos XI y X a.C. respectivamente.

Un nuevo eslabón en el desarrollo del debate acerca de los orígenes de Israel lo constituyó el nuevo estudio de Niels Peter Lemche dedicado a los cananeos. En él comienza por afirmar que las referencias a Canaán en la documentación egipcia del segundo milenio a.C. son imprecisas, y que parecen designar preferentemente la franja costera del Mediterráneo. En cambio, en la época helenística la tierra de Canaán puede identificarse con las áreas centrales de Fenicia, en el Líbano, que tal vez podría incluir al sur las llanuras costeras de Acre, e incluso hasta el valle de Yizreel. Por lo que se refiere a los escritos bíblicos, hace notar que en los libros proféticos se hace un uso del término «cananeo» con el sentido de 'mercader', independiente del habitual en los Libros Históricos. En su opinión, la más antigua referencia bíblica de esa palabra podría ser la de Os 12,8, precisamente con ese sentido de 'comerciante'. Esta denominación se pudo haber introducido en Israel cuando la influencia de los fenicios se hizo más presente en tiempos del rey Ajab, y llegaron muchos mercaderes de esa zona. Pero los libros del Pentateuco y la «historia deuteronomista» fueron compuestos después del exilio, y en ellos el término «cananeo» se

usaría para designar –de acuerdo con los elementos de la sociedad judía de la época persa– a los pobladores no judíos de Palestina. Antes del exilio, no se podría, pues, hablar de unos rasgos culturales o religiosos específicamente cananeos como distintos a los antiguos israelitas.

La historia del pueblo israelita publicada por Thomas L. Thompson en 1992, ya se hizo eco de toda esta serie de hipótesis, e incluso llegaba más lejos al afirmar que nunca hubo un verdadero «exilio», esto es, un regreso a Judea de algunos descendientes de los que fueron deportados a Babilonia. En efecto, en su opinión, un elemento importante en la política de los grandes Imperios asirio, babilonio y persa fue la creación de una ciudadanía fiel al gobierno central, que no aceptara poderes políticos independientes en las provincias del imperio. En el adoctrinamiento de las poblaciones sometidas no se hablaba de conquista, sino de legitimación, derechos de sucesión o restauración del poder legítimo. Esta política fue perfeccionada por los persas. Los esfuerzos por presentar a los pobladores de los distintos territorios esa política que se estaba realizando por las autoridades persas como una «restauración» era una de las tareas prioritarias del imperio. En ese contexto histórico, piensa Thompson que no hay motivos para dudar de la autenticidad del edicto de Ciro del que se habla en la Esd 1,2-4. Siguiendo su política habitual, se puede comprender que Ciro promovió la «restauración» de esta provincia, impulsando el culto «tradicional» a Yahvé.

En los años siguientes, se fueron introduciendo cuestiones ideológicas en algunas «historias independientes» que fueron encendiendo el apasionamiento, e incluso desplazando las discusiones académicas sobre datos y argumentos contrastables hacia ataques ad hómitem. El libro de Keith Whitelam provocativamente titulado *La invención del antiguo Israel. El silenciamiento de la historia palestina* (1996) es un ejemplo de la situación incómoda para la investigación científica a la que se fue llegando, y que de un modo u otro sigue gravitando sobre los estudios actuales.

En cualquier caso, por lo que se refiere a su modo de afrontar la historia, los autores de esta línea independiente, a los que a veces se suele denominar «revisionistas» o «minimalistas», tienen en común el enfatizar la inutilidad de los textos bíblicos como testimonio de hechos históricos. Los autores bíblicos no habrían editado tradiciones más antiguas ni las habrían tomado como base para sus escritos, sino que habrían creado relatos que sirvieran como soporte a sus concepciones ideológicas, tal vez con un mínimo uso de fuentes preexistentes de material literario. Las historias minimalistas no tienen, pues, en cuenta, casi ninguna aportación procedente de los textos bíblicos, sino que se apoyan casi sola y exclusivamente en las conclusiones que se pueden ir sacando de la arqueología e inscripciones contemporáneas a los hechos que se hayan podido encontrar. En algunos casos la renuncia a tomar en consideración el texto bíblico es tan radical que Hans Barstad la ha calificado de «bibliofobia»: su fundamentalismo en denigrar el texto bíblico es tan extremo como el fundamentalismo bíblico.

Los autores más característicos de esta tendencia son los ya citados Thomas L. Thompson, Gösta W. Ahlström, Niels Peter Lemche y Keith W. Whitelam, a los que se podría añadir, ya que se mueven con análogos presupuestos Philip R. Davies, Diana V. Edelman, Mario Liverani y Giovanni Garbini. El arqueólogo con el que parecen congeniar mejor es Israel Finkelstein. En

cualquier caso no se trata de un grupo monolítico ni su percepción de la historia es uniforme, sino que hay notables diferencias entre ellos. Lo que les caracteriza es más bien una común actitud de independencia frente a lo que diga el texto bíblico a la hora de afrontar la historia. Algunos otros autores de importantes historias de Israel como James Maxwell Miller, John Haralson Hayes y J. Alberto Soggin aprecian las aportaciones de estas historias, pero no siempre comparten sus conclusiones.

En una línea distinta, siempre dentro del común interés por acercarse a los hechos empíricamente verificables, habría que situar la aportación de algunas obras que no pueden ser calificadas de «minimalistas», ya que toman muy en cuenta las aportaciones que se pueden deducir de los textos bíblicos, aunque ciertamente tras un cuidadoso análisis crítico. La primera que conviene mencionar es la *Historia de la religión de Israel en el tiempo del Antiguo Testamento* de Rainer Albertz (1992). La integración de un acercamiento a la religión desde la historia social, muy pegada a los datos arqueológicos, por una parte, y a un exigente tratamiento crítico de los textos bíblicos, por otra, se manifestó como propuesta solvente, y tuvo un fuerte impacto. Tras su publicación se abrió un debate serio, en el que han entrado varias monografías y numerosos artículos, acerca de ese aspecto tan importante de la historia de Israel como es el de su religión. No comparto todos los detalles de su metodología, ni todas sus conclusiones, pero me parece justo reconocer que, a la vez que asume los grandes retos planteados en la investigación sobre la historia de Israel y sobre los propios libros de la Biblia, conduce por un camino más andadero que aquel al que abocaba el giro revisionista en su versión más radical. Algo similar se podría decir del estudio de Paolo Sacchi titulado *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo: Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.* (1994). En ambos casos utilizan ampliamente los textos bíblicos, después de un exhaustivo y cuidadoso análisis crítico, y los resultados de sus aportaciones al marco histórico general son bastante apreciables.

IV. ¿PUEDE ESCRIBIRSE HOY UNA HISTORIA DE ISRAEL?

Los planteamientos «minimalistas» de la historia antes mencionados, es decir los que no aceptan nada del texto bíblico a no ser que venga confirmado por otras fuentes extrabíblicas, no han dejado a nadie indiferente. Han encontrado grandes admiradores y no le han faltado fuertes críticas por parte de sus detractores. Frente a ellos, también se han desarrollado posturas que podrían denominarse «maximalistas». Son las de aquellos que aceptan el texto bíblico como fuente plenamente fiable en sí misma.

La obra más representativa de esta línea es *La historia bíblica de Israel* publicada en 2003 por Iain Provan, V. Philips Long y Tremper Longman III. Su presentación se ajusta al orden de los episodios bíblicos: patriarcas, asentamiento-conquista de la Tierra Prometida, monarquía unida de David y Salomón, reinos de Israel y Judá, y época del exilio a Babilonia. En cada uno de estos momentos se mencionan, muy pegados al relato bíblico, unos hechos que se consideran posibles desde el punto de vista histórico, aunque no haya evidencias externas que prueben la realidad de esos acontecimientos. A diferencia de los historiadores que solo dan crédito a los

hechos verificables, su metodología consiste en aceptar también aquellos datos bíblicos que no se pueda demostrar que son falsos. En el fondo, su historia es una paráfrasis posracionalista de los relatos bíblicos.

Sin embargo, a partir de 1990 casi todos los estudios relevantes sobre la historia del pueblo bíblico se mueven dentro de las coordenadas que hemos llamado «minimalistas», al menos para ciertos periodos de la historia. Es decir, solo se toma en consideración lo que pueda ser verificado desde fuera. Como en bastantes momentos de la historia, esos datos son muy pocos, los retratos que ofrecen los historiadores pueden ser diversos, e incluso a veces contradictorios. En el fondo, muchos desarrollos de la investigación sobre la historia de Israel y la Biblia a finales del siglo xx y comienzos del XXI están tan imbuidos de una lógica postmoderna como tantos otros campos de la cultura.

Ante el punto en que se sitúa la investigación contemporánea en el ámbito que ahora nos interesa, se plantean graves cuestiones. La primera afecta de modo directo a lo que intentamos hacer en las páginas que siguen: ¿Es posible escribir una «historia de Israel»? Precisamente este es el título provocativo que se eligió para una obra colectiva coordinada por Lester L. Grabbe y publicada en 1997, en donde escribían un buen número de los historiadores minimalistas: *Can a «History of Israel» Be Written?*

Pienso que si se siguieran estrictamente sus criterios, solo cabría hacer una historia sociológica, comercial y política de la región situada entre el Jordán y el Mediterráneo, a la que no se podría denominar «de Israel» con certeza hasta los tiempos modernos.

En realidad, la lectura de las obras significativas de tipo «revisionista» publicadas en la primera década del siglo XXI ya pone de manifiesto que es muy difícil ajustarse estrictamente al criterio de prescindir por completo de la Biblia (una vez ponderada críticamente, se entiende). De ordinario, cuando estos estudios exponen la historia utilizan datos procedentes del análisis histórico-crítico de los textos, por lo que su metodología no es, de hecho, totalmente independiente. Además, sus referencias a los relatos bíblicos son abundantes, aunque de ordinario para decir que lo narrado en ellos es pura ficción, al menos en su mayor parte. Así sucede, por ejemplo, en el ensayo de Israel Finkelstein y Neil Aser Silberman *La Biblia desenterrada* subtulado de modo significativo: *Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados* (2001). Análogo es el caso del libro de Mario Liverani titulado *Más allá de la Biblia* (2003), donde se dedica una significativa extensión al posible marco histórico en que se crearon los grandes bloques narrativos del Pentateuco, y donde se enfatiza lo ingenioso y adecuado de su invención en los momentos históricos que, siguiendo la crítica bíblica, adjudican a cada relato. Ambas obras dedican casi tanto espacio a deconstruir las ideas tradicionales sobre los libros de la Biblia como a ocuparse realmente de la historia de Israel. Los dos títulos que acabamos de mencionar son bastante significativos, ya que en su formulación el protagonismo no se le concede a la «historia», sino a la Biblia.

Es muy posible que el giro que los «revisionistas» han dado a la investigación sobre esa historia sea el cambio de paradigma más serio nunca llevado a cabo en la investigación sobre la Biblia. Ahora bien, ¿encamina por una senda correcta? Habría que ponderar si prescindir de todo

diálogo con los textos bíblicos aporta verdades relevantes o supone una pérdida notable.

De entrada no parece que sea una ganancia renunciar a una información que, cuando está bien contrastada, es preciosa para conocer con más detalle lo acontecido en unos momentos históricos de notable relevancia en la cultura universal.

Además, en los tiempos recientes, la arqueología, que tan unida ha estado a la investigación de la historia bíblica desde sus comienzos, es una ciencia que requiere un trabajo interdisciplinar cada vez mayor. La interpretación de los vestigios arqueológicos no puede prescindir hoy de las aportaciones que le proporcionan los estudios socio-históricos, económicos, étnicos, folclóricos, religiosos o culturales en su más amplio sentido. También todas estas instancias, críticamente coordinadas con el análisis de los textos literarios antiguos en los que esos elementos hayan dejado algunas huellas, permite acercamientos razonables a los hechos acaecidos.

Esta introducción no es lugar adecuado para proceder a un análisis y valoración detallados de cada una de las obras mencionadas, pero confiamos en que cuanto hemos expuesto hasta ahora ayude a hacerse cargo de que la investigación de las relaciones entre la historia de Israel y los contenidos de la Biblia es una tarea apasionante y posible, que requiere un estudio serio y ponderado.

V. NIVELES DE EXPOSICIÓN DE LA HISTORIA DEL PUEBLO BÍBLICO

En las páginas anteriores nos hemos asomado al complejo panorama de la investigación contemporánea acerca de la historia del pueblo bíblico. El acopio de nuevos datos en las últimas décadas es ingente. La interpretación de ese caudal de información también ha suscitado importantes debates y ha propiciado notables cambios en el modo de exponer la historia de Israel. Por eso, antes de continuar adelante, nos parece obligado detenernos un momento para clarificar las vías abiertas, e indagar cuál podría ser el camino a recorrer en nuestra presentación de esta historia en las páginas siguientes.

1. Restos arqueológicos, utensilios e inscripciones

La mentalidad contemporánea, siguiendo la estela de las ciencias experimentales, tiende a reconocer valor científico solo a aquellas afirmaciones contrastadas a través de experimentos repetibles, cuyas medidas y predicciones sean objetivamente cuantificables. Se admite como cierto aquello que se apoya en datos que se puedan verificar.

Por eso, también la investigación actual de la historia antigua busca certezas comprobables de los hechos del pasado, y, en esa tarea, las excavaciones arqueológicas proporcionan materiales del máximo interés. Si se han encontrado restos de murallas, casas, almacenes, santuarios, o imágenes de divinidades, que se pueden datar científicamente, por ejemplo, en el siglo VIII a.C., es porque existieron entonces. Los nombres que figuran en sellos, inscripciones, cartas escritas en *óstraka*, grabados sobre estelas o monumentos conmemorativos de determinados acontecimientos, consignados en documentos de pactos, o en simples recibos comerciales sobre tabletas de arcilla, responden casi con toda seguridad a personajes reales que estaban implicados

en esas acciones e incluso a divinidades a las que realmente se les daba culto en ese momento y lugar. Se trata de objetos susceptibles de ser observados y estudiados en los museos o almacenes donde cada uno de ellos se encuentre. Son datos comprobables. Otra cosa será la valoración adecuada de la información que proporcionen.

Una historia narrada solo sobre las noticias que se deducen de esos restos de construcciones, utensilios o inscripciones ofrece una primera aproximación contrastable a algunos hechos históricos. Sin embargo será, inevitablemente, parcial, ya que depende de lo que haya dejado huellas tangibles que aguanten el paso de los siglos, y de lo que se haya podido encontrar hasta el momento en que se redacte esa historia. También el carácter fragmentario de muchas inscripciones, o su deterioro, hace que con frecuencia sus lecturas sean parcialmente hipotéticas. Lo que se exponga en esta historia será solo una parte de lo realmente ocurrido, pero una parte a la que es posible acceder a partir de vestigios concretos.

Las observaciones metodológicas que propiciaron el cambio de paradigma en la investigación sobre la historia de Israel en el último tercio del siglo xx y que dieron lugar al nacimiento de las «historias independientes», responden a esa lógica tan extendida en la cultura contemporánea. Aunque ese modo de plantear la historia tiene importantes limitaciones, es digno de ser tenido en cuenta, al menos en una primera fase del trabajo, y así lo haremos al comenzar la exposición de cada capítulo.

2. Hechos y protagonistas, según las fuentes literarias críticamente contrastadas

Un acercamiento a la historia realizado desde esa perspectiva proporciona, pues, una información comprobable, pero muy parcial. Si no hubiera otros modos de conocer algo más de lo que pasó, habría que conformarse con eso, aunque fuera poco. A veces, no habrá más remedio y será necesario quedarse ahí.

Pero en bastantes ocasiones disponemos de otros medios que permiten obtener, con bastante certeza, mucha más información. Se trata de fuentes literarias antiguas, aunque no contemporáneas de los hechos narrados, donde es posible que se contengan datos fidedignos que han seguido sus propios caminos de transmisión, de ordinario por tradición oral, con más o menos eslabones intermedios.

En este caso, se requerirá un gran rigor crítico en el análisis y procesamiento de las informaciones que proceden de esas fuentes. En esos procesos de transmisión oral siempre cabe que se haya producido una amplificación de los relatos al servicio de quien los narraba en cada momento. En efecto, quien expone algo de palabra puede envolver los argumentos que han llegado hasta él con un colorido imaginativo que le permita subrayar lo que considere más importante. De este modo se podrían distorsionar casi por completo los hechos que estaban en el origen de los relatos. También cabría pensar que, en algunos casos, se tratase de presentaciones narrativas totalmente ficticias, creadas para dar razón o justificar las ideas de sus compositores. No se pueden proyectar, pues, sin más, esos relatos sobre el marco histórico real, ya que el resultado podría estar lleno de incoherencias. Es necesaria una depuración crítica previa.

Ahora bien, la aplicación de la metodología histórico-crítica a los textos bíblicos ha sido sistemática y exhaustiva desde hace más de un siglo. Se han escudriñado hasta los más pequeños detalles. Sobre los datos observados en la crítica textual, el análisis filológico, literario y semántico, valorados a la luz de la crítica de las formas y tradiciones, atendiendo a su género literario, y, en general, aplicando el método con todo su rigor, se han ido proponiendo hipótesis cada vez más afinadas acerca del proceso de composición de todos los libros de la Biblia. Esas hipótesis se han ido perfeccionando y perfilando con el paso de los años. Aunque todavía queden muchos detalles por aquilatar, es sentir común que esa metodología ya ha dado de sí casi todo lo que cabría esperar de ella, por lo que hay amplios consensos, al menos en los grandes temas. Es decir, se pueden obtener dataciones plausibles para la mayor parte de los textos bíblicos, a la vez que se pueden tener las suficientes nociones acerca de su género literario y circunstancias de composición como para discernir si guardan alguna información cierta sobre épocas anteriores a las de su redacción, y para percibir lo que su propia temática, orientación o forma literaria muestra acerca de las circunstancias históricas concretas del momento en que fueron redactados.

Algo análogo a lo que acabamos de comentar sobre los textos bíblicos se podría decir acerca de otras fuentes literarias antiguas, más abundantes a medida que corre el tiempo. Singular importancia tienen numerosas obras de la historiografía griega o helenística, y posteriormente romana. Especialmente relevante es la obra de Flavio Josefo, que trata con bastante detalle de numerosos pormenores de la historia judía de la época helenística y romana no mencionados en la Biblia ni en otras fuentes literarias. Ahora bien, también esas fuentes no bíblicas son susceptibles de haber alterado en sus narraciones los hechos reales que estarían en la base, por lo que tampoco pueden ser usadas con rigor sin contrastar críticamente lo que dicen.

Es decir, tanto la Biblia como esas fuentes literarias, una vez que han pasado la criba de la crítica, proporcionan numerosas informaciones que permiten saber mucho más de lo que se podría conocer solo con los restos arqueológicos o inscripciones que se hayan conservado directamente desde esa época. Una presentación científica de la historia no debería prescindir de esas noticias que están sólidamente contrastadas acerca de hechos políticos, militares o sociales, así como sobre los personajes que los protagonizaron.

3. Nuestra exposición de la historia del pueblo bíblico

De acuerdo con lo que acabamos de señalar, en nuestra exposición de la historia se encontrarán de ordinario tres oleadas de información acerca cada época. La primera, más breve, en la línea de la llamada «historia independiente», está limitada a lo que se puede establecer a partir de la arqueología y las inscripciones epigráficas. La segunda, más amplia, irá rellenando ese paisaje con nombres y hechos de los que se tiene información contrastada por el análisis crítico de la Biblia y de otras fuentes literarias de la antigüedad. La tercera, se extenderá en presentar el desarrollo progresivo de la religión, instituciones y textos escritos del pueblo bíblico en esa etapa histórica.

También, en este caso, se trata de datos procedentes del análisis crítico de los textos bíblicos y

otras obras antiguas, pero como para el estudioso de la Biblia estos aspectos tienen una relevancia singular, recibirán un tratamiento aparte, más extenso. En esta tercera parte también señalaremos los jalones más significativos de la producción literaria de tipo religioso en cada época. Iremos mencionando, pues, los hitos más relevantes en el proceso de composición de cada uno de los libros de la Biblia, según los resultados más comunes de los estudios críticos sobre cada uno de ellos en la actualidad. No se trata de una exposición detallada y justificada de cada uno de los estratos redaccionales, ya que de eso se tratará con el detenimiento necesario en los manuales correspondientes, sino de una mención de lo más destacado, situada en su justo contexto histórico, que ayude al lector de la historia a hacerse cargo de lo que se está escribiendo en cada momento.

Esta sucesión de oleadas sobre cada etapa histórica propiciará, en ciertos casos, que se mencionen varias veces –a partir de inscripciones en cerámica, por ejemplo, si es en la primera sección, y del análisis crítico de la Biblia, si es en la segunda– algunos hechos fundamentales. A pesar de los posibles inconvenientes, también puede servir para que esos hechos más relevantes queden mejor fijados en la memoria del lector, y, además, se irán enriqueciendo en informaciones de detalle cada vez que reaparezcan.

En puro rigor científico es justo advertir que la exposición de la historia realizada en las páginas siguientes goza de la solidez que le proporcionan los resultados de las investigaciones más recientes, pero no se puede dar por definitiva en todos sus detalles. Lo que se dice acerca de los objetos materiales encontrados en las excavaciones será, sin duda, completado con el paso del tiempo en la medida que se produzcan nuevos descubrimientos. También hay que contar con las eventuales correcciones que puedan introducirse en la datación de esos objetos, o en detalles puntuales de la lectura de las inscripciones.

Lo que se diga a partir de las fuentes literarias, por su parte, está dependiendo del estado actual de las investigaciones histórico-críticas sobre los textos bíblicos. Con el nivel de desarrollo y sofisticación que han alcanzado en nuestros días, se puede considerar que sus resultados son, en general, bastante fiables. Pero al tratarse de modelos interpretativos es posible que con el paso del tiempo, algunas de las hipótesis hoy en vigor sobre las etapas de la composición de los libros y su datación sea revisada y modificada en ciertos aspectos, lo que obligaría en determinados casos a introducir los cambios correlativos en la narración de la historia que ofrecemos. Se trata, en resumen, de datos sólidamente establecidos, aunque es necesario asumirlos con la necesaria apertura a ulteriores correcciones de detalle.

Pistas de trabajo

Puede ayudar a comprender lo que se ha explicado en este apartado, así como a valorar críticamente lo que se lee, comparar el tratamiento que recibe el mismo tema en distintas obras. Para esto será útil que el alumno disponga de algunos de los títulos estudiados. Sugerimos, ya que hay traducciones españolas disponibles, consultar la *Arqueología bíblica* de G. E. Wright (Madrid: Cristiandad, 2002), *Más allá de la Biblia* de M. Liverani (Barcelona: Herder, 2005), *La Biblia desenterrada* de I. Finkelstein y N. A. Silberman (Madrid: Siglo XXI de España Editores,

2003), y la *Historia de la religión de Israel en el tiempos del Antiguo Testamento* de R. Albertz (Madrid: Trotta, 1999).

Se puede delimitar un tema, por ejemplo, los relatos patriarcales, y componer un ensayo comparativo sobre el tratamiento que recibe en cada una de esas obras. Puede ayudar hacerse las siguientes preguntas: ¿Cómo plantea el tema el autor? ¿En qué datos constatables (arqueológicos o literarios, por ejemplo) se basa para hacer sus afirmaciones? ¿Están debidamente tratados desde el punto de vista científico? ¿Se trata de hipótesis o de hechos comprobados? ¿Qué valoraciones hace de esos relatos? ¿Qué reflexiones sugiere lo observado para el estudio de la Biblia en un contexto teológico?

BIBLIOGRAFÍA

Estudios que han sido importantes en la investigación sobre la historia de Israel

Ofrecemos a continuación las referencias completas de las obras clásicas mencionadas en el *status quaestionis* de la investigación contemporánea que hemos desarrollado en este tema. Muchas de ellas siguen conservando su interés, y no solo para la historia de la investigación sino también en sí mismas, ya que datos e interpretaciones que ofrecen siguen manteniendo su relevancia en la actualidad, aunque hayan transcurrido varias décadas desde su publicación. También hemos añadido algunas obras generales publicadas por primera vez hace más de veinte años, pero que siguen siendo importantes. De un buen número de ellas se han hecho numerosas ediciones y reediciones, también recientes.

Ahlström, G. W., *Who Were the Israelites* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1986).

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Garden City, NY: Doubleday, 1940).

—, *The Archaeology of Palestine* (Harmondsworth: Penguin Books, 1949).

—, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1953).

—, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York: Harper & Row, 1963)

Alt, A., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I-III* (Múnich: C. H. Beck, 1953-1959).

Bright, J., *A History of Israel* (Filadelfia: Westminster Press, 1959).

Cazelles, H., *Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand* (Petite bibliothèque des sciences bibliques AT/1; París: Desclée, 1982).

Coote, R. B., y K. W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (Sheffield: Almond Press, 1987).

Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).

Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. I: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeiten* (Grundrisse ATD; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2000, ¹1984). II: *Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen, mit einem*

- Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba* (Grundrisse ATD 4; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2001, ¹1986).
- Finkelstein, I., *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1988).
- Garbini, G., *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Brescia: Paideia, 1986).
- Gottwald, N. K., «Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-Monarchic Israel», en G. W. Anderson et ál. (eds.), *Congress Volume; Edinburgh, 1974* (Leiden: Brill, 1974) 89-100.
- Gunneweg, A. H. G., *Geschichte Israels bis Bar Kochba* (Theologische Wissenschaft 2; Stuttgart: W. Kohlhammer, ²1972).
- Halpern, B., *The Emergence of Israel in Canaan* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 29; Chico, CA: Scholars Press, 1983).
- Hayes, J. H., y J. M. Miller, *A History of Ancient Israel and Judah* (Londres: SCM – Filadelfia: Westminster, 1986).
- Herrmann, S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Múnich: Kaiser Verlag, 1973) [*Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos; Salamanca: Sígueme, ²1980)].
- Hopkins, D. C., *The Highlands of Canaan* (Sheffield: Almond Press 1985).
- Lemche, N. P., *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (Leiden: Brill, 1985).
- Lemche, N. P., *The Canaanites and Their Land* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).
- Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible, 10.000-586 B.C.E.* (Nueva York: Doubleday, 1990).
- Mazar, B., «The Middle Bronze Age in Canaan»: *Israel Exploration Journal* 18 (1968) 65-97.
- Mendenhall, G. E., «The Hebrew Conquest of Palestine»: *The Biblical Archaeologist* 25,3 (1962) 66-87.
- Miller, J. M., y J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Filadelfia: Westminster Press, 1986).
- Noth, M., *Geschichte Israels* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950).
- Saulnier, Ch., y Ch. Perrot, *Histoire d'Israël III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a.C. – 135 a.D.)* (París: Cerf, 1985).
- Soggin, J. A., *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà* (Biblioteca di cultura religiosa, 44; Brescia: Paideia, 1984).
- Thompson, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (Berlín – Nueva York: W. de Gruyter, 1974).
- Vaux, R. de, *Histoire ancienne d'Israël I-II* (París: Gabalda et Cie, 1971-1973).
- Wright, G. E., *Biblical Archaeology* (Filadelfia: Westminster Press, 1957).

Monografías contemporáneas sobre la historia y religión de Israel

Las obras que señalamos a continuación han sido publicadas todas ellas después de 1990 y

son las que en este momento pueden ser consideradas como puntos de referencia fundamentales en la investigación acerca de la historia de Israel o sobre el desarrollo de su religión:

- Abadie, Ph., *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture* (París: Cerf, 2009).
- Ahlström, G. W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).
- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1-2* (ATD Ergänzungsreihe 8/1-2; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) [*Historia de la religión de Israel en el tiempo del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 1; Madrid: Trotta, 1999)].
- Barr, J., *History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Barstad, H. M., *History and the Hebrew Bible* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2008).
- Becking, B., y L. L. Grabbe (eds.), *Between Evidence and Ideology: Essays on the History of Ancient Israel read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap, Lincoln, July 2009* (Leiden: Brill, 2011).
- Bodel, J., y S. M. Olyan (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity* (Oxford: Blackwell, 2008).
- Coogan, M. D. (ed.), *The Oxford History of the Biblical World* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Cooper, J. S., y G. M. Schwartz (eds.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty- First Century* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996).
- Davies, Ph. R., *In Search of «Ancient Israel»* (Sheffield: JSOT, 1992).
- , *Scribes and Scrolls: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Library of Ancient Israel, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998).
- , *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History – Ancient and Modern* (Louisville: Westminster John Knox, 2008).
- Dever, W. G., *What Did the Biblical Writers Know, and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel* (Cambridge: Eerdmans, 2001).
- Edelman, D. V., *The History of Ancient Palestine* (Mineápolis, Fortress: 1993).
- Finkelstein, I., y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados* (Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2003) [*The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (Nueva York: Simon & Schuster, 2001)].
- Finkelstein, I., y A. Mazar, *The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007).
- Grabbe, L. L., *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?* (Londres – Nueva York: T&T Clark, 2007).

- Grabbe, L. L. (ed), *Can a «History of Israel» Be Written?* (JSOTSup 245; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).
- Hess, R. S., *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey* (Grand Rapids, MI: Baker Academic – Nottingham: Apollos, 2007).
- Jagersma, H., *A History of Israel to Bar Kochba* (Londres: SCM Press, 1994).
- Keel, O., *Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).
- Keel, O., y S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).
- Kessler, R., *Sozialgeschichte des alten Israels. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006) [*The Social History of Ancient Israel: An Introduction* (Mineápolis, MN: Augsburg Fortress Press, 2008)].
- Lemche, N. P., *The Israelites in History and Tradition* (Louisville: Westminster, 1998).
- , *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 1; Stuttgart: Kohlhammer, 1996) [*Prelude to Israel's Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity* (Peabody, MA: Hendrickson, 1998)].
- Liverani, M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Roma – Bari: Laterza, 2003) [*Más allá de la Biblia* (Barcelona: Herder, 2005)].
- Marcus, A. D., *The View from Nebo: How Archaeology Is Rewriting the Bible and Reshaping the Middle East* (Boston: Little, Brown and Company, 2000).
- Mazzinghi, L., *Storia di Israele* (Casale Monferrato: Piemme, 1997; Bologna: Dehoniane, 2007).
- Merlo, P., *La religione dell'antico Israele* (Quality Paperbacks 291; Roma: Carocci Editore 2009).
- Miller, P. D. (ed), *Ancient Israelite Religion* (Mineápolis, MN: Fortress Press, 2010).
- Moor, J. C. de, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BETL 91; Lovaina: Peeters, 2019).
- Moore, M. B., y B. E. Kelle, *Biblical History and Israel's Past: The Changing Study of the Bible and History* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).
- Niditch, S., *Ancient Israelite Religion* (Nueva York: Oxford University Press, 1997).
- Nodet, E., «Understanding the History of Ancient Israel»: *Revue Biblique* 118,2 (2011) 274-281.
- Philips Long, V. (ed), *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography* (Sources for Biblical and Theological Study 7, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999).
- Provan, I., V. Ph. Long y T. Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003).
- Schroer, S., y O. Keel, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. I: Vom ausgehenden Mesolithikum bis Frühbronzezeit* (Friburgo, Suiza: Academic Press, 2005).

- Ska, J. L., *Les enigmes du passé: Histoire d'Israël et récit biblique* (Bruselas: Lessius, 2001) [*Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico* (Verbo Divino: Estella, 2003)].
- Smith, M. S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1990; Grand Rapids, MI: Eerdmans, ²2002).
- , *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel* (Mineápolis, MN: Augsburg Publishing House, 2004).
- , *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (FAT 57; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010).
- Soggin, J. A., *Nueva historia de Israel* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997). [Del original de esta obra hay una segunda edición totalmente rehecha y puesta al día: *Storia d'Israele dalle origini a Bar Kochbà* (Biblioteca di Cultura Religiosa 44; Brescia: Paideia, 2002)].
- Thompson, Th. L., *Early History of the Israelite People. From the Written & Archaeological Sources* (Leiden: Brill, 1992).
- Thompson, Th. L., *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (Nueva York, NY: Basic Books, 1999).
- Veenhof, K. R., *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen. Übersetzt von Helga Weippert* (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 11; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001).
- Weippert, M. (ed), *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament 10; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).
- Zevit, Z., *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches* (Londres – Nueva York: Continuum, 2001).
- Whitelam, K. L., *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (Londres: Routledge, 1996).

CAPÍTULO IV

LA POBLACIÓN DE CANAÁN DURANTE EL BRONCE RECIENTE

I. ESTRUCTURA POLÍTICA Y SOCIAL

1. «Ciudades-estado» y población rural. Control egipcio indirecto

El primer momento en que la ciencia histórica comienza a dibujar un paisaje que puede servir de marco a los relatos bíblicos es en el periodo que los arqueólogos denominan de transición entre el Bronce Reciente y el Hierro. Ese paisaje está en una región geográfica situada a orillas del Mediterráneo oriental, atravesada de norte a sur por el río Jordán, en una posición estratégica entre Egipto y Mesopotamia.

Esa tierra se llama Canaán tanto en textos mesopotámicos como en egipcios del segundo milenio a.C. Se trata de un país relativamente pobre para la agricultura debido a la escasez de agua. Es tierra de higueras, viñas, olivos, cereales y ganado. Las zonas más aptas para el cultivo son las llanuras que se encuentran a la mitad del valle del Jordán y en Yizreel, así como las colinas de la Sefelá. Los altos de la zona central ofrecen posibilidades para el pastoreo nómada y para una agricultura que aprovecha pequeños terrenos en los cauces de los torrentes o entre los montes, pero que solo permiten subsistir a pocas familias. En consecuencia, la población agrícola asentada en esa zona estaba muy dispersa en explotaciones familiares aisladas o en pequeñas aldeas.

Solo en las regiones más fértiles se encuentran núcleos urbanos de ciertas dimensiones, en los que se centralizaba la organización política de la comarca, con un régimen que se podría llamar de «ciudades-estado». Destacan especialmente Lais (Dan) en el norte, Siquem, Meguidó y Siló en la región central. En el sur, más pobre, se encuentra algún poblado de dimensiones notables como Guézer. Cada uno de estos núcleos urbanos concentraba el comercio de la zona adyacente y contaba con unos elementos defensivos, donde las personas que vivían en los alrededores podrían encontrar refugio cuando fuera necesario.

Debido a la escasez de abastecimientos regulares de agua, las sequías tenían consecuencias devastadoras. La arqueología muestra que muchos pequeños asentamientos, sobre todo los que se encontraban al borde la estepa, eran abandonados periódicamente, tal vez porque su población se marcharía a las «ciudades-estado», al carecer de medios de subsistencia. No era raro que amplias regiones estuviesen muy poco pobladas debido a su aridez, que solo permitía subsistir a pastores nómadas que se desplazaban de un lugar a otro en busca de pastos y agua, dependiendo de las estaciones y de las lluvias ocasionales.

El poderío militar y cultural egipcio se hacía notar en la zona desde hacía mucho tiempo, pero su influencia se hizo más intensa a partir de la campaña llevada a cabo por Tutmosis III hacia el

año 1460 a.C. Desde entonces, y hasta el 1170 a.C., Egipto dominó la región. Las cartas de Tell el Amarna (siglo XIV a.C.) ofrecen testimonios fehacientes de ese control. De ellas se desprende que Gaza era sede de uno de los gobernadores egipcios de la región, y que había guarniciones egipcias en Jope y Bet-Sean. Desde allí los egipcios ejercían su supremacía sobre todo el territorio, aunque de ordinario cada valle o comarca estaba regido por un gobernador local, asentado en el palacio central de la «ciudad-estado». De vez en cuando, normalmente cada año, una unidad militar egipcia recorría la región recaudando los tributos de esos gobernadores, y ratificándolos en sus obligaciones de salvaguardar el lugar que controlaban.

En los palacios locales había escuelas de escribas al servicio de la corte y de las actividades comerciales que se realizaban en ellos. También tenían allí su centro de operaciones las unidades militares, los fabricantes de armas y los funcionarios de todos los rangos, desde hombres de confianza del monarca hasta esclavos a su servicio. Florecía en ellos la artesanía, y entre unos y otros había un intenso tráfico de caravanas de mercaderes, que traían, llevaban y vendían sus productos tanto a los inquilinos de la fortaleza, como a los campesinos de los alrededores o a los pastores nómadas que trashumaban por aquellos contornos.

En cualquier caso, la población que se concentraba en torno a las ciudades no era excesiva. Se calcula que habitaba en ellas en torno al 20 por ciento del total de habitantes. El resto vivía disperso por los campos en pequeñas aldeas, que contaban con pocas casas, de ordinario no más de veinte o treinta, y con frecuencia aún menos: dos o tres. A diferencia de lo que sucedía en el palacio fortificado, controlado por el gobernador y su corte, las aldeas eran administradas por un consejo de ancianos, constituido por cabezas de familia con arraigo en el lugar.

2. Los nómadas: hapiru y šasu

Además de la población autóctona, cananea, de la región, los textos cuneiformes y las inscripciones egipcias mencionan la presencia de otras gentes no asentadas establemente en un territorio, sino nómadas, con los que uno se podía encontrar en cualquier claro del bosque o que le salían al paso en un desfiladero. Se les llama šasu o habiru (o hapiru) en los textos egipcios, y por esos documentos se sabe que también mantenían ciertas relaciones con Egipto. Acudían al delta del Nilo en busca de alimentos y refugio en tiempos de escasez, pero también eran temidos porque a veces vagaban hambrientos por el desierto y asaltaban a los viajeros que se desplazaban por aquellos territorios, o bien entraban a las aldeas dispuestos a luchar hasta el exterminio con tal de hacerse con medios de supervivencia.

Quienes escriben los textos o inscripciones los consideran extranjeros en general, y de ordinario no distinguen en ellos tribus ni clanes, aunque en ciertos casos ha quedado constancia de determinados nombres de esos nómadas. Algunos de ellos están emparentados fonéticamente con nombres mencionados en la Biblia. Así, por ejemplo, en una inscripción de Seti I, encontrada en Bet-Sean y datada hacia el 1290 a.C., donde se alude a unas luchas entre grupos locales, se nombra a los «Habiru del monte Yarmuti» y a una tribu de Raham. No sería extraño que los de esa tribu de Raham se denominaran a sí mismos como «Banu Raham» (hijos de Raham) reconociéndose descendientes de un antepasado, Abu Raham (padre de Raham).

¿Hay alguna relación entre ese antepasado, Abu Raham, con el patriarca Abrahán, el padre del pueblo? La metodología histórica no permite proceder a la ligera sobre estas coincidencias. En cualquier caso, haya o no relación entre Abrahán y el Raham de la inscripción de Bet-Sean, nada impide pensar que Abrahán fuese el antepasado de referencia para uno de aquellos grupos de gente nómada que se movían por Canaán. Por el momento no hay restos arqueológicos o epigráficos que permitan reconstruir la historia de ese clan familiar, por lo que todo acercamiento a sus costumbres familiares y convicciones religiosas solo puede hacerse a partir de la valoración crítica de unos textos, muy posteriores, en los que se narran sus hazañas y aventuras.

En esos textos se reflejan algunos aspectos que responden a la realidad social de los clanes nómadas a finales del Bronce Reciente y, por tanto, resultan verosímiles en su contexto. En esa sociedad, la familia patriarcal era la unidad básica en la que se gestionaban los medios de subsistencia y de defensa, ya que todavía no habían cobrado protagonismo social otras estructuras políticas suprafamiliares, como sucedería más adelante. Las andanzas del clan de Abrahán, cuya vida discurría cuidando sus ganados por los campos y caminos de aquel territorio, y combatiendo contra unos reyezuelos locales que habían despojado de sus bienes a un miembro de clan (cf. Gn 14,1-16), no desencajan en ese marco histórico.

3. Grupos nómadas en conflicto con Egipto

Los textos en los que se han transmitido las tradiciones originarias del antiguo Israel coinciden de forma unánime en reconocer que el impulso decisivo para la puesta en marcha de su religión lo constituyó la singular experiencia religiosa vivida por unos antepasados suyos cuando salieron de Egipto y durante su largo tránsito por las regiones desérticas al sur de Canaán, antes de acceder a las regiones en las que posteriormente se asentaron.

Pero como esos textos han sido redactados muchos siglos después del tiempo en el que situán los acontecimientos narrados en ellos, el historiador necesita proceder con prudencia. Será necesario, en primer lugar, indagar si la arqueología ha sacado a la luz algunos datos que ratifiquen esos hechos, o al menos que permitan preguntarse por su verosimilitud, al menos a grandes rasgos. Después, también se podrán tomar en cuenta los resultados de un cuidadoso análisis histórico-crítico de esos textos.

A) LOS HAPIRU QUE REALIZABAN TRABAJOS DUROS EN EGIPTO

Digamos, de entrada, que está bien contrastado históricamente que grupos de habiru/hapiru (en los documentos egipcios «*aprw*») trabajaban en unas condiciones muy duras, en las grandes obras de los faraones. Se ocupaban de labores extenuantes como arrastrar piedras para las construcciones.

Hay documentación acerca de estas actividades, como el papiro de Leiden 348 donde se menciona un rescripto de Ramsés II ordenando proveer de grano a los *pr* que acarreaban piedras para la edificación de los pilonos del pórtico de Ramsés Miammum. Es razonable pensar que si a estos hombres obligados a trabajos forzados se les presentó una ocasión de escapar, lo hicieran.

B) LA «GENTE DE ISRAEL» EN LA ESTELA DE MERENPTAH

Un primer dato cierto para la historia de Israel es que en el siglo XIII a.C. ya se conoce un grupo humano al que se llama «Israel». Es mencionado en la inscripción de una estela conmemorativa de la victoria del faraón Merenptah en varios combates durante una campaña militar por tierras de Canaán en torno al año 1230 a.C. Fue encontrada en 1896 en el templo funerario de Merenptah en la región de Tebas (Egipto). En ella se citan ciudades como Ascalón, Guézer y Yanoam, regiones como Canaán, y también se menciona la «gente de Israel», con el determinativo que lo identifica como un grupo no sedentario. No cabe duda, pues, de que en ese momento en Egipto se identifica como israelitas a un grupo de nómadas que se movían por sus zonas de influencia y con los que hubo alguna escaramuza guerrera en la franja de tierra situada entre la depresión del Jordán y el Mediterráneo. Muy posiblemente eran para ellos un grupo más de los šasu o habiru que a veces se encontraban las expediciones militares o comerciales en sus recorridos por las zonas boscosas o las estepas colindantes con el desierto y que, ocasionalmente, les causaban problemas.

¿Esa «gente de Israel» que tuvo problemas con Merenptah estaban relacionados con un grupo de prófugos salidos de Egipto que, procedentes de la estepa, estaban comenzando a repoblar las colinas de Canaán? No hay datos arqueológicos que confirmen ni que nieguen esa posible vinculación, aunque no es incoherente pensar que pudo ser así, ya que no desencajaría en la situación social de la región en el siglo XIII a.C. el que hubiese una confrontación entre tropas egipcias y una gente que vagaba aún intentando establecerse allí. La frase de la estela donde se afirma que «Israel está baldío y no tiene simiente» tal vez podría aludir a que las tropas egipcias considerasen un éxito su labor de obstaculizar el acceso a los nuevos inmigrantes que intentaban arraigar en aquellas tierras áridas estableciéndose en pequeños poblados, ya que mientras menos población hubiese en la zona más fácil les resultaría mantener el control de la región.

II. RELIGIOSIDAD DE LOS PRIMITIVOS GRUPOS FAMILIARES

1. El sustrato familiar de la religión

El análisis crítico de los textos del Génesis permite notar que las manifestaciones de religiosidad que se mencionan en los relatos patriarcales se corresponden más con el sustrato familiar de la religión israelita que con otros aspectos sociales que eran más relevantes en el culto yahvista del Templo. Eso invita razonablemente a pensar que conservan formas tradicionales muy antiguas que bien pudieron ser propias de la religión de los primitivos grupos israelitas.

Destaca, de entrada, que el patriarca del clan fuera el responsable supremo de todas cuestiones que afectaban a la vida de todo el grupo, también en lo que se refiere a las costumbres religiosas. La designación «dios de mi padre» era la habitual entre los miembros de la familia, a lo largo de generaciones, para designar a su divinidad, aunque de ordinario, cada uno de los dioses familiares

tenía su propio nombre. Este dios se consideraba como protector del grupo allá donde estuviesen en cada momento buscando pastos y agua para sus ganados.

El contexto sociológico del final del Bronce Reciente es coherente con la importancia que en los relatos patriarcales se le da a la promesa de una descendencia numerosa. Tener muchos hijos era necesario para disponer de la mano de obra necesaria en las tareas de labranza y pastoreo, pero sobre todo era imprescindible como seguro de supervivencia familiar, ya que deberían de cuidar a los ancianos e ir aprendiendo de ellos las costumbres familiares. Una mujer sin hijos constituía un drama para la familia, por lo que en el ambiente de los grupos cananeos se recurría a la poligamia o se ponían esclavas a disposición del esposo para subsanar esa carencia. En ese contexto una manifestación clara de la cercanía de Dios era la promesa de tener un hijo y la constatación de su cumplimiento. Lo mismo podría decirse del hecho de protegerlo ante las amenazas que podrían presentarse, como morir de sed. Por el contrario, un hijo era algo tan valioso que constituía el mayor obsequio que se le podía ofrecer a un dios cuando su protección era necesaria en caso de extrema necesidad. El relato de Abrahán llevando a su hijo Isaac para ofrecerlo en sacrificio a Dios no resultaría tan chocante en aquella sociedad como lo hubiera sido en épocas posteriores.

En la trashumancia, los grupos familiares llevaban consigo estatuillas de sus dioses domésticos, que eran parte de su patrimonio. En los documentos jurídicos procedentes de Nuzi se mencionan tales figurillas que tendrían como objeto asegurar la continuidad de la familia y la solidaridad entre las sucesivas generaciones de sus miembros. También en el Génesis encontramos pasajes que ilustran el fuerte valor emocional y simbólico que tenía la posesión de esas figuritas familiares, como lo atestigua el robo por parte de Raquel de los *terafim* de su padre Labán (cf. Gn 31,19).

2. 'El, dios supremo de Canaán

En el panteón de Ugarit 'Ilu es el dios del cielo y ocupa la posición suprema entre los dioses familiares, lo mismo que 'El entre los habitantes de Canaán. En la práctica, cada uno de los grupos cananeos veneraba a 'El con algún calificativo adecuado a sus circunstancias.

En los relatos patriarcales del Génesis se mencionan varios nombres del Dios al que da culto Abrahán, que se ajustan a esa costumbre de añadir una nota específica al nombre común 'El. Así sucede con 'El-'Elyon (Dios Altísimo, Gn 14,19-22), 'El-Bet'el (Dios de Betel, Gn 31,13; 35,7) o 'El-'Olam (Dios Eterno, Gn 21,33). La crítica histórica se decanta por reconocer la antigüedad de estas denominaciones, ya que reflejan costumbres sociales que corresponden a una época anterior al tiempo en que fueron redactados esos relatos, por lo que sin duda se hacen eco de denominaciones primitivas conservadas en la transmisión oral de los relatos acerca de los antepasados de Israel. Llama la atención, por otra parte, que ninguno de los nombres de personas miembros de las familias de los patriarcas estén compuestos con la raíz *Yah* o *Yo* (abreviaturas de *Yahvé*), como sería corriente cuando fueron puestas por escrito estas narraciones tradicionales, lo que induce, de nuevo, a pensar en su antigüedad.

No parece, en cambio, que el culto de esos antepasados de Israel ni tampoco de todos los

cananeos estuviese emparentado con la religión ugarítica, aunque usasen para su dios el mismo nombre ('Ilu – 'El) ya que era la denominación común en la zona. Las complejas relaciones entre los dioses de la mitología ugarítica, reflejo de las diferencias socio-políticas o sacralizaciones de los ciclos estacionales, estaba lejos de la realidad familiar en la que la invocación al Dios de los padres estaba ligada a sus necesidades concretas.

3. Santuarios. Estelas y árboles sagrados

En la época histórica de la que estamos hablando, tanto las familias asentadas en las aldeas como aquellas que se movían con sus ganados por las colinas, realizaban acciones de culto en sus casas o tiendas. Tales ritos consistían en ofrendas de productos de la tierra o en sacrificios de animales. También acudían a los lugares altos y a los santuarios de la región, como Betel, en donde había erigidas estelas y árboles sagrados, que se consideraban manifestaciones de la presencia de la divinidad.

Estas celebraciones no estaban, de ordinario, ligadas a fechas fijas ni requerían la intervención de mediadores institucionales de lo sagrado, sino que respondían a circunstancias concretas de la vida y el propio patriarca era quien ejercía las funciones sacerdotales.

4. La experiencia de liberación y su impacto en la memoria histórica de Israel

El análisis de los relatos bíblicos desde el punto de vista de la sociología histórica lleva a pensar que en el origen de las tradiciones sobre el Éxodo hay un grupo, posiblemente no muy numeroso, de obreros obligados a realizar trabajos muy duros que se vieron liberados de su servidumbre, y que en esa liberación encontraron un punto de referencia decisivo para su vida religiosa.

A) EL GRUPO DE LOS LIBERADOS

La afirmación del Éxodo de que los egipcios les habían impuesto «capataces que les oprimieran con duros trabajos mientras construían para el Faraón las ciudades de almacenaje Pitón y Ramsés» (Ex 1,11) bien puede responder a hechos reales, ya que a mediados del siglo XIII a.C. los ramesíadas edificaron su nueva residencia en la parte oriental del delta del Nilo, y necesitaron gran cantidad de mano de obra para levantar tantas construcciones.

En la documentación egipcia no se han encontrado noticias de una fuga masiva de obreros de las construcciones del faraón, ni tampoco se menciona la figura de un líder de esos obreros que instigara al abandono de las tareas que venían realizando y asumiera el mando en su huída por el desierto. Pero lo mismo sucede con la mayor parte de los incidentes acaecidos entre obreros y capataces de trabajos forzados, donde no faltarían innumerables fricciones, relativamente pequeñas, que no tenían tal relevancia que hubiesen merecido quedar reflejadas en relieves o inscripciones. Lo que no implica que no fueran importantes para los protagonistas de esos hechos, ni impide que, en algún caso, sus descendientes guardaran el recuerdo de que aquella liberación de sus antepasados había resultado decisiva para sus grupos familiares.

Según esas tradiciones posteriores, atestiguadas en la Biblia, hubo un grupo que logró la

liberación de aquella dura servidumbre, que fue liderado por un personaje al que esas tradiciones llaman Moisés. El hecho de que Moisés sea un nombre egipcio (de la raíz *msy*, que significa 'engendrar', de donde viene, por ejemplo Ramsés, 'hijo de Ra'), y que en esos recuerdos familiares se guardase memoria de que los madianitas lo consideraban «egipcio» (cf. Ex 2,19), apuntan, en efecto, a que se trata de un personaje procedente de Egipto.

Desde el punto de vista de la crítica histórica de esas tradiciones es relevante el hecho de que reflejen unas buenas relaciones de Moisés con Madián. En efecto, Moisés llegó a Madián cuando huía de Egipto, aceptó la hospitalidad de un madianita (en unas tradiciones llamado Reuel y en otras Jetró) e incluso se casó con una de sus hijas, Séfora, de la que nació su hijo Guersom (cf. Ex 2,15-22). Esos pormenores han de proceder de recuerdos muy antiguos, ya que en tiempos posteriores se achacaba a las mujeres madianitas el inducir a los israelitas a la idolatría (cf. Nm 25,1-18) y los israelitas consideraban a los madianitas como enemigos temibles, como sucede en las tradiciones ligadas a Gedeón (cf. Jue 6-8). Por eso, no parece verosímil que en ese contexto de enemistad entre israelitas y madianitas se inventasen unas escenas como las del Éxodo en las que Moisés demuestra una actitud amigable y abierta a los madianitas, radicalmente distinta a la que caracterizaría más tarde las relaciones de ambos pueblos.

Tras su estancia entre los madianitas, según esas tradiciones, Moisés se presentaría a los obreros que trabajaban en las construcciones de las nuevas ciudades del delta del Nilo diciendo que había tenido un encuentro con un dios que se llama Yahvé, que se ha conmovido ante sus angustias y estaba dispuesto a salvarlos de sus opresores (cf. Ex 3,1-9). Él mismo asumiría la misión de llevar a cabo, con su apoyo, esa tarea (cf. Ex 10-17).

Quienes acompañaban a Moisés no eran, posiblemente, un grupo más de nómadas de la estepa, brevemente retenidos en Egipto y obligados a trabajar en las obras del faraón. En efecto, cuando recuerdan su liberación no olvidan apuntar que habitaban en el territorio de Gosen (cf. Ex 9,26), lo que hace pensar que llevaban ya un tiempo asentados en la región del delta. Por otra parte, esos relatos tradicionales reflejan que no tenían experiencias recientes de vida nómada. Un nómada de la estepa está acostumbrado a la escasez de agua y de verduras frescas, y no hace de esa carencia una tragedia. Las añoranzas de los pepinos, las sandías, los puerros, las cebollas y los ajos, mencionadas en los relatos bíblicos (cf. Nm 11,5), son más propias de gentes que han estado viviendo en zonas de huertas y campos de cultivo. Se trataba, pues, de gente que llevaba bastante tiempo viviendo establemente en Egipto.

Aquellos trabajadores confían en las palabras de Moisés, que logra movilizarlos para que huyan (cf. Ex 14,5a). Cuando los capataces egipcios de las obras se dan cuenta de que los obreros se han marchado, un destacamento de carros de guerra inicia la persecución de los fugitivos, pero no logran darles alcance porque los carros se atascan en las arenas húmedas del Yam Suf (literalmente, el «mar de los juncos») (cf. Ex 14,25). De este modo, aquellos hombres experimentan que Yahvé, ese Dios del que Moisés les había hablado, ha conseguido unirlos para emprender una tarea común, su liberación, que hasta entonces aparecía como irrealizable. Además, había logrado salvarlos cuando sus opresores habían salido en su persecución con un poderío militar al que ellos no podrían haber hecho frente en modo alguno.

Esta experiencia tuvo, ciertamente, un impacto fundamental en sus protagonistas. A partir de entonces, serán conscientes de que hay lazos comunes que los unen en su destino, y la salida de Egipto ocupará un puesto fundamental en la memoria histórica de sus descendientes.

B) LA RELIGIÓN DEL GRUPO DEL ÉXODO

En estos acontecimientos, que están en el origen de las más relevantes tradiciones religiosas de lo que será Israel, se van desvelando algunos rasgos de la religión que nace, y que la hacen bastante distinta de las religiones de otros pueblos. Las religiones oficiales del Próximo Oriente antiguo, se atribuían un origen en remotos tiempos míticos, y estaban configuradas en torno a unos ritos y cultos que servían para consolidar el orden social establecido. En cambio, la religión de Israel se presenta, y realmente lo está, asentada en la historia real, y no busca la conservación de las estructuras sociales en las que nace, que son de injusta opresión, sino el establecimiento de un nuevo orden de libertad y de justicia.

La religión del grupo del Éxodo tiene algunos puntos en común con las costumbres religiosas, antes mencionadas, de los clanes de Canaán. También Yahvé reacciona como lo hacía el Dios de los patriarcas. No es un Dios lejano que vive apartado de las necesidades de la gente, sino que interviene cuando la familia o el pueblo se encuentran en situaciones de extrema gravedad, y se compromete con ellos, librándolos y abriéndoles un horizonte de esperanza.

Sin embargo, en los tiempos anteriores, esas relaciones con Dios se desarrollaban sobre todo en el ámbito doméstico y familiar, y se esperaba una respuesta a las peticiones o a sus promesas en un lapso de tiempo relativamente breve: algo menos de un año hasta que nacía el hijo prometido, o unos meses mientras duraba el viaje a tierras lejanas, o la estancia en algún territorio particularmente difícil.

Ahora, en cambio, no se trata solo de una familia, sino de un grupo mucho más numeroso, toda la gente que ha salido de Egipto, y tiene por delante tareas que tardarán bastante años en llevarse a cabo, incluso más de una generación. De ahí que las experiencias religiosas se hayan de recordar periódicamente para guardarlas en la memoria personal y colectiva a lo largo del tiempo.

También ahora, a diferencia de lo que sucedía en los estadios más antiguos, en que Dios se comunicaba directamente con los interesados, Yahvé se comunicará a través de unos mediadores. En lo que se refiere a todo el proceso de liberación, el que recibirá los oráculos decisivos será siempre Moisés. No se trata del fundador de la religión, como sucedería con muchos fenómenos religiosos de otros pueblos, sino el mediador a través del cual Yahvé se manifiesta.

Por otra parte, el pueblo no se puede limitar a contemplar la acción divina en los acontecimientos, sino que ha de colaborar en su propia liberación fiándose de lo que le dice Moisés de parte de Yahvé a la hora de ponerse en marcha cuando corresponda, superando sus incertidumbres y temores. Esa actitud, que forma parte de lo que posteriormente se llamará «fe», es decisiva en la experiencia que configurará las nuevas relaciones de Dios con ese grupo de obreros que huyen de las construcciones del faraón, en las que siempre se requerirá una

complementación entre la actuación divina y la respuesta personal de los hombres.

C) EL ENCUENTRO CON YAHVÉ EN EL DESIERTO

Las tradiciones posteriores insistirán, junto a los recuerdos ligados a la liberación de Egipto, en otra experiencia decisiva acaecida mientras peregrinaban por el desierto camino de Canaán. Se trata de un peculiar encuentro con Yahvé en el desierto del Sinaí. Los historiadores discuten si ambas tradiciones, Éxodo y Sinaí, se unieron posteriormente o ya estaban unidas desde la experiencia histórica originaria. No hay datos extrabíblicos que apoyen más una que otra posibilidad, pero si no fuera originaria, no se explicaría bien que el posterior relato sobre el encuentro y la alianza con Yahvé se hubiera situado en una región en la que más tarde no se le tributó culto alguno a ese Dios.

En este contexto de la salida de Egipto y de la experiencia de encuentro con Yahvé en el desierto ha de buscarse la raíz histórica del exclusivismo en el culto que se le tributa a Yahvé como a un único Dios (cf. Os 13,4). Aunque esta unicidad de culto tardaría siglos en abrirse paso e imponerse de hecho entre la gente del pueblo –que durante mucho tiempo siguieron participando en otros cultos locales o tribales–, su origen solo puede explicarse razonablemente como consecuencia del fuerte impacto que causó esa experiencia del desierto en la memoria colectiva de quienes vivieron aquello. La estrecha relación personal que se fue estableciendo entre el grupo del Éxodo y el Dios Yahvé, cuya compañía y protección experimentaron en las condiciones extremas de su liberación política y su difícil vagar largamente por el desierto, resultó inolvidable.

A diferencia de lo que sucede con las demás religiones de la zona, en las que se considera a los dioses como los dueños de la región, y garantes de la autoridad de los reyes locales, la religión israelita es la de un pueblo libre, independientemente de la tierra en la que esté, que mantiene en cualquier lugar la vinculación con su Dios. Su pueblo, no tendrá por qué reconocer autoridad alguna ni sumarse al culto de las divinidades de cada colina, valle o comarca, sino que tiene su Dios exclusivo.

Cuestiones abiertas

La mayor parte de los historiadores contemporáneos suelen negar la historicidad de los relatos patriarcales del Génesis. La razón es que no se han encontrado testimonios extrabíblicos que avalen de modo inequívoco la existencia de esos personajes o algunas de sus acciones, como sucederá con otros personajes bíblicos de épocas más tardías, y también a que la composición de esos relatos parece reflejar las condiciones históricas de momentos más tardíos en la historia de Israel.

El ciclo de Jacob parece una recopilación de relatos tradicionales en torno al personaje que las tribus de la región central y septentrional reconocen como su más ilustre antepasado. Dentro de su simplicidad pintoresca, proporciona una excelente explicación genealógica de la unidad existente entre las tribus asentadas en Canaán desde el comienzo de la Edad del Hierro, en los albores del primer milenio a.C.

En cambio, la mayor parte de los relatos que tienen a Abrahán como protagonista se sitúan casi siempre en la misma zona. En torno a una misma ciudad, a la que se designa con dos nombres, que dicen algo sobre ella. Uno es Quiriat Arbá (la ciudad de los cuatro) y el otro Hebrón (de raíz verbal que significa ‘asociar’, ‘aliar’). Ambas denominaciones sugieren la idea de que el lugar sería punto de encuentro entre distintas gentes. Por su parte, la arqueología muestra que, ciertamente, era el centro indiscutido de las montañas del sur de Judá. En los comienzos de la dominación persa de Judá (hacia el 539 a.C.), en esa zona se concentraron, junto a la población originaria, numerosos inmigrantes procedentes de Transjordania y Arabia, de modo que era lugar de confluencia de quienes entonces vivían en el Néguev: judaítas, ismaelitas, calebitas, edomitas, etc. En ese contexto tomarían forma las tradiciones acerca del patriarca del lugar, Abrahán, el «padre de una multitud de pueblos», que acogía tanto a los hijos de Ismael como a los de Isaac.

Es cierto que se pueden establecer relaciones entre algunos detalles narrativos de los textos bíblicos con costumbres o usos legales propios de pueblos asentados en el Próximo Oriente en algún momento del segundo milenio a.C. Además hay algunas similitudes en los nombres de ciertos personajes, pero también hay paralelos con otras épocas posteriores, por lo que no se consideran suficientemente significativos.

Sin embargo, conviene ser prudentes. La mera ausencia de restos arqueológicos no implica que nunca existieran esos personajes, máxime cuando se debería tratar de tribus nómadas que dejan pocos vestigios materiales para la posteridad. Ciertamente los relatos que conservamos en la Biblia expresan una visión e interpretación muy posterior de los ancestros del pueblo, pero queda abierta la investigación a dilucidar, en la medida en que sea posible, los hechos que hay en el origen de las tradiciones populares en las que se han inspirado los relatos bíblicos.

Desde hace años se debate también entre los expertos acerca de numerosas cuestiones de detalle en torno a la documentación egipcia de esta época. Se trata, de una parte, de dilucidar hasta qué punto las diferencias entre «habiru», «hapiru» o «aprw» son simples variantes en la grafía que se refieren a los mismos grupos sociales, o si se trata de gentes distintas. Otra cuestión es la que refiere a las relaciones entre esos personajes y los antepasados de los hebreos. Asimismo se sigue discutiendo a quién se designa exactamente como «gente de Israel» en la estela de Merenptah. En la bibliografía de este capítulo se pueden encontrar referencias a estudios que afrontan estas cuestiones con valoraciones diversas de los datos.

Pistas de trabajo

Redacte un ensayo acerca del proceso de transmisión de tradiciones orales sobre sus antepasados más ilustres. Le puede dar ideas realizar el siguiente ejercicio:

- a) Lea con atención el texto de Gn 12,10-20.
- b) Haga lo mismo con Gn 20,1-14.
- c) Lea, por último, Gn 26,6-11.

Compare esos textos e intente responder a las siguientes preguntas: ¿Quiénes son los

protagonistas de cada uno de los relatos? ¿Dónde se sitúa cada uno de ellos? ¿Se trata de tres relatos de tres acontecimientos parecidos, o de tres versiones distintas de un mismo relato tradicional? ¿Qué nombre se utiliza para hablar de Dios en cada relato? ¿Comenten Abrahán y Sara algún pecado en Gn 12,10-20? ¿Comenten Abrahán y Sara algún pecado en Gn 20,1-14?

Una vez que tenga en la mente esos relatos, puede pensar: ¿Tienen elementos que encajen con el marco histórico de esta época que hemos presentado en esta lección? ¿Hay indicios de que las diferencias en la redacción puedan responder a situaciones históricas posteriores? Fíjese, por ejemplo, que cada texto, además de llamar a Dios del mismo modo cada vez que habla de Él, tiene una actitud específica ante las acciones que se narran. En unos casos parece que no hay inconveniente en aludir a que el comportamiento de los Patriarcas no fue el adecuado, mientras que en otra ocasión parece que hay interés en narrar la escena exculpando a sus protagonistas. ¿A qué pueden ser debidos estos hechos?

BIBLIOGRAFÍA

Unas primeras referencias para esta época de la historia, así como de las siguientes, puede encontrarse en las obras generales sobre la historia de Israel citadas en la bibliografía del tercer capítulo. Los títulos que ofrecemos a continuación pueden ayudar a completar algunos aspectos relevantes o textos acerca de este momento de la historia.

Para la aportación de la arqueología, la sociología y la historia de los pueblos vecinos puede verse:

Chaney, M. L., «Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel», en D. N. Freedman y D. F. Graff (eds.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel*, (Sheffield: Continuum International Publishing Group, 1983) 39-90.

Finkelstein, I., «The Territorial-Political System of Canaan in the Late Bronze Age»: *Ugarit-Forschungen* 28 (1996) 221-255.

Gonen, R., «Urban Canaan in the Late Bronze Period»: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 253 (1984) 61-73.

Hazel, M. G., *Domination and Resistance: Egyptian Military Activity in the Southern Levant, ca. 1300–1185 BC*. (Leiden: E. J. Brill, 1998).

Na'aman, N., «Habiru and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere»: *Journal of Near Eastern Studies* 45,4 (1986) 271-288.

Oren, E. D., «“Governor’s Residences” in Canaan under the New Kingdom»: *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 14 (1984) 37-56.

Sapin, J., «La géographie humaine de la Syrie-Palestine au deuxième millénaire avant J.C.»: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 24 (1981) 1-62; 25 (1982) 1-49, 113-186.

La literatura científica sobre la estela de Merenptah y sus interpretaciones es muy abundante. Las principales aportaciones, así como las posturas debatidas sobre esta cuestión, pueden

consultarse en los siguientes artículos:

Bimson, J. J., «Merenptah's Israel and Recent Theories of Israelite Origins»: *JSOT* 49 (1991) 3-29.

Hjelm, I., y Th. L. Thompson, «The Victory Song of Merneptah, Israel and the People of Palestine»: *JSOT* 27,1 (2002) 3-18.

Kitchen, K., «The Victories of Merneptah, and the Nature of their Record»: *JSOT* 28,3 (2004) 259-272.

Manassa, C., *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the 13th Century BC* (New Haven: Yale Egyptological Seminar, 2003).

Stager, L. E., «Merenptah and the Sea Peoples: New Light on an Old Relief»: *Eretz Israel* 18 (1985).

Yurco, F. J., «Merenptah's Canaanite Campaign»: *Journal of the American Research Center in Egypt* 23 (1986) 189-215.

Sobre la religión de las gentes que poblaban Canaán en este tiempo y su impacto en épocas posteriores puede consultarse:

Liverani, M., «Un'ipotesi sul nome di Abramo»: *Henoah* 1 (1979) 9-18.

Na'aman, N., «The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition»: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 11,1 (2011) 39-69.

Seters, J. Van, «The Religion of the Patriarchs in Genesis»: *Biblica* 61 (1980) 220-233.

CAPÍTULO V

EL ASENTAMIENTO DE ISRAEL EN CANAÁN

I. TERRITORIOS Y TRIBUS EN TRANSICIÓN

A finales del Bronce Reciente toda la zona de Próximo Oriente experimentó fuertes tensiones que llevarían consigo notables cambios en el ordenamiento político y social de la región. Tal vez uno de los factores que resultó más decisivo en el desencadenamiento de los hechos fueron las pertinaces sequías de finales del siglo XIII y comienzos del XII a.C.

La primera consecuencia importante de la que se tiene constancia fue hacia año 1210 a.C., en tiempos del faraón Merenptah, cuando las tribus libias, empujadas por el hambre causada por la sequía, se abalanzaron hacia el valle del Nilo en busca de alimentos. Algo después, entre el 1180 y el 1175 a.C., ya en el reinado de Ramsés III, volvieron a reproducirse invasiones que originaron grandes conflictos bélicos, que los faraones se jactaban de haber vencido. Pero no se trataba de simples sequías locales, ya que esos años afectaron con particular dureza a todo el Mediterráneo oriental, al norte de África, donde avanzó la desertización de las estepas del Sahara oriental, y a la península Arábiga. Los textos hititas y los de Ugarit se hacen eco de unas terribles hambrunas provocadas por las escasísimas precipitaciones.

1. La llegada de los «pueblos del mar»

A la vez que las tribus libias se intentaban abrir paso en Egipto, los «pueblos del mar» llegaban en oleadas por el Mediterráneo e intentaban desembarcar en el litoral egipcio, pero también en la costa cananea, fenicia, siria e hitita. Grupos relativamente pequeños de gente llegaban continuamente a las costas en busca de terrenos donde asentarse, destruyendo ciudades portuarias y asolando sus alrededores. En ese tiempo Ugarit y otros centros comerciales importantes fueron aniquilados, como lo muestran los datos arqueológicos.

El grupo más importante de estos pueblos, los filisteos, al ser rechazado por los egipcios de la zona costera del delta, se estableció en la costa cananea meridional y en las regiones próximas. Allí ocuparon cinco ciudades notables: Gaza, Ascalón, Asdod, Gat y Ecrón. Después de conquistadas esas fortalezas y reedificadas por los filisteos, se restableció en esa franja costera un sistema de «ciudades-estado» análogo al que había venido funcionando en los siglos anteriores.

2. Colapso de las «ciudades-estado» del interior y asentamientos en las colinas

Mientras tanto, la arqueología muestra en esos momentos un colapso de las «ciudades-estado» del interior, muy debilitadas por la crisis demográfica causada por la hambruna así como por la desafección de la población campesina. Si antes acudían allí a comprar y vender, o a refugiarse entre sus muros en caso de peligro, ahora esas gentes, que apenas tenían para comer, poco podían vender y casi nada comprar, ni tampoco encontraban seguridad en las ciudades, ya

que en esos momentos no recibían el apoyo que habían tenido tiempo atrás de las guarniciones egipcias para defenderlas de los salteadores.

En efecto, el esfuerzo que estaba haciendo Egipto por contener las oleadas de las tribus libias, por una parte, y los intentos de conquista de los «pueblos del mar», por otra, requería usar toda la potencia de su ejército, que tuvo que replegarse a su territorio y ya no pudo mantener en Canaán el dominio que había impuesto desde tiempos de Tutmosis III. Algo análogo sucedía en el norte, en la Siria costera, antes bajo el control del reino hitita, que en ese momento desapareció por completo. También Asiria y Babilonia quedaron reducidos a sus núcleos mínimos para protegerse mejor de las invasiones arameas.

De este modo, las regiones montañosas del interior de Canaán se vieron libres del control de las potencias extranjeras y sin un gobierno fuerte en sus «ciudades-estado», debatiéndose en guerras locales y revueltas campesinas. Palacios reales y ciudades fueron destruidos y el sistema social en torno a los palacios que había caracterizado los siglos precedentes se vino abajo, y con él, las estructuras comerciales, artesanales y administrativas. Si en tiempos anteriores las grandes ciudades estaban amuralladas, pero no los pequeños núcleos de población campesina, ahora las grandes ciudades se estaban empequeñeciendo y las aldeas se reforzaban proveyéndose de sistemas de fortificación ante la inseguridad reinante. La gente del campo ya no confiaba en la ayuda de la «ciudad-estado», sino que apostaba por defenderse a sí misma.

A lo largo del siglo XII a.C., a la vez que la población campesina se organiza en pequeños núcleos autosuficientes, se observa un proceso de sedentarización de grupos ganaderos. Los habiru, nómadas, también se van asentando. Todo esto propicia el establecimiento de nuevos asentamientos, de características y proporciones modestas, que la arqueología constata en abundancia.

El proceso de sedentarización generalizada va unido a un cierto progreso técnico en las infraestructuras agrícolas que permitió hacer cultivables tierras hasta entonces baldías. De una parte, la construcción de terrazas escalonadas en las laderas permitía ampliar los terrenos donde sembrar o plantar, y la deforestación de terrenos boscosos, normalmente mediante el fuego, que posteriormente eran roturados, proporcionaba amplios espacios al cultivo. También se fueron perfeccionando las técnicas para la excavación e impermeabilización de cisternas donde almacenar el agua de lluvia y se abrieron algunos conductos de regadío.

En toda la región siro-palestina se puede constatar que hubo una población creciente de las colinas, de ordinario a base de pequeñas aldeas dotadas de algunas medidas de defensa, que trajo consigo una distribución más homogénea de la gente, que antes se concentraba más en las «ciudades-estado» y en los valles fértiles, pero dejaba amplios espacios deshabitados.

En las aldeas, una vez desaparecida la protección de la «ciudad-estado», se crearon nuevos lazos de defensa y cooperación basados en el parentesco estable y en la explotación de las tierras cercanas por parte de las gentes de cada aldea junto con los habitantes de otros caseríos próximos. Población autóctona agrícola y habiru sedentarizados junto a ellos, se fueron mezclando.

Entre los habitantes de las aldeas más cercanas se iban configurando clanes que, a su vez,

compartían cierta fraternidad con los otros clanes de la comarca hasta constituir lo que se podría llamar una «tribu». Los matrimonios se celebraban de ordinario en este ámbito, y había entre ellos pactos de hospitalidad y una cierta coordinación para organizar la trashumancia de los ganados así como una ayuda en la defensa cuando era ocasionalmente requerida. Las tribus, es decir, las agrupaciones de clanes aldeanos con gentes emparentadas entre sí y con unos lazos sociales comunes, sustituirán a las «ciudad-estado» como elemento configurador de la vida social y política de Canaán en el tránsito del Bronce Reciente al Hierro.

En ese periodo se introdujeron varias innovaciones que resultaron importantes para la vida ordinaria de los pueblos. Una de ellas fue el invento del alfabeto. Hasta entonces en la zona solo se utilizaba el sistema de escritura cuneiforme sobre tablillas de barro, que era muy complejo y que requería de profesionales, los escribas de palacio, tanto para escribir como para leer. El sistema alfabético simplificó mucho el número de signos a utilizar, e incluso el mismo modo de representarlos. Ahora se podía escribir sobre trozos de cerámica o sobre pequeñas superficies, y, aunque seguía siendo un saber restringido a pocos, su uso se generalizó bastante más que hasta entonces, sobre todo al servicio del comercio caravanero.

También en ese tiempo se logró domesticar el dromedario –que se usó mucho en la península Arábiga cercana a Siria y Palestina– y el camello –en Irán–, para utilizarlos como animales de carga. Esto permitió realizar desplazamientos mucho más largos por zonas desérticas, ya que los dromedarios y los camellos pueden resistir mucho más tiempo que los asnos sin comer ni beber. En consecuencia, las tribus de criadores de camellos fueron adquiriendo una gran importancia ya que se estaban haciendo con el dominio de las grandes rutas comerciales. El camello y el dromedario también podían ser utilizados en la guerra como animales de monta, junto con el caballo, que hasta entonces se había usado solo para el arrastre. En todos los casos eran mucho más veloces que los asnos. Esto permitía hacer incursiones muy rápidas por territorios donde había alimentos o riquezas, realizar una razia fulgurante y desaparecer en poco tiempo. Unos jinetes bien adiestrados hacían inútiles los viejos y pesados carros de las «ciudades-estado», con corto radio de acción, y sembraban el terror entre los habitantes de valles y comarcas fértiles.

Como ya habíamos dicho, a partir del siglo XII a.C. se fue perdiendo la supremacía egipcia sobre los caminos y terrenos de Canaán para dejar paso a una época en la que la gente de esos valles, colinas y llanuras pudieron ir organizándose por sí mismos, lejos del control de las potencias extranjeras, aun en medio de numerosos enfrentamientos locales. En poco más de un siglo, las nuevas aldeas se incrementaron de modo prodigioso. Las excavaciones arqueológicas recientes demuestran que el número de poblados se multiplicó casi por diez en poco tiempo. En su mayor parte los asentamientos eran nuevos, sobre terrenos hasta entonces no poblados, y, en los casos en que se construyen encima de lugares antes habitados, se observa un cambio en los estilos de vida. Sobre los palacios característicos de las «ciudades-estado» se levantan construcciones más modestas, similares a las aldeas agrícolas y pastorales de los contornos.

Los poblamientos más antiguos tienen las características propias de las acampadas de pastores con trashumancia estacional, con una estructuración análoga a los campamentos de los

nómadas, con casas estrechas y alargadas dispuestas en torno a un gran espacio central elíptico. La propia disposición de las habitaciones forma una muralla elemental que cierra y protege el espacio interior.

En los siglos XI y X a.C. las viviendas familiares van siendo algo mayores, con pilastras que sostienen el techo y separan espacios para usos diversos. A la vez, la disposición de construcciones en los poblados se va haciendo más densa. Se sigue manteniendo una estructura general más o menos oval, como era tradicional, pero el núcleo central se llena también de casas, dejando una calle intermedia que separa el bloque central del que constituye la muralla defensiva. En estos poblados viven gentes que se dedican al cultivo de cereales y la cría de ganado, que cuentan con cisternas para guardar el agua, y grandes orzas para el grano, el aceite y el vino.

Recordemos que estamos hablando aquí del fenómeno que se puede observar en las colinas y altiplanos del norte (Galilea), de la región central (lo que luego se adjudicará a las tribus de Manasés, Efraím y Benjamín) y meridional (Judá), y que algo análogo sucede en una zona de las mesetas de Transjordania (Galaad) y en las regiones esteparias meridionales (Néguev).

3. Tensiones entre filisteos y egipcios por el control de la franja costera

En cambio, en las zonas más ricas desde el punto de vista agrícola y comercial se mantuvieron las estructuras características del Bronce Reciente, con sus «ciudades-estado» y sus zonas de influencia, reforzadas ahora por un mayor poderío económico, armas de hierro y medios rápidos de transporte y de lucha.

En esta situación se encuentra, además de la franja filisteo, la Sefelá o la zona de colinas cercanas a la costa, el valle de Yizreel desde Meguiddó hasta Bet-Seán y la zona central del valle del Jordán.

Los filisteos, una vez que sustituyeron a los egipcios en el control de sus ciudades en la costa, intentaron imponer desde ellas su hegemonía en las regiones vecinas. Se fueron extendiendo por la llanura marítima hasta el Carmelo y penetrando por Yizreel hasta Bet-Seán. También hicieron incursiones por la Sefelá y el Néguev occidental, adentrándose hasta cerca de Bersheba.

Para completar el cuadro histórico de esta época también habría que señalar que los egipcios no se resignaron a perder definitivamente el control de la franja costera, por lo que, cada vez que podían, reconstruían y reforzaban algunas de sus fortalezas. Es bien significativa la intervención y el dominio egipcio sobre Meguiddó o Bet-Seán en amplios periodos de tiempo hasta el siglo X a.C. y después. Durante mucho tiempo los egipcios preferían la franja costera para sus incursiones militares hacia el norte, evitando los senderos de las colinas y mesetas de las regiones centrales. Por su parte, los habitantes de esas regiones todavía acudirían ocasionalmente a Egipto en busca de alimentos en épocas de hambre, o en busca de ayuda y protección frente a las amenazas asirias o babilónicas que se cernían sobre ellos.

II. LA RELIGIÓN DE LOS CLANES PREMONÁRQUICOS

El crecimiento de la población asentada en las colinas y mesetas de la región situada entre la

llanura costera y la depresión del Jordán se debe a varios motivos. De una parte, porque a los campesinos que ya vivían en zonas rurales se sumaron gentes que habían abandonado el entorno palaciego de las «ciudades-estado», que estaban en franca decadencia. De otra, porque también se habían asentado en aldeas grupos nómadas tipo habiru, o pastores precedentes de la estepa que habían optado por quedarse en un lugar fijo, porque las sequías les impedían encontrar pastos donde antes tenían sus ganados. Entre esas gentes que van llegando, procedentes de zonas desérticas y que se asientan en las nuevas poblaciones que están surgiendo, estaría el grupo del Éxodo, al que la rica experiencia social y espiritual vivida en su liberación de Egipto y larga peregrinación por el desierto había dotado de una potencialidad, que sería un rico fermento transformador de la nueva sociedad que se estaba fraguando.

1. Sociedad estructurada mediante relaciones de parentesco

En contraste con la estructuración social jerárquica característica de la administración palatina de las ciudades cananeas, se fue imponiendo un sistema de relaciones basadas en el parentesco y la colaboración mutua para afrontar juntos los trabajos agrícolas, pastoriles o de defensa.

La sociedad está basada en la familia individual o de parentela por descendencia directa (*bet 'ab*), que se integra en un entorno más amplio que es el clan (*mišpahá*), constituido por las familias de la misma aldea o de otras cercanas. Cada familia tenía sus bienes hereditarios (*nahalá*). Sus propios miembros eran los que cultivaban sus campos o cuidaban de sus ganados, y de ahí obtenían el sustento necesario. En cambio, llegado el momento de buscar esposa para el matrimonio, o cuando se requería una ayuda especial que el pequeño entorno familiar no podía prestar por sí mismo, se buscaba apoyo en el clan.

A su vez, los distintos clanes se agrupaban en tribus con unos lazos convencionales de cercanía e intereses comunes, que resultaban menos estables que los familiares. Por eso un clan podía estar integrado en una tribu y después, según las circunstancias, desgajarse de ella y agregarse a otra vecina. También una tribu podía separarse en dos (como Manasés de uno y otro lado del Jordán), o fundirse ocasionalmente con otra (como Simeón y Judá).

No había una autoridad política con poder en todo el territorio, por lo que, salvo circunstancias extraordinarias, las ciudades y aldeas actuaban con independencia unas de otras. En esos momentos, una entidad que agrupase distintas tribus, es decir, una especie de coalición regional amplia, era difícilmente estable, ya que se carecía de toda organización administrativa centralizada. Solo en circunstancias puntuales, ante alguna situación particularmente grave y que afectara a varias tribus, se reunían para luego deshacerse una vez conjurado el peligro. Así se expresa varias veces en los relatos del libro de los Jueces.

2. Integración de tradiciones sobre los «padres» del pueblo

Esa nueva realidad sociológica emergente en los asentamientos de las colinas, tal vez la misma a la que la estela de Merenptah denomina «Israel», estaría formada, presumiblemente, por población autóctona a la que se irían uniendo grupos procedentes de la estepa, entre ellos el

grupo del Éxodo.

Al poner en relación las evidencias arqueológicas con los más antiguos estratos de la tradición bíblica se ha propuesto la tesis de que las tribus que en la Biblia se consideran descendientes de Raquel (Manasés, Efraím y Benjamín) serían las que en su mayor parte se remontarían en su origen a los clanes procedentes del grupo del Éxodo, mientras que las tribus de Lía estarían formándose ya desde algún tiempo antes, cuando la población agrícola había comenzado a emanciparse del control de las «ciudades-estado». No parece improbable. De hecho, en los textos bíblicos coexistirán largamente las tradiciones sobre los «padres» del pueblo como jefes de familia locales (Isaac, Abrahán) con los «padres» que salieron de Egipto.

La población local adoraba a 'El, con sus diversos calificativos. En los textos bíblicos se conservan vestigios de este culto, como puede serlo la dedicación del altar erigido por Jacob cerca de Siquem a «'El, el Dios de Israel» (Gn 33,20). En cambio, los descendientes de quienes habían salido de Egipto daban culto al único Dios que había mostrado su protección en todos esos acontecimientos, a Yahvé. Posiblemente hubo una cierta simbiosis entre unas y otras gentes. Esto explicaría que en las tradiciones bíblicas se mencione la dedicación, en tiempos remotos, de templos de 'El a Yahvé (es el caso de Betel; cf. Gn 28,10-18), o la utilización del toro o becerro, representaciones cananeas típicas de 'El, como imágenes populares de Yahvé.

La reflexión sobre las experiencias de protección divina de las que eran portadores los descendientes de quienes protagonizaron el Éxodo unidas a las realidades que estaban viviendo junto con los que ya estaban asentados en aquellas tierras tiempo atrás, ayudó a identificar algunos aspectos del culto a 'El con el dispensado a Yahvé, reconociéndolos como genuinos, a la vez que se marcaban distancias con las representaciones de 'El como «rey de los dioses» en el panteón cananeo, muy vinculado a la religión oficial impuesta en los siglos anteriores por la supremacía de las «ciudades-estado». Por eso, en los textos bíblicos, lo mismo que se menciona, como acabamos de ver, a «'El, el Dios de Israel» (Gn 33,20) también se entonan himnos a «Yahvé, el Dios de Israel» (Jue 5,3).

En la nueva sociedad que estaba emergiendo en los nuevos asentamientos los núcleos familiares, clanes y tribus irían reconociendo paulatinamente como protector a Yahvé, el Dios importado por el grupo del Éxodo, un dios único procedente del desierto y ajeno al panteón cananeo. Se trata de un Dios no ligado a un territorio ni a su rey, como aquellos, sino a grupos humanos allá donde estén. Un Dios al que no contemplan como un extraño sino como alguien que da respuesta real a sus expectativas.

3. Soberanía de Yahvé y solidaridad entre las tribus

Una sociedad tan desestructurada como la que se estaba formando, tal vez como reacción al control que en tiempos anteriores habían impuesto las «ciudades-estado», no reconocería la soberanía de gobernante alguno que quisiera imponerse sobre todos, sino solo la soberanía de su Dios, Yahvé, que era el garante de su libertad y el único con autoridad para reclamar cuando era necesario la solidaridad entre las tribus. La respuesta que, según el libro de los Jueces, dio Gedeón al pueblo cuando le pedían que los gobernase, después de su victoria sobre los

madianitas, es bien ilustrativa de esa realidad: «No os gobernaré ni yo ni mi hijo. Yahvé será quien os gobierne» (Jue 8,22).

En el contexto anárquico, propio de la época, no fueron infrecuentes las agresiones y razias de los pueblos vecinos para apoderarse de cultivos y ganados, dejando huellas de destrucción tras sus incursiones. En el libro de los Jueces se hace una presentación muy realista, aunque elaborada literariamente más tarde, de la inseguridad en la que se vivía durante toda esa época, sin una autoridad política central con capacidad de respuesta a los ataques externos:

Madián trató a Israel con mano dura. Ante su acoso, los israelitas se valieron de las cavernas, cuevas y guaridas que hay en las montañas. Cada vez que Israel sembraba, Madián, Amalec y las gentes de oriente subían contra él, acampaban frente a ellos, devastaban toda la cosecha del país hasta la entrada de Gaza y no dejaban víveres en Israel: ni ovejas ni bueyes ni asnos. Subían avanzando como una nube de langostas, con todo su ganado y sus tiendas, pues eran innumerables los hombres y camellos que venían a devastar el país (Jue 6,2-5).

En las continuas batallas con las que el pueblo tuvo que responder en cada caso a sus agresores, pudo experimentar la ayuda de Yahvé, como antes lo habían hecho sus antepasados al salir de Egipto. Según parece, en algunos casos se guardó recuerdo por escrito de algunas de las que se denominaron «guerras de Yahvé» (cf. 1 Sm 25,28; Nm 21,14).

4. El culto en los altozanos

Por lo que respecta al culto, lo primero que llama la atención en esta época es la ausencia de santuarios o templos en los poblados de nueva creación, y el hecho de que cuando se repuebla un lugar donde había una tradición cültica arraigada, como Hasor, Siquem o Meguidó, no se puedan apreciar huellas de que haya continuado en sus santuarios la actividad cultural que hubo allí en épocas anteriores. Esto indica que los campesinos de los nuevos núcleos de población no consideraban aceptable para el culto a Yahvé la actividad tradicional de los santuarios locales.

Sin embargo, sí que gustaban de acudir a los altozanos (*bamot*), espacios abiertos en lo alto de una colina (cf. 1 Sm 9,1-25; 2 Sm 21,6-9; 1 Re 3,4). En ellos se reunían las familias para celebrar banquetes con motivo de los sacrificios de comunión y para festejar algunas solemnidades a lo largo del año. Solía haber un altar, y también una estela de piedra y un árbol o tronco sagrado que, originalmente, eran símbolos de fertilidad masculina y femenina respectivamente. Por eso, tiempo después, estos espacios, que eran parte de la cultura autóctona de la zona, serían reprobados por los profetas ya que su simbología y las acciones culturales que se fueron desarrollando en torno a ellos no se considerarían como un culto genuino a Yahvé.

Cuestiones abiertas

Hoy día se suele pensar que el surgimiento de Israel en Canaán está relacionado con un proceso de ocupación progresiva de sus tierras, aunque se debate si se trata fundamentalmente de una sedentarización de grupos nómadas que ya estaban en la zona o si se debió a una infiltración de gentes procedentes de las regiones desérticas vecinas, aunque ambas

posibilidades no son excluyentes. No obstante, aún hay historiadores que se siguen inclinando por pensar que se trata de un puro proceso interno en la población local, en cuyo origen se encontraría una sublevación campesina y no una llegada de gente procedente de otros lugares. También hay algunos, aunque son menos, que prefieren explicar el proceso como una conquista militar unitaria, más o menos cercana a la imagen que se presenta en el libro de Josué. Aunque parece que la mayor parte de los datos arqueológicos avalan la primera interpretación, hoy más extendida, todavía faltan datos para precisar más los detalles y llegar a una explicación completa y coherente de todos los hechos.

Otro tanto podría decirse de la importancia que pudieran tener en los grandes cambios que se observan en la zona durante esta época los factores climáticos, socioeconómicos, políticos, tecnológicos e incluso religiosos.

Pistas de trabajo

Redacte un ensayo sobre el establecimiento de Israel en Canaán, a la luz de los textos bíblicos. Para situarse, haga una lectura rápida del libro de Josué y después del capítulo primero del libro de los Jueces. ¿Podría señalar las principales coincidencias y diferencias entre ambas descripciones del establecimiento de Israel en Canaán? Le puede ayudar a fijarse comparar los datos relativos a la conquista de Hebrón en Jos 14,6-15 con Jos 10,31-37, Jos 12,10 y Jue 1,10. También los referentes a la conquista de Debir en Jos 15,15-19; Jos 10,38-38; Jos 12,13 y también Jue 1,11. ¿A qué grupos se les atribuye cada conquista?

Puede buscar otros ejemplos de versiones diversas de las mismas conquistas en Josué y Jueces ¿Qué actitud tienen los israelitas hacia los habitantes de Canaán en cada uno de esas descripciones? ¿Con cuál de los dos relatos se compaginan mejor los hallazgos arqueológicos? ¿Qué mensajes pretenden poner de realce los autores del libro de Josué, según se desprende del modo en que narran los hechos? ¿Qué mensajes subrayan más los autores de Jueces?

BIBLIOGRAFÍA

Para ampliar información acerca de la situación general de la zona en este tiempo pueden consultarse las siguientes obras:

Gitin, S., A. Mazar y E. Stern (eds.), *Mediterranean People in Transition* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1998).

Joffe, A. H., «The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant»: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 45,4 (2002) 425-467.

Oren, E. (ed), *The Sea Peoples and their World: A Reassessment* (Filadelfia: The University Museum, 2000).

Steen, E. J. van der, *Tribes and Territories in Transition* (Lovaina: Peeters, 2004).

Estos son algunos estudios recientes que se centran más específicamente en los orígenes de Israel:

- Ahituv, Sh., y E. Oren (eds.), *The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical and Archaeological Perspectives* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 1998).
- Fritz, V., *The Emergence of Israel in the Twelfth and Eleventh Centuries B.C.E.* (Biblical Encyclopedia 2; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011) [*Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 2; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1996)].
- Grabbe, L. L. (ed), *Israel in Transition: From Late Bronze II to Iron IIa (c. 1250-850 B.C.E.). Volume 1: The Archaeology* (Londres – Nueva York: T&T Clark, 2008).
- (ed), *Israel in Transition: From Late Bronze II to Iron IIa (c. 1250-850 B.C.E.). Volume 2: The Texts* (Londres – Nueva York: T&T Clark, 2010).
- Halpern, B., *The Emergence of Israel in Canaan* (Chico, CA: Scholars Press, 1983).
- Lemche, N. P., *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, (Leiden: Brill, 1985).
- , *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
- McNutt, P. M., *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999).
- Thompson, Th. L., *Early History of the Israelite People. From the Written & Archaeological Sources* (Leiden: Brill, 1992).
- Whitelam, K. W., «The Identity of Early Israel: The Realignment and Transformation of Late Bronze – Iron Age Palestine»: *JSOT* 63 (1994) 57-87.

Para completar la información que proporcionan las obras generales sobre historia de la religión de Israel, en lo que se refiere a estos momentos, puede verse:

- Miller, P. D., *The Religion of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000).
- Olmo Lete, G. del, «Orígenes cananeos de la religión del Antiguo Israel. Aproximación metodológica»: *Ilu* 0 (1995) 173-185.
- Schloen, J. D., *The House of the Father As Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2001).

CAPÍTULO VI

LA TRANSICIÓN HACIA LA MONARQUÍA

I. LA CONFIGURACIÓN DE ESTRUCTURAS ESTATALES

En el siglo XI a.C., tras el colapso del régimen de las «ciudades-estado» del Bronce tardío, la proliferación de nuevos asentamientos en regiones que antes estaban menos pobladas, estaba cambiando la fisonomía política y social de Próximo Oriente. La creciente pérdida del control de la zona por parte de Egipto, el derrumbamiento del Imperio hitita en el norte y el desinterés de Asiria en ese momento por esta región para concentrar sus recursos guerreros en el control de la costa fenicia, dejaba a las nuevas poblaciones más libres de interferencias externas.

Esta situación se mantendrá hasta mediados del siglo IX a.C. y permitirá a la gente de los asentamientos gestionar por sí mismos sus recursos y entablar sus alianzas, sin estar sometidos a la presión de los grandes imperios. A la vez, la mejora de las condiciones climáticas, el aumento de la población y cierto desarrollo técnico, tanto en las explotaciones agrícolas como en la fabricación de armas y utensilios domésticos, propiciaron nuevas relaciones y lazos de solidaridad, así como la constitución de estructuras comunes de producción y defensa o la ampliación de las redes comerciales. De este modo, poco a poco, se fueron formando unidades sociales y políticas de mediana extensión.

1. Los vecinos: filisteos, ammonitas, moabitas, edomitas y amalecitas

Entre los siglos XI y IX a.C. se van formando los pequeños estados que serán los protagonistas de la historia del Próximo Oriente en los siglos sucesivos. Por una parte, y por razones étnicas, las ciudades filisteas y sus áreas de influencia fueron configurando un conglomerado social y comercial de cierta extensión, que se intentaba ampliar por la costa, la Sefelá y el Néguev.

En la orilla nororiental de Genesaret, los guesuritas de origen arameo se fueron haciendo con el control y organización de su territorio. Lo mismo se observa en Galaad, más al sur, o en Transjordania con las agrupaciones de ammonitas en la cuenca media del Jordán, de los moabitas a orillas del mar Muerto, de los edomitas al este de la Arabá, o de los amalecitas en el Néguev septentrional.

Cada una de estas nuevas realidades está formada por un conglomerado de tribus que se reconocen emparentadas y que a su vez se subdividen en numerosos clanes. A veces, las relaciones y parentescos no obedecen solo a razones de proximidad, como lo muestra el hecho de las gentes de Galaad, situadas en Transjordania entre los arameos y los ammonitas, prefieran relacionarse con las tribus centrales de Cisjordania más que con sus vecinos del otro lado del río.

2. Los clanes israelitas

Algo análogo sucedió en Cisjordania con las poblaciones de la región central y septentrional por una parte, y de la región meridional por otra. La geografía de la zona influyó sin duda en la secuencia de agrupaciones que se fueron produciendo.

En el norte, los clanes asentados en Galilea estaban separados de sus congéneres de las regiones centrales por el valle de Yizreel, una amplia cuña de terreno controlado por los filisteos, y también tenían cerrado el acceso a la costa por la presencia fenicia. No era fácil que, de entrada, sus relaciones con los que estaban en las colinas centrales fuesen muy fluidas ni que emprendieran de modo habitual tareas comunes.

En la región central, aún quedaba operativa una «ciudad-estado» importante que era Siquem. Aunque su potencial estaba muy debilitado, todavía controlaba sus alrededores, lo que partía la población de esos altos en dos zonas. Los que estaban al norte de ella hasta Yizreel no tenían facilidad de comunicación con los del sur, por lo que en la medida que les era posible cruzar el valle tendían a mantener contactos con las poblaciones de Galilea. En cambio, los que quedaban al sur de Siquem se relacionaban más con sus vecinos inmediatos en esa zona.

Un poco más al sur también se mantenía la «ciudad-estado» de Jerusalén, aún bajo el control de unos cananeos (los jebuseos), aunque su influencia territorial era más pequeña. También cortaba las comunicaciones con los poblados más meridionales.

En esas zonas hay indicios de que las tribus fueron dando los primeros pasos para formar unos reinos más o menos estables, en torno al año 1000 a.C.

3. Mesetas centrales: indicios de un reino en formación

Los indicios arqueológicos apuntan a que uno de esos reinos que se estaban formando en la zona estaría asentado en las colinas que hay entre Siquem y Jerusalén. En esas comarcas había aumentado notablemente la población, por lo que se hizo necesario incrementar la producción agrícola, creando nuevas plantaciones en terrazas y excavando aljibes, en lugares no utilizados hasta entonces porque resultaba más difícil hacerlo. En concreto, se desarrolla la colonización de las laderas occidentales de esas colinas, más abruptas que las orientales, que ya se venían utilizando desde años atrás para la agricultura. Esto requirió un trabajo colectivo que superaba la capacidad de una familia o de un clan pequeño y propició la puesta en marcha de una cierta organización colectiva para llevar a cabo esas tareas. En esos nuevos terrenos ganados para la explotación se plantaron sobre todo olivos y viñas, mientras que en la otra vertiente se continuó con la siembra habitual de cereales y su uso para la cría de ganado.

La complementariedad de ambas producciones, trajo consigo también un desarrollo de los vínculos comerciales entre ambas zonas, y se abrieron caminos para el transporte de las mercancías. De este modo fueron desarrollándose unas ciertas estructuras de comunicación y cooperación entre los clanes e incluso entre las tribus de la zona. A la vez que se iba desarrollando la explotación y el comercio de esas comarcas también surgieron nuevas necesidades defensivas, ya que se requería hacer frente a las incursiones de los filisteos desde la costa, cada vez más frecuentes. Con este fin se creó un sistema común de defensa ante esos ataques. La organización de trabajo fue facilitada gracias al incipiente sistema administrativo que

había nacido poco antes al servicio de la construcción de estructuras para el desarrollo de la agricultura y el comercio.

Las excavaciones arqueológicas muestran que en ese momento estaban activos algunos centros de población como Siló, Mispá y, sobre todo, Guibeá. Parece que este poblado iba cobrando rasgos de capital, ya que se ha encontrado allí una notable fortaleza cuadrada, integrada en un conjunto fortificado más amplio, que bien pudo servir para albergar con cierta seguridad una incipiente organización de la defensa de las tribus regionales asociadas.

4. Región sur: indicios de un reino incipiente

El otro reino nacería sobre el terreno que se extiende desde el sur de Jerusalén hasta el Néguev, que en esos momentos aún estaba controlado en gran parte por los amalecitas. Uno de los momentos decisivos en la configuración de este reino sería la conquista de la «ciudad-estado» de Jerusalén, que pasaría a ser la capital del nuevo reino.

Además del marco sociológico que dibuja la arqueología sobre esta época, la única referencia histórica que tenemos, si se prescinde por completo de la Biblia, es el fragmento de una inscripción encontrada en Tell Dan, del siglo IX a.C., dedicada a ensalzar al rey Hadad de Damasco, donde se puede leer en una línea la expresión «rey de Israel» y en otra «de la casa de David» (*byt dwd*). Los nombres de ambos no están completos, pero podría tratarse de Joram de Israel y Ocozías de Judá. En cualquier caso menciona los dos reinos y ofrece el nombre del primero, Israel, y el del fundador de la dinastía del segundo, David.

5. La expedición del faraón Sesonq

Muy avanzado el siglo X a.C., hay un acontecimiento bien atestiguado que proporciona una información relevante sobre la situación de la zona y que, de algún modo marcaría el final de una época. Se trata de la gran expedición que el faraón Sesonq (en la Biblia, Sisac; cf. 1 Re 14,25) llevó a cabo por toda Cisjordania en torno al año 925 a.C.

La inscripción del propio faraón en el templo de Karnak enumera con todo detalle el itinerario y las localidades recorridas o conquistadas. Aunque muchas de ellas son difíciles de situar con precisión, el conjunto muestra un largo recorrido por la región, con especial interés por la llanura costera, la cuenca media del Jordán, el valle de Yizreel y el camino de Gaza hacia el este, a través del Néguev.

Su itinerario recorre zonas más o menos ricas, donde Egipto había tenido durante siglos una cierta hegemonía, aunque en ese momento la había perdido, pero sobre las que tenía interés. Precisamente esta expedición militar sirvió para imponer de nuevo su dominio en ellas, aunque sería por poco tiempo. Los restos arqueológicos de las destrucciones llevadas a cabo en esa expedición en numerosas aldeas y fortalezas son evidentes.

En cambio, Sesonq no se interesó por los territorios de los dos pequeños reinos que se estaban formando y no entró en ellos. Tal vez no formaban parte del grandioso proyecto de restaurar el control egipcio en sus antiguos puntos de mayor influencia, ya que allí no la habían tenido antes, pues eran zonas altas que habían estado relativamente deshabitadas hasta que

comenzaron los poblamientos.

En cualquier caso, las rutas de su tránsito delimitan bastante bien sobre un mapa lo que debían ser los límites de esos dos reinos que se estaban formando. Uno de ellos entre Yizreel y las vías transversales que pasaban de la costa hasta el valle del Jordán un poco al norte de Jerusalén. El otro desde ahí hasta el Néguev. En ambos casos solo en las colinas centrales, sin dominar la costa ni las zonas cultivables en el valle central del Jordán.

Pese a la grandiosidad de la expedición, el control egipcio fue poco duradero, pues pronto habría de cambiar notablemente el panorama general de la región.

II. LOS ORÍGENES DE LA MONARQUÍA

1. Agrupaciones ocasionales de tribus

En el contexto histórico del siglo XI a.C., donde aún no había un gobierno centralizado y las tribus se agrupaban ocasionalmente cuando era necesario hacer frente de modo conjunto a los problemas comunes, tiene bastantes visos de verosimilitud el cuadro dibujado por el canto de Débora (Jue 5,1-32), donde se ensalza el triunfo conseguido en la batalla de Tanac, cerca de Meguiddó. El conglomerado de tribus que presenta es bastante realista. Se han unido para hacer frente a la hegemonía del rey de Hasor las tribus de Galilea (Zabulón, Isacar y Neftalí) y de la región central (Maquir-Manasés, Efraím y Benjamín), y no se han querido incorporar los de la región costera, ocupados en las flotillas fenicias (Aser y Dan), ni las de Transjordania (Rubén y Gad). En total, se mencionan diez tribus que constituyen una unidad a la que se denomina Israel, se habla de sus miembros como «los que vivían aislados» (Jue 5,13), es decir, en las aldeas del campo, y se dice que acudieron «a las puertas» (Jue 5,11), esto es, a las ciudades fortificadas para hacerles frente. La victoria fue ampliamente celebrada, ya que significó el hundimiento, que sería decisivo, de las «ciudades-estado» cananeas del norte.

Lo acontecido en esa batalla es bien representativo de lo que sucedía con las poblaciones agrícolas de la región y las tribus en las que se agrupaban. Cada una vivía en su territorio, y solo ocasionalmente podrían unirse algunas de ellas para afrontar un problema que les afectaba, como era la creciente hegemonía del rey cananeo de Hasor, en ese caso.

Esa batalla produjo un vacío de poder cananeo en el valle de Yizreel, lo que, en los años inmediatamente siguientes, facilitaba por una parte a los madianitas que estaban en Galaad la realización de razias muy rápidas para saquear las despensas de las poblaciones del valle, y por otra también dejaba el valle expedito a los filisteos de la costa, y estos no desaprovecharon su oportunidad de llegar hasta Bet-Seán. En ese contexto histórico se enmarcan las noticias sobre la muerte de Saúl conservadas en los textos bíblicos (cf. 1 Sm 31,10).

2. La consolidación de una organización estatal en las mesetas centrales: Saúl e Isbaal

En las tradiciones bíblicas sobre Saúl –sin tomar en consideración lo que podrían ser reelaboraciones posteriores– hay algunos detalles que encajan bastante bien con los datos arqueológicos y el contexto social de esta época. El territorio situado entre Siquem y Jerusalén,

que es donde parece que fraguaron los primeros intentos de instauración de una monarquía, es el que la Biblia asigna a las tribus de Efraím y Benjamín. Es, por tanto, verosímil que fuera un personaje de Benjamín, como lo era Saúl, quien liderase la transición del antiguo sistema en que las tribus se agrupaban solo provisionalmente y ante urgencias concretas, a una cierta organización estatal más estable. Los lugares donde discurren los acontecimientos más importantes de su vida – Silo, Betel, Guilgal, Micmás o Mispá, entre otros– están en esa franja de terreno.

Según se desprende de los textos bíblicos, y lo atestigua la arqueología, la ciudad más importante debería ser Guibeá (Benjamín). En ella Saúl tenía una casa (cf. 1 Sm 10,26) y había una guarnición del ejército bajo el mando de Jonatán. No parece que aún existiese allí una corte administrativa muy desarrollada. La otra unidad militar que completaba su modesto ejército, al mando del propio Saúl, tenía su cuartel general en Micmás (Efraím) (cf. 1 Sm 13,1-2). Su reino sería, pues, pequeño, y su liderazgo fue básicamente militar y carismático.

Saúl colaboró con las tribus del sur para controlar a los nómadas amalecitas del Néguev (1 Sm 15,4-8), e intentó ayudar a los vecinos que tenía inmediatamente al norte (Manasés) a cortar la penetración de los filisteos hasta Bet-Seán, pero fue derrotado y murió en Guilboá (1 Sm 31,1-13).

Le sucedería en ese reino aún no consolidado su hijo Isbaal. Al lector de la Biblia le llama la atención que su nombre sea derivado de Baal, y no de Yahvé. Pero es un indicio de verosimilitud el que la tradición bíblica lo haya conservado en sus relatos, redactados mucho más tarde. De hecho, es coherente con la mezcla de poblaciones característica de los poblados de la región central que constituyen el reino, el que se llamase así. En su tiempo parece que se amplió el territorio del reino de su padre, añadiéndose Galaad a los terrenos de Efraím y Benjamín (cf. 2 Sm 2,9). A su muerte, los ancianos de la zona decidieron sumarse a la otra iniciativa monárquica que había surgido en paralelo en la tribu de Judá por obra de David.

3. David, en el origen de una dinastía en el sur

La mayor parte de los investigadores del texto bíblico coinciden en postular la existencia de una narración predeuteronomista acerca del acceso de David a la realeza. Ese relato ofrece un retrato bastante coherente con el marco histórico del momento. Se presenta a David como el jefe de un grupo de unos cuatrocientos mercenarios que integra tanto a miembros de su clan como a gentes desarraigadas tipo habiru (cf. 1 Sm 22,1-2), que a veces negocia con los filisteos y otras se enfrenta a ellos, y que se mueve por los clanes de Judá ofreciendo protección a cambio de sustento (cf. 1 Sm 25,4-8). Luego sería proclamado «rey de Judá» en Hebrón (cf. 2 Sm 2,1-4), que en ese momento era la principal población de esa zona, y comienza una lucha contra el reino vecino de Isbaal. Una vez muerto este, los ancianos de ese reino deciden unirse a él (cf. 2 Sm 5,1-3).

En medio de ambos reinos quedaba la ciudad de Jerusalén, aún en manos jebuseas, y en un golpe de audacia, burlando sus defensas, David logró adueñarse del último gran reducto cananeo en su territorio (cf. 2 Sm 5,6-9). En esta «ciudad-estado» ya funcionaba desde tiempo atrás una

burocracia administrativa que le resultaría muy útil. Tras adueñarse de la fortaleza posiblemente respetó y dejó en sus puestos a los altos funcionarios locales, lo que le facilitaría dotar a sus territorios de una organización de la que había carecido tanto el reino de Saúl e Isbaal como su propio reino en Hebrón.

Unificados los territorios de sus dos reinos, sus dominios se extenderían aproximadamente desde los confines de Siquem por el norte, hasta el Néguev por el sur, donde seguían estando los ammonitas.

En el reinado de David abundaron los conflictos tanto externos como internos. De una parte, fueron frecuentes los enfrentamientos con filisteos que seguían siendo la mayor fuerza militar de la región, y controlaban la costa y el valle de Yizreel. También tuvo que gastar gran parte de sus energías guerreras en hacer frente a las incursiones de los arameos de Sobá que intentaban hacerse con el control de las tierras de Galaad.

Por otra parte, las intrigas palaciegas, los conatos de sublevación y las reivindicaciones tribales, conmovieron el ambiente de palacio, causando con frecuencia abundantes zozobras.

Pese a todo, bajo su mando se llevaron a cabo acciones que serían decisivas en la consolidación de una monarquía que englobase a varias tribus. Para esto fue muy importante la decisión de establecer la capital en Jerusalén, ya que se trataba de una «ciudad-estado» que no pertenecía a ninguna de las tribus israelitas, por lo que era un lugar excelente para centralizar el poder político sin estar sometido a las diferencias tribales. Además, tras salir airoso de las numerosas intrigas palaciegas, logró dejar en el trono a uno de sus hijos, Salomón, iniciando así una sucesión dinástica. La denominación de «casa de David» atestiguada por la inscripción de Tell Dan corrobora que era considerado, también entre sus vecinos arameos, como el iniciador de la dinastía.

4. Salomón y la organización de un reino en torno a Jerusalén

Salomón recibió de su padre un reino de modestas dimensiones y en crisis. Es bastante probable que mejorase la organización administrativa de la corte de Jerusalén estableciendo un sistema de leva de trabajadores (cf. 1 Re 5,29-32) y tributos para el sostenimiento del reino (cf. 1 Re 5,2-8). También mantuvo relaciones comerciales y de vasallaje con algunos reinos vecinos (cf. 1 Re 5,21-28).

Durante su reinado, cobró notable desarrollo una clase social de funcionarios, militares y comerciantes, muy ligados a la corte real, que tendría su importancia en el futuro frente a la hegemonía que habían tenido hasta el momento los ancianos de los clanes y las aldeas en la toma de decisiones colectivas.

En la tradición posterior su fama quedó ligada a su sabiduría, así como a la construcción del palacio, las murallas y, sobre todo, del templo de Jerusalén. Aunque no se han descubierto restos arqueológicos de ese santuario (tampoco se ha podido excavar en la explanada bajo la que tal vez estuviese), algún motivo debió de haber para que en la tradición posterior se le atribuyese a él y no a David, fundador de la dinastía, la construcción del santuario, como hubiera sido más lógico.

III. PRIMERAS CONSIDERACIONES SOBRE EL REY Y EL TEMPLO EN LA RELIGIÓN ISRAELITA

1. Polémica sobre la legitimación religiosa de la monarquía

Mientras que las tribus israelitas constituían una sociedad desestructurada que se estaba asentando en los poblados de las colinas, solo reconocían la soberanía de su Dios, Yahvé, como su protector y único garante de su libertad. Ninguna persona podía atribuirse un mando sobre el pueblo si no era para hacer frente de modo temporal a un problema concreto, y apoyándose en aquellos que quisieran sumarse libremente a su llamada.

Los textos bíblicos conservan la memoria del fracaso en que terminaron los primeros intentos de personajes concretos, como Abimélec (cf. Jue 9,1-57), por hacerse con la realeza. La aceptación de un hombre que tuviese mando sobre las personas y los clanes parecía ir contra la libertad que Yahvé había concedido a su pueblo sacándolo de Egipto. Sin embargo, con el paso del tiempo y el cambio de circunstancias históricas que se estaba viviendo en la región, cuando se estaba configurando un nuevo sistema de organización y gobierno supratribal, ¿qué pensar de todo eso?

Lo que en la Biblia se cuenta sobre Saúl no difiere mucho de lo narrado sobre los jueces, que ocasionalmente habían reunido al pueblo para librarlo de sus enemigos. Pero lo de David y Salomón ya era distinto. Ellos habían puesto los medios, aún incipientes y en unas dimensiones modestas, para el establecimiento de una autoridad permanente, detentada por una monarquía hereditaria, que gobernaría apoyada en unos colaboradores de palacio. Hubo intentos de rebelión ante la instauración de ese sistema, de los que nos han llegado indicios en la sublevación de Absalón, que contó con el apoyo de los ancianos y el pueblo (cf. 2 Sm 17,1-4), o la de Seba, hijo de Bicorí (cf. 2 Sm 20,1-2), pero, a diferencia de lo que antes había sucedido con Abimélec, fracasaron. Algo había cambiado.

A la larga, terminó imponiéndose la aceptación de unos reyes que, aunque tomaran algunas de las formas con las que se manifestaba el poder real en las culturas vecinas, no convertían al rey en un personaje de características divinas, dotado de un poder inapelable.

Los primeros relatos sobre el origen de la monarquía davídica presentan a David con todos los valores y debilidades de una persona de carne y hueso, lejos de las representaciones sobrehumanas características de las monarquías de Próximo Oriente en aquella época. El rey David era un personaje muy humano, con el que podrían sentirse identificados tanto los jóvenes como los padres de familia, tanto los campesinos como los funcionarios.

El rey no es alguien que tenga poder ni autoridad por sí mismo ni por su nacimiento, sino que es presentado y comprendido como alguien designado por Yahvé para cuidar de su pueblo:

Yahvé te ha ungido como príncipe de mi pueblo Israel. Tú regirás al pueblo del Señor y le librarás de la mano de los enemigos que lo rodean (1 Sm 10,1).

El Señor es quien se preocupa de su pueblo, y por eso saca a un hombre del pueblo para que se encargue de protegerlo con su ayuda, que no le faltará. A diferencia de lo que sucedía, por ejemplo, en Egipto, el rey no era el centro sagrado de la sociedad, sino un hombre del pueblo carente de dignidad sagrada que desempeña una tarea de servicio.

2. El templo de Jerusalén: culto y sacerdocio

La monarquía que se estaba instaurando en Jerusalén también se ocupó de facilitar medios e instalaciones adecuados para las tareas de culto, que hasta ese momento se había limitado a ceremonias domésticas o en los lugares altos.

Según los datos proporcionados por los libros de Samuel, que muy probablemente en esto se hacen eco de informaciones fiables, David se apoyó en dos familias de sacerdotes. Una autóctona de Jerusalén, que es la de Sadoc, cuyo nombre parece indicar que era de origen jebuseo (los nombre compuestos de la raíz *sdq*, como Melquisedeq, suelen aparecer ligados a los antiguos pobladores de Jerusalén). Otra fue la de Abiatar, que servía en el santuario del Arca en Siló. De este modo se integraba el culto yahvista propio de los campesinos y pastores de los clanes israelitas con el culto tradicional de la ciudad de Jerusalén.

El traslado del Arca al Templo erigido por Salomón en Jerusalén también sirvió para presentar al culto del santuario como heredero legítimo del culto iniciado por el grupo del Éxodo, conservado por sus descendientes, y asumido en los clanes y tribus en los que se habían integrado al establecerse en estas tierras.

De este modo, en torno al culto del templo se iría enriqueciendo la reflexión teológica sobre Yahvé y tomando conciencia de su realeza, que se condensaría en expresiones como «Señor de los ejércitos», muy frecuente en los textos bíblicos, «rey de toda la tierra» (Sal 47,3), «rey de las naciones» (Sal 47,9) o «soberano de todos los dioses» (Sal 95,3), que expresan tanto su poder liberador como su supremacía por encima de todos los dioses, también del panteón cananeo.

La integración de la imagen tradicional de Yahvé con algunas formas locales de expresar su soberanía, ya utilizadas en el culto de 'El, sirvió como punto de partida para el desarrollo de una teología peculiar sobre el templo y la ciudad de Jerusalén, la «ciudad de Dios, morada santa del Altísimo» (Sal 46,5) ya que «Dios está en medio de ella» (Sal 46,6). Por eso, desde ella Dios «hace cesar las guerras hasta los confines del orbe; rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los carros de guerra» (Sal 46,10) hasta convertirse en «la más bella cima, gozo de toda la tierra» (Sal 48,3).

Cuestiones abiertas

La cuestión más debatida en la investigación contemporánea acerca de esta época es la que se plantea si hubo o no una monarquía unida, según lo que podría desprenderse de los relatos bíblicos acerca de los reinados de Saúl, David y Salomón, antes de la partición en dos reinos.

Un buen número de historiadores piensa que no es posible hablar de monarquía unida ni de partición, sino de dos reinos vecinos, Israel y Judá, que nunca gozaron de unidad política. La «monarquía unida» sería una creación literaria posterior, surgida en Judá. La razón que se suele

esgrimir es que, por una parte, no se han encontrado datos extrabíblicos sobre la actividad de esos reyes ni sobre su propia existencia —excepto la mención de un David que inició una dinastía, pero sin mayores especificaciones—, y que, por otra parte, las excavaciones arqueológicas realizadas invitan a pensar que se trata de dos regiones con muy diferente desarrollo material y organizativo que no parecen formar una unidad. El reino del norte, Israel, mucho más rico y próspero que el del sur, y mejor organizado. Las primeras menciones a este reino, así como a sus gobernantes, en textos extrabíblicos son algunos siglos anteriores a las menciones del reino del sur.

En cualquier caso, los datos no son concluyentes. Todo parece apuntar a que en los orígenes de la monarquía hubo unos antecedentes muy modestos, como lo hemos señalado en nuestra exposición del tema, y no hay argumentos serios para negar el hecho de que las realidades que estaban surgiendo, tanto en las colinas de la región central como en la zona sur, pudieran haber tenido algunos gobernantes comunes, de donde arrancarían la tradición bíblica sobre estos reyes.

Ligada, en parte, a la cuestión anterior está la que deriva del hecho de que no se han encontrado restos arqueológicos del templo de Salomón. ¿Existió este templo o se trata de una creación literaria posterior? Es una de las grandes cuestiones que podrán ayudar a desvelar las excavaciones que se hagan en la Explanada de las Mezquitas, en Jerusalén. Los eventuales vestigios arqueológicos de la primera construcción del templo deben estar ahí, bajo tierra. Cuando se excave se podrá saber qué hay y de qué época es. Por el momento no es posible llevar a cabo esa excavación por motivos políticos.

Pistas de trabajo

Redacte un ensayo sobre la instauración de la monarquía en el antiguo Israel. Para ello puede hacer una lectura del libro de los Jueces, especialmente del capítulo noveno, y del libro primero de Samuel, sobre todo de los capítulos ocho al quince, e ir anotando los factores que impulsan al establecimiento de una monarquía, así como los hechos y argumentos esgrimidos por los opositores. ¿Cuál era el problema teológico para que hubiese reyes en Israel? ¿Hubo algún cambio en la antigua sociedad israelita acerca de esta cuestión, de acuerdo con lo narrado en el libro primero de Samuel?

Observe el modo en que se delinear en los textos de Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 Reyes las personalidades de Samuel, Saúl y Salomón; ¿implica esto una valoración por parte de los redactores acerca de la institución monárquica?

BIBLIOGRAFÍA

Para seguir profundizando en los orígenes de las monarquías de Israel y Judá, además de la bibliografía general citada en el tercer capítulo, se pueden consultar los siguientes estudios más específicos:

Ash, P. S., *David, Solomon and Egypt: A Reassessment* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

- Aznar, C., «Aportaciones arqueológicas de los últimos diez años al estudio de la monarquía israelita»: *Estudios Bíblicos* 64 (2006) 283-317.
- Bosworth, D. A., «Evaluating King David: Old Problems and Recent Scholarship»: *The Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006) 191-210.
- Ehrlich, C. S., y M. C. White (eds.), *Saul in Story and Tradition* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2006).
- Dietrich, W., *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E.* (Biblical Encyclopedia; Atlanta, GA: SBL Press, 2007) [*Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 3; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1997)].
- Finkelstein, I., «The Campaign of Sheshonq I to Palestine: A Guide to the 10th Century bce Polity»: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 118 (2002) 109-135.
- , «The Rise of Jerusalem and Judah: the Missing Link»: *Levant* 32 (2001) 105-115.
- Finkelstein, I., y N. A. Silberman, *David and Solomon, In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition* (Nueva York: Simon and Schuster, 2006).
- Finkelstein, I., y N. Na'aman, *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (Jerusalén: Yad Izhak Ben-Zvi, 1994).
- Fritz, V., y Ph. R. Davies, *The Origins of the Ancient Israelite States* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
- Niemann, H. M., «Megiddo and Solomon – A Biblical Investigation in Relation to Archaeology»: *Tel Aviv* 21 (2000) 59-72.

Acerca de las cuestiones más específicamente relacionadas con estos momentos en la historia de la religión puede verse:

- Mettinger, T. N. D., *King and Messiah: the Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund: Gleerup, 1976).
- Otto, E., «El und Jhwh in Jerusalem: Historische und theologische Aspekte einer Religionsintegration»: *Vetus Testamentum* 30,3 (1980) 316-329.
- Stager, L. E., «The Song of Deborah – Why Some Tribes Answered the Call and Others Did Not»: *Biblical Archaeology Review* 15,1 (1989) 51-64.

CAPÍTULO VII

EL REINO DE ISRAEL

Cuando se sigue sobre un mapa el itinerario de la gran expedición del faraón Sesonq por toda Cisjordania en torno al año 925 a.C., de la que ya hemos hablado, se observa que no manifestó particular interés por los territorios de los dos pequeños reinos que se estaban formando, o bien prefirió evitarlos. En cualquier caso, las rutas de su tránsito delimitan bastante bien lo que debía ser su perímetro. Uno de ellos entre Yizreel y las vías transversales que pasaban de la costa hasta el valle del Jordán un poco al norte de Jerusalén; el otro, desde ahí hasta el Néguev. En ambos casos, solo en las colinas centrales, sin dominar la costa ni las zonas cultivables en el valle central del Jordán.

En efecto, en cada una de esas dos regiones se estaba estructurando una sociedad que sería gobernada por un régimen monárquico. Como cada uno de esos territorios tuvo una historia peculiar durante la mayor parte del tiempo, vamos a estudiarlos por separado. Comenzaremos de momento por el más septentrional que, en esos momentos ocupaba poco más que las colinas centrales de Samaría.

I. ISRAEL, EN LA DOCUMENTACIÓN EXTRABÍBLICA

1. Omrí y la organización del reino de Israel

Las numerosas destrucciones que la expedición del faraón Sesonq provocó en la cuenca media del Jordán y el valle de Yizreel dejaron desprotegidas a esas zonas, que son fértiles. La población de las colinas de Samaría y Galilea aprovechó la oportunidad que se le presentaba y se apoderó de esas tierras, logrando así establecer un puente de unión entre sus territorios, poblados por clanes de tribus hermanas, pero que se habían mantenido separados durante mucho tiempo debido a la prolongada presencia filisteas en Yizreel. De ese modo, en algo más de cincuenta años (925-885 a.C., aproximadamente), el incipiente reino surgido en el pequeño núcleo de territorio que había entre los límites de Siquem y Yizreel fue creciendo hasta hacerse dueño de toda la llanura, incluido Meguidó, Galaad en Transjordania, y toda Galilea.

Poner orden en una región como esta, relativamente amplia, no era fácil con la estructura tribal que sustentaba toda la organización. En esos momentos abundaron las acciones violentas por parte de jefes locales que buscaban hacerse con el poder. Hubo traiciones y cambios en el mando de unas unidades militares descoordinadas, también aventuras colonizadoras en los nuevos territorios y regresos apresurados a la propia aldea en tiempo de inestabilidad.

Algunos textos asirios de la época constatan los conflictos y tensiones existentes en la región por el control de Galilea y del valle del Yizreel. En diversos textos figura el nombre de la capital del reino que se estaba consolidando, Samaría, se designa a su territorio con el nombre de Israel, y a sus gobernantes como la «casa de Omrí». En efecto, Omrí fue el gran protagonista de la

organización del reino y el que puso las bases de su posterior grandeza.

Hasta que Omrí se hizo con el trono, parece que el incipiente núcleo administrativo central estaba en Tirsá, una ciudad con fortificaciones bastante modestas. Pero en torno al 880 a.C. Omrí decide abandonarla. En las excavaciones de Tirsá se ha observado que esa ciudad fue abandonada sin ser destruida, y que incluso se dejaron edificios a medio hacer.

El motivo del abandono fue la necesidad de pensar en una capital distinta, adecuada a las nuevas necesidades del reino. En efecto, en todo el Próximo Oriente se estaban viviendo tiempos de remodelaciones profundas. Uno de los cambios más notables fue el que trajo consigo la transformación de la actividad comercial, que ya no se limitaba solo a intercambios de productos entre núcleos regionales cercanos, sino que se abrió a nuevos horizontes con la creación de rutas y el incremento de transacciones internacionales. Se requería, cada vez con más urgencia, una organización centralizada que regulase el comercio, abriese y protegiera las vías de comunicación de las caravanas, y tuviese un sistema eficaz de defensa. Todo esto precisaba personal especializado y un sistema de impuestos que garantizase su mantenimiento.

Por eso Omrí prescindió de Tirsá y buscó un emplazamiento totalmente nuevo para su capital, al noroeste de Siquem, en una buena situación estratégica para dominar las vías de comunicación que llevan a la llanura costera de Sarón y al valle de Yizreel. En esos terrenos construyó Samaría. No se trataba de una «ciudad-estado» según el modelo tradicional de la zona, sino de una verdadera capital política. En la nueva ciudad se edificó la residencia real y se estableció la sede de los servicios públicos necesarios para regular el comercio y organizar la defensa de todo el reino. También en ese tiempo se reforzaron las construcciones de Bet Šemeš y, sobre todo de Meguidó, en el valle de Yizreel, con grandiosos sistemas defensivos e hidráulicos. En cuanto a su política exterior, Omrí desarrolló las relaciones comerciales con las ciudades fenicias de la costa y sometió a Moab a vasallaje.

2. Ajab y el engrandecimiento de Samaría

Los documentos asirios también mencionan el nombre de su hijo, Ajab de Israel, como uno de los monarcas más poderosos de la zona. La inscripción del monolito de Kurkh en honor de Salmanasar III de Asiria deja constancia de que Ajab poseía un gran número de carros de combate, que participaron activamente en la batalla de Qarqar (853 a.C.), integrados en una liga promovida por el rey de Damasco para defender la ciudad. En la inscripción Salmanasar III de Asiria narra la conquista de Qarqar dentro de su campaña militar para hacerse con el control de Siria:

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 mil doscientos carros de guerra, mil doscientos jinetes y veinte mil soldados de Adad-idri de Damasco; setecientos carros, setecientos jinetes, diez mil soldados de Irhulemi de Hammat; dos mil carros, diez mil soldados de Ajab de Israel; quinientos soldados de Que, mil soldados de Mustri [...]; en total, doce reyes que se había levantado contra mí para darme una batalla decisiva [...]; y los derroté entre las ciudades de Qarqar y Gilzán. Abatí con las armas catorce mil 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 (COS 2.113A, II, 86b-102; ANET, 278-279).

Sin embargo, a pesar del triunfalismo de la narración, parece que en la batalla no hubo vencedores claros. En cualquier caso, deja constancia de que Ajab de Israel era un monarca que contaba en la zona.

Ajab también desarrolló una gran labor constructora. Las excavaciones arqueológicas han descubierto las defensas y el palacio que edificó en Samaría, completando las grandes obras de la capital iniciadas por su padre. En su corte había detalles de un lujo exquisito como lo atestiguan los espléndidos marfiles tallados que se han encontrado entre las ruinas del palacio. También llevó a cabo importantes mejoras en los sistemas defensivos y de conducción de aguas en Hasor y Meguidó.

3. El declive de la casa de Omrí

Tras la muerte de Ajab, Israel se fue debilitando y ya no tenía fuerza para controlar los territorios que antes había dominado en Transjordania, ni para seguir exigiendo el vasallaje que antes cobraba a los reinos de esa zona.

En la estela de Mešah, rey de Moab, a mediados del siglo IX a.C., se habla de esas fricciones con Israel por el control de la zona de Galaad, y se alude al hecho de que las gentes de Gad estaban en Transjordania desde hacía mucho tiempo:

Yo soy Mešah, hijo de Kemoš..., rey de Moab, de Dibón: Mi padre reinó treinta años sobre Moab, y yo reiné después de mi padre. Yo construí este lugar alto en honor de Kemoš en Qeriho, [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, este oprimió a Moab durante muchos días, pues Kemoš se había enojado contra su país. Le sucedió su hijo [Ajab], y se dijo: ¡Yo oprimiré a Moab! En mis días así hablé, pero yo he prevalecido sobre su casa e Israel se ha arruinado para siempre. En efecto, Omri había ocupado la tierra de Mádaba y había habitado durante los días de él y la mitad de los días de su hijo; en total, cuarenta años; pero Kemoš 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 Kemoš y a Moab. De allí yo traje a Ariel, su caudillo, y lo arrastré delante de Qemoš en Qeriyot. Y establecí allí a gentes de Šaron y a gentes de Maharot. Entonces Qemoš 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, y a mujeres en plena juventud, y a las ancianas y a las esclavas, pues la había consagrado como *herem* a Aštar-Qemoš. Y tomé de ellos objetos dedicados a Yahvé y los transporté ante Kemoš. Y el rey de Israel había edificado Yahas; y allí residía cuando luchaba contra mí, pero Qemoš le hizo salir delante de mí. Yo tomé de Moab doscientos hombres con sus capitanes y los conduje contra Yahas; y la conquisté, anexionándola a Dibón. Yo fui el que edificó a Qeriho, el muro de los bosques y el muro de la fortaleza; y 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 Qeriho. Por lo que dije a todo el pueblo: «¡Haced cada uno una cisterna en vuestras casas!». E hice cortar vigas para Qeriho a los prisioneros de Israel [...] (COS 2.23; ANET, 320-21).

El declive de la casa de Omrí había comenzado, y su fin estaba cerca.

4. Jehú y el final de la casa de Omrí

El siguiente rey de Israel del que se tienen noticias, prescindiendo de los textos de la Biblia, fue Jehú, al que le tocó gobernar en un momento difícil tras las décadas de esplendor vividas en los reinados de Omrí y Ajab.

En su tiempo, a mediados del siglo IX a.C., los arameos controlaban la zona, e Israel no pudo sustraerse a su dominio. La inscripción real aramea encontrada en Tell Dan proporciona unos datos que explican bastante bien el trágico final de la dinastía de Omrí. El texto central de la inscripción dice así:

[Cuando] mi padre enfermó y se fue con los suyos [sus antepasados] el rey de Israel vino ante la tierra de mi padre. Pero Hadad me hizo rey y Hadad vino ante mí y yo partí de los siete... de mi reino, y yo maté a set[enta re]yes que habían uncido mi[les de ca]rros y miles de caballos. [Y yo maté a Yeho]ram, hijo [de Ajab], rey de Israel, y yo maté a [Ohaz]yahu, hijo [de Yehoram, r]ey de la casa de David Y yo dejé [sus ciudades en la ruina y] su tierra inmersa en la [desolación...] (COS 2.39).

Un relato contenido en el libro segundo de los Reyes (2 Re 9,14-27) encaja perfectamente con esos hechos e incluso permite completar las palabras parcialmente rotas en la inscripción. El monarca arameo de la inscripción es Jazael, rey de Damasco, y el texto muestra que la sublevación de Jehú contra Joram estaba al servicio de la ofensiva aramea, hasta el punto de que Jazael presume de haber matado a Joram de Israel y Ocozías de la casa de David, a los que mató Jehú, según dice 2 Re 9,24 y 27. Así pues, muy posiblemente Jehú fue un rey que se hizo con el poder en Israel apoyado por los arameos. Esto sucedería en el año 841 a.C.

Un año después, el rey de Asiria quiso hacer frente a Jazael de Damasco y exigió un fuerte tributo a cuantos reyes vecinos pudo doblegar, entre ellos a Jehú. En el obelisco negro de Salmanasar III (841 a.C.) se deja constancia de lo que pagó:

Tributo de Jehú, hijo de Omrí: 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 venablos de madera (COS 2.113H; ANET, 281).

Sin embargo, por el momento ni en esa ni en la campaña siguiente Salmanasar logró doblegar a Jazael.

5. El tributo de Joás a Adad-nirari III de Asiria

A finales del siglo IX a.C., el poderío asirio sigue creciendo y se va haciendo con el control de la zona. Sus grandes enemigos eran los arameos de Damasco, pero también exigen tributo a otros reyes vecinos. Si antes Salmanasar III se lo había exigido a Jehú, poco tiempo después Adad-nirari III de Asiria se lo reclamaría a Joás de Israel.

En la inscripción de la estela erigida por Nergal-ereš, gobernador de la alta Mesopotamia,

encontrada en Tell al-Rimah queda constancia del tributo que pagó el rey de Israel junto con otros reyes de la zona en el 796 a.C. a Adad-nirari III para congraciarse con él:

Yo, Adad-nirani, rey fuerte, rey del universo, rey de Asiria, hijo de Salmanassar rey de las cuatro partes, he movilizado carros, tropas y campamentos, y he ordenado una campaña contra Hatti [Siria]. En mi primer año he sometido a mis pies a Amurru y Hatti en su totalidad, he impuesto tributo y tasa para los días venideros. Él ha recibido 2.000 talentos de plata, 1.000 talentos de cobre, 2.000 talentos de hierro, 3.000 telas de colores y de lino como tributo de Mari de Damasco. Él recibió el tributo de Joás de Samaría, de [los reyes de] Tiro y de Sidón. Marché hasta el gran mar donde se pone el sol, y he erigido una imagen de mi poder en la ciudad de Arwad que está en medio del mar. He subido al Líbano y he cortado 100 troncos de fuerte cedro necesario para mi palacio y los templos. Él recibió tributo de todos los reyes de Nairi (lin. 3-12) (COS 2.114F).

6. Prosperidad en el reinado de Jeroboam II

La primera mitad del siglo VIII a.C. el reino de Israel recuperó su prosperidad, como lo atestiguan las obras públicas construidas en ese momento, y el mismo hecho de que no haya constancia de que sus reyes se vieran obligados a pagar tributos a sus poderosos vecinos.

Especialmente importante es el testimonio que ofrece la arqueología acerca del desarrollo de la agricultura y el notable crecimiento demográfico de Israel en estos años. Se han encontrado en varias aldeas de la zona abundantes restos de instalaciones dedicadas a la elaboración y comercialización del aceite de oliva. El mercado potencial era importante, ya que desde allí podía exportarse a Asiria y ser llevado en barco a Egipto, grandes potencias que carecían entonces de grandes extensiones de olivar. También se hicieron plantaciones de vid y se desarrolló una industria del vino. Los *óstraka* de Samaría correspondientes a esta época dejan constancia de envíos de vino y aceite llegados a la capital desde las aldeas.

La población rural aumentó en estos momentos de paz y desarrollo agrícola, sin tener que hacer frente a campañas militares. En este momento la región llegó a estar densamente poblada. Se calcula, a partir de datos arqueológicos y etnográficos, que el reino de Israel, incluidas las tierras de Transjordania, contaría con un total de unos 350.000 habitantes.

Tal potencial humano permitió tanto el desarrollo de la agricultura, ampliando las zonas cultivables, como fomentar la actividad constructiva. De este tiempo data la reedificación de Hasor en territorio recuperado a los arameos, así como el impresionante sistema de captación de agua, y dos grandes caballerizas en Meguidó. Precisamente en las excavaciones de Meguidó se encontró un sello oficial que muestra la imagen de un león rugiente y tiene una inscripción en hebreo que dice: «Propiedad de Šema, servidor de Jeroboam». Como el león del sello es típico del siglo VII a.C., ha de tratarse de Jeroboam II.

7. De las campañas de Tiglat-pileser III a la rendición de Samaría

Sin embargo, con la subida al poder de Tiglat-pileser III de Asiria (745-727 a.C.) el panorama de la zona cambió radicalmente. No se contentaría con tributos esporádicos. Si algún pueblo era reticente a la sumisión, optaba directamente por anexionarse su territorio: lo convertía en provincia asiria, deportaba a parte de sus habitantes a otros territorios, y repoblaba sus tierras con colonos traídos de otros sitios.

En la estela de Irán (737 a.C.) queda constancia de los tributos recibidos durante años en

distintas campañas, desde el comienzo de su reinado. Entre otros se menciona el recibido de Menajem de Samaría años atrás, en el 744 o 743 a.C.:

Recibí tributo de Kuštašpi, de Rasín de Damasco, de Menajem de Samaría, de Hiram de Tiro, de Sibitti-bili de Byblos... de Zabibe, la reina de Arabia; a saber: oro, plata, estaño, hierro, pieles de elefante, 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 (COS 2.117B; ANET, 282-283).

Sin embargo, Tiglat-pileser III no se contentó con recibir tributos de estos reyes, y poco después continuó con sus conquistas. Asedió y conquistó varias ciudades de Siria, hasta dominar Damasco, como consta en los Anales de Tiglat-pileser III del palacio de Kalah:

[...] Asedié y conquisté la ciudad de Hadara, ciudad paterna de Resín de Damasco, en la que había nacido. Me llevé como botín ochocientas personas con su hacienda, [...] sus bueyes, sus ovejas. Me llevé como botín setecientos cincuenta prisioneros de la ciudad de Kurussa, [...] de la ciudad de Irmah, quinientos cincuenta prisioneros de la ciudad de Metuna. Destruí quinientas noventa y una ciudades [...] de los dieciséis distritos de Damasco, dejándolas como un montón de ruinas ocasionadas por un diluvio (COS 2.117A).

Al cabo de algún tiempo continuó su avance e invadió el norte de Israel conquistando Galilea y Galaad, como lo atestiguan las destrucciones observadas en las excavaciones arqueológicas en poblaciones de estas zonas. En las regiones recién conquistadas se establecieron provincias asirias y gran parte de la población fue deportada. Las fuentes asirias hablan de 13.520 desterrados.

No llegó a conquistar Samaría, ni las comarcas de la región central aunque puso los medios para que le prestasen vasallaje. Una inscripción atestigua que intrigó para que Oseas asesinase a Pécaj y reinase en Israel como vasallo de Asiria:

El país de la casa de Omrí [...] conduje a Asiria al conjunto de sus gentes. Derrocaron a Pécaj, su rey, y pusieron como rey a Oseas. Recibí de ellos diez talentos de oro, [...] talentos de plata como tributo, y lo llevé a Asiria (COS 2.117C, lin. 15'b-19'a; ANET, 284).

A su muerte, Israel intentó sacudirse el yugo asirio, por lo que el nuevo rey, Salmanasar V, puso cerco a la capital. El 722 a.C., se rindió la ciudad. Como Salmanasar murió en ese momento, sería su sucesor, Sargón II, quien se jactase de haberla dominado. Así se expresa en los Anales de Sargón II inscritos en el llamado Prisma de Nimrud:

Con la garantía de Assur, que me hace alcanzar mis objetivos, combatí contra ellos [...]. A los habitantes de Samaría, que se pusieron de acuerdo y conspiraron con un rey que me era hostil para no soportar la servidumbre y no entregar tributo a Asur y que entablaron batalla los combatí con el poder de los grandes dioses. Conté como despojos 27.280 de sus habitantes junto con sus carros y dioses en los que confiaban. Con doscientos de sus carros formé una unidad para mi fuerza real. Asenté al resto en medio de Asiria y repoblé Samaría más que antes. Llevé allí gentes de los países conquistados por mis manos. Nombré gobernador a mi inspector y los consideré como asirios (COS 2.118D, IV.25-41).

La destrucción de la ciudad está documentada arqueológicamente. Con su territorio adjunto se creó una nueva provincia asiria con el nombre de Samaría. El reino de Israel desapareció para siempre.

II. LOS REYES DE ISRAEL

Como se puede constatar en lo que acabamos de exponer, a partir del siglo IX a.C. es posible tener noticias concretas de hechos de la historia de Israel procedentes de fuentes escritas contemporáneamente a los hechos, y no solo por las huellas que hayan dejado en las construcciones, utensilios domésticos o restos de cerámica encontrados en las excavaciones arqueológicas, lo que permite realizar una aproximación más precisa a los acontecimientos históricos. Los documentos mencionados, debidamente enmarcados en el ambiente social de la época, ayudan a forjarse una idea bastante precisa de lo acontecido en el reino de Israel desde sus orígenes hasta su final.

Pero todavía es posible completar ese cuadro con más noticias. Son las que se pueden obtener a partir de una valoración crítica adecuada de los textos bíblicos. De eso nos ocuparemos en este apartado.

1. Jeroboam

Tras la muerte de Salomón, el pueblo que habitaba en las colinas de Samaría, que a la muerte de Isbaal se habían unido a David y que después habían tolerado la nueva organización administrativa implantada durante el reinado de Salomón, decidió finalmente separarse del reino que estaba consolidándose en torno a la ciudad de Jerusalén.

La tribu de Benjamín, muy cercana a Jerusalén, mantuvo buenas relaciones con los sucesores de Salomón (cf. 1 Re 12,21), mientras que Efraím estrechó sus relaciones con Manasés, que llegaron a ser «fraternales», configurando una nueva unidad política a la que se denominaría Israel, nombre que, ya desde el siglo XIII a.C., como lo atestigua la estela de Merenptah, se usaba para designar el pueblo que habitaba en aquellos altos de la región central.

Su primer rey fue Jeroboam (931-910 a.C.), que tenía su casa en Tirsá (cf. 1 Re 14,12.17) de Efraím. Sus dominios apenas se extenderían más allá de las regiones de Efraím, Manasés, y tal vez unas zonas de Galaad. Impulsó el culto en el santuario de Betel, y reforzó las fortificaciones de Penuel y de Siquem, donde se estableció (cf. 1 Re 12,25).

En el año cuarto o quinto de su reinado tuvo lugar la ya mencionada expedición del faraón Sesonq, que no se adentró en sus territorios, pero que sí dejó grandes huellas de destrucción en el valle de Yizreel, por lo que fue posible entablar contactos más frecuentes y estrechos con las tribus establecidas en Galilea. Aprovechando la debilidad de las fortalezas destruidas por Sesonq, las tribus de Galilea se hicieron con el control de Yizreel, de Acsaf en la llanura de Akko, y de Hasor. Por su parte, Manasés incorporó a sus dominios Bet-Seán, Tanac, Meguidó, Dor y logró abrir un acceso al mar. Ambas sociedades, la de Galilea y la del hasta entonces modesto

reino de Israel terminaron integrándose en una sola, donde el predominio del elemento tribal, tan variado y numeroso, fue un factor de riqueza y a la vez de inestabilidad política.

2. De Nadab a Omrí

Al morir Jeroboam le sucedió su hijo Nadab (cf. 1 Re 15,25), pero fue asesinado al año siguiente. Su asesino, Basá, era de la tribu de Isacar (cf. 1 Re 15,27-28), lo que muestra que en ese momento las tribus galileas ya intervenían directamente en la actividad política de Israel, que había dilatado grandemente sus fronteras. Basá estableció su capital en Tirsá, la ciudad de Jeroboam en Efraím, y tuvo un largo reinado, veinticuatro años, del 909 al 886 a.C. En su tiempo, el rey Ben-Hadad de Damasco, aprovechando las desavenencias que se mantenían entre Israel y Judá, invadió el norte de Galilea instigado por Asá de Judá, y Basá tuvo que salir a su encuentro para hacerle frente y conjurar el peligro, a la vez que dejaba desprotegida su región meridional, que fue atacada por Judá (cf. 1 Re 15,18-22).

A Basá le sucedió su hijo Elá, que apenas reinó un año, pues un jefe de media división de carros, llamado Zimrí, lo asesinó junto con toda su familia mientras se emborrachaba en casa de su mayordomo, y se apoderó del trono (cf. 1 Re 16,9-10). Pero la mayor parte del ejército no lo reconoció y nombró rey a Omrí.

Lo primero que hizo Omrí fue asediar a Zimrí en su palacio. Este, al verse perdido, prendió fuego al palacio y murió a los siete días de haber usurpado para sí el trono (cf. 1 Re 16,15-18). A su muerte, parte del pueblo siguió a Tibní y otros a Omrí, pero en pocos días los partidarios de Omrí vencieron a los de Tibní, por lo que Omrí quedó como rey (cf. 1 Re 16,21-22).

3. La dinastía de Omrí

Tal y como lo atestiguan los documentos asirios, la llegada de Omrí al poder tuvo una importancia decisiva. Reinó casi diez años (885-874 a.C.) y en ellos el reino se consolidó en el aspecto político, económico e institucional. Los textos bíblicos mencionan su decisión de establecer la capital en una ciudad totalmente nueva:

Compró el monte de Samaría a Sémer por dos talentos de plata. Edificó en el monte una ciudad, a la que puso el nombre de Samaría, por el nombre de Sémer, dueño del monte (1 Re 16,24).

Le sucedió su hijo Ajab (873-853 a.C.) que logró mantener e impulsar el esplendor político y económico del reino heredado de su padre. Llevó a cabo una política matrimonial que le facilitase alianzas con los territorios colindantes. Él mismo tomó por esposa a Jezabel, hija de Itto-Baal rey de Sidón, y casó a su hija Atalía con el rey Joram de Jerusalén, asegurando una época de paz con sus vecinos. Llevó a cabo una importante labor constructora. También tomó parte activamente en la política internacional prestando carros y soldados a la coalición promovida por el rey de Damasco para defenderse de los asirios, que participó en la batalla de Qarqar (853 a.C.). Poco después murió en la batalla de Ramot-Galaad (cf. 1 Re 22,29-38).

Le sucedió en el trono su hijo Ocozías, que solo reinó un año (853-852 a.C.); y a este su

hermano Joram (852-841 a.C.). Ambos continuaron la política de su padre, pero perdieron muchas energías guerreando en Transjordania, donde acabarían perdiendo influencia, como lo atestigua la estela de Meša, rey de Moab, antes mencionada.

4. Jehú y sus sucesores hasta Jeroboam II

Mientras que Joram estaba reponiéndose en su casa de Yizreel de las heridas recibidas de los arameos en un nuevo asedio a Ramot-Galaad, un general de su ejército, Jehú, se presentó allí y se encontró que el rey Joram estaba con su sobrino Ocozías, rey de Judá, que había ido a visitarlo. De acuerdo con lo indicado en la inscripción de Tell Dan, Jehú con el apoyo de los arameos, dio un golpe para hacerse con el poder. Asesinó a Joram y Ocozías, junto con toda su familia, y después logró la sumisión de la capital, Samaría, y de los funcionarios que trabajaban en ella, tras un baño de sangre en el que perecieron todos los miembros y partidarios que encontró de la familia de Ajab (cf. 2 Re 9,16-10,28). Se inició así una nueva dinastía, que tendría unas estrategias políticas distintas a las de Ajab y sus sucesores. Si aquellos habían reforzado lazos de amistad y parentesco con los fenicios, en unos momentos en que Tiro llevaba a cabo una gran colonización del Mediterráneo, ahora se rompe con ellos y se inicia una época de vasallaje al servicio, y con la protección, del reino arameo de Damasco. Su reinado fue largo, veintiocho años (841-813 a.C.). En ese tiempo fue perdiendo todas las posesiones en Transjordania (2 Re 10,33), y consta que también tuvo que pagar un fuerte tributo a Salmanasar III de Asiria.

Le sucedió su hijo Joacaz (813-797 a.C.), y a este su hijo, Joás (797-782), que pagó tributo a Adad-nirari III de Asiria. A su muerte accedió al trono Jeroboam II, que tuvo un largo reinado (782-747 a.C.), y que aprovechando las luchas internas que en aquel momento mantenían arameos y asirios, restauró el poder de Israel (2 Re 14,25). Logró apartarse del control que el rey de Damasco intentaba imponer y se movilizó para hacer frente a los primeros intentos de penetración asiria. Reactivó el comercio y la economía, y emprendió mejoras en la construcción de Samaría y otras ciudades.

5. Los últimos reyes de Israel

Tras la muerte de Jeroboam II se había abierto en el reino de Israel una nueva sucesión de intrigas. Su hijo Zacarías, fue asesinado a los seis meses de reinar. Su asesino y sucesor, Salum, apenas duró un mes en el trono cuando fue asesinado por Menájem (cf. 2 Re 15,8-15). Todo esto sucedía en el año 747 a.C. Después de un periodo de paz y bonanza durante el reinado de Jeroboam II, que había durado cuarenta años, los afanes expansionistas del Imperio asirio así como las intrigas y luchas internas por el poder volvían a desestabilizar el reino.

En el año segundo del reinado del nuevo monarca, Menájem (747-742 a.C.), sucedía algo fuera de sus fronteras que pronto le afectaría muy directamente. Se trata del acceso al trono de Asiria de Tiglat-pileser III (745-727 a.C.), que traería grandes cambios en la historia de Próximo Oriente. El monarca asirio exigió vasallaje a sus vecinos, y poco después, no satisfecho con los tributos, imponía la fuerza para someterlos. Si encontraba resistencias, organizaba grandes deportaciones para romper todo foco de rebelión, mezclando poblaciones lejos de sus entornos

de origen. También Menájem de Israel tuvo que pagar un tributo a Tiglat-pileser III, como consta en la documentación asiria antes citada y en el texto bíblico (cf. 2 Re 15,19), reconociéndose como su vasallo. A Menájem le sucedió su hijo Pecajías, que murió asesinado al cabo de dos años, 742-740 a.C. (cf. 2 Re 15,23-26).

Tomó el poder su asesino, Pécaj hijo de Remalías (740-731 a.C.). En esos momentos se extendía por toda la región el temor a las tropelías del monarca asirio, por lo que algunos reyes comenzaron a organizarse para hacerle frente. En ese contexto Pécaj hizo una coalición con el rey de Damasco, y ambos intentaron que el rey Ajaz de Judá se les sumase, aunque no lo consiguieron debido a la intervención del profeta Isaías. Ajaz, viéndose presionado por ellos, pidió ayuda a Tiglat-pileser III, y esto proporcionó una excusa al monarca asirio para atacar a la coalición y apoderarse de casi todo el territorio de Israel, deportando a gran parte su población (cf. 2 Re 15,29). Israel solo pudo mantener el control de Samaría y las colinas de Manasés y Efraím.

Mientras tanto, Tiglat-pileser III había intrigado para que Oseas, hijo de Elá, asesinase a Pécaj y reinase como vasallo de Asiria. Esta situación se mantuvo desde el 731 hasta el 727 a.C. Pero a la muerte del monarca asirio intentó sacudirse su yugo, y dejó de pagar sus impuestos confiando en la ayuda que le prometía Egipto (2 Re 17,4). Sin embargo, el nuevo rey asirio Salmanasar V no se dejó intimidar y subió en el 725 a.C. a exigir sus tributos. Puso cerco a Samaría y apresó al rey Oseas (cf. 2 Re 17,3-6). Al tercer año, el 722 a.C., la capital se rindió. Poco antes había fallecido Salmanasar V. Su sucesor en el trono asirio, Sargón II, se encargaría de organizar la deportación.

III. SINCRETISMO OFICIAL Y DENUNCIA PROFÉTICA EN EL REINO DE ISRAEL

1. Jeroboam y la instauración de un culto oficial del reino

En el libro primero de los Reyes se dice que tras la muerte de Salomón y la partición de su reino, Jeroboam erigió un santuario en Dan y otro en Betel. Esta decisión estaría encaminada a instaurar un culto oficial del reino, de modo análogo a lo que Salomón había hecho en Jerusalén cuando construyó el templo:

Decidió fabricar dos becerros de oro, y dijo al pueblo: «Ya habéis subido bastante a Jerusalén. Israel, aquí están tus dioses que te sacaron del país de Egipto» (1 Re 12,28).

Es significativo que en las palabras conservadas en el texto bíblico se aluda como principal motivo del culto que se instaura en el reino de Israel una reivindicación de la experiencia religiosa del Éxodo.

Recordemos que, según el texto bíblico, Jeroboam era un joven fuerte y vigoroso que trabajaba en la construcción de los cimientos del palacio real de Salomón, al que el rey había nombrado inspector de los obreros, pero que se rebeló contra él (cf. 1 Re 11,26-28). Salomón intentó matarlo, pero él huyó a Egipto y permaneció allí hasta la muerte del soberano (cf. 1 Re

11,40). A su regreso asumió las negociaciones con Roboam para que aliviase la dura servidumbre que Salomón había impuesto sobre el pueblo, aunque al final el monarca endureció aún más las condiciones de opresión de los trabajadores (cf. 1 Re 12,3-14). Por fin, la liberación de los trabajos forzados se consiguió abandonando el territorio y marchando a un lugar donde el opresor no pueda imponer su poder:

¡A tus tiendas, Israel! ¡Preocúpate ahora de tu casa, David! E Israel se fue a sus tiendas (1 Re 12,18).

Como puede apreciarse, el paralelo entre los rasgos biográficos de Moisés y Jeroboam es llamativo. Es muy posible que en estos momentos sucediera algo que se repite con frecuencia en la historia del pueblo de Israel. La memoria de los acontecimientos vividos por sus antepasados y conservados en su tradición religiosa sirve para valorar las nuevas situaciones vitales que se van presentando en su historia, para actualizar hoy y ahora el potencial salvífico que contienen. El recuerdo de la liberación de Egipto fue, sin duda, en esas nuevas circunstancias, una llamada a retornar a los orígenes, e incluso es posible que esos viejos recuerdos adquirieran entonces una forma narrativa que también era expresión de esa experiencia.

Una vez abandonado el territorio de Judá, al llegar al santuario de Betel, la construcción de un becerro de oro sería una manifestación popular espontánea de agradecimiento y solicitud de protección al Dios que les había conseguido la liberación, análoga a la que se le ocurrió hacer al pueblo llano tras la salida de Egipto (cf. 1 Re 12,28 y Ex 32,4).

La elección de Betel como lugar de culto, así como la edificación de Siquem y Penuel (cf. 1 Re 12,25), expresan el deseo de asumir también, junto con el recuerdo las tradiciones del Éxodo, los lugares que las tribus de la región central habían puesto en relación con su común antecesor, de quien derivaría la hermandad entre ellas, al que se denominaba Israel o Jacob. En efecto, en el territorio de esas tribus había varios lugares de culto donde se guardaba memoria del patriarca común: un altar en Siquem (cf. Gn 33,18-20), una estela en Betel (cf. Gn 28,18-19), o el nombre de Penuel impuesto al lugar donde luchó con un personaje misterioso al que identifica con Dios (cf. Gn 32,25-32). A diferencia de lo que había sucedido con David y Salomón, que habían otorgado la centralidad del culto al templo de la capital, Jeroboam recupera la actividad cultural en los santuarios locales de las tribus, y mantiene en sus funciones al sacerdocio propio de cada uno de ellos.

La construcción de un becerro de oro, también puede interpretarse de un modo análogo, como un compromiso de sincretismo con formas culturales arcaizantes todavía arraigadas en la región. Las excavaciones arqueológicas en un santuario de la época premonárquica situado al aire libre en la región de Samaría, unos diez kilómetros al este de Tel Dotán, han sacado a la luz un toro de bronce, lo que muestra que este tipo de figuras eran un elemento cültico que no resultaba insólito para la población rural de esa zona.

Por lo demás, las ceremonias culturales de Betel no serían muy distintas de las que tenían lugar en los altozanos (*bamot*), en la época premonárquica. Allí se reunirían familias para celebrar

banquetes con motivo de los sacrificios de comunión, en un ambiente popular, bullicioso y festivo. Las denuncias proféticas de Oseas dejan testimonio de que, casi dos siglos después, el becerro de oro seguía siendo muy popular, pues la gente lo besaba (cf. Os 13,2) e hicieron un gran duelo cuando cayó en manos de los asirios (cf. Os 10,5).

2. Tolerancia con el culto a Baal durante el reinado de Ajab

La política impuesta por Omrí cuando accedió al trono también habría de tener consecuencias importantes en el aspecto religioso. Jeroboam había impulsado un modelo social en clara oposición política al reino del sur. En cambio, Omrí implantó un nuevo estilo en el trato con sus vecinos, más cercano y cordial, abierto a las relaciones comerciales y familiares con ellos. Esto trajo consigo una mayor circulación de ideas religiosas extranjeras en su reino y la introducción de nuevos cultos, especialmente en su capital, Samaría, que era punto de encuentro de todos los caminos.

Una manifestación más de esta apertura a otros países y culturas fue el matrimonio de su hijo Ajab con Jezabel, hija del rey de Sidón. Cuando Jezabel y su séquito fenicio se instalaron en la capital, para que pudiera continuar con las prácticas culturales propias de su país de origen, se erigió en Samaría un templo a Baal de Sidón (cf. 1 Re 16,32) y se contrató un gran número de sacerdotes y profetas a su servicio. Un culto tan grandioso levantó oleadas de admiración entre la gente de todo el país, que se sintieron atraídos por él (cf. 2 Re 10,20-21). Los *óstraka* de tipo administrativo encontrados en el palacio real de Samaría atestiguan la gran cantidad de nombres compuestos con el nombre de Baal que son propios de la onomástica de esa época, lo que demuestra que su culto estaba muy difundido entre el pueblo.

No obstante, a pesar del apoyo implícito y explícito de Ajab al culto a Baal, el yahvismo seguía siendo la religión tradicional del reino. Uno y otro tenían sus propios seguidores, sin que hubiera, posiblemente, un sincretismo entre ambos, a diferencia de lo que había sucedido en el santuario de Betel desde que Jeroboam erigió el becerro de oro.

3. Elías y Eliseo

La tradición bíblica guarda el recuerdo de que esta situación de admiración popular hacia los ritos de Baal no dejó indiferentes a los seguidores de Yahvé, y que hubo dos profetas, Elías y Eliseo que lideraron una fuerte reacción de protesta y oposición, que tendría consecuencias importantes. El primero procedía de Tisbé de Galaad (cf. 1 Re 17,1) y el segundo de Abel-Mejolá en el valle central del Jordán (cf. 1 Re 19,16). Ambos veían con recelo lo que estaba sucediendo con el proceder absolutista y, sobre todo, con la política religiosa de la dinastía de Omrí.

Lo sucedido en torno al interés de Ajab por comprar la viña de Nabot y el desenlace final de la historia, en que los ancianos del lugar se prestan a la farsa dictada por la administración real para llevar a cabo una flagrante injusticia, llevan a Elías a denunciar el escándalo que eso supone, y a anunciar el castigo del Señor que le corresponderá (cf. 1 Re 21,1-20).

Acciones como esta, de defensa de los derechos tradicionales de la gente sencilla frente a la prepotencia de unos gobernantes sin escrúpulos, son inseparables de la lucha de la religión

yahvista contra los cultos ajenos apoyados por el estado. El grito de Elías al pueblo en el desafío a los profetas de Baal en el Monte Carmelo, «¿Hasta cuándo andaréis cojeando con dos muletas? Si el Señor es Dios, id tras Él; y si es Baal, id tras él» (1 Re 18,21), es un modo de dejar claro que no es posible compaginar la fidelidad a Yahvé con la práctica de otros cultos. A pesar de todo, no parece que la predicación de Elías lograra un cambio sustancial de la situación. Ajab no le hizo caso, y el propio Elías tuvo que huir para salvar su vida.

A la muerte de Ajab, la situación política que debieron afrontar sus hijos Ocozías y Joram era muy difícil, sobre todo debido al creciente poder de Jazael de Damasco y al incremento de su influencia en la zona, a lo que se sumaba el descontento interno de la población.

Cuando Joram tuvo que retirarse a su casa de Yizreel para curarse de las heridas que había sufrido mientras defendía Ramot-Galaad frente al asedio de Jazael estalló una revuelta. Según el libro segundo de los Reyes, Eliseo tuvo en ella un notable protagonismo al ungir como rey de Israel a Jehú, uno de los generales del rey (cf. 2 Re 9,1-13), aunque no parece que esta unción fuera decisiva para lo que sucedió después. Jehú puso en marcha una revolución contra todo el sistema de los descendientes de Omrí que no se detuvo hasta que erradicó por completo a su familia, destruyó el templo de Baal en Samaría y mató a todos sus sacerdotes y devotos (cf. 2 Re 10,1-28).

No es posible pensar que Jehú pudiera llevar a cabo todas estas acciones si no hubiese contado con un gran apoyo popular. Posiblemente los abusos de la casa de Omrí habían sublevado los ánimos. En cualquier caso, la aniquilación del templo de Baal y la erradicación de su culto con la muerte de sus seguidores tuvo un fuerte impacto. A partir de entonces, quedó fuertemente grabado en el alma israelita que Baal es incompatible con Yahvé, pues la introducción de su culto estuvo en el origen de tan inmensos males.

4. Desigualdades sociales en el reinado de Jeroboam II

Después del prolongado dominio arameo, y coincidiendo con un declive en el poder de las potencias regionales, Israel volvió a recomponer su economía, y en el reinado de Jeroboam II hubo un nuevo momento de prosperidad y estabilidad política. Pero esa recomposición de la economía general fue unida a una gran crisis social.

En la época premonárquica, la gente vivía en sus aldeas y se sostenían de la explotación de las tierras cercanas y de sus ganados. Cuando se constituyó el reino, la estructura organizativa era aún muy incipiente. Pero la construcción de una capital como Samaría y la centralización política, comercial y militar que trajo consigo requirió la instauración de un fuerte sistema de recaudación de impuestos, y el nacimiento de una nueva clase de funcionarios. Muchos de ellos, también los propios reyes, invertían sus ahorros en la adquisición y explotación de tierras y ganado. La inicial fragmentación de la tierra entre pequeños propietarios que la cultivaban por sí mismos fue dando paso a la aparición de latifundios y a la contratación de obreros que recibían por su trabajo un jornal que apenas les daba para mantenerse.

Los distintos avatares de la fortuna, o los riesgos propios de la explotación agrícola debido a las incertidumbres climáticas, a lo largo de unos siglos fueron propiciando una lenta evolución

hacia unas mayores diferencias sociales. Los pequeños propietarios que seguían manteniendo sus propiedades necesitaban pedir préstamos para la siembra, pero bastaba una sequía o una plaga para que lo obtenido en la cosecha no fuera suficiente para mantenerse y además devolver los créditos recibidos más los intereses, a veces desproporcionadamente altos, por lo que no siempre podían pagar. En esos casos, la práctica más frecuente entonces otorgaba al acreedor el derecho a apropiarse de los bienes del deudor moroso, e incluso de los miembros de su familia y de su propia persona, que quedaban reducidos a una condición cercana a la esclavitud.

Muchos trabajadores del campo no pudieron resistir la presión de quienes les prestaban dinero y perdieron sus tierras. A veces ellos mismos quedaban sometidos a servidumbre, o se veían forzados a trabajar por un jornal miserable. Mientras tanto, en tiempos de bonanza agrícola, los grandes propietarios amasaban fortunas cada vez mayores. En todo el territorio convivía el lujo más refinado con la pobreza más miserable.

5. Amós y Oseas

Este era el contexto social de Samaría cuando se presentó allí un ganadero del sur, Amós de Técoa, hacia el año 760 a.C., proclamando un mensaje en nombre de Yahvé. Denunciaba los abusos sociales, políticos y religiosos que destruían la sociedad y dañaban a las personas, especialmente a los más débiles. Su predicación tenía tonos radicales y no tardó en provocar conflictos con los funcionarios del culto oficial, como el sacerdote Amasías de Betel (cf. Am 7,10-13). Las palabras de Amós no encontraron eco en Jeroboam ni en los grandes terratenientes o comerciantes, pero sí en un reducido grupo de discípulos que se encargarían de recogerlas y transmitir las. Son los primeros pasos de una literatura religiosa, con tintes polémicos, como es la profética.

Algo parecido sucedió poco después, a partir del 750 a.C., esta vez con un hombre del propio reino, Oseas. En este caso, su crítica se centraba especialmente en la errática política de alianzas seguida por los reyes de Israel, sobre todo en los últimos años. Esas alianzas eran establecidas o rotas según las conveniencias del momento, y eso estaba conduciendo a la pérdida de la identidad y a la corrupción de la moralidad, lo que en pocos años traería consigo la desaparición del reino. Para Oseas, la continua adulación de los asirios (cf. Os 8,9) no es sino una manifestación del olvido de aquello que constituye la identidad de Israel, que es la fidelidad a aquel Señor que es su Dios desde que los sacó de Egipto (cf. Os 12,10). El olvido de Yahvé es la llaga que corroe a Israel, la raíz de sus problemas, y no puede arreglarse acudiendo a Asiria:

Efraím ha acudido a Asiria, ha enviado embajada al gran rey. Pero ese no podrá sanaros ni curar vuestra llaga (Os 5,13).

La única solución a sus problemas podría venir del rechazo a toda alianza con alguien que no sea el Señor, y la conversión a Él:

¡Conviértete, Israel, al Señor, tu Dios, pues caíste por tu culpa! Preparaos las palabras y convertíos al Señor. Decidle: Quita toda iniquidad, acepta lo que sea bueno, te ofreceremos el fruto de nuestros labios. Asiria no nos ha de salvar; no montaremos a caballo, ni llamaremos más «Dios nuestro» a la obra de nuestras manos, porque en Ti el huérfano halla

piedad (Os 14,2-4).

Esa fuerte condena a la política de alianzas del reino del norte, constituye una invitación a valorar y ser fieles a la única verdadera Alianza que serviría a Israel, la establecida con Yahvé desde los tiempos de su liberación de Egipto.

Cuestiones abiertas

Una cuestión todavía abierta en la historia de esta época es la discusión acerca de la cronología de los acontecimientos. En los libros de los Reyes se indica el comienzo y el final de cada reinado, señalando su duración. También se dan referencias para sincronizar los reinados del norte y del sur. Pero hay numerosos problemas, ya que cuando se intenta construir una cronología de los hechos a partir de esos datos surgen contradicciones.

Un tipo de contradicciones son las relativas a la duración de los reinados. Por ejemplo, 1 Re 12,25 dice que Nadab de Israel comenzó a reinar en el segundo año de Asá de Judá. Poco después, en 1 Re 12,28 se dice que Nadab murió en el año tercero de Asá. En consecuencia, debería haber reinado un año, pero 1 Re 12,25 dice que reinó dos años.

Otro tipo de inconsistencias son las que se refiere al año en que debería algún rey haber comenzado a reinar. Un ejemplo de este tipo se encuentra en 2 Re 3,1 donde se dice que Joram de Israel comenzó su reinado en el año dieciocho de Josafat, rey de Judá. Sin embargo, en 2 Re 1,17 se había dicho que Joram de Israel comenzó a reinar el año segundo de Joram, hijo de Josafat, rey de Judá.

Asimismo surgen problemas al comparar los registros cronológicos de los reyes de Israel con los de Judá. En periodos totales de algo más de un siglo las discrepancias pueden llegar a veinte años, de modo que resulta imposible establecer una cronología que encaje bien con todas las referencias de los textos bíblicos. En realidad estas discrepancias obedecen a diversos factores, como son las fechas que se cuentan para el inicio del año (Es un anacronismo pensar que el 1 de enero; en unos casos es en primavera y en otros en otoño, dependiendo del calendario que se esté usando), o también el tipo de calendario que se usa en cada momento, si es solar o lunar, y, en ese caso, si tiene factores de corrección para el desfase de fechas que se produce cada año respecto al solar.

Para intentar resolver estas dificultades se ha contado también con las cronologías de los reyes asirios, y, de este modo, apoyándose en las menciones que hay en esos documentos de reyes de Israel o Judá, y al revés, poder calcular a qué años corresponderían en esas cronologías algunos sucesos mencionados en la Biblia. En conjunto, los estudios de las últimas décadas no difieren mucho en las dataciones que establecen para reyes, batallas y acontecimientos, aunque a veces varían en algunos años arriba o abajo.

Con el objeto de unificar las fechas que mencionamos en este manual hemos optado por ajustarnos a la cronología establecida por John Rogerson, *Chronicle of the Old Testament Kings: The Reign-by-Reign Record of the Rulers of Ancient Israel* (Londres: Thames & Hudson, 1999). Se trata de uno de los estudios sistemáticos recientes mejor fundamentados,

que atiende a todos los datos disponibles. Pero consideramos necesario advertir del problema de las fechas y de la opción tomada, porque el lector puede encontrar algunas ligeras divergencias de datación cuando consulte otros artículos o libros científicos. Es un problema inevitable, y actualmente no hay un consenso definitivo sobre las fechas.

Pistas de trabajo

Comente el texto de la estela de Meša, rey de Moab. Para ello lea primero detenidamente el texto completo de la estela de Meša. Puede encontrarlo en Jacques Briand, *Israel y Judá: en los textos del Próximo Oriente antiguo* (Documentos en torno a la Biblia, 4; Estella: Verbo Divino, 1982) 57-58. Lea, a continuación, el texto de 2 Re 3,1-27 acerca de la respuesta de Joram de Israel a su rebelión.

Confrontando ambas informaciones: ¿Cuál fue el resultado de la confrontación entre el rey de Moab y el rey de Israel? ¿Qué interpretación de esos acontecimientos hace Meša en su estela? ¿Cómo explica lo sucedido el libro de los Reyes? ¿Qué consecuencias se siguen de esos hechos acerca de la finalidad con la que fue redactada la estela de Meša de Moab y con la que fue redactado ese pasaje de la Biblia?

Sobre esa base, y teniendo en cuenta todo lo visto en este apartado acerca de esa época histórica, realice un comentario y una valoración del texto moabita, atendiendo sobre todo a lo que se puede deducir sobre el modo de narrar la historia, tanto de los redactores de la estela como de los que compusieron el texto bíblico.

BIBLIOGRAFÍA

Son muy abundantes los estudios particulares acerca del reino de Israel que completan la información que pueden ofrecer las historias mencionadas en la bibliografía del tercer capítulo. Para cuestiones más directamente relacionadas con la arqueología o la sociología histórica puede consultarse:

Campbell Jr., E. F., «A Land Divided: Judah and Israel from the Death of Solomon to the Fall of Samaria», en M. D. Coogan (ed), *The Oxford History of the Biblical World* (Oxford: Oxford University Press, 1998) 206-241.

Faust, A., «The Rural Community in Ancient Israel during Iron Age II»: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 317 (2000) 17-39.

Fox, N. S., *In the Service of the King, Officialdom in Ancient Israel and Judah* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2000).

Finkelstein, I., «The Great Wall of Tell en-Nasbeh (Mizpah), The First Fortifications in Judah, and 1 Kings 15:16-22»: *Vetus Testamentum* 62,1 (2012) 14-28.

—, «Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom»: *Vetus Testamentum* 61,2 (2011) 227-242.

Lipinski, E., *The Aramaeans: their Ancient History, Culture, Religion* (Lovaina: Peeters, 2000).

Master, D. M., «State Formation Theory and the Kingdom of Ancient Israel»: *Journal of Near*

Eastern Studies 60,2 (2001) 117-131.

Tetley, M. Ch., «The date of Samaria's fall as a reason for rejecting the hypothesis of two conquests»: *Catholic Biblical Quarterly* 64,1 (2002) 59-77.

Weippert, M., «Israélites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale»: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 113 (1997) 19-38.

Zvi, E. Ben, «Israel, Assyrian Hegemony, and some Considerations about Virtual Israelite History»: *Biblical Interpretation* 8 (2000) 70-87.

Sobre acontecimientos concretos o episodios importantes para la historia de Israel, se puede consultar:

Asurmendi, J. M., *La guerra siro-efraimita: historia y profetas* (Estella: Verbo Divino, 1982).

—, «Eliseo, justicia y política, y el relato ficticio»: *Estudios Bíblicos* 53 (1995) 145-164.

Becking, B., *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study* (Leiden: Brill, 1992).

Dubovský, P., «Tiglath-pileser III's Campaigns in 734-732 B.C. Historical Background of Isa 7, 2 Kgs 15-16 and 2 Chr 27-28»: *Biblica* 87 (2006) 153-170.

Galil, G., «A Re-Arrangement of the Fragments of the Tell Dan Inscription and the Relations between Israel and Aram»: *Palestine Exploration Quarterly* 133 (2001) 16-21.

—, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Leiden: Brill, 1996).

González Echegaray, J., «Situación política de Israel en el siglo VIII», en S. Ausín (ed), *De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.* (Estella: Verbo Divino, 1997) 19-38.

Grabbe, L. L. (ed), *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (Londres: T&T Clark International, 2007).

Na'aman, N., «Naboth's Vineyard and the Foundation of Jezreel»: *Journal for the Study of the Old Testament* 33,2 (2008) 197-218.

—, «Jehu son of Omri: Legitimizing a Loyal Vassal by His Overlord»: *Israel Exploration Journal* 48 (1998) 236-238.

Schneider, T., «Rethinking Jehu»: *Biblica* 77 (1996) 101-107.

Schoors, A., *Die Königsreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr.: Die Assyrische Krise* (Biblische Enzyklopädie 5; Stuttgart: Kohlhammer, 1998).

Acerca de la religión de Israel en este tiempo, son relevantes los siguientes estudios:

Dearman, J. A., *The Book of Hosea* (Cambridge: Wm. D. Eerdmans Publishing Co., 2010).

Holt, E. K., *Prophesying the Past: Use of Israel's History in the Book of Hosea* (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995).

Otto, S., *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa Erzählungen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2001).

Zvi, Ben, «History and Prophetic Texts», en M. P. Graham, W. P. Brown y J. K. Kuan (eds.), *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes* (Sheffield: Sheffield

Academic Press, 1993) 106-120.

CAPÍTULO VIII

EL REINO DE JUDÁ

El itinerario de la expedición del faraón Sesonq en el año 925 a.C., ya mencionada anteriormente, delimitaba lo que en esos momentos eran dos reinos incipientes en Cisjordania. Una vez que, en la sección anterior nos hemos asomado a lo sucedido en el reino del norte, Israel, en los siglos siguientes, ahora nos centraremos en lo acontecido en el sur.

I. JUDÁ, EN LA DOCUMENTACIÓN EXTRABÍBLICA

1. Una tierra pobre y poco poblada

En la región meridional de Cisjordania se puede observar la formación de un pequeño reino que, en su origen, se extendía desde el sur de Jerusalén hasta el Néguev. La primera alusión extrabíblica a sus gobernantes, hasta ahora conocida, es la que se encuentra en la ya mencionada inscripción real aramea de Tell Dan, del siglo IX a.C. donde se habla de un personaje de la «casa de David» (*byt dwd*). Podría tratarse de Ocozías de Judá, aunque no se conserva el nombre.

La ciudad más notable era Jerusalén, que tenía unas murallas de la época del Bronce Medio que, debidamente reparadas y reforzadas poco después del año 1000 a.C., aún seguían sirviendo, así como un buen sistema para el aprovisionamiento de agua a través de un túnel que finalizaba en un pozo del que se podía subir el agua desde la fuente de Guijón. Entre los siglos IX y VIII a.C. se realizaron algunas construcciones públicas de mediana entidad.

En las regiones del sur, más pobres y mucho menos pobladas que las colinas de Samaría, Yizreel o Galilea, el desarrollo económico y material fue más lento que en el reino del norte. La agricultura se desarrollaba en los alrededores de Jerusalén y en la Sefelá, donde había pequeños poblados con mercado y algunos núcleos de población que iban teniendo un crecimiento moderado. Entre ellos destacan Lakiš, Bet Šemeš y Guézer. En las regiones más meridionales, los poblados amalecitas iban siendo controlados poco a poco por los monarcas de la casa de David. En esa zona, también fueron surgiendo algunos centros administrativos y comerciales dependientes de la capital. Arad, Qadeš-Barnea y Berseba, son los más relevantes.

Los asentamientos agrícolas todavía eran en su mayor parte análogos a los que habíamos descrito en la época premonárquica, y estaban poblados por gentes que subsistían de su ganado y sus plantaciones. En el ambiente semiárido del Néguev predominaban los cereales, y en la Sefelá los cultivos de tipo mediterráneo como olivos y viñas. El calendario agrícola del siglo IX a.C. encontrado en Guézer (uno de los más antiguos documentos escritos en hebreo que se conservan) anota el ritmo con el que se suceden las faenas del campo: vendimia, siembra, corte del lino, siega de la cebada, poda y frutos de verano (cf. COS 2.85).

Las grandes rutas comerciales que se iban abriendo y desarrollando en el norte no atravesaban esta región, por lo que apenas llegaban productos del gran comercio. Los mercados

eran centros de intercambio de mercancías locales. Mientras en el vecino Israel se construía Samaría y se llenaba de riquezas, las pequeñas poblaciones del reino del sur seguían viviendo muy modestamente. Su reino era pobre, por lo que no alcanzó el protagonismo que sus vecinos del norte tuvieron en la política de la región, ni suscitó las codicias de los grandes imperios, ya que podían sacar más rendimiento a los tributos de otras regiones que a los de estas tierras depauperadas.

2. Ajaz y su tributo a Tiglat-Pileser III

Solo cuando los afanes de grandeza del Imperio asirio despertaron el interés por la posesión y el control efectivos de grandes territorios en el Próximo Oriente, causando zozobras en los gobernantes locales de los reinos vecinos, comenzamos a tener noticias de los gobernantes de esta región en fuentes extrabíblicas.

El documento más antiguo de los conocidos hasta ahora donde aparece el nombre de este reino y el de uno de sus monarcas es una lista de reyes y gobernantes que pagaron tributo a Tiglat-pileser III de Asiria. Se trata de una inscripción del 729 a.C., encontrada en Nínive y actualmente en el British Museum (K 3751):

[Recibí el tributo de] Kušašpi de Kumuju, de Urik de Qu'e, de Sibitti-be'el de [Gubla...], de Eni-ilu de Jamat, de Panammu de Sam'ala, de Tarjulara de Gurgumu, de Salumal de Miliddu, [... de Uas]surme de Tabal, de Ušjitti de Tuna, de Urpalla de Tujana, de Tujam[me de Ištundi... de M]atanbe'el de Arwad, de Sanipu de Bit-Ammana (Amón), de Salamanu de Ma'aba (Moab), [... de Mi]tinti de Asqaluna (Ascalón), de Ya'ujazu (Ajaz) de Ya'udu (Judá), de Qa'ušmalaka de Udumu (Edom), de Muše [... de J]anunu de Jazatu (Gaza): oro, plata, estaño, hierro, plomo, vestidos multicolores y de lino, vestidos de su país, púrpura roja, [toda clase de cosas] preciosas, productos del mar y de tierra firme, cosas deseables de su país para un tesoro real, caballos, mulos de tiro (COS 2.117B, lin. R. 7'-13').

El elenco deja constancia del pago de un tributo por parte de Ajaz de Judá, lo que permite verificar que, en esos momentos, contaba con la protección de Asiria sometiéndose a su vasallaje.

3. Amenazas asirias: Senaquerib y Ezequías

Cuando Salmanasar V emprendió la campaña que sería decisiva contra Samaría y los últimos reductos del reino de Israel, los egipcios, que veían con recelo la extensión del poder asirio, prometieron ayuda a la resistencia antiasiria, tanto en la franja costera como en el interior. Pero Salmanasar V murió en el curso de esa campaña, y su hijo Sargón II se hizo con el poder, culminando la toma de Samaría y organizando la deportación. El temor fue creciendo entre los reinos vecinos, ya que no se conformaba con el pago de tributos sino que exigía la completa sumisión.

Cuando Sargón II murió y le sucedió Senaquerib, el rey de Jerusalén que, desde el reinado de Ajaz hasta esos momentos, pagaba tributo a Asiria pensó que era mejor buscar apoyos en otra parte. Para garantizarse ayuda en caso de necesidad buscó la colaboración de Egipto. Según parece, hacia el año 704 a.C. el monarca judío, organizó una coalición contra los asirios apoyada

por Egipto, y de la que formaban parte algunas ciudades filisteas, a la vez que reforzaba sus defensas para estar preparado ante una eventual, pero muy probable, respuesta.

En esos momentos la ciudad de Jerusalén estaba teniendo un notable crecimiento demográfico debido, tal vez, a la llegada de un buen número de refugiados del reino de Israel que emigraban hacia el sur, atemorizados por las destrucciones y las deportaciones masivas que estaban llevando a cabo los asirios en los terrenos que habían conquistado. En poco tiempo se fueron construyendo muchas viviendas en sus alrededores, sobre todo en las laderas de la colina occidental. Se calcula que en menos de cincuenta años, Jerusalén pasó de los mil habitantes que tenía desde hacía mucho tiempo, a los quince mil habitantes a finales del siglo VIII a.C.

Un incremento notable de población tuvo lugar también en las regiones agrícolas más fértiles. Quedan numerosos restos arqueológicos que atestiguan un gran crecimiento en la producción de vino y aceite en la Sefelá, que abastecían tanto a las ciudades filisteas de la costa, como a los palacios que los asirios habían construido en las zonas ocupadas en el antiguo reino del norte, como al consumo de la ciudad de Jerusalén. Se han encontrado factorías dotadas de piedras de moler aceitunas, y muchas ánforas para esos productos, entre las que destaca un buen número de ellas con el sello «lmlk» (del rey) y la indicación del lugar de procedencia (cf. COS 2.77). También se han encontrado los sellos de los funcionarios encargados de su distribución y venta. Uno de ellos era Sobná, bien conocido por el libro de Isaías.

A medida que crecía la población y la riqueza de las comarcas más aptas para la agricultura, se fueron colonizando también las regiones más áridas del sur, en el Néguev. Se fueron construyendo algunas fortalezas que servían para salvaguardar la frontera meridional y controlar las rutas caravaneras, que en ese tiempo ya llevaban hasta esa zona el gran comercio de los productos surarábigos.

Este rápido y notable crecimiento supuso un fuerte incremento de riqueza que permitía afrontar nuevas construcciones y reclamaba la necesidad urgente de algunas obras públicas. Cuando se interrumpió el pago del tributo a los asirios, se invirtieron grandes sumas en mejorar las fortificaciones de Jerusalén mediante la construcción de nuevas murallas que pudieran albergar en su interior a los nuevos barrios recientemente surgidos. Además, como abastecer de agua a tanta gente, en caso de asedio, sería muy difícil con el único pozo existente sobre la fuente de Guijón, se construyó una alberca en Siloé y se excavó un gran canal, que condujera el agua desde esa fuente hasta la nueva alberca. Ese canal tiene 512 m de longitud y todavía hoy se conserva en perfecto estado. En él se ha encontrado una inscripción de la época, escrita en hebreo, que explica algunos detalles de su excavación. También se construyeron algunas otras fortalezas para defender el reino.

Senaquerib, como era previsible, organizó una campaña espectacular contra la coalición que había organizado el rey de Jerusalén. Las tropas asirias conquistaron el territorio filisteo, y entraron a Judá por la Sefelá. El Prisma Hexagonal de arcilla de Senaquerib proporciona algunos detalles de estas campañas:

Continuando mi campaña puse sitio a Bet-Dagón, Joppe, a Hanai-Barqa y Azuru, ciudades pertenecientes a Sidqia, que no se habían postrado 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 Ašur, y le habían entregado a Ezequías de los judíos, el cual le tuvo encadenado como si fuera un enemigo, y se asustaron y pidieron ayuda a los reyes de Mu-su-ri (Egipto), y a los arqueros, los carros y la caballería del rey de Etiopía, ejército innumerable, que acudieron para auxiliarlos. 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 Ašur, mi señor, les hice frente y los 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 Timmah, las conquisté y me llevé su botín. Luego atacué a Eqrón y di muerte a los magistrados y jefes que habían cometido el crimen, 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, y lo restablecí en el trono como soberano sobre ellos, imponiéndole un tributo de reconocimiento de mi superioridad En cuanto a Ezequías el judío que no se había sometido a mi yugo, le asedié cuarenta y seis de sus ciudades fuertes, baluartes y aldeas de los alrededores; y las conquisté mediante terraplenes y arietes de cerco, combinados con un ataque de hombres a pie, utilizando minas y brechas. Y les tomé como botín doscientas mil ciento cincuenta personas, jóvenes y viejos, hombres y mujeres; caballos y mulos, asnos, camellos, ganado mayor y ganado menor sin número. Y a él mismo lo encerré en Jerusalén, su residencia real, como 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 Ašdod, y a Padi, rey de Eqrón, y a Silli-bel, rey de Gaza. De este modo disminuí su país, pero aumenté el tributo 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 y otros irregulares, que había concentrado en Jerusalén para reforzarla, me hizo llegar a Nínive, mi ciudad señorial más tarde: treinta talentos de oro, ochocientos talentos de plata, piedras preciosas, piedra 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 (COS 2.119B; ANET, 287-288).

En esta inscripción se menciona el nombre del rey de Jerusalén, Ezequías, al que se califica de «el judío».

Las excavaciones arqueológicas de los lugares mencionados confirman esas devastaciones en las ciudades filisteas y en la Sefelá. Especialmente llamativa fue la conquista de Laquiš inmortalizada en un gran relieve aún conservado donde se reproduce con toda fidelidad la topografía de la ciudad durante su asedio, incluso con el terraplén construido por los asirios para acceder a ella, y que aún hoy puede verse en las excavaciones. En cambio, como la propia inscripción lo da a entender, las defensas de Jerusalén resultaron ser suficientemente eficaces, ya que obligaron a establecer un largo asedio. Finalmente, los asirios no pudieron prolongarlo más y levantaron el cerco, contentándose con un fuerte tributo.

El modo en que los asirios se comportaron con Jerusalén constituye lo que, a partir de esos años, fue la práctica asiria habitual. A diferencia de su política anterior, ya no ponían todo su empeño en convertir en provincias asirias los reinos que estaban en los límites de su imperio, sino que preferían respetar su independencia a cambio de que le permanecieran fieles y le pagasen tributo. En realidad, a Asiria le interesaba más conquistar Egipto que Judá, y para eso necesitaba circular por territorio judío y por la costa con el apoyo de su población, sin gastar energías en su sometimiento. Así que les resultaba mucho más rentable contentarse con que Judá fuese un leal vasallo. En esas circunstancias, con el pago del vasallaje se mantuvo una

situación de cierta paz y continuó el crecimiento de Jerusalén, que en estos momentos ya alcanzaba la grandeza de una verdadera capital.

4. Manasés, vasallo de Asiria

Ese periodo de vasallaje sereno se prolongaría durante los reinados de Asarhaddon y de Asurbanipal, durante unos cincuenta años. En documentos oficiales de ambos se menciona la colaboración material prestada por Manasés, rey de Judá, a sus requerimientos.

El primero corresponde a la crónica de la campaña llevada a cabo por Asarhaddon en la región siro-palestina recabando apoyos de sus vasallos para la construcción de su palacio:

Convoqué a los reyes del país de Hatti y del otro lado del río [Éufrates], Ba'alu, rey de Tiro; Manasés, el judío; Kaušgabri, rey de Edom; Musuri, rey de Moab; Silbel, rey de Gaza; Mitinti, rey de Ascalon; Ika'usu, rey de Ekrón [...] a todos di órdenes y arrastraron penosamente y con dificultades desde las montañas donde se encuentran hasta Nínive, mi real ciudad, grandes vigas, postes altos, traviesas alargadas de cedro y ciprés, producto del monte Sísara y del monte Líbano (ANET, 291).

El segundo, junto con casi los mismos reyes vasallos, corresponde a la campaña de Asurbanipal contra Egipto:

En el curso de mi campaña trajeron ante mí su importante presente y besaron mis pies, Ba'alu, rey de Tiro; Manasés, rey de Judá; Kaušgabri, rey de Edom; Musuri, rey de Moab; Silbel, rey de Gaza; Mitinti, rey de Aškelon; Ikasamsu, rey de Ekrón [...] (ANET, 294).

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo VII a.C. el afán de grandeza imperial de Asurbanipal había decaído, y la inactividad del monarca, ya anciano, anunciaba el declive del poder asirio en todo el Próximo Oriente.

5. Decadencia de Asiria y esperanzas de afirmación nacional

En cambio, una nueva potencia estaba surgiendo en esos momentos. Un líder caldeo llamado Nabopolasar se proclamó rey de Babilonia el año 625 a.C., e hizo que la resistencia a los asirios se hiciera aún más dura de lo que siempre había sido en la Baja Mesopotamia. El apoyo que encontró en Ciaxares, rey los medos, para luchar contra los asirios resultaría decisivo. Logró reunir un ejército fuerte y fue expulsando a los asirios de toda esa región. Luego continuó su avance entre el Tigris y el Éufrates. Pronto fueron saqueadas las grandes ciudades: primero Assur en el 614 a.C., dos años después Nínive, y más adelante las demás poblaciones de importancia. En poco tiempo, el corazón del gran Imperio asirio quedaba desolado y reducido a ruinas.

Mientras tanto Egipto quiso aprovechar el desmoronamiento del Imperio asirio. El faraón Neco II emprendió en el año 609 a.C. una expedición a través de la franja costera y de Yizreel hasta llegar a Siria y el Éufrates, con la intención de cortar ahí el paso a los caldeos, y retomar el

control de Siria y Palestina, a lo que Egipto no había renunciado a pesar de haberlo perdido hacía ya varios siglos. Pero no lo consiguió, ya que sus tropas fueron derrotadas en Karkemiš y Hamat por los caldeos, mandados por Nabucodonosor II, que había sustituido en el trono a Nabopolasar.

Durante la decadencia del Imperio asirio hasta su derrumbamiento final, y mientras los caldeos luchaban en Mesopotamia por controlar la situación, es decir, entre el 640 y el 605 a.C., los estados vasallos de Asiria, como era el caso de Judá, se vieron aliviados del control al que habían estado sometidos y recuperaron su capacidad de llevar a cabo acciones individuales. De una parte, no eran urgidos a realizar sus pagos establecidos, por lo que disponían de mayores recursos para destinar a sus propias necesidades, y por otra los ejércitos imperiales ya no tenían capacidad de llegar a sofocar las operaciones que no fuesen de su agrado. En esos años, Tiro llevó a cabo una estrategia de expansión comercial y marítima. Los ammonitas lograron dar un gran impulso de la construcción de fortalezas que consolidaron y ampliaron su reino.

También en Judá las excavaciones arqueológicas atestiguan la construcción de nuevas fortalezas y puestos de defensa avanzados en todas las direcciones, tanto hacia el este, en las zonas desérticas junto a la orilla del mar Muerto, como hacia el sur donde se mejoraron las construcciones de Berseba, Aroer, Arad, Qadeš-Barnea, o Kuntillet-Ajrud, e incluso bien adentro del desierto del Sinaí. Pero sobre todo, el repliegue asirio permitió una ampliación hacia la costa y facilitó avances hacia el norte, más allá incluso de Betel, en el territorio que antes había sido el solar del reino de Israel, que permitían soñar en el establecimiento de un reino que ocupase todos los territorios antes habitados por los israelitas.

6. Caída de Jerusalén y deportación a Babilonia

Una vez que Nabucodonosor II venció en Karkemiš a egipcios y asirios en el 605 a.C., logrando así el control de Mesopotamia, comenzó una serie de campañas anuales con el objetivo de ir haciéndose con el control de las provincias asirias de Siria y Palestina, y, una vez dominadas, conquistar también los estados que se habían mantenido independientes, aunque como vasallos de Asiria. Entre ellos estaba Judá, y le llegó su turno.

En el mes de Kislew (diciembre) del año séptimo de su reinado, es decir el 598 a.C., Nabucodonosor II inició una nueva campaña en la región de Siria-Palestina. En el curso de ella asedió Jerusalén y el rey de Judá decidió rendirse muy pronto: el día 2 del mes de Adar (febrero-marzo) del año siguiente, el 597 a.C. El monarca fue hecho prisionero y deportado a Babilonia junto con todas las personas que podían ser influyentes, para alejar todo peligro de una rebelión. También se le impuso un fuerte tributo a su reino. En la Crónica babilónica se dice lo siguiente sobre este asedio de Jerusalén:

En el año séptimo, en el mes de Kislew, 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; y el día segundo del mes de Adar se apoderó de la ciudad; e hizo prisionero al rey. Designó luego un rey según su corazón y le impuso un fuerte tributo, y lo envió a Babilonia (ABC 5,11'-13').

Además, en un elenco administrativo de personajes que estaban en Babilonia durante el reinado de Nabucodonosor II figura el nombre del rey:

Yeoakin, rey del país de Judá... y los hijos de los reyes de Judá (ANET, 308).

Mientras tanto, la vida en Jerusalén siguió su curso normal, adaptándose a la nueva situación. Incluso se llevaron a cabo construcciones de nuevas casas en la colina del Ofel cerca del templo y del palacio real. Entre ellas la «casa de Ahiel», la «casa quemada», la «casa de los bloques tallados», y la llamada «casa de las bulas» por la gran cantidad de sellos encontrados allí en las excavaciones, en los que figuran muchos nombres propios de tipo yahvista, entre ellos Gemaryahu hijo de Safán (mencionado en Jr 36,10-12).

El ambiente político en Jerusalén estaba muy caldeado por el debate acerca de si convenía someterse a los caldeos o si era mejor hacerles frente. Nabucodonosor II se dirigió de nuevo hacia la ciudad. Mientras tanto las ciudades judías buscaban el apoyo de Egipto. En la puerta-torre de Lakiš han aparecido varios *óstraka* con mensajes de campaña que permiten hacerse una idea del esfuerzo que se estaba realizando por defenderse del avance de las tropas babilónicas. Se mencionan también muchos nombres yahvistas. En alguno de ellos se alude también a las relaciones con Egipto:

Tu siervo Oseas ha escrito para informar a mi Señor Yaoš: ¡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, y o puedo repetirla a la letra. Se ha informado a tu siervo diciendo: «El jefe del servicio de Koniyahu, hijo de Elnatán, ha bajado a Egipto y ha enviado a Hodawyahu, hijo de Ajiyahu y sus hombres para obtener avituallamientos». En cuanto a la carta de Tobyahu, servidor del rey, que ha llegado a Šallum, hijo de Yaddua, de parte del profeta, diciendo: «¡Ten cuidado!», tu siervo la ha transmitido a mi señor (COS 3.42B; ANET, 321).

Las tropas caldeas pusieron un nuevo cerco a Jerusalén en el año 589 a.C., que duraría unos dos años. Finalmente las tropas entraron en la ciudad al mando de Nebuzardán y Nergal-usur en verano del 587 a.C., demolieron sus murallas y saquearon el templo. Los restos arqueológicos confirman la destrucción, también de las nuevas casas del Ofel.

Lo que había pasado con la capital, fue lo que sucedió también con muchas de las grandes ciudades de Judá: fueron destruidas. Las zonas de avanzadilla que se habían ido fortificando en el Néguev y la Arabá se fueron despoblando y sus poblados desaparecieron o quedaron a merced de los edomitas. En cambio, las poblaciones y fortalezas situadas hacia el norte de Jerusalén siguieron siendo usadas. La población campesina también pudo permanecer en sus tierras.

II. LOS REYES DE JUDÁ

Hasta aquí hemos presentado una síntesis de los eventos más relevantes acaecidos en el reino de Judá, así como de sus protagonistas, en la medida en que se pueden conocer a partir de los

hallazgos arqueológicos y las inscripciones contemporáneas a los hechos que se han encontrado hasta el momento. En este primer acercamiento, al igual que hicimos para la historia del reino de Israel, hemos prescindido deliberadamente de lo que dicen los textos de la Biblia, para ofrecer un panorama histórico independiente de ellos.

En cualquier caso, esos textos contienen un gran arsenal de información que, una vez sometido a una crítica literaria e histórica rigurosa, permite conocer muchos más detalles de lo acontecido. Ahora nos ocuparemos de esa tarea, completando lo antes narrado con nuevos hechos y personajes, muy posiblemente reales, pero de los que hasta el momento no se han encontrado menciones directas en inscripciones de la época.

1. Roboam y sus sucesores bajo la amenaza de Israel

Regresemos, pues, a Jerusalén en los orígenes de la monarquía. Tras la muerte de Salomón, le sucedió su hijo Roboam (931-914 a.C.). Las gentes de las colinas de la región central, decidieron emprender la historia por su cuenta, como ya vimos al hacer la historia del reino del norte. En cambio, la tribu de Benjamín, muy cercana a Jerusalén, mantuvo buenas relaciones con Roboam y con sus sucesores (cf. 1 Re 12,21). Su reino, sería, pues, de unas dimensiones más bien reducidas y durante bastante tiempo tendría escasa relevancia en el conjunto de la zona. Cuando Roboam llevaba unos cinco años en el trono, el paso de la expedición del faraón Sesonq supuso un fuerte contratiempo, ya que, aunque su territorio no sufrió destrucciones, sí que fue obligado a pagar un fuerte tributo para financiar la campaña (cf. 1 Re 14,25-26).

A Roboam lo sucedió en el trono su hijo Abiam (914-911 a.C.) y a este su hijo Asá (911-871 a.C.). En esta época el reino del norte iba creciendo y reforzándose, y el panorama que presenta la arqueología, con Judá mucho más pobre y menos desarrollada que sus vecinos, invita a pensar que en Jerusalén se vivía bajo la amenaza de verse sometidos a Israel. Para proteger los poblados situados cerca de la frontera con Israel, Asá quiso reforzar sus posiciones en la zona, y para eso se enfrentó con Basá, rey de Israel. Consciente de su inferioridad militar tuvo que pedir ayuda al rey de Damasco, ofreciéndole un fuerte tributo, para contar con su colaboración. En virtud de este acuerdo, Ben-Hadad de Damasco invadió el norte de Galilea, por lo que Basá de Israel tuvo que salir a su encuentro, dejando desprotegida su región meridional, que fue atacada por Asá de Judá (cf. 1 Re 15,18-22).

Los reyes siguientes aparecen ya al servicio de sus poderosos vecinos, como si fueran vasallos, apoyando sus acciones expansionistas. Así sucede con Josafat (871-848 a.C.), que ayuda a Ajab cuando este quería controlar Ramot-Galaad (cf. 1 Re 22,2-4) y a Joram de Israel cuando ataca a Meša de Moab, contando también con la ayuda del vasallo rey de Edom (cf. 2 Re 3,1-27).

El hijo de Josafat, Joram de Judá (848-841 a.C.), se casó con Atalía, hija de Ajab y hermana de Joram de Israel, dentro de la estrategia de política matrimonial y de paz con los vecinos diseñada por los reyes de la casa de Omrí.

El hijo de Joram de Judá, Ocozías (841 a.C.), prestó ayuda a su tío Joram de Israel en el nuevo asedio a Ramot-Galaad, y cuando lo acompañaba en la casa de Yizreel mientras Joram de Israel se curaba de las heridas recibidas en el asedio, ambos fueron asesinados por Jehú (cf. 2 Re 8,28-

29; 9,27-29). Como se recordará este es el episodio al que se alude en la estela de Tell Dan, donde no aparece completo el nombre de Ocozías pero sí se dice que era «de la casa de David». Cuando Ocozías, rey de Judá, murió, su madre Atalía intentó asesinar a todos sus posibles descendientes y tomó el mando ella misma (cf. 2 Re 11,1).

Tras siete años de gobierno de Atalía (840-835 a.C.), accedió al trono Joás (835-796 a.C.) apoyado por el sacerdote Yehoyadá (cf. 2 Re 11,1-12,2). Se encargó de que se realizaran reparaciones en el templo, y tuvo que pagar un fuerte impuesto a Hazael de Siria, para intentar convencerlo de que desistiera en su intento de asediar Jerusalén cuando regresaba victorioso de una campaña contra Gat (cf. 2 Re 12,18-19). Murió asesinado por algunos de sus oficiales, y lo sucedió su hijo Amasías.

Amasías (796-767 a.C.) consiguió reforzar su ejército y logró una victoria sobre los edomitas, a los que conquistó Petra (cf. 2 Re 14,7). Animado por esta victoria se atrevió a desafiar al rey Joás de Israel, aprovechando que en esos momentos el vecino reino del norte había perdido gran parte del poderío del que había gozado no mucho antes. Sin embargo, la diferencia aún era muy grande, por lo que sufrió una derrota humillante. Joás lo hizo prisionero en Bet-Šemeš y lo llevó a Jerusalén, donde lo dejó abandonado, tras haber derribado sus murallas, saqueado el templo y haberse llevado prisioneros (cf. 2 Re 14,13-14). Amasías vivió los últimos quince años de su reinado en esa situación, inutilizado, hasta que hubo una conspiración contra él, y tuvo que huir a Laquiš, donde fue asesinado (cf. 2 Re 14,19-20).

Uno de sus hijos, Azarías (767-739 a.C.), también llamado Uzías, sería designado por el pueblo como su sucesor (cf. 2 Re 14,21), pero contrajo la lepra y pasó sus últimos ocho años, hasta su muerte, en una casa retirada, mientras su hijo Jotam se encargaba de gobernar el reino (cf. 2 Re 15,5).

A su muerte, Jotam (739-734 a.C.) fue proclamado rey. En esos años la situación política en el Próximo Oriente era complicada. Como ya se había indicado, desde la subida al poder de Tiglat-pileser III de Asiria el 745 a.C. se había iniciado un cambio en el panorama de la región, que sería muy notable, y pronto su creciente poderío comenzó a preocupar grandemente a los reinos de la zona.

2. Ajaz

Cuando Ajaz (734-728 a.C.) accedió al trono de Judá, las tropas de Resín de Damasco y Pécaj de Samaría ya habían entrado en territorio de Judá y se dirigían hacia Jerusalén en busca de apoyos para hacerle frente. Ante el inminente peligro de perder su autonomía si se sumaba a esa coalición antiasiria, decidió resolver la situación desde la perspectiva contraria.

Se dirigió directamente a Tiglat-pileser III pidiéndole que interviniera, a cambio de pagarle un tributo. Era la ocasión que el monarca asirio esperaba para hacer frente a Siria e Israel, y con esa excusa comenzó las campañas militares contra ambos que terminarían primero con la conquista de Damasco y después con la rendición definitiva de Samaría y la caída del reino de Israel.

Nada más tomar los asirios Damasco, Ajaz se trasladó hasta allí para hablar con Tiglat-pileser III y manifestarle su sumisión. Cuando regresó introdujo algunas modificaciones en el altar del

templo, para ajustarlo a lo que había visto en Damasco (cf. 2 Re 16,10-18).

Mientras tanto, un número considerable de refugiados israelitas fue llegando a Judá, escapando del peligro asirio que los amenazaba, y muchos de ellos fueron asentándose en Jerusalén. Tras la caída de Samaría los que pudieron escapar de manos los asirios también buscarían refugio allí.

3. Ezequías

Poco después de que Ezequías (728-698 a.C.), su hijo, subiera al trono la población de Judá comenzaría a aumentar con la llegada de gentes procedentes del reino del norte que huían ante el empuje asirio. Jerusalén fue creciendo, y las regiones agrícolas, con más mano de obra, produjeron mayores riquezas. El reino se iba consolidando y llegó a gozar de una notable prosperidad material. En esas circunstancias pensó que ya no era necesario pagar el tributo a Asiria que su padre venía ofreciendo y dejó de hacerlo. A la vez inició una política alternativa al vasallaje asirio, buscando la amistad con Egipto y con el caldeo Merodac-Baladán (cf. 2 Re 20,12-13). Convencido de que los asirios reaccionarían, fortificó ciudades, reforzó las defensas de Jerusalén y la preparó para resistir un fuerte asedio.

En efecto, la reacción asiria no se hizo esperar. En cuanto el nuevo rey asirio Senaquerib tuvo noticia de lo que estaba sucediendo, emprendió una campaña contra las ciudades filisteas que, instigadas por Ezequías y con el apoyo recibido de Egipto, se habían rebelado contra él, y posteriormente se dirigió directamente contra el reino de Judá hasta poner sitio a Jerusalén; era el año 701 a.C. Al final la ciudad logró salvarse sin ser saqueada, pero hubo de pagar un fuerte tributo, que se renovó cada año durante todo el resto de su reinado, y se mantendría aún durante varias décadas. Los hechos, además de en la documentación asiria antes citada, están narrados con bastante detalle en los textos bíblicos (cf. 2 Re 18,1-19,37).

Le sucedió su hijo Manasés (698-643 a.C.) y a este su hijo Amón (642-640 a.C.) que continuaron pagando tributo de vasallaje a Asiria. Amón fue asesinado por unos oficiales del reino, que a su vez fueron ejecutados por la gente del pueblo, que proclamó rey a su hijo Josías. Se inicia así uno de los momentos más importantes en la historia de Judá.

4. Josías

Josías (640-609 a.C.) accedió al trono muy joven, y se encontró con un reino que en los largos reinados de Ezequías y Manasés había ido creciendo y reforzándose tanto en el aspecto económico como en el organizativo. Era vasallo de Asiria, a la que pagaba tributo desde que Senaquerib había levantado su asedio a Jerusalén en su campaña del 701 a.C., pero la nueva política asiria de dejar autonomía a sus reinos vasallos había permitido a Ezequías, primero, y a Manasés, después, gestionar bien sus recursos, y también impulsar la construcción nacional.

Cuando Josías comenzó a reinar, el rey asirio Asurbanipal ya era anciano, y era evidente el declinar de su imperio. Había cesado su actividad expansionista, y cada vez tenía más dificultades para recaudar los impuestos de los reinos vasallos. Esto permitiría a Josías utilizar esos fondos para llevar a cabo importantes obras públicas en Jerusalén, restaurando el templo, y

arreglar fortalezas. Logró reforzar sus posiciones por el sur, y ampliar los dominios de su reino por el oeste recuperando el control de Laquiš y Guézer, en la Sefelá, y también hacia el norte avanzando hasta Betel y haciendo sentir su influencia incluso más al norte, en territorio de la provincia asiria de Samaría.

Su labor más importante fue, no obstante, de tipo social y religioso, pues llevó a cabo una amplia reforma que tendría como núcleo fundamental la centralización de todo el culto a Yahvé en el templo de Jerusalén (cf. 2 Re 22,3-23,25). A la vez, llegó a concebir el proyecto de crear un gran reino donde se integraran todos los que desde antiguo daban culto a Yahvé, desde las regiones más septentrionales de Galilea a las más meridionales de Judea. Sin embargo, este proyecto, que tal vez podría haberse llevado a cabo aprovechando el hundimiento del Imperio asirio ante el empuje de los caldeos a partir del 614 a.C., quedaría truncado por su pronta muerte y por el rápido cambio que se estaba gestando de toda la situación general en la zona.

En el año 609 a.C., el faraón Neco había emprendido una expedición a través de la franja costera y de Yizreel con el propósito de cortar el paso a los caldeos en Siria y el Éufrates, y retomar el control de Siria y Palestina que siempre había estado entre los proyectos de Egipto. Josías salió a hacerle frente, pero sus tropas fueron derrotadas en Meguidó y él mismo resulto herido y murió (cf. 2 Re 23,29 y 2 Cr 35,20-24).

A partir de ese momento, comienza en Judá un periodo de desconcierto y confusión, ya que perdió de nuevo su independencia, apenas recuperada por Josías ante el declive asirio. Ahora, aunque por poco tiempo, sería el faraón vencedor, Neco, quien tomaría el control.

5. Últimos reyes de Judá, hasta la deportación a Babilonia

A Josías lo había sucedido su hijo Joacaz en el 609 a.C., pero cuando solo llevaba tres meses en el trono, Neco lo hizo prisionero y se lo llevó a Egipto para impedir que reinara. En su lugar puso a otro hijo de Josías, Eliaquim, a quien cambió el nombre a Yoyaquim (609-598 a.C.) como manifestación de su dominio, y lo dejó en Jerusalén con la intención de que recaudara impuestos para pagar su vasallaje a Egipto.

Sin embargo, Egipto perdió pronto su control sobre Palestina ante la presión de los caldeos, que ya iban constituyéndose como el nuevo gran imperio de la zona, y Judá recuperó brevemente su independencia, que Yoyaquim intentó mantener en los últimos años de su reinado pagando un nuevo tributo, ahora a los caldeos, que ya dominaban la franja costera siro-palestina.

A los tres años de estar pagando este vasallaje a los caldeos, decidió interrumpir sus pagos y probar suerte, pero no la tuvo. Nabucodonosor II, que había subido al trono de Babilonia, fue a pedirle cuentas. Mientras llegaba, Yoyaquim murió y le sucedió su hijo Yoyaquín (597 a.C.) que, al verse asediado en Jerusalén por los caldeos se rindió inmediatamente sin prestar resistencia para evitar males mayores. Nabucodonosor saqueó el templo, y se llevó cautivos a Babilonia a la familia real, los altos funcionarios y militares, así como a los artesanos especializados, es decir, todos aquellos con capacidad de organizar al pueblo, construir defensas o promover una rebelión contra ellos (cf. 2 Re 24,10-16).

Para gobernar Judá al servicio del rey de Babilonia, Nabucodonosor eligió como rey vasallo a otro hijo de Josías, y por tanto tío de Yoyaquín, llamado Matanías, al que como señal de sumisión cambió el nombre a Sedecías (597-587 a.C.) (cf. 2 Re 24,18). Sedecías acató al principio esa sumisión, pero después su fidelidad a los caldeos se fue debilitando al no tener el apoyo de los notables del reino que permanecían en Jerusalén y en las ciudades de Judá, y que estaban divididos. Unos eran partidarios de la rebelión, confiando en las propias fuerzas y el apoyo de Yahvé, y parece que hacia estos se inclinaba Sedecías. Otros pensaban que era preferible pedir ayuda a Egipto para sacudirse el yugo babilónico. Por último, no faltaban los que, como Jeremías, afirmaban que era necesario aceptar el vasallaje ante los caldeos. Mientras tanto, la vida normal seguía llena de vitalidad en Jerusalén, aunque con la inquietud que suponía lo imprevisible del futuro inmediato.

Finalmente Sedecías optó por rebelarse contra el rey de Babilonia. Las tropas caldeas se pusieron en marcha hacia Jerusalén. Mientras tanto las ciudades judías buscaban el apoyo de Egipto. Los babilonios, tras conquistar las fortalezas judías de la Sefelá, pusieron de nuevo cerco a Jerusalén en el año 588 a.C. El asedio de Jerusalén fue temporalmente suspendido por la intervención de las tropas del faraón Jofra (Jr 37,5-10), que habían acudido a la llamada de auxilio, pero que tuvieron que retirarse pronto sin lograr que se marcharan los caldeos. Cuando la ciudad llevaba dos años sitiada, el rey Sedecías logró huir por el Cedrón con algunos soldados, pero fue alcanzado junto a Jericó y conducido a Riblá, donde estaba el cuartel general de Nabucodonosor. Sus hijos fueron degollados en su presencia, y a él, después de arrancarle los ojos y encadenarlo, lo llevaron a Babilonia donde murió (cf. 2 Re 25,4-7 y Jr 39,1-7).

Jerusalén resistió unos meses antes de su rendición total en el 587 a.C. Los babilonios decretaron una nueva deportación. El templo fue incendiado y las murallas destruidas (cf. 2 Re 25,8-17). Un grupo importante de funcionarios de Judá fueron ajusticiados en Riblá, y muchos otros fueron deportados (cf. 2 Re 25,18-21). Las cifras de los que marcharon al exilio no son excesivamente altas. En el libro de Jeremías dice que la primera deportación (597 a.C.) afectó a tres mil veintitrés judíos, la segunda (587 a.C.) fue de ochocientos treinta y dos, y menciona una tercera, cinco años después, de setecientas cuarenta y cinco personas (cf. Jr 52,28-30). No fueron dispersados por el imperio, sino llevados a Babilonia y sus alrededores y, a diferencia de las deportaciones que habían hecho los asirios en tiempos anteriores, no se consta que fueran instaladas en Judá gentes procedentes de otros lugares.

Los babilonios se portaron bien con Yoyaquín, que se había rendido en el primer asedio sin manifestar resistencia. En Babilonia fue tratado con humanidad como un prisionero respetable. Cuando murió Nabucodonosor, su sucesor Evil-Merodac dictó una amnistía con motivo de su acceso al trono de la que se benefició Yoyaquín, al que se le reconoció el título de rey de Judá (cf. 2 Re 25,27-30).

6. El gobierno de Godolías en Mispá

Los babilonios dejaron a Godolías, protector y amigo de Jeremías, como gobernador con sede en Mispá (cf. 2 Re 25,22-23). Con él quedaron aquellos que en los debates de los años anteriores

se habían inclinado por aceptar el vasallaje caldeo. Nabucodonosor premió la fidelidad de Jeremías dejándole libre de hacer lo que quisiera y proporcionándole medios de subsistencia (Jr 39,11-14). Los que quedaron en Mispá acordaron aceptar el sometimiento al dominio caldeo y, a la vez, trabajar por la reconstrucción del país en lo económico y en lo social (cf. 2 Re 25,24).

Pero el nuevo gobierno duró poco, ya que un grupo de personajes emparentados con la familia real, que durante el asedio a Jerusalén se habían mantenido lejos, escondidos en fortalezas periféricas, se presentaron armados en Mispá y mataron a Godolías y a los que encontraron con él.

Tampoco ese grupo logró hacerse con el mando, ya que el pueblo llano, asustado ante un eventual castigo de los caldeos, se levantó contra ellos y tuvieron que huir a refugiarse con los ammonitas. Es posible que se sumaran entonces a la rebelión de ammonitas y moabitas contra los babilonios que Nabucodonosor logró sofocar. Algunos historiadores piensan que la tercera deportación mencionada por Jeremías, cinco años después de la segunda (cf. Jr 52,30), y de la que no se tienen noticias por ninguna otra fuente conocida hasta ahora, pudo estar motivada por el interés de los babilonios por alejar de esas tierras a un grupo de gente que seguía causándoles problemas.

Mientras tanto, los personajes importantes que quedaban en Judá no comprometidos en la conjura, y que se habían librado de la matanza por no estar en Mispá, entre los que estaba Jeremías, ante la inestabilidad de la situación, tuvieron miedo a represalias de los babilonios y huyeron a Egipto (cf. 2 Re 25,26), obligando al profeta a acompañarlos (cf. Jr 42 y 43).

III. EL TEMPLO DE JERUSALÉN Y LA CIUDAD SANTA

La instauración del culto a Yahvé en el templo construido por Salomón en Jerusalén, en los inicios del reino de Judá, marcaría con su impronta la historia de la religión en el reino de Judá. El traslado del arca desde Siló al templo había servido para dejar constancia de que el culto del santuario era heredero del iniciado por el grupo del Éxodo, conservado por sus descendientes, y asumido en los clanes y tribus en los que se habían integrado al establecerse en estas tierras.

1. Diversidad de cultos entre el pueblo de Judá

No obstante, en el reinado mismo de Salomón, el templo de Yahvé tuvo que competir con otros santuarios erigidos por el mismo rey a Astarté, diosa de los sidonios, a Milcom, ídolo de los ammonitas, y a Camós, dios de Moab (cf. 1 Re 11,5.7 y 33). En el templo de Jerusalén se integraba el culto yahvista propio de los campesinos y pastores de los clanes israelitas con el culto tradicional de la ciudad de Jerusalén. A la vez, la política de Salomón, a medida que avanzaba su reinado, estaba abierta a la coexistencia de distintos cultos, ya que permitió las prácticas religiosas de los fenicios, con quienes mantenía excelentes relaciones comerciales, y de otros pueblos que en ese momento eran sus vasallos, como los ammonitas y moabitas. Cada uno podía encontrarse en Jerusalén como en su casa.

La gente sencilla y los pobladores de las aldeas del reino permanecían con su yahvismo

popular, a veces entremezclado con resabios de otros cultos, como lo atestiguan algunos hallazgos arqueológicos. Desde este punto de vista son significativos los dibujos e inscripciones sobre vasijas encontrados en Kuntillet-Ajrud, un lugar situado en el desierto, al sur de Kadeš-Barnea. Las excavaciones realizadas en 1975-1976 sacaron a la luz un gran edificio que parece ser un santuario. Situado en un lugar de parada para los viajeros que iban hacia el Sinaí, ofrecía a las caravanas que se adentraban en el desierto la oportunidad de que cada viajero hiciera antes algunas ofrendas a sus dioses. El edificio se fecha al final del siglo IX a.C. y principios del siglo VIII a.C. Algunas de las habitaciones tenían paredes cubiertas con una capa de yeso blanco y en este yeso había cinco inscripciones. Una de ellas es ininteligible, la segunda contiene una inscripción religiosa que habla de la bendición por Yahvé y su Ašerah, una tercera bendice a los dioses Baal y 'El; la cuarta y quinta mencionan tanto a Yahvé como a Baal.

Además de estas inscripciones en paredes, hay inscripciones en dos grandes recipientes para almacenamiento de granos o líquidos (*píthoi*) escritas en tinta roja, que se datan hacia 750 a.C. Una de ellas dice así:

Te bendigo por Yahvé de Teman y por su Ašerah (COS 2.47B).

La otra está escrita en unos grafitis junto a unas figuras pintadas, y dice:

[] dice a Yehal [] y a Yoas y a []: te bendigo por Yhwh de Samaría y por su Ašerá (COS 2.47A).

No se sabe con certeza si las dos figuras que aparecen dibujadas junto a la inscripción están conectadas o no con ella. Los expertos discuten también acerca de qué representan los dibujos. Unos consideran que la figura que se encuentra de pie a la izquierda representa al dios enano egipcio Bes, protector de las mujeres gestantes, y la figura de la derecha es la mujer a la que protege. Otros piensan que la figura de la izquierda es una representación de Yahvé como el joven toro de Samaría (cf. Os 8,6), y la figura de la derecha con pechos se trata de Aserah.

Otro descubrimiento de interés es la inscripción de Khirbet el-Qôm (a 15 km al oeste de Hebrón), encontrada sobre un pilar en una tumba de los siglos VIII-VII a.C. El mal estado del texto impide una reconstrucción cierta. Hay tantas lecturas como investigadores que lo han estudiado, aunque algunas palabras como Yahvé y Ašerá se leen bien. Una de las propuestas es la siguiente:

Uriyahu el rico: [Esta es] su inscripción. Bendito sea Uryahu por Yahvé (*lyhwh*), y de sus enemigos, por su Ašerá, quien lo salvó (COS 2.52).

Además de la inscripción llama la atención la figura de una mano abierta hacia abajo. Esta se ha interpretado como un símbolo de Aserah, o como un símbolo apotropaico, protector de la tumba. Lo más significativo de esta inscripción es de nuevo que se asocie a Yahvé con Aserah, y

que se considere a la diosa como protectora.

Aparte de esto, en diversas excavaciones en el territorio de Judá se han encontrado más de mil figurillas femeninas, de pocos centímetros de altura, que tienen un pilar como cuerpo –no se señalan la piernas–, con unos pechos muy exagerados, que sostienen con los brazos. La presencia de estas figuras es más abundante en Jerusalén (405 ejemplares), y en los lugares cercanos a las fronteras de Judá: hacia el norte (Tel es-Nasbeh, 143 ejemplares), hacia el sur (Tel Beer-Ševa, 43 ejemplares), y a lo largo de la frontera occidental con los filisteos (Tel Beit-Mirsim con 37, Bet Šemeš con 30, y Laquiš con 29). Aunque la mayoría de las figurillas proceden de casas, algunas estaban en tumbas, en templos como el de Arad, y en edificios públicos. La más antiguas son de finales del siglo X o IX a.C., pero la mayor parte de ellas son del siglo VIII a.C. En cambio se han encontrado muy pocas posteriores al siglo VII a.C.

¿A quién o qué representan esas estatuillas? Los senos prominentes sugieren una conexión con la lactancia y, por extensión, con el bienestar de los niños. El cuerpo distintivo en forma de pilar se asemeja a un poste de madera o tronco de un árbol, símbolo de la fertilidad, y propio de la diosa Aserah. En consecuencia, las figurillas se interpretan como diosas de la fertilidad o, más frecuentemente Ašerá o Astarté, o como amuletos mágicos para favorecer la fertilidad de las mujeres, la lactancia y la supervivencia infantil.

Una apreciación global de los datos que proporcionan las excavaciones arqueológicas en Judá parece apuntar a que, al menos hasta mediados del siglo VIII a.C., el culto monolátrico de Yahvé no se había impuesto de facto en todos los sectores sociales. Muchos seguidores de Yahvé no se planteaban que fuese incompatible su culto con la participación en rituales dedicados a otros dioses, por lo que, por vía de hecho, lo consideraban como uno más de ellos, un miembro más del «consejo o asamblea de los dioses», o de la «familia divina».

En Judá no se vivieron grandes reformas como las que se habían producido en el norte cuando Jeroboam instaló el becerro de oro en Betel o cuando la dinastía de Omrí proporcionó un amplio respaldo a los adoradores de Baal, ni habían necesitado de profetas como Elías o Eliseo, que sacudieran los rescoldos de una fe yahvista adormecida. Todo era más popular, sencillo y doméstico.

Esa connivencia hacia todos los cultos se mantuvo en la práctica durante mucho tiempo.

2. Isaías y Miqueas

A lo largo del siglo VIII a.C. comenzaron a notarse en Judá, aunque con algún retraso respecto a Israel, las consecuencias de la inestabilidad general de la zona. El empuje imperialista de Asiria inquietaba a los reinos vecinos, que buscaban el modo de hacerle frente con una política de alianzas comunes y presionaron a Judá para que se sumase a ellas. En medio de las incertidumbres acerca de qué decisión tomar, la situación interna también se iba complicando, ya que con el paso del tiempo se iban haciendo más evidentes y dramáticas algunas consecuencias sociales de la instauración del régimen monárquico. Ya habíamos mencionado, al hablar de esa época en el reino de Israel, que la centralización política, comercial y militar en torno a la residencia del rey, en este caso en Jerusalén, implicó la puesta en marcha de un sistema

de recaudación de impuestos, y el nacimiento de una nueva clase de funcionarios. La proliferación de latifundios y el aumento de las desigualdades sociales introdujeron un factor desestabilizador de la sociedad yahvista tradicional.

En esas circunstancias, hubo también dos profetas en el reino de Judá que dieron mucho que pensar y que terminarían por influir grandemente en el desarrollo de la fe yahvista. Se trata de Isaías y Miqueas.

Isaías era un personaje de familia noble, muy bien relacionada en la corte de Jerusalén. Su actividad profética se prolongaría casi cuarenta años (740-701 a.C.). Isaías denunció las injusticias sociales de la corte jerosolimitana. Critica el lujo atolondrado de los grandes terratenientes, que solo viven para sus negocios y placeres, pero que se desentienden de las obligaciones que les incumben según la ley del Señor (cf. Is 5,11-24). Su denuncia no es solo un análisis reivindicativo de la realidad, sino que pone al descubierto la culpabilidad de la que son responsables los poseedores de las riquezas, los jueces y los gobernantes, pues Yahvé es un Dios que ama la justicia y defiende el derecho de los débiles.

A la vez, su palabra profética también ilumina la delicada situación del reino en el contexto internacional del momento. Es bien conocida la conversación que mantuvo con el rey Ajaz para disuadirlo de que se sumara a la alianza antiasiria promovida por Resín de Damasco y Pécaj de Samaría, que lo estaban presionando para que los apoyase. En vez de precipitarse a tomar una decisión, debería confiar en el Señor y esperar que Yahvé aclarase la situación, ya que de lo que sucediese en esos momentos se seguirían graves consecuencias (cf. Is 7,1-9). Ajaz, en efecto, no se unió a esa alianza, pero se precipitó a buscar una solución pidiendo ayuda a Tiglat-pileser III, a cambio de pagarle un tributo. Isaías, ante el rechazo de su mensaje por parte de Ajaz, anunciaría la ruina de Judá (cf. Is 7,17-25).

En los últimos años de su actividad profética, tras la muerte del rey Ajaz, Isaías también criticaría la decisión del nuevo monarca, Ezequías, de buscar el apoyo de Egipto para resistir al poder asirio, ya que era una muestra de falta de confianza en Dios (cf. Is 30,1-5; 31,1-3). Muy poco tiempo después, la campaña de Senaquerib, que destruyó gran parte del reino y puso asedio a Jerusalén vendría a confirmar que las apreciaciones y consejos de Isaías eran acertados.

El otro profeta importante de estos momentos fue Miqueas de Moréset, una aldea de la Sefelá. Su predicación tuvo lugar en los años previos a la incursión de Senaquerib en el 701 a.C. El rápido crecimiento económico que estaba teniendo toda esa región había precipitado las injusticias, por lo que, al igual que muchos oráculos de Isaías, su denuncia se dirige contra los que «codician campos y los arrebatan, casas, y las toman; oprimen al varón y su casa, al hombre y su heredad» (Mi 2,2). Las consecuencias serán terribles:

Por eso, por vuestra culpa, Sión será arado como un campo, Jerusalén será un montón de escombros, y el monte del Templo, un cerro silvestre (Mi 3,12).

3. La reforma de Ezequías. El «Código de la alianza»

En el reinado de Ezequías estaban sucediendo muchas cosas que invitaban a reflexionar. La

llegada de numerosos israelitas, huyendo de las deportaciones asirias, desplazados desde su reino ante la catástrofe que se había cernido sobre Samaría, provocarían cavilaciones y largos diálogos preguntándose por las causas de tal tragedia. Las denuncias proféticas de Amós y Oseas, que no habían sido atendidas, cobrarían actualidad. A la vez, algo parecido a lo que había pasado en el norte unas décadas antes, estaba sucediendo también en Jerusalén. Se cernía sobre ellos la amenaza asiria. Las primeras amonestaciones de Isaías y las llamadas de atención de Miqueas, a la luz de lo sucedido poco antes a sus vecinos, empujaba a tomarse en serio todas esas advertencias. Tiempo después, Jeremías dará a entender que, ante las palabras fuertes de Miqueas antes citadas, Ezequías cambió (cf. Jr 26,18-19). Sin duda fue así, ya que son varias las fuentes que confluyen en mencionar la reforma religiosa que impulsó este rey.

La reforma de Ezequías tuvo dos dimensiones fundamentales, una de tipo cáltico-religioso y otra de tipo jurídico y social. Es muy posible que comenzara antes de la incursión de Senaquerib, en el momento en que Ezequías llevaba a cabo su campaña de afirmación nacional frente al poder asirio, pero sin duda, después de la destrucción sembrada en Judá y el asedio de Jerusalén, volvió a ser retomada desde otra perspectiva menos nacionalista y más ligada a la necesidad de confiar solo en Yahvé.

El libro segundo de los Reyes sintetiza así las medidas de tipo cultural que tomó:

Quitó los lugares altos, destruyó las estelas y cortó las ašerás. También hizo pedazos la serpiente de bronce que había fabricado Moisés, porque los israelitas le seguían quemando incienso en aquel tiempo, y la llamaban Nejustán (2 Re 18,4).

Esa descripción parece bastante ajustada a la realidad histórica. De una parte, porque la arqueología atestigua ampliamente destrucciones en los altozanos de culto local llevadas a cabo en este tiempo. De otra, porque la mención de un hecho tan concreto y que parece no venir a cuento, como es el que se destruyó la serpiente Nejustán a la que la gente ofrecía incienso, es difícil que fuese inventada si no hubiera ningún fundamento real. La caída del reino de Israel y la predicación profética impulsaron, pues, una depuración de las prácticas religiosas en Judá que otorgó una centralidad y exclusividad al culto a Yahvé que hasta entonces no había logrado tener en la práctica.

A la vez, ante las repetidas denuncias proféticas de las injusticias hacia los más desfavorecidos, también se tomaron medidas para implantar un derecho que fuera conforme con las grandes líneas teológicas del yahvismo. En la base de esa reforma jurídica se encontraría el llamado «Código de la alianza» conservado en el libro del Éxodo (Ex 20,23-23,19), que se compondría entonces. En su formulación, muchas cláusulas tradicionales del derecho civil en Judá se reconocen como palabras del Señor dirigidas a su pueblo, como cauce de unas relaciones adecuadas de Yahvé con su gente, y como un modo de organizar la vida social congruente con la naturaleza de Yahvé, el Dios que se había conmovido ante la opresión de sus padres en Egipto y que había intervenido para liberarlos.

Esta reforma tuvo gran importancia en la tradición bíblica, ya que impulsó una más plena

coherencia entre la religión yahvista y la vida diaria de las gentes de Judá, aún conmovidas ante lo sucedido poco antes en el reino del norte. No tuvo acciones muy llamativas, pero puso los fundamentos para que el movimiento reformista fuera abriéndose paso en los años siguientes. Se podría decir que fue calando poco a poco en la religiosidad popular. A este respecto es significativo el dato que aporta la onomástica regional. Los nombres compuestos con algún elemento de Yahvé al inicio de la monarquía apenas llegaban al 20% de los atestiguados en las inscripciones o textos de la época; en cambio, en los años siguientes, a partir de Ezequías y luego con el impulso de Josías, llegarían a superar el 80%.

4. Retorno al sincretismo durante los reinados de Manasés y Amón

Durante el reinado de Manasés, muy abierto a la infiltración cultural y religiosa del mundo asirio, las medidas tomadas por Ezequías para favorecer el culto exclusivo a Yahvé, se fueron relajando. Aunque los asirios no imponían por la fuerza sus propios cultos, ni impedían que se continuase en cada lugar con sus cultos tradicionales, sí que miraban con agrado que se tuviese en consideración a sus dioses principales. Por eso, los propios reyes de Judá, primero Manasés y luego su hijo Amón, tal vez para congraciarse con sus protectores, introdujeron cultos asirios en el templo de Jerusalén.

Pero aún más que en los cultos oficiales fue notable el sincretismo entre el pueblo, debido en parte a las modas del momento. En concreto, se fueron extendiendo prácticas de origen asirio-babilónico relacionadas con cultos astrales, como la construcción de altares en las azoteas (cf. So 1,5; 2 Re 23,12; Jr 19,13; 32,29) y el traslado allí de las hornacinas familiares que, hasta entonces, era tradicional tener junto a la puerta de la casa. En ese ámbito también se popularizó el culto a Moloc, con el ofrecimiento de niños al dios, pasándolos por el fuego de Ben-Hinnón, al sur de Jerusalén, costumbre muy extendida en los siglos VII y VI a.C. (cf. 2 Re 16,3; 17,17; 21,6; 23,10; etc.).

5. La reforma de Josías. El «Código deuteronomico»

Ese era el contexto social de Judá cuando Josías accedió al trono. Su reforma está ampliamente narrada en el libro segundo de los Reyes (capítulos 22 y 23). Entre las medidas que se tomaron destaca la eliminación de los altozanos o lugares altos de culto, el empeño por apartar cualquier símbolo religioso extranjero del templo de Jerusalén y la prohibición de todo culto privado donde hubiera vestigios de sincretismo. Las destrucciones de los lugares de culto que atestigua la arqueología son plenamente compatibles con los grandes rasgos de la reforma tal y como se presenta en los textos bíblicos, caracterizada por una centralización del culto en el templo de Jerusalén y la restauración de la exclusividad para el culto yahvista, desterrando cualquier otro culto.

El núcleo inspirador de la reforma ha sido identificado con el cuerpo legal básico del Deuteronomio (Dt 12-16), ya que las medidas reseñadas en el libro segundo de los Reyes coinciden en puntos muy significativos con las ideas fundamentales de esa normativa. La reforma tuvo unas manifestaciones bien patentes en la unificación del culto a Yahvé y en la

supresión de todo sincretismo, pero no se limitó a aspectos meramente culturales, sino que trajo consigo una verdadera renovación social y nacional, que puso las bases para la reconstrucción de la sociedad desde una purificación de sus bases esenciales.

En cuanto a los protagonistas de la reforma en 2 Re 22 se menciona la aportación decisiva del escriba Safán y del sumo sacerdote Jalcías que, muy posiblemente, fueron los más representativos del grupo de aristócratas cultos, por una parte, y de sacerdotes del templo, por otra, que trabajaron en sus contenidos e implantación. También contaría con el apoyo explícito de algunos profetas, como la profetisa Juldá (cf. 2 Re 22,14-20), Sofonías, un grupo de discípulos de Isaías, y sobre todo al principio del joven Jeremías, que en sus primeros años de actividad profética coincidía en muchos aspectos con los discípulos de Oseas, llegados desde el norte. Desde que el movimiento reformista se puso en marcha, hasta la muerte de Josías, es decir del 630 al 609 a.C., aproximadamente, contó con el respaldo de amplios sectores de la población.

El marco social que dibuja la arqueología en esta época es compatible con el que se realizara en ella una amplia actividad literaria. En esta época se observa un incremento en la alfabetización de los funcionarios. Se han descubierto cientos de sellos personales con breves inscripciones en hebreo que atestiguan ya un pleno desarrollo de una estructura estatal, y también la existencia de un grupo relativamente amplio de escribas, es decir, personas con capacidad de redactar documentos escritos.

En cuanto a sus contenidos básicos, la reforma estaba en perfecta continuidad con los principios establecidos en tiempos de Ezequías, aunque ahora se pudieron llevar a la práctica de modo más eficaz. Si entonces el rey había sido el impulsor principal de la reforma, ahora estaban implicados en llevarla a cabo los altos funcionarios de la administración y del culto, por lo que tuvo también una mayor implantación social.

Los inspiradores de la reforma expresaban su convicción de que no se trataba de proponer algo radicalmente nuevo sino de remontarse a los orígenes del yahvismo y a la experiencia ancestral del grupo del Éxodo. Los guías del pueblo, jueces y sacerdotes no pretendían ser otra cosa que depositarios legítimos de Moisés, aquel guía, juez y sacerdote que había mediado entre Yahvé y su pueblo en la salida de Egipto. Su ley no era otra que la ley de Moisés. El relato del hallazgo del libro de la ley en las obras de restauración del templo (cf. 2 Re 22,8-10) reivindica que la vía que se le abre a Israel para encauzar coherentemente su propia historia es la que pasa por volver a sus comienzos.

Sin embargo, tras la muerte de Josías en Meguidó el año 609 a.C., esa unidad se rompió pronto y las esperanzas humanas en una renovación nacional y religiosa se esfumaron. En poco más de diez años, en 597 a.C., la primera deportación privaría a Judá de sus principales dirigentes, y otros diez años después, en 587 a.C., la segunda deportación dejaría a Jerusalén desolada.

6. La predicación de Jeremías

Cuando Josías murió, el pueblo y los líderes de la reforma eligieron a Joacaz para sucederlo, pero esto no gustó a Egipto y solo tres meses después era detenido por el faraón Neco y

sustituido por un hombre más afín a sus intereses, y menos comprometido con el movimiento reformista, como era Yoyaquim, que enseguida hizo cargar el peso del tributo que debería pagar a Egipto sobre el pueblo llano (cf. 2 Re 23,37).

La solidaridad entre dirigentes y gente del pueblo, que había caracterizado el ambiente de la reforma, se rompió (cf. Jr 5,26-28). Las diferencias entre los bandos así como las luchas internas entre los dirigentes terminarían por propiciar el hundimiento definitivo del reino. Por su parte, los sacerdotes del templo, que tras la unificación de todo el culto a Yahvé habían crecido excesivamente en autoestima, se desentendían del cumplimiento de la ley de Dios y toleraban todo tipo de injusticias, confiando con una seguridad temeraria en que nunca faltaría la protección que Yahvé dispensaba desde su santuario (cf. Jr 7,1-11).

En el año 605 a.C. el desenlace de la batalla de Karkemiš marcaba el declive final del poderío asirio y suponía un freno notable a los intentos egipcios de influencia en la zona. A la vez, demostraba que el poder emergente de los caldeos mandados por Nabucodonosor II era realmente fuerte. Cuando estas noticias llegaron a Jerusalén, Jeremías vio la urgencia de escribir sus oráculos y proclamarlos ante el pueblo, como una llamada apremiante de atención para que se reflexionara y se volviera al Señor. Gamarías, hijo de Safán, facilitó a Baruc, secretario de Jeremías, que los leyera en el templo (cf. Jr 36,10), e incluso que se llevaran al rey para ver si modificaba su actitud. Pero no surtieron ningún efecto. El rey mandó ir cortando las páginas que se leían y quemarlas en un brasero, sin inmutarse ante las dramáticas llamadas del profeta a la conversión (cf. Jr 36,21-25).

El reino de Judá se desintegraba en debates sobre las estrategias políticas que serían más adecuadas para afrontar la difícil situación que atravesaban. Se conservaba un barniz de religiosidad en el culto del templo, que no tenía influencia en los corazones ni en la vida real, donde se vivía por completo al margen de Dios y de la justicia. En ese contexto se sitúa la llegada de Nabucodonosor II a Jerusalén, la rendición de Yoyaquín y la deportación que llevó a cabo (cf. 2 Re 24,10-16).

Desde tiempo antes, Jeremías venía denunciando la política oportunista de los últimos reyes, que ya había causado el hundimiento del reino del norte (cf. Jr 13,20-22), pero no fue escuchado. Su predicación se hizo más insistente, y fue más contestada aún después de la primera deportación.

Los caldeos habían dejado como rey vasallo en Jerusalén a Sedecías, pero a los tres años, en el 594 a.C., surgió con fuerza un grupo religioso nacionalista que no estaba conforme con la sumisión a Babilonia y buscó alianzas con Egipto para hacerles frente. Este grupo tenía apoyos entre las familias sacerdotales y entre altos funcionarios, tanto en Jerusalén como entre los deportados.

En cambio, había un grupo de gente de la familia de Safán, con el apoyo de Jeremías en Judá y también de Ezequiel, que había sido llevado a Babilonia en la primera deportación, que aconsejaban acatar la sumisión a los caldeos, aceptándola como un castigo merecido por las repetidas infidelidades al Señor, y buscando en cambio una verdadera conversión.

Sedecías se debatía en dudas acerca de qué posición tomar, si confiar en Egipto o aceptar la

sumisión a Babilonia, y consultó con Jeremías. Finalmente optó por la resistencia a los caldeos, y esto determinaría el hundimiento total del reino con la destrucción de Jerusalén y la segunda deportación del 587 a.C. El libro de Lamentaciones expresa de modo dramático la situación de postración y abandono en la que quedó la ciudad santa.

Cuestiones abiertas

Como se desprende de lo que hemos señalado en la exposición de este tema, no hay menciones fuera de la Biblia a la actividad de un reino organizado en estas regiones antes del siglo VIII a.C. Se trata de unas comarcas muy pobres y muy poco pobladas en comparación con la riqueza material que se observa en el reino vecino. Su población total era la décima parte de la que había en Israel. No se han encontrado vestigios de construcciones que revelen la existencia de centros regionales del estilo de Meguiddó o Hasor. La arquitectura es mucho más rústica que la de sus vecinos y no hay restos de construcciones monumentales hasta el final del siglo VIII y comienzos del VII a.C. Tampoco se han encontrado *óstraka* ni sellos oficiales anteriores a esa época. De ahí que algunos historiadores hayan cuestionado que el reino existiera como tal.

Es posible, no obstante, que hubiera una cierta organización y que poco a poco se fuesen consolidando las estructuras burocráticas hasta configurar un reino modesto que, como también hemos señalado, vivió en esos primeros siglos bajo una cierta colonización o vasallaje de sus vecinos de Israel. Todavía en esos momentos quedan por precisarse numerosos detalles acerca del proceso de configuración del reino de Judá.

Otra cuestión que todavía es necesario seguir estudiando, a la luz de la arqueología y la crítica histórica, es el impacto real de las reformas de Ezequías y Josías en la vida ordinaria de la gente de Judá.

Las reformas de Ezequías son difíciles de percibir en los restos arqueológicos. En Arad y Berseba se han encontrado indicios de que se desmantelaron altares y se utilizaron sus piedras para otros usos, lo que podría reflejar los esfuerzos por instaurar el culto legítimo a Yahvé solo en Jerusalén. En cambio, el relieve asirio que representa la conquista de Laquiš por Senaquerib, que es bastante fiel a la topografía, lo que inclina a pensar que ofrece una imagen bastante real, reproduce lo que parecen ser objetos de culto, que se llevan los asirios de la ciudad vencida, lo que implicaría la existencia de un lugar de culto en activo en esa ciudad durante el reinado de Ezequías. Por otra parte, los sellos *lmlk* encontrados en numerosos recipientes de este tiempo tienen grabado un escarabajo o un disco solar o lunar con alas, que parecen ser emblemas del reino.

En nuestra exposición hemos aludido al hecho de que se han encontrado cientos de sellos personales de la época de Josías que atestiguan la notable extensión de la escritura en ese momento y que hacen posible que se pudieran poner por escrito textos de cierta extensión que sirvieran para establecer los principios y normas de la que sería llamada reforma «deuteronomista». Comparados con sellos anteriores, que mostraban imágenes relacionadas con cultos astrales, las de esta época contienen solo nombres, a veces también decoración vegetal, pero no cuentan con representaciones icónicas. Sin embargo, en los complejos de

viviendas se han encontrado también en esta época algunas figurillas de pilar y otras imágenes esculpidas para la veneración doméstica.

Pistas de trabajo

Redacte un ensayo sobre la campaña de Senaquerib y su impacto en la historia y la reflexión teológica de Judá. Para ello lea primero detenidamente el texto completo del Prisma Hexagonal de arcilla de Senaquerib. Puede encontrarlo en Jacques Briand, *Israel y Judá: en los textos del Próximo Oriente antiguo* (Documentos en torno a la Biblia, 4; Estella: Verbo Divino, 1982) 74-76.

Lea, a continuación, el texto bíblico desde 2 Re 18,13 hasta 2 Re 19,37. Lea también 2 Cr desde 29,1 hasta 32,33. Por último, lea Is 36,1 hasta 37,38. Tome nota de los datos más relevantes acerca de la campaña de Senaquerib, especialmente del asedio de Jerusalén, tal y como se describe en esos textos. Repase también lo aprendido en esta lección acerca del marco social, político y religioso de esa época. Integrando todos esos datos, puede componer su ensayo sobre el tema propuesto.

BIBLIOGRAFÍA

Entre la abundante bibliografía científica que completa y perfila lo que dicen acerca de esta época las obras generales ya citadas en el tercer capítulo, se pueden destacar, en lo que a aspectos arqueológicos y de geografía social se refiere, las siguientes obras:

- Dalley, S., «Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaeon History from Uzziah to Manasseh»: *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2004) 387-401.
- Faust, A., y E. Weiss, «Judah, Philistia, and the Mediterranean World: Reconstructing the Economic System of the Seventh Century B.C.E.»: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 338 (2005) 71-92.
- Finkelstein, I., y N. Na'aman, «The Judahite Shephelah in the Late 8th and Early 7th Centuries BCE»: *Tel Aviv* 31 (2004) 60-79.
- , «The Great Wall of Tell en-Nasbeh (Mizpah), The First Fortifications in Judah, and 1 Kings 15:16-22»: *Vetus Testamentum* 62,1 (2012) 14-28.
- Fox, N. S., *In the Service of the King, Officialdom in Ancient Israel and Judah* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2000).
- Fried, L., «The High Places (*Bamôt*) and the Reforms of Hezekiah and Josiah. An Archaeological Investigation»: *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002) 1-29.
- Himbaza, I., «Le mur de Manassé (2 Ch xxxiii 14) entre archéologues et théologiens»: *Vetus Testamentum* 57,3 (2007) 283-294.
- Mastin, B. A., «The Inscriptions Written on Plaster at Kuntillet 'Ajrud»: *Vetus Testamentum* 59,1 (2009) 99-115.
- Vaughn, A. G., y A. E. Killebrew, *Jerusalem in Bible & Archaeology: The First Temple Period* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

Para profundizar en personajes o acontecimientos históricos concretos, son útiles los siguientes estudios:

- Applegate, J., «The Fate of Zedekiah: Redactional Debate in the Book of Jeremiah»: *Vetus Testamentum* 58 (1998) 137-160; 301-308.
- Galil, G., *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Leiden: Brill, 1996).
- Gallagher, W. R., *Sennacherib's Campaign to Judah: New Studies* (Leiden: Brill, 1999).
- Grabbe, L. L. (ed), *'Like a Bird in a Cage': The Invasion of Sennacherib in 701 BCE* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003).
- Herzog, Z., y L. Singer-Avitz, «Redefining the Centre: The Emergence of State in Judah»: *Tel Aviv* 31 (2004) 209-244.
- Na'aman, N., «Royal Inscriptions and the Histories of Joash and Ahaz, Kings of Judah»: *Vetus Testamentum* 48 (1998) 333-349.
- Na'aman, N., «Ezekiah and the Kings of Assyria»: *Tel Aviv* 18 (1991) 3-71.
- Na'aman, N., «The Kingdom of Judah under Josiah»: *Tel Aviv* 21 (1994) 235-254.
- Pakkala, J., «Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession»: *Journal of Biblical Literature* 125,3 (2006) 443-452.
- Schoors, A., *Die Königsreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr.: Die Assyrische Krise* (Biblische Enzyklopädie 5; Stuttgart: Kohlhammer, 1998).
- Young, R. A., *Hezekiah in History and Tradition* (Vetus Testamentum, Supplements 155; Leiden: Brill, 2012).

Acerca de los acontecimientos fundamentales para la religión en Judá pueden tomarse como punto de partida para una investigación los siguientes estudios:

- Eynikel, E., *The Reform of King Josiah & the Composition of the Deuteronomistic History* (Leiden: Brill, 1996).
- Edelman, D., «Hezekiah's Alleged Cultic Centralization»: *Journal for the Study of the Old Testament* 32,4 (2008) 395-434.
- Finkelstein, I., y N. A. Silberman, «Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology»: *Journal for the Study of the Old Testament* 30,3 (2006) 259-285.
- Jacobs, M. R., *Conceptual Coherence of the Book of Micah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).
- Jamieson-Drake, D. W., *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2009).
- Olyan, S. M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (Atlanta: Scholars Press, 1998).
- Pury, A. de, Th. Römer y J. D. Macchi (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Ginebra: Labor et Fides, 1996).
- Swanson, K. A., «A reassessment of Hezekiah's reform in light of jar handles and iconographic

evidence»: *Catholic Biblical Quarterly* 64,3 (2002) 460-469.

Vaughn, A. G., *Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah* (Atlanta: Scholars press, 1999).

CAPÍTULO IX

EL DESTIERRO

La caída de Jerusalén ante las tropas babilónicas marca el final de una época. Es el fin del reino de Judá. Antes también había desaparecido el reino de Israel. Durante cuatro siglos, aproximadamente, habían tenido una personalidad política propia en el concierto de las naciones del Próximo Oriente y habían gozado de relativa independencia. Ahora los territorios que ocupaban forman parte del nuevo Imperio babilónico. Son provincias integradas en un conjunto mucho más amplio y complejo. Si se prescinde de la información que pueda extraerse de la Biblia, no es mucho lo que podemos saber de los siglos sucesivos. No obstante, algo se puede reconstruir, y después se podrá completar con esas informaciones que han quedado en los textos bíblicos.

I. EL IMPERIO NEOBABILÓNICO

El Imperio neobabilónico tuvo una vida relativamente breve, pero supuso un cambio notable respecto a la situación anterior en todo el Próximo Oriente y dejó un hondo impacto en toda la región. Las campañas de Nabopolasar lograron desarticular el ya entonces decadente Imperio asirio, y lo convirtieron a él y a su sucesor, Nabucodonosor II, en los personajes más poderosos del momento. La principal documentación para su historia es la llamada «Crónica babilónica» que relata año por año, con algunas lagunas, los sucesos más relevantes acaecidos desde la ascensión al trono de Nabopolasar hasta el undécimo año de Nabucodonosor II. Junto a ella, la Crónica de Nabónides ofrece bastantes informaciones, aunque fragmentarias, acerca del último rey babilonio. En total son un buen número de tablillas, casi un centenar, muchas de ellas conservadas ahora en el British Museum.

1. La vida en Babilonia. Política con los deportados

La principal información que tenemos fuera de la Biblia acerca de lo acontecido en los últimos momentos del reino de Judá y en los años posteriores precede de estas fuentes babilónicas. Como ya mencionamos antes, en una tablilla con escritura cuneiforme que contiene una crónica de algunos logros de Nabucodonosor II se mencionaba su asedio a Jerusalén y que se llevó prisionero al rey, en el año 597 a.C., dejando allí a un gobernador de su confianza:

En el año séptimo, en el mes de Kislew, el rey de Akkad reunió sus tropas y se puso en marcha hacia el país de Hatti. Puso sitio a la ciudad de Judá; y el día segundo del mes de Adar se apoderó de la ciudad; e hizo prisionero al rey. Designó luego un rey según su corazón y le impuso un fuerte tributo, y lo envió a Babilonia (ABC 5,11'-13').

De aquí se puede deducir que, también en este caso, se siguieron los modos de proceder característicos del Imperio neobabilónico hacia los reinos vencidos, que consistían en llevar a

cabo una deportación selectiva. Se quitaban del país conquistado los gobernantes, funcionarios, militares y artesanos especializados, es decir, todos aquellos que tendrían capacidad de organizar una resistencia y de fortificarse ante eventuales represalias, pero se dejaba al pueblo llano en sus campos, desprovisto de sus líderes tradicionales, y regido por unos gobernantes afines al régimen imperial que se encargaban sobre todo de organizar la recaudación de impuestos para el pago del tributo de vasallaje.

En dos documentos administrativos de la época de Nabucodonosor II se mencionan listas de personajes a los que se les repartían determinadas raciones de aceite y comida durante su estancia en Babilonia. En ellos se mencionan personajes fenicios, de Tiro y de Biblos, libios, griegos, y de otros lugares. En una de ellas, fechada en el año 592 a.C., se adjudican cuatro medidas de aceite «a ocho hombres de Judá», y en otra diez medidas a «Yoyaquín, hijo del rey de Judá» y dos y media más «para los cinco hijos del rey de Judá» (ANET, 308). Es decir, a Yoyaquín, que se había entregado pronto a las tropas caldeas, en cuanto pusieron asedio a Jerusalén, se le respetó en el destierro su condición real, y gozó de un trato relativamente de favor. Pero no solo él, sino también los miembros de su familia y algunos otros personajes relevantes, recibían algunas ayudas del rey caldeo. En estas condiciones no es difícil suponer que la vida de los principales deportados en Babilonia fuese relativamente serena, y que posiblemente vivieran en algunas colonias donde podían estar controlados por los funcionarios del imperio, a la vez que gozaban de cierta libertad de movimientos y capacidad de relacionarse unos con otros, manteniendo cierta vida social.

En esos momentos Babilonia era una ciudad muy rica en la que Nabucodonosor II estaba realizando grandes y lujosas construcciones de palacios, templos y fortificaciones. Se amplió el perímetro amurallado de la ciudad para incluir el nuevo palacio recién construido, se engrandeció y embelleció el Esagila, el gran templo de Marduk, y se completó el Etemenanki, su gran zigurat, haciendo de él una de las construcciones más admirables del mundo antiguo. La capital llegó a albergar unos quinientos mil habitantes.

Las excavaciones arqueológicas detectan una notable recuperación demográfica y agrícola en las tierras de la baja Mesopotamia en el siglo VI a.C. En ese periodo se observan grandes mejoras en la reconstrucción de antiguos canales de riego y en el aprovechamiento de las tierras de labor en las inmediaciones de Babilonia. Parte de la riqueza necesaria para las construcciones de la capital habría de salir de las explotaciones y el comercio de esos cultivos, pero se necesitaban muchas manos que trabajasen la tierra. Con ese fin se trasladarían allí la mayor parte de los prisioneros de guerra y deportados de otras regiones llevados por Nabopolasar o Nabucodonosor en sus campañas militares.

Cuando Nabucodonosor II murió, en el año 563 a.C., le sucedió su hijo Amel-Marduk (también conocido como Evil-Merodac) que duró poco en el trono, pues cuando apenas llevaba dos años gobernando fue asesinado por unos revolucionarios, que hicieron reinar en su lugar a Nergal-sar-usur, yerno de Nabucodonosor. Si se puede prestar confianza a lo que dice Flavio Josefo, Evil-Merodac dictó una amnistía con motivo de su acceso al trono de la que se beneficiaron varios prisioneros ilustres como Merbalo, rey de Tiro, que regresó a su ciudad, o

Yoyaquín que permaneció en Babilonia, como un huésped distinguido (cf. *CAp.* 1,158). Así pues, no hay duda de que durante varias décadas hubo personajes ilustres del antiguo reino de Judá asentados en Babilonia, en una situación de exilio, pero con cierta libertad.

Los monarcas que sucedieron a Nabucodonosor II no tuvieron su empuje ni su capacidad de organización. Después de unos años de inestabilidad y reinados de corta duración, a veces por asesinato del monarca, en el año 555 a.C. accedió al trono Nabónido, que sería el último soberano de la dinastía caldea. Según parece, habría impulsado el culto del dios lunar Sin, lo que habría provocado una sublevación de los sacerdotes de Marduk, que ayudaron a Ciro II de Persia a hacerse con el control de Babilonia en el año 539 a.C.

2. Depresión en Judá

Mientras tanto, la vida languidecía en el territorio de Judá. Después de la primera deportación, al negarse los nuevos gobernantes dejados por Nabucodonosor a seguir prestando el vasallaje debido, las tropas caldeas asediaron de nuevo Jerusalén hasta que cayó por segunda vez, y por completo, en sus manos. Sus murallas fueron demolidas, y sus casas destruidas. Lo mismo sucedió con muchas poblaciones del reino.

No obstante, las aldeas y fortalezas situadas hacia el norte de Jerusalén, en torno a Mispá, siguieron siendo usadas. La población campesina también pudo permanecer en sus tierras. Sin embargo, el análisis de los restos arqueológicos revela un descenso muy notable en la población, que en pocas décadas quedó reducida casi al 20% de la que había al final del periodo monárquico: muchos poblamientos fueron abandonados, y los que permanecieron tenían menores dimensiones que años atrás. En estos momentos, las aldeas no tienen murallas, no hay grandes edificios, e incluso la escritura desaparece casi por completo. No olvidemos que los escribas habían sido deportados casi en su totalidad.

Si sucedía esto en las regiones situadas en la zona central del territorio de Benjamín, la suerte de la gente que quedaba más al sur fue peor. Los poblados agrícolas que se habían ido desarrollando en el Néguev y la Arabá quedaron a merced de los edomitas que, aprovechando que nadie les podía hacer frente, no solo habitaban en la región de Edom, al otro lado del mar Muerto, sino que también se instalaron en la zona de Idumea, al sur de Judá, precisamente en esos lugares. También la zona sur de Galaad, fue dominada por los ammonitas.

No se han encontrado aún documentos administrativos babilónicos en los que se concrete la situación jurídica en la que quedó el reino de Judá tras su hundimiento. Por lo que se puede deducir de los datos posteriores, parece que las colinas situadas al norte de Jerusalén, que es lo que quedó más poblado, fueron anexionadas a la provincia de Samaría, mientras que los terrenos de la Sefelá se adjudicaron a la provincia costera de Asdod.

II. LOS JUDÍOS EN EL IMPERIO NEOBABILÓNICO

Un cuidadoso análisis crítico de los textos bíblicos permite, también en ese periodo de la historia, completar los puntos de referencia básicos que proporcionan los datos arqueológicos o

epigráficos acerca de lo sucedido. De entrada, en este momento hay que mirar lo que sucede en paralelo en dos escenarios. De una parte, a los deportados en la baja Mesopotamia. De otra, a la gente del pueblo que había permanecido en sus campos.

1. Las colonias de judíos deportados en Babilonia

El libro segundo de los Reyes termina con una anotación que coincide y amplía la escueta noticia antes mencionada sobre la situación en la que quedó el rey Yoyaquín en Babilonia a la muerte de Nabucodonosor II:

El año treinta y siete del cautiverio de Yoyaquín, rey de Judá, el día veintisiete del mes duodécimo, Evil-Merodac, rey de Babilonia, el año en que comenzó su reinado, indultó a Yoyaquín, rey de Judá, sacándole de la cárcel. Le habló con benevolencia y puso su trono por encima del de los reyes que estaban con él en Babilonia. Le cambió los vestidos que había llevado en la cárcel, y Yoyaquín comió siempre en su compañía todos los días de su vida. Su ración permanente le fue asignada por el rey día a día, todos los días de su vida (2 Re 23,27-30).

Si el propio monarca caldeo le reconocía su dignidad real, es muy probable que los deportados de Judá que lo acompañaban en el destierro le siguieran dispensando idéntica consideración. Es decir, la «casa de David» seguía conservando su ascendiente entre los desterrados, que seguían depositando en ella sus esperanzas de restauración nacional. Además, cuando se intentasen concretar esos ideales de reconstrucción, seguramente se pensaría en integrar tanto la herencia de Judá como la de Israel. Al fin y al cabo, los que habían logrado huir del reino del norte y se habían instalado en el sur, habían tenido un notable protagonismo en los proyectos de afirmación nacional promovidos tanto en tiempos de Ezequías como de Josías. Todos los ideales de reconstrucción miraban, pues, a la figura de David, como emblemática de sus orígenes.

Junto al rey, hay algunas instituciones que se mencionan en los textos bíblicos como parte de la estructura organizativa de los deportados. Por una parte, están los «ancianos de Israel» (cf. Jr 29,1 y Ez 8,1; 14,1; 20,1) para ocuparse de las cuestiones civiles, y por otra, los «sacerdotes y profetas» (cf. Jr 29,1) de gran peso en la vida religiosa del pueblo.

A diferencia de lo que había sucedido con las deportaciones asirias, que repartían las poblaciones conquistadas por todo el territorio de su amplio imperio, dificultando que se formasen grupos amplios de connacionales en ningún lugar, la política babilónica fue distinta. La deportación les servía para hacer productivas desde el punto de vista agrícola zonas ricas y que podían dar mucho si se contaba con abundante mano de obra que las cultivase, ya que habían estado rindiendo por debajo de sus posibilidades porque la población nativa no había sido suficiente para explotarlas. Por eso se agrupaban los deportados en colonias junto a los ríos o canales (cf. Sal 137 y Ez 1,3; 3,15). En la Biblia se mencionan los nombres de algunos de estos poblados: Tel-Mélaj, Tel-Jarsá, Querub, Adán, Imer (cf. Esd 2,59; Neh 7,61) y Tel-Abib (cf. Ez 3,15). Jeremías les escribiría una carta animándolos a tomar parte activa en la construcción de la sociedad en la que se encontraban, apartando de sus pensamientos toda tentación

revolucionaria:

Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed sus frutos. Tomad mujeres y engendrad hijos e hijas; tomad mujeres para vuestros hijos y dad en matrimonio a vuestras hijas para que den a luz hijos e hijas. Multiplicaos ahí y no merméis. Buscad la prosperidad de la ciudad adonde os he deportado, y rezad por ella al Señor, pues su prosperidad será la vuestra (Jr 29,5-7).

La onomástica de los deportados y de sus descendientes testimoniada en las listas genealógicas de los libros de Esdras y Nehemías muestra que, aunque algunos adoptasen nombres babilónicos, la mayor parte de la gente mantuvo sus nombres tradicionales, que servían para identificarse en una sociedad muy variada.

Un modo de conservar la identidad nacional consistía en cerrarse en sus propios grupos familiares, a los que también se pudieron añadir algunos procedentes del antiguo reino de Israel que hubieran sido deportados por aquellas zonas, con una endogamia muy estricta. De este modo, también se iban reforzando lazos de unidad panisraelita, favoreciendo la implantación del proyecto impulsado por Josías tiempo atrás.

Los deportados guardaban cuidadosamente todo lo que sirviera para conservar sus raíces, sobre todo las listas genealógicas que atestiguaban los clanes a los que pertenecían, y que estarían vinculados a títulos de propiedad cuando regresaran a su tierra (cf. Esd 2,59; Neh 7,61). A la vez, se observaban celosamente prácticas tradicionales como el descanso sabático (cf. Is 58,13; Ez 44-46), y escuchaban a los profetas que les hablaban de parte de Yahvé (cf. Ez 33,30-33).

Estos exiliados estaban bien instalados en Babilonia y sus comarcas adyacentes. Trabajaban en colonias agrícolas, se dedicaban a la ganadería, pesca, comercio, e incluso a las finanzas. Algunos de ellos llegaron a ocupar, al cabo del tiempo, puestos relevantes en la administración y en la corte. Si a todo ello se le añade la potencia intelectual de aquellos hombres, ya que habían sido desterrados de Judá precisamente aquellos que tenían más cultura y capacidad organizativa, es fácil comprender que tuvieron un papel importante en la renovación de la práctica religiosa.

2. Inestabilidad y conflictos sociales en Judá

En cuanto a la vida en Judá, ya habíamos dicho que los babilonios dejaron a Godolías como gobernador, con sede en Mispá (cf. 2 Re 25,22-23), una localidad situada solo 13 km al norte de Jerusalén, tal vez porque la capital había quedado reducida a un montón de ruinas. Pero su gobierno duró poco, ya que fue asesinado por algunos que eran partidarios de seguir luchando por la independencia. Pero estos, a su vez, tampoco consiguieron controlar el país, ya que el pueblo llano, asustado ante un eventual regreso de los caldeos, se levantó contra ellos. Judá quedó temporalmente sumida en una fuerte inestabilidad, sin que hubiese nadie capaz de tomar las riendas de los acontecimientos, lo que desembocó en una profunda crisis cultural, económica e incluso demográfica.

El templo de Jerusalén había sufrido graves destrucciones y había sido expoliado, a la vez que

la mayor parte de sus sacerdotes habían sido llevados al destierro (cf. Jr 52,17-24). Las fortalezas y los palacios reales habían sido saqueados por los caldeos, que se habían llevado deportados a sus dueños. Extensiones notables de terreno también habían quedado abandonadas por sus propietarios, llevados al exilio.

La población disminuyó bastante, como ya lo hemos señalado a la vista de lo que atestigua la arqueología, pero la tierra no se quedó sola y sin nadie.

Los montones de ruinas que dejaron las luchas y las tierras que quedaron sin amo por la deportación de sus dueños fueron siendo ocupados por los campesinos y aldeanos, que adaptaban los restos de construcciones para habitar entre sus muros, y que plantaban y recogían frutos de los campos de cultivo, siempre con el beneplácito de los babilonios que supervisaban la zona.

Al cabo de los años esto sería motivo de conflicto, cuando los descendientes de los que se habían marchado quisieran recuperar sus posesiones. Ante su abandono de hecho, habían sido pacíficamente tomadas por gente del pueblo, convencidos de que la pérdida sufrida por sus anteriores propietarios era un castigo de Dios por sus infidelidades: «¡Os habéis alejado del Señor! Somos nosotros quienes hemos recibido el país como heredad» (Ez 11,15).

Para esas gentes del campo, una vez que se estabilizó la situación, no hubo grandes diferencias con el régimen de vida que llevaban tradicionalmente. Se alimentaban de sus cultivos, de los que debían deducir una parte para pagar los tributos que se les exigían. Antes, por parte de la administración monárquica. Ahora, por las autoridades babilónicas de la provincia de Samaría. Privados de una organización estatal centralizada en la capital, retornaron a un sistema administrativo para tareas comunes análogo al que habían tenido en la época pre-monárquica, supervisado por un consejo de ancianos.

III. DESARROLLO DEL PENSAMIENTO Y LA RELIGIÓN DURANTE EL TIEMPO DEL EXILIO

1. Tentaciones de sincretismo y liturgias de lamentación para aplacar el rostro del Señor

Una de las consecuencias capitales de la caída del reino de Judá fue la dispersión de sus habitantes, y esto acabaría trayendo consigo la desaparición de sus fronteras.

Unos, la minoría más culta, fueron deportados fuera de su territorio y establecidos en Babilonia, donde deberían convivir con personas de otras culturas y religiones.

Otros, los que permanecieron en sus tierras, ya no estaban integrados en una unidad política. Las regiones altas al norte de Jerusalén pasaron a depender de una administración imperial babilónica que abarcaba toda Samaría, donde también había, desde la caída del reino del norte, gentes procedentes de muy diversas regiones del Próximo Oriente. Los de la Sefelá, integrados en Asdod, entraron más en contacto con poblaciones de origen filisteo y mediterráneo. Los del sur desarrollaron relaciones con los clanes edomitas.

A todos les correspondió, pues, vivir en un entorno social abierto, en donde se hacía patente,

por contraste, la conveniencia de marcar la propia identidad religiosa para que esta no se diluyera en un ambiente tan plural. De aquí deriva la tensión entre apertura universal y particularismo radical, característica de la reflexión religiosa en estos momentos, y que se intentará resolver de distintos modos.

Junto a esa tensión, la conquista de Jerusalén y la destrucción del templo habían producido una conmoción en algunas convicciones religiosas fuertemente arraigadas: ¿era Marduk, dios de Babilonia, más poderoso que Yahvé?, ya que al fin y al cabo se había comprobado que la ciudad santa no era inexpugnable bajo su protección. ¿Dónde quedaba el poder de Yahvé, que desde Sión dominaba el universo? En el caso de que existiera y fuera poderoso, les parecería claro que no había querido intervenir. ¿Es que se desprecupaba de su pueblo? ¿Dónde quedaban sus promesas? Una primera reacción del pueblo llano de la tierra fue la de quejarse y dejar de confiar en Yahvé. De ahí, la pronta reaparición del sincretismo religioso que desde antiguo había mantenido fuerte arraigo popular, aunque a partir de la reforma de Josías había estado en retroceso.

Sin embargo, una reacción más reflexiva ante esos acontecimientos catastróficos que se habían vivido, fue la que se concretó en lo que se podrían llamar liturgias de lamentación para «aplar el rostro del Señor» mediante duelos y ayunos, reconociendo que las infidelidades a Yahvé habían propiciado la desgracia sufrida. Los habitantes de Judá lo harían así al visitar las ruinas del templo, a la vez que presentaban ofrendas vegetales e incienso (cf. Jr 41,5). Hay testimonios de que, incluso después del exilio, se mantenía la costumbre de ayunar varios días: uno en el mes décimo –que es cuando se había iniciado el asedio a Jerusalén–, otro en el mes cuarto –cuando se había abierto la primera brecha en la muralla–, un tercero en el mes quinto –cuando habían sido destruidos el templo y el palacio real–, y otro más en el mes séptimo –que es cuando fue asesinado Godolías– (cf. Zac 8,19 y 7,2-5). De esas plegarias y elegías quedan testimonios escritos en el libro de las Lamentaciones, en las que se confiesa que no fue el destino, ni el poder de Babilonia, quien causó la desgracia, sino los pecados de quienes deberían haber sido un estímulo para ser fieles al Señor:

El Señor colmó su furor, derramó su ira ardiente, prendió un fuego en Sión que devoró sus cimientos. No se creían los reyes de la tierra, ni nadie de los habitantes del orbe, que adversarios y enemigos iban a entrar por las puertas de Jerusalén. Por los pecados de sus profetas, por las culpas de sus sacerdotes derramaron en medio de ella la sangre de los justos (Lam 4,11-13).

De ahí que todos deban asumir su responsabilidad para reconocer y confesar sus culpas:

Se acabó el gozo de nuestros corazones, nuestra danza se ha cambiado en duelo. De nuestra cabeza ha caído la corona. ¡Ay de nosotros, que hemos pecado! (Lam 5,15-16).

2. Revisiones «deuteronomistas» de los textos proféticos

En medio de estas circunstancias, la palabra crítica de los profetas, que siempre había

resultado incómoda para las estructuras políticas de la corte, tanto de Israel como de Judá, se fue desvelando como palabra de Dios. Había advertido de las infidelidades y llamado a la conversión para evitar la desgracia, pero no había sido escuchada, por lo que la desgracia final fue inevitable. Sus oráculos fueron tomados en consideración y se fueron recogiendo, escribiendo y conservando, con particular cuidado. Probablemente en ese contexto tomaron forma estructurada unos textos en los que se recogían abundantes oráculos de Amós, Oseas, Miqueas y Jeremías, debidamente ordenados y actualizados, por parte de unos redactores a los que se suele denominar, de modo genérico, «deuteronomistas».

Esos redactores «deuteronomistas», con un estilo muy pedagógico a la vez que sencillo, invitan a aprender de los errores cometidos en el pasado, y que fueron en última instancia los causantes de la desgracia, para orientar la conducta personal en una dirección que evite nuevos desastres y abra nuevos caminos de esperanza. Precisamente, al buscar en su tradición religiosa esas normas de conducta encontraron en la ley deuteronomica un principio orientador al que ajustarse. Ley y profecía se integran como dos facetas de una única palabra con la que Dios marca a su pueblo el camino adecuado. Es posible que las advertencias y valoraciones proféticas de los hechos se integraran en las liturgias de lamentación que, al no poder ofrecer sacrificios en el templo destruido, iban constituyéndose en momentos relevantes para la vida religiosa del pueblo. Se va preparando así el camino para la posterior liturgia sinagoga, donde la palabra ocupará el primer plano.

¿Quiénes fueron esos redactores «deuteronomistas» que llevaron a cabo esa tarea recopiladora y redaccional? Muy posiblemente se trataba de un grupo que integraba a personas de círculos proféticos, pero donde también podría haber algunos sacerdotes o levitas que habían escapado al destierro y permanecían en sus aldeas de origen, así como ancianos del pueblo. En cualquier caso se trata de gente que tenía bien asimiladas las líneas maestras de la reforma que años atrás había impulsado Josías, y que ahora, desde una tierra desolada, valoraban los acontecimientos vividos a la luz de la ley.

3. Redacción de la «historia deuteronomista»

En ese grupo se pone por escrito, por vez primera, una presentación de la historia del pueblo desde su llegada y asentamiento en esa tierra hasta el hundimiento de la monarquía y el destierro. Todo ello valorado a la luz de la ley deuteronomica, de la fe en un único Dios que exige un culto en exclusiva, y que reclama una unidad del pueblo y de su tierra, que está por encima de las variedades de tribus o clanes. Es la que se ha denominado «historia deuteronomista», y que integra sustancialmente los libros de Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes.

En su redacción se concede gran importancia al templo –del que se detalla su construcción y equipamiento–, a los reyes –especialmente a David, a quien se toma como punto de referencia–, y también a los anuncios y advertencias de los profetas acerca de la desgracia que se cernía como consecuencia de las repetidas infidelidades a la ley de Dios.

El relato se abre con un gran discurso de Moisés en el que, antes de su muerte, y a la vista de la tierra, señala los acontecimientos decisivos de la historia de Israel en los que se inscribe la

promulgación de la ley. De este modo los redactores deuteronomistas dejan claro dónde radican los fundamentos esenciales de la existencia de Israel: en la liberación de Egipto que está en sus orígenes, y en la ley que recoge las exigencias que se derivan de su peculiar relación con Dios. En su larga y pormenorizada valoración de los hechos van mostrando que el único camino posible para que el pueblo perviviese en la historia, después del cataclismo que había eliminado primero al reino de Israel y luego también a Judá, era el que había abierto la reforma deuteronomica, es decir, la señalada por la ley del culto a un solo Dios, Yahvé, depurado de toda contaminación de cultos extranjeros, sin lugar alguno para el sincretismo.

4. Religiosidad sin templo: preponderancia del contexto familiar

En paralelo a todas esas reflexiones por parte de los pocos líderes religiosos que habían quedado en la tierra tras el destierro, la religiosidad popular también fue cargándose de contenido por otros derroteros.

Tanto lo que habían sido llevados al exilio y buscaban vivir de acuerdo con su propia tradición religiosa en una tierra extranjera, como los que no se habían movido de su tierra, no tenían un santuario oficial, un templo en activo adonde acudir a ofrecer sacrificios. El contacto con Dios no podía estar mediado por el sacerdocio del templo, y cobra fuerza entonces un trato más directo y personal con Yahvé: «Señor, Tú eres nuestro Padre; nosotros, el barro, Tú nuestro alfarero, y todos nosotros la obra de tus manos» (Is 64,7). La relación con el Señor pasa a situarse en un esquema familiar, y en ese contexto cobran relevancia las figuras de los patriarcas y sus tradiciones.

Rota la estructuración del pueblo establecida por la organización del estado monárquico, Israel, volviendo a sus orígenes, se contempla como una gran familia. Por eso, los relatos patriarcales, que dan razón de los lazos existentes entre sus diversos componentes, constituyen la referencia más adecuada para comprender la identidad colectiva en esos momentos.

5. Las historias patriarcales: relatos sobre Abrahán

En los relatos patriarcales, la promesa de una descendencia numerosa y de una tierra en la que habitar (cf. Gn 13,14-16; 28,13-14) eran incondicionales, y válidas para todos sus descendientes. No dependían de sus méritos personales ni de los de sus hijos, por lo que los posteriores pecados de Israel no deberían ser obstáculo para su cumplimiento.

A diferencia de las exigencias deuteronomistas de fidelidad en el cumplimiento de unas normas que, una vez que pasó lo que pasó, había quedado rota y tenía difícil arreglo, las promesas a los patriarcas ofrecían un firme punto de apoyo a la confianza en la reconstrucción y el renacimiento de Israel. De ahí que en ese tiempo se procediera a una magna elaboración literaria de las tradiciones patriarcales. Los exiliados pueden reconocerse en ellas y tener esperanza:

Abrahán, que era uno solo, heredó la tierra. A nosotros, que somos muchos, se nos ha dado la tierra en posesión (Ez 33,24).

En realidad, si miran su situación presente, no tendrían motivos para confiar en Dios, como no los tenía Abrahán cuando recibió la promesa de que se haría de él un gran pueblo (cf. Gn 12,2). Por su parte, para los que estaban en la tierra, frente a la tentación de emigrar a Egipto en busca de seguridad, la orden de Dios a Isaac les resulta directa:

No bajas a Egipto. Ve a vivir a la tierra que te diré. Habita en esta tierra y yo estaré contigo y te bendeciré, porque a ti y a tu descendencia voy a dar toda esta tierra cumpliendo el juramento que hice a tu padre Abrahán (Gn 26,2-3).

En todos los casos, se mantiene viva la idea de cuál es su tierra, aquella que Yahvé otorgó a sus padres. Incluso la propia vocación de Abrahán, invitado a romper sus vínculos familiares en Ur, para ir a la tierra que el Señor le ha asignado, puede ser una llamada para que los desterrados en Babilonia no se planteen permanecer para siempre en aquellas tierras fértiles, sino que recapaciten sobre su llamada a vivir en aquella tierra que Dios les señaló.

El triunfo de Abrahán en la durísima prueba a la que fue sometido cuando se le pidió que sacrificara a su hijo, única esperanza de que se cumplirían las promesas que había recibido (cf. Gn 22), es una llamada apremiante a confiar en las promesas de Yahvé aunque parezca que no hay esperanza humana de que se cumplan.

Además, la promesa que hace el Señor a Abrahán, «en ti serán bendecidos todos los pueblos de la tierra» (Gn 12,3b), abre una nueva perspectiva. Si en el antiguo régimen monárquico se soñaba con el sometimiento de los pueblos vecinos, el Israel restaurado será portador de las bendiciones divinas para todos los pueblos de la tierra. De este modo comienza a vislumbrarse la vocación universalista de Israel.

6. Circuncisión, costumbres alimentarias y descanso sabático

También en el ámbito familiar durante el exilio, y en un pueblo que ya no tenía fronteras, cobró importancia una costumbre que era una confesión de pertenencia a ese pueblo allá donde cada uno estuviese, que es la circuncisión.

La circuncisión también era practicada por egipcios, árabes y la mayor parte de los pueblos vecinos a la tierra de Israel, con la excepción de los filisteos. En cambio, como en Mesopotamia no se solía practicar la circuncisión, esta antigua costumbre constituyó durante el destierro un elemento distintivo característico de la propia identidad. Tanto los textos deuteronomistas (cf. Jos 5,2-9), como más tarde también en los sacerdotales (cf. Gn 17,10-14), le conceden un papel relevante en la configuración del pueblo del Señor.

Algo análogo debió de suceder con las costumbres alimentarias ya habituales en el periodo monárquico, pero que se percibieron por los desterrados como distintivas de la propia identidad, al conocer con detalle los productos que comían los babilonios y el modo de prepararlos (cf. Dn 1,8-16; aunque se trata de un texto muy posterior, refleja bien la memoria histórica de ese hecho). Posiblemente en ese contexto se van fijando leyes casuísticas llenas de precisiones,

como las de Dt 14 y Lv 11 sobre los animales puros e impuros.

A la vez, ante la ausencia de fronteras y la carencia de templo, la celebración familiar del sábado constituyó un forma significativa de mantener la identidad y de tributar culto a Yahvé (cf. Ez 20,12.20). El sábado era un día de culto especial en el templo, pero esas ceremonias habían dejado de celebrarse cuando fue destruido (cf. Lam 2,6). La costumbre de interrumpir el trabajo cada siete días era también antigua. En el «Código de la alianza», de la época del rey Ezequías, ya se incluía la obligación de hacerlo para proporcionar a los trabajadores una ocasión de descansar (cf. Ex 23,12). Pero en el destierro cobró importancia como elemento configurador y distintivo de la propia identidad, a la vez que se conservaba la costumbre de santificarlo, con la idea de restablecer su celebración en el templo en cuanto resultara posible hacerlo de nuevo.

También arraigó profundamente en las costumbres familiares durante el exilio la celebración de la fiesta de la Pascua. Durante la reforma de Josías la antigua fiesta familiar de la Pascua había quedado unida a la de los Ácidos y había adquirido un tono más oficial, con peregrinación a Jerusalén. Pero durante el destierro la celebración de la Pascua en familia constituía una ocasión excelente de recordar, conservar y transmitir a las siguientes generaciones la teología del éxodo.

De este modo, con naturalidad, la familia como institución fue reforzando su protagonismo en la religión de Israel. Ya lo tenía en la antigüedad, de modo complementario con el culto oficial del templo, pero a partir del destierro recaerá de modo especial sobre ella la transmisión de la fe y las tradiciones, incluso cuando el templo fuera reconstruido y estuviera de nuevo en uso. El ámbito doméstico adquirió entonces en el judaísmo una función esencial que nunca perdería.

7. Ezequiel

Si entre las gentes que habían quedado en la tierra de Judá tuvo una notable importancia la figura de Jeremías, tanto en los momentos anteriores a la segunda deportación como en los inmediatamente posteriores, hay otro profeta que tendría un notable influjo entre los hijos de aquellos que fueron llevados a Babilonia en esa segunda deportación. Se trata de Ezequiel. Sus palabras les ayudaron a sobreponerse a las desgracias que estaban padeciendo.

De una parte, sufrían la nostalgia de la ciudad santa y, de otra, la prepotencia de sus vencedores (cf. Sal 137). A eso se añadían las noticias que les llegaban de que los habitantes de Judá estaban ocupando las posesiones de sus familias, a la vez que les echaban en cara la culpabilidad de sus padres en lo sucedido por haber acudido a buscar la ayuda de Egipto en vez de acatar el sometimiento a los caldeos como preconizaba Jeremías (cf. Jr 36-37). Frente a esa situación de desánimo, Ezequiel les promete que el Señor los llevará de nuevo y les restituirá la tierra de Israel (cf. Ez 11,16-21). Los invita a la conversión personal y a hacer el bien, pues no cargarán con la culpa de sus padres, sino que cada uno habrá de dar cuenta de sus propias acciones (cf. Ez 18,1-32).

8. «Deuteroisaiás»

A medida que pasaban los años en el exilio, el sueño de un regreso inminente se iba

desvaneciendo. La esperanza decaía, como si Dios se hubiera olvidado de su pueblo. Veían por las calles de Babilonia las figuras de Marduk y otros dioses caldeos aclamados por las multitudes, mientras que ellos se sentían como si el Señor los hubiera abandonado para siempre. Aunque conservaran las costumbres familiares del culto a Yahvé, la confianza en una restauración del pueblo en su tierra parecía cada vez más lejana, e incluso perdida.

Pero un pequeño grupo de profetas surgidos en el destierro se encargarían de ayudarles a mirar la realidad con objetividad, confiando en Dios. Son los que los expertos en el estudio de la literatura bíblica engloban bajo la denominación genérica de «Deuteroisaiás», ya que sus oráculos se conservan sobre todo en la segunda parte del libro de Isaías.

Los cambios que estaban sucediendo en los pueblos vecinos, sobre todo en Media, donde dos dinastías se disputaban el poder y, especialmente, el triunfo de Ciro en la batalla de Ecbatana en el año 549 a.C., eran hechos que invitaban a pensar que podrían cambiar las cosas, ya que sus dominadores, los babilonios, no gozaban ya de la fortaleza y seguridad de años atrás. Yahvé no los había abandonado, y debían prepararse, confiando en él, para un nuevo comienzo (cf. Is 42,9).

9. Ideales sacerdotales en los discípulos de Ezequiel

En esos últimos años del destierro, un grupo de origen sacerdotal, y muy vinculado con la predicación de Ezequiel, iría concretando cómo aprovechar ese nuevo comienzo para organizar la vida religiosa y social hasta en los más pequeños detalles, sin que se volvieran a repetir los errores de antaño. Ese proyecto es el que se recoge sustancialmente en Ez 40-48, y en él se pretende recuperar lo más genuino de las tareas sacerdotales.

De una parte, implica la convicción de que el templo es como el trono desde el que Yahvé reina con toda su gloria (cf. Ez 43,7). De otra, reclama la recuperación de la santidad que tal dignidad exige. La gloria de Yahvé había abandonado el templo (Ez 8-11) porque los sacerdotes no habían distinguido entre lo profano y lo santo, lo puro y lo impuro (cf. Ez 22,26), pero la gloria del Señor podría regresar al templo siempre que en el futuro se evitase toda profanación (cf. Ez 43,1-9).

A diferencia de la unión que al final de la época monárquica se había dado entre el templo y el rey, entre los ideales sacerdotales de esta escuela no figuraba la reclamación de un poder político para los sacerdotes, sino la reivindicación de un monopolio en el culto, libre de otras injerencias, distinguiendo con toda claridad lo profano y lo sagrado, que no tendría inconveniente en convivir junto con una autoridad civil siempre que no se entrometiese en las cuestiones culturales.

Cuestiones abiertas

Como ya hemos señalado, tras las deportaciones a Babilonia, el territorio de Judá no quedó vacío de sus pobladores originales. Los historiadores se esfuerzan por precisar el impacto demográfico preciso que tuvo esta deportación. En 2 Re 24,14 cuando se habla de la primera deportación, se dice que se llevaron diez mil personas, en cambio, dos versículos más adelante, en 2 Re 24,16, en el mismo contexto, se habla de ocho mil. Más adelante, tras la segunda

deportación, de la que no se dan cifras, al hablar del asesinato de Godolías se dice que «entonces toda la gente, desde el más pequeño al mayor, y los jefes del ejército, se levantaron y se marcharon a Egipto porque tuvieron miedo de los caldeos». Daría la impresión de que la tierra quedaba casi despoblada. En cambio, Jeremías, que fue testigo de los acontecimientos, que acompañó a Godolías y que luego marchó a Egipto, da unas cifras totales de cuatro mil seiscientos exiliados en el total de deportaciones (Jr 52,30).

No se sabe si en esas cifras se incluyen solo a los varones, como a veces era corriente, o se intenta incluir a toda la población.

En la medida en que se pueda establecer con mayor precisión la población de Judá antes y después de esos acontecimientos, se podrá precisar mejor el número de deportados y de habitantes que quedaron, y valorar los factores que influyeron en el descenso demográfico brusco inmediatamente posterior.

Pistas de trabajo

Redacte un ensayo sobre la relación entre los acontecimientos en torno a la caída de Jerusalén y las deportaciones a Babilonia con la redacción de los libros de Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes. Le ayudará a orientarse realizar algunas observaciones de detalle:

- a) Lea los siguientes textos: Jue 2,11-19; 2 Re 17,7-23. ¿Tienen algo en común?
- b) Lea ahora: Jos 23,1-16; Jue 2,1-3; 1 Sm 12,1-25; 1 Re 2,1-4. ¿Tienen algo en común?
- c) Por último, lea los siguientes textos: 1 Sm 2,27-36 en relación con 1 Sm 4,11-18; 1 Re 13,1-10 en relación con 2 Re 23,15-16. ¿Tienen algo en común?

Puede seguir buscando en los textos de esos libros más ejemplos análogos a algunos de ellos. Si repasa rápidamente el contenido completo de esos libros puede percibir que además de ofrecer una trama narrativa común, hay en ellos algunos elementos que dan continuidad a los relatos a la vez que proporcionan una interpretación teológica de los acontecimientos narrados: largos párrafos del redactor explicando el sentido religioso de la historia, discursos de diversos personajes, predicciones proféticas del castigo divino por la infidelidad que se cumplen inexorablemente.

Para redactar su ensayo le puede ayudar a integrar esas observaciones lo que hemos dicho acerca de la composición de la «historia deuteronomista».

BIBLIOGRAFÍA

En los últimos años la arqueología ha proporcionado una información mucho más amplia que la hasta ahora disponible acerca de la situación real de la población de Judá tras el destierro. Los datos más relevantes se pueden consultar en:

Ahn, J. J., *Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (Berlín: Walter de Gruyter, 2010).

Barstad, H. M., *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah*

- during the 'Exilic' Period (Oslo, Scandinavian University Press, 1996).
- Bianchi, F., *I superstiti della deportazione sono là nella provincia (Neemia 1,3): ricerche epigrafiche sulla storia della Giudea in età neobabilonese achemenide (586 a.C.-442 a.C.)* (Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1993).
- Lipschitz, O., y J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003).
- Oded, B., «Observations on the Israelite/Judaeen Exiles in Mesopotamia during the Eighth–Sixth Centuries B.C.E.», en K. van Lerberghe y A. Schoors (eds.), *Immigration and emigration within the ancient Near East: Festschrift E. Lipin 'ski* (Lovaina: Peeters, 1995) 205-212.
- Pearce, L. E., «New Evidence for Judean in Babylonia», en O. Lipschitz y M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006) 399-411.

Para ampliar la información sobre hechos puntuales que proporciona la bibliografía general citada en el tercer capítulo, pueden consultarse los siguientes estudios:

- Abate, E., *La fine del regno di Sedecia* (Madrid: CSIC, 2008).
- Albertz, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v.Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7; Suttgart: Kohlhammer, 2001) [*Israele in esilio. Storia e letteratura nel VI secolo a.C.* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 42; Brescia: Paideia, 2009)].
- Bianchi, F., «Godolia contro Ismaele. La lotta per il potere politico in Giudea all'inizio della dominazione neobabilonese (Ger 40-41 e 2 Re 25,22-26)»: *Rivista Biblica* 53 (2005) 257-275.
- Lipschitz, O., *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005).
- Zvi, E. Ben, y C. Levin (eds.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts* (Berlín: Walter de Gruyter, 2010).

Obras relevantes acerca de la historia de la religión en estos momentos decisivos son las siguientes:

- Duguid, I. M., *Ezekiel & the Leaders of Israel* (Leiden: Brill, 1994).
- Grabbe, L. L. (ed.), *Leading Captivity Captive: Exile as History and Ideology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
- Laato, A., *The servant of YHWH and Cyrus: a reinterpretation of the exilic messianic programme in Isaiah 40-55* (Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1992).
- Middlemas, J., *The Templeless Age: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the Exile* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007).
- Mullen, E. T., *Narrative History and Ethnic Boundaries: The Deuteronomistic Creation of Israelite National Identity* (Atlanta: Scholar Press, 1993).
- Römer, Th., *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary*

- Introduction* (Londres – Nueva York: T&T Clark – Continuum, 2005).
- , *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).
- Seters, J. Van, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CT: Yale University, 1975).
- Vanderhoof, D., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets* (Atlanta: Scholars Press, 1999).

CAPÍTULO X

LA RESTAURACIÓN DE JUDÁ BAJO LOS PERSAS

La historia del Imperio neobabilónico es relativamente breve, ya que duró poco más de ochenta años. Había tenido un comienzo fulgurante con los triunfos de Nabopolasar, especialmente con la destrucción de Nínive el 612 a.C., que supuso el hundimiento del Imperio asirio. Se consolidó firmemente durante el largo reinado de Nabucodonosor II, pero sus sucesores carecieron de capacidad de liderazgo y siguieron unos años de inestabilidad interna. En el 555 a.C. accedió al trono Nabónido y parecía que tenía condiciones para restablecer el potencial perdido, pero su apoyo al culto del dios lunar Sin, fue un error. Provocó una rebelión de los sacerdotes de Marduk, que acudieron a Ciro II de Persia y le abrieron las puertas de Babilonia el año 539 a.C. De este modo terminaba la supremacía neobabilónica y se iniciaba una nueva época en todo Próximo Oriente.

Para acercarnos a la historia del pueblo de Israel en este periodo, procederemos de modo análogo al seguido en los capítulos anteriores. Primero vamos a repasar los puntos de referencia que se pueden fijar prescindiendo por completo de las noticias conservadas en la Biblia. Después completaremos ese exiguo, aunque firme, marco con los datos históricos que se pueden deducir del análisis crítico de los textos bíblicos. Por último, trataremos de enmarcar ahí el desarrollo de las instituciones y la práctica religiosa del pueblo de Israel en este apasionante periodo de su historia.

I. JUDÁ BAJO EL DOMINIO AQUEMÉNIDA

Ciro II había sucedido en el trono de Persia a su padre Cambises I hacia el año 559 a.C. En los primeros años de su reinado tuvo conflictos con Astiages de Media, al que finalmente derrotó en Ecbátana el año 549 a.C., y se llevó a Persia los tesoros de su reino. Inició entonces una serie de campañas militares hacia occidente, que hacia el 540 a.C. le permitieron lograr sus primeras conquistas territoriales dentro del Imperio babilónico. En el año 539 se rindió la ciudad de Sippar, y poco después su ejército entraba sin luchar en Babilonia, apoyado por los sacerdotes locales. Las regiones que formaban parte del Imperio neobabilónico, entre ellas la zona siro-palestina, pasaron pacíficamente a ser integradas en el Imperio aqueménida de Persia.

1. La «restauración» de los cultos locales en la política de Ciro II el Grande

Un elemento importante en la política de los grandes imperios que se sucedieron en el dominio del Próximo Oriente fue la creación de una ciudadanía fiel al gobierno imperial. No lo consiguieron los asirios ni los babilonios con su política de deportaciones, más generales en el primer caso, y más selectivas en el segundo. Sin embargo, los persas lograron perfeccionar la estrategia de adoctrinamiento de las poblaciones sometidas y obtuvieron mejores resultados.

En su propaganda no se hablaba de conquista, sino de legitimación, derechos de sucesión o de restauración del poder legítimo. Tampoco deportaban a las poblaciones conquistadas ni les imponían unos modos de vida distintos a los que ya tenían, con tal de que pagasen a su debido tiempo los impuestos correspondientes.

La inscripción del cilindro de Ciro II el Grande, descubierto durante la excavación del templo de Marduk en Babilonia, es muy ilustrativa de este nuevo modo de afrontar las situaciones. En él se explica que el rey babilónico había destruido la religión ancestral, y por eso Ciro fue llamado a intervenir:

El culto de Marduk, el rey de los dioses, había cambiado en abominación, cotidianamente hacía el mal contra su ciudad [...] Marduk que cuida por los santuarios que estaban en ruinas y los habitantes de Sumer y Akkad que eran como muertos, contuvo su cólera y tuvo piedad Examinó y miró todos los países buscando a un gobernante recto dispuesto a llevarle. Entonces pronunció el nombre de Ciro, rey de Anšan y pronunció su nombre para que fuese el gobernante de todo el mundo [...]. Yo soy Ciro, rey del mundo, gran soberano, monarca legítimo, rey de Babilonia, rey de Sumer y Akkad, rey de los cuatro bordes de la tierra, hijo de Cambises, gran soberano, rey de Anšan, [...]. Cuando entré en Babilonia como amigo y cuando establecí la sede del gobierno en el palacio del gobernante, en medio de júbilo y regocijo, Marduk, el gran señor, indujo a los magnánimos habitantes de Babilonia a amarme y procuré a diario reverenciarle. Mis numerosas tropas anduvieron por Babilonia en paz. No permití que nadie aterrorizara el país de Sumer y Akkad Me esforcé por la paz en Babilonia y en todas sus ciudades sagradas. En cuanto a los habitantes de Babilonia que contra la voluntad de los dioses habían sido sometidos, yo abolí el yugo que atentaba contra su posición. Alivié la triste condición de sus alojamientos, dando fin a sus quejas. Marduk, el gran señor, se alegró de mis obras y envió bendiciones amistosas a mí mismo, Ciro, el rey que le venera, a Cambises, mi hijo, vástago de mis lomos, así como a todas mis tropas, y todos lo ensalzamos alegremente, estando él en paz. Todos los reyes del mundo entero [...] trajeron sus grandes tributos y besaron mis pies en Babilonia. [...] A las ciudades sagradas del otro lado del Tigris, cuyos santuarios habían sido ruinas largo tiempo, restituí las imágenes que solían vivir en ellas y establecí para ellas santuarios permanentes. También reuní a todos sus habitantes y les devolví sus solares [...] (COS 2.124; ANET 315-316).

De acuerdo con la información que proporciona esta inscripción, la política religiosa de Nabónido había causado un gran descontento en Babilonia. En vez de a Marduk, el dios tradicional, se daba culto a estatuillas. Incluso los rituales, las ofrendas y las oraciones no eran los adecuados. El rey babilónico había esclavizado a su pueblo, los pueblos estaban en ruinas e incluso los dioses habían tenido que abandonar su ciudad. En esas circunstancias, fue el propio Marduk el que llamó a Ciro para restablecer la justicia en su pueblo, y fue Marduk –siempre según lo escrito en ese cilindro– quien dispuso las cosas para que Ciro tomara Babilonia. Ciro no rehusó esa llamada, y el pueblo lo recibió con los brazos abiertos como a un liberador, con alegría y canciones. En vez de dedicarse al pillaje de los templos, devolvió los dioses a sus casas.

Esta inscripción del cilindro de Ciro, es una muestra entre otras de que la «restauración» era una de las tareas políticas prioritarias del Imperio persa. Dejaba libertad, apoyaba los cultos tradicionales de cada lugar, e incluso permitía que se reunieran los antiguos habitantes de cada ciudad o región, que durante décadas habían sufrido deportaciones y estaban dispersos, y les devolvía sus haciendas. De este modo ganaba el favor de una población que le estaba agradecida y bien dispuesta a aceptar su gobierno y a pagar sus tributos.

Siguiendo esta política, que era la habitual del Imperio aqueménida, no es de extrañar que se

autorizase el regreso de los deportados de Judá que quisieran volver a las tierras de las que habían sido exiliados. También encaja bien en el marco general de esa política el que se permitiera la reconstrucción de la ciudad y templo de Jerusalén, y de que se restaurase el culto público a Yahvé.

2. Situación social y económica de Palestina en los inicios de la dominación persa

Ciro II murió el 530 a.C. y le sucedió su hijo Cambises II. Heredó de su padre un gran imperio en el próximo y medio Oriente, y pertrechado con un fuerte ejército emprendió una campaña a la conquista de Egipto, que fue todo un éxito. Logró su propósito, ya que se adueñó de su territorio y asumió el título de faraón, iniciando una nueva dinastía que gobernó el alto y el bajo Nilo. Murió el año 522 a.C. cuando intentaba estabilizar unas revueltas que habían surgido en Persia.

Le sucedió Darío I (522-486 a.C.) que amplió el imperio con la conquista de Tracia y Macedonia, e hizo más efectiva su organización mediante su división en satrapías, y estas a su vez en provincias. Implantó un sistema monetario e hizo del arameo la lengua de comunicación oficial del imperio.

Mientras tanto, ¿cuál era la situación de Palestina? Cuando Ciro II el Grande había entrado en Babilonia y se había hecho con el control de la ciudad y de la organización burocrática del imperio, los territorios que hasta ese momento estaban bajo el dominio babilónico pasaron a formar parte del nuevo Imperio aqueménida. Esto es lo que sucedió con Palestina.

En esos momentos toda la región de Palestina estaba muy deprimida en lo económico como consecuencia de las devastaciones sufridas en los puntos capitales durante su conquista por los ejércitos caldeos, así como de la progresiva despoblación y empobrecimiento de los campos. En efecto, además de los que murieron en las contiendas y en los expolios llevados a cabo en las campañas militares del 597 y del 587 a.C., hay que restar varios miles de personas que fueron deportadas a Babilonia, y también habría que descontar un número más difícil de precisar de gente que emigró a otras regiones, sobre todo a Egipto.

La arqueología muestra que, ante esa situación, a lo largo del siglo V a.C., las autoridades persas impulsaron la recuperación de la zona costera, con más expectativas de crecimiento económico y capacidad de generar riqueza tanto agrícola como comercial. Pero también permitieron, e incluso alentaron proporcionando alguna ayuda material, las iniciativas locales que surgían, y que, de modo complementario a las inversiones oficiales, podrían ayudar al desarrollo de la región.

Los cálculos de población –teniendo en cuenta la extensión de los poblados que las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz– son de unos doce mil habitantes en toda Judea entre el 550 y el 450 a.C. Recordemos que solo la ciudad de Jerusalén había llegado a los quince mil habitantes a finales del siglo VIII a.C., cuando se hizo necesaria la ampliación de su perímetro de murallas, durante el reinado de Ezequías. Por su parte, también Samaría tenía unas cifras de población bajas, unos cuarenta y dos mil habitantes, cuando en el siglo VIII a.C. había alcanzado los cincuenta y un mil.

En cambio, se aprecia un notable incremento de población en la franja costera. Los emperadores aqueménidas estaban muy interesados en desarrollar el potencial de las flotas fenicias. En la costa hubo un desarrollo importante de urbanización en las ciudades, y se llevó a cabo una modernización de las fortalezas, para que la región se integrase perfectamente en las grandes vías del comercio mediterráneo. Se construyeron grandes almacenes y los primeros puertos marítimos artificiales de la costa Palestina, así como otros, aún mayores, en la zona fenicia. En ese tiempo de esplendor de la zona marítima, Galilea y el valle de Yizreel fueron quedando cada vez más integrados en las rutas comerciales fenicias, participando de su riqueza y desarrollo, y a la vez, en la práctica, cada vez más separados de Samaría.

En un primer momento, cuando Ciro II se había hecho con el mando, todo el imperio de Babilonia fue integrado como una sola satrapía. Más adelante, en la remodelación administrativa llevada a cabo por Darío I, esa satrapía se dividió en dos, a un lado y otro del Éufrates. La capital de la Transeufratina se estableció en Damasco, y a ella quedó asignado todo el territorio de Palestina. Esa satrapía fue dividida en provincias. Varias de ellas estaban en la costa, y había una que se encargaba del control de las zonas altas del interior con capital en Samaría. Con el paso del tiempo, se desgajaría de esa provincia el antiguo territorio de Judá constituyendo por sí mismo una nueva provincia llamada Yehud, con capital en Jerusalén. Yehud, como las demás provincias, acuñó moneda propia para el uso local. Su territorio llegaba desde Betel y Jericó por el norte, hasta Bet-Sur por el sur, junto con algunas zonas desérticas en el entorno del mar Muerto. No incluía la Sefelá ni la costa.

3. La organización de la provincia de Yehud

En los siglos v-IV a.C. la población de Judá fue creciendo casi en un 40% respecto al siglo anterior, y llegaría a alcanzar unos diecisiete mil habitantes en el 330 a.C. Las zonas rurales, pero sobre todo la ciudad de Jerusalén fueron cobrando cierta vitalidad, gracias a la notable autonomía de la que gozaron. En efecto, los más altos dignatarios del imperio estaban ocupados en otras tareas y proyectos, lejos de Judá, por lo que apenas se interesaban por lo que allí sucedía, a no ser en cobrar los tributos correspondientes.

A Darío I le había sucedido su hijo Jerjes I en el 486 a.C., que buscó ampliar hasta Europa las fronteras de su imperio y fue el gran protagonista de las guerras médicas contra los griegos. Igual grandeza de proyectos e intereses globales, con victorias y derrotas importantes, que no les dejaban tiempo ni ocasión de interesarse directamente por las cuestiones de Yehud, tuvieron sus sucesores en el trono: Artajerjes I (465-424 a.C.), Jerjes II y Sogdiano, que apenas reinaron unos meses, Darío II (424-405 a.C.), Artajerjes II (405-359 a.C.), Artajerjes III (359-338 a.C.), Artajerjes IV (338-336 a.C.), y Darío III (336-330 a.C.) que sería asesinado por el sátrapa Besos que se autoproclamó rey, pero nada pudo ante el empuje de las tropas de Alejandro Magno. Fueron años en que los judíos pudieron organizarse con libertad pero sin independencia, integrados en el Imperio aqueménida, hasta que este sucumbió ante la irrupción de las tropas macedónicas en el próximo y medio Oriente.

Las autoridades aqueménidas eran muy tolerantes con los modos de organización propios de

cada región. Dentro de la gran estructura administrativa general de satrapías y provincias, cada lugar se regía mediante sus normas, leyes y usos tradicionales, con órganos de gobierno presididos por jefes políticos locales. La administración persa era compatible con modos de funcionamiento muy diversos, según los lugares. En la costa fenicia, las comarcas eran regidas por monarquías dinásticas locales. Otras zonas se organizaban mediante estructuras étnico-tribales, con sus propios jueces y consejos de ancianos, debidamente reconocidos por el Imperio persa. También cabía la posibilidad de funcionar con una estructura de ciudad-templo, según un modelo de origen babilónico, siempre que sus estatutos y personal de servicio fueran aceptables para los persas.

En el caso de Yehud el esquema organizativo que se siguió fue el de la ciudad-templo. Jerusalén fue creciendo poco a poco y, con las aportaciones que podían conseguir sus habitantes y las que llegaban desde otras zonas –además de contar con la protección y cierto apoyo de las autoridades persas–, se fue alzando su templo, hasta llegar a convertirse en el referente principal de la actividad cultural y política de la provincia.

Los exiliados en Babilonia habían tenido ocasión de conocer allí un tipo de templo bastante complejo, en el que se integraban elementos religiosos, políticos y económicos. Los templos de Babilonia, Nippur o Uruk disponían de amplios espacios arquitectónicos que incluían tanto el santuario con la imagen del dios correspondiente como grandes almacenes que servían de depósitos de las ofrendas. Disponían también de talleres, escuelas de escribas y sacerdotes, habitaciones para la residencia de los sacerdotes con sus familias, y extensas explanadas para facilitar el acceso a los fieles. Esos santuarios eran centros económicos de primera magnitud, y sus sacerdotes y escribas constituían una clase dirigente que llevaban las riendas del gobierno en las poblaciones y campos adyacentes al santuario. Existían ciudades-templo en Mesopotamia desde el tercer milenio a.C., aunque habían cobrado gran importancia en el Imperio neobabilónico como impulsoras del desarrollo económico y de la colonización agrícola. Así lo atestiguan, por ejemplo, los textos administrativos de Uruk. Los templos tenían grandes ingresos con los diezmos y con las ofrendas que recibían, a la vez que gozaban de exenciones de impuestos por parte de los reyes.

Cuando los exiliados pudieron regresar a Jerusalén, es muy posible que los sacerdotes tuvieran presente ese modelo de templo que habían conocido en la baja Mesopotamia, y que llegado el momento de restaurar el viejo templo de la ciudad, lo planificasen de acuerdo con ese esquema, dotándolo de unas dependencias amplias que proporcionasen cobijo a numerosas actividades.

En el entorno del templo, la clase sacerdotal se podría organizar y desarrollar adecuadamente. Los responsables del sacerdocio, también aquí serían figuras relevantes para el gobierno de la ciudad e incluso del territorio agrícola de Yehud, máxime cuando los gobernadores de la provincia les dejaban amplios espacios de autonomía.

El templo sería también el foco cultural más importante de la ciudad, con sus escuelas para la formación de sacerdotes, expertos tanto en cuestiones relacionadas con el culto como en la organización de la vida ciudadana. En ellas se formaron generaciones de escribas y, sin duda, que

junto a toda la documentación administrativa se fue consolidando una colección relevante de textos escritos acerca de la vida y organización religiosa del pueblo.

4. Los judíos en la diáspora. La colonia de Elefantina

Para completar esta primera aproximación al marco histórico del antiguo reino de Judá en el siglo V-IV a.C. aún es necesario decir algo más sobre el destino de sus pobladores tras la conquista de Jerusalén por los caldeos y las consiguientes deportaciones. Una parte notable de ellos, la gente más sencilla, se habían quedado en sus aldeas y tierras. Otros habían sido deportados a Babilonia, y como ya vimos en su momento, se habían establecido allí y estaban bien instalados en aquella sociedad. Aprovechando las facilidades de la administración imperial aqueménida algunos de ellos habían regresado a la tierra de sus padres, pero un buen número de ellos permanecieron en la baja Mesopotamia.

Junto a estos, otra parte significativa de judíos en el extranjero eran los que estaban afincados en Egipto. En efecto, desde mucho tiempo antes una tendencia natural de los habitantes de la región Palestina había sido la de acudir a las regiones del delta del Nilo a buscar alimento, sobre todo en épocas de carestía. De ordinario los egipcios vendían sus productos, pero también estaban dispuestos a acoger mano de obra para trabajar en sus campos o construcciones. Tampoco había sido inusual que algunos semitas se enrolasen en los ejércitos egipcios y que, al terminar sus campañas, se quedaran en Egipto, unidos a sus antiguos compañeros de milicia.

En el siglo V a.C. hay testimonios directos de la actividad que desarrollaban estos grupos de judíos asentados en las tierras del Nilo. En concreto se conocen unos doscientos papiros y unos cincuenta *óstraka* escritos en arameo, en su mayor parte procedentes de la isla de Elefantina, en el alto Egipto. Por ellos se sabe que había allí una colonia militar, constituida por judíos que tenían su propia organización, habían construido un templo en el que daban culto a Yahvé (*Yhw*), celebraban la Pascua y no trabajaban en sábado. Pero a la vez, se han encontrado huellas de sincretismo de cultos a divinidades como Anat-Betel o Anat-Yahu, en las que se integraban elementos yahvistas y ajenos, y también señales de culto a dioses totalmente extraños a la tradición religiosa de Israel. Además de en Elefantina, también se han encontrado documentos que atestiguan una presencia judía significativa en Hermópolis y Migdol.

La presencia de colonias judías en Egipto es anterior a las campañas de las tropas babilonias contra Judá y Jerusalén. Comenzó a ser significativa en el siglo VII a.C., aunque se hizo particularmente notable en el siglo VI a.C. Cuando Cambises II llegó, en ese siglo, a Egipto ya estaba construido el templo a Yahvé de Elefantina. Precisamente en ese tiempo resultó dañado en un duro enfrentamiento con la comunidad egipcia, pero fue reconstruido más tarde con permiso de las autoridades persas. Por lo demás, salvo algún incidente violento como ese, más bien excepcional, las comunidades judías en Egipto estaban bien integradas con el resto de la población de la zona. Tanto el comercio como las relaciones sociales entre judíos, egipcios y arameos establecidos allí eran abiertos y cordiales.

II. REGRESO Y RECONSTRUCCIÓN DE JERUSALÉN

El panorama que se puede dibujar a partir de los datos arqueológicos y de las inscripciones antiguas acerca de la historia de la provincia de Yehud, que acabamos de presentar, proporciona un fondo real en el que se pueden contrastar las informaciones proporcionadas por los textos bíblicos, de modo que, tras un cuidado análisis crítico, se puedan completar con ellos algunas informaciones sobre hechos o personajes de ese tiempo y lugar.

1. El edicto de Ciro

El libro segundo de la Crónicas termina mencionando un edicto de Ciro que dice:

Así dice Ciro, rey de Persia: El Señor, Dios de los cielos, me ha entregado todos los reinos de la tierra. Él mismo me ha encomendado construir en su honor un Templo en Jerusalén que está en Judá. El que de vosotros pertenezca a ese pueblo, que el Señor, su Dios, esté con él y que suba (2 Cr 36,23).

Un texto muy parecido se cita al comienzo del libro de Esdras, aunque en este caso se añade la orden de que se les proporcionen ayudas para llevar a cabo su propósito (cf. Esd 1,2-4). No se tiene noticia fuera de la Biblia de tal decreto pero, como hemos visto, es coherente con la política imperial de Ciro II el Grande, que no solo toleraba sino que fomentaba los cultos locales, como un modo de garantizarse la lealtad de núcleos importantes de población autóctona de distintas regiones integradas en su imperio. Desde el punto de vista histórico se puede dar por seguro que un grupo de exiliados tuvieron vía libre para regresar a Judá, y reconstruir la ciudad y su templo, y que a partir del 538 a.C. comenzaron las expediciones. No parece que fuesen muy numerosas, como lo atestigua la arqueología de las ciudades repobladas y también la alusión tardía de Flavio Josefo a que gran parte de los judíos prefirió quedarse en Babilonia, donde ya se habían asentado cómodamente, para no perder su posición social y económica.

2. Sesbasar y Zorobabel. Conflictos entre la población local y los deportados que regresaban

Entre los líderes de los deportados que emprendieron camino de Jerusalén destacan las figuras de Sesbasar y Zorobabel.

Sesbasar era un «príncipe de Judá» (Esd 1,8) al que se nombró «gobernador» y encargado de recoger los enseres del templo que se pudieran recuperar en Babilonia para hacerlos retornar a su lugar de origen. Él asumió esta tarea y la llevó a cabo. Transportó lo que pudo encontrar y puso los fundamentos de nuevo templo (cf. Esd 5,14-16).

Por su parte, Zorobabel, que según parece era de linaje davídico (cf. 1 Cr 3,1-19), fue quien encabezó la primera gran expedición de repatriados que se menciona en el libro de Esdras (cf. Esd 2,2). También se lo califica como «gobernador» (Ag 1,1) y con gran frecuencia se lo menciona acompañado y trabajando en colaboración con el sacerdote Josué (cf., por ejemplo, Ag 2,4). Tuvo una intervención decisiva en las obras de reconstrucción del templo (cf. Esd 5,2).

Los últimos años de Ciro II y los del reinado de su hijo Cambises fueron difíciles para los que habían retornado. Tenían libertad para volver, pero no contaron con tanto apoyo oficial como

les habría gustado. Además, el grupo de repatriados encontró fuerte oposición entre una buena parte de la población local. ¿Quiénes eran los legítimos propietarios de las tierras, los que llegaban con una lista genealógica reclamando la heredad de sus padres, o los que habían nacido en unos terrenos donde sus padres, gentes del campo, se habían establecido al encontrarlos abandonados a su suerte? El libro de Esdras menciona además que «los enemigos de Judá y Benjamín se enteraron de que los hijos del destierro edificaban un Santuario al Señor, Dios de Israel» (Esd 4,1) y se dirigieron a Zorobabel para participar en la construcción, pero fueron rechazados, por lo que pusieron todo tipo de trabas para obstaculizar el avance de las obras.

Durante todo el reinado de Cambises, que estaba centrado en su actividad en Egipto, las intrigas locales consiguieron ir dilatando los tiempos de construcción. Sin embargo, cuando Darío I asumió el imperio y las autoridades persas se interesaron más directamente por lo que estaba pasando en Judá, lograron mantener mejor el orden, y se pudo comenzar en serio la construcción del templo. Esto fue en el año 520 a.C., bajo la guía de Zorobabel y Josué, gobernador y sacerdote, respectivamente. Las obras se pudieron concluir, y la consagración del santuario se llevó a cabo en el año 515 a.C.

Durante el reinado de Darío I (522-486 a.C.) las autoridades persas comenzaron a tomar las riendas en la organización de la región. Así lo muestra, por una parte, la protección y el apoyo que prestaron para que las obras del templo se pudieran realizar y culminar, y por otra parte la posterior marginación de Zorobabel para que no hiciera sombra al poder imperial, ya que tanto por su estirpe como por su liderazgo en esas tareas gozaba de indudable autoridad moral ante el pueblo. La organización en provincias del imperio que se llevó a cabo durante ese reinado fue, sin duda, un instrumento útil para asumir un control racional de lo que sucedía.

Por lo demás, la situación estratégica de Judá era muy importante para los persas, ya que era el territorio integrado en su imperio más cercano a la frontera con Egipto, por lo que las autoridades imperiales tendrían interés en contar con una lealtad firme por parte de los responsables de la comunidad de la provincia de Yehud. Para los puestos decisivos en el gobierno se apoyaron en personajes de prestigio, en los que pudiesen confiar, reclutados entre los miembros más nobles de las comunidades judías asentadas en los contornos de Babilonia.

La situación interna de la provincia era delicada. En cuanto comenzaron a llegar caravanas de repatriados que intentaban asentarse en los campos y ciudades, se plantearon conflictos con la gente que vivía allí. De una parte, los pobladores de aquellas tierras desde tiempo atrás, que no habían sido llevados al destierro, eran pobres campesinos y pastores, que no sabían escribir ni habían tenido quien les enseñara ni los guiase durante décadas, y que carecían de organización. Su conocimiento de la cultura y religión tradicional de Israel era muy inferior al que tenían los recién llegados desde Babilonia. Además, no habían vivido como ellos en unas comunidades tan cerradas a las influencias extranjeras, por lo que se habían ido mezclando sin reparos con las poblaciones de las zonas vecinas que –debido a las vicisitudes históricas de la zona, especialmente por la presencia de deportados de todo Próximo Oriente llevados allí en tiempos del Imperio asirio– eran de procedencias y cultos muy variados.

Mientras tanto, los grupos que iban llegando traían listas de genealogías y posesiones,

cuidadosamente conservadas y puestas al día durante el destierro. Pueden ilustrar acerca de este tipo de documentos, las listas contenidas en el segundo capítulo del libro de Esdras y el séptimo de Nehemías, aunque la redacción de esos textos es bastante posterior a ese primer momento, y es muy posible que hayan sido retocadas por motivos políticos. De ellas se desprende que entre los que regresaban había un buen número de personas cuyas familias procedían de Jerusalén y de sus alrededores y que tenían la intención de instalarse en el lugar de origen de sus antecesores. Eran descendientes de la familia real, de altos funcionarios, que estaban bien organizados y conducidos por sus líderes políticos y religiosos, disponían de medios financieros, y contaban con la confianza y apoyo de las autoridades imperiales, por lo que serían ellos quienes intentasen consolidar un núcleo nacional judaico.

La tensión entre los nuevos pobladores, que se estaban asentando en Jerusalén y se afanaban en su reconstrucción, y la población local de Judá fue tan fuerte que llegó a enfrentamientos armados. A estos enfrentamientos se alude en unos textos difíciles de Zacarías donde se dice que Jerusalén será como una copa envenenada para los pueblos de alrededor, que Judá sentirá gran angustia por el asedio contra Jerusalén, que los jefes de los clanes de Judá serán como un brasero encendido en la leña, y que Jerusalén volverá a ser habitada en su emplazamiento (cf. Zac 12,2-6). La lucha entre la población autóctona de Judá y los que venían de Babilonia, protegidos por el Imperio aqueménida, para instalarse en Jerusalén, se decantó a favor de los segundos. No se sabe de qué parte estuvo Zorobabel, aunque parece que fue cambiando con el tiempo. Pudo mediar entre ambos al principio, pero luego se uniría a los príncipes locales, tal vez en un intento de restaurar la monarquía tradicional de Judá (cf. Ag 2,20-23), habida cuenta de su ascendencia davídica. Es muy posible que su muerte trajese llanto, por una parte, ya que se desvanecía toda esperanza de restablecer la realeza, y resignación, por otra, ya que solo cabía la sumisión al nuevo régimen que se instauraba en Jerusalén con la protección imperial: «por el que traspasaron, por él harán duelo con el llanto por el hijo único; se afligirán amargamente por él con el dolor por el primogénito» (Zac 12,10). ¿Se refieren a él esas palabras? El hecho es que de Zorobabel, que había tenido un gran protagonismo en el inicio de la organización social de la provincia y en la reconstrucción del templo, no se vuelve a hablar más en la Biblia, ni tampoco de sus descendientes. Sin duda, su desaparición de la escena política sería un respiro para las autoridades persas, que conjuraban así los intentos de una reinstauración monárquica que pudiera suscitar deseos de independencia.

A partir de ese momento la dinastía davídica no tendría protagonismo político alguno en la historia del pueblo. En cuanto al gobierno, la provincia de Yehud estaba dirigida por unos gobernadores nombrados por la autoridad persa. Eran judíos, pero no de familia davídica.

En cambio, los sacerdotes del templo sí que irían asumiendo en esos primeros momentos posiciones de liderazgo entre la población. Los responsables del culto en el templo, el clero sadoquita, acogió bien tanto a los repatriados como al pueblo de la tierra, e incluso a los extranjeros que vivían en los contornos y que deseaban adorar a Yahvé (cf. Is 56,6-7). De los sacerdotes dependía el culto y toda la actividad cultural, comercial, literaria y legal que florecía en las numerosas dependencias del nuevo santuario. De hecho, el templo se constituyó durante

todo este periodo en el primer referente para la identidad nacional de Judá.

3. La misión de Nehemías

Esta situación se mantuvo, aunque con matices diferentes, durante los reinados de Jerjes I (486-465 a.C.), Artajerjes I (465-424 a.C.), Darío II (424-405 a.C.) y Artajerjes II (405-359 a.C.). En ese contexto habría que situar las misiones de Esdras y Nehemías, de las que se habla en los libros bíblicos correspondientes, aunque no es posible fijar con certeza la fecha en la que cada una de ellas se llevó a cabo, ya que faltan datos exactos. Se dice que Esdras subió desde Babilonia a Jerusalén en el año séptimo del reinado de Artajerjes rey de Persia (cf. Esd 7,1-10) y también que Nehemías le plantea al rey Artajerjes marchar a Jerusalén en el año veinte de su reinado (cf. Neh 2,1). El problema deriva de que hay tres reyes de Persia llamados Artajerjes que tuvieron un largo reinado y no se especifica a cuál de ellos se refiere, por lo que tampoco se tiene seguridad de que se trate del mismo Artajerjes. Atendiendo a otros personajes mencionados en esos libros, y contrastándolos sus nombres con los mencionados en otros documentos, como por ejemplo los papiros de Elefantina, lo más probable es que la misión de Nehemías tuviese lugar el año 445 a.C., año vigésimo de Artajerjes I, mientras que la misión de Esdras pudo ser el 398 a.C., año séptimo de Artajerjes II, y por tanto posterior a la de Nehemías.

Nehemías era un judío de la diáspora, bien situado en la corte de Artajerjes I, al que llegaron noticias de unos acontecimientos acaecidos en Jerusalén que ponían de manifiesto el desgobierno y los desórdenes que conmovían la ciudad santa, cuyas puertas habían sido consumidas por el fuego y cuyas murallas estaban derruidas (cf. Neh 1,4). Con esos datos se presentó ante el rey y le pidió amplios poderes, que le fueron concedidos, para poner orden en la ciudad y restaurarla. Nehemías se puso en marcha, contando con el apoyo de la comunidad judía de Babilonia, con el objetivo de convertir a Jerusalén en capital efectiva de las comunidades judías de Judea y de todo el mundo. En esos momentos había judíos en el entorno de Babilonia, en Egipto, y también había en la propia ciudad de Jerusalén y en sus entornos un cierto número de repobladores venidos del destierro en los años anteriores, pero en continuo conflicto con los habitantes de la tierra. Las familias de los antiguos propietarios de las tierras que seguían en la diáspora, debieron de apoyar a Nehemías, ya que iba a prestarles una ayuda importante para recuperarlas. Cuando Nehemías llegó a Jerusalén se apoyó en los repatriados para sacar adelante sus proyectos y tuvo que hacer frente a la oposición de los extranjeros.

El primer proyecto que afrontó fue la restauración de la muralla para garantizar su seguridad. En esa tarea le apoyaba el sumo sacerdote Elyasib (cf. Neh 3,1) y colaboraron con gusto todos los habitantes de la ciudad, que estaban acosados por sus vecinos. Mientras trabajaban en las obras tuvieron que defenderse de los ataques urdidos por Sanbalat, gobernador de Samaría, por Tobías, un adinerado ammonita que controlaba las redes comerciales de la zona, y por otros caciques locales que no veían con buenos ojos un reforzamiento de Jerusalén (cf. Neh 4,1).

Una vez reconstruida la muralla, sus esfuerzos se centraron en la recomposición social y económica de la región, que estaba muy deteriorada (cf. Neh 5,1-13). Para eso tomó medidas fuertes, como fue la de imponer la condonación de las deudas (cf. Neh 5,10-12). Cuando lo

consiguió, su prestigio quedó muy reforzado.

Al analizar las causas de la penosa situación a la que se había llegado, atribuyó la culpa a los extranjeros, procedentes de las zonas limítrofes, que se habían ido estableciendo en la ciudad y sus contornos aprovechando el vacío de poder que había en ella. Por eso se propuso apartar de sus puestos a los advenedizos. Con ese objetivo elaboró un censo de funcionarios y pueblo, sirviéndose de una lista de una lista de repatriados que encontró. Quienes no figurasen en ese elenco, ni pudieran demostrar su parentesco, podrían ser excluidos de sus cargos (cf. Neh 7,1-72). A la vez emprendió una campaña contra los matrimonios mixtos, insistiendo en la necesidad de separarse de todo extranjero (cf. Neh 13,3).

Desde el punto de vista religioso fue importante la gran asamblea que convocó para renovar la alianza con Yahvé, tras la cual el pueblo se comprometió por escrito a respetar la ley de Dios, a evitar los matrimonios mixtos, a respetar el sábado impidiendo el comercio, y a ofrecer al templo todo lo requerido para atender a sus necesidades (cf. Neh 10,1-40).

Una vez cumplidos sus objetivos, el año 433 a.C., Nehemías regresó a Susa, como se lo había prometido a Artajerjes (cf. Neh 13,6), dejando la vida de la ciudad encarrilada en manos de sus habitantes. Sin embargo, parece que quienes ya se habían opuesto a su tarea desde el principio, con el apoyo de una parte de la población, que no asumía de buen grado tanta radicalidad en la separación con los extranjeros, fueron ganando fuerza con su ausencia, por lo que todas las medidas que había tomado corrían el riesgo de quedar en entredicho. Para atajar esa eventualidad, Nehemías pidió de nuevo permiso al monarca para regresar.

En su segunda misión puso aún mayor energía que en la primera para que sus medidas se aplicasen, y dictó también algunas nuevas disposiciones que le enfrentarían con los sacerdotes del templo. Una de ellas consistió en desalojar del templo una especie de sucursal de los negocios comerciales que el todopoderoso Tobías el ammonita, emparentado con el sumo sacerdote Elyasib, había establecido en las dependencias del santuario. También urgió a que los sacerdotes sadoquitas, que habían tenido buenas relaciones con los extranjeros, se distanciasen de ellos. Fue muy sonada la expulsión de Yoyadá, uno de los hijos del sumo sacerdote Elyasib que se había casado con la hija de Sanbalat, el gobernador de Samaría (cf. Neh 13,28). También aplicó con mano dura las prescripciones sobre los diezmos del templo y la observancia del sábado.

Con estas nuevas medidas, la ciudad de Jerusalén quedó casi como una isla dominada por los judíos de la diáspora, que controlaba todo el territorio de sus entornos, habitado por los descendientes de los antiguos pobladores de los campos y aldeas de Judá, obligados a vivir como extranjeros en su tierra.

La gente del campo se encontraba en un dilema. Si no se adherían a las directrices de Jerusalén conforme a las reformas de Nehemías, eran rechazados. Pero, en cambio, eran bien acogidos por sus vecinos de Samaría. De ahí la creciente animadversión de los habitantes de Jerusalén hacia los samaritanos, a los que culpaban de tentar a los propios judíos del pueblo a separarse de sus autoridades.

El templo, por su parte, siguió conservando su importancia decisiva en la vida religiosa y social de la ciudad y se reforzó como punto de referencia esencial para todos los judíos de la

diáspora. Sin embargo, las medidas tomadas propiciaron un cambio de orientación en el sacerdocio durante esta etapa, ya que se pasó de la apertura universalista de los primeros momentos después de la reconstrucción, a un segregacionismo que dejaba fuera a todos los que no eran admitidos en el nuevo sistema implantado por Nehemías.

4. La misión de Esdras

La misión de Esdras, por su parte, habría que situarla probablemente, como ya dijimos, en el año 398 a.C., durante el reinado de Artajerjes II.

Esdras era un «escriba experto en la Ley de Moisés, aquel a quien le había sido entregada por el Señor, Dios de Israel» (Esd 7,6), y su misión consistió en llevar a Jerusalén esa ley como norma sancionada por el rey de Persia. Es decir, las autoridades del imperio ratificaban que la ley promulgada por Esdras era la ley a la que los judíos deberían ajustar su comportamiento. Persia aceptaba esa normativa tradicional de Judá, a la vez que la imponía como legislación vinculante. En el libro de Esdras se cita el decreto real, donde se expresa claramente la voluntad política del rey persa:

Artajerjes, rey de reyes, al sacerdote Esdras, honorable escriba de la Ley del Dios de los cielos, etcétera. Yo mismo decreto que todos los israelitas que haya en mi reino, así como los sacerdotes o levitas, que deseen marchar contigo a Jerusalén, pueden hacerlo. El rey y sus siete consejeros te envían a inspeccionar Judá y Jerusalén con la Ley de tu Dios en la mano, y a llevar la plata y el oro que el rey y sus consejeros han ofrecido voluntariamente al Dios de Israel, cuya morada está en Jerusalén, además de toda la plata y el oro que puedas obtener en toda la provincia de Babilonia, así como las ofrendas que el pueblo y los sacerdotes entreguen espontáneamente para el Templo de su Dios en Jerusalén. [...] Y tú, Esdras, con el conocimiento que posees de tu Dios, dispón magistrados y jueces que administren justicia a todo el pueblo que está al otro lado del río, esto es, a los que conocen la Ley de tu Dios; y enséñasela a quienes no la conocen. Y que se juzgue si es reo de muerte, de exilio, de confiscación de sus posesiones, o de cárcel a todo aquel que no cumpla la Ley de tu Dios y la ley del rey (Esd 7,12-16.25-26).

Las posibilidades y facilidades dadas por Artajerjes I a Nehemías habían sido más bien el premio de un monarca a la fidelidad de su servidor, permitiéndole llevar a cabo un proyecto personal, que no interfería con las grandes cuestiones del gobierno persa. En cambio, la misión de Esdras tuvo un carácter muy distinto, ya que formaba parte directa de la política del imperio. Nehemías gozaba de una autonomía sustancial en el desempeño de su tarea, en cambio Esdras estaba promulgando una ley imperial con valor para todos los judíos que están «al otro lado del río», es decir, a partir del Éufrates, y no solo en Judá.

El estudio y la aplicación de la ley promulgada por Esdras, así como la actividad cultural del templo, constituían la primera y principal tarea de las autoridades de Jerusalén a lo largo del siglo IV a.C.

El santuario siguió siendo el centro de la vida cultural y política de Yehud. En esos años el sacerdocio fue adquiriendo una posición cada vez más predominante, de modo que a finales del siglo IV a.C. el Sumo Sacerdote asumió también el cargo del gobernador. Esta situación se mantendría en la práctica durante varios siglos, incluso tras helenización de Palestina, hasta el

fin del sacerdocio sadoquita con la deposición de Onías III en el año 174 a.C.

III. LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA POSTEXÍLICA

1. La reconstrucción de templo. Ageo y Zacarías

El primer objetivo que se marcaban los repatriados que iban afluyendo desde Babilonia hacia Judá fue la reconstrucción del Templo. La promovían las autoridades religiosas y civiles. Los sacerdotes, tras la reforma impulsada por Ezequiel, veían la conveniencia de recrear un templo en el que se diera a Yahvé un culto adecuado. Por su parte, Zorobabel, en cuanto miembro de la dinastía davídica, veía en la reconstrucción una buena ocasión de aglutinar al pueblo en torno a sus raíces religiosas e históricas, lo que facilitaría los intentos de restauración monárquica.

Sin embargo había grandes dificultades que afrontar. De una parte, la mala situación económica de la tierra de Judá que, sin un gobierno fuerte que organizase mejor la explotación agrícola o el comercio, apenas permitía subsistir a una población menguada y depauperada. De otra, la inestabilidad que se vivía en el país como consecuencia de las tensiones por la posesión de la tierra, entre los que la reclamaban al regresar del destierro y los campesinos que la estaban explotando en las últimas décadas. A esto se sumaba la necesidad de construir casas para los recién llegados, y tantas cosas más. El caso es que, a pesar del interés positivo por emprender cuanto antes las obras de restauración del templo, estas se iban retrasando un año tras otro.

El impulso decisivo para romper las inercias y ponerse manos a la obra vino de la predicación de los profetas Ageo y Zacarías, que consiguieron motivar tanto a los dirigentes del pueblo como a la gente sencilla para que afrontasen los trabajos y perseverasen en ellos, sin dejarse intimidar por las trabas que obstaculizaban la reconstrucción.

El inicio de la predicación de Ageo, en el año 520 a.C., coincide con el comienzo de los trabajos. En sus oráculos insiste en que el templo traería la bendición divina al pueblo, y que la mala situación en la que se encontraban era consecuencia de la dejadez que habían tenido en emprender su construcción (cf. Ag 1,1-11), por lo que el comienzo no debía dilatarse más. Solo así cambiarían las cosas (cf. Ag 2,15-19). A la vez que despertaba al pueblo, también reclamaba el impulso de políticos como Zorobabel y de sacerdotes como Josué, que contarían con la asistencia del Señor (cf. Ag 2,4-5). En sus palabras, la reconstrucción del templo iría ligada a la restauración de la monarquía davídica (cf. Ag 2,23).

Por su parte, Zacarías comenzó su predicación algo después, en el 519-518 a.C., cuando las obras ya iban avanzando a buen ritmo. Su palabra visionaria transmitía un fuerte impulso de esperanza, al proclamar que se acercaba la entronización de Yahvé en su santuario como «Señor de toda la tierra» (cf. Zac 6,5). Zacarías, de origen sacerdotal, continuaría las enseñanzas aprendidas del «Deuteroisaías» y de Ezequiel acerca del regreso de la gloria de Dios al templo, y con ella también la peregrinación de las naciones a adorar al Dios de Israel (cf. Zac 2,1-17), anunciado un gobierno de los «dos olivos», es decir, los dos ungidos, el rey y el sumo sacerdote, para servir al Señor de toda la tierra (cf. Zac 4,1-14).

Es posible que las esperanzas suscitadas con la construcción del Templo fueran unidas en

muchos casos a un fervor nacionalista de restauración monárquica. Pero la pronta desaparición de la escena de Zorobabel, de modo tal vez trágico, hizo considerar que los planes de Dios iban por otro lado. De ahí que, después del apoyo inicial de Zacarías al rey y al sacerdote, al final en una visión simbólica el Señor le pide que recaude dinero para hacer una corona y ponerla en la cabeza del sumo sacerdote (cf. Zac 6,9-14). La reconstrucción del templo no iría ligada a la restauración de la monarquía, sino que el liderazgo del pueblo sería asumido por el sumo sacerdocio.

2. Florecimiento de una actividad literaria en torno al templo reconstruido

Una vez concluida la construcción del Templo, el sacerdocio sadoquita se hizo cargo del culto y llevó a cabo una labor integradora de las distintas fuerzas y sensibilidades de una comunidad social, que era muy heterogénea. En la sociedad que se estaba configurando en Yehud en torno al templo de Jerusalén iban a tener cabida y protagonismo, en primer lugar los sacerdotes, pero también los príncipes del pueblo y los cabezas de familia.

El consejo de ancianos se encontraba, en general, en posiciones más cercanas a la teología deuteronomista, que concedía una gran importancia a la actividad de los profetas. De algún modo continuaban la línea abierta por Jeremías, y seguían a los historiadores que, desde los años inmediatamente posteriores a la destrucción de Jerusalén y las sucesivas deportaciones, estaban poniendo por escrito una valoración de lo acontecido al pueblo desde su instalación en el país hasta el destierro de Babilonia.

Junto a ellos, el colegio de sacerdotes, herederos de la reforma impulsada por Ezequiel y muy interesados en todo lo relacionado con el culto y el santuario, también llevaban a cabo una intensa actividad literaria. En las dependencias del santuario se recogerían antiguos escritos, que se irían copiando y actualizando. En algunos casos, aún se pueden apreciar las huellas de revisiones deuteronomistas o sacerdotales que han quedado en los textos, y que se irían introduciendo de modo habitual en ellos, no solo en este momento sino también en otros sucesivos.

Las primeras recopilaciones de oráculos de Ageo y Zacarías, por ejemplo, pronto recibirían unos segundos estratos redaccionales con un lenguaje claramente deuteronomista. Serían introducidos probablemente poco después de su primera redacción, cuando el fracaso de las esperanzas nacionalistas de restauración monárquica invitaba a centrarse de modo prioritario en el cumplimiento de la ley, y a proyectar hacia un futuro más lejano el cumplimiento de esas profecías, y no en un sentido tan inmediatamente político como se había entendido en sus primeras lecturas.

3. «Tritoisaiás»

Poco después de la conclusión de las obras del templo, en el 515 a.C., también estuvo muy activo un grupo que se mantenía fiel a las esperanzas de restauración y universalidad del «Deuteroisaiás», aunque con una perspectiva más ajustada a la nueva situación en la que se encontraban. Es el autor de unos textos a los que se suele denominar «Tritoisaiás», y emplean

un lenguaje más metafórico, ajeno a toda referencia a acontecimientos políticos, y abierto a una esperanza en Yahvé que apunta a un futuro más lejano.

4. Sacerdocio y culto en el templo

En el nuevo templo, una vez consagrado y con una actividad cultural intensa, los sacerdotes eran los encargados tanto de las ceremonias de culto como de la dirección de las tareas administrativas. Siempre bajo la supervisión de las autoridades persas, que habían autorizado las obras y asumido parte de los costos de su construcción, aunque no intervinieran de ordinario en sus tareas. Lo habitual era que toda la actividad del santuario estuviese en manos del colegio de sacerdotes, bajo la dirección del sumo sacerdote.

En el templo preexílico existía la figura del «sacerdote principal» (cf. 2 Re 25,18). La denominación de «sumo sacerdote» comenzó a ser utilizada por aquellos que regresaban del destierro para designar un cargo que en esos momentos tenía unas facultades más amplias que el de «sacerdote principal». En el templo reconstruido, el «sumo sacerdote» era un miembro de la clase sacerdotal que asumía de modo permanente la suprema función cúltica en sustitución del rey, que había sido el que la había desempeñado antes del exilio. Así lo expresa el hecho de que fuera ungido (rito tradicionalmente reservado a la entronización real) en la ceremonia de su nombramiento. A partir de su unción debería ajustarse a unas normas muy estrictas para garantizar su santidad ritual (cf. Lv 21,10-15) y poder celebrar los rituales que le correspondían, especialmente para ejercer el privilegio exclusivo del que gozaba de poder entrar en el Santo de los Santos en el gran Día de la Expiación (cf. Lv 16).

En cuanto a la organización del clero, se siguieron las normas establecidas en el movimiento reformista de Ezequiel que distinguía entre los sacerdotes, a los que quedaban reservadas todas las ceremonias que se realizaban tanto en el templo propiamente dicho como en el recinto interior, y los levitas a los que correspondían las ceremonias del atrio exterior y otros servicios, como el de porteros, pero sin acercarse a las cosas más santas (cf. Ez 44,11-13).

El trabajo ordinario en el templo era abundante. La ofrenda diaria (*tamid*) que antes del destierro consistía en un holocausto por la mañana y un sacrificio de comunión por la tarde (cf. 2 Re 16,15), pasó a ser de dos holocaustos que, además, deberían ir acompañados por una ofrenda complementaria de flor de harina y una libación (cf. Ex 29,38-42; etc.), además de la oblación perpetua del sumo sacerdote (cf. Lv 6,12-16).

Junto a esos sacrificios y ofrendas que se realizaban en el altar de los holocaustos, es decir en el atrio exterior, en el recinto interior se ofrecía el incienso (cf. Ex 30,7-8), aceite para el candelabro (cf. Lv 24,1-4) y los panes de la proposición (cf. Ex 25,30).

Los sábados y las solemnidades se añadían otras ofrendas a las cotidianas, y se aumentaba también la cantidad de sacrificios. En el Día de la Expiación se celebraba una compleja ceremonia de purificación ritual del santuario (cf. Lv 16), y con cierta frecuencia, para expiar varios tipos de delitos, tanto voluntarios como involuntarios, se ofrecían sacrificios expiatorios.

La actividad del templo, con su culto organizado de acuerdo con los reformadores sacerdotales, hizo que se prestase una mayor atención a las purificaciones necesarias para

participar en él. También incrementó la actividad expiatoria por las faltas cometidas, e incluso por los posibles olvidos o negligencias que se hubieran podido deslizar. Los ritos de purificación se fueron introduciendo también en diversos momentos de la vida cotidiana como, por ejemplo, para purificarse de la impureza derivada del parto, y de muchas otras situaciones que según las normas sacerdotales lo requerían.

5. Salmos y proverbios

En paralelo a la intensa actividad cultural que se desarrollaba en el templo, también se estaba llevando a cabo también una intensa actividad literaria en su entorno, que habría de tener aún más importancia que el culto en la configuración de la vida religiosa de Israel.

La construcción del templo trajo consigo una modificación de costumbres populares que, con el paso del tiempo, habrían de dejar su impronta literaria. La provincia de Yehud no era demasiado extensa, por lo que cabe pensar que las ceremonias religiosas de tipo familiar que antes se venían haciendo en los campos y aldeas se trasladasen, en la medida de lo posible, a Jerusalén. Se trataba de celebraciones de acción de gracias por las cosechas, o por haberse visto libres de un peligro inminente. También las peticiones de ayuda al Señor ante las amenazas de los enemigos podían encontrar un cauce en la ciudad santa. En todas las peregrinaciones hacia Jerusalén para llevarlas a cabo, así como en las ceremonias del santuario, no faltarían himnos, cantos o lamentaciones que expresaran los sentimientos personales y comunitarios adecuados al momento. Así se fueron componiendo y añadiendo textos literarios a antiguas recopilaciones de himnos o cánticos para ceremonias de entronización real o de presentación de ofrendas en el templo, y se fue configurando una colección relevante de Salmos.

Por otra parte, tanto el santuario mismo como la propia administración persa necesitaban contar con sacerdotes y funcionarios que supieran escribir, y que tuvieran la capacitación necesaria para afrontar con prudencia y sabiduría las diversas situaciones a las que deberían enfrentarse y dar respuesta. Para eso se fundaron escuelas en las dependencias del templo. En esas escuelas –habituales en las cortes reales y en los grandes santuarios de Persia, Babilonia o Egipto– se recopilaban las máximas de los sabios y se impartía formación sapiencial. En Judá ya se contaba con recopilaciones de material útil para esas tareas, como la que había hecho en su momento el rey Ezequías. En estas escuelas de escribas, funcionarios y sacerdotes, las colecciones de aforismos serían completadas con nuevas aportaciones de los maestros, y también enriquecidas por el contacto con los sabios que habían podido conocer en Babilonia o Egipto, hasta ir formando la colección de los Proverbios.

6. Integración de elementos deuteronomistas y redacción sacerdotal en la composición del Hexateuco

Sin embargo, la empresa literaria que más importancia habría de tener en el futuro fue la composición de una obra que habría de servir como referencia fundamental tanto para los habitantes de Jerusalén como para todos los judíos de la diáspora. Es posible que confluyeran diversos motivos de peso en la composición de esa gran obra. De una parte, el impulso prestado

por la autoridad imperial aqueménida para que se fijase por escrito. A los persas les interesaba disponer de una norma de referencia aceptable por todos los judíos que evitase desavenencias entre ellos, de las que podrían surgir intrigas e inestabilidad social. En esos momentos era práctica jurídico-administrativa habitual en las distintas zonas del Imperio persa el conceder «autorizaciones imperiales» a las normas jurídicas de las comunidades integradas en sus provincias, de modo que en cada caso se pudieran regir de acuerdo con sus costumbres tradicionales sin sentirse coaccionados por un sistema extranjero. Es muy posible que, además del interés imperial, los propios responsables de la comunidad judía viesan en esa práctica una buena oportunidad para expresar sus convicciones comunes en un documento que consolidase su propia identidad. En cualquier caso, la feliz conjunción de ambos intereses contribuyó de modo muy directo a la composición de esta magna obra.

Teniendo en cuenta el contexto histórico en el que se llevó a cabo su redacción es razonable pensar que entre sus redactores habría que contar con personajes que tuviesen responsabilidades públicas, gozasen de la confianza de la autoridad persa y, además, fueran miembros representativos de los grandes grupos que guiaban la comunidad judía, es decir, del consejo de ancianos o del colegio de los sacerdotes.

Como ya hemos señalado antes, los miembros del consejo de ancianos de ordinario mantenían posiciones cercanas a la teología deuteronomista. En su momento, el movimiento «deuteronomista» había apelado a la autoridad de Moisés y a la alianza establecida con Yahvé desde sus mismos comienzos (cf. 2 Re 23,1-3), y a la luz de sus prescripciones se había juzgado a las instituciones más importantes, tanto a los reyes como al culto, al escribir su relato sobre la historia de Israel desde que se asentó en su tierra hasta que llegó el exilio, es decir la llamada «historia deuteronomista». Ahora, esa misma perspectiva les podría servir para construir una historia fundacional del pueblo, que se remontase a sus propios orígenes, y que estableciera como base el «libro de la ley de Moisés» (cf. 2 Re 14,6). Se imponía, pues, retomar con todo su vigor las tradiciones sobre la liberación prodigiosa del poder de Egipto y la alianza hecha con Yahvé en el Sinaí, a las que se antepondrían las relativas a la vocación de Abrahán, a quien Dios pidió que abandone la tierra de Babilonia para ir al país que le ha prometido.

Dentro del proyecto original, las trazas redaccionales que han quedado en los libros indican que esta gran historia nacional, que comenzaría con los patriarcas, una vez narrada la epopeya del éxodo, seguiría de modo que pudiera quedar perfectamente engarzada con la «historia deuteronomista» ya existente formando un relato coherente que llegase al menos hasta la reforma de Josías.

En su conjunto, había dos acontecimientos fundantes de la propia identidad: las promesas hechas por Dios a los patriarcas y la liberación de Egipto. A la vez, se destaca la actuación maravillosa de Yahvé que, con sus promesas y hechos prodigiosos, había manifestado su vinculación a Israel de modo irrevocable, y la había distinguido de entre los demás pueblos con su elección. Y de ella nace una vinculación mutua a partir de la relación sellada en el Sinaí con la alianza, y que confluye en el don de los mandamientos y en la legislación del Deuteronomio.

El consejo de ancianos, al redactar o inspirar esta composición, también puso cuidado en

insistir en la importancia de vivir en la tierra que el Señor les había adjudicado. Quizá ante los que en la diáspora aún eran remisos, e incluso muy reticentes, a abandonar la buena posición social en la que se encontraban para ponerse en marcha en un viaje de destino incierto, se insiste en el poder de Dios para allanar el camino y facilitar que su pueblo regrese y tome posesión de su tierra. Tanto Abrahán como los que salieron de Egipto fueron llamados a ir a esa tierra que se les había señalado, y contaron con la ayuda divina.

En la composición de esta historia también se aprecia una peculiar simpatía por el fenómeno profético. Se desea para todo el pueblo una efusión del espíritu profético (cf. Nm 11,29), y el propio Moisés es presentado como un gran profeta (cf. Nm 12,6-8; Dt 34,10).

Tomando como base esa gran historia elaborada por los ancianos del pueblo, desde unas coordenadas que son herederas del pensamiento «deuteronomista», el colegio de sacerdotes llevaría a cabo la composición de una obra en la que se diera razón de la importancia del templo de Jerusalén y del culto que se llevaba a cabo en él, y que, a la vez, integrase toda la rica tradición religiosa conservada y expuesta en torno a la centralidad de la ley y la alianza.

En la reelaboración sacerdotal de esa historia previamente escrita, se aprecia la aspiración por enraizar en la historia de Israel la institución del templo y del culto como parte integrante e imprescindible de su religión. Por eso la narración del Sinaí se transformó en una presentación general de los orígenes del culto litúrgico. En la propia teofanía del Sinaí, Dios da instrucciones detalladas sobre cómo debería llevarse a cabo la construcción del santuario (cf. Ex 25,1-31,17). Una vez construido y consagrado, el texto incluye una larga casuística sobre los sacrificios y ofrendas, así como sobre la consagración de los sacerdotes, que llegaría a ocupar gran parte del libro del Levítico. El culto permanente garantizaba que el Señor estaría siempre cercano a su pueblo (cf. Ex 29,45).

En el retrato de Dios que dibuja esta redacción sacerdotal se evita lo que pudiera hacer referencia a la institución monárquica, y se ofrece a cambio la imagen de un Dios cercano a su pueblo en la manifestación de su propia gloria. Atribuyen la construcción del santuario no al rey, sino al propio Yahvé y a Moisés (cf. Ex 25,8; 40,33). Tanto el santuario como sus objetos fueron elaborados por artistas surgidos del pueblo, y fue financiado por las ofrendas generosas de los miembros del pueblo (cf. Ex 35,4-35).

La disposición de pueblo, tanto cuando acampa como cuando se pone en marcha, destaca la centralidad del santuario (cf. Nm 2). Quien preside y guía al pueblo no es, como en otros momentos, el rey, sino el santuario y los sacerdotes a su servicio. A la vez se insistía de modo enérgico en que solo a ellos quedaban reservadas esas tareas, a las que ningún otro podía acceder.

La importancia concedida al templo también movió a los redactores sacerdotales a remontarse a los orígenes para fundamentar mejor todas sus enseñanzas. Para ello pudieron inspirarse en algunos modelos literarios babilónicos como el *Enuma Eliš*, en el que se describen los orígenes de todo lo que existe desde una lucha en el caos originario a partir del cual se configura la tierra firme, que culmina en la construcción del Esagila, el gran templo dedicado a Marduk en Babilonia. De ahí que en la composición sacerdotal se antepongan unos textos sobre los orígenes del mundo y de la humanidad, en la que el universo mismo es concebido como un

gran templo en el que se establecen separaciones rituales entre luz y tinieblas, aguas de arriba y de abajo, mares y tierra firme, de modo que la historia que comienza por la creación alcance su culminación en la construcción y dedicación del santuario del desierto.

En su redacción, los miembros del colegio de sacerdotes van engarzando piezas narrativas que ilustran acerca de las bendiciones de Dios como fundamento de esperanza, o acerca de la cadencia en la acción creadora de Dios que exigía una respuesta del hombre para ajustarse a ese ritmo guardando el descanso sabático. Ayudan a entender que el creador había concedido una especial dignidad al ser humano, hecho a su imagen y semejanza, para que fuera su interlocutor y tuviese con él una relación estrecha y amistosa, pero que un día esa relación quedó muy dañada. De algún modo, Dios asume el empeño en reconstruir esa amistad y recomponer la relación amistosa, y lo hace primero mediante su alianza con Abrahán, después liberando a Israel de la opresión de Egipto, y finalmente a través de la construcción del santuario, donde el Señor se compromete a habitar en medio de su pueblo y permanecer cercano a él. El mismo hecho de que el relato comience con la creación del mundo y del hombre, y la llamada de todo hombre a la amistad con Dios, permite a los teólogos sacerdotales apuntar a la dimensión universal de la acción divina. Israel tenía una posición privilegiada en los planes de Dios, al servicio y para bien de todos los pueblos.

Con esta reelaboración sacerdotal sistemática, la historia pre-sacerdotal de los ancianos del pueblo fue profundamente enriquecida. Esta magna obra literaria dotaba a todos los judíos que habitaban en el Imperio persa de una norma jurídica y de un punto de referencia común para su vida.

Este gran esfuerzo de recopilación de tradiciones y de ulterior síntesis teológica constituye un hito fundamental en la historia de Israel. Los ancianos y sacerdotes que guiaban al pueblo en la Jerusalén de la primera mitad del siglo V a.C. estaban poniendo las bases para una historia cargada de vitalidad religiosa. Pero la labor literaria puesta en marcha en ese momento y ampliamente desarrollada, aún sería objeto de diversas vicisitudes antes de alcanzar su forma final.

Una primera decisión de importancia que hubieron de tomar los redactores sacerdotales fue la de delimitar hasta qué punto de la historia pre-deuteronomista se debería llegar, asumiéndolo en la redacción de ese gran documento de consenso que sirviera como base común. Según parece, la primera opción consistiría en desgajar todo lo que pudiera considerarse una reivindicación de la monarquía y una justificación de sus fundamentos históricos, ya que probablemente no habría agradado a la autoridad persa, y era ella quien tendría que otorgar carta de ciudadanía a ese documento. Así pues, se optaría por limitarse a los fundamentos de la religión de Israel. De modo que el relato histórico se cerraría con el cumplimiento de las promesas divinas hechas a los patriarcas, y estas se hicieron efectivas con la toma de posesión de la tierra que Dios otorgaba a su pueblo, es decir con el libro de Josué. Quedaba así configurado esencialmente lo que se podría llamar el Hexateuco. Esto pudo suceder en la segunda mitad del siglo V a.C., tal vez en el contexto de la restauración de la vida civil en Judá y Jerusalén llevada a cabo por Nehemías.

7. Tensiones de transición entre universalismo y nacionalismo

En los años que siguieron a la reconstrucción del templo, el sacerdocio sadoquita que se hizo cargo del culto realizó una labor integradora de las distintas sensibilidades que había en el judaísmo, con una actitud de apertura a cierta dimensión universal. Pero con el paso del tiempo fue ganando terreno una tendencia nacionalista cada vez más excluyente.

A partir de las duras medidas tomadas por Nehemías en la reforma llevada a cabo durante su segunda misión, bien avanzada la segunda mitad del siglo V a.C., se fue radicalizando la actitud del sacerdocio del templo. La apertura que había caracterizado el momento de su reconstrucción y dedicación, se iba trocando a pasos agigantados en un fuerte segregacionismo que llevaba a excluir del judaísmo a los no descendientes de exiliados, a la prohibición taxativa de los matrimonios con mujeres extranjeras, y a un renovado empeño por salvaguardar la observancia del descanso sabático. Pero esto suscitó un vivo debate.

Un testimonio de esas vacilaciones entre universalismo y nacionalismo se puede encontrar en el libro de Malaquías. En él se reprocha a los sacerdotes el haber abierto las puertas del culto a ofrendas no puras (cf. Mal 1,10), pero como esto no debería suponer un oscurecimiento de la dimensión universal que corresponde a la acción del Dios de Israel se añade inmediatamente:

Desde donde sale el sol hasta el ocaso grande es mi Nombre entre las naciones. En todo lugar es ofrecido incienso y una oblación pura a mi Nombre, porque mi Nombre es grande entre las naciones, dice el Señor de los ejércitos (Mal 1,11).

En realidad, para Malaquías lo que hace impura la ofrenda no son tanto las cuestiones rituales, sino las morales: la mentira, el fraude, el adulterio y la opresión de los necesitados.

Las duras medidas tomadas por Nehemías en su segunda misión acerca de la prohibición de matrimonios con mujeres extranjeras, o las dirigidas a salvaguardar la estricta observancia del descanso sabático, no fueron bien acogidas por una parte notable de la sociedad judía.

En ámbitos críticos con estas medidas se escribieron obras donde se ponía de manifiesto que Dios cuida también de otros pueblos y quiere su salvación, siempre que se aparten de las malas obras, como sucede en el libro de Jonás, o se relativiza la importancia de casarse solo con mujeres judías, como en el libro de Rut, en el que se presenta al rey David como descendiente de una mujer moabita.

A lo largo del siglo V a.C. la rica reflexión teológica sobre los fundamentos de la religión de Israel se apoyaba en la unicidad de su Dios, único Dios verdadero, y en la alianza establecida con Israel para que fuera el pueblo de su propiedad en medio de todas las naciones, de modo que la salvación para toda la humanidad habría de venir mediada por Israel. Las leyes, normas, preceptos y decretos en los que se concretaba la alianza tenían una razón de ser en ese marco general de los compromisos entre Dios y su pueblo.

En el fondo, en la religión de Judá en estos momentos universalismo y particularismo solo tienen diferencias de matiz acerca del mejor modo de llevar a cabo la misión de Israel en el concierto de las naciones, pero ambas visiones comparten como esencial la necesidad de dar culto en exclusiva al único y verdadero Dios.

8. Los libros de las Crónicas

En la corriente de reflexión sobre los fundamentos de la religión israelita impulsada por las reformas de Nehemías se compondría una historia redactada desde esos nuevos parámetros, que es la que conservamos en los libros de las Crónicas.

A diferencia de la narración ya existente de la «historia deuteronomista», llevada a cabo tiempo atrás por los ancianos del pueblo, esta nueva versión se lleva a cabo en ambientes cercanos al templo. Así lo refleja su interés persistente tanto por las cuestiones del santuario como por las funciones de sacerdotes y levitas en su servicio.

Esta historia valora los sucesos a la luz del principio de retribución. La norma de que «si sucede algo malo, es porque se ha hecho algo mal» le permite dar razón de algunos hechos históricos difíciles de explicar. Así sucede, por ejemplo, con la muerte de un rey piadoso como Josías acaecida de modo imprevisto en el campo de batalla. El cronista explica que «no escuchó las palabras de Necó que venían de Dios y entró en combate en el valle de Meguido» (2 Cr 35,22), y por eso murió. Sin embargo, el principio de retribución rígidamente aplicado, como sucede en los libros de las Crónicas, a la valoración de los hechos de la historia de Israel, planteará después no pocos problemas.

En esta nueva historia se ignora deliberadamente lo sucedido en el reino del norte, ya que sus habitantes habían sido rechazados por Dios y nunca volvieron a su tierra. Tampoco toma en consideración el que hubiese judíos que se quedaron en su tierra después de las deportaciones babilónicas, y siempre permanecieron en ella. Para sus redactores, la historia judía es la historia del pueblo cuyos miembros fueron todos al exilio (cf. 2 Cr 36,20). Solo quienes habían regresado del exilio podían ser considerados judíos.

9. Delimitación del Pentateuco

A partir de la misión de Esdras, hacia el año 398 a.C., los aspectos jurídicos y legales cobrarían mayor importancia. La tarea de Esdras consistió principalmente en establecer una ley, sancionada por el rey de Persia, a la que los judíos ajustarían su comportamiento allá donde estuviesen dentro su imperio (cf. Esd 7,25). Esta ley no obligaba, pues, solo en Jerusalén ni en la provincia de Yehud. Por lo tanto, no era esencial habitar en la tierra de Israel para vivir como un verdadero judío.

Es posible que en ese momento, al perfilar el documento que serviría como ley imperial a todos los judíos allá donde estuviesen, se desgajase el libro de Josué del gran documento fundacional de Israel. De este modo, la tierra dejaba de ser algo imprescindible y la norma jurídica pasaba a ser lo esencial. Se llega así a lo que, ya con pocos retoques posteriores, sería la Torá o Pentateuco.

10. Los libros de Esdras y Nehemías

A lo largo de la primera mitad del siglo IV a.C. es cuando, a partir de las memorias de Nehemías y Esdras, así como de diversos documentos del Imperio persa conservados en

Jerusalén, se compondrían los libros de Esdras-Nehemías. En ellos Esdras es presentado como guía e inspirador de la reforma religiosa de Nehemías, confirmando así la superioridad de la misión de Esdras por encima de la de Nehemías. Esto responde a la situación del momento.

Se suele afirmar que con Esdras nace una realidad nueva que es el judaísmo, un modo de vivir la religión en una comunidad centrada en el cumplimiento de una ley, la Torá, en donde se encuentra todo punto de referencia para la relación con Dios, y para la organización de la vida personal y social. Esa ley no es considerada solo como una norma jurídica, sino como manifestación de la voluntad divina.

La tendencia al legalismo y al exclusivismo que caracteriza al judaísmo nace del empeño positivo por preservar la propia identidad y por permanecer fieles a lo que constituye su fundamento.

11. Una sociedad teocrática. Redacción final del Pentateuco

En los últimos años de la época persa el judaísmo se va configurando cada vez más como una sociedad teocrática, en la que el poder religioso, y cada vez más también político, es detentado por el sacerdocio, en el que la figura del Sumo Sacerdote llega a ser máximamente relevante como cabeza visible del pueblo.

Los últimos retoques del Pentateuco se realizaron posiblemente en este contexto, para hacer de la Torá la referencia fundante de Israel. No se trata de una nación formada por unas gentes que viven en un territorio, sino un pueblo unido por unos vínculos religiosos.

Cuestiones abiertas

Una cuestión clásica de este periodo es la relativa a la datación de las misiones de Esdras y Nehemías, lo que conlleva el establecimiento de en qué orden tuvieron lugar. Como ya hemos proporcionado los datos principales al hablar de ellos, nos limitamos aquí a señalar que sigue siendo uno de los puntos en los que se sigue investigando con el objetivo de clarificar con precisión los acontecimientos.

También se especula desde hace tiempo con el contenido de la «ley de Dios» leída por Esdras en Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos (cf. Neh 8,3.8.14-18). ¿Se trata solo del Deuteronomio? Un cierto paralelismo con Dt 31,9-13 podría sugerirlo. Pero en el contexto de la misión de Esdras, ¿podría ser la que por decreto de Artajerjes se impone como norma a todos los judíos del Imperio persa (cf. Esd 7,25-26)? En ese caso, ¿se trata del todo el Pentateuco, o aún no tenía su forma actual? Se han propuesto varias soluciones, pero aún no hay un acuerdo total entre los investigadores, ya que la respuesta depende en gran manera de las hipótesis con las que se trabaje en el análisis histórico-crítico de los textos bíblicos.

Además de esas cuestiones que se llevan debatiendo desde hace décadas, en los últimos años han surgido otras derivadas de las diversas explicaciones propuestas para explicar el proceso de composición de los grandes bloques narrativos de la Biblia, como respuesta a peculiares situaciones vividas en la época persa. Según estas hipótesis, todo lo narrado en el Pentateuco y los Libros Históricos del Antiguo Testamento sería pura invención literaria.

Las tradiciones antiguas acerca de la conquista de la tierra habrían sido reinventadas para presentar un modelo que justificase la supremacía de los habitantes que llegaban desde el destierro sobre los pobladores de esos territorios. La unidad requerida en los relatos de Josué para la conquista sería una llamada a la colaboración de todos los que regresaban ante las dificultades reales con las que se estaban encontrando para recuperar sus tierras. La salida de Egipto sería un modo de hablar de la liberación de la servidumbre del pueblo en un país extranjero (Babilonia, por ejemplo). La peregrinación desde la salida de Egipto hasta la conquista del país, en un largo camino por el desierto, podría ser una narración del modo en que podría ser imaginado por grupos de judíos que ya estaban establecidos en ciudades (Babilonia o Jerusalén) el itinerario de los que regresaban al país, por tierras áridas y superando todo tipo de dificultades. Los relatos acerca de los jueces estarían reflejando un modelo de funcionamiento de un país sin rey, con grupos humanos que podrían reflejar la estructura administrativa aqueménida. El debate pro y anti-monárquico de los libros de los Jueces y Samuel sería fiel reflejo de posiciones encontradas en la sociedad que se estaba configurando en el periodo persa acerca de a qué modelo tender en su organización. En esa línea el templo salomónico no sería sino una idealización de los orígenes del templo construido en Jerusalén bajo el dominio aqueménida, que daría solera a su culto y justificaría la distribución de tareas que se había impuesto entre sus funcionarios, y lo mismo sucedería con el tabernáculo del desierto. El contacto con la cultura, tradiciones y leyendas babilónicas habría sugerido los relatos del diluvio y de la torre de Babel, y el trabajo en las zonas fértiles que colonizaron los deportados en torno a Babilonia les sugeriría elementos para hablar del jardín del Edén.

En el mercado contemporáneo de ideas no hay coto para la imaginación. El lector que se acerca por primera vez puede quedar deslumbrado y desconcertado ante un panorama tan amplio y tan diverso, más de lo que quizá había imaginado. En cambio, cuando se analizan con rigor propuestas tan imaginativas, se observa la debilidad de su fundamento. Con frecuencia son ideas brillantes asentadas en un equilibrio inestable sobre dos o tres puntos de apoyo, pero que no aciertan a dar razón seria de los textos, a partir de datos comprobables. El mejor conocimiento de las circunstancias históricas de ese periodo, así como de los modos literarios más en uso, junto con un contraste serio de las propuestas, irá poniendo a cada una en su sitio.

Pistas de trabajo

Redacte un ensayo acerca del cambio de perspectiva en la valoración de la historia pasada que se puede observar entre los libros de las Crónicas con respecto a la «historia deuteronomista». Como material de partida para la reflexión puede serle útil hacer lo siguiente:

- a) Escriba en folios verticales, en columnas paralelas, versículo frente a versículo, los textos de 2 Re 21,1-18 y 2 Cr 33,1-20; ambos tratan sobre la figura de Manasés, rey de Judá.
- b) Vaya comparando los nueve primeros versículos de cada uno, es decir 2 Re 21,1-9 con 2 Cr 33,1-9. Verá que con muy pequeñas diferencias, los textos son prácticamente iguales.
- c) Puede seguir comparando. Ahora verá que los dos relatos que eran totalmente paralelos se

separan. 2 Re 21,10-16, siguiendo uno de los rasgos característicos de la «historia deuteronomista», apela al testimonio de los profetas para predecir el castigo que sobrevendrá a Jerusalén como consecuencia del pecado de Manasés. En cambio, según 2 Cr 33,10-17, Manasés fue prendido y llevado cautivo a Babilonia, pero allí se humilló ante Dios, le oró, y consiguió volver a Jerusalén, la reconstruyó y se apartó de la idolatría.

d) La conclusión de ambos relatos también tienen bastantes elementos en común, junto con algunas diferencias. Compare 2 Re 21,17-18 con 2 Cr 33,18-20.

Comparando atentamente ambas columnas se pueden sacar bastantes deducciones acerca del cambio de perspectiva en la valoración de la historia que se ha producido desde que se compuso la «historia deuteronomista» hasta que se escribieron los libros de las Crónicas.

BIBLIOGRAFÍA

Algunas obras de referencia para el estudio de la provincia de Yehud desde el punto de vista de la arqueología y la sociología histórica son las siguientes:

Finkelstein, I., «Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah»: *Journal for the Study of the Old Testament* 32,4 (2008) 501-520.

—, «Archaeology and the List of Returnees in the Books of Ezra and Nehemiah»: *Palestine Exploration Quarterly* 140 (2008) 1-10.

—, «The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods»: *Revue Biblique* 117 (2010) 39-54.

Heltzer, M., *The Province Judah and the Jews in Persian Times* (Tel Aviv: Archaeological Center Publication, 2008).

Hoglund, K. G., «The Material Culture of the Persian Period and the Sociology of the Second Temple Period», en Ph. R. Davies y J. M. Halligan (eds.), *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002) 14-18.

Laperrousaz, E. M., y A. Lemaire (eds.), *La Palestine à l'époque perse* (París: Cerf, 1994).

Levin, Y., *A Time of Change Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods* (Londres: T&T Clark, 2007).

Lipschitz, O., y M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006).

Estudios sobre aspectos o acontecimientos particulares de esta época que completan la información proporcionada en las historias generales mencionadas en la bibliografía del tercer capítulo son los siguientes:

Berquist, J. L. (ed.), *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period* (Leiden: Brill, 2007).

Cataldo, J. W., *A Theocratic Yehud?: Issues of Government in a Persian Province* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 498; Londres – Nueva York: T&T Clark International, 2009).

Day, J. (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (Library of Hebrew Bible/Old Testament

- Studies, 422; Londres – Nueva York: T&T Clark International, 2005).
- Gerstenberger, E. S., *Israel in der Perserzeit: 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 8; Stuttgart: Kohlhammer, 2005).
- Grabbe, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (Library of Second Temple Studies 47; Londres – Nueva York: T&T Clark, 2004).
- Hoglund, K. G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (Atlanta: Scholars Press, 1992).
- Na'aman, N., «Royal Vassals or Governors? On the status of Sheshbazzar and Zerubbabel in the Persian Empire»: *Henoch* 22 (2000) 35-44.
- Sacchi, P., *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Turín: SEI, 1994) [*Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo: Israel entre los siglos VI a. de C. y I d.C.* (Madrid: Trotta, 2004) 125-228].
- VanderKam, J. C., *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (Mineápolis, MN: Augsburg Fortress, 2004) 43-111.

Esta época fue testigo de una amplia actividad en el ámbito de la religión y la composición de textos bíblicos. La bibliografía sobre cada uno de los textos bíblicos de esta época es ingente. Aquí nos limitamos a proporcionar unos títulos relevantes que puedan servir como primer punto de partida para iniciar una investigación:

- Bedford, P. R., *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah* (Leiden: Brill, 2001)
- Blenkinsopp, J., *Judaism: The First Phase. The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009).
- García López, F., «La formación del Pentateuco en el debate actual»: *Estudios Bíblicos* 67 (2009) 235-256.
- Jonker, L., «Reforming History: The Hermeneutical Significance of the Books of Chronicles»: *Vetus Testamentum* 57,1 (2007) 21-44.
- Kessler, J., *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud* (Leiden: Brill, 2002).
- Knoppers, G. N., L. L. Grabbe y D. N. Fulton (eds.), *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd* (Londres: T&T Clark, 2009).
- Knoppers, G. N., y B. M. Levinson (eds), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007).
- Rose, W. H., *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).
- Schramm, B., *The Opponents of Third Isaiah. Reconstructing the Cultic History of the Restoration* (Sheffield: JSOT Press, 1995).
- Ska, J. L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco: chiavi per l'interpretazione dei primi cinque*

- libri della Bibbia* (Bologna: Dehoniane, 1998) [*Introducción a la lectura del Pentateuco* (Estella: Verbo Divino, 2001)].
- Trebolle Barrera, J., «Historiografía en Israel. Modelos estructurales mesopotámicos»: *Estudios Bíblicos* 67 (2009) 205-233.
- Zenger, E., «Ipotesi sull'origine del Pentateuco e sviluppi dell'indagine scientifica», en E. Zenger (ed), *Introduzione all'Antico Testamento* (Brescia: Queriniana, 2005) 117-186.
- Watts, J. W. (ed), *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001).

CAPÍTULO XI

PALESTINA HELENÍSTICA

En la segunda mitad del siglo IV a.C. las fulgurantes campañas y las grandes conquistas de las tropas lideradas por Alejandro Magno producirían una de las mayores conmociones culturales y políticas de la historia. En poco tiempo, una nueva cultura se iría asentando en todo el Próximo y Medio Oriente, reemplazando a las culturas autóctonas tradicionales, aunque asumiendo e integrando algunos rasgos locales que daban a la cultura helénica un colorido singular en cada región. La lengua franca de comunicación en el Próximo Oriente dejó de ser el arameo para ceder su lugar al griego. Las ciudades se fueron edificando y organizando al estilo de las polis helénicas. La filosofía y el deporte arraigaron en todas las regiones. También Judea y los judíos de la diáspora acusaron la influencia de los nuevos estilos de vida y costumbres.

En este capítulo seguiremos el modo de exposición que hemos venido manteniendo hasta ahora. Primero presentaremos los acontecimientos históricos más relevantes para el pueblo de Israel atendiendo solo a los datos proporcionados por la arqueología o las fuentes literarias independientes de la Biblia. A continuación completaremos ese panorama con los datos que se pueden deducir de un cuidadoso análisis crítico de los textos bíblicos, que en este periodo son menos que en otras ocasiones, ya que no hay relatos extensos en la Biblia sobre acontecimientos de esta época, a excepción de los libros de los Macabeos. También hemos situado en esta sección los datos proporcionados por el historiador judío Flavio Josefo que, al igual que los ofrecidos por los textos bíblicos, requieren ser ponderados por la crítica histórica. Por último, nos detendremos a señalar los hitos más relevantes para la historia religiosa de Israel que se pueden señalar en este tiempo.

I. PALESTINA: DE ALEJANDRO MAGNO A LA MONARQUÍA ASMONEA

El reino de Macedonia, al noreste de Grecia, adquirió durante el reinado de Filipo II (359-336 a.C.) una posición de liderazgo entre los griegos que hasta entonces no había detentado, sustituyendo a Atenas en la cabeza del poder griego. Filipo II fue asesinado en el año 336 a.C. y le sucedió su hijo Alejandro, que en esos momentos tenía veinte años.

1. Alejandro Magno

Alejandro asumió el mando de un ejército disciplinado y bien instruido para el combate, compuesto por unos cinco mil jinetes apoyados por treinta y cinco mil soldados de infantería. Lo primero que hizo fue imponer su autoridad sobre los pueblos vecinos a Macedonia, que tras la muerte de Filipo tramaban insidias contra ellos. Una vez sometidos en dos años, emprendió una campaña contra los persas. El emperador Darío III Codomano envió un gran ejército con el fin de detenerlo, pero fue estrepitosamente derrotado a orillas del río Gránico (mayo 334 a.C.).

A partir de esa batalla Alejandro quiso conquistar las regiones costeras del Mediterráneo para asegurarse las relaciones con la metrópoli. Esperó refuerzos y, en cuanto los tuvo, se puso en marcha hacia el sur de Asia Menor. Mientras tanto, el propio Darío al mando de lo mejor de su ejército había salido a su encuentro y acampó en la llanura de Issos. Alejandro cayó sobre las tropas persas destruyéndolas por completo.

A continuación Alejandro se dirigió a Egipto por la costa. Tiro se le resistió, pero fue conquistada. En Damasco, los griegos se apoderaron de la recaudación de la hacienda persa. Después conquistó toda la costa palestina hasta el Sinaí, destruyendo en los puertos la flota persa. A finales del año 332 a.C. entró en Egipto, que lo recibió como libertador de la tiranía persa.

Al año siguiente se dirigió hacia Persia para dar el golpe final. En lo más duro de la batalla, Darío huyó arrastrado por el pánico, mientras que Alejandro y su caballería, decidieron el resultado a su favor. Darío se refugió en la región de Ecbátana donde fue asesinado por el sátrapa Besos en el año 330 a.C. Alejandro fue recibido con fiestas y júbilo en Babilonia y Susa. Cuando conquistó la capital, Persépolis, incendió el palacio imperial para vengar el incendio de la Acrópolis de Atenas realizado tiempo atrás por Jerjes.

Tras adueñarse de todo el Imperio persa, Alejandro se dedicó entre el 330 y el 327 a.C. a organizar el gobierno de todos esos territorios. Una vez culminada esta tarea, después de unos cuidadosos preparativos, partió a la conquista de la India. A pesar de que venció en varias batallas y sometió reyes a su vasallaje, su ejército estaba extenuado y decidió regresar. Sin embargo, en el verano del 323 a.C. murió en circunstancias oscuras, cuando su imperio aún no estaba consolidado. Sus más altos generales se disputaron el poder, y se enzarzaron en luchas intestinas que conducirían a la fragmentación del gran territorio que controlaban y a la constitución de diversos reinos helenísticos.

La muerte de Alejandro Magno en el año 323 a.C. suele considerarse como el inicio de una nueva era en todo el Mediterráneo oriental y el Próximo Oriente. En esta época, muchos aspectos de la vida de los pueblos que habitaban esa amplia región cambiarían y quedarían impregnados de la civilización, el arte, la técnica, la lengua o la filosofía griegas.

La incontestable eficacia de los ejércitos de Alejandro Magno, con la llamada «falange macedónica» –un nuevo modo de guerrear–, sus poderosas armas de guerra y colosales artefactos de asedio, habían deslumbrado y atemorizado a los habitantes de todo el Próximo Oriente. Una vez sometidas las sucesivas regiones conquistadas, y establecidas guarniciones militares en las ciudades más importantes, se construyeron gimnasios para el entrenamiento militar de las fuerzas de ocupación, que además de servir para cuidar la preparación física de los soldados eran instrumentos al servicio de la instrucción en la cultura griega.

Las ciudades conquistadas se fueron recomponiendo y organizando al estilo de las polis helénicas con todas sus instituciones públicas como el estadio, el teatro, o el ágora. Los griegos eran excelentes arquitectos, escultores, poetas, filósofos, dramaturgos, retóricos y comerciantes. Su llegada a la región siro-palestina trajo consigo una rápida elevación del nivel de vida, de la actividad mercantil y militar, y una profunda transformación de la sociedad.

2. Palestina bajo el dominio del Egipto lágida

Tras la muerte de Alejandro, Tolomeo I, uno de sus generales, se hizo con el gobierno de Egipto. Algo después, una vez controlado ese territorio dirigió sus tropas hacia la costa palestina y derrotó en Gaza a Demetrio Poliorcetes –monarca de Macedonia que también pretendía la ciudad para incorporarla a su reino–, con lo que asentó un dominio del Egipto helenístico sobre Palestina que, a partir de ese momento, no sería discutido casi en un siglo. Era el año 312 a.C.

La ciudad de Jerusalén, muy celosa de su independencia, no se había mostrado favorable a Tolomeo, por lo que la asedió y conquistó e hizo una deportación de algunos de sus habitantes a Alejandría. Pero la situación volvería pronto a la normalidad. Jerusalén siguió con vida, ya que Tolomeo tenía otros intereses prioritarios, y lo que comenzó como una deportación pronto fue una emigración voluntaria por motivos comerciales hacia la gran ciudad que se estaba formando a orillas del Mediterráneo, y en la que se asentaría una comunidad judía muy numerosa.

En las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Palestina, se puede constatar que la irrupción de la nueva cultura produjo cambios considerables y profundos. El proceso de la helenización fue sistemático e intenso, pero no se desarrolló de una manera uniforme. Comenzó en Fenicia y se fue extendiendo hacia el sur por las ciudades de la costa. Ciudades como Akko, Dor, Jaffa, y sobre todo Ascalón y Gaza en el sur se fueron abriendo a las nuevas tendencias culturales, y en algún caso cambiando su nombre para manifestar también así que la ciudad que estaba naciendo sobre los restos de poblaciones anteriores era una nueva polis helenística. Es lo que sucedió en la costa con Akko, que se transformaría en Tolemaida. En las zonas del interior la helenización fue más intensa al principio en el centro y el norte. La ciudad de Samaría sería la pionera en los altos de la región central. En el valle de Yizreel la antigua Bet-Seán fue reconstruida con el nombre de Escitópolis, y se convirtió en una encrucijada de primera importancia para las relaciones comerciales entre esa zona y las ciudades de la llamada «Decápolis» que fueron surgiendo en la parte oriental del lago de Genesaret, y en la región del otro lado del Jordán.

El helenismo arraigó en Palestina sobre todo en el ámbito comercial y urbano, mientras que su influencia fue mucho menor en la población rural, que en su mayoría siguió manteniendo su propio género de vida, apegado a sus costumbres tradicionales. La helenización de Judea fue más lenta que la de otras regiones. Jerusalén, al principio, fue respetada. Posteriormente, y de modo muy gradual, también fue transformando su fisonomía de acuerdo con las tendencias del momento, y fueron apareciendo en ella construcciones representativas de los nuevos moldes culturales.

Un documento de interés acerca de los acontecimientos y personajes de Palestina en el siglo III a.C. lo proporciona el relato de un alto funcionario real, llamado Zenón, que recorre la región entre el 260 y el 258 a.C. Salió de Gaza, pasó por Jerusalén y se dirigió luego hacia la Amanítide, visitó la Decápolis y desde allí fue a Tolemaida, para regresar finalmente a Gaza por la costa. No se menciona que tuviera relaciones con las autoridades de Jerusalén, pero sí con un importante personaje de origen judío llamado Tobías, que vivía en un lugar fortificado por él mismo, donde

su familia llevaba viviendo desde hacía siglos. Es posible que se trate de un descendiente de aquel Tobías que había tenido fuertes conflictos con Nehemías. Según parece era el jefe de una familia que se encargaba de cobrar los impuestos de Jerusalén para los Tolomeos, y tenía para eso un destacamento militar egipcio a su servicio. Estaba emparentado con el sumo sacerdocio de Jerusalén, ya que su esposa era la hija del sumo sacerdote Onías II. Por los datos de los papiros en los que se habla de este viaje, da la impresión de que Zenón fuese algo así como un gobernador de Palestina, aunque no se mencione explícitamente ese cargo.

En ese tiempo, la ciudad de Jerusalén siguió funcionando en torno a su templo de modo análogo a como lo había hecho en los últimos tiempos del Imperio persa. En ella se había instaurado un régimen teocrático, donde los sacerdotes detentaban el poder efectivo entre la población, y donde la Torá era ley que regía la vida diaria. Un historiador y filósofo helenístico, Hecateo de Abdera, acompañó a Tolomeo I Soter de Egipto, poco después de la muerte de Alejandro Magno, en una expedición a Siria y, según comenta Flavio Josefo, quedó admirado por las leyes instituidas por un hombre llamado Moisés, excepcional tanto por su sabiduría como por su valor, y le llamó la atención el prestigio del clero sacerdotal que gobernaba sin necesidad de que hubiese un rey.

3. Palestina bajo el dominio de la Siria seléucida

Esta situación de amplia autonomía no duraría mucho tiempo. Todavía no había pasado un siglo desde que, tras la caída del Imperio persa, Judea había quedado integrada en los dominios lágidas de Egipto, cuando los monarcas seléucidas que gobernaban en Siria se interesaron por controlarla. Al fin y al cabo, esa franja de tierra fértil entre el mar Mediterráneo y el río Jordán, que era el corredor natural entre sus territorios y Egipto, tenía un alto valor estratégico.

Las batallas entabladas a finales del siglo III a.C. y comienzos del siglo II a.C. entre lágidas y seléucidas por el dominio de Palestina se suelen incluir en lo que se han denominado las «Guerras Sirias». Como consecuencia de la derrota sufrida en la batalla de Panión, el año 200 a.C., los egipcios perdieron el control sobre Palestina, que quedó integrada en la órbita de Siria, gobernada en ese momento por Antíoco III, un seléucida. Los restos arqueológicos correspondientes a esta época son abundantes. Entre las principales ciudades que han sido excavadas cabe destacar a Ascalón, Ašdod, Bet-Zur, Guézer, Jaffa, Torre de Stratón, Dor y Hazor, entre otras. No obstante, sobresalen las hermosas torres redondas de la muralla de Samaría, y la ciudad de Marisa, capital de Idumea, con una concepción urbanística bien definida, mediante un perfecto trazado de calles perpendiculares.

Antíoco III murió en el 187 a.C. Le sucedió su hijo Seleuco IV Filopátor (187-175 a.C.) y a este su hermano menor, Antíoco IV Epífanés (175-164 a.C.), que intentó reforzar el poder de su reino con nuevas batallas contra Egipto, pero fue obligado a retirarse por los romanos, que ya comenzaban a ejercer su influencia en aquellas zonas. En los últimos años de su reinado su reino se fue desintegrando. Los partos se apropiaron de grandes extensiones en la zona oriental, y un grupo de guerrilleros judíos al mando de los Macabeos se rebelaron contra él con motivo de su agresiva política de helenización. Antíoco IV murió durante una expedición contra los partos en

164 a.C. A su muerte, su reino se fue haciendo cada vez más inestable. Los que, con diversas intrigas, le fueron sucediendo no conseguían evitar la progresiva pérdida de posesiones territoriales en todos los frentes del reino.

4. Palestina asmonea

En medio de ese proceso de desintegración de los territorios controlados por los monarcas seléucidas, el año 143 a.C. los judíos, comandados por Simón, lograrían su independencia. Se instauró entonces una dinastía autóctona, los asmoneos, que gobernaron Palestina hasta el año 63 a.C. en que los romanos se hicieron con el control de su reino. Durante la época asmonea se repararon y ampliaron las defensas de Guézer, y se construyó una gran muralla en la ciudad de Jerusalén. También se hicieron obras importantes para la ampliación de la explanada del templo, y se construyeron algunos monumentos funerarios junto al torrente Cedrón.

II. EL IMPACTO EN PALESTINA DE LA CULTURA HELENÍSTICA

1. Una época de profundos cambios culturales

Desde el siglo III a.C. la cultura griega se había difundido por toda la zona gracias a la actividad de comerciantes y militares que se desplazaban de un lugar a otro. Los funcionarios de la administración tolemaica llegaban a las aldeas y los campos estableciendo un sistema eficaz para la recaudación de impuestos. Comenzó a proliferar un nuevo tipo de escuelas en las que se enseñaba la lengua y costumbres griegas. El influjo de las corrientes filosóficas del momento – cínicos, estoicos, epicúreos– iba calando en los jóvenes. También el arte de la retórica con sus refinadas técnicas ganaba adeptos. Los nuevos aires de la cultura deslumbraban a algunos muchachos que comenzaban a mirar como desfasadas las tradiciones de sus mayores. La religión de Israel y el cumplimiento de la Ley de Dios, les parecía una herencia de épocas pasadas que no respondía adecuadamente a los nuevos retos ni a los problemas que se planteaban en ese momento. ¿Para qué insistir en la fidelidad a una alianza de los antepasados cuando había cuestiones de mayor interés como buscar cuál es el sentido de la vida humana, o cómo se encuentra la felicidad? Muchos iban abandonando las costumbres y usos tradicionales, y adoptando el nuevo estilo que se imponía por todas partes.

Los profundos y rápidos cambios culturales y sociales que se estaban produciendo desde que Palestina había entrado en la órbita del mundo helenístico generaron fuertes tensiones internas en el pueblo. Lo que unos veían como una invasión cultural que amenazaba con desdibujar la identidad propia de Israel, para otros era una oportunidad que se abría a su progreso y a su integración en el concierto de los pueblos de la zona. De una parte, la tendencia aislacionista, que había tenido un notable protagonismo en la reconstrucción de Judá y Jerusalén durante la época persa, impulsada por los líderes judíos que habían regresado del destierro, mantenía un notable arraigo. De otra, había un creciente interés por integrarse en los nuevos modelos culturales pero manteniendo los elementos más característicos de la propia identidad.

A la vez, eran momentos de desarrollo e intensa actividad intelectual de los judíos en la

diáspora. Una muestra elocuente de esa creatividad lo constituye la comunidad judía de Alejandría donde se llevó a cabo la versión de los Setenta. Esta versión es la primera traducción que se hizo de la Biblia a otra lengua. En concreto, al griego. Esto supuso la primera experiencia relevante de lo que hoy llamaríamos «inculturación» de su tradición religiosa, es decir del trasvase de una literatura sagrada, que había nacido y se había desarrollado hasta entonces en un ambiente semítico, a unos moldes léxicos y culturales helénicos.

2. Inestabilidad social y política en Judea bajo el control seléucida

Las tensiones surgidas en ese proceso de adaptación a la cultura helenística se hicieron más fuertes cuando Palestina quedó sometida a la órbita de Siria, a partir del año 200 a.C. momento en que Antíoco III derrotó a los lágidas en la batalla de Panión.

En un primer momento no hubo dificultades, ya que Antíoco III estaba agradecido a los judíos por la ayuda que le habían prestado para capturar una guarnición egipcia que –en la preparación de esa batalla y para facilitar el abastecimiento de sus tropas– se había establecido en Jerusalén y ocupado la ciudad. Además le interesaba ganarse el favor de regiones y ciudades, entre ellas Judea y Jerusalén, para que pudieran prestarle su apoyo en la campaña contra Roma que se avecinaba. Por eso dio varios decretos destinados a acelerar la reconstrucción y repoblación de Jerusalén, concedió privilegios a los sacerdotes, escribas y miembros del consejo de ancianos, exoneró al templo del pago de impuestos y tomó disposiciones para el mantenimiento de la ciudad y del templo. Estas disposiciones cambiaban el régimen fiscal de la ciudad de Jerusalén que, durante el tiempo en que habían estado bajo el control de los Tolomeos no había gozado de exenciones.

Los problemas comenzaron poco después, con ocasión de los pagos de impuestos que se les impusieron. Antíoco III decidió casar a su hija Cleopatra la siríaca con el rey de Egipto Tolomeo V Epifanes, en torno al año 193 a.C., y le adjudicó como dote las rentas de todas las regiones situadas al sur de Antioquía, entre ellas Palestina. La soberanía era de los seléucidas de Siria, pero los impuestos los recaudaba Egipto. Los egipcios exigieron al templo que pagase tributo, como antes. Pero el sumo sacerdote Onías II, «el viejo», se negó a hacerlo apoyándose en la exención de impuestos que Antíoco III le había concedido. En cambio no se opuso a que se le cobrase al pueblo. El pueblo se amotinó, y en esas circunstancias un sobrino del sumo sacerdote, José el Tobíada, asumió la defensa del pueblo y se marchó a Alejandría para negociar una disminución de los tributos. Allí consiguió que se le nombrase recaudador de las tasas con amplios poderes, lo que aprovechó para despojar a las ciudades no judías y dejar en paz a los judíos, entre los que se hizo muy popular.

En esos años se vivió en Jerusalén una situación de paz y bonanza económica que se prolongó durante los pontificados de Simón II el Justo –que en el 190 a.C. había sucedido a Onías II–, y que comenzaría a resquebrajarse a partir del 175 a.C. en que José el Tobíada fue suplantado de modo violento en sus tareas recaudatorias al servicio de los Tolomeos por Hircano, uno de sus hijos.

Como reacción a su intento de hacerse con el poder económico, los hermanos de Hircano

intentaron matarlo, con el beneplácito de su padre, el apoyo de los seléucidas, y la complacencia de la mayor parte del pueblo e incluso de Simón II el Justo, pero no lo consiguieron.

Poco después, durante el reinado de Seleuco IV (187-175 a.C.) hubo una larga serie de luchas intestinas en la comunidad judía por hacerse con el control del gobierno del pueblo y del sumo sacerdocio, cada vez más politizado y envuelto en intrigas económicas, que producirían una profunda disgregación interna. Onías III, hijo de Simón II el Justo, lo había sucedido en el sumo sacerdocio, pero un tal Simón del linaje sacerdotal de Bilgá (cf. 1 Cr 24,14) –por tanto no sadoquita– intentó arrebatárselo denunciando ante Seleuco irregularidades administrativas en el templo derivadas de sus relaciones con Hircano el Tobíada, que intentaba ganarse su apoyo. No lo consiguió, aunque el episodio –mencionado en el pintoresco relato de 2 Mac 3,1-40– pone de manifiesto que ya se comenzaba a vislumbrar lo que luego fue práctica habitual, que quienes pretendían el sumo sacerdocio intentaban comprarlo directamente al rey seléucida.

Cada vez eran más patentes los contrastes entre los partidarios de la asimilación al mundo helénico y los defensores de las costumbres tradicionales. Esta crisis se notó más entre las clases altas de la sociedad que entre la gente sencilla. De hecho, desde ese momento fueron surgiendo conflictos entre las principales familias nobles, los Oníadas –que desde antes venían detentando el sacerdocio– y los Tobíadas –ricos recaudadores de impuestos–, que se disputaban entre sí el control del Sumo Sacerdocio y la primacía sobre el pueblo. Sus tensiones, que a veces derivaban de asumir posturas filoegipcias o filosirias, eran, sobre todo, una consecuencia más de las dificultades surgidas entre las tendencias aislacionistas y las helenizantes, que se hacían cada vez más enconadas.

El otro elemento que comenzó a desestabilizar esa situación fue la entrada en acción de Roma, que, tras la segunda guerra Púnica (218-201 a.C.) había aumentando su poder militar y su dominio sobre las regiones más orientales del Mediterráneo, mientras quitaba a los seléucidas parte de su imperio.

3. La política de Antíoco IV Epifanes

La situación de Judá se fue agravando hasta que el seléucida Antíoco IV Epifanes (175-164 a.C.) se hizo con el poder en Siria. Durante su reinado el proceso de helenización de Jerusalén llegaría a su apogeo. En el año 174 a.C. el sumo sacerdote Onías III, que era visto como excesivamente próximo a Hircano el Tobíada –que, en definitiva, era un hombre de los Tolomeos–, fue apartado de su cargo por Antíoco IV, que nombró en su lugar a Yašúa, uno de sus hermanos, que cambió su nombre a Jasón. Jasón, que había ofrecido dinero a Antíoco para hacerse con el cargo, se propuso llevar a cabo una reforma que integrase a Jerusalén, el culto que se realizaba en su templo, y las manifestaciones religiosas del pueblo, en el contexto helenístico que estaba imponiendo un nuevo modo de vida en toda la región. Posiblemente no trataban de romper con el pasado ni con la religión heredada, sino de adaptarla a los nuevos tiempos para no quedarse aislados de las corrientes imperantes entre sus vecinos. Intentaron transformar Jerusalén en una polis helenística, abandonando la Torá como ley constitucional. También construyeron un gimnasio cerca del templo, que tuvo una acogida entusiasta por parte del

pueblo e incluso de algunos sacerdotes, hasta el punto de que hubo días en que los sacerdotes preferían participar en las competiciones atléticas antes que dedicarse al servicio del culto (cf. 2 Mac 2,12-15). En ese proceso de asimilación a sus vecinos, muchas familias abandonaron la costumbre de circuncidar a sus hijos.

Esta política de integración en el mundo helénico se vio reforzada a partir del 172 a.C., cuando Jasón fue depuesto por el rey y sustituido en el sumo sacerdocio por Menelao, un hermano de aquel Simón que había denunciado ante Seleuco a Onías III intentado arrebatarse el sacerdocio. Menelao, que se presentó ante Antíoco IV Epifanes para comprar el sacerdocio, estaba aún más cercano que Jasón al proyecto helenizante del monarca, y avanzó más decididamente en la helenización de Jerusalén. En este caso, el nombramiento tuvo graves consecuencias, ya que aunque Menelao era sacerdote, no era de estirpe sadoquita. Se rompía así la sucesión dinástica que se había mantenido largo tiempo, respetada de ordinario por las autoridades persas, primero, y por las helenísticas después, hasta ese momento. Menelao, para impedir que el pueblo apoyase frente a él a Onías III, que podía reivindicar sus derechos al sacerdocio del que había sido depuesto por Antíoco, mandó matarlo a finales del 172 o comienzos del 171 a.C.

Ese proceso de helenización tuvo una fuerte contestación interna. Hacia el año 168 a.C. se difundió el rumor de que Antíoco IV había muerto y Jasón, que desde su destitución estaba refugiado en Ammonítide, consiguió armas y tropas de Hircano y se dirigió a Jerusalén. Menelao tuvo que encerrarse en la fortaleza de Jerusalén y la ciudad fue saqueada. Ante el sucederse de estas luchas intestinas en la ciudad, Antíoco IV, que no había muerto, envió el año 167 a.C. una expedición de castigo sobre Jerusalén, y dejó instalados en ella a unos colonos militares, cuya presencia transformó Jerusalén en una ciudad de población mixta: judía y gentil.

Las tropas de Antíoco IV expoliaron el templo, y los decretos tolerantes de Antíoco III fueron definitivamente derogados. La libertad de seguir las «tradiciones ancestrales» fue sustituida por la orden de que «todos formaran un solo pueblo, abandonando cada uno sus tradiciones» (1 Mac 1,41-42). Se suprimieron los sacrificios y el culto en el templo, se construyeron altares paganos en todas las ciudades, se abolió la circuncisión y el descanso sabático, se instauraron los sacrificios de cerdos, y se nombraron inspectores para asegurar el cumplimiento de estas órdenes. Comenzó una dura persecución religiosa.

Los sadoquitas optaron por la huida. Onías IV, hijo de Onías III, se marchó a Egipto donde fue bien acogido por Tolomeo VI Filométor. Allí fundó un templo alternativo al de Jerusalén en Leontópolis, que sería destruido por los romanos en el año 73 d.C. Estaba convencido de que el verdadero Israel dependía del culto legítimo más que del lugar mismo en que estuviera el templo. Otros, que tal vez habían roto ya con el templo en las décadas anteriores, pero con un planteamiento análogo, se retiraron al desierto para vivir allí para vivir las normas de pureza ritual de modo estricto.

4. La revuelta macabea

Las medidas tomadas por Antíoco generaron un rechazo generalizado por parte de aquellos

que deseaban vivir de acuerdo con la ley tradicional de Israel. Sobre todo la provocación que supuso el introducir en el templo la «abominación de la desolación» (cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11), probablemente un altar pagano, en el mes de diciembre del 167 a.C.

Al principio hubo una resistencia pasiva por parte de la gente del pueblo ante las imposiciones del monarca. El sufrimiento que padecían está patéticamente expresado en las narraciones del martirio del anciano Eleazar, y de una madre con sus siete hijos (cf. 2 Mac 6,18-7,42). Pero no habrían de tardar en empuñar las armas. Matatías, un sacerdote, y sus cinco hijos, después del asesinato en Modin de un judío reformador, que estaba supervisando una ceremonia oficial, huyeron a los montes y comenzaron una guerrilla cuyos rápidos éxitos harían que se incorporasen a su bando un gran número de judíos descontentos con la situación.

Matatías murió en el año 166 a.C. y quedó como jefe militar de los sublevados su hijo Judas, que había recibido el apodo de «Maccabí» (esto es, «martillo»), denominación que pasó después a toda la familia. Después de varias batallas, y para evitar males mayores, según se desprende de las noticias conservadas en 2 Mac 11,13-38 se llegó a un acuerdo entre Judas y Menelao –que aún era el sumo sacerdote con el apoyo de Antíoco IV–, auspiciado por Lisias en representación del monarca seléucida, mediante el cual los rebeldes podían estar en el país y vivir según la Torá, a la vez que Menelao conservaba el sacerdocio. Tras este acuerdo se procedería a purificar el templo y reconstruir el altar, tres años después de su profanación. De este modo el 25 del mes de *kislew* del 164 a.C. comenzaron de nuevo a ofrecerse sacrificios. Para conmemorar esta Dedicación del templo se estableció la fiesta de la Hanukká. Este acuerdo permitía a Judas entrar en Jerusalén y dirigir desde allí sus operaciones. Una vez que sus hombres estaban en la ciudad construyó allí una fortaleza en oposición a la que ocupaban Menelao y los helenizantes (cf. 1 Mac 4,60). Después asediaron a los helenistas, lo que provocó una intervención de Lisias y nuevas batallas.

No obstante, la insurrección continuaba. Parecía que la revuelta podría triunfar, pero finalmente los guerrilleros fueron derrotados y Judas murió en la batalla de Bet Horón en el año 160 a.C. Algunos de sus seguidores, se dieron por vencidos y aceptaron las nuevas costumbres (cf. 1 Mac 9, 23). Pero la resistencia no sucumbió y en ese año 160 a.C. un grupo de rebeldes escogió como jefe a Jonatán, al que también designaron como sumo sacerdote, que se encargó de reemprender la lucha. A la muerte de Jonatán, en el año 143 a.C., el pueblo eligió a su hermano Simón Macabeo como sucesor, tanto en el ámbito militar como en el sumo sacerdocio.

5. La dinastía asmonea

En el año 141 a.C. Simón consiguió la rendición del último reducto que se le resistía en la fortaleza de Jerusalén, y logró la independencia nacional completa. Al año siguiente, una asamblea de sacerdotes y pueblo decidió legitimar los poderes de Simón y hacerlos hereditarios. Se inicia así una nueva dinastía, la asmonea, que conservaría el poder político y religioso del país hasta que este fuese conquistado por Roma. Esta dinastía no es davídica y por eso fue considerada ilegítima por una parte del pueblo. La política de Simón se caracterizó por un

fomento de las relaciones internacionales mediante tratados que le aseguraran la estabilidad frente a los sirios.

A Simón le sustituyó en el poder político y religioso su hijo Juan Hircano (135-104 a.C.). El nuevo gobernante logró la plena independencia de Judá y acuñó moneda propia para su territorio. Se vio a sí mismo como un nuevo David, llamado a construir un gran reino. Buscó inspiración para sus campañas militares en libros bíblicos como Josué o Samuel, arrogándose con jactancia una misión divina para justificar sus conquistas. Pero en su afán expansionista se fue alejando de los ideales macabeos, por lo que perdió el apoyo de los fariseos y de gran parte del pueblo. Su ejército arrasó Samaría y destruyó el templo que había sobre el monte Garizim. También quemó la ciudad helenística de Escitópolis, cerca del valle del Jordán, y mató a gran cantidad de personas por el delito de que solo hablaban griego.

A su muerte dejó el sumo sacerdocio a su hijo, llamado Aristóbulo por los griegos y Judas por los judíos (104-103 a.C.). Flavio Josefo dice que tomó ya el título de rey, aunque en sus monedas solo aparece la inscripción «Judas sumo sacerdote». Gobernó un año. En las fuentes helenísticas se lo presenta como un buen soberano, digno de todo respeto, mientras que en la memoria de los fariseos quedó como un monstruo por haber dejado morir de hambre a su madre en la cárcel.

Al morir Aristóbulo, lo sucedió como sumo sacerdote y como rey un hermano suyo, Alejandro Janneo (103-76 a.C.). Aunque con su gobierno el reino alcanzó una mayor extensión territorial, dejó mal recuerdo en el pueblo, porque se enfrentó con los fariseos y con quienes no lo apoyaban, persiguiéndolos con crueldad. En una ocasión, durante la fiesta de los Tabernáculos, mientras estaba celebrando un sacrificio, el pueblo lo golpeó con los troncos de cedro y palmas que habían llevado consigo para la fiesta, a la vez que lo injuriaban por considerarlo indigno de asumir el cargo de sumo sacerdote y celebrar sacrificios. Ante esta protesta, montó en cólera y, según Flavio Josefo, mató a unas seis mil personas. También sofocó con dureza una sublevación promovida por los fariseos, que terminó con ochocientos de ellos crucificados después de haber degollado en su presencia a sus mujeres e hijos, mientras el rey banquetaba en su palacio con sus mujeres.

A Alejandro le sucedió su viuda Alejandra Salomé (76-67 a.C.), que cambió de política buscando el apoyo de los fariseos, a los que entregó las riendas del poder durante todo su reinado. Tal vez por eso, en la tradición judía su gobierno se recuerda como un periodo excelente de paz y prosperidad. Nombró sumo sacerdote a su hijo mayor Hircano II.

Hircano II asumió la función real a la muerte de su madre, pero fue inmediatamente desposeído de ella por su hermano Aristóbulo II (67-63 a.C.). En estos años tuvieron lugar una serie de luchas entre ambos hermanos. Aunque Hircano II había decidido renunciar a reinar a cambio de recibir una pensión económica, un idumeo llamado Antípatro, con cierta autoridad en su región, se unió a la causa de Hircano y la lucha contra los partidarios de Aristóbulo se prolongó.

Mientras se desarrollaban estas luchas fratricidas, el año 64 a.C., Pompeyo acabó definitivamente con el reino seléucida, convirtiendo a Siria en una provincia romana. Cuando se encontraba en aquella región, se decidió a intervenir en las luchas civiles entre los asmoneos.

Antípatro y los dirigentes romanos se entendían bien. Cuando Pompeyo llegó a Jerusalén, los partidarios de Hircano II le abrieron las puertas y le permitieron tomar la ciudad sin derramamiento de sangre.

Los partidarios de Aristóbulo II se refugiaron en el templo y resistieron tres meses. Finalmente fueron derrotados y pasados a cuchillo. A mediados del año 63 a.C. sucumbió el último vestigio de la dinastía asmonea. El mismo Pompeyo entró en el templo hasta el Santo de los Santos. El historiador romano Tácito hace notar el estupor de Pompeyo al encontrarlo totalmente vacío sin imagen de divinidad alguna (*Historiae* V,9). Las autoridades romanas reconocieron a Hircano II el título de sumo sacerdote, además de concederle el título de etnarca.

III. LA RELIGIÓN JUDÍA EN AMBIENTE HELENÍSTICO

Las campañas de Alejandro Magno tuvieron escaso eco, en un primer momento, en la sociedad teocrática de Jerusalén. Se comentaría y se miraría con temor su paso por la costa camino de Egipto y, posteriormente, su regreso victorioso en busca de ampliar su imperio. Pero la ciudad santa quedaba a cierta distancia de los escenarios donde en esos momentos se dirimía el control de la región, por lo que no fue asediada ni el templo vio alterado su normal funcionamiento. Mientras tanto, los sacerdotes tuvieron la oportunidad de tomar las riendas de la sociedad, ya que las autoridades persas, desconcertadas ante la amenaza inminente de las falanges macedónicas, bastante tarea tenían con organizar su defensa, por lo que pudieron prestar poca atención a lo que sucediera en la provincia de Yehud.

1. Reflexiones sobre la retribución: el libro de Job

En los ámbitos culturales de Jerusalén continuaba la reflexión sobre las mismas cuestiones que habían estado vivas en los últimos años del dominio persa. Recordemos que una de esas cuestiones debatidas era lo relacionado con el principio de retribución, que los libros de las Crónicas habían aplicado rígidamente a la valoración de los hechos de la historia de Israel.

La norma de que «si sucede algo malo, es porque se ha hecho algo mal» puede explicar alguna vez por qué han sucedido las desgracias, pero también plantea muchos problemas. Por ejemplo, ¿cómo es posible que sobrevengan males a quien no ha hecho nada malo? Esta es la cuestión que se afronta en el libro de Job. En sus diálogos, aunque todavía no se ofrece una respuesta definitiva a este problema teológico, se van abriendo caminos de reflexión que tendrán su importancia posterior, como son el plantearse en directo la racionalidad de las cosas, sin conformarse con las respuestas estereotipadas recibidas por tradición.

2. Nacimiento de la «apocalíptica»

A lo largo del siglo IV a.C., aunque tal vez con sus primeros brotes en el siglo anterior, comenzó a desarrollarse un nuevo modo de reflexión teológica que los autores modernos llaman «apocalíptica», y que tendría un notable desarrollo en los siglos inmediatamente siguientes. Se trata de algo diverso tanto de la historia como de la profecía. A grandes rasgos, el

movimiento apocalíptico ve la historia como una realidad totalmente negativa, ya que vivimos en un mundo malo y corrupto que Dios hará desaparecer para instaurar su reino.

Uno de los primeros intentos, en cuanto a la forma literaria, de esta tendencia «apocalíptica» lo podemos encontrar en el libro de Joel, cuando alude a la desolación producida por una nube de langostas, a la que presenta como anticipo de lo que será el «día del Señor», un día de castigo y de juicio, pero también de restauración y salvación:

¡Tocad la trompeta en Sión! Dad gritos en mi monte santo, tiemblen cuantos habitan el país; porque está al llegar el día del Señor, ya está cerca. Día de tinieblas y oscuridad, día de nubes y niebla. Como la aurora sobre los montes, así se despliega un pueblo numeroso y fuerte como no lo ha habido nunca, ni lo habrá después de él por generaciones y generaciones. Le precede fuego devorador, le siguen llamas abrasadoras. Delante de él, la tierra es como el jardín del Edén; detrás de él, un desierto desolado: nada hay que se le escape. [...] Asaltan la ciudad, corren sobre las murallas, escalan las casas, y penetran por las ventanas como los ladrones. Ante él tiembla la tierra, se estremecen los cielos; se oscurecen el sol y la luna, los astros retiran su brillo. El Señor alza su voz delante de su ejército: sus batallones son innumerables, fuerte el que ejecuta sus órdenes. ¡Grande es el día del Señor! ¡Terrible! ¿Quién lo podrá resistir? (Jl 2,1-3.9-11).

El mismo estilo también se puede apreciar en la segunda parte del libro de Zacarías:

El Señor se aparecerá sobre ellos, como rayos saltarán sus flechas; el Señor Dios hará sonar la trompeta y avanzará entre las tempestades del sur. El Señor de los ejércitos los protegerá, comerán y pisarán las piedras de honda, beberán su sangre como vino, rebosarán como copas, como los bordes del altar (Zac 9,14-15).

Es probable que estas palabras, que se encuentran en un contexto donde se habla de una caída fulminante de las naciones situadas al norte de Israel (cf. Zac 9,1-7), y donde se menciona a Yaván (Grecia) (cf. Zac 9,13) haga alusión a las rápidas conquistas de Alejandro Magno en Oriente a partir del año 336 a.C.

En esa época y en el marco de estas corrientes, habría que situar la composición del así llamado *Libro de los vigilantes* que con el tiempo quedaría como primer volumen de un nuevo Pentateuco, que quedaría terminado en el siglo I a.C., que es el libro de Henoc. Sus principales aportaciones al pensamiento judío lo constituye la creencia de que el origen del mal no es humano sino que procede de la transgresión de un grupo de ángeles y debido a ellos entró la corrupción en la historia humana, y la afirmación de la inmortalidad del alma, entendida como una realidad separable del cuerpo y capaz de vivir después de que este muera.

3. Primeras reacciones al cambio cultural: Qohélet

Durante el periodo en que Judea quedó integrada en el Imperio helenístico de Egipto, el templo de Jerusalén mantuvo la actividad cultural restaurada en la época persa, e incluso fue ganando en esplendor. El Sumo Sacerdocio se fue convirtiendo en una tarea con una fuerte carga política, mucho mayor que en épocas anteriores. Si ya lo tuvo en la última época del Imperio persa, tras su caída, el protagonismo del Sumo Sacerdote fue en aumento. En estos momentos, en que la ciudad santa estaba bajo el control de una monarquía cuyo gobierno central estaba en Egipto,

lejos de Jerusalén, esa figura tan significada en las costumbres religiosas y culturales de Judá fue reforzando de manera natural su autoridad sobre la población autóctona de la zona, que aún era mayoritariamente judía.

Sin embargo, en pocas décadas comenzó a percibirse un cambio en la situación. Los primeros contactos con la cultura helenística provocaron que el judaísmo se replantease cuestiones tradicionales y afrontase otras nuevas como son las relaciones entre alianza y gracia, el significado de la retribución, el mismo concepto de salvación, o el modo en que se puedan compaginar la libertad humana con la libertad de Dios.

Una de las primeras obras literarias de ese periodo que ha llegado hasta nosotros es el libro de Qohélet. Presupone un contexto social relativamente tranquilo y una notable actividad comercial. Su autor estaría formado en las escuelas anejas al templo de Jerusalén en el siglo III a.C., y en él se plantea problemas que hasta entonces no se habían afrontado, y lo hace con un enfoque nuevo. En concreto se pregunta acerca del conocimiento humano, así como por la posibilidad de conocer el principio y el fin de las cosas. Su punto de partida es la observación de la realidad y la experiencia, aunque es consciente de los límites del saber. Se apoya en la convicción de que el mundo y la historia, como obras divinas, tienen un sentido aunque el hombre no pueda alcanzarlo en plenitud. No se separa de la tradición hebrea al buscar a Dios en las leyes de la naturaleza, pero comienza a moverse en un contexto espiritual nuevo y distinto al abierto poco antes por el *Libro de los vigilantes* y las corrientes henoquitas. En efecto, hay en sus palabras un deje de escepticismo ante la inmortalidad del alma (cf. Ecl 3,18-21), y una crítica al intento de sustituir con fantasías la observación de la realidad: «más vale lo que ven los ojos que lo que anda por la imaginación» (Ecl 6,).

4. Debate sobre el sumo sacerdocio y la centralidad de la Torá

A partir del año 200 a.C., cuando Palestina quedó integrada en la órbita seléucida, las fuertes tensiones internas que se produjeron en la comunidad de Jerusalén con motivo de las disputas sobre el sumo sacerdocio y, sobre todo, sobre la conveniencia o no de integrarse en el mundo político y cultural de la monarquía seléucida, tuvieron su eco en la reflexión teológica acerca de la identidad judía.

Un testimonio privilegiado de estos acontecimientos es el que ofrece Jesús ben Sirá. En su obra sapiencial presenta como un modelo ideal la figura del sumo sacerdote Simón, hijo de Onías, al que le dedica las mayores alabanzas (cf. Eclo 50,1-21). Probablemente se refiere a Simón II el Justo, hijo de Onías II, que accedió al sumo sacerdocio en el 190 a.C. y fue contemporáneo de José el Tobíada, en unos años de paz y prosperidad en que el templo de Jerusalén lucía con todo su esplendor. En su conjunto, su libro, al que se conoce también como *Eclesiástico*, muestra la veneración que le merece el culto del Templo, la historia de Israel y el sacerdocio. Enlaza además con la tradición sapiencial de Proverbios y se hace eco de algunas expresiones de filósofos griegos.

En ámbitos sacerdotales y en la aristocracia de Jerusalén se daba por supuesta la importancia de la actividad que se llevaba a cabo en el templo. Sin embargo, no todos compartían la idea de

que la Torá debiera ser el centro de la vida social y política judía. En realidad, cuando Esdras había aceptado que la ley de Israel fuese la ley civil impuesta por un rey extranjero estaba creando un precedente para las generaciones siguientes. Si cambiaba el rey extranjero, como ahora sucedía, ya que no era persa sino helenístico, ¿porqué seguir apegados a una ley dictada por los persas?, ¿no era suficiente con mantener al pueblo apiñado en torno a Yahvé y a su culto en el templo? E incluso, ¿para qué mantener la misma línea dinástica de sumos sacerdotes de otra época? Así pensaban probablemente Jasón o Menelao, partidarios de la connivencia con los seléucidas.

Para otros, en cambio, no solo era cuestión de aceptar unas tradiciones culturales y expresar respeto a una ley que expresara la propia historia y diese razón del ser del pueblo, sino que esa ley tenía valor perpetuo, y ya estaba dada para siempre. Era la Torá.

Esto es lo que se manifestaría en la reacción popular frente a las medidas de Antíoco IV Epifanes y que se expresa con gran fuerza el libro primero de los Macabeos. En él se narra lo sucedido entre el 175 a.C., cuando comienza a fraguarse la revuelta, y el 134 a.C., en que se consigue la independencia. Fue escrito poco después de esa fecha por un admirador de los Macabeos y concibe la revuelta como una guerra de liberación nacional frente a los monarcas sirios, que se habían servido del helenismo como instrumento de transformación social de un pueblo que quería vivir según la Torá. De algún modo es la voz de la población judía, que consideraba imprescindible permanecer fiel a los valores de la Torá frente a quienes no se lo tomaban con idéntica radicalidad.

5. Fragmentación de grupos religiosos durante la época asmonea

La liberación de la opresión seléucida trajo consigo unos primeros momentos de serenidad, que hacía pensar que habían llegado, por fin, tiempos de paz. El resumen que hace el libro primero de los Macabeos, escrito en ese tiempo, expresa con fuerza los anhelos con que se vivían esos años felices:

La tierra de Judá gozó de tranquilidad durante todos los días de Simón: buscó el bien para su pueblo, y a este le agradó su autoridad y su gloria, durante todos los días. Cultivaban sus tierras en paz: la tierra daba sus cosechas y los árboles de la llanura, sus frutos. Los ancianos se sentaban en las plazas y todos conversaban sobre cosas buenas; los jóvenes se vestían de gala y de uniformes militares. A las ciudades abasteció de víveres y las dotó de medios de defensa; incluso la fama de su gloria fue celebrada hasta el confín de la tierra. Consiguió la paz en el país e Israel se llenó de gran alegría. Cada cual se sentaba bajo su parra y bajo su higuera. Y no había quien les inquietara. No quedó en el país quien les combatiera: en aquellos días los reyes fueron aplastados. Confortó a todos los humildes de su pueblo; hizo observar la Ley, y eliminó a todo inicuo y malvado. Dio esplendor al Templo y enriqueció los utensilios del Santuario (1 Mac 14,4.8-15).

Sin embargo, este momento idílico duró poco. La monarquía asmonea, a pesar de haber tenido sus orígenes en una revuelta por defender la Torá y las tradiciones de Israel, bien pronto se olvidó de sus raíces. La situación moral de la corte y la situación económica de la gente corriente estaban muy deterioradas.

En esta época hunden sus raíces los movimientos fariseos y saduceos, así como otros que

deciden romper con el judaísmo oficial, como serían los esenios.

A) LOS FARISEOS

Uno de los grupos que surgieron en el judaísmo a partir de los *jasidim*, que se oponían a la usurpación asmonea de la realeza y el sacerdocio, fue el de los fariseos. Su nombre, en hebreo *perušim*, significa 'los segregados'.

Dedicaban su mayor atención a las cuestiones relativas a la observancia de las leyes de pureza ritual incluso fuera del templo. Las normas de pureza sacerdotal, establecidas para el culto, suponían para ellos un ideal de vida en todas las acciones de la vida cotidiana, que quedaba así ritualizada y sacralizada.

Junto a la Torá escrita, fueron recopilando una serie de tradiciones y modos de cumplir las prescripciones de la Ley, a las que se concedía cada vez un mayor aprecio, hasta que llegaron a ser recibidas como Torá oral, atribuida también a Dios. Según sus convicciones, esa Torá oral fue entregada por Dios a Moisés en el Sinaí junto con la Torá escrita, y por tanto ambas tenían idéntica fuerza vinculante.

Para los fariseos, la Ley estaba llamada a regir todas las acciones humanas, por lo que pasó a ocupar un lugar de preeminencia por encima del culto. Esa sacralización de la Ley fue cobrando cada vez más protagonismo en su sistema de pensamiento y en sus escritos, hasta el punto de que llegaron a atribuirle una significación cósmica, como instrumento de Dios en el acto de la Creación, y como paradigma del orden que el creador había dejado impreso en su obra.

A la vez, junto a la Ley, acogían con reverencia los escritos de los Profetas, así como los Salmos, libros sapienciales y demás escritos bíblicos. Flavio Josefo atestigua la fe de los fariseos en la pervivencia del hombre después de la muerte y en un juicio en el que cada uno sería retribuido conforme a lo que merecieran sus obras.

También mantenían viva la esperanza en la llegada de un rey Mesías, de la estirpe de David, que liberase a Israel de todas las opresiones a las que estaba sometido y trajese para todo su pueblo una paz y felicidad estables en su tierra. Sin embargo, aunque mantenían abierta su esperanza, eran más escépticos que otros grupos con respecto a una pronta manifestación del Mesías, y miraban con reservas a todo aquel que anunciase una llegada inminente.

Los fariseos eran estimados por el pueblo, que apreciaba la piedad de la que hacían gala. Su autoridad moral era tan fuerte que sus instrucciones sobre sacrificios, ofrendas y purificaciones eran profundamente respetadas.

B) LOS SADUCEOS

El otro gran grupo que se fue consolidando junto a los fariseos fue el de los saduceos. Su nombre posiblemente deriva de Sadoc, sacerdote de gran importancia en tiempo de David, y que da nombre al linaje sacerdotal de los sadoquitas. Sin embargo no parece que ellos mismos se llamasen así, sino que otros se lo impusieron con cierto tono polémico tal vez criticando su cercanía al poder establecido.

En efecto, los saduceos eran los continuadores de la línea seguida por los asmoneos. Personas

de la alta sociedad, miembros de familias sacerdotales, cultos, ricos, aristócratas. Estaban convencidos de que Israel era un pueblo santo, pero pensaban que esa santidad estaba garantizada porque cada día se ofreciesen en el templo los sacrificios previstos, entre los que se contaban los oportunos para expiar los pecados del pueblo y de la nación, sin que hiciera falta nada más. Hacían una interpretación muy sobria de la Torá, sin caer en las numerosas cuestiones casuísticas de los fariseos, y por tanto subestimando lo que aquellos consideraban Torá oral, es decir, las tradiciones recibidas de los maestros anteriores. Tampoco apreciaban plenamente como autoritativos los libros de los Profetas ni los otros Escritos de la Biblia. A diferencia de los fariseos no creían en la pervivencia después de la muerte, ni compartían sus esperanzas escatológicas. No gozaban de la popularidad ni el afecto que disfrutaban los fariseos, pero tenían poder religioso y político, por lo que eran muy influyentes.

C) LOS ESENIOS

Por su parte, los esenios habían roto con el judaísmo oficial cuyas cabezas visibles estaban en la corte asmonea y en el templo de Jerusalén. Tenemos amplia información acerca de cómo vivían y cuáles eran sus creencias a través de Flavio Josefo, y sobre todo de los documentos en papiro y pergamino encontrados en Qumrán.

Una característica específica de los esenios consistía en el rechazo del culto que se hacía en el templo de Jerusalén, ya que era realizado por un sacerdocio que se había envilecido desde la época asmonea. En consecuencia, los esenios optaron por segregarse de esas prácticas comunes, con la idea de conservar y restaurar la santidad del pueblo en un ámbito más reducido, el de su propia comunidad. La retirada de muchos de ellos a zonas desérticas tiene como objeto excluir la contaminación que podría derivarse del contacto con otras personas. La renuncia a mantener relaciones económicas o a aceptar regalos, no deriva de un ideal de pobreza, sino que es un modo de evitar contaminación con el mundo exterior para salvaguardar la pureza ritual.

Consumada su ruptura con el templo y el culto oficial, la comunidad esenia se entiende a sí misma como un templo inmaterial, que reemplaza transitoriamente al templo de Jerusalén, mientras que en él se siga realizando un culto indigno. La *Regla de la Comunidad* afirma que solo cuando se restablezca en él de nuevo el espíritu de santidad, dejarán los hombres su comunidad, casa santa de Aarón, para unirse al santo de los santos, y casa de la comunidad para Israel, para los que marchan en la perfección (1QS IX,6).

6. Desarrollo de la «apocalíptica» en la época asmonea

Durante el reinado de Juan Hircano I (135-104 a.C.) grupos de gente piadosa (*jasidim* en hebreo), que al principio habían apoyado la insurrección Macabea, se opusieron después a la unión de cuestiones políticas y religiosas que se habían llevado a cabo. Consideraban que se había traicionado a Dios porque la salvación definitiva que se aguardaba no debía venir de las decisiones del poder político, sino de una intervención salvadora de Dios. A medida que la política tomaba un peso cada vez mayor, se radicalizaban las diferencias y se precipitaba la ruptura. Si en otros momentos en la historia de Israel se había entendido el juicio de Dios y la

salvación en un ámbito intramundano, en los ambientes jasídicos se prestaba atención al fin de la historia. Llegado el momento, Dios se manifestaría llamando a los muertos y habría un juicio donde cada cual recibiría lo que merecieran sus obras. Se cambiaba la mirada desde los horizontes de este mundo hacia el más allá. Este cambio de perspectivas propició el desarrollo de la literatura apocalíptica.

A) EL LIBRO DE JUDIT

En este momento histórico y religioso se puede encuadrar el libro de Judit. Aunque la narración está ambientada en la época de Nabucodonosor, los límites de Judea que describe se ajustan mejor a los que se establecieron cuando las conquistas de Juan Hircano I alcanzaron su apogeo, y el ambiente, vocabulario y estilo que refleja son, en efecto, más propios de este momento. En él se presenta la figura de una mujer, Judit, que de algún modo personaliza a todo el pueblo judío, que confiando en Dios y en la fuerza de la oración pudo vencer al temible enemigo de su pueblo cuando parecía perdida toda esperanza de salvación.

B) EL LIBRO DE DANIEL

En este complejo conglomerado de ideas, y sobre todo, en el contexto de sufrimiento profundo y continuado que se había hecho muy intenso durante la persecución de Antíoco IV Epifanes, pero que luego se reavivó también por las intrigas y arbitrariedades de la época asmonea, propició un gran desarrollo de la literatura apocalíptica, que desde dos o tres siglos antes, se había venido abriendo camino en los ámbitos más populares del judaísmo. Los acontecimientos que se estaban viviendo eran vistos como parte de la crisis que desembocaría en el fin de este mundo, y la apocalíptica intentaba proporcionar una respuesta que, ante el pesimismo radical del momento, no podía ser otra cosa que el anuncio de un futuro diferente. Aunque también, dentro de la apocalíptica, las respuestas que se ofrecen serán muy diversas unas de otras.

El texto más representativo lo podemos encontrar en el libro de Daniel, donde se ofrece una respuesta a las grandes inquietudes que tanto sufrimiento planteaba, pero desde una perspectiva diversa a la presentada en los libros primero y segundo de los Macabeos. Frente al pragmatismo político de estos luchadores, para quienes la salvación viene de Dios por medio de la acción de las armas y el heroísmo de su pueblo, en Daniel se alimenta la esperanza en una intervención final de Dios, que no se hará esperar demasiado.

En Daniel la salvación ya está decidida por Dios. Así se desprende del pasaje en que se interpreta el sueño de la estatua que tenía la cabeza de oro, y los pies de barro y de hierro, que será destrozada por una piedrecita desprendida sin intervención humana (cf. Dn 2,1-49), o de los cuidadosos cálculos sobre la cronología relativa a los acontecimientos futuros (cf. Dn 9,24-27). Después de una sucesión de reinos terribles, se espera un acontecimiento fundamental, una intervención salvadora de Dios. El «hijo del hombre» instaurará un nuevo reino, que será eterno:

Seguí mirando en mi visión nocturna y he aquí que con las nubes del cielo venía como un hijo de hombre. Avanzó hasta el anciano venerable y fue llevado ante él. A él se le dio dominio, honor y reino. Y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su dominio es un dominio eterno que no pasará; y su reino no será destruido (Dn 7,13-14).

Tras tantas desgracias, se espera el dominio de Israel sobre los demás pueblos:

El reinado, el dominio y la grandeza de los reinos que hay bajo todo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Su reino será un reino eterno, al que todos los soberanos temerán y se someterán (Dn 7,27).

C) EL «LIBRO DE LOS SUEÑOS»

En el mismo ámbito de ideas, pero desde una perspectiva diversa, se compone el llamado *Libro de los sueños*, compuesto inmediatamente después de la muerte de Antíoco IV, en el año 164 a.C., y que quedaría integrado en el libro primero de Henoc (*1 Henoc* 83-90).

Su autor presenta a Henoc contemplando toda la historia futura en una sola visión, y observa en ella que Dios ha condenado al templo de Jerusalén a su destrucción, junto con todas las ovejas ciegas de Israel. La reorganización del culto llevada a cabo por los asmoneos es inaceptable, no cambiará las cosas. El acontecimiento decisivo será el gran juicio divino, percibido como un acontecimiento totalmente milagroso y excepcional, del cual surgirá el reino de Dios. En el mundo futuro reinará el rey mesías, y habrá una regeneración de la naturaleza humana.

7. Esperanzas mesiánicas

En esos años se produce también un rebrote de esperanzas mesiánicas entre mucha gente que se sentía desamparada, inmersa en una profunda crisis. El mesianismo aunaba las esperanzas de una intervención divina de características cósmicas con la confianza en que de ahí surgiría una renovación social en la tierra. Pudo ser utilizado como bandera en las revueltas populares contra los monarcas asmoneos, ya que estos se habían proclamado reyes usurpando los derechos dinásticos de la casa de David. Estos sentimientos son expresados con fuerza en los Salmos de Salomón, compuestos hacia la mitad del siglo I a.C. En ellos se alude a gente de Judea que se habían visto obligados a dejar su tierra y huir al desierto, donde esperaban la llegada de un varón descendiente de David que habría de venir a instaurar el reino de Israel prometido por Dios.

8. El judaísmo alejandrino

La ciudad de Alejandría fue la capital del reino lágida de Egipto. Su gran puerto a orillas del Mediterráneo era punto de llegada y de partida de mercancías procedentes de Grecia, Asia Menor, Fenicia y Palestina. Junto con su rápido progreso económico, también fue convirtiéndose en un emporio cultural de primera magnitud. En su biblioteca se copiaban y guardaban las obras más importantes de la cultura griega, y se traducían al griego las grandes composiciones literarias de los pueblos vecinos.

Tras el desmembramiento del Imperio persa, Judea había quedado integrada en el reino lágida, por lo que las relaciones entre Jerusalén y Alejandría fueron cada vez más frecuentes y estrechas. Los grandes terratenientes y los magnates del comercio judío tenían sus enlaces en Alejandría, y eran muchos los judíos que se establecían en la gran metrópolis egipcia por motivos de trabajo. También había entre ellos gente culta, que se integró bien en los ambientes más selectos de la filosofía y de la literatura helenística.

Este intercambio cultural planteó al judaísmo cuestiones nuevas, hasta entonces inéditas, como era, por ejemplo, la posibilidad de aceptar en la comunidad a personas que se habían sentido atraídos por la fe de Israel, pero que no eran judías de raza, los *proselytoi*. Las duras medidas que Esdras y Nehemías habían tomado en relación al mundo no judío fueron abandonadas en esta comunidad, para ser sustituidas por una apertura más universal.

¿De dónde derivaba el atractivo del judaísmo para unas gentes de otras razas, en ese contexto helenístico? Es posible que el monoteísmo judío tuviera una fuerza innegable para personas que se preguntaban por la realidad del mundo y del ser humano, o se hacían cuestionamientos éticos acerca del obrar, ya que un Dios como aquel del que hablaban los judíos les proporcionaba una clave valiosa para la interpretación racional de la realidad.

A la vez, junto con ese enriquecimiento mutuo entre las culturas judía y helénica se planteaban también nuevas necesidades, que suponían retos de notable entidad. En concreto, al cabo de unas décadas, los judíos de Alejandría ya no conocían bien el hebreo, y fue necesario por primera vez hacer una traducción de los libros sagrados de Israel a un idioma distinto al que habían sido escritos, en particular, al griego.

Un ejemplo claro de esta situación es lo sucedido con el libro de la Sabiduría de Jesús ben Sirá, escrito en Jerusalén hacia el año 180 a.C. Unos cincuenta años después, su nieto, afincado en Egipto, se decidió a traducirlo al griego para que pudiera servir «a los que están en el extranjero y desean instruirse, y conformar sus costumbres para vivir con arreglo a la ley» (Eclo, Prólogo, 34-35).

Por la misma razón se llevó a cabo en el siglo II a.C. la magna empresa de realizar traducción de la Biblia al griego. El resultado fue la versión llamada de los Setenta debido a la leyenda acerca de su composición que se menciona en la *Carta de Aristeas*, un escrito judío en griego, del siglo I a.C. En ella se cuenta que la traducción, que al principio solo comprendía el Pentateuco, fue promovida por el rey Tolomeo II Filadelfo (284-247 a.C.) que llamó a Alejandría a setenta sabios judíos que la llevaron prodigiosamente a cabo en setenta días.

También se traducirían, e incluso se ampliarían al verterlas al griego, otras obras sencillas y edificantes que hablaban de las dificultades que podrían encontrar los judíos en la diáspora, como son los libros de Tobías y Ester, que, cada uno a su estilo, ayudan a confiar en Dios y a vivir un judaísmo real en una situación de lejanía de su tierra y de su templo.

Pero la actividad cultural de los judíos en la diáspora helenística no se limitaba solo a realizar traducciones, sino que también se compusieron obras directamente en griego, utilizando los géneros literarios más frecuentes en la literatura helenística. Es el caso del libro segundo de los Macabeos. Se centra el mismo periodo histórico del que se ocupaba el primero, incluso en un

lapso de tiempo menor, ya que no pretende narrar toda la contienda contra los seléucidas, sino que se limita a contar los antecedentes de la dedicación del templo llevada a cabo tras su reconquista por Judas Macabeo, tras la profanación de la que había sido objeto, para invitar a los judíos establecidos en Egipto a que también ellos celebrasen la fiesta anual de la dedicación (*Hanukká*). Transcribe al comienzo dos cartas, que se conservarían en Alejandría, la primera de ellas fechada el 124 a.C. Fue escrito originalmente en griego, y utiliza recursos retóricos propios de la literatura helénica.

Un rasgo singular del judaísmo de la diáspora es la presencia de una cierta dimensión apologética que presenta a la cultura judía como superior a la filosofía griega. La *Carta de Aristeas* antes citada, o el cuarto libro de los Macabeos, son obras muy diversas pero que coinciden en mostrar la superioridad moral e incluso filosófica del judaísmo sobre el helenismo.

La atracción de la cultura helénica era fuerte para los judíos de Alejandría y constituía un peligro para la identidad judía. El libro de la Sabiduría se escribe para ponerlos en guardia ante los peligros de la idolatría y el ateísmo que podían seducirlos en el mundo en que vivían. Una actitud de cerrazón y aislamiento no era razonable ni posible. La posición del autor de Sabiduría fue la más sabia y positiva: afirmar los valores fundamentales del legado religioso de Israel y aprovechar, con capacidad crítica, y a la luz de la religión del Dios Único, las aportaciones de la filosofía griega, evitando al mismo tiempo los errores del sincretismo religioso del mundo helénico.

Intención principal del autor del libro es hacer el elogio de la Sabiduría, más o menos según el género demostrativo y encomiástico griego, pero con clara finalidad religiosa, enmarcando la sabiduría en la profunda fe en el Señor, el Dios uno y único del Antiguo Testamento. Esta visión de fe conduce al autor a hacer no solo el encomio de la Sabiduría como virtud, que sería lo específicamente griego, sino que, más allá de esa perspectiva, presenta la sabiduría como un atributo divino, fuertemente personalizado a nivel literario. Además, propone una valoración religiosa de la historia como historia de la salvación y, a tal efecto, hace un repaso sucinto de la historia del pueblo elegido y de sus relaciones con otros pueblos.

También en ese ámbito del pensamiento se mueve la obra de Filón de Alejandría, un filósofo judío nacido en Alejandría unos veinte años antes de Cristo, y fallecido poco después del 40 d.C., del que se conservan bastantes obras escritas en griego y dirigidas a un público muy culto. En ellas comenta y explica la Biblia, a la vez que intenta conectar el judaísmo con la filosofía griega. Su obra se dirige a paganos, para presentarles la fe judía como aceptable, pero también a judíos, para que no piensen que lo que han recibido por la Biblia es inferior a la sabiduría de sus conciudadanos griegos.

Cuestiones abiertas

La mucha mayor abundancia de textos literarios antiguos que hablen sobre acontecimientos de esta fase de la historia, frente a la relativa escasez de documentos acerca de épocas precedentes, constituye un alivio para el historiador, pero es también origen de innumerables quebraderos de cabeza.

Las discordancias en cuestiones de detalle entre lo que cuenta Flavio Josefo, los libros de los Macabeos y las alusiones a la historia de esta parte del mundo helenístico que se encuentran en escritores griegos, ponen de manifiesto que el modo de hacer historia en la antigüedad difiere mucho del cuidado crítico con el que se procede actualmente. Las cronologías, menciones de personajes que intervienen en un suceso o valoraciones de los hechos no siempre encajan.

Por citar un ejemplo, si se contrastan las informaciones acerca del saqueo del templo de Jerusalén por parte de Antíoco IV mencionado en 1 Mac 1,20-23, en 2 Mac 5,1-26; las posibles alusiones a esos hechos de Dn 11,28-31, y lo contado por Flavio Josefo en *AntJ.*, II, 239-250 y *BelJ.*, I, 31-33, se podría llegar a conclusiones distintas.

Podría ser que el monarca seléucida hubiera estado en dos ocasiones distintas y habría expoliado dos veces el templo, una en el 169 a.C. al regresar de Egipto (1 Mac 1,22) y otra un año después, en una segunda expedición (2 Mac 5,11-23). El texto de Daniel ratificaría que se trataba de dos ocasiones distintas: «Volverá a su país con grandes riquezas y con el corazón en contra de la alianza santa; actuará y volverá a su país. En el plazo fijado volverá y entrará en el país del sur, pero esta última vez no será como la primera» (Dn 11,28-29).

Pero también podría haber sido una sola vez, en el 169 a.C., si se considera que los relatos de 1 y 2 Macabeos, aunque distintos, se refieren a los mismos hechos, el texto de Daniel nada tiene que ver con este episodio, y las alusiones a dos visitas que hace Flavio Josefo se debería a su escaso cuidado en la crítica de las fuentes, lo que le hace confundirse. Aunque esta solución parezca más artificiosa, es la que prefieren no pocos historiadores contemporáneos, aunque otros se inclinan por la primera.

Este y muchos otros problemas similares muestran que no solo los textos bíblicos, sino también los textos literarios griegos y helenísticos, así como los de Flavio Josefo, han de ser sometidos a un cuidadoso análisis crítico antes de dar crédito a sus relatos.

Pistas de trabajo

Redacte un ensayo acerca del impacto que tuvo la cultura helenística en el modo de narrar la historia por parte de los judíos, a partir de las diferencias de estilo entre los libros primero y segundo de los Macabeos. Le proporcionará elementos de reflexión hacer lo siguiente:

- a) Puede leer el relato de la profanación del Templo en 1 Mac 1,41-53 y después en 2 Mac 6,1-9.
- b) Lea ahora la narración de la muerte de Antíoco Epifanes en 1 Mac 6,1-17 y después en 2 Mac 9,1-29.
- c) Fíjese en las diferencias de estilo entre los textos de 1 y 2 Macabeos. ¿Cuál le parece más descriptivo y cuál es más apasionado? ¿Observe cómo en el libro segundo se introducen recursos que subrayan la gravedad de la profanación del templo, el odio de Antíoco o la fuerza del castigo divino?

A la luz de lo observado en esas lecturas, tal vez tenga algunas pista para percibir que el libro primero de los Macabeos tiene un estilo cercano al habitual en los relatos históricos de la Biblia

Hebrea, mientras que el libro segundo de los Macabeos utiliza modos de expresión más cercanos a los moldes literarios aportados por la cultura helénica.

BIBLIOGRAFÍA

Acerca de la expansión de la cultura helénica en Palestina, sobre todo desde el punto de vista de las construcciones y la estructuración social, pueden consultarse los siguientes estudios:

Collins, J. J., y G. E. Sterling (eds.), *Hellenism in the Land of Israel* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001).

Finkelstein, I., «The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods»: *Revue Biblique* 117 (2010) 39-54.

Grabbe, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 2: The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)* (Londres: T&T Clark, 2008).

Hoglund, K. G., «The Material Culture of the Seleucid Period in Palestine: Social and Economic Observations», en Ph. R. Davies y J. M. Halligan (eds.), *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002) 52-66.

Horsley, R., «The Expansion of Hasmonean Rule in Idumea and Galilee: Towards a Historical Sociology», en Ph. R. Davies y J. M. Halligan (eds.), *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture* (Sheffield; Sheffield Academic Press, 2002) 134-165.

Lipschits, O., G. N. Knoppers y R. Albertz (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007).

Regev, E., «Royal Ideology in the Hasmonaean Palaces in Jericho»: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 363 (2011) 45-72.

Sobre algunos hechos o aspectos concretos de la historia en este periodo, puede ampliarse la información que proporcionan las historias generales en las siguientes obras:

Doran, R., «The Persecution of Judeans by Antiochus IV: The Significance of “Ancestral Laws”», en D. C. Harlow, K. M. Hogan, M. Goff y J. S. Kaminsky (eds.), *The «Other» in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011) 423-433.

Efron, J., *Studies on the Hasmonean Period* (Leiden: Brill, 1987).

Eshel, H., *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008).

Haag, E., *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 9; Stuttgart: Kohlhammer, 2003).

Primo, A., *La storiografia sui Seleucidi: da Megastene a Eusebio di Cesarea* (Pisa: Serra, 2009).

Para profundizar en los aspectos más directamente relacionados con la historia de la religión de este periodo pueden consultarse de entrada los siguientes estudios:

- Aranda, G., «El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica»: *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 335-355.
- Brutti, M., *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonaean Period: History, Ideology, Theology* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 108; Leiden: Brill, 2006).
- Capponi, L., *Il tempio di Leontopoli in Egitto: Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia (c. 150 a.C.-73 d.C.)* (Pisa: Edizione ETS, 2007).
- Grabbe, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian* (Mineápolis: Augsburg Fortress, 1992).
- , *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus* (Londres: T&T Clark, 2010).
- Moriya, A., y G. Hata (eds.), *Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 158; Leiden: Brill, 2012).
- Morla Asensio, V., «El mesianismo en la época griega»: *Estudios Bíblicos* 62 (2004) 487-523.
- Sacchi, P., *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Turín: SEI, 1994) [*Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo: Israel entre los siglos VI a. de C. y I d.C.* (Madrid: Trotta, 2004) 231-324].
- Trebolle Barrera, J., «Antiguo Testamento y helenismo. Los últimos escritos del Antiguo Testamento y la influencia del helenismo»: *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 277-294.
- VanderKam, J. C., *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (Mineápolis, MN: Augsburg Fortress, 2004) 112-393.

CAPÍTULO XII

PALESTINA ROMANA

En toda la rica historia del pueblo bíblico no hay ningún momento donde se concentre una mayor densidad de acontecimientos relevantes que en el periodo comprendido entre el año 63 a.C., en que las tropas romanas al mando de Pompeyo tomaron el control de Jerusalén, y el 135 d.C. en que Roma sofocó la insurrección de Simón Bar Kokhba. En este tiempo se sitúan el nacimiento del judaísmo rabínico, los orígenes del cristianismo y, sobre todo, la figura de Jesús de Nazaret, el judío que ha tenido un mayor impacto en la historia universal.

I. DESDE LA CONQUISTA ROMANA A LA CAÍDA DE JERUSALÉN

Cuando Roma se hizo con el poder en Jerusalén, Palestina era una región profundamente helenizada, aunque se mantenían en ella algunos reductos que habían logrado mantener la propia identidad religiosa y cultural con gran vigor.

En Samaría y Galilea la población rural conservaba sus creencias y modos de vida tradicionales, manteniendo la escisión entre judíos y samaritanos que habían heredado de sus antepasados. En cambio las grandes ciudades eran de población, lengua y cultura helénica. Mientras tanto en Judea, y de modo particular en Jerusalén, tenían preeminencia la religión, cultura y civilización judías tanto entre la población rural como en la urbana, aunque los elementos helenísticos ejercían un peso e influencias notables en todos los ambientes.

1. La conquista de Pompeyo y el fin de la dinastía asmonea

Tras la entrada de Pompeyo en Jerusalén, el estado judío integraba a Judea, Idumea, Perea, Samaría y buena parte de Galilea. A su frente Pompeyo puso a Hircano II, privado de la realeza, a título de etnarca, y conservando sumo sacerdocio. El país quedó sometido a Roma, con la obligación de pagar tributo. Pompeyo se retiró llevándose prisioneros a muchos judíos, que constituirían la base de la diáspora romana.

Pero cuando se inició la guerra civil en Roma, la suerte de Judá, como la del resto de las provincias romanas, dependía del desarrollo de la contienda. En esos momentos Hircano II y Antípatro estaban en el bando de Pompeyo, por lo que César liberó a Aristóbulo para que regresara a Judea y se enfrentase a ellos, pero murió envenenado. En el año 48 a.C. Pompeyo fue derrotado en Farsalia y murió asesinado poco después. Mientras tanto, Antípatro e Hircano se habían cambiado de bando y convencieron a los judíos de Alejandría de que apoyasen a César y este, agradecido, confirmó a Hircano II como sacerdote y le nombró etnarca del pueblo. Antípatro fue nombrado gobernador de Judá, ciudadano romano, y exento de impuestos. El estado judío, ligado por un tratado de amistad a Roma, adquirió cierta autonomía, aunque seguía obligado a pagar el tributo. Por su parte, Antípatro aprovechó su situación para que se nombrara

a sus hijos Herodes y Fasael gobernadores de Galilea y Jerusalén.

En el año 40 a.C. los partos lograron controlar por poco tiempo todo el Próximo Oriente, y con su ayuda Antígono –hijo de Aristóbulo II y, por tanto, sucesor de la línea asmonea– consiguió ser nombrado rey de Jerusalén (40-37 a.C.). Para hacerse con el sumo sacerdocio, cortó a dentelladas las orejas a Hircano II, que hasta ese momento era quien ocupaba el cargo, incapacitándolo de este modo para ejercer las funciones sacerdotales. Así pudo él asumir también el puesto de sumo sacerdote.

Ante esa situación, la reacción de los dos hijos de Antípatro, Fasael y Herodes fue muy distinta. Fasael se suicidó estrellándose contra una roca. En cambio, Herodes se marchó a Roma para ganarse allí el apoyo de Marco Antonio, que en ese momento era uno de los hombres con más poder en la Urbe. Este convenció al senado romano para que lo nombrara rey de Judá, y lo consiguió a finales del año 40 a.C. De regreso, y contando ya con la ayuda de Roma, Herodes logró conquistar Jerusalén el verano del 37 a.C., destituyendo a Antígono, y haciendo efectivo su nombramiento.

2. Herodes el Grande

En el reinado de Herodes (37-4 a.C.) se suelen distinguir tres periodos. El primero, de consolidación del poder. El segundo, de prosperidad y apogeo. Y el tercero, caracterizado por problemas familiares y luchas de sucesión, y marcado por el terror y la sangre.

Herodes fue un excelente promotor de construcciones. Construyó la ciudad de Cesarea y la dotó de un magnífico puerto y de todos los elementos que exigiría una gran ciudad helenística, entre ellos un templo a Augusto que, tras la batalla de Accio y la derrota de Antonio y Cleopatra en el año 31 a.C., se estaba consolidando a la cabeza de Roma. También llevó a cabo una impresionante reconstrucción de Samaría, a la que dio el nombre de Sebaste, nombre griego de Augusto, en honor de este. Levantó grandes fortalezas: un Herodium en Moab y otro en Técoa, cerca de Belén; y restauró las ya existentes: Maqueronte y Masada, donde edificó espléndidos palacios.

En Jerusalén, durante los primeros años de su reinado había construido la fortaleza Antonia, llamada así en honor de Marco Antonio, en un ángulo de la explanada del templo. Después edificaría un teatro, un anfiteatro y un hipódromo, así como un suntuoso palacio en la ciudad alta, fuertemente defendido, cuyos restos aún se conservan. Pero su obra cumbre fue la reconstrucción del templo, famosa por su magnificencia. Las obras comenzaron hacia el año 20 a.C. El templo propiamente dicho estuvo terminado en año y medio, y los atrios exteriores en ocho años, pero las obras no se concluirían hasta mucho después de su muerte, en el año 62 d.C.

Por lo que se refiere a la organización política y religiosa, Herodes transformó radicalmente el Sanedrín y el Sumo Sacerdocio. El Sanedrín herodiano, presidido por el rey y compuesto por sus consejeros, apenas se diferenciaba de los consejos privados de los monarcas helenísticos. El cargo de sumo sacerdote era hasta entonces vitalicio, hereditario, y ostentaba la representación de la nación. Para que le resultara más fácilmente manejable, le quitó el carácter vitalicio y hereditario, y lo privó de todo influjo en la esfera política.

Con su clara visión de las realidades políticas, su falta de escrúpulos y su actuación decidida como leal vasallo de Roma, Herodes proporcionó al país un largo periodo de estabilidad y de paz, y consiguió conservar un resto de identidad nacional.

A la muerte de Herodes varios líderes locales se alzaron en armas. El que tuvo más éxito, al menos inicialmente, fue Judas, hijo de Ezequías, de Gamala, que el año 6 d.C. logró reunir un buen número de seguidores, se apoderó de la ciudad galilea de Séforis y se hizo fuerte en ella. Pero fue asediado por el legado romano de Siria, Quintilio Varo, que dejó la ciudad en estado ruinoso y sometió a esclavitud a sus habitantes.

3. La sucesión de Herodes el Grande

En el testamento de Herodes el Grande se establecía una división del reino entre tres de sus hijos: Arquelao, Herodes Filipo y Herodes Antipas. Ante las disputas que surgieron entre ellos tuvo que intervenir la autoridad romana. Octaviano, tras leer el testamento, repartió las regiones de acuerdo con el criterio de Herodes.

Herodes Filipo se hizo cargo de la administración de los territorios de Gaulanítide y Traconítide. Fue un buen gobernante, abierto al mundo romano y al helenístico, y tolerante con el modo de ser de sus gentes. Reconstruyó la ciudad de Betsaida, a orillas del lago de Genesaret, a la que puso el nombre de Julia en honor de la hija de Augusto, y hermoseó Panión, al pie del monte Hermón, a la que llamó Cesarea de Filipo. Murió en el año 34 d.C.

Por su parte, Herodes Antipas gobernó las regiones de Galilea y Perea. Este mandó construir la ciudad de Tiberiades (llamada así en honor del emperador Tiberio, de quien siempre fue fiel vasallo), a orillas del lago de Genesaret, como capital de su reino. Antipas fue un rey muy contestado entre los judíos por su vida escandalosa y por los excesos de su corte, con abundancia de banquetes, cortesanas y festejos, ajeno a las estrecheces que pasaba el pueblo llano. Cuando su hermano Filipo murió, Antipas quiso hacerse con el control de sus territorios y asumir el título de rey, pero fue acusado ante el emperador Calígula, que lo desterró a las Galias, donde murió el año 39 d.C.

Arquelao, fue nombrado etnarca de Judea, Samaría e Idumea, pero no se le quiso reconocer el título de rey. Fue el que menos duró en su cargo, ya que en el año 6 d.C. el emperador Augusto lo depuso por incompetente y lo desterró a las Galias. Aprovechando el momento en que el emperador desterró a Arquelao, se alzó Judas el Galileo realizando una llamada a todo el pueblo para que dejase de pagar los impuestos. Arrastró a muchos seguidores, pero fueron aplastados por las legiones romanas.

En general, se puede apreciar que, aunque a lo largo del siglo primero, las distintas regiones de Palestina, como ya hemos dicho, pertenecían a circunscripciones territoriales diversas y tenían regímenes políticos distintos dentro del imperio, hasta el punto de que para pasar de una a otra era necesario cruzar una frontera, tenían algo en común: los judíos de una y otra región, se consideraban oprimidos, con su territorio ocupado y dominado militarmente por una potencia extranjera. Así se veían las cosas desde que en el año 63 a.C. Pompeyo había entrado en Jerusalén, y Roma se había hecho con el control militar. Esa situación política generó una

presión en el ámbito religioso que suscitó en el pueblo una efervescencia de expectativas mesiánicas –con fuerte tinte político, añorando una liberación de Roma y una independencia nacional–, y constituyó un caldo de cultivo adecuado para la proliferación de las ideas apocalípticas, a la vez que favoreció un paulatino enconamiento en las posturas nacionalistas. A lo largo del siglo I d.C. se sucedieron las revueltas que buscaron sacudirse el yugo extranjero.

4. Judea bajo los procuradores romanos. Primeros alzamientos

Tras la destitución de Arquelao, en el año 6 d.C., el territorio de Judea fue gobernado directamente por los romanos. Formaba parte de una provincia procuratorial regida por un gobernador del orden ecuestre, que en algunos momentos posteriores llevó el título de prefecto y en otros el de procurador. El primero fue Coponio (6-9 d.C.), y le siguieron Marco Ambíbulo (9-12 d.C.), Anio Rufo (12-15 d.C.), Valerio Grato (15-26 d.C.) y Poncio Pilato (26-36 d.C.).

Este es el preciso momento en que se enmarca la actividad histórica de Jesús de Nazaret. Los sucesos más importantes de su vida tuvieron lugar en dos regiones distintas, Judea y Galilea, gobernadas con regímenes políticos independientes, encuadrados cada uno a su modo dentro del Imperio romano. Galilea, como ya se dijo, formaba parte de la jurisdicción de Herodes Antipas. En cambio, Judea y la ciudad de Jerusalén pertenecían a esa provincia, cuya capital era Cesarea, y que también incluía a la región de Samaría, gobernada por un procurador que dependía directamente del Senado Romano.

De los mandatarios que se sucedieron en el gobierno de Judea el que tuvo más protagonismo en la vida de Jesús fue Poncio Pilato, que tomó posesión de su cargo en el año 26 d.C., y fue el que decretó su condena a muerte en la cruz. Una lápida encontrada en Cesarea deja constancia de que, en su caso, gobernaba con el título de Prefecto: “[Po]ntivs Pilatvs [praef]ectus ivda[ea]e”. Filón de Alejandría, que era contemporáneo, lo caracteriza en su *Legatio ad Caium* como un personaje violento y cruel, autor de numerosas brutalidades y homicidios sin proceso.

Después de Poncio Pilato se hicieron cargo del gobierno de la provincia de Judea los procuradores Marcelo (36-37 d.C.) y Marulo (37-41 d.C.).

Mientras tanto, en lo que se refiere a las regiones del norte y este, cuando el emperador romano Calígula desterró a Herodes Antipas, encomendó a Herodes Agripa I el gobierno de Galilea y Perea. Posteriormente, en el año 41 d.C., una vez terminado el mandato de Marulo, el emperador Claudio le encomendaría también el territorio de Samaría, Judea e Idumea, reconstruyéndose así en toda su extensión el territorio que había gobernado su abuelo Herodes el Grande. Sus contemporáneos lo presentan como un personaje pacífico, amigo de los fariseos y abierto al judaísmo, aunque sobre todo amigo fiel de los romanos. Murió repentinamente en Cesarea en el año 44 d.C.

A su muerte, los territorios de Galilea fueron encomendados a su hijo Herodes Agripa II, mientras que Judea volvió a ser provincia romana. El primer procurador de Judea en esta nueva fase fue Cuspio Fado (44-46 d.C.). En su tiempo un personaje llamado Teudas se presentó como profeta y jefe de un movimiento de liberación y congregó una gran muchedumbre junto al Jordán prometiendo que las aguas se abrirían para dejarle paso. Sus partidarios allí reunidos

fueron disueltos por un escuadrón de caballería enviado por Cuspido Fadus que dio muerte a muchos de los allí congregados y entre ellos al propio Teudas.

Le sucedió Tiberio Alejandro (46-48 d.C.), que era sobrino de Filón de Alejandría, y que también tuvo que hacer frente a una nueva agitación mesiánica de tipo revolucionario, que terminaría con sus instigadores, Jacob y Simón, hijos de Judas el Galileo, clavados en cruces.

Su sucesor, Ventidio Cumano (48-52 d.C.), tuvo que enfrentarse a problemas aún mayores. En los años que estuvo en el cargo se fueron sucediendo altercados del pueblo y represiones violentas con miles de muertos.

Pero la situación se iba deteriorando cada vez más. El nuevo procurador Marco Antonio Félix (52-60 d.C.) implantó una política de terror contra los grupos rebeldes. Según Flavio Josefo no pasaba ni un solo día sin que capturara y ejecutase a algunos de ellos (cf. *AntJ.* XX, 160). La gente sencilla, aterrorizada, se sumaba a supuestos profetas que impulsaban cambios revolucionarios y convencían a las gentes para llevar a cabo acciones irracionales, confiados en que Dios mostraría su poder. Entre ellos destaca un egipcio –con el que confundieron a Pablo (cf. Hch 21,38)– que reunió a varios miles de seguidores en el desierto y los llevó hasta el Monte de los Olivos para que cayesen sobre Jerusalén. Los romanos los atacaron allí mismo y dieron muerte a cuatrocientos.

La anarquía y el desorden se extendían por toda la región cuando el emperador Nerón nombró como procurador a Porcio Festo (60-62 d.C.), que fue incapaz de mantener la situación bajo control.

Cuando murió, y antes de que llegase su sucesor, el sumo sacerdote Anás, saduceo, hizo ejecutar a Santiago «el hermano de Jesús», cabeza de la comunidad cristiana de Jerusalén. Esto fue deplorado por los observantes de la Ley, y el asunto llegó hasta Agripa II, que intervino para deponer a Anás.

El nuevo procurador fue Albino (62-64 d.C.) que no parecía tener otro interés que enriquecerse personalmente, extorsionando a propios y extraños, y aceptando toda clase de sobornos. La situación estaba tan deteriorada que nobles y sacerdotes organizaban bandas armadas para protegerse de los saqueadores.

El último procurador fue Gesio Floro (64-66 d.C.), aún más corrupto que Albino, que organizó sistemáticamente el expolio de pueblos y ciudades. Cuando se atrevió a tocar el tesoro del templo y llevarse diecisiete talentos, la revuelta fue inevitable, y el desorden social total. Muchos hicieron la revolución por motivos ideológicos, o religiosos, pero junto a ellos hubo perturbadores, de los que Flavio Josefo dice que eran gentes sin escrúpulos, que solo sembraron desorden y destrucción. De este modo terminó de fraguar el gran alzamiento contra Roma que conduciría a una guerra sangrienta de terribles consecuencias por la violenta represión que sufrieron los que se habían levantado contra el poder imperial (66-70 d.C.).

En síntesis se podría decir de esta época que la gestión administrativa de los procuradores no pasaba de mediocre, y en ocasiones fue muy mala. Opresión económica e inestabilidad política, sin referencias claras, hacían cundir el desánimo entre la población. A eso se sumaron de vez en cuando catástrofes naturales como sequías o epidemias, con pésimos sistemas de ayuda a los

damnificados. Por si fuera poco, los que tenían una posición económica desahogada apenas solían interesarse por las condiciones de vida de sus empleados y jornaleros, y en general por los más desfavorecidos. En consecuencia, abundaban los mendigos y las personas que se veían obligadas a emigrar a otras regiones en busca de mayor fortuna.

Entre tantas gentes desesperadas, muchas de ellas con pocos recursos morales, surgían bandoleros que hacían inseguros los viajes y ladrones que estaban al acecho de las casas donde pudieran encontrar algo de utilidad. Todo ese ambiente enrarecido generó un caldo de cultivo propicio para las ideas revolucionarias, que, como se ha dicho antes, fraguaron en algunos alzamientos sistemáticamente sofocados por los romanos, hasta culminar en la gran guerra de los judíos contra Roma, que acabó con la destrucción de Jerusalén en el año 70.

5. La primera gran revuelta y la destrucción de Jerusalén

La sublevación comenzó en Cesarea el año 66 d.C. como respuesta a la sangrienta represión de los desórdenes que se habían sucedido en Jerusalén cuando el procurador Gesio Floro se apoderó del dinero del templo. Entre los sublevados se contaban aquellos que se habían alzado contra el procurador por considerar esa acción como un atropello, a los que se unieron numerosos alborotadores que no tenían más interés que sembrar el desorden. Gesio Floro no pudo controlar la ciudad y se marchó a Cesarea. Tampoco tuvo éxito el intento de Agripa II, que era el tetrarca de Galilea, por controlar a los insurgentes, por lo que también se retiró a su territorio. Sería el legado romano en Siria, Cestio Galo quien reuniese un contingente de fuerzas que pudiera sofocar la rebelión.

Un grupo de rebeldes encabezados por Menájem, un hijo de Judas el Galileo, se apoderó de Masada y con armas llevadas desde allí a Jerusalén, los sublevados se apoderaron de la fortaleza Antonia y del palacio de Herodes, y dieron muerte a los soldados romanos que había en la ciudad. Quemaron los archivos de Jerusalén para hacer desaparecer los documentos sobre deudas que se guardaban en ellos, y saquearon edificios, ocasionando grandes destrozos. Con la situación fuera de control, también se enfrentaron a los judíos que buscaban la paz, y dieron muerte al sumo sacerdote Ananías. Su hijo Eleazar, que era jefe de la guardia del templo, organizó una conspiración que logró dar muerte a Menájem y algunos de sus secuaces.

La revuelta social se extendió por todo el territorio, envolviendo a judíos y no judíos en una sangrienta guerra civil. Los romanos intentaron controlar la situación con las tropas enviadas desde Siria, pero los judíos sublevados lograron repeler las fuerzas de Cestio Galo y les obligaron a retirarse, causando miles de víctimas en una emboscada.

Ante esa victoria inesperada sobre las tropas romanas, todos los que, intentando encontrar una solución pacífica, aún no se habían sumado a los rebeldes terminaron por unirse a ellos para hacer frente juntos a la más que presumible respuesta de Roma. Una asamblea popular eligió en Jerusalén como jefes a José ben Gurión y al antiguo sumo sacerdote Anás ben Anás, y nombró comandantes militares para organizar la resistencia. Galilea fue encomendada a Josefo hijo de Matías (Flavio Josefo), que años más tarde, en su *De Bello Judaico*, dejaría una interesante descripción de los hechos narrada por uno de sus testigos oculares y protagonistas.

Ante el agravamiento de los desórdenes, el emperador Nerón encargó la campaña a Vespasiano, un general bien experimentado, que con la ayuda de cuatro legiones logró dominar a los insurrectos de Galilea en el año 68 d.C. Otras legiones romanas avanzaban desde todas las direcciones hacia Jerusalén, y la conquista podría haber sido rápida si los acontecimientos internos de Roma no la hubieran retrasado.

En junio del año 68 había muerto Nerón y se abrió una crisis política en todo el imperio por su sucesión. El senado había nombrado emperador a Galba, pero fue asesinado en enero del 69. La guardia pretoriana proclamó emperador a Otón, mientras que las legiones germánicas apoyaron a Vitelio, y a la vez, las legiones de Egipto y Siria encumbraron a Vespasiano. Vitelio derrotó a Otón, que se suicidó, pero poco después, en diciembre del 69, los partidarios de Vespasiano derrotaron y dieron muerte a Vitelio. Cuando se restableció la paz en Roma, Vespasiano se instaló en la capital del imperio, y su hijo Tito, con veintinueve años, quedó al mando de los ejércitos en Judea y preparó el asedio y conquista de Jerusalén.

Mientras los romanos estaban detenidos a la espera de que se resolvieran las luchas por la jefatura del imperio, los rebeldes judíos se enredaron en luchas internas por el poder. De una parte estaban los más radicales al mando de Juan de Giscala, y por otro la línea más moderada de Anás ben Anás y Jesús ben Gamaliel. Al principio se impusieron sobre los radicales en Jerusalén, pero estos pidieron ayuda a los idumeos, que entraron en la ciudad y la dejaron bajo el control de Juan de Giscala. Lo primero que hizo fue eliminar a sus opositores. El pueblo, para librarse de su tiranía, recurrió al jefe de una banda armada, llamado Simón bar Giora, al que abrió las puertas de Jerusalén. La ciudad se convirtió en un campo de batalla entre ambos bandos. En esa situación, Eleazar y algunos seguidores, que estaban en el bando de Juan de Giscala, también se alzaron contra él, con lo que pasaron a ser tres las facciones que se disputaban el mando en la ciudad. No obstante, pronto Eleazar y los suyos serían vencidos y eliminados por Juan de Giscala.

En esa situación Tito recibió, por fin la orden de continuar la guerra y atacar Jerusalén. Solo cuando las tropas romanas estaban a las puertas, Juan de Giscala y Simón bar Giora unieron sus esfuerzos para defender la ciudad, pero fue demasiado tarde. Tras unos meses de asedio, Tito logró romper la resistencia de los insurrectos y entró en Jerusalén en agosto del año 70 d.C. Casi toda Judea quedó en ruinas, y su capital fue reducida a escombros, ya que Tito ordenó la demolición de todos los edificios, con excepción de las tres colosales torres construidas por Herodes, la de Fasael, Híppico y Mariamme, que quedarían como testimonio de la grandeza de la ciudad que había conquistado y destruido. También respetó el muro occidental del templo, que sería reutilizado para construir un campamento a la guarnición romana que permanecería en la ciudad.

Una vez controlada la capital, los pocos focos de resistencia que quedaban en el territorio de Judea fueron sucesivamente sofocados. El baluarte que más resistió, la fortaleza de Masada, caería el año 74 d.C., tras dos años y medio de duro asedio.

A partir de entonces toda Palestina quedó bajo un estricto control de las tropas romanas. No hubo persecución religiosa, ya que el judaísmo fue considerado como *religio licita* con la

esperanza de pudiera servir como un elemento pacificador. Solamente fueron vigilados y reprimidos los intentos revolucionarios contra el dominio de Roma.

6. La revuelta de Bar Kokhba y el fin de Judea

Tras varias décadas de calma inquieta, debido al persistente control imperial, la tensión explotó de nuevo a partir del año 130 d.C. como consecuencia de las medidas tomadas por el emperador Adriano, destinadas a modificar profundamente la fisonomía de Jerusalén hasta convertirla en una ciudad totalmente romana. El gobernador Turnus Rufus realizó una ceremonia de fundación de la nueva ciudad, a la que se denominó Aelia Capitolina, en el año 131 d.C. Se acuñaron monedas romanas con este nuevo nombre. Sobre las ruinas del Templo de Jerusalén se edificó un templo dedicado a Júpiter Capitolino. Según las fuentes judías, también se prohibió la circuncisión y guardar el sábado, con el fin de homogeneizar la población judía con las gentes del imperio. Para garantizar el orden, el ejército romano afincó en la ciudad una legión más.

Como respuesta a estas medidas se desencadenó una nueva y feroz revuelta, comandada por Simón Bar Kosiba. Fue apoyada por el jefe del Sanedrín, rabí Aquiba, que denominó Bar Kokhba (en arameo, «hijo de la estrella» en alusión a Nm 24,14, otorgándole condición mesiánica) al comandante de las tropas rebeldes.

A lo largo del año 132 d.C. la rebelión fue sumando adeptos en todo el país, con lo que logró reunir un ejército muy numeroso que venció a varias legiones romanas. Muchos consideraron que Simón Bar Kokhba era, por fin, el mesías esperado. Aprovechando sus éxitos militares restauró, durante algo de más de dos años, un estado judío soberano, presidido por él con el título de Nasí («príncipe» de Israel), que emitió moneda propia. La documentación de la época pone de manifiesto el empeño que los insurgentes pusieron en la más escrupulosa observancia de la Torá: descanso sabático, exactitud en los diezmos, observancia de las solemnidades, e incluso lo referente a la cancelación de deudas y reposo de la tierra en el año jubilar.

Cuando la noticia llegó a Roma, el emperador llamó al general Sexto Julio Severo, que estaba en Britania, y desplazó varias legiones hasta Judea. Cuando llegaron, a los tres años de haberse iniciado la revuelta, la sofocaron brutalmente. Era el verano del año 135 d.C.

Bar Kokhba perdió Jerusalén y sus tropas se batieron en retirada, pero fueron perseguidas y acosadas hasta el último rincón de su tierra. Los romanos tomaron todas las ciudades fortificadas y centenares de aldeas. Mientras tanto, los rabinos retiraron su apoyo a Simón Bar Kosiba, al que en vez de Bar Kokhba («hijo de la estrella») pasaron a denominar Bar Koziba («hijo de la mentira»).

La represión romana fue durísima. En esta ocasión, Adriano intentó con más fuerza que antes destruir de raíz la identidad judía, que tantos problemas y víctimas les había causado. Se cambió el nombre de la provincia romana de Judea, que pasó a denominarse Palestina, y se prohibió a los judíos que entrasen en la ciudad de Aelia Capitolina, antes llamada Jerusalén.

Apenas quedaron judíos en su tierra. El judaísmo sobreviviría a esta catástrofe pero fuera ella, en la diáspora, aglutinado en torno a la ley.

II. EL NACIMIENTO DEL JUDAÍSMO RABÍNICO

1. El judaísmo de Judea bajo los procuradores romanos

Desde que Roma se hizo con el control de Judea, el mundo romano fue implantándose en Palestina, haciendo alarde de su superioridad cultural y militar. Frente a esa prepotencia, los judíos fueron reafirmando en sus tradiciones y modos de vivir, que se concretaban sobre todo en un mayor cuidado en la observancia de los preceptos de la Torá, y en el esplendor del culto en el templo de Jerusalén. En esos momentos, y máxime tras la magnífica reconstrucción y ampliación llevada a cabo por Herodes, tenía una gran actividad diaria, que cobraba dimensiones excepcionales en las grandes fiestas con motivo de las peregrinaciones de judíos que desde todos los rincones llegaban en caravanas a la ciudad santa.

Ciertamente no todos estaban de acuerdo en la interpretación de la Ley, al menos en lo que se refiere a sus detalles más pequeños. Los distintos grupos activos desde la época asmonea, como fariseos, saduceos y esenios, discutían acerca del sentido de algunos preceptos y el modo de interpretarlos. En el debate interno de ese momento tampoco había unanimidad en cuestiones importantes, como eran el modo en que debía entenderse el juicio divino después de la muerte, o la creencia en la resurrección. Pero sí estaba viva la conciencia de la propia identidad frente a la cultura, religión y usos sociales grecorromanos.

Una de las cuestiones a las que se concedía gran importancia era la reflexión sobre las normas de pureza ritual, a las que se buscaba encontrar una justificación racional, en un contexto cultural que, cada vez más, reclamaba razones que avalasen las prácticas tradicionales.

También cobró notable importancia todo lo relativo a la prohibición de imágenes, cuestión que llegó a provocar grandes conflictos con los ejércitos romanos, que no tuvieron suficiente sensibilidad como para hacerse cargo de hasta qué punto era fuerte el impacto y la repulsión que provocaban en la población local las águilas de sus estandartes militares. La resistencia al paso de las águilas era para los judíos un modo inexcusable de manifestar su propia identidad, mientras que los romanos lo veían solo como una provocación.

Las manifestaciones religiosas tenían aspectos muy variados a la vez que confusos. Había numerosos predicadores itinerantes, que se atribuían un carácter profético y que revolvían los sentimientos de la gente anunciando una próxima intervención prodigiosa de Dios en favor de su pueblo. La expectación de lo sobrenatural y los rumores sobre taumaturgos, que circulaban tanto en ambiente helenístico como judío, estaban a la orden del día. A la vez, la literatura apocalíptica, que ya se venía desarrollando desde tiempo atrás, ampliaba el ámbito de sus adeptos y extendía sus creencias entre el pueblo llano.

Tampoco faltaban los exaltados que se autoproclamaban elegidos de Dios para llevar a cabo acciones prodigiosas. Uno de ellos fue un personaje samaritano, que en el año 35 d.C., prometió que sería capaz de hacer que apareciesen en el Garizim los utensilios sagrados del templo que estaban enterrados desde la época de Moisés, con tal de que se reuniese allí un gran concurso de gente. Logró congregar a tal multitud que Pilato se asustó y ordenó una matanza tan desmesurada que le costó la destitución de su cargo, ordenada por Vitelio, el gobernador de Siria.

Otros, como Teudas, prometieron que se les abrirían las aguas del Jordán como a Josué. Uno que se presentaba como profeta, al que llamaban el Egipcio, auguró que si se congregaba una gran muchedumbre en el Monte de los Olivos, se desplomarían las murallas de Jerusalén.

Junto con esos exaltados que anunciaban hechos portentosos no faltaban los que predecían una ruina total. Los problemas de legitimidad que arrastraba el sacerdocio del templo desde la primera mitad del siglo II a.C. inducía a proclamar su pronta destrucción para luego ser reconstruido por Dios mismo (cf. *Hen(et)* [LS] 90,28-29).

De otra parte, personajes como Juan el Bautista llamaban a la conversión ante la cercanía del reino de Dios y el inminente juicio divino: «ya está el hacha puesta junto a la raíz de los árboles. Por tanto, todo árbol que no da buen fruto se corta y se arroja al fuego» (Mt 3,10).

A) EL TEMPLO

Las obras del templo iniciadas por Herodes el Grande siguieron avanzando después de su muerte y el grandioso monumento se iba alzando de forma imponente mientras se terminaban sus últimos detalles, ofreciendo un marco majestuoso para el culto, en el que abundaban los sacrificios.

Para el observador que llegase hasta sus muros y atrios sin conocer la religión de Israel, ese santuario tenía una notable singularidad en contraste con los templos paganos, tan frecuentes en muchos lugares del Imperio romano en esos momentos, que custodiaban imágenes de dioses para la veneración. El de Jerusalén era un templo donde no se daba culto a ninguna imagen. La estima por el único templo estaba muy ligada a la religión monoteísta de Israel, que venera a un solo Dios, trascendente, invisible e irrepresentable.

Gracias en parte a la política de los Asmoneos, y también de Herodes el Grande, Jerusalén se había convertido en el centro espiritual de todo el judaísmo, tanto del palestinese como de aquellos judíos de la diáspora que vivían dispersos en las orillas del Mediterráneo y en muchos lugares importantes del Imperio romano e incluso fuera de sus fronteras.

La propia distribución de espacios en el templo constituía una invitación a reflexionar sobre su significado religioso. Se trataba, como es sabido, de un inmenso edificio, en cuyo centro estaba la morada del Señor, a la que solo era posible llegar después de un complejo periplo a través de los diversos espacios y niveles. Al recinto más interior solo podía acceder el sumo sacerdote, y en los momentos previstos. Los que más se podían acercar a él eran los sacerdotes, que, también por la posición que ocupaban en el edificio, resultaba claro que eran mediadores entre los hombres y Dios. Fuera del atrio de los sacerdotes estaba el atrio de los varones israelitas, e inmediatamente después el de las mujeres. Por último, al Atrio de los Gentiles todos podían entrar, independientemente de su raza o religión. Para acceder al lugar de la presencia del Señor era necesario llegar por el camino reglamentado. El acceso a lo más santo se hacía a través de unas separaciones rituales, de espacios y de niveles sucesivos.

De este modo, incluso la arquitectura expresaba la santidad tal y como se concebía en el desarrollo histórico de la tradición religiosa de Israel, como una escala de niveles separados que concurren hasta la presencia del Señor. En medio de las naciones, está un pueblo santo, Israel,

que tiene en su corazón a Dios. Para acceder a él, se requieren unos mediadores, que son los sacerdotes, con el sumo sacerdote a la cabeza. La idea del pueblo de Dios, como un pueblo santo, jerárquicamente estructurado, ya presente desde los relatos del libro de los Números que hablan de la peregrinación de Israel por el desierto, quedaba gráficamente expresando incluso en la disposición de espacios y construcciones en el templo.

El templo, suntuosamente ampliado y enriquecido por Herodes, era el único lugar del mundo donde se podían ofrecer sacrificios al Señor, de acuerdo con todos los requisitos necesarios para que fueran agradables y dignos de él. Todos, menos los esenios, respetaban el culto del templo y su sacerdocio. Solo allí se lograba la expiación gracias al culto ofrecido con pureza y santidad por los sacerdotes.

Además del sumo sacerdote y la aristocracia sacerdotal, había en aquellos momentos en torno a siete mil doscientos sacerdotes. En su mayoría vivían fuera de Jerusalén y solo acudían cuando les correspondía su turno. Los turnos eran de una semana, y oficiaban cincuenta sacerdotes cada día. De entre ellos se sorteaba por la mañana y por la tarde aquel al que correspondía ofrecer el incienso en el altar correspondiente, dentro del Santo, antes del sacrificio de la mañana y después del de la tarde. El sábado se reunían los trescientos sacerdotes que componían el turno y habían oficiado esa semana en los seis días anteriores.

En todo lo que se refiere al culto, los sacerdotes eran ayudados por los levitas. Había en aquel tiempo 9.600 levitas repartidos en veinticuatro secciones. Además de ayudar a los sacerdotes, les correspondía lo relativo a la música y el canto, y la vigilancia de las puertas, junto con tareas de mantenimiento y conservación del edificio.

En el templo se ofrecían a diario varios sacrificios. Eran fijos el sacrificio matutino, poco después de la salida del sol, y el sacrificio vespertino, después del medio día. Cada mañana y cada tarde se ofrecía un holocausto en nombre todo el pueblo, pero cada día se ofrecían muchos otros a título particular, de fieles que llevaban unas víctimas para que los sacerdotes las ofrecieran.

La ofrenda de todos los sacrificios cruentos, sean de un tipo o de otro, tenía algunos elementos rituales comunes. Lo primero era la presentación de la víctima, que se llevaba bien lavada, para que los sacerdotes se cerciorasen de su integridad. Cumplido este primer requisito la víctima era llevada al atrio donde sería sacrificada. Una vez allí se tendía la víctima cerca del altar, y el oferente, después de haberse purificado las manos las imponía con fuerza sobre la cabeza del animal. Seguidamente se inmolaba la víctima degollándola y desangrándola por completo. La sangre se recogía y se derramaba al pie del altar. El rito de la efusión de sangre era fundamental. Según el adagio rabínico: «Sin efusión de sangre no hay expiación». Esto se consideraba imprescindible para que el holocausto y el sacrificio expiatorio realmente expiasen los pecados rituales. Por último, la víctima era cortada en trozos (excepto en el holocausto, que se dejaba entera) y se quemaba sobre el altar. Menos en el holocausto, en que se quemaba toda ella, en los demás sacrificios se reservaban algunos de esos trozos, bien determinados, para el consumo de los sacerdotes o de los oferentes, según los casos.

Junto con los sacrificios cruentos, eran frecuentes los ritos de oblación (*minjah*, que etimológicamente significa 'don', 'tributo'), en los que se ofrecían productos provenientes del

cultivo de la tierra. La oblación era un sacrificio de tipo agrícola. Se trataba de una ofrenda de flor de harina amasada con aceite. Parte de ella se quemaba junto con incienso, y el resto quedaba a disposición de los sacerdotes.

B) LAS FIESTAS

Las principales fiestas anuales eran la Pascua, Pentecostés y Tabernáculos. Junto a ellas, también había otras que en el siglo primero habían cobrado cierta importancia. Se trata del Día de la expiación, el Día de la dedicación y Purim. Además, en la práctica religiosa ordinaria, tenía una gran importancia la observancia del sábado y las neomenias.

La Pascua (Pésaj), que se celebraba junto con la fiesta de los Ácidos, era la principal de las fiestas anuales. En la Pascua se revivía la antigua tradición acerca de la salvación del pueblo de Israel, cautivo en Egipto, cuando el ángel exterminador pasó de largo de las casas de los hebreos e hirió mortalmente solo a los primogénitos de los egipcios mientras respetaba las de los israelitas. Se celebraba el 14 de nisán (marzo-abril), es decir, el día del primer plenilunio de primavera, al atardecer. La fiesta de los Ácidos, que se festejaba a la vez, se caracterizaba por la consagración a Dios de las primicias de la nueva cosecha del año.

Además, ambas fiestas se debían celebrar, según el rito oficial entonces vigente, en Jerusalén, y comenzar la noche del 14 de nisán comiendo la cena pascual. Se prolongaban durante una semana en la que estaba prohibido comer pan con levadura e incluso mantener levadura en las casas. Los días más solemnes eran el primero y el último, así como el sábado que caía entre el 14 y el 21 de nisán. Con la asimilación de las costumbres helenísticas el banquete pascual fue tomando cada vez más un carácter festivo: se comía estando recostados, duraba varias horas, y se ajustaba a un detallado ritual.

La fiesta de las semanas (*Šebuot*), o de Pentecostés, se celebraba siete semanas después de la Fiesta de los Ácidos y tenía por objeto dar gracias a Dios por la terminación de la cosecha de cereales (trigo, centeno y cebada). Los Ácidos y Pentecostés estaban en estrecha relación, puesto que se celebraba respectivamente el comienzo y el final de la recolección de cereales con un intervalo de siete semanas. Como en Pascua, también en esta fiesta debían comparecer en el templo todos los varones del pueblo de Israel. Por esto eran muy numerosos los peregrinos que acudían a Jerusalén para la fiesta de todas partes y de todas las comunidades judías esparcidas por el mundo.

En el siglo primero esta solemnidad se había convertido en el memorial de la renovación de la Alianza del Sinaí. Se recordaba con alegría el don de la Ley y se renovaba el compromiso que supone la Alianza. El ambiente de Pentecostés era festivo y alegre. En todos los rincones de la ciudad se organizaban bulliciosos banquetes sagrados en los que tomaba parte toda la familia, con amigos y huéspedes.

La fiesta de los Tabernáculos (*Sukkot*) era la tercera de las grandes solemnidades del año. Todos los varones israelitas debían presentarse en el templo de Jerusalén, también en estas jornadas, para celebrar que habían terminado felizmente la recolección de todos los productos agrícolas. La fiesta tenía lugar del 15 al 22 del mes de Tišré (septiembre-octubre), en las primeras

semanas del otoño. Eran días de regocijo y de acción de gracias por los frutos de la tierra que Dios había dado al pueblo de Israel.

El nombre de esta solemnidad tiene su origen en los tabernáculos, tiendas, cabañas o chozas, que los israelitas acostumbraban a levantar en los campos y en las viñas para habitar en ellas durante la temporada de recolección. Con el paso del tiempo se dio a este hecho una significación histórica y religiosa: las tiendas conmemoraban los años en los que los hebreos habitaron como nómadas durante su peregrinación por el desierto. A lo largo de los siete días que duraba la fiesta, solían vivir acampados.

En cuanto a las acciones simbólicas propias de esta fiesta de los Tabernáculos, se puede mencionar que en Jerusalén, cada uno de los ocho días festivos, el sumo sacerdote rociaba el altar de los holocaustos con una gran copa de agua traída de la piscina de Siloé, para recordar el agua que brotó milagrosamente en el desierto y para pedir a Dios el don de la lluvia. Otra costumbre de esta fiesta consistía en que la noche del primer día se iluminaba el atrio de las mujeres con cuatro enormes lámparas, cuya claridad reverberaba por toda Jerusalén, en recuerdo de la nube luminosa del Éxodo.

El Día de la expiación (Yom Kippur) se celebra el día 10 del mes de Tišré (septiembre-octubre). Se prescribía un ayuno riguroso y la abstención de toda clase de trabajos manuales. La fiesta tenía por finalidad borrar todos los pecados de la nación, incluidos los de los sacerdotes y los príncipes del pueblo, así como expiar las faltas e impurezas que los sacrificios ordinarios no habían podido cancelar. Servía también para purificar el santuario de toda contaminación que el contacto con los hombres pecadores pudiera haber producido. En el templo actuaba solamente el sumo sacerdote. Era el único día del año en que podía entrar en el «Santo de los santos».

En esa ocasión el sumo sacerdote comenzaba por sacrificar un novillo por sus pecados personales y por los pecados del linaje sacerdotal. Entraba a continuación en el «Santo de los santos», donde, en los tiempos antiguos, tenía especial importancia la aspersion del propiciatorio con la sangre del animal sacrificado. Salía luego para una nueva ceremonia: de entre dos machos cabríos se escogía a suertes uno, que se sacrificaba por los pecados del pueblo. El sumo sacerdote volvía a entrar con la sangre de este animal en el «Santo de los santos», y hacía una nueva aspersion. Luego, con la sangre del novillo y del macho cabrío sacrificado, ungía el altar de los holocaustos.

Después de haber salido del templo, el sumo sacerdote imponía las manos sobre la cabeza del otro macho cabrío, que no había sido sacrificado, indicando con ello que cargaba sobre él todos los pecados y faltas, voluntarios e involuntarios, de los israelitas. Este animal era llevado al desierto, donde quedaba abandonado. La celebración continuaba luego con algunas lecturas bíblicas relativas a la fiesta y la recitación de varias oraciones. El Sumo sacerdote, poniéndose las vestiduras sacerdotales solemnes, sacrificaba otros dos carneros en holocausto –uno por él y otro por el pueblo– y realizaba el resto de los sacrificios acostumbrados, despidiendo finalmente al pueblo con una bendición.

El Día de la Expiación era el día en que Israel se reconciliaba con Dios. Devolvía al pueblo hebreo el carácter de pueblo santo, mediante el perdón de todo lo que podía separarlo de su Dios,

de todos los pecados que habían sido cometidos durante el año y habían quedado sin reparación.

Menor importancia tenían otras fiestas, aunque gozaban del favor popular por su carácter entrañable y alegre. Entre ellas cabe destacar la fiesta de la Dedicación (*Hanukká*) que conmemoraba el día en que Judas Macabeo purificó el templo de Jerusalén (en el año 164 a.C.), que había sido profanado tres años antes. El mismo Judas estableció que todos los años, el 25 del mes de Kislew (en torno a diciembre), se celebraran las efemérides del gran acontecimiento. En el siglo primero se le daba también el nombre griego de fiesta de las Encenias (*enkainia* = inauguración). Ese día se ofrecían sacrificios en el templo y se organizaban procesiones en las que se cantaban himnos y salmos. Se encendían muchas luces para iluminar el templo, las sinagogas y las casas, por lo que fue llamada también «fiesta de las luces».

También era muy popular la fiesta de Purim, que se celebraba los días 14 y 15 del mes de Adar (febrero-marzo). Era precedida de un ayuno el día 13. En ella se recordaba que Dios había librado a su pueblo cuando se encontraba en situaciones muy difíciles. Para actualizar esa enseñanza se leía en las sinagogas el libro de Ester que narra la liberación de los judíos que vivían en Persia de las manos de su enemigo Amán, ministro del rey Asuero, gracias a Ester y Mardoqueo. El nombre de la fiesta responde al modo en que Amán había establecido el día de la matanza de los judíos: lo había echado a suertes entre varios meses. La palabra hebrea *purim* significa precisamente 'suertes'.

Una mención especial entre los días señalados merece la celebración del «Sábado», día santo, consagrado al Señor en el que se conmemoraba la Alianza de Dios con su pueblo y la misma creación. Se festejaba con gozo, y en él era obligado descansar de todo tipo de trabajos. Su observancia constituía, desde siglos atrás, una manifestación de la santidad del pueblo elegido y testimonio patente a todos de su propia identidad. Desde las últimas horas de la víspera se encendía la candela del sábado, se mudaban las ropas ordinarias por otras de mayor calidad, y toda la familia se disponía con gozo para la celebración. El descanso sabático no es el descanso del perezoso que no quiere trabajar, sino el de quien se alegra en la contemplación de la tarea realizada tras un trabajo intenso, a imitación del Señor que descansó después de la obra de la Creación del mundo.

El sábado la actividad cultural en el templo era más intensa, pues a los sacrificios cotidianos se añadía el sacrificio de dos corderos, junto con una ofrenda. También tenía un reflejo en la actividad cultural periódica del templo la celebración de la neomenia o día de luna nueva era el primer día del mes, teniendo en cuenta que en Israel se sigue un calendario lunar. Estaba mandado que ese día hubiera un solemne holocausto de toros y carneros, junto con un sacrificio por el pecado. Era un día dedicado a alabar el nombre de Dios y a agradecer los beneficios divinos.

2. La asamblea de Yabné y sus consecuencias

La catástrofe del año 70 tuvo notables consecuencias en la historia del judaísmo. De los dos grandes pilares de la propia identidad religiosa, el santuario con sus sacrificios y el cumplimiento de la Ley, tras la destrucción del templo solo quedaría firme la Torá. Los fariseos que, ya en los

años inmediatamente anteriores, habían ido marcando distancias con el sacerdocio, insistiendo más en la interiorización de la Ley y en su práctica individual, asumirían el protagonismo en la nueva etapa que se abría dando lugar a lo que se ha llamado el judaísmo rabínico.

Tras el asedio de Jerusalén y la posterior destrucción de la ciudad y de su templo por parte de las tropas romanas al mando de Tito en el año 70, la vida judía se reestructuraría desde Yabné, en la costa mediterránea. Allí se establecieron, en torno al maestro fariseo Yojanán ben Zakkay, los sabios que pusieron los fundamentos para un judaísmo desprovisto de templo.

Al principio, a la espera de cómo se desarrollasen los acontecimientos en un futuro inmediato, el objetivo de los sabios de Yabné fue proporcionar una mínima base legal para normalizar la vida judía, en la medida de lo posible, en esos momentos de incertidumbre provocada por la catástrofe. Se trataba de rellenar el vacío que se había producido, realizando los cambios estrictamente necesarios. A la vez se puso especial cuidado en conservar y fijar las normas legales que afectaban a cuestiones relativas al templo, imprescindibles para su buen funcionamiento cuando fuese reconstruido, ya que aún se conservaban las esperanzas de que esto fuera posible en un futuro no muy lejano.

A) LA SINAGOGA

En ese contexto cobrarían un especial protagonismo las sinagogas. Se trata de una institución con raigambre de siglos y que ya funcionaba en muchos lugares. Incluso antes del año 70, cuando el protagonismo correspondía al templo, la necesidad de lugares donde recibir la instrucción o escuchar la lectura de los libros sagrados había propiciado la proliferación de sinagogas, también en Jerusalén, donde estaba el templo. Pero mientras el santuario era un lugar solemne en el que las funciones cultuales estaban restringidas a los sacerdotes, las sinagogas eran entonces recintos privados que sus propietarios ponían al servicio de la comunidad para que sirvieran como lugares de reunión.

En el siglo I había numerosas sinagogas tanto en Palestina como en las ciudades del Imperio donde vivía una comunidad judía. Allí se reunían, especialmente los sábados y fiestas, para escuchar la lectura de los textos proféticos y de la Ley, y ser instruidos en su cumplimiento mediante la predicación de los maestros de la Ley. Los predicadores tenían una gran influencia en el pueblo, pues ayudaban a interiorizar la piedad y a que las enseñanzas de la Torá se plasmaran en las costumbres de los hogares y de las familias.

Las sinagogas no eran lugares de culto como el templo, sino de reunión, a donde se acudía para escuchar la lectura de la Biblia, recibir instrucción religiosa y orar. Y a partir de la destrucción del templo en el año 70 se convirtieron en el centro de la vida religiosa del pueblo judío.

Las excavaciones arqueológicas apenas proporcionan información sobre las sinagogas anteriores a la primera revuelta judía contra Roma, ya que muchas de ellas fueron incendiadas y destruidas, y sobre sus ruinas se edificaron otras que son aquellas cuyos vestigios se pueden contemplar ahora. Solían ser edificios de planta rectangular sin ábside, con hileras de columnas en su interior, y bancos corridos adosados a las paredes. En muchas de las sinagogas de Judea y

Galilea la entrada miraba en dirección a Jerusalén, y en la pared de la fachada, por dentro, había un estrado y unas hornacinas donde se guardaba los libros sagrados. En las reuniones, los asistentes se situaban de cara a ese muro de la entrada donde estaba el estrado y desde el que se leía y explicaba la Escritura.

En la liturgia sinagoga de los sábados lo más importante era la lectura de la Torá (o Pentateuco), que era continua, de modo que se leía completa en un ciclo trienal. Cada pasaje de la Torá llevaba asociada una *haftarah* o lectura profética que tenía alguna relación con el texto de la Torá que correspondiera leer esa semana. La lectura se hacía en hebreo y después se traducía al arameo intercalando, si era preciso, algunas paráfrasis que ayudasen a comprender el texto. Tanto la lectura como la explicación de los textos leídos se podían encomendar a alguno de los asistentes que estuviese capacitado para realizarla. Esto se hacía sobre todo si asistía algún forastero ilustre a la reunión.

B) LOS MAESTROS TANNAÍTAS

Durante la revuelta de Bar Kokhba se intentó recuperar la soberanía nacional y reconstruir el templo, pero su trágico final en el 135 d.C. supondría el fin de la esperanza en una pronta restauración del culto en el santuario, y propiciaría que la renovación del judaísmo se plantease exclusivamente en torno a la Torá. Los maestros exhortaron al estudio de la Torá, elevada al rango de elemento sustitutivo del templo y de su culto. Si hasta ese momento ya había una cierta tradición interpretativa para su puesta en práctica en la vida real, esto es, de estudio de la *halakah*, a partir de ese momento la elaboración de la *halakah* pasó a ser la más alta ocupación posible, tan importante como lo había sido en su momento el cuidar el esplendor de los sacrificios ofrecidos en el santuario. En estas circunstancias, la sinagoga, institución que remontaba sus orígenes a una situación de exilio y estaba ligada a una práctica judía sin templo, asumiría una nueva importancia. Las sinagogas, con sus servicios diarios y sabáticos, y con las escuelas anejas, constituirán un excelente soporte para el imperio de la Torá.

Lo más importante pasó a ser, pues, el estudio de la Ley, y en torno a ella se establecería una nueva jerarquía rabínica destinada a custodiarla e interpretarla. Los rabinos se presentaban como depositarios de la Ley recibida por Moisés en su doble vertiente. Según explicaban, Dios entregó a Moisés la Torá, que es la Ley escrita, y a la vez Moisés recibió una explicación detenida acerca de cómo debía ser aplicada esa Ley, que constituye lo que se conoce como «Torá oral» o *Torah še-be-al-pe*. La Torá escrita, siempre de acuerdo con esa tradición, se conservó en el Arca de la Alianza para que sirviera de testimonio a las generaciones futuras, mientras que la Torá oral no fue escrita por Moisés, sino enseñada de palabra a los setenta sabios de su generación, que a su vez la enseñaron al pueblo. Moisés confió a Josué la tarea de transmitir la Torá oral a sus sucesores. Este la entregó a Pinjás y los sabios de la época de los Jueces. Así fue transmitiéndose de unos a otros hasta Esdras el escriba, el cual constituyó una Gran Sinagoga de ciento veinte sabios, que más tarde fue reemplazada por una institución análoga llamada Sanedrín. El último sabio de esa Gran Sinagoga fue Simón el Justo. La «Torá oral», de la que los rabinos se consideran depositarios, se considera, pues, a la misma altura y con la misma antigüedad que la

Torá escrita, por lo que se le otorga un rango eminente que le permite solventar los problemas, contradicciones o lagunas que puedan observarse en el texto escrito. A los maestros que son herederos de lo recibido de la Gran Sinagoga se les conoce como los *tannaim* o *tannaítas*. La palabra deriva del término arameo *tanna* («repetir, transmitir, enseñar, aprender»). Son aquellos maestros de reconocida autoridad cuya enseñanza fue transmitida de unos a otros por repetición.

En esta época, el título de *Rabbi* se usa para denominar al estudioso de la Torá, al sabio. La condición de rabino se alcanza tras haber cursado estudios en una academia, o después de haber convivido largamente y haber sido formado por un maestro de reconocido prestigio. Después del periodo de formación, el estudiante recibía la *semikah* (imposición de manos) que le reconocía los conocimientos y capacidad suficientes para tener discípulos, así como para intervenir en discusiones sobre los puntos concretos más oscuros o difíciles de la Ley. A la vez debía acomodar su vida a la Torá, de modo que sirviese de ejemplo para todos.

Ley y vida, son dos elementos esenciales que irán configurando el judaísmo. De una parte, el imperio de la Torá. A la vez, e inseparablemente, el ideal de transmitir el ideal de pureza y santidad tal y como están establecidos en la Ley a todas las situaciones de la vida cotidiana.

En torno a estas ideas fundamentales, en el judaísmo se irían tomando algunas medidas importantes. Una de ellas fue la determinación del canon bíblico. En realidad el proceso de canonización había comenzado de modo natural varios siglos antes. La estructuración de los libros en tres grandes grupos (Ley, profetas y escritos) ya estaba establecida en el siglo II a.C., pero aún había algunos libros –como el Cantar de los Cantares o Ester– que planteaban dificultades en lo que se refiere a su encuadramiento en uno de esos grupos, o incluso acerca de su propia inclusión en el canon. El estatuto de esos dos libros fue largamente debatido hasta que finalmente se admitió su canonicidad.

Otra medida importante fue la determinación de la nueva liturgia de las fiestas. Se insistió de modo especial en la celebración de la Pascua, debidamente adecuada a las circunstancias. Si antes de la destrucción del templo era muy importante el sacrificio del cordero pascual, en el que participaba toda la familia, ahora en la reunión familiar el protagonismo correspondía al Séder de Pésaj, que fue creado en esos momentos. También se compusieron rituales, con lecturas propias, para fiestas como el Roš ha-šānah (año nuevo) o el Yom Kippur (día de la expiación) que hasta entonces no habían tenido particular relevancia en las comunidades judías fuera de Jerusalén.

Con el paso del tiempo, se suscitó primero y se intensificó después el debate acerca de si la «Torá oral» debía ponerse por escrito o no. Las deliberaciones se prolongaron hasta comienzos del siglo III d.C. cuando Rabbí Yehudá ha-Nasí tomó una decisión que habría de tener gran trascendencia en el judaísmo posterior. Ante el temor de que el sistema de transmisión de la Torá oral, con el paso del tiempo, la dispersión y la presión de las persecuciones sobre los judíos pudiera ocasionar el olvido de algunos preceptos, optó por recopilar y poner por escrito el conjunto de disposiciones recibidas gracias a la enseñanza oral de sus antecesores. De este modo se compuso un código escrito, que se conoce como la «Mišnah», y al que a partir de entonces se le reconoce un valor normativo para todo Israel.

Junto a esto, otra característica importante del judaísmo rabínico naciente fue la potenciación

del exclusivismo, entendido como voluntad de cerrarse ante el mundo y evitar el proselitismo. Se trata de un rasgo encaminado a salvaguardar la propia identidad en un contexto de inevitable diáspora como el que se estaba comenzando a vivir.

C) LA EXCLUSIÓN PROGRESIVA DE LOS JUDEOCRISTIANOS HASTA LA RUPTURA DEFINITIVA

Los grupos político-religiosos activos entre los judíos hasta la caída de Jerusalén en el año 70 y, sobre todo, tras el gran desastre del 135, fueron desapareciendo progresivamente, tanto por decaimiento de sus seguidores como por una cierta censura impuesta desde los ambientes fariseos de Yabné, que quisieron unificar al pueblo en esos momentos difíciles, procurando evitar así cualquier forma de división, que podría ser muy peligrosa para la propia supervivencia de la sociedad judía. Solo quien acataba las normas de los sabios fariseos podía sentirse plenamente integrado en la comunidad. En todos los ámbitos la *halakah* rabínica, presentada como expresión normativa de la «Torá oral», reclamaba ser asumida como legítima ley de Israel. Todos los grupos que hasta entonces habían tenido sus propias interpretaciones de la Ley, incluidos los cristianos, iban quedando al margen del judaísmo común.

Una medida que sin duda influyó en esa marginación fue la inclusión de la *Birkat ha-minim* (la bendición de los heréticos) –que en realidad era una maldición dirigida a los heréticos– en la recitación cotidiana de las «Dieciocho bendiciones». Esta decisión trajo consigo, de modo indirecto, una exclusión de los judeocristianos y de otros judíos que mantenían interpretaciones distintas a las oficiales, ya que al participar en los oficios religiosos y recitar las bendiciones se maldecirían a sí mismos, o al menos asentarían a la maldición pronunciada sobre ellos con solo responder *amén*. De este modo, sin una expulsión oficial, el *min* se encontraba marginado y excluido, lo que provocó de hecho una separación entre los cristianos y la sinagoga, ya que cuando ese texto se introdujo en la oración fueron muy pocos los que siguieron frecuentándola.

Con estas y otras medidas, los sabios fueron relegando a los grupos disidentes en la nueva etapa de reestructuración social y religiosa que se estaba abriendo. En pleno proceso de construcción de una comunidad cohesionada que pudiese subsistir en un ambiente adverso, como el que se estaban encontrando en el Imperio romano, eran excluidos de la sinagoga todos los sospechosos de heterodoxia o disidencia. En el caso de los judeocristianos el problema no era ritual, ya que seguían cumpliendo fielmente las prescripciones mosaicas incluso en los más pequeños detalles. Desde ese punto de vista se podría decir que su identidad seguía siendo plenamente judía y no planteaban dificultad alguna a los sabios. El problema se lo planteaba su confesión del mesianismo, es más, de la divinidad de Jesús. Se trataba, pues, de una cuestión doctrinal, que se consideraba peligrosa para la supervivencia de la comunidad.

Cuestiones abiertas

Hay acuerdo general sobre que se conocen bastante bien los acontecimientos históricos más importantes de esta época. Sin embargo, hay innumerables cuestiones de detalle que suscitan el interés de los investigadores. Nos limitaremos a exponer los ámbitos más relevantes en los que hay cuestiones que requieren mayor profundización.

De una parte, y en la misma línea que señalamos al hablar de la historia en la época helenista, las pequeñas discrepancias o falta de precisión en las fuentes documentales, ahora todavía más abundantes, que exigen largos y meticulosos análisis de cada una de las disponibles para precisar detalles. Cuestiones cronológicas, títulos o cargos ocupados por gobernantes, decisiones de gobierno sobre las que hay discrepancias y una larga serie de cuestiones similares, dejan mucha tarea pendiente para los próximos años.

Una de las cuestiones sobre las que más ha variado la percepción que se tenía hace medio siglo es la relativa a la rica pluralidad del judaísmo en el siglo I. Los descubrimientos de Qumrán, y el posterior estudio pormenorizado de sus textos, el análisis crítico de los textos rabínicos, el mejor conocimiento de la riquísima literatura intertestamentaria, y la aplicación de nuevos métodos de análisis a la historia del judaísmo y del cristianismo primitivo están abriendo campos hasta ahora inexplorados. Hay una gran abundancia de información y, sobre todo, de hipótesis sobre los nuevos datos que aún tiene que sedimentar más, pero que promete perspectivas interesantes.

Pistas de trabajo

Redacte un ensayo sobre la actividad de Jesús de Nazaret en Jerusalén. No se trata de hacer una recreación imaginaria ni de componer una meditación teológica sobre el tema, sino de exponer con rigor crítico una síntesis de algunos datos relevantes de la historia, a partir de las fuentes disponibles, debidamente valoradas y contrastadas con las eventuales evidencias arqueológicas. Se sugiere tomar como punto de partida:

- a) Los textos de Flavio Josefo acerca de la ciudad y sus habitantes. Se puede encontrar una buena selección en: Equipo «Facultad de Teología de Lyon», *Flavio Josefo. Un testigo judío de la Palestina del tiempo de los apóstoles* (Documentos en torno a la Biblia, 5; Estella: Verbo Divino, 1982).
- b) Los textos de los Evangelios, con la ayuda de algún buen comentario.
- c) Los datos arqueológicos proporcionados por Joaquín González Echegaray en la sección sobre «Geografía y arqueología bíblicas» de este manual.

Como el tema puede ser muy extenso, el ensayo puede limitarse a algún aspecto más concreto, como, por ejemplo, lo relacionado con el sacerdocio y el culto del Templo.

BIBLIOGRAFÍA

- Algunos estudios sobre la historia de Palestina en la época romana son los siguientes:
- Ayaso, J. R., *Iudaea capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 dC.)* (Estella: Verbo Divino, 1990).
- Berlin, A. M., «Jewish Life Before the Revolt: The Archaeological Evidence»: *Journal for the Study of Judaism* 36,4 (2005) 417-470.
- Belayche, N., «Déclin ou reconstruction? La Palaestina romaine après la révolte de 'Bar Kokhba'»: *Revue des études juives* 163/1-2 (2004) 25-48.

- Eckhardt, B. (ed), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 155; Leiden: Brill, 2011).
- Jensen, M. H., *Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-economic Impact on Galilee* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2006).
- Novenson, M. V., «Why Does R. Akiba Acclaim Bar Kokhba as Messiah?»: *Journal for the Study of Judaism* 40,4-5 (2009) 551-572.
- Popović, M., *The Jewish Revolt against Rome. Interdisciplinary Perspectives* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 154; Leiden: Brill, 2011).
- Regev, E., «Inside Herod's Courts: Social Relations and Royal Ideology in the Herodian Palaces»: *Journal for the Study of Judaism* 43,2 (2012) 180-214.
- Rocca, S., *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classical World* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2008).
- Richardson, P., *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* (Edimburgo: T&T Clark, 1999).
- Saulnier, C., *Histoire d'Israël III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple (331 a.C.-135 a. D.)* (París: Cerf, 1985).
- Schäfer, P. (ed), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome* (Tubinga: Mohr, 2003).
- Sharon, N., «The Title *Ethnarch* in Second Temple Period Judea»: *Journal for the Study of Judaism* 41,4-5 (2010) 472-493.
- VanderKam, J. C., *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (Mineápolis, MN: Augsburg Fortress, 2004) 394-490.
- Algunos puntos de referencia acerca de los orígenes del judaísmo son los siguientes:
- Dimant, D., *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period* (Jerusalén: The Bialik Institute, 2010).
- Friedheim, E., *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine: étude historique des Realia talmudiques (Ier-IVème siècles)* (Leiden: Brill, 2006).
- Jaffé, D., *Le judaïsme et l'avènement du christianisme: Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique Ier-IIe siècle* (París: Cerf, 2005).
- Nodet, E., *Essai sur les origines du judaïsme. De Josué aux pharisiens* (París: Cerf, 1992).
- Oppenheimer, A., «L'élaboration de la halakha après la destruction du Second Temple»: *Annales: Histoire, Sciences, Sociales* 51 (1996) 1027-1055.
- Sacchi, P., *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Turín: SEI, 1994) [*Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo: Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.* (Madrid: Trotta, 2004)].

PARTE TERCERA

EL TEXTO DE LA BIBLIA Y LA CRÍTICA
TEXTUAL

POR
IGNACIO CARBAJOSA

INTRODUCCIÓN

La constitución dogmática sobre la divina Revelación, *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, habla de la «condescendencia» divina que se manifiesta en la Sagrada Escritura. Para explicarlo recurre al paralelismo con la Encarnación: «las palabras de Dios (*Dei verba*) expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno (*Aeterni Patris Verbum*), tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13). El paralelismo es interesante, porque nos permite entender la importancia de la cuestión que vamos a afrontar a partir de ahora.

La Encarnación es el Misterio central del Cristianismo, y en virtud del mismo la inefable voluntad divina se desvela en un punto de la historia, en un acontecimiento enmarcado en el tiempo y en el espacio que requiere todo nuestro interés. El Verbo de Dios toma una determinada carne humana, se inserta en la vida de un pueblo en los momentos de apogeo del dominio romano sobre el Mediterráneo. Pero ya antes, la voluntad divina de comunicarse a los hombres en la historia ha elegido un pueblo, el pueblo judío, al que ha acompañado y educado a través de los siglos, en un determinado periodo (los dos milenios anteriores a Cristo), en un determinado ambiente (Creciente Fértil: Egipto, Siria, Mesopotamia). Del mismo modo, el testimonio escrito e inspirado de ese acontecimiento, la Sagrada Escritura, necesario para la transmisión de la Revelación, toma también la carne de unas determinadas lenguas, pasa a través del concreto modo de expresarse de los hagiógrafos y se somete a la debilidad del soporte material de los primeros manuscritos y del proceso de transmisión de los mismos.

La concreta cultura y costumbres del pueblo elegido pueden llegar a escandalizarnos, como también la debilidad de la carne de Jesucristo. Al asumirla, el Hijo de Dios aceptó sus límites: de hecho, fue malinterpretado por muchos, maltratado y colgado en la cruz. Del mismo modo, nos puede resultar escandaloso que la Sagrada Escritura se haya abandonado a la dinámica de toda literatura antigua: ha de ser interpretada, traducida, transmitida por copistas, y, por tanto, está sometida a la mala interpretación, a los errores de transmisión o las vicisitudes de los manuscritos que la vehiculan.

Abandonemos aquí el paralelismo porque, llevado hasta el extremo, puede resultar equívoco. Ha realizado ya su misión: llamar la atención sobre la necesidad de volver nuestros ojos sobre el texto de la Biblia, tal y como fue escrito en su origen. Esto implica un interés real por las lenguas bíblicas, de modo que podamos entender lo que está escrito, y un deseo ardiente de llegar, a través de la crítica textual, en la medida de lo posible, al texto «original».

Despejamos así algunos posibles equívocos que pueden sufrir aquellos que se acercan a la Biblia sin grandes conocimientos de inicio. La Biblia que leemos en nuestras lenguas modernas es una traducción. Representa, por tanto, como toda traducción, un ejercicio de interpretación. Y no solo porque pasar de una lengua a otra supone una serie de opciones, desde comprender lo que dice la lengua original (tal vez con giros o imágenes propios de la época) hasta expresarlo

acertadamente en la lengua de «destino», sino porque implica decidir qué texto traducir, de qué manuscritos partir.

En efecto, hasta nosotros no ha llegado una «única Biblia» en sus lenguas originales sobre la que podamos realizar nuestros estudios y nuestras traducciones. Por decirlo más drásticamente, no conservamos los textos originales de la Biblia, tal y como salieron de la pluma de los hagiógrafos. ¿Qué es lo que tenemos entonces? Aquellos textos «originales», una vez que fueron acogidos por la comunidad (judía o cristiana) empezaron a circular por medio de copias. El tiempo, y la dinámica normal de la transmisión, se encargaron de que fueran desapareciendo los manuscritos más antiguos y de que fueran expandiéndose copias, en lengua original o en traducción, con pequeñas o grandes variantes respecto a los primeros textos. Hoy en día conservamos manuscritos en las lenguas originales o en versiones (traducciones) antiguas de épocas y valores muy diferentes.

¿Cómo llegar entonces al «texto original»? ¿Estamos condenados a caer en el «escepticismo» respecto a la posibilidad de que el texto que hoy leemos se asemeje al «original»? La misma «condescendencia» divina de la que habla bien 417 y 419 *Dei Verbum* es la que nos invita a la tarea ardua de coleccionar los manuscritos más antiguos que hemos conservado y de practicar el arte de la crítica textual para poder alcanzar, a través de la elección entre lecturas variantes o de la enmendación conjetural (suponiendo que hemos perdido la lectura original), un texto lo más cercano posible al «original».

Detengámonos un momento a reflexionar sobre la cuestión del texto «original» de la Biblia. A partir de lo que hemos expuesto hasta ahora, sería justo decir que el texto de la Biblia está testimoniado en los manuscritos en las lenguas originales y en las versiones antiguas. La categoría de testimonio no solo se aplica a la Sagrada Escritura (testimonio escrito e inspirado) respecto al acontecimiento de la Revelación. Se puede aplicar también a los manuscritos antiguos respecto al «texto» de la Biblia. De nuevo tenemos aquí un paralelismo interesante. Al igual que la Sagrada Escritura testimonia el acontecimiento histórico de la Revelación, al que no podemos acceder científica o metódicamente, del mismo modo los manuscritos más antiguos de la Biblia testimonian un texto que no podemos «poseer» (es decir, identificar con una cierta forma textual o con un manuscrito). Al igual que frente al testimonio de la Sagrada Escritura (respecto al acontecimiento de la Revelación) se pone en juego la libertad del exégeta, del mismo modo, ante el testimonio manuscrito, el editor moderno de la Biblia debe, necesariamente, realizar una serie de opciones que van más allá de la pericia técnica y que implican, más de lo que podríamos pensar, su libertad.

Para entender este punto, y comprender, por tanto, las opciones que el crítico textual debe cumplir, es necesario hacer algunas consideraciones sobre la misma categoría de texto «original», que resulta un tanto problemática, hasta el punto de que, hasta ahora, la hemos colocado siempre entre comillas. Comencemos por el caso del Antiguo Testamento (AT). La decisión de qué libros encuadernar dentro de una edición «crítica» del AT implica una opción por un canon u otro en función de una pertenencia eclesial, es decir, desborda los límites de la mera «cuestión técnica». Pero no se trata solo de un problema de qué libros incluir en nuestras

ediciones (pensemos en el caso de libros «deuterocanónicos» como Sirácida, Sabiduría o Baruc). A veces nos encontramos con libros aceptados por todos que nos han llegado en diferentes ediciones, como es el caso del texto hebreo de Jeremías, del que conocemos una versión larga, testimoniada por el Texto Masorético y algunos manuscritos hebreos de Qumrán, y otra más breve, testimoniada por la traducción griega de los LXX y por otros manuscritos hebreos de la cueva 4 de Qumrán. En este caso no estamos ante una cuestión de elección entre lecturas variantes alternativas, sino ante ediciones diferentes del texto. Y es necesario elegir qué edición consideramos como el texto al que queremos tender en nuestro trabajo de crítica textual.

Esto nos plantea la cuestión de dónde fijar la frontera entre la crítica literaria y la crítica textual, no siempre fácil de situar. En el caso del libro de Jeremías, todo parece indicar que la versión corta, testimoniada por la traducción griega de los LXX, era una primera edición del libro que ya conoció su expansión, es decir, que fue copiada y transmitida en ciertos ámbitos (comunidad judía de Alejandría), y que posteriormente experimentó una nueva edición que incorporó nuevo material y realizó cambios sustanciosos. Esta «segunda edición» fue la dominante entre los judíos de Palestina, y la que se impuso en la Biblia Hebrea que transmitió la corriente farisea y posteriormente rabínica. ¿Qué edición considerar «texto original» o texto del que partir? Salta a la vista que, en este caso, la decisión sobre el texto normativo precede a las operaciones de crítica textual, y conlleva la opción a favor de una u otra comunidad receptora del texto.

Se entiende así también que la cuestión del texto «original» desborda el problema de la lengua original de un determinado escrito. Cuando san Jerónimo, en su trabajo de traducción del Antiguo Testamento al latín, decidió partir de los textos hebreos y no de los griegos de los LXX, pensaba estar siguiendo un principio básico de la crítica textual, que es la tensión hacia el texto original, lo que él denominó «Hebraica Veritas». Parecía más justo traducir desde la lengua original que hacer una traducción de otra traducción. Además, traduciendo desde el hebreo él creía respetar mejor la misma dinámica de la encarnación, que hizo pasar su *preparatio evangelica* por aquella lengua. Lo que san Jerónimo no podía entender es que lo que él llamaba texto original, es decir, el texto hebreo que él manejaba (el texto protomasorético que circulaba en Palestina en el siglo IV d.C.), no era más que una cierta tradición textual hebrea (y no la única), la que se unificó bajo la autoridad de los fariseos en el siglo I d.C. Los textos griegos de los LXX, por su parte, pueden conservar lecturas que se han perdido en la tradición hebrea o que son «mejores» que las del Texto Masorético, no en vano son testigos de un texto hebreo de los siglos III-II a.C.

Pasemos ahora al Nuevo Testamento (NT). ¿Podemos hablar en este caso de texto «original»? También aquí la categoría «original» es problemática. La decisión sobre los libros que van a ser sometidos a crítica textual es, como en el caso del AT, previa a la misma crítica, y depende del canon que cada comunidad creyente acoja. Pero además algunos libros encierran una problemática que no puede reconducirse a los principios de la crítica textual. Es verdad que ninguno de los libros del NT conoce diferentes ediciones como las que vimos en el caso de Jeremías (si exceptuamos la «extraña» edición del libro de los Hechos de los Apóstoles del

Codex Bezae). Pero de modo puntual nos encontramos con perícopas o simples versículos que, una vez más, hacen de la frontera entre crítica literaria y textual un límite difícil de trazar. Es el caso del llamado «final largo» del evangelio de Marcos (Mc 16,9-20), que no aparece en dos de los códices griegos más importantes del NT, el *Sinaiticus* y el *Vaticanus*, así como en otros manuscritos de las versiones siríaca y latina antigua. De hecho las ediciones críticas más importantes del NT griego consideran que esta perícopa no pertenece al texto en su forma original. Y, sin embargo, se trata de un texto canónico para la Iglesia católica. Lo mismo ocurre con las perícopas de la mujer adúltera del evangelio de Juan (Jn 7,53-8,11) o el final de la carta a los Romanos (Rom 16,21-27), ambas canónicas, pero que no aparecen en los manuscritos más antiguos. Es evidente que hay factores que escapan a la crítica textual y que son determinantes a la hora de fijar el texto que se considera normativo.

Por otro lado, y al contrario que el texto hebreo del AT, el texto griego del NT está testimoniado en miles de manuscritos con multitud de variantes. Hasta el punto que no hay dos manuscritos, de una cierta longitud, que contengan exactamente el mismo texto. Además estas variantes dividen a los manuscritos en grandes familias, normalmente por localización geográfica. Aun así, la empresa de realizar una edición crítica del NT griego (es decir, proponer un texto «original» a partir de la discusión de variantes y de la enmendación conjetural) es más sencilla que en el caso del AT hebreo. Las razones son manifiestas. Por un lado, la distancia entre los manuscritos más antiguos que conservamos y el momento en el que se escribieron los libros es mucho menor en el caso del NT que en el del AT. Por otro lado, y como ya hemos dicho, en el NT no podemos hablar propiamente de diferentes ediciones que hagan inviable un proyecto de edición crítica. Pues bien, el texto que, ahora conjuntamente, proponen las dos ediciones críticas más importantes del NT griego (*Nestle-Aland*, 28ª ed y *The Greek New Testament*, 4ª ed) no existe, tal cual, en ningún manuscrito antiguo, es decir, no coincide con el texto de ningún manuscrito. En realidad es una obviedad y pertenece a la misma esencia de una edición crítica, pero es un dato que nos ayuda a reflexionar sobre la idea de texto original. Una vez más, podemos concluir que el texto del NT, en la misma dinámica que el del AT, está testimoniado en los manuscritos griegos y en las versiones antiguas.

Pero la idea de texto «original» se complica todavía más si afrontamos la cuestión de la lengua «original» de los libros del NT. Estos textos nos han llegado íntegramente en griego y en traducciones a otras lenguas antiguas. Sin embargo, especialmente en el caso de los evangelios, el griego difícil y semitizante ha conducido a teorizar una redacción original en hebreo o arameo. Por lo menos, siguiendo los estudios de la crítica de las fuentes, los evangelistas podrían haber utilizado material primitivo escrito originalmente en arameo. La misma tradición nos habla de un evangelio de Mateo escrito en hebreo (*hebraïdi dialéktōi*)³. Desde el punto de vista de los manuscritos del NT y de la tarea de la crítica textual, sin embargo, no podemos entrar en esta cuestión. Debemos partir de los manuscritos que han llegado hasta nosotros, lo que no incluye ninguno en hebreo o arameo.

Lo dicho hasta ahora ¿debe desanimarnos? ¿Debemos desconfiar de nuestras Biblias? En absoluto. Podemos afirmar con tranquilidad que existe un único libro, por ejemplo, del profeta

Oseas o un único evangelio de Mateo, a pesar de las variantes que registran sus manuscritos. Es más, esas variantes son variantes respecto a un único libro. Por otro lado, salvo algunas excepciones (como los casos de diferentes ediciones), la mayoría de las variantes dirimen cuestiones menores y pueden situarse, con la intervención de la crítica textual, en un árbol genealógico que facilita la identificación de la lectura más antigua, de la que nacen las demás.

Lo que está claro es que la Iglesia no «posee» el texto como tampoco «posee» a Cristo. La Iglesia católica nunca ha caído en la tentación de identificar la Biblia con una determinada forma textual, ni siquiera con la *Vulgata* latina, que dominó durante muchos siglos en Occidente. La única Biblia que testimonia la Revelación está a su vez testimoniada en los manuscritos, en las lenguas originales o en las versiones antiguas. Es tarea de una sana crítica textual (abierta a otros criterios que la superan o preceden) recuperar el texto más cercano al hipotético original.

En los capítulos que siguen estudiaremos, por orden, las lenguas bíblicas y los materiales de escritura, para luego pasar a describir el texto del AT y el texto del NT. Concluiremos con el estudio de los principios de la crítica textual y con ejemplos prácticos de la misma.

CAPÍTULO XIII

LENGUA Y ESCRITURA BÍBLICAS

INTRODUCCIÓN

En la Introducción a toda la parte tercera hacíamos referencia al paralelismo que la constitución *Dei Verbum* establece entre la Encarnación del Verbo de Dios y la plasmación por escrito de las palabras de Dios (Escritura). Si el Verbo de Dios tomaba la debilidad de la *carne* humana para hacerse hombre, las palabras de Dios tomaban lenguas humanas para hacerse discurso humano comprensible (cf. DV 13).

¿En qué lenguas se han expresado esas palabras de Dios? Las lenguas con las que las palabras de Dios se han puesto por escrito originalmente son el hebreo (la mayor parte del AT), el arameo (algunos fragmentos de Daniel y Esdras y un versículo de Jeremías) y el griego (algunos libros del AT y todo el NT). Esto nos obliga a conocer estas lenguas para ser capaces de entender qué dicen las palabras de Dios que dichas lenguas vehiculan. Este conocimiento no puede ser genérico, dado que las lenguas cambian con el tiempo. Nos interesa la lengua tal y como «funcionaba» en el momento o momentos en que se ponen por escrito los libros bíblicos. Está en juego la recta comprensión del discurso humano que es discurso divino.

El estudio detenido de estas lenguas nos llevará a interesarnos por aquellas otras lenguas que forman parte de la misma familia y que representan una ayuda real para entender el texto bíblico. Esto es evidente para el hebreo del AT, una lengua semítica con influjo o préstamos de otras lenguas, a cuya comprensión colaboran hablas como el ugarítico o el acadio, anteriores en el tiempo al hebreo.

Pero, además, precisamente para que el discurso divino fuera comprensible y llegara a todos los hombres, los textos escritos en las lenguas bíblicas han sido «traducidos» a otras lenguas, siguiendo la dinámica de la Encarnación. También tendremos que ocuparnos de esas lenguas de traducción (griego de los LXX, siríaco, latín, arameo targúmico, copto, etiópico, armenio, etc.) porque en no pocas ocasiones han conservado el sentido de un texto cuya lectura en lengua original hemos perdido o no entendemos. En otros casos, como sucede con la venerable versión griega de los LXX, la traducción ha podido introducir una nueva significación que representa una explicitación o desarrollo del discurso divino, realizado antes y en función del acontecimiento de Cristo testimoniado en el NT. En este sentido, la lengua griega de los LXX, con la que fueron traducidos los libros hebreos del AT, gozará de una atención especial junto al hebreo, arameo y griego bíblicos.

El hecho de que el AT hebreo haya sido traducido por los mismos judíos (versión griega de los LXX, aramea de los targumín y, probablemente, siríaca de la *Peshitta*) y posteriormente, junto al NT, por los cristianos de los primeros siglos, nos obliga a fijarnos en las nuevas lenguas de traducción que vehiculan las palabras divinas. No por ello debemos perder la referencia a la

«lengua original» so pena de perder un último punto de objetividad sin el cual la misma Escritura dejaría de ser el lugar de la condescendencia divina (una palabra clara para el hombre) para convertirse en una Babel (confusión que acompaña la pluralidad de lenguas).

I. LENGUAS BÍBLICAS

1. Hebreo

El hebreo en el que están escritos los libros del AT (aquello que denominamos genéricamente hebreo bíblico) pertenece a la gran familia de lenguas semíticas, en la que entran, también, acadio, ugarítico, fenicio, arameo y árabe, entre otras. Dentro de esta gran familia, el hebreo pertenece a la rama denominada Semítico Noroccidental, junto con el ugarítico, el arameo y las lenguas cananeas (fenicio, moabita, amonita y edomita).

El hebreo, como cualquier otra lengua, ha sufrido una cierta evolución en el tiempo. No es lo mismo el hebreo con el que se escriben los Salmos más antiguos que el hebreo de los últimos libros de la Biblia, como el de Ester, o que el hebreo rabínico de la Edad Media. Si tenemos en cuenta que el AT encierra libros que se han escrito en el arco de casi mil años, es natural encontrarnos con flexiones diferentes de una misma lengua, tanto en la sintaxis, como en la gramática o en el vocabulario. Tradicionalmente, el hebreo bíblico se divide en tres grandes categorías, siguiendo la cronología: poesía hebrea antigua, hebreo bíblico clásico y hebreo bíblico tardío.

Representativos de la poesía hebrea antigua serían los cánticos de Ex 15, Jue 5 o Dt 33, cuya composición suele situarse en la transición del segundo al primer milenio a.C. El hebreo bíblico clásico lo encontramos en la prosa narrativa del Pentateuco y de la llamada «historia deuteronomística». Por fin, los libros más «recientes» de la Biblia, como Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester, Qohélet o Daniel, están escritos en hebreo bíblico tardío. El hebreo que encontramos en los manuscritos (no bíblicos) de Qumrán puede ser incluido en esta última categoría. Por el contrario, el hebreo misnaico, que empezará a ser usado por la diáspora judía después de la revuelta de Bar Kokhba y que constituirá la lengua de los escritos rabínicos (Misná y Talmud), es ya un dialecto nuevo.

Una de las características de la lengua hebrea es la composición trilateral de sus raíces. Cada raíz está compuesta de tres consonantes. Verbos y nombres, a partir de una misma raíz, se declinarán jugando con una determinada pauta de vocales, así como, en el caso de los verbos, de prefijos y sufijos. De este modo, la raíz trilateral *m-l-k* está en el origen del sustantivo «rey» (*melek*) y de la forma verbal «él reinó» (*mālak*). En el caso de los sustantivos, tanto el artículo como los pronombres posesivos forman parte de la misma palabra, incorporándose a la raíz como prefijos y sufijos, respectivamente: *hammelek*, «el rey», *malkô*, «su rey». Sustantivos de la misma raíz pueden nacer de prefijar *mem-*, como el caso de *mamlākāh*, «reino».

En el caso de los verbos, las diferentes conjugaciones, y sus declinaciones, nacen de combinar distintas pautas vocálicas, prefijos (que indican conjugación y, en algún caso, persona) y sufijos (que indican persona). La forma *qāṭal*, «él mató» (*qaṭʿlah*, «ella mató», *qaṭaltah*, «tú mataste»,

qaṭaltî, «yo maté», *q^cṭaltem*, etc.) es el perfecto de la conjugación «qal». La forma imperfecta (acción no completada, por ello presente en desarrollo o futuro) se crea añadiendo un prefijo, dependiendo de la persona: *yiqṭol*, «él matará», *tiqṭol*, «tú matarás», etc. La conjugación «nifal» es la forma pasiva de la conjugación anterior: *niqṭal*, «fue matado». La conjugación «piel» o intensiva (a veces reflexiva) juega con la pauta vocálica *i-e* y con la reduplicación de la consonante central: *qiṭṭel*, «él mató con saña». Hay otras conjugaciones, con sus formas pasivas, como la «hifil» o causativa: *hiqṭil*, «él hizo morir/mandó matar».

Es conveniente recordar que la escritura nace relativamente tarde, si contemplamos el proceso completo de humanización, y, desde luego, mucho después del surgimiento de la lengua. Las primeras formas de escritura están atestiguadas a finales del cuarto milenio a.C., obra de las civilizaciones mesopotámicas. En primer lugar se utilizan los pictogramas (de los que los jeroglíficos egipcios no son más que una expresión desarrollada), dibujos que representan los objetos o las acciones que intervienen en la frase que se quiere construir. Más adelante se pasa a la escritura cuneiforme (hecha a base de incisiones triangulares realizadas con un punzón), una transición importante hacia el alfabeto, dado que introducía signos que representaban no ya objetos u acciones sino sílabas o palabras. Aun así, el elevado número de signos necesarios para expresarse hacía de la escritura un instrumento reservado a unos pocos. En este tipo de escritura han salido a la luz, a partir de la segunda mitad del siglo XIX d.C., un gran número de documentos de las grandes civilizaciones que se sucedieron en Mesopotamia durante los tres últimos milenios a.C.

El gran paso para la simplificación, y por tanto para la expansión y universalización de la escritura, fue el nacimiento del alfabeto, que se suele situar en algún lugar de la costa cananea o fenicia (Palestina y Líbano) a mediados del segundo milenio a.C. El alfabeto fenicio, de 22 consonantes, es el que ha dejado las huellas más claras y el que fue importado por los griegos para crear su propio alfabeto, del que nacen los alfabetos usados por las lenguas europeas. Los hebreos adoptan ese alfabeto al entrar en Canaán, en torno a los siglos XII-XI a.C. De hecho, las inscripciones más antiguas en hebreo se hallan en ese alfabeto, dando lugar a una escritura que se conoce como paleohebreo. El pueblo samaritano ha conservado esta escritura y, de hecho, ha transmitido su Pentateuco en caracteres paleohebreos.

El hebreo de los textos bíblicos, tal y como fue escrito y transmitido por los judíos, nos ha llegado principalmente en una escritura que es conocida como «cuadrada» o «aramea», que representa la evolución del alfabeto fenicio entre los pueblos asirio y babilónico, y que es adoptada por los judíos durante el destierro en Babilonia. El Imperio persa, que sucede al babilónico, siguió utilizando el arameo como lengua franca, siempre ligado a la escritura «cuadrada», por lo que acabó por imponerse como escritura para vehicular el hebreo (así como el arameo hablado en Palestina). Excepciones a esta escritura dominante son algunos manuscritos de Qumrán escritos en paleohebreo, o algunos pergaminos con la escritura «cuadrada» que, sin embargo, contienen el tetragrámaton o nombre divino en paleohebreo. Pero se trata de intentos arcaizantes en una época en la que ya se ha impuesto la nueva grafía.

El hebreo se escribe linealmente de derecha a izquierda, como todas las lenguas semíticas, y su

alfabeto (o *alefato*, más correctamente) posee solo consonantes. El hebreo que encontramos en los textos bíblicos es, por tanto, consonántico, es decir, se escribe sin vocales (aunque cuando se lee se deben, evidentemente, incorporar). Solo a partir del siglo VII d.C. los masoretas inventaron un sistema de vocales para incorporar al texto bíblico (en forma de puntos y líneas encima y debajo de las consonantes) con la intención de fijar una tradición de lectura y evitar las posibles ambigüedades. En realidad ya mucho antes se intentó acotar la ambigüedad ligada a una escritura consonántica con un sistema de *matres lectionis* o ayudas para la lectura, que consistía en la adición de algunas consonantes dentro o al final de una palabra para indicar la vocal o vocales que podrían leerse en la sílaba en cuestión. Estas ayudas para la lectura están bien testimoniadas en los manuscritos bíblicos no vocalizados de las cuevas de Qumrán.

2. Arameo

Algunas partes del AT fueron escritas directamente en arameo, y en esa lengua se nos han conservado. Se trata de algunas secciones de Daniel (2,4-7,28) y Esdras (4,8-6,18; 7,12-26) y de un versículo de Jeremías (10,11). Además tenemos un buen número de palabras o expresiones arameas en el NT, especialmente en los evangelios (por ejemplo, Mc 15,34: ελωι ελωι λεμμα σαβαχθανι, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»).

El nombre de la lengua, «araméo», procede de la misma Biblia. En efecto, en el 701 a.C., el rey asirio, Senaquerib, decide iniciar una campaña contra las ciudades de Judá que se habían rebelado a su dominio. Envía al «copero mayor» con sus tropas para sitiar Jerusalén. Ante las murallas de Jerusalén, y a la vista de los habitantes de la ciudad, el copero mayor presenta sus exigencias. Los delegados del rey Ezequías, Elyaquim, Sebná y Yoaj, le ruegan que les hable «en arameo (תִּמְרָא), que lo entendemos; no nos hables en lengua de Judá a oídos del pueblo que está sobre la muralla» (2 Re 18,26 y Is 36,11).

Lo que los delegados de Ezequías llaman «araméo» (en referencia a los pueblos arameos de su entorno) es la lengua del Imperio asirio, la misma que usarán los dos imperios que le suceden, el babilónico y el persa. Como lengua oficial del imperio, era conocida por los altos oficiales del Estado que se ocupaban de las relaciones internacionales, pero el pueblo la desconocía. Solo con la llegada del destierro a Babilonia, tras la caída de Jerusalén en el 587 a.C., el arameo penetrará en la cultura popular judía, llegando a sustituir a la «lengua de Judá», que era, obviamente, el hebreo. Desde entonces se impondrá como la lengua del pueblo, incluso durante los periodos de dominación griega y romana de Palestina. De hecho, era la lengua popular en tiempos de Jesús. En la antigüedad, esta lengua ha sido conocida con otros nombres, como «sirio» o «caldeo».

El mismo nombre, «araméo», aparece al inicio de las secciones arameas de Daniel y Esdras, introduciendo, respectivamente, un relato y una carta en aquella lengua. En Esd 4,7 se especifica que «el texto del documento estaba en escritura aramea y lengua aramea». En efecto, la lengua imperial estaba ligada a la escritura aramea o escritura cuadrada, que será la que finalmente adopte el pueblo judío a la hora de escribir y transmitir los textos sagrados en hebreo. Hasta entonces la «lengua de Judá» estaba ligada a lo que es conocido como paleohebreo, una escritura más cercana al alfabeto original fenicio.

El arameo, al igual que el hebreo, pertenece a la gran familia del semítico noroccidental. Se trata, por lo tanto, de lenguas «hermanas», por lo que el paso de una a otra no es muy complicado. Esto es lo que permitió que la población que hablaba hebreo pasara a hablar arameo sin especial dificultad. La familia del semítico noroccidental se divide en dos grandes ramas. El hebreo se encuentra en la primera de ellas, junto con las lenguas cananeas, mientras que el arameo se sitúa en la segunda. Precisamente por su uso como lengua imperial durante varios siglos, a lo largo de un territorio muy extenso, el arameo ha conocido diferentes flexiones. Los textos o inscripciones más antiguas que conservamos, escritos entre los siglos X al VII a.C., pertenecen al llamado «araméo antiguo». Los materiales que se escriben entre los siglos VI y III a.C., que conservamos en buen número, testimonian una forma de lengua conocida como «araméo oficial, imperial o clásico». Es una época en la que se produce la mayor estabilización de la lengua, gracias a la red administrativa que traza el Imperio persa, que llega incluso hasta la India. El arameo bíblico pertenecería a este estadio de la lengua.

El arameo que se habla entre los siglos II a.C. y II d.C., una época en la que, en Oriente, se mantiene como lengua popular frente al griego oficial, es llamado «araméo medio». A esta forma pertenece el arameo encontrado en los manuscritos del mar Muerto y en el Nuevo Testamento, así como los primeros targumín. Algunos dialectos importantes del arameo de esta época son el nabateo, hablado por tribus árabes, y el siríaco, la lengua hablada y escrita por la comunidad cristiana en la zona de Siria, sur de Turquía e Irak, e incluso India, y que todavía hoy se conserva en la liturgia.

Los textos escritos a partir del siglo II d.C. (y hasta el IX d.C.) se hallan en «araméo tardío». Conservamos abundante literatura rabínica escrita en este dialecto (Talmud, algunos midrasim y gran parte de los targumín), así como literatura de las comunidades samaritana y cristiana asentadas en Siria.

3. Griego

En griego nos han llegado varios libros del AT (los libros «deuterocanónicos», algunos escritos directamente en esa lengua, como Sabiduría, otros con un original hebreo hoy perdido total o parcialmente, como 1 Macabeos o Sirácida), así como todo el NT. El griego es también la lengua de la versión del AT de los LXX, que jugó un papel decisivo en la redacción del NT y en la primera literatura cristiana.

Aunque entre el griego de los libros deuterocanónicos del AT y el griego del NT puede haber más de dos siglos de distancia, ambos pertenecen a lo que es llamado griego «koiné». Se trata de la lengua imperial que se impone con la llegada de Alejandro Magno a oriente (333 a.C.) y que se extiende hasta el siglo VI d.C. La base de esta lengua es el dialecto ático, clásico, al que se superponen elementos de otros dialectos griegos, como el jónico o el dórico, así como influjos de las muchas lenguas con las que la lengua imperial entra en contacto. No debemos olvidar que el ejército con el que Alejandro Magno conquista oriente era de una procedencia geográfica muy variada, lo que ciertamente provocaría el nacimiento de una lengua común hecha de los muchos dialectos griegos. A ello debemos añadir la política cultural del Imperio griego, muy agresiva,

que quiso imponerse por encima de las culturas autóctonas. Esto debió favorecer el trasvase de influjos entre las diferentes lenguas vernáculas y el griego.

Para hacernos una idea de lo que debía ser el griego koiné, podemos utilizar el ejemplo del inglés que hoy usamos como lengua universal de comunicación. El inglés «estándar» que se utiliza en internet, en los diálogos entre empresarios de diferentes nacionalidades o en la descripción de los productos comerciales, dista mucho del inglés literario británico, tanto actual como clásico (de la época de Shakespeare). Del mismo modo, se percibe con claridad la distancia entre el griego bíblico y el griego más clásico de los grandes autores del siglo IV a.C., como Platón o Aristóteles.

Con todo, también dentro del griego koiné había expresiones altas y expresiones más vulgares o populares. Esto explica la diferencia entre el griego koiné de los judíos Filón de Alejandría y Flavio Josefo, o de historiadores griegos como Polibio, y el griego koiné de los evangelios, muy coloquial.

Sin embargo, el griego bíblico también se diferencia del griego koiné coloquial. La razón más importante tiene que ver con la misma naturaleza del texto bíblico que vehicula. En efecto, el griego bíblico de gran parte de los libros de los LXX es un griego de traducción. Esto es evidente para aquellos libros que tienen un original hebreo. En otros casos no contamos con dicho original (pensemos en Baruc, la *Carta de Jeremías*, Judit y 1 Macabeos) pero la lengua delata un griego determinado por un original semítico. En ambos casos estamos ante un griego que difícilmente se puede entender correctamente sin tener en cuenta la sintaxis y semántica hebrea. Se trata de un «griego de traducción».

Por lo que respecta al NT, casi todos los autores están de acuerdo en que su griego delata la interferencia de otra lengua de estructura diferente. En concreto, el griego está salpicado de «semitismos». Este término alude genéricamente a dos lenguas, hebreo y arameo, que podrían ser las responsables de la interferencia sobre el griego del NT. Algunos estudios ya clásicos han mostrado con ejemplos claros cómo muchas extrañezas del griego neotestamentario se explican desde la semántica, la morfología o la sintaxis aramea/hebraica. El término «semitismo» tiene además la virtud de aludir genéricamente a un fenómeno de interferencia sobre el griego, dejando abierta la cuestión de cómo se produce dicha interferencia. Es precisamente en este punto en el que los estudiosos del NT se dividen, básicamente, en dos.

Para un buen número de estudiosos (la mayoría) el NT se habría escrito directamente en griego, si bien sería obra (al menos los evangelios y las obras lucana y joánica) de judíos cuya lengua materna era el arameo. Los semitismos que abundan en estos escritos se explicarían como el griego incorrecto de un autor que piensa en arameo y escribe en griego. Para otra parte de los estudiosos (más bien la minoría), algunos libros del NT se habrían escrito originalmente en arameo (o hebreo, en algunos casos), de modo que la presencia de los semitismos se atribuiría a una traducción al griego no correcta. A favor de esta última hipótesis estaría la noticia de un original hebreo del evangelio de Mateo que nos llega a través de Papías (69-150 d.C.), el cual dice que «Mateo recogió los dichos [de Jesús] en dialecto hebreo» (Eusebio, *Hist. Eccl.* III, 39, 16).

Evidentemente podemos encontrar posturas intermedias que combinan de diferentes maneras los factores en juego. Así, la redacción final de los evangelios, por ejemplo, pudo realizarse en griego a partir de materiales arameos que habrían dejado su huella en la lengua. Otra posibilidad, contemplada por algunos estudiosos, es que algunos libros, como la obra lucana, estuvieran escritos originalmente en griego pero imitando la lengua arcaica de los LXX. Los semitismos se explicarían como un griego especial llamado «griego de los LXX».

Sea como sea, habría que diferenciar netamente entre los libros del NT. El griego de los dos primeros capítulos de Lucas, del evangelio de Marcos o el capítulo séptimo de Hechos, por poner algunos ejemplos extremos, muestran una clara interferencia de una lengua semita y deberían estudiarse aparte del griego de las cartas paulinas, mucho más concorde con las reglas de la sintaxis, e incluso retórica, griega.

Pongamos algunos ejemplos de este griego «semitizante», es decir, marcado por la influencia de una lengua semítica, hebreo o arameo, tomados del NT. El griego bíblico usa una forma de genitivo que solo se entiende correctamente teniendo en cuenta el trasfondo semítico. Es lo que se conoce como «genitivo hebreo». En Lc 16,8 se habla del οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, literalmente «el mayordomo de la injusticia». Es necesario conocer la sintaxis semítica para saber que aquí se quiere hablar del «mayordomo injusto». Donde el griego utilizaría un adjetivo («injusto»), el hebreo y el arameo usan un nombre en función de genitivo. Lo mismo sucede en la conocida expresión de san Pablo en Rom 7,24: «¿Quién me libraré de este cuerpo mortal?». El texto griego dice literalmente: «¿Quién me libraré del cuerpo de muerte esta?» (τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου). Una vez más, es necesario entender el uso del genitivo hebreo en el griego bíblico para traducir correctamente esta frase.

También desde el punto de vista semántico es importante tener en cuenta el trasfondo semítico del griego bíblico. Por ejemplo, las frecuentes expresiones formadas con el singular o el plural de υἱός («hijo») seguido de un genitivo, no se entienden fuera del uso que el hebreo y el arameo hacen de dichas expresiones. Ejemplos claros los encontramos en Lc 16,8 («hijos de la luz», «hijos de este mundo»), 1 Tes 5,5 («hijos de la luz e hijos del día»), Mt 9,15 («hijos del banquete de bodas»), etc. Del mismo modo, el sustantivo καρδιά («corazón»), debe entenderse a partir de su uso en la antropología hebrea, que lo considera la sede de la vida consciente, lugar de la razón, de la toma de decisiones. No es el lugar del sentimiento, como podríamos pensar hoy en día. Véase, por ejemplo, Lc 5,22: «Conociendo Jesús sus pensamientos, les dijo: ¿Qué estáis pensando en vuestros corazones?» o Lc 24,25: «Él les dijo: ¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas!»

BIBLIOGRAFÍA

Gramáticas y diccionarios de hebreo

Alonso Schökel, L., *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid: Trotta, 1994).

Farfán Navarro, E., *Gramática elemental del hebreo bíblico* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 1; Estella: Verbo Divino, 1998).

- Joüon, P., y T. Muraoka, *Gramática del hebreo bíblico* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 18; Estella: Verbo Divino, 2007).
- Kautzsch, E., *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon, 1910).
- Koehler, L., y W. Baumgartner (eds.), *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 2011).
- Kutscher, E. Y., y R. Kutscher, *A History of the Hebrew Language* (Leiden: The Magnes Press, 1982).
- Lambdin, T. O., *Introducción al hebreo bíblico* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 7; Estella: Verbo Divino, 2001).
- Niccacci, A., y G. Seijas de los Ríos, *Sintaxis del hebreo bíblico* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 8; Estella: Verbo Divino, 2002).
- Pérez Fernández, M., *La lengua de los Sabios: Morfosintaxis* (Estella: Verbo Divino, 1992).
- Qimron, E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Harvard Semitic Studies 29; Atlanta: Scholars Press, 1986).
- Sáenz-Badillos, A., *Historia de la lengua hebrea* (Sabadell: AUSA, 1988).
- Vázquez Allegue, J., *Diccionario bíblico Hebreo-Español/Español-Hebreo* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 9; Estella: Verbo Divino, 2003).
- Waltke, B. K., y M. P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990).

Gramáticas y diccionarios de arameo

- Díez Macho, A., *La lengua hablada por Jesucristo* (Buenos Aires: Guadalupe, 1963).
- Greenspahn, F. E., *An introduction to Aramaic* (Leiden: Brill, 2003).
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Nueva York: The Judaica Press, 1996).
- Koehler, L., y W. Baumgartner (eds.), *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 2011).
- Ribera-Florit, J., *Gramática del arameo clásico* (oficial) (Barcelona: 1993).
- Rosenthal, F., *A Grammar of Biblical Aramaic* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1974).
- Rosenthal, F., y Z. e. Ben-Hayyim, *An aramaic handbook* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1967).
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 1990).
- , *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat-Gan: Johns Hopkins University, 2002).
- , *A Dictionary of Judean Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 2003).
- Vogt, E., y J. A. Fitzmyer, *Lexicon of Biblical Aramaic: clarified by ancient documents* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011).

Gramáticas y diccionarios de griego

- Bauer, W., y F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early*

- Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).
- Blass, F. W., A. Debrunner y R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).
- García Santos, A.-Á., *Introducción al Griego Bíblico* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 10; Estella: Verbo Divino, 2002).
- , *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento* (Instrumentos para el Estudio de la Biblia 21; Estella: Verbo Divino, 2011).
- Liddell, H. G., R. Scott y H. S. Jones, *A Greek – English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- Swetnam, J., *Introducción al estudio del griego del Nuevo Testamento* (Segni: Verbo Incarnato, 2007).
- Zerwick, M., *El griego del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1997).
- Zerwick, M., M. Grosvenor, J. Rius-Camps y J. Pérez Escobar, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2008).
- Zorell, F., y J. O. Martínez, *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1999).

Lenguas semíticas, alfabetos y epigrafía

- Carr, D. M., *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Cross, F. M., «The Development of the Jewish Scripts», en G. E. Wright (ed), *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W. F. Albright* (Anchor Books A431; Garden City: Doubleday, 1961) 133-202.
- , «Palaeography and the Dead Sea Scrolls», en P. W. Flint y J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (Leiden – Boston – Colonia: Brill, 1998) 379-402.
- Cross Jr, F. M., y D. N. Freedman, *Early Hebrew Orthography: A Study of the Epigraphic Evidence* (American Oriental Series, 036; New Haven: American Oriental Society, 1952).
- Kaltner, J., y S. L. McKenzie (eds.), *Beyond Babel. A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages* (Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Studies 42; Leiden – Boston: E. J. Brill, 2002).
- Naveh, J., *Origins of the Alphabets* (Jerusalén: Palphot, 1996).
- , *The Development of the Aramaic Script* (Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1970).
- , *Early History of the Alphabet: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography* (Leiden: The Magnes Press, 1982).
- Pardee, D., S. D. Sperling, D. J. Whitehead y P. E. Dion, *Handbook of Ancient Hebrew Letters: A Study Edition* (Chico: Scholars Press, 1982).
- Senner, W. M., *The Origins of Writing* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989).
- Yardeni, A., *The Book of Hebrew Script: History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy &*

Design (Jerusalén: Carta, 1997).

II. MATERIALES DE ESCRITURA

Desde la aparición de la escritura, se han utilizado materiales muy diferentes como soporte de los textos: tablas de arcilla, piedra, hueso, madera, metales, cerámica (óstraca), etc. Sin embargo, los dos soportes en los que nos ha llegado la inmensa mayoría de los manuscritos bíblicos son aquellos que acabaron imponiéndose y dominaban en la época en la que se copiaron nuestros textos más antiguos (del AT), es decir, a partir del siglo III a.C.: el papiro y el pergamino. En realidad, solo estos dos materiales permitían copiar textos extensos.

Para el estudio de la historia de Israel, y de la misma Biblia, son importantes las inscripciones en piedra o en óstraca en paleohebreo, de la primera mitad del primer milenio a.C., así como las numerosas tablas de arcilla en escritura cuneiforme que han salido a la luz en diferentes puntos de Mesopotamia (segundo y primer milenios a.C.). Sin embargo, los manuscritos bíblicos se conservan únicamente en papiro y pergamino. Una excepción podrían ser los rollos de plata de *Ketef Hinnon* (siglos VII-VI a.C.) que contienen la bendición aaronítica de Nm 6,24-26. Sin embargo no parece que estemos propiamente ante un texto bíblico, sino ante una oración que se encuentra reflejada en la Biblia.

1. Papiro

El papiro es un material vegetal que procede de la planta del mismo nombre. Se trata de una planta que crece en zonas muy húmedas, pantanosas o zonas inundadas por los ríos. Esta planta es especialmente abundante en Egipto, en el delta del Nilo, y sus tallos, de sección triangular, finos y elásticos, pueden alcanzar hasta seis metros de altura. Para elaborar el material de escritura, se cortaba el tallo y después de separar la corteza más dura, se realizaban cortes muy finos en sección longitudinal o láminas. Esas tiras finas se dejaban a remojo en agua y después eran prensadas con un rodillo para sacarles el agua y dejarlas lo más planas posible. Después las láminas se disponían una a continuación de la otra, horizontalmente, hasta alcanzar la longitud deseada para el pliego de papiro, y se continuaba en la siguiente línea hasta completar la altura deseada. Terminada esta operación, se disponía una nueva capa de láminas encima, esta vez en sentido perpendicular (verticalmente). El conjunto o pliego era prensado para conjuntarlo y para que la savia húmeda que todavía tenía el papiro hiciera las veces de pegamento.

El resultado final, ya seco, era un pliego sobre el que se escribía en su cara horizontal («recto»). El reverso («verso») normalmente no se utilizaba, pero si se hacía, debía ser escribiendo en perpendicular a la otra cara, dado que en esa parte las tiras están dispuestas en ese sentido (escribir en contra de la dirección de las tiras suponía que la tinta se corriera en las juntas entre láminas). Varios pliegos u hojas podían unirse para dar soporte a textos extensos.

Este material fue utilizado para la escritura ya desde la primera mitad del tercer milenio a.C., especialmente en Egipto, donde su uso resulta dominante. La abundancia de este tipo de planta en Egipto hace que la exportación de este material, para la escritura, se convirtiera en una rica

industria. Una clara ventaja de este tipo de material es su bajo coste de producción. Por otro lado, la disposición horizontal de las láminas fibrosas servía de línea para la escritura, y ayudaba a no torcerse. Como desventaja, cabe destacar la dificultad de conservación, especialmente en zonas húmedas. De hecho, la mayor parte de los manuscritos bíblicos en papiro que ha llegado hasta nosotros proviene de zonas muy secas (desérticas), donde se han podido conservar bien.

2. Pergamino

El material del pergamino procede de la piel de un animal, generalmente ovejas o cabras. El nombre le viene de la ciudad de Pérgamo, en Asia Menor, uno de los focos más importantes de producción y exportación de este material. El uso de la piel de animal para la escritura se remonta, al igual que el del papiro, al inicio del tercer milenio a.C. Ambos materiales convivieron durante mucho tiempo, aunque al final la mayor duración y fortaleza de la piel se impuso sobre la fragilidad del papiro. Ya Israel, a partir de la época persa, confió en la piel de animal para copiar la mayoría de sus manuscritos bíblicos, tal y como nos lo testimonian los descubrimientos del mar Muerto. Del mismo modo, los copistas del NT acaban abandonando el papiro (que domina en la tradición manuscrita durante los siglos II y III d.C.) a favor del pergamino a partir del siglo IV d.C.

El proceso de producción del pergamino era, sin embargo, complejo. De hecho, este proceso complejo es el que distingue el material que llamamos simplemente «piel» (usado en muchos manuscritos de las cuevas del mar Muerto) del «pergamino», que es la misma piel sometida a un tratamiento especial. En primer lugar se debían seleccionar los mejores animales, normalmente las pieles más jóvenes y mejores (aquellas que no presentaran demasiadas «durezas»). Después de sacrificado, el animal era despellejado, la piel era depilada y de ella se eliminaban todos los restos de grasa mediante la inmersión en un baño de cal. A continuación se dejaba secar a la vez que se estiraba la piel para evitar arrugas, y se limaban las últimas asperezas con piedra pómez. Por último, se cortaba la superficie hábil para la escritura, en forma de rectángulo. Sobre los pliegos resultantes se marcaban (generalmente con punzón, aunque a veces con tinta suave) las líneas para la escritura (tanto las horizontales, para las líneas, como las verticales, para las columnas) con la ayuda de un rodillo de plomo.

Como ya hemos dicho, la ventaja del pergamino respecto al papiro consiste en su resistencia al paso del tiempo. Otra ventaja es que permitía la escritura por ambas caras. Tiene como desventaja su alto coste económico. La piel de una oveja o cabra solo daba para dos pliegos dobles. Para poder copiar un libro medianamente largo o un conjunto de libros, era necesario sacrificar un gran número de animales.

3. Papel

A partir del siglo XII d.C. empezamos a encontrar manuscritos bíblicos en papel, material de naturaleza vegetal. Este material, usado por los chinos ya en el siglo I d.C., fue difundido por los árabes a partir del siglo VIII d.C. En el ámbito de la transmisión manuscrita bíblica (que se detiene con la llegada de la imprenta), el papel tiene poca importancia porque en su soporte solo

se encuentran manuscritos tardíos (especialmente a partir del siglo XIII).

4. Tinta

La tinta más común utilizada en la escritura de los manuscritos bíblicos (tanto papiros como pergaminos) estaba compuesta de una solución mineral de carbón, agua y goma. La goma, en su justa proporción, permitía que la solución acuosa tuviera una cierta consistencia y se adhiriera bien al soporte material. Esta tinta se adhiere fácilmente a la superficie vegetal del papiro, que la absorbe en sus fibras. Es más complicado en el caso de la piel, naturalmente más impermeable. Esta circunstancia, junto con la generalización en el uso del pergamino, provocó el desarrollo de otro tipo de tinta más adherente, hecha de una sustancia del roble mezclada con sulfato de hierro y goma.

En ediciones especiales o de «lujo», se utilizaban tintas de diferentes colores, e incluso plata y oro. Las letras iniciales o capitales son las que, en esos casos, estaban sujetas a una decoración especial.

5. Cálamo

Para escribir sobre el papiro y el pergamino se utilizaba, a partir de la época griega, una caña con punta llamada «cálamo» (κάλαμος). Con el tiempo se generalizó el cálamo hecho de pluma de ave, que aseguraba una mayor precisión y suavidad en el trazo. La cavidad interior de la caña o pluma permitía retener la tinta. En el caso de la pluma, una ligera presión servía tanto para absorber tinta como para expulsarla mientras se escribía.

III. TIPOLOGÍA DE MANUSCRITOS

Independientemente del material empleado, papiro o pergamino, los manuscritos bíblicos se pueden clasificar atendiendo a su formato (rollo o códice), a su escritura (unciales, minúsculos) o a su uso (palimpsestos, leccionarios).

1. Rollo

El rollo fue el formato más antiguo empleado para los textos escritos sobre papiro y pergamino. Los folios se unían unos a otros (pegados o cosidos), hasta alcanzar la extensión de la obra, y luego eran enrollados. Cuando el texto tenía una cierta extensión se enrollaba en torno a un cilindro o «alma» (normalmente de madera). En rollos de grandes dimensiones se llegaban a utilizar dos cilindros, uno en cada extremo. Para localizar y leer un pasaje, se desenrollaba de un lado mientras se enrollaba del otro. La palabra latina «volumen» etimológicamente se refiere a «lo que se enrolla». La misma palabra servía para identificar cada una de las partes en las que se dividía una obra clásica, formada por varios rollos o volúmenes. En el mundo de la literatura greco-romana cada uno de estos volúmenes o partes de una obra, que formaban los diferentes rollos, no solían sobrepasar los diez metros de longitud. Esto nos puede ayudar a entender por qué el libro de Samuel está dividido en dos volúmenes (1 y 2 Samuel), al igual que el libro de Reyes o que el libro del evangelista Lucas (evangelio y Hechos de los Apóstoles). Por el

contrario, varias obras cortas podían agruparse en un solo rollo, como es el caso del libro de los Doce Profetas Menores, tal y como se atestigua en los descubrimientos de Naḥal Ḥever (cerca de Qumrán).

Uno de los inconvenientes de este formato es la dificultad a la hora de manejarlo en la lectura. Para desenrollar el volumen se necesitaban ambas manos, una que sujetaba el rollo, y la otra que «tiraba» para desplegar el texto. Salta a la vista que encontrar un pasaje en un rollo que contuviera una obra extensa no era tarea fácil, especialmente si se encontraba al final de la obra y había que desenrollar todo el volumen. Cuando Jesús se pone en pie para hacer la lectura el sábado en una sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21), se le entrega un rollo que contenía el libro del profeta Isaías. Él «desenrollando el libro encontró el pasaje donde está escrito [...]» (Lc 4,17). El libro de Isaías es un texto extenso: contiene 66 capítulos. Si a Jesús le entregaron un volumen que se enrollaba desde su parte final, como es de esperar, para encontrar el pasaje que leyó, el capítulo 61, tuvo que desenrollar prácticamente todo el libro. Si, por el contrario, el rollo que se le entregó se enrollaba por ambas partes, con la ayuda de dos «almas» o cilindros, Jesús pudo tardar menos en encontrar el pasaje, sea porque el rollo se abría por su parte central (con igual volumen de texto a un lado y a otro), sea porque se encontró que la parte derecha estaba mucho más enrollada que la izquierda (que corresponde a la parte final en la escritura de derecha a izquierda).

Otro de los inconvenientes del rollo es que no puede contener obras muy extensas o colecciones de más de un libro. A partir de una cierta extensión, el rollo se hace «ingobernable». El gran rollo de Isaías de la cueva uno de Qumrán (1QIs^a) mide 7,34 metros. Un rollo que contuviera los cinco libros de la ley o Pentateuco mediría en torno a 25-30 metros. En las cuevas de Qumrán no se ha encontrado ningún rollo que contenga todo el Pentateuco, aunque se duda de si alguno de los que contienen actualmente dos libros pudieron, en su origen, haber albergado los cinco. Lo que es evidente es que era impensable la producción de un rollo que pudiera contener toda la Biblia Hebrea. A la dificultad de la extensión colabora el hecho de que en el formato de rollo no se solía escribir por detrás, lo que suponía desaprovechar la mitad del material apto para la escritura.

Una ventaja del rollo es que se pueden ir añadiendo (es decir, pegando o cosiendo) hojas a medida que se escribe o copia una obra. En este sentido, no es necesario hacer un cálculo inicial de lo que va a ocupar una obra, como sucederá en el formato de códice. Sobre estas hojas o pliegos se solía escribir en más de una columna. Por ejemplo, en el gran rollo de Isaías de Qumrán encontramos tres o cuatro columnas por hoja, con una anchura comprendida entre los 11 y 15 cm. y una altura media de 14-15 cm (unas 20 líneas por columna).

Los manuscritos del AT hebreo que conservamos anteriores a la llegada del cristianismo, son todos ellos rollos. Es, por tanto, la forma en la que se leen los textos sagrados en las sinagogas del Mediterráneo durante la expansión del cristianismo. Todos los textos de Qumrán (de extensión superior a la hoja), tanto en papiro como en pergamino, responden al formato de rollo. Con el tiempo, los judíos abandonarían este formato, llamado «megillah» en hebreo, para copiar los textos religiosos, conservándose únicamente para la lectura litúrgica de la Torá o

Pentateuco y el libro de Ester (en la fiesta de Purim).

2. Códice

El formato de códice (la forma de lo que actualmente conocemos como «libro») se obtiene superponiendo varias hojas o pliegues de papiro o pergamino dobladas por la mitad y cosidas en su parte central, de modo que se obtienen «cuadernillos», que a su vez se pueden unir unos a otros para formar obras más extensas. Este formato fue ganando terreno a partir del siglo I d.C. y acabó desplazando al rollo y dominando la edición de textos religiosos y literarios a partir del siglo IV. De hecho, el rollo empezaría un lento declinar hasta desaparecer casi completamente. Se conservó en el ámbito de la liturgia judía y en la producción de breves documentos o edictos preciosos.

En este paso del rollo al códice juegan un papel decisivo las ventajas del nuevo formato frente al viejo. En efecto, el códice permite escribir por ambas caras de la hoja, lo que supone un gran ahorro de material, implicando un menor coste de producción. Se trata, además, de un formato más manejable. El transporte y almacenamiento de estos «libros» es mucho más sencillo pero, sobre todo, permite una consulta más rápida de un determinado pasaje dentro de una obra. Los índices, al final o al principio del libro harán aún más sencilla esta tarea.

Otro de los grandes avances del códice es la posibilidad de albergar en un solo libro varias obras extensas. De hecho la noción misma de Biblia, como conjunto de libros que forman un único libro (que incluye todo el AT y todo el NT), se vio favorecida por la adopción del códice. En el siglo IV, tras el edicto de libertad religiosa de Constantino, se producen los primeros grandes códices que abarcaban toda la Biblia en griego, AT y NT, tal y como lo testimonian los códices *Sinaiticus* y *Vaticanus*.

Podemos entender, entonces, que canon y códice son dos conceptos muy relacionados en el origen del cristianismo. En efecto, mientras los libros sagrados del judaísmo se transmitían en rollos, el concepto de canon o conjunto de libros sagrados resultaba un tanto inaprensible. Estaba ligado a una cierta conciencia, o al uso que se hacía en la liturgia de unos determinados libros. Tanto es así que de los manuscritos que han salido a la luz en Qumrán (todos ellos rollos) no podemos deducir el canon sagrado de la comunidad que los leía y conservaba. Por el contrario, el códice permitía agrupar varios escritos de una cierta extensión e incluso, como se verá con los grandes códices del siglo IV, albergar ‘todos’ los escritos sagrados (AT y NT) en un solo libro, estableciendo «físicamente» el canon.

De hecho, entre los primeros códices cristianos encontramos colecciones completas de las cartas de san Pablo (p⁴⁶) o códices que contiene los cuatro evangelios (probablemente p⁷⁵, o los cuatro evangelios más los Hechos de los Apóstoles, como p⁴⁵). Algunos autores (Roberts, Skeat, Gamble) sostienen que fue la aparición de estos primeros escritos en formato de códice, con una cierta autoridad, lo que determinó que el resto de la literatura cristiana empezara a producirse en el nuevo formato.

Entre las desventajas del nuevo formato, debe ser señalada la dificultad a la hora de calcular los cuadernillos necesarios para copiar una obra o conjunto de obras. Cuando se usaba el rollo,

las hojas se añadían a medida que se copiaba la obra. En el caso del códice es necesario calcular las hojas al menos cuando se llega a la mitad de la obra, si consideramos un único cuadernillo, o cuando se llega a la mitad del último, en caso de varios cuadernillos.

Una característica particular del códice cristiano es la adopción de los *nomina sacra* o abreviaturas de los nombres divinos o sagrados, que empiezan a aparecer en los primeros manuscritos del NT en papiro y después continúa en los grandes códices en pergamino tanto del AT como del NT griegos. Los nombres más usados en esta forma son θεος (Θ^-C), Κύριος (K^-C), Ἰησοῦς (I^-C), Χριστός (X^-C) y υἱός (Y^-C), formados por la primera y última de las letras (en mayúsculas) del nombre unidas por una línea horizontal por encima.

3. Mayúsculos o unciales

Por lo que respecta al tipo de escritura, los manuscritos cristianos del AT y NT griegos se dividen en mayúsculos (o unciales) y minúsculos (o cursivos). A partir del siglo III d.C. empiezan a aparecer entre los manuscritos bíblicos de origen cristiano (en griego) los códices en pergamino escritos en letras mayúsculas (unciales) y en escritura continua (*scriptio continua*), es decir, sin separar palabras. En el siglo IV comenzará a imponerse este tipo de escritura y, de hecho la mayoría de los manuscritos bíblicos del AT y NT griegos, fechados entre los siglos IV y IX, son códices unciales.

Se trata de un tipo de escritura que implica una cierta elaboración y cuidado (lo que, a su vez, implica un coste económico), propio de textos sagrados o importantes. No debe extrañar, por tanto, que se imponga entre los manuscritos cristianos a partir del siglo IV, después de que fuera decretada la libertad religiosa. En este tipo de escritura las mayúsculas se escriben sueltas, sin ningún tipo de ligazón entre ellas. A la vez no existe separación entre las mayúsculas de una palabra y las de otra: todo se escribe seguido, sin distinguir palabras (*scriptio continua*).

Esta forma de escribir nos puede sorprender. Sin embargo es necesario observar que un escriba o copista estaba acostumbrado a leer obras en este formato y que los casos de ambigüedad, que podrían inducir a confusión, eran pocos. Aun así, podían existir, creando problemas en la transmisión textual o en la lectura. Pongamos un ejemplo en castellano. La secuencia en *scriptio continua* «ELAMORNOSURGE» puede leerse como «EL AMOR NOS URGE» o como «EL AMOR NO SURGE».

Los primeros códices, en papiro, solían presentar una única columna de escritura por página, es decir, la línea de escritura se extendía de un margen al otro de la hoja de pergamino, como estamos acostumbrados a ver en nuestros libros. Con el tiempo, se empezó a escribir en dos columnas, seguramente porque era más cómodo (teniendo en cuenta la *scriptio continua*) y más elegante, recuperando así una costumbre que ya venía de la escritura sobre formato de rollo. Dependiendo del tipo de uncial (y del tamaño de la hoja) podemos encontrar hasta tres (*Codex Vaticanus*) y cuatro columnas (*Codex Sinaiticus*) por página. La disposición en columnas daba a la escritura la dignidad que tenían los rollos clásicos.

4. Minúsculos o cursivos

Los manuscritos (códices) minúsculos o cursivos son aquellos que presentan una escritura griega minúscula con las palabras separadas y ya acentuadas. La costumbre de escribir en mayúsculas y sin separar palabras fue desapareciendo poco a poco a partir del siglo IX. Si nos ceñimos a manuscritos griegos del NT, conservamos 54 unciales del siglo IX, por solo 20 del siglo X y 1 del siglo XI. Por el contrario, los primeros minúsculos, 17 en total, aparecen en el siglo IX, mientras que en el siglo X ya suben a 132 y a 462 en el siglo XI.

Salta a la vista que este tipo de escritura permitía una lectura más rápida y eliminaba las ambigüedades de un texto que no separa palabras. Como desventaja, se perdía la elegancia de la escritura uncial y se debía emplear más pergamino. En realidad la llegada del papel, mucho más barato, a partir del siglo XII, acabaría neutralizando ese inconveniente. Aunque conservamos minúsculos escritos en dos columnas por hoja, la mayoría de ellos ocupan en una sola columna toda la extensión de la hoja (respetando los márgenes).

5. Palimpsestos

Una tipología especial la representan los manuscritos palimpsestos. Como indica la etimología de este nombre («palin-psesto», ‘grabado de nuevo’), se trata de manuscritos de piel que ya habían contenido un texto bíblico y que posteriormente son borrados (con una solución acuosa) para copiar encima otra obra (normalmente de algún Padre de la Iglesia). Esta reutilización era relativamente normal en una época en la que el pergamino era caro y escaseaba. Cuando una comunidad poseía varias copias de la Escritura podía decidir prescindir de una para copiar importantes obras teológicas encima.

Con los procedimientos modernos hoy se puede «rescatar» el texto bíblico que está debajo (y que la solución acuosa no había logrado eliminar completamente), que en ocasiones es un testigo valioso de la tradición textual bíblica. Es el caso del *Codex Ephraimi Syri Rescriptus*, del siglo V, que se «esconde» debajo de una traducción griega de una obra de san Efrén el Sirio.

6. Leccionarios

Si hoy perdiéramos todos los manuscritos del AT y NT y todas las Biblias impresas que conservamos en casa o en las bibliotecas, podríamos reconstruir casi toda la Escritura a partir de los leccionarios que se conservan en las sacristías de las Iglesias. La práctica del leccionario, es decir, de un códice que presenta los textos de la Escritura ya dispuestos según un cierto orden litúrgico, empieza a generalizarse a partir del siglo IX d.C. Anteriormente las lecturas dominicales se realizaban desde códices unciales o minúsculos que contenían toda la Escritura, o los evangelios, o el corpus paulino, que habían sido debidamente señalizados para identificar las lecturas del día.

Estos leccionarios son testigos del tipo de texto que circulaba en la zona donde son copiados. Evidentemente es necesario ser prudentes en su uso, dado que los textos han sido sacados de su contexto y no son completos. Por otro lado, hay libros o fragmentos de libros que no se leían en la liturgia y que, por ello, no están presentes en los leccionarios.

BIBLIOGRAFÍA

- Bagnall, R. S., *The Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford – Nueva York: Oxford University Press, 2009).
- Belodi, F., «I “nomina sacra” nei papiri greci veterotestamentari precristiani»: *Studia Papyrologica* 13 (1974) 89-103.
- Blanchard, A. (ed), *Les débuts du codex* (Turnhout: Brepols, 1989).
- Brown, S., «Concerning the Origin of the *Nomina Sacra*»: *Studia Papyrologica* 9 (1970) 7-19.
- Comfort, P. W., *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography and Textual Criticism* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005).
- Elliott, J. K., «Manuscripts, the Codex and the Canon»: *Journal for the Study of the New Testament* 63 (1996) 105-123.
- Elliott, J. K., y T. C. Skeat, *The Collected Biblical Writings of T.C. Skeat* (Leiden: Brill, 2004).
- Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven: Yale University Press, 1995).
- Hurtado, L. W., «The Origin of the *Nomina Sacra*: a Proposal»: *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 655-673.
- , *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).
- , *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2010).
- Johnson, W. A., *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus* (Toronto: University of Toronto Press, 2004).
- O’Callaghan, J. S. J., «*Nomina Sacra*» in *Papyris Graecis Saeculi III Neotestamentariis* (Roma: Biblical Institute Press, 1970).
- Roberts, B. J., y T. C. Skeat, *The Birth of the Codex* (Oxford: Oxford University Press, 1983).
- Schniedewind, W. M., *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Sharpe, J. L. I., y K. van Kampen (eds.), *The Bible as a Book. The Manuscript Tradition* (Londres – New Castle: The British Library & Oak Knoll Press, 1998).
- Turner, E. G., *The Typology of the Early Codex* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1977).
- Toorn, K. van der, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge – Massachusetts – Londres: Harvard University Press, 2007).

Cuestiones abiertas: ¿Fue el códice un «invento» cristiano?

Cuestión muy debatida es el papel que jugaron los cristianos en el paso del rollo al códice. Está fuera de toda duda la preferencia que los primeros cristianos (refiriéndonos a los siglos II-IV) tuvieron por el códice. En el siglo I dC., antes de que entren en escena los primeros manuscritos cristianos conservados, el 98% de la literatura que ha llegado hasta nosotros se

conserva en el formato de rollo. Ya en el siglo II la proporción entre rollos y códices en la literatura antigua seguía siendo muy similar: 94% rollos; 6% códices. Sin embargo, de los aproximadamente 41 manuscritos cristianos (bíblicos y no bíblicos) que conservamos del siglo II, un 71% son códices y solo un 22% pertenecen a rollos (en un 7% no se puede determinar el formato)⁴. En el siglo III la proporción en los manuscritos cristianos se mantiene (69% códices; 20% rollos), mientras que crece el porcentaje de códices en el total de la literatura antigua de ese siglo: 21% (en parte debido al peso de la literatura cristiana en el total: un tercio).

Ya en el siglo IV, en el que los manuscritos cristianos constituyen un 38% del total de la literatura de la época que ha sobrevivido, la proporción de formatos comienza a cambiar. Por primera vez más de la mitad de los manuscritos totales conservados son códices, en concreto un 56% del total de la literatura, por un 15% conservados en rollos (el resto son hojas sueltas o pequeños fragmentos). A partir de entonces el uso del códice (ya mayoritariamente en pergamino) irá creciendo hasta reducir el porcentaje de manuscritos en rollo a niveles insignificantes.

De estos datos se deduce que la adopción del códice por parte de los cristianos (que no debe atribuirse a ninguna decisión de autoridad) favoreció la expansión de este formato, especialmente a partir del siglo IV, cuando la libertad religiosa permitió la divulgación del cristianismo por todo el imperio y se multiplicaron las copias de los textos religiosos, bíblicos y no bíblicos. Esto no quiere decir que fueran los cristianos los que introdujeron el códice, y menos aún que lo inventaran. Quiere decir que la preferencia que mostraron por este formato, a partir de las evidentes ventajas del mismo, y la relevancia social que el cristianismo adquiere a partir del siglo IV, favorece la transición definitiva del rollo al códice.

Además de las ventajas que posee el nuevo formato, hay otros factores que, en opinión de algunos autores, influyeron en la adopción del códice entre los cristianos. El cristianismo se caracteriza por ser una religión misionera desde el principio, basada en el anuncio de la Buena Noticia, que antes que ser una Escritura Sagrada (evangelios) es un acontecimiento que se comunica: la Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús, el Cristo. Las cartas de Pablo, que con el tiempo se reconocen como Escritura, son un buen ejemplo de esta dinámica: se trata de cartas que se copian y se envían de unas comunidades a otras para ser leídas. Por su parte, los misioneros cuentan desde el principio con «apuntes» de los hechos y dichos de Jesús. Salta a la vista que estos primeros escritos, que con el tiempo se convertirán en una Escritura (NT) a la altura de «la» Escritura (AT) no estaban revestidos de la gravedad de una escritura sagrada que pudiera exigir el formato clásico y digno del rollo.

La novedad del acontecimiento cristiano era comunicada por una vía «ordinaria», y el códice, de algún modo, proporcionaba un soporte económico, práctico y manejable para la expansión de la fe. El mismo hecho de que el cristianismo tradujera sus Escrituras a las diferentes lenguas que iba conociendo dice mucho de la actitud hacia el texto sagrado. El cristianismo no es una religión del libro: no tiene por qué atarse al soporte que entonces daba dignidad a una obra, el rollo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bagnall, R. S., *Early Christian Books in Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2009).
- Hurtado, L. W., *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2010).
- Roberts, B. J., y T. C. Skeat, *The Birth of the Codex* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

CAPÍTULO XIV

EL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN: EL TEXTO TESTIMONIADO EN MANUSCRITOS

El AT, tal y como lo lee la Iglesia católica, está formado por libros que han sido escritos en hebreo, griego y arameo. Los libros protocanónicos, que son la mayoría, fueron escritos originalmente en hebreo, y así han llegado hasta nosotros. Son excepción los libros de Daniel y Esdras, que contienen partes que fueron escritas originalmente en arameo (al igual que una frase en el libro de Jeremías, Jr 10,11). Además, hay secciones canónicas de los libros de Daniel y Ester que nos han llegado únicamente en griego, la lengua en la que parece que fueron escritas.

Por su parte, los libros deuterocanónicos se han transmitido en griego, y de hecho esta es la lengua original de alguno de ellos (como Sabiduría o 2 Macabeos). La mayoría, sin embargo, parece que conoció un original hebreo, algo evidente en el caso de Sirácida (o Eclesiástico), cuyo texto hebreo salió a la luz a finales del siglo XIX, en la Geniza de la sinagoga de El Cairo, y a mitad del siglo XX en las cuevas del mar Muerto, o de Tobías, del que también se han encontrado fragmentos en hebreo en las cuevas de Qumrán. De los libros de Baruc, la *Carta de Jeremías*, Judit y 1 Macabeos no conservamos ningún testimonio en hebreo pero un gran número de autores están de acuerdo en considerar que fueron escritos directamente en esa lengua.

Todos estos libros nos han llegado testimoniados en los manuscritos en lengua original o en versiones antiguas. En este capítulo vamos a describir cada una de estas tradiciones textuales, presentando los manuscritos más representativos de cada una de ellas. Esta descripción es la que abrirá el paso al intérprete para discernir, por medio de la crítica textual, qué texto recomponer. Es ese texto crítico el que utilizan los exégetas en sus comentarios o el que constituye la base de nuestras traducciones modernas.

I. EL TEXTO HEBREO Y ARAMEO

Comencemos por la descripción de los testimonios textuales que nos han llegado en la lengua original de la mayoría de los libros del AT: el hebreo (y arameo para algunas secciones de Daniel y Esdras). El estudio de estos testimonios debe atender a tres grandes grupos de manuscritos que estudiaremos por separado: Texto Masorético (TM), Pentateuco Samaritano (PSam) y Textos de Qumrán. En los dos primeros casos podemos hablar de familias o tradiciones textuales, y de hecho estudiaremos sus antecedentes. En el último caso, el de los manuscritos de Qumrán, no estamos ante una única tradición textual, sino que, al contrario, encontramos el testimonio de diferentes tradiciones, desde aquellas ya conocidas, como los antecedentes de las familias del TM y del PSam, hasta la *Vorlage* (texto que subyace) hebrea de algunos textos de la versión griega de los LXX, pasando por textos «no alineados».

1. El Texto Masorético

La denominación «Texto Masorético» (TM) alude a un conjunto de manuscritos de la Biblia Hebrea pertenecientes a la misma familia. Se llama «Masorético» a causa de la «masora» (término hebreo que significa 'tradición'), un aparato crítico que acompaña el texto consonántico para asegurar su lectura y comprensión correctas. Este aparato o masora debió ser incorporado por los masoretas al texto hebreo entre los siglos VII y XI d.C., aunque las tradiciones de lectura (es decir, de vocalización de un texto consonántico que podía resultar ambiguo), que de este modo quedan fijas, son mucho más antiguas.

Hasta el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán (1947), los testimonios más antiguos de la Biblia Hebrea eran los manuscritos de la tradición masorética. En concreto, los tres siguientes:

El códice de los Profetas del Cairo [C]: 896 d.C., probablemente transcrito por Moisés ben Asher, padre de Aarón ben Asher. Este códice contiene los «profetas anteriores» (Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes) y los «profetas posteriores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los Doce Profetas Menores).

El códice de Alepo [A o A]: 925 d.C. Conservamos únicamente unas tres cuartas partes del texto. En 1948, tras la creación del Estado de Israel, sufrió el asalto e incendio de la sinagoga de Alepo. Afortunadamente se lograron salvar un buen número de páginas, aunque falta todo el Pentateuco. Fue vocalizado y acentuado por Aarón ben Asher, según la vocalización tiberiense. Es la base de la edición de la Biblia Hebrea de la Hebrew University.

El códice de Leningrado [L]: 1009 d.C. Es el manuscrito completo más antiguo de la Biblia Hebrea. Fue corregido siguiendo la tradición de vocalización de Aarón ben Asher. Es la base de la edición de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS 1966-1977) y de su nueva edición, la *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), en curso.

El texto que contienen estos tres manuscritos, muy homogéneo, es el resultado del trabajo de los masoretas a partir del siglo VII d.C., que expresa, a través de la vocalización y de la adición de un aparato crítico, sus tradiciones de lectura y su exégesis del texto. Sin embargo, su trabajo partía de un texto consonántico (es decir, no vocalizado) sin ningún aparato crítico, que habían recibido de la tradición. Y sabemos, además, que este texto consonántico lo conservaron sin cambios. A ese texto consonántico, que recibieron los masoretas y conservaron en sus manuscritos, y que les precede en varios siglos, es a lo que llamamos texto «protomasorético».

A) EL TEXTO PROTOMASORÉTICO

¿Hasta cuándo podemos remontarnos con este texto protomasorético? ¿En qué época toma la forma que, más tarde, sería recibida por los masoretas? Una cosa es segura: entre los siglos II y VI d.C. un tipo textual muy similar al protomasorético, no vocalizado, es el que sirve de base para las traducciones de la *Peshitta* (versión siríaca), de los Targumín (versión aramea) y la *Vulgata* (versión latina), así como de texto de partida para la mayoría de las revisiones del texto griego de los LXX que pretendían acercar dicha versión al texto hebreo de referencia entre los

judíos. De hecho, estas versiones antiguas testimonian un texto hebreo muy cercano al actual TM sin vocalizar. Eso quiere decir que el texto protomasorético se remonta, en su forma actual, por lo menos hasta el siglo II d.C.

Pero vayamos más allá: ¿tal vez estamos hablando del único tipo textual derivado de los textos originales de la Biblia Hebrea? A esta última pregunta podemos responder negativamente con solo echar un vistazo a la pluralidad textual que ha salido a la luz con los descubrimientos de las cuevas de Qumrán (que contienen textos comprendidos entre los siglos III a.C. y I d.C.), de la que más adelante nos ocuparemos. Dentro de esa pluralidad se han encontrado manuscritos que pertenecen al mismo tipo textual del texto protomasorético, como uno de los rollos de Isaías de la primera cueva (1QIs^b), datado en el siglo I a.C., o la *Vorlage* hebrea (el texto hebreo que subyace a una traducción) de la mayoría de los targumín (traducciones arameas) conservados en Qumrán. Incluso se han observado semejanzas importantes con el texto protomasorético, desde el punto de vista de ciertos fenómenos ortográficos, en uno de los manuscritos más antiguos de Qumrán, 4QSa^b, que podría haber sido copiado a finales del siglo III a.C.

Por tanto, remontándonos en el tiempo, a partir de testimonios textuales o de versiones antiguas, hemos llegado hasta el siglo III-II a.C., como fecha más remota en la que podemos asegurar la presencia de una forma textual protomasorética, aunque tal vez en este caso debamos hablar de forma pre-masorética, es decir, una cierta forma textual de la que se derivaría la protomasorética. A la vez, hemos visto que esta forma textual no era la única. La pregunta, entonces, es ¿por qué, a partir de un punto, solo se ha transmitido esta forma textual? ¿En qué momento se impuso como única en el judaísmo? Para responder a esta pregunta necesitamos hacer un poco de historia.

El siglo I d.C. es testigo de un judaísmo muy plural. Gracias al Nuevo Testamento y otras fuentes judías y romanas, conocemos la existencia de diferentes grupos judíos: fariseos, saduceos, celotas y esenios, con características y pensamiento muy diferentes entre sí. Por esas mismas fechas, los rollos de Qumrán, escondidos en once cuevas en el 68 d.C., testimonian también una pluralidad en lo que a la forma textual de la Biblia se refiere. Con la destrucción del templo en el año 70 d.C. y con las posteriores guerras romanas que destruyen la última resistencia judía, esta pluralidad va a desaparecer. En primer lugar desaparece la pluralidad de grupos dentro del judaísmo. Desaparecido el templo desaparece la función de los saduceos. Cuando las tropas de Tito, camino de Jerusalén, destruyen el asentamiento de Qumrán, desaparece la comunidad esenia. Por último, en el 135 d.C., después de que Roma apagara la revuelta de Bar Khobah, desaparece la última expresión de los celotas.

El único grupo que quedó fueron los fariseos. De hecho era el grupo más cohesionado y extendido entre la población. El judaísmo que va a triunfar desde entonces, como forma única, es el fariseísmo, cuya modalidad de expresión es el rabinismo ligado al culto sinagogal. No es difícil ni arriesgado establecer una conexión entre el texto protomasorético que circulaba en Palestina en el siglo I d.C. y este grupo de fariseos. Dicho texto sería seguramente la forma textual que estaban acostumbrados a usar los fariseos. La necesidad de volver sobre la Torá, una

vez desaparecido el templo, y de aclarar qué libros constituían la Biblia Hebrea (frente al uso que de algunos libros hacían los cristianos) pudo conducir a una estabilización normativa del texto, de modo que ya en el siglo II d.C. encontraríamos una forma textual que sería transmitida de forma muy homogénea, por obra del trabajo minucioso de los copistas, hasta su recepción por parte de los masoretas. De este modo desaparecía también la pluralidad textual que había caracterizado a la Biblia Hebrea hasta la segunda mitad del siglo I d.C.

B) LA ÉPOCA DE LOS MASORETAS

A partir del siglo VII d.C., y recogiendo tradiciones anteriores, los masoretas comenzaron a fijar el texto bíblico que habían recibido (lo que hemos llamado texto protomasorético), de modo que no se perdieran las tradiciones de lectura que lo acompañaban.

La labor de los masoretas consistió en vocalizar el texto, dotarlo de acentos, añadirle indicaciones de lectura, e incorporarle un aparato crítico marginal. En este sentido, el TM conjuga, en los manuscritos que lo testimonian, escritura y tradición. Esa tradición, que en principio era oral, acaba fijándose por escrito en forma de masora, dando forma a la lectura del texto escrito.

Vocalización

Debemos recordar que el hebreo es una lengua consonántica, es decir, una lengua que se escribe sin vocales, aunque, obviamente, al leer o hablar se añaden las mismas. Los libros del AT escritos en hebreo, por tanto, se transmitieron desde el principio en manuscritos no vocalizados. De este tipo son todos los manuscritos hebreos encontrados en Qumrán (comprendidos entre los siglos III a.C. y I d.C.). Esto implicaba una cierta ambigüedad, ya que, en muchas ocasiones, un mismo término hebreo es susceptible de más de una vocalización. Para reducir esta ambigüedad, ya en época antigua (algunos manuscritos de Qumrán lo testimonian) empezaron a usarse ciertas consonantes como *matres lectionis*, es decir, como ayuda a la lectura, de modo que su presencia (entre consonantes o al final de la palabra) indicaba que en aquel lugar solo podían leerse una o dos vocales (vocales largas), no más. Aquella escritura que incorpora *matres lectiones* se llama *scriptio plena*, mientras que aquella que no tiene ningún tipo de ayuda a la lectura se llama *scriptio defectiva*.

Que el texto no estuviera vocalizado no quiere decir que cada vez que se leía se tenía que «interpretar». De hecho, existía una tradición de lectura, que era transmitida de padres a hijos y de maestros a discípulos en la lectura de la Biblia. Quizá habría que hablar, en plural, de tradiciones de lectura, ya que no siempre serían idénticas. El TM testimonia una tradición de lectura que llegó a ser dominante con el trabajo de los masoretas y con la colección de manuscritos que produjeron.

Es esa tradición de lectura recibida la que los masoretas incorporaron al texto consonántico hebreo introduciendo las vocales. Para ello era necesario crear un sistema de signos vocálicos. Los manuscritos que conservamos nos testimonian tres tipos de vocalización: uno infralínea (*tiberiense*), en el que los signos vocálicos se hallan por debajo de las consonantes y dos

supralineales (*palestino y babilónico*). Con el tiempo se impuso el sistema tiberiense, hasta el punto de perderse la tradición textual con vocalización palestina o babilónica, que solo nos ha llegado gracias al descubrimiento fortuito de la Geniza (o almacén) de la sinagoga de El Cairo, que albergaba manuscritos de los siglos IX a XI d.C., y gracias a algunos manuscritos de la comunidad judía de Yemen, que siguió usando el sistema babilónico.

Acentuación

La acentuación, en cierto modo, es un complemento lógico de la vocalización. Ambas permiten la lectura pública y «correcta» del texto. Dicha acentuación no solo consiente fijar la sílaba de la palabra que debe ser remarcada. Además permite aclarar relaciones sintácticas entre los términos y, sobre todo, marca la cantinela que debe ser utilizada en la proclamación pública.

Entre los acentos que tienen una función sintáctica destacan aquellos que marcan una pausa en la lectura y separan, por tanto, las frases entre sí. Debemos tener en cuenta que no existen signos de puntuación en la literatura antigua (coma, punto, dos puntos, signo interrogativo o exclamativo). Esto puede dar lugar a problemas de comprensión. De hecho, los acentos a los que nos referimos dirimen, en ocasiones, cuestiones exegéticas complejas motivadas por la adscripción de una palabra a las que le preceden o a las que le siguen.

Indicaciones de lectura

Una de las características más llamativas del Texto Masorético es su fidelidad a la hora transmitir el texto consonántico sin cambios voluntarios o involuntarios. Los masoretas heredaron este rigor de los copistas anteriores a ellos, que fueron enormemente fieles al texto recibido. De hecho, una de las grandes sorpresas que reservaron los primeros descubrimientos de Qumrán es que uno de los rollos de Isaías de la primera cueva (1QIs^b), de familia protomasorética, apenas presentaba variantes respecto a los manuscritos más antiguos de Isaías del TM, casi mil años posteriores.

Esta fidelidad en la transmisión del texto consonántico está muy ligada a una cierta concepción de la Escritura sagrada propia de los copistas judíos. En efecto, una buena parte del judaísmo estaba convencido de que la Escritura no solo albergaba una revelación en su contenido sino también en su forma. Las diferentes formas de cábala, muy extendidas durante la Edad Media, dan testimonio de ello. Teniendo en cuenta que cada consonante del alefato hebreo representa un número, el texto sagrado ofrecía múltiples combinaciones de cifras que podían ser objeto de las más variadas interpretaciones. El mismo texto hebreo, además, podía ser leído en más de una dirección, abriendo a nuevos significados ocultos.

Por otro lado, la desaparición del templo de Jerusalén en el año 70 d.C. hizo que el judaísmo se volviera sobre el libro, especialmente la Torá, verdadera expresión de la voluntad del Señor. Cada palabra, por tanto, era voluntad divina. No podía ser cambiada. Los cristianos, por el contrario, fueron menos cuidadosos en la transmisión del AT y NT griego, como nos testimonia el enorme número de variantes que encontramos al comparar manuscritos. En el caso de los cristianos era evidente que, aunque pusieran atención a la hora de copiar el texto

sagrado, se sentían con más libertad a la hora de corregir o enmendar el texto que tenían delante, e incluso aclararlo. En su caso, lo que era palabra de Dios era el contenido, aquello de lo que hablaba (el acontecimiento de la revelación de Dios en la historia), no tanto el continente.

Esta concepción del valor «sacrosanto» del texto recibido, hizo que los masoretas no modificaran ni una sola letra del texto consonántico. Como veremos más adelante, ponían un cuidado exquisito a la hora de copiar el texto y para ello realizaban una minuciosa contabilidad de palabras y letras. Esto no quiere decir que no fueran conscientes de que el texto contenía algunos errores o lecturas diferentes o incompatibles con su propia tradición de lectura. Pero en estos casos no modificaban el texto sino que introducían algunas indicaciones de lectura, bien señaladas en los márgenes. Pongamos algunos ejemplos:

Puncta Extraordinaria. En los manuscritos de la familia masorética encontramos algunos puntos sobre ciertas consonantes en 15 pasajes bíblicos. En la mayoría de los casos indican letras que deben ser omitidas, probablemente fruto de errores de los copistas, o bien expresan dudas respecto a la originalidad de la lectura en cuestión. Muchos de estos puntos se hallaban ya en los manuscritos que recibieron los masoretas y estos no hicieron más que conservarlos.

Letras grandes. En algunas ocasiones encontramos una consonante que destaca por encima del resto por su mayor tamaño. A veces la letra que se destaca es la que abre un libro o una sección dentro de un libro (al estilo de lo que muchos manuscritos antiguos ya hacían y las antiguas imprentas imitan). En otras ocasiones la consonante destacada tiene un valor meramente estadístico. Por ejemplo en Lv 11,42 se destaca una letra por estar justo en la mitad de todo el Pentateuco. ¡Eso quiere decir que los masoretas habían contado todas las letras que constituían los cinco primeros libros de la Biblia!

Tiqqune Soferim (correcciones de los escribas). También aquí, los masoretas conservan una cierta tradición de corrección del texto, recibida de los *soferim* o escribas anteriores. Estamos ante casos en los que el texto consonántico sí que ha sido corregido. La fidelidad de los masoretas consiste en transmitir el texto recibido, llamando la atención sobre los lugares en los que el texto original ha sido corregido. En el margen indican la hipotética palabra o expresión original, que fue cambiada por razones teológicas o por «decoro», en este último caso, cuando la lectura era considerada irreverente. En Gn 18,22, al texto transmitido que dice «Abrahán estaba en la presencia de Yahvé», le acompaña una indicación marginal que informa que el texto original decía «Yahvé estaba en la presencia de Abrahán», cuyo orden de palabras se cambió por ser considerado irreverente.

Petuhôt y Setumôt (división del texto en capítulos y secciones). Para favorecer la lectura pública, o simplemente para favorecer una lectura lógica, los masoretas incorporaron en el mismo texto indicaciones que lo dividían en capítulos y secciones. Estas divisiones están marcadas por las consonantes hebreas *pe* (de *petuhôt*) y *samek* (de *setumôt*).

Qeré-Ketib (leído-escrito). En numerosas ocasiones la tradición de lectura (*Qeré*) de los masoretas es «incompatible» con la del texto recibido (*Ketib*). Siguiendo la costumbre de no cambiar el texto consonántico, los masoretas vocalizan el término en cuestión siguiendo la propia tradición de lectura (incompatible con las consonantes recibidas). En el margen sitúan,

de forma abreviada la indicación *Qeré* (es leído) junto con las consonantes de su tradición de lectura. Precisamente por ello hay que estar muy atentos para no mezclar las consonantes originales con las vocales de la nueva tradición de lectura. El nombre «Jehovah» nace de esta confusión. En efecto, en la tradición masorética existe un *Qeré perpetuum* que, por repetirse con mucha frecuencia, no se avisa en el margen. Se trata del nombre divino, cuyas cuatro consonantes (tetragrámaton) son YHWH. Los masoretas vocalizaron dicho nombre con las vocales de 'adonay, Señor, siguiendo la antiquísima tradición judía (testimoniada por la tradición griega de los LXX) de no pronunciar el nombre divino. Si se lee el tetragrámaton con las vocales de 'adonay, el resultado es *Jehovah*, un nombre que nunca existió en la tradición bíblica.

Aparato crítico marginal: masora

La masora propiamente dicha consiste en un conjunto de anotaciones críticas que acompañan el texto y que se colocan en los márgenes del manuscrito. Esta masora puede ser de tres tipos, según su colocación (a su vez ligada al contenido): *Masora parva* (colocada en los márgenes laterales del texto), *Masora magna* (colocada en los márgenes superior o inferior del texto) y *Masora finalis* (al final de un libro o conjunto de libros).

La *Masora parva* recoge pequeñas indicaciones, normalmente con abreviaturas (dado el espacio de los márgenes laterales), que después se desarrollan en la *Masora magna*. Con frecuencia son fruto de la escrupulosa «contabilidad» de los masoretas. Por ejemplo, se señalan todas las veces que aparece una palabra o una cierta vocalización que es única en toda la Biblia (hápx legómenon). También se indican palabras que aparecen en otros lugares de la Biblia dos, tres, cuatro... ¡incluso ocho veces! También en esta *Masora parva* se incluyen algunas de las indicaciones de lecturas que ya mencionamos anteriormente, como por ejemplo el *Qeré*. Para relacionar la anotación marginal con la palabra o consonante correcta de la línea correspondiente, se utilizaba el *circellus masoreticus*, un pequeño círculo sobre el término o letra en cuestión.

La *Masora magna* tiene una función auxiliar, ligada a las indicaciones de la *Masora parva*. Por ejemplo, cuando la *Masora parva* señala que un término o vocalización del mismo aparece cuatro veces en toda la Biblia, la *Masora magna* da las otras tres referencias (citando por extenso el inicio del versículo o las palabras claves para localizarlo). En otras ocasiones, apunta secuencias de palabras en otros lugares de la Biblia que difieren en poco de la que se está analizado.

La *Masora finalis*, dependiendo de los manuscritos, puede tener dos finalidades. Por un lado, de contabilidad: señala el número de consonantes, de palabras, versos, capítulos o secciones de un libro o conjunto de libros. De este modo el copista debía verificar que su manuscrito había sido copiado fielmente, sin añadir ni quitar ni una sola consonante. Por otro lado, de índice: el material masorético usado en el libro en cuestión se coloca alfabéticamente. Salta a la vista que esta última masora podía llegar a ocupar mucho espacio.

El trabajo de los masoretas, especialmente el de la escuela tiberiense de Aarón ben Asher, se impuso rápidamente dentro del mundo judío, hasta el punto de que, a partir del siglo XII, la inmensa mayoría de los manuscritos de la Biblia Hebrea contienen ya un texto vocalizado según el sistema tiberiense y dotado de masora. Tanto es así que no nos ha llegado ningún manuscrito hebreo no vocalizado copiado después del siglo I d.C. Entre los vocalizados, solo los encontrados en la Geniza de la sinagoga de El Cairo, a finales del siglo XIX, y una cierta tradición textual de la comunidad judía de Yemen, conservan el sistema de vocalización palestino y babilónico.

En España se conservan numerosos códices de la Biblia Hebrea, repartidos por diferentes instituciones (destacan, por el número de volúmenes, el Monasterio de El Escorial, la Biblioteca Nacional, la Biblioteca Complutense y la Abadía de Montserrat). Todos ellos pertenecen a la tradición masorética y contienen la vocalización tiberiense. El más antiguo, y uno de los más bellos, es el códice M1 que se conserva en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid, y que fue copiado en 1280.

La llegada, en el siglo XV, de la imprenta revolucionó la transmisión textual de la Biblia Hebrea, como sucedió también con el Nuevo Testamento griego. Marca un antes y un después en el estudio de los textos, dado que desaparecen los «manuscritos» y la labor de los copistas (y, por tanto, los errores). Los textos que salen de una misma imprenta son todos iguales. Evidentemente puede haber errores de imprenta, que se reproducen mecánicamente. Por otro lado, el poder de la imprenta hace que el manuscrito utilizado para componer las «planchas» se acabe imponiendo sobre otros manuscritos tal vez de mayor calidad. La primera Biblia Hebrea completa se imprimió en Soncino (cerca de Milán) en 1488.

En 1502, en España, el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) pone en marcha el ambicioso proyecto de la Biblia Políglota Complutense: una edición impresa de la Biblia en la que se pudieran leer los textos originales del Antiguo y Nuevo Testamento junto con las versiones antiguas de los mismos. En el proyecto inicial se contemplaba que el texto hebreo del Antiguo Testamento estuviera acompañado por las versiones griega de los LXX, aramea (Targum) y latina (Vulgata). El texto griego del Nuevo Testamento estaría acompañado de la versión latina (Vulgata).

Con este fin, el Cardenal Cisneros invirtió grandes cantidades de dinero para adquirir los mejores manuscritos (y para recibir en préstamos importantes ejemplares de la Biblioteca Vaticana) y reunió un importante grupo de exégetas en torno a la Universidad (Complutense) que él mismo había fundado en Alcalá de Henares. La dirección del grupo de biblistas se encomendó a Diego López de Zúñiga (que conocía el hebreo y el griego), y de él formaban parte Antonio de Nebrija, que se encargó de los textos latinos, Juan de Vergara, Hernán Núñez (primer catedrático de griego de Alcalá) y Demetrio Lucas, que se encargaron de los textos griegos, y los judíos conversos Alfonso de Zamora (primer catedrático de hebreo de Alcalá), Pablo Coronel (de la Universidad de Salamanca) y Alfonso de Alcalá, que se encargaron de la edición de los textos hebreos y arameos.

En 1517 se terminaron los volúmenes 1 a 4, que contenían todo el Antiguo Testamento. El

volumen 1, dedicado al Pentateuco, presentaba en cada hoja, y en paralelo, el texto hebreo (cuya base fue el códice M1 de Madrid), la *Vulgata* latina y el griego de la Septuaginta (con traducción latina interlineal). En la parte inferior se encontraba la versión aramea del Targum de Onqelos, con traducción latina a su lado. En los siguientes volúmenes (resto del Antiguo Testamento) se decidió no incluir la versión aramea, aunque el trabajo de recopilar los manuscritos de los diferentes targumín a los libros del Antiguo Testamento ya se había realizado. El volumen sexto se concibió como un suplemento auxiliar y contiene varios diccionarios y gramáticas de hebreo, griego y arameo.

Benito Arias Montano continuaría la tradición de Biblias políglotas de origen español, con la publicación de la Políglota de Amberes o la Biblia Regia (Holanda, 1569-1572), fruto de la colección de importantes manuscritos bíblicos en la Biblioteca de El Escorial. La base del texto hebreo la constituye el manuscrito G-II-8 de dicha biblioteca (siglo xv). Más adelante se publicarían otras políglotas en París (1629-1645) y Londres (1654-1657), esta última la más conocida, obra de B. Walton, que incluye el Pentateuco Samaritano y las versiones siríaca y árabe del AT.

En el mundo judío, después de la Biblia de Soncino (1488) se comenzó a imprimir la Biblia Hebrea acompañada de la traducción aramea de los targumín y de comentarios medievales al texto hebreo, lo que sería conocido como Biblia Rabínica. La primera edición salió de la imprenta de Daniel Bomberg, en Venecia (1516-1517), aunque la más conocida fue la segunda edición, que incluía la masora, obra de Jacob ben Hayim, publicada también en Venecia (1524-1525). Esta edición se convirtió en el *textus receptus*, es decir, el texto aceptado y usado por todo el mundo judío y, hasta bien entrado el siglo xx, el texto de la Biblia Hebrea usado por los exégetas de todas las confesiones.

La posibilidad de disponer de una Biblia Rabínica en casa o en cualquier biblioteca favorecía el trabajo de los biblistas. Sin embargo, trajo consigo una serie de problemas desde el punto de vista de la crítica textual. En efecto, no se sabe en qué manuscrito se basó la segunda Biblia Rabínica e incluso se sospecha que pudiera combinar diferentes manuscritos y hasta incorporar cambios a partir de las opiniones del editor. El *textus receptus*, por tanto, era un texto mixto en muchos detalles (aunque el texto consonántico, muy estable en todos los manuscritos, no sufriera grandes cambios, más allá de errores de imprenta).

El primer trabajo «crítico» encaminado a recuperar el Texto Masorético más primitivo fue la colección de variantes de B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus* (Oxford 1776-1780), fruto de la revisión de más de 600 manuscritos bíblicos hebreos y de varias ediciones impresas. La obra de J. B. de Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti* (Parma 1784-1788) se concibe como un complemento al trabajo de Kennicott. Ambas obras siguen siendo útiles hoy.

Tendremos que esperar a la segunda mitad del siglo xx, especialmente después de los descubrimientos de las once cuevas de Qumrán (1947-1956), para poder contar con un instrumento verdaderamente crítico de la Biblia Hebrea. El proyecto de *Biblia Hebraica* emprendido por R. Kittel, se basó, a partir de su tercera edición (conocida como BHK³, Stuttgart

1929-1937) en el código de Leningrado (L), además de contar con un aparato crítico que confrontaba el texto con variantes del Pentateuco Samaritano y de las principales versiones antiguas. En su cuarta edición, llamada *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS, Stuttgart 1966-1977), incorpora variantes de los manuscritos de Qumrán hasta entonces publicados, todavía pocos. Hoy está en curso de publicación la quinta edición, *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ, Stuttgart 2004-), de la que ya han aparecido varios volúmenes, cuyo aparato crítico puede contar ya con todos los testimonios de Qumrán y con los resultados del vasto proyecto de crítica textual llamado *Hebrew Old Testament Text Project* (HOTTP), iniciado por D. Barthélemy y editado posteriormente por A. Schenker. El HOTTP estudia con detenimiento miles de lecturas difíciles de la Biblia Hebrea, proponiendo soluciones. La BHQ sigue reproduciendo, como texto hebreo, el código de Leningrado.

El segundo gran proyecto de edición crítica de la Biblia Hebrea es el Hebrew University Project (HUP), apadrinado por la Hebrew University de Jerusalén, cuya base es el código de Alepo. Dada la naturaleza fragmentaria de este código (al que le falta el Pentateuco entero), este proyecto no puede cubrir la Biblia entera. Hasta la fecha solo se han publicado los volúmenes correspondientes a los profetas Isaías (1995), Jeremías (1997) y Ezequiel (2004). Como novedad, frente a la BHS-BHQ, y siguiendo los criterios de sus responsables, M. H. Goshen-Gottstein y S. Talmon, el aparato crítico de la edición HUP se divide en cuatro partes. Se distinguen, así, los testimonios en otras lenguas (versiones antiguas, aparato I) de los testimonios hebreos, que, a su vez, se dividen en dos, según la época: lecturas variantes de Qumrán y citas rabínicas anteriores al Talmud (aparato II), por un lado, y lecturas de los manuscritos medievales ya vocalizados (aparato III), por otro. El aparato crítico IV recoge variantes de ortografía, vocalización y acentuación.

El tercer y último gran proyecto de edición crítica de la Biblia Hebrea se distingue netamente de los dos anteriores por su pretensión de proponer un texto crítico o ecléctico. Pretende alcanzar, a través de la crítica textual, el texto que está en el origen de la diversidad actual. Este es el ambicioso objetivo de la *Oxford Hebrew Bible* (OHB), que hasta ahora solo ha conocido una edición de los primeros once capítulos de Génesis. El problema se plantea en aquellos libros, o secciones de libros, en los que parece evidente que las tradiciones manuscritas testimonian ediciones diferentes de un mismo texto (como es el caso de los libros de Jeremías o Jueces). En esos casos, la OHB probablemente presentará en paralelo ambas ediciones. Los dos proyectos mencionados anteriormente, por el contrario, renuncian al objetivo de un texto ecléctico, conscientes de las aporías que presenta, y proponen ediciones ‘diplomáticas’ de un manuscrito, dejando para el aparato crítico las variantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Chiesa, B., *The emergence of the Hebrew Biblical pointing: the indirect sources* (Fráncfort del Meno: Lang, 1979).
- Dotan, A., *Biblia Hebraica Leningradensia: Prepared according to the Vocalization, Accents,*

- and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex (Leiden: Brill, 2001).
- Elliger, K., y W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: 1966-1977).
- Fernández Tejero, E., *La tradición textual española de la Biblia Hebrea: el manuscrito 118-Z-42 (M1) de la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid* (Madrid: Textos y Estudios «Cardenal Cisneros», 1976).
- Freedman, D. N., A. B. Beck y J. A. Sanders, *The Leningrad Codex: The Facsimile Edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- Frensdorff, S., *Die Massora Magna* (Nueva York: KTAV, 1968).
- Goshen-Gottstein, M. H., *The Rise of the Tiberian Bible Text* (Cambridge: Harvard University Press, 1963).
- , *The Book of Isaiah: The Hebrew University Bible* (Jerusalén: The Magnes Press, 1965).
- Goshen-Gottstein, M. H. (ed), *The Aleppo Codex* (Jerusalén: The Magnes Press, 1976).
- Kelley, P. H., D. S. Mynatt y T. G. Crawford, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- Kennicott, B., *Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1776-1780).
- Marquis, G., S. Talmon y M. H. Goshen-Gottstein, *The Book of Ezekiel* (Jerusalén: The Magnes Press, 2004).
- Martín Contreras, E., y G. Seijas de los Ríos, *Masora. La transmisión de la tradición de la Biblia Hebrea* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 20; Estella: Verbo Divino, 2010).
- McCarthy, C., *The Tiquene Sopherim and other theological corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981).
- Pérez Castro, F., *El Codice de Profetas de el Cairo* (Madrid: Textos y Estudios «Cardenal Cisneros», 1979).
- Pérez Fernández, M., J. M. Sánchez Caro y J. Trebolle Barrera, *Historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 2006).
- Rabin, C., S. Talmon y E. Tov, *The Book of Jeremiah* (Jerusalén: The Magnes Press, 1997).
- Rossi, J. B. de, *Variae Lectiones Veteris Testamenti ex immensa Mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad Samar. Textum, ad Vetustiss. Versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae* (Parma: 1784-1788).
- Sanders, J. A., «The Hebrew University Bible and Biblia Hebraica Quinta»: *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 518-526.
- Schenker, A., Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, G. J. Norton, S. Pisano, J. de Waard y R. D. Weis (eds.), *Biblia Hebraica Quinta. General Introduction and Megilloth* (Biblia Hebraica Quinta 18; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004).
- Scott, W. R., *A Simplified Guide to BHS* (Berkeley: BIBAL, 1987).
- Tawil, H., y B. Schneider, *The Crown of Aleppo. The mystery of the Oldest Hebrew Bible Codex* (Filadelfia: The Jewish Publication Society, 2010).
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Mineápolis: Fortress Press, ³2011).
- Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*

(Madrid: Trotta, 1993).

Weil, G. E., *Massorah Gedolah iuxta codicem leningradensem B 19 a* (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1971).

Wonneberger, R., *Understanding BHS. A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, ³2001).

Würthwein, E., *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica* (Grand Rapids: Eerdmans, ²1995).

Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah* (Chico: Scholars Press, 1980).

2. El Pentateuco Samaritano

A) LA COMUNIDAD SAMARITANA

La tradición manuscrita hebrea estudiada hasta ahora, la masorética, ha sido transmitida por el único grupo judío que sobrevivió a partir del siglo II d.C., los fariseos. En la actualidad, sin embargo, existe otro grupo cuyo origen se remonta al pueblo de Israel pero que no puede llamarse judío: se trata de los samaritanos, una comunidad que cuenta con varios centenares de seguidores en la ciudad de Nablus (Siquén) y en otros lugares dispersos. Es esta comunidad religiosa la que ha conservado el Pentateuco Samaritano (PSam), cuyo manuscrito más antiguo, el rollo de Abisha, se podría datar entre los siglos XII-XIII d.C. Los samaritanos han transmitido únicamente los cinco primeros libros de la Biblia como Escritura santa. Su enemistad con los judíos hizo que no aceptaran en su «canon» los libros de los «Profetas y otros escritos» que se fueron incorporando a la Biblia Hebrea gradualmente.

Por el testimonio de los evangelios, estamos familiarizados con la enemistad que había entre judíos y samaritanos en el siglo I de nuestra era. El diálogo entre Jesús y la Samaritana, de hecho, identifica el problema central de dicha enemistad: el culto diferenciado en el monte de Sión (Jerusalén: judíos), y en el monte Garizín (cerca de Siquén: samaritanos). Esta extrañeza mutua hunde sus raíces ya en la división del reino de Salomón en dos, dando origen a los reinos de Judá (sur) e Israel (norte). Después de dos siglos en los que se alternaron las guerras y las alianzas, el reino de Israel fue conquistado por Asiria, desapareciendo como entidad política, y su capital, Samaría, fue destruida en el 722 a.C. Una parte relevante de la población fue exiliada y la región fue repoblada por gentes traídas de otros lugares del Imperio asirio. De este modo se conseguía diluir la conciencia nacionalista entre la población. Desde entonces, los judíos del reino del sur empezaron a mirar a sus hermanos del norte (samaritanos) como un cuerpo extraño.

La separación formal con el culto de Jerusalén y, por tanto, con el judaísmo, no llegaría hasta más tarde, aunque se discute la fecha concreta. Si nos basamos en el libro de Esdras (cf. Esd 4), el cisma se habría producido con la vuelta de los judíos del exilio babilónico, en periodo persa, y el motivo habría sido la pretensión judía de reconstruir el templo de Jerusalén. Flavio Josefo (*AntJ.* XI, 340-345), sin embargo, pospone la separación a la época de Alejandro Magno, momento de la construcción del templo cismático de Siquén. Autores modernos consideran, por su parte, que la división formal y definitiva se produjo con la destrucción del templo samaritano por el

rey judío, de la dinastía asmonea, Juan Hircano, en el 128 a.C.

Esta última fecha puede dar razón de una característica peculiar de los manuscritos samaritanos: la escritura paleohebrea. En efecto, esta tradición manuscrita no utiliza la escritura imperial asiria «cuadrada» que se fue imponiendo poco a poco entre los judíos para escribir hebreo y arameo después del exilio babilónico. La primitiva escritura «fenicia» (paleohebreo), que encontramos en inscripciones arameas del siglo IX a.C. como la estela de Tel Dan, quedó, por tanto arrinconada. Sin embargo, durante la época de la monarquía asmonea, y como parte de un intento de fundamentar sus raíces en la monarquía davídica (reafirmando su independencia frente a los seléucidas), se recuperó la escritura antigua, como nos lo testimonian monedas y manuscritos de esa época.

B) EL TEXTO PRESAMARITANO

De modo análogo a como hicimos en el caso del TM, debemos distinguir entre el PSam, tal y como lo tenemos testimoniado en los manuscritos medievales, y el texto presamaritano, es decir el tipo textual hebreo del que provienen aquellos manuscritos. También en este caso debemos acudir a los descubrimientos de Qumrán, que arrojan luz sobre los orígenes de esta tradición manuscrita.

En efecto, entre los rollos encontrados en las cuevas junto al mar Muerto, han aparecido varios con escritura paleohebrea atribuibles a la época asmonea. Uno de ellos, 4QpaleoExod^m, contiene muchas lecturas y características hasta entonces exclusivas de PSam. Lo mismo sucede con otros textos de Qumrán no escritos en paleohebreo pero que contienen elementos característicos de PSam, como 4QRP^a, 4QNum^b o 4QDeutⁿ.

Es necesario precisar que estos testimonios textuales comparten elementos distintivos de PSam pero no sus señas «sectarias» de identidad (elementos que han sido introducidos en el texto en polémica con el templo de Jerusalén y a favor del monte Garizín). Hablamos de un tipo de texto presamaritano identificado en algunos manuscritos de Qumrán, no en el sentido de que en esos manuscritos ya se encuentre el texto del PSam (a imagen de la relación entre texto protomasorético y el texto consonántico de TM), sino en el sentido de que el tipo textual identificado en dichos manuscritos sería el que la comunidad samaritana tomaría como Escritura y en el que se insertarían sus lecturas «sectarias».

Podemos, por tanto distinguir entre elementos presamaritanos del PSam (presentes tanto en los mencionados manuscritos de Qumrán como en PSam) y elementos samaritanos (características sectarias exclusivas de PSam). En este epígrafe nos ocupamos de los primeros, dejando los segundos para el siguiente.

Sin duda alguna, uno de los elementos presamaritanos más notables de PSam son las armonizaciones, es decir, los cambios en un texto para hacerlo concordar con los elementos del contexto. Se evitan así las contradicciones internas del texto (que a menudo encontramos en los libros de la Biblia), que no se consideran dignas de una obra sagrada. Un buen número de armonizaciones tiene como protagonista el libro del Deuteronomio. Dado que este libro repite parte de la historia contenida en los libros anteriores, a veces se insertan palabras del

Deuteronomio en aquellos para armonizar. Es el caso de Dt 18,18-22 («Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti...»), que se añade al relato del Sinaí de Ex 20 en PSam y 4QRP^a. Efectivamente, Dt 18,16-18 dice algo que no se nos narra en Ex 20: «es exactamente lo que tú pediste a Yahveh tu Dios en el Horeb, el día de la Asamblea, diciendo: “Para no morir, no volveré a escuchar la voz de Yahveh mi Dios, ni miraré más a este gran fuego”. Y Yahveh me dijo a mí: “Bien está lo que han dicho. Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti...”». Para evitar la contradicción se inserta el pasaje de Deuteronomio en Ex 20.

Otros elementos presamaritanos de PSam son las correcciones ortográficas o gramaticales. Llama la atención que el texto protomasorético (y el consonántico de TM) conservan muchos términos que son aparentemente incorrectos (ortográfica o gramaticalmente) y que la vocalización masorética corregirá. El texto presamaritano, sin embargo, presenta ya estos elementos corregidos.

Por fin, en algunos casos los elementos presamaritanos de PSam tienen que ver con el contenido (lecturas variantes frente a la tradición de TM). En estos casos no se trata de contenido que pueda reputarse como «sectario». Es más bien representativo de un tipo textual diferente a TM.

Podemos concluir, por tanto, que hacia la época asmonea (finales siglo II a.C.) tenemos testimoniado un tipo de texto presamaritano que es el que usaba la comunidad samaritana separada (o que se estaba separando) de Jerusalén. Este es el tipo textual, diferente a TM, del que deriva PSam, si bien la comunidad samaritana dejará todavía su huella a través de inserciones redaccionales de tipo «sectario».

C) LAS CARACTERÍSTICAS «SECTARIAS» DEL PENTATEUCO SAMARITANO

Nos referimos ahora propiamente a las características de los manuscritos de PSam que han llegado hasta nosotros conservados y transmitidos por la comunidad religiosa samaritana. Y más concretamente trataremos las características «sectarias» de estos manuscritos, es decir, aquellas que le dan su carácter samaritano (y que no poseen los manuscritos de Qumrán de tipo presamaritano).

Estas características «sectarias» se refieren fundamentalmente a cambios en el texto que tienen que ver con el lugar privilegiado que los samaritanos dan, como lugar de culto, al monte Garizín en lugar del monte santo de Jerusalén (Sión). Cada vez que el Pentateuco alude a Jerusalén como lugar central de culto, el PSam lo sustituye por una referencia al monte Garizín. De este modo, en las formas del decálogo de Ex 20 y Dt 5, PSam añade un último mandamiento (Ex 20,17 según PSam [en cursiva Ex 20,17 según TM]):

No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su campo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo. Y cuando YHWH tu Dios te haya introducido en el país de los cananeos a donde vas a entrar para poseerlo, te erigirás grandes piedras y las enlucirás con cal. Escribirás sobre las piedras todas las palabras de esta Ley. Cuando hayáis vadeado el Jordán erigiréis estas piedras que hoy os ordeno, en el monte Garizín. Y

construirás un altar un altar a YHWH [...]. Esta **montaña** está más allá del Jordán detrás del camino del poniente, en el país del Cananeo, que habita en la Arabah, frente a Gilgal, cerca de la encina de Morah, cerca de Siquén.

Como ya vimos en el caso de las armonizaciones, una característica de esta adición es que está hecha de texto bíblico tomado de otros pasajes, en concreto de Dt 11,29-30 y 27,2-7. En este caso, sin embargo el redactor samaritano modifica (en negrita en el texto) algunos elementos de los textos de origen: introduce el nombre Garizín en lugar de Ebal (Dt 27,4) o añade la expresión «cerca de Siquén» que no se halla en Dt 11,30.

La intención final está clara: ya en el decálogo Moisés ordena erigir un lugar de culto en el monte Garizín, cerca de Siquén. Ya desde los orígenes, por lo tanto, está fundamentado el culto de los samaritanos, lo que no puede ser dicho de Jerusalén.

BIBLIOGRAFÍA

- Coggins, R. J., *Samaritans and Jews: the Origin of Samaritanism reconsidered* (Oxford: Basil Blackwell, 1975).
- Crown, A. D., *The Samaritans* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1989).
- , *Samaritan Scribes and Manuscripts* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2001).
- Crown, A. D., y R. Pummer, *A Bibliography of the Samaritans* (Lanham: Scarecrow Press, ³2005).
- Gall, A. F. von, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen: Töpelmann, 1914-1918).
- Gesenius, W., *De Pentateuchi Samaritani origine indole et auctoritate commentatio philologico-critica (1815)* (Whitefish: Kessinger Publishing, 2010).
- Girón Blanc, L.-F., *Pentateuco Hebreo-Samaritano. Genesis* (Madrid: Textos y Estudios «Cardenal Cisneros», 1976).
- Pérez Castro, F., *Séfer Abisa': edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablus* (Madrid: Seminario Filologico Cardenal Cisneros, 1959).
- Purvis, J. D., *The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect* (Cambridge: Harvard University Press, 1968).
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Mineápolis: Fortress Press, ³2011).
- Waltke, B. K., «The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament», en J. B. Payne, (ed), *New Perspectives on the Old Testament* (Waco: Word Books, 1970).

3. Los manuscritos bíblicos de Qumrán

A) LA HISTORIA DEL DESCUBRIMIENTO

Ya hemos mencionado en varias ocasiones, hablando de los textos protomasorético y presamaritano, los manuscritos hebreos descubiertos en Qumrán. Ahora es el momento de detenernos a estudiar toda la riqueza que salió a la luz en el descubrimiento arqueológico más importante, por lo que a la Biblia respecta, del siglo xx.

Para ello debemos comenzar haciendo un poco de historia, aunque en sus inicios esta se mezcla un poco con la leyenda. A principios de 1947 un pastor beduino, en la zona conocida como Khirbet-Qumrán, en las cercanías del mar Muerto, se divertía tirando piedras a las cavidades situadas a media altura en el irregular desierto de Judea (o tal vez persiguiendo a una cabra rebelde, según otras fuentes). En aquella ocasión, una de las piedras, que con mucho tino había entrado en una cueva, produjo el sonido que acompaña a la cerámica cuando se rompe. Llevado por la curiosidad, y probablemente con la esperanza de encontrar un «tesoro», escaló hasta la cueva y descubrió diez tinajas. Para su decepción, no encontró más que viejos manuscritos. No podía ni imaginar que estaba ante el tesoro arqueológico más relevante de todo un siglo.

De esa primera cueva salieron siete manuscritos, algunos de ellos bastante bien conservados, como el gran rollo de Isaías (1QIs^a). Fueron vendidos a una tienda de Antigüedades de Belén, que, a su vez, vendió cuatro de ellos al Monasterio siro-ortodoxo de san Marcos, en Jerusalén, y los tres restantes a un estudioso judío, E. Sukenik. Con el tiempo, el hijo de Sukenik, Y. Yadin, reunió los siete manuscritos adquiriendo, en nombre del recién creado Estado de Israel, los otros manuscritos al monasterio de san Marcos.

En realidad todavía se tardó un tiempo en reconocer la antigüedad e importancia de aquellos manuscritos e incluso en entender que provenían del mismo lugar. Hubo que esperar dos años para que se descubriera la localización de la primera cueva y se produjera la primera expedición arqueológica a la zona (febrero de 1949). Ya entonces se identificaron las ruinas de un asentamiento humano cerca de la cueva, pero no fue hasta finales de 1951 cuando una nueva expedición excavó el enclave de Qumrán y estableció una relación entre la comunidad allí asentada y los manuscritos escondidos en las cuevas. Desde entonces se acepta la hipótesis de que aquel era un asentamiento esenio (cuya idiosincrasia se revela en las «reglas de la comunidad» descubiertas en las cuevas) y de que en su interior se produjeron, copiaron o conservaron los manuscritos que más tarde, en el 68 d.C. fueron escondidos en grutas circundantes ante la inminente llegada de las tropas de Tito que se dirigían a sitiar la ciudad de Jerusalén.

Mientras tanto, los beduinos no cejaban en su empeño, a escondidas de los arqueólogos, de encontrar nuevas cuevas. Y así fue. De hecho, de las once cuevas descubiertas, cinco lo fueron por lo beduinos, entre ellas las más importantes (cuevas 1, 4 y 11). Se trataba de una peculiar carrera entre arqueólogos y beduinos. Cuando estos llegaban antes, aquellos tenían que recuperar el material comprándolo a diferentes instituciones en Jerusalén. Especialmente complicado fue reunir todo el material hallado en la cueva 4, la más rica, pero con el material más fragmentario: miles de fragmentos de manuscritos. La última de las cuevas, la número once, fue descubierta en enero de 1956, esta vez con un material, en su mayoría, bastante bien conservado.

Además de las once cuevas de Qumrán se descubrieron otros asentamientos que conservaban manuscritos, bíblicos o no, cerca de la zona: Masada, Wadi Murabba'at y Naḥal Ḥever. Toda esta zona en torno a Qumrán, primero bajo mandato británico y más tarde bajo

soberanía jordana (tras la creación del Estado de Israel), pasó a ser controlada por Israel tras la guerra de los seis días (1967), al igual que Jerusalén este, donde se hallaba el Museo Arqueológico Palestino (más tarde Rockefeller Museum) que albergaba los manuscritos, que en aquel momento fueron «nacionalizados».

A medida que los manuscritos eran encontrados se les sometía a sesiones fotográficas, lo que con el tiempo resultó de gran utilidad, a veces por el mero hecho de que posteriormente algunos se degradaron enormemente. Los manuscritos de la primera cueva, en general bien conservados, no tardaron en ser publicados. Lo mismo sucedió con las cuevas «menores» (2-3 y 5-10), en las que el material era poco. La colección «Discoveries in the Judaean Desert» (DJD), publicada por la Oxford University Press se constituyó como el cauce oficial para editar los descubrimientos.

Sin embargo, los problemas vinieron con las cuevas 4 y 11, especialmente con la primera de ellas, dado el ingente material y las condiciones en las que se había conservado. Este material, que en su mayor parte no fue encontrado por los arqueólogos sino por los beduinos, estaba constituido por miles de fragmentos de pergamino que, en primera instancia, fueron almacenados en cajas de zapatos o de cigarrillos, esperando ser recompuestos como se recompone un puzzle, del que no tenemos la imagen final y al que le faltan piezas. Solo que en este caso se trataba de centenares de puzzles con las piezas mezcladas. No es de extrañar, por tanto, que las publicaciones se hicieran de esperar, aunque no solo por la dificultad del material, sino por el número reducido de especialistas dedicados a recomponer los manuscritos.

De este modo, en 1987, al cumplirse el cuarenta aniversario del descubrimiento de la primera cueva la mayor parte del material de la cueva 4 seguía sin ser publicado. Las quejas dentro del mundo académico empezaron a crecer, acusando al equipo editor de monopolio obstructor de la investigación. Incluso se habló de teorías conspiratorias del Vaticano que pretendía eliminar un material peligroso por lo que podría revelar sobre los orígenes del cristianismo.

Todo cambió a finales de 1990. La Autoridad Israelí de Antigüedades (IAA) decidió cambiar la dirección del equipo editor y ampliarlo de forma considerable, abriendo sus puertas a diferentes entidades académicas europeas y americanas, de modo que la publicación de los manuscritos fuera más ágil. Pero el empujón final vino de la publicación «furtiva» de miles de fotografías de los manuscritos todavía no editados que, de este modo pasaban a ser accesibles a todos los estudiosos. Al poco tiempo, el mismo comité editor puso a disposición de los estudiosos la serie completa de fotografías de todos los manuscritos. El resultado fue que las publicaciones de los rollos de la cueva 4 y 11 se aceleraron enormemente y en tan solo once años se editaron la mayoría de los volúmenes que faltaban. La colección completa (en la serie DJD) comprende 40 volúmenes. Los ocho primeros se publicaron entre 1955 y 1990. Entre 1992 y 2002 se llegaron a publicar veintinueve volúmenes. Los tres últimos vieron la luz entre 2009 y 2010.

B) TIPOLOGÍA DE MANUSCRITOS

¿Qué tipo de manuscritos se encontraron en las once cuevas de Qumrán? Salieron a la luz

manuscritos bíblicos y no bíblicos, incluyendo en estos últimos algunas obras desconocidas hasta entonces. Los manuscritos estaban escritos en tres lenguas: hebreo (la mayoría), arameo y griego. El material de la mayor parte de los manuscritos es el pergamino y solo una muy pequeña tiene el papiro como base. En todos los casos el formato de los manuscritos es el rollo.

La datación de los manuscritos atiende a varios criterios. En primer lugar, paleográficos, es decir, dependiendo del tipo de escritura, que cambia con el tiempo. En Qumrán está testimoniada la escritura hebrea arcaica (250-150 a.C.), la asmonea (150-30 a.C.) y la herodiana (30 a.C.-70 d.C.). En segundo lugar el análisis por carbono 14 aplicado a los pergaminos u otro material contemporáneo. En último lugar, atendiendo a los resultados arqueológicos de las mismas cuevas y de la historia del asentamiento de Qumrán. En función de estos tres criterios los manuscritos han sido datados entre finales del siglo III a.C. y mitad del siglo I d.C. (fueron escondidos en el año 68 d.C.).

La nomenclatura de los manuscritos de Qumrán atiende a las siguientes claves. El primer número señala la cueva (de 1 a 11, por tanto). A continuación aparece una o varias letras, indicando el lugar del descubrimiento (Q = Qumrán, Mas = Masada, Mur = Murabba'at, Hev = Naḥal Hever). A continuación sigue un número que indica la catalogación del manuscrito o fragmento dentro de una misma cueva o bien (alternativo) la descripción del mismo (ejemplo: Génesis, Jubileos, paleohebreo Éxodo o papiro Levítico), en cuyo caso, si hay más de una copia de ese libro en la misma cueva se utiliza el alfabeto (a, b, c, d...) para numerarlas. Así, por ejemplo, 11Q5 o 11QPs^a (que identifican de dos modos el mismo manuscrito) se refieren al manuscrito nº 5 de la cueva 11 de Qumrán, que es la primera copia de Salmos de dicha cueva (hay hasta cinco copias).

Dejando aparte los manuscritos bíblicos, de los que nos ocuparemos en el siguiente epígrafe, el material descubierto en las once cuevas responde a la siguiente clasificación:

Textos apócrifos. De entre los libros apócrifos que hasta 1947 conocíamos, en Qumrán han aparecido copias del Salmo 151, y de los libros de Enoch, Jubileos y Testamento de los doce Patriarcas. Pero además han salido a la luz nuevas composiciones, desconocidas hasta ahora, que pueden catalogarse como «apócrifos». El más importante es, tal vez, el Apócrifo de Génesis encontrado en la cueva 1, que además es el más extenso. También hay composiciones en torno a personajes de la Biblia como Noé, Jacob, José, Moisés, Josué y varios profetas que pertenecen al género de apócrifos.

Comentarios bíblicos (pesharim). Uno de los géneros «favoritos» de la comunidad de Qumrán es el comentario a uno o varios textos bíblicos. En este tipo de comentarios sale a la luz la idiosincrasia de la comunidad que los produce, sus expectativas, sus creencias, etc. Entre estos comentarios, llamados «pesharim» (el singular «peshar» significa 'interpretación') destacan los del libro de Habacuc (1QpHab), de Nahum (4Q169) o del Salmo 37 (4Q171), por la información que nos proporcionan de las expectativas mesiánicas de la comunidad que los produjo, centradas en un maestro de justicia, y en tensión con la comunidad infiel del templo de Jerusalén (con el «sacerdote malvado» a la cabeza) y con el poder de Roma.

Otros manuscritos contienen cadenas de textos bíblicos que están unidos por temas. Nos proporcionan una información valiosísima de cuáles eran los textos que se subrayaban y en qué sentido se entendían. Los más conocidos son 4QFlorilegium (4Q174), que se centra en la promesa davídica de un reino sin fin, 4QTestimonia (4Q175), que parece aludir a tres figuras mesiánicas (el profeta legislador que debe venir, el mesías rey y el futuro sumo sacerdote), 11QMelquisedec (11Q13), en el que se presenta al sacerdote Melquisedec como un ángel o intermediario divino que jugará un papel relevante en el juicio de los últimos días, y 4Q521, en el que parecen confundirse las figuras del mesías, caracterizado según Is 61,1 y las de Señor (*adonay*). Ni qué decir tiene que estos textos son de gran ayuda para entender el trasfondo religioso y la expectativa mesiánica que existía en tiempos de Jesús.

Textos legislativos. Documento de Damasco (CD = Cairo Damasco): llamado así por la mención de dicha ciudad en el documento. Este texto legislativo era ya conocido gracias al descubrimiento de la Geniza de la sinagoga de El Cairo, en 1896. Contiene, entre otras cosas, reglas sobre la pureza de los sacerdotes y de los sacrificios, sobre el matrimonio, la relación con los no judíos o la vida de la comunidad de la alianza.

La Regla de la Comunidad (1QS): se trata de un documento propio de Qumrán y describe las reglas que rigen la vida de la comunidad de la alianza (encuentros, faltas, castigos, purificaciones, etc.) y los requisitos para ser admitido en ella. De ahí el nombre de este texto, del que se han encontrado unas siete copias en las diferentes cuevas, la primera de ellas ya en la cueva 1. Este documento suele constituir la base para comprender la idiosincrasia de la comunidad, supuestamente esenia, que produjo, conservó y escondió los manuscritos.

El Rollo del Templo (11QTemplo): así llamado porque describe un templo, en concreto el templo nuevo que se construirá cuando la comunidad fiel recupere el poder. Describe las festividades y sacrificios que se observarán en él. Una particularidad importante es que el calendario en el que se basan estas festividades es el solar de 364 días, no el lunar utilizado en el templo de Jerusalén.

Colecciones de himnos. Entre los siete primeros rollos hallados en la cueva 1, se encontraba uno al que se le dio el nombre de «Hodayot» o «Himnos de acción de gracias» (1QH). Contiene unas 25 composiciones muy similares en forma a los Salmos, todas ellas entonadas en primera persona. Es muy recurrente el tema de la lucha entre el justo y el malvado. Que estos himnos jugaban un papel importante en la comunidad, seguramente en su liturgia, se desprende de las numerosas copias (7) encontradas en el resto de las cuevas.

Obras escatológicas. La época intertestamentaria siempre fue propicia para la literatura apocalíptica y escatológica, ligada, por su naturaleza, a periodos de sometimiento a otras potencias. En el caso de la comunidad de Qumrán, a la dominación romana sobre Palestina debía añadirse la separación respecto al poder judío de Jerusalén, concebido como «malvado».

Los dos textos más importantes de este género son el Rollo de la Guerra (1QM y fragmentos en la cueva 4) y una obra que describe la Nueva Jerusalén que está por llegar (con copias en varias cuevas). El Rollo de la Guerra fue llamado así porque describe el enfrentamiento

entre «los hijos de la luz» y «los hijos de las tinieblas», concebido como la guerra definitiva que dará la victoria al pueblo de Dios, condenando a los hijos de Satán. La segunda obra nos ofrece la descripción de lo que será la Nueva Jerusalén, con su templo, con amplitud de detalles y medidas, de modo muy similar a lo que tenemos en Ez 40-48 o Ap 21.

Textos sapienciales. Muchos de los textos sapienciales encontrados en Qumrán pertenecen al género de las «instrucciones» que el sabio dirige al discípulo y que ya conocemos por los libros de Proverbios o Sirácida. El ejemplo más importante es el de 4QInstrucciones. La personificación de la sabiduría y de la necedad o maldad en dos mujeres rivales, propia de la sabiduría bíblica, está ilustrada también en estos textos.

Un extraño manuscrito: el rollo de cobre. Una de las muchas sorpresas que depararon los descubrimientos de Qumrán se produjo en la cueva 3, una gruta que, por otro lado, no contenía material demasiado interesante. En ella se encontró un rollo de cobre con un texto inciso en hebreo. El rollo tuvo que ser seccionado en varios trozos verticales para poder leerlo. Contiene indicaciones de lugares de Palestina donde se supone que fueron escondidos tesoros. Algunos han querido ver en este rollo las indicaciones de los lugares en los que fue escondido el tesoro del templo antes de la llegada de las tropas de Tito, en el 68 d.C. Se han hecho incluso intentos de excavar en busca de esos tesoros, siempre de modo infructuoso.

Fragmentos no identificados. Junto a la riqueza, ya mencionada, de literatura testimoniada en los manuscritos de Qumrán, nos encontramos con centenares de fragmentos «no identificados». En la mayoría de los casos se trata de fragmentos muy pequeños o mal conservados, en los que apenas se pueden leer palabras. En otras ocasiones se pueden identificar palabras pero no corresponden a ningún pasaje de la literatura judía, aramea o griega conocida.

C) LA BIBLIA EN QUMRÁN

Descripción de los manuscritos bíblicos

Junto con todos los textos hasta ahora descritos, en las once cuevas de Qumrán salieron a la luz unos doscientos manuscritos que contenían texto bíblico, en hebreo, arameo y griego. Desde fragmentos minúsculos que conservaban algún versículo hasta largos rollos que contenían uno o más libros de la Biblia.

Se han encontrado fragmentos en hebreo de todos los libros protocanónicos (incluimos los fragmentos en arameo de Daniel), exceptuando Ester y Nehemías, aunque este último se supone que estaría situado a continuación del fragmento de Esdras que conservamos (Esdras-Nehemías se concebía como un único libro). Por lo que respecta a los libros deuterocanónicos (aquellos no aceptados por judíos y protestantes), en Qumrán hay copias de Tobías (cuatro en arameo y una en hebreo), de Sirácida, o Eclesiástico, (en hebreo, tanto en el yacimiento de Masada como en Qumrán) y de la *Carta de Jeremías* (capítulo sexto de Baruc en nuestras Biblias), esta última en griego. Durante mucho tiempo los libros de Tobías y Sirácida fueron conservados únicamente en griego, siríaco o latín. La aparición ahora del texto en su lengua original⁵ (en el caso de Tobías no está claro si era el hebreo o el arameo) ha supuesto un gran

avance en el estudio y comprensión de estos libros. La teoría de que ambos libros no entraron en el canon hebreo por su lengua queda así en entredicho.

La importancia de los descubrimientos de Qumrán, desde el punto de vista bíblico, se comprende rápidamente al considerar que antes de 1947 el manuscrito más antiguo que contenía la Biblia Hebrea entera era el códice de Leningrado, fechado en el año 1009 d.C. Para algunos libros (como los profetas) podríamos remontarnos casi un siglo antes (códices de Los profetas de El Cairo y de Alepo), en torno a inicios del siglo x d.C. ¡Eso quiere decir que los manuscritos de Qumrán nos permiten un salto hacia atrás en el tiempo de, por lo menos, mil años! Los manuscritos hebreos que ahora han salido a la luz están sin vocalizar (recordemos que la vocalización se introdujo con el trabajo de los masoretas, a partir del siglo VII d.C.) y testimonian la escritura hebrea «cuadrada», con la excepción de algunos manuscritos escritos en paleohebreo. Llama la atención que el nombre divino YHWH, en algunos manuscritos de escritura «cuadrada», es representado en paleohebreo.

Los manuscritos bíblicos en arameo comprenden copias del libro de Daniel y de los targumín (o versiones arameas) de varios libros. Estas últimas copias son un testimonio precioso de cómo una tradición que se pensaba oral en estas etapas, ya conocía redacción escrita (Targumín del Levítico y Job).

Por último, los manuscritos bíblicos griegos contienen desde composiciones que solo conservamos en griego (como la ya mencionada *Carta de Jeremías*) a copias de la versión griega de los LXX (algunas de la segunda mitad del siglo II a.C., como 4QLXXLev^a o 4QLXXNum).

La contribución de Qumrán a la comprensión de la Biblia Hebrea

Detengámonos ahora en el estudio de los manuscritos hebreos para comprender mejor cuál es la situación del texto bíblico entre los siglos III a.C. y I d.C., tal y como la testimonian las tradiciones textuales de Qumrán.

Teniendo en cuenta los tipos textuales de la Biblia Hebrea conocidos antes de 1947 (TM, PSam y *Vorlage* hebrea de los LXX), los manuscritos bíblicos hebreos descubiertos en Qumrán se pueden dividir, siguiendo a E. Tov, en cinco grupos:

Textos protomasoréticos. Como ya tuvimos ocasión de explicar, hablando de los orígenes del TM, en Qumrán encontramos testimoniado el texto consonántico que, con el tiempo, vocalizarían los masoretas. Es lo que llamamos texto protomasorético. Según Tov, estos manuscritos constituyen un 35% del total de los textos bíblicos hallados en Qumrán. Buenos representantes de este tipo de texto son 1QIs^b y 4QJer^c.

Textos presamaritanos. También en este caso, habíamos hablado previamente de los manuscritos de Qumrán que testimonian un tipo de texto con características comunes a PSam, aunque excluyendo sus adiciones «sectarias». Es lo que llamamos texto presamaritano. Constituyen un 5% de los manuscritos del Pentateuco en Qumrán. Sus mejores representantes son 4QpaleoExod^m, 4QRP^a, 4QNum^b y 4QDeutⁿ.

Textos cercanos a la Vorlage hebrea de LXX. Antes de 1947 resultaba evidente que los textos atestiguados por TM y LXX eran diferentes en muchos puntos. A veces las diferencias

eran tan grandes que incluían secciones enteras que diferían en contenido, e incluso el orden de los textos variaba. Es el caso paradigmático del libro de Jeremías tal y como lo hemos recibido en TM y como está testimoniado en la versión griega de los LXX. En dicho libro, esta versión es 1/7 más breve que el TM. Por otro lado los LXX presentan una organización del material en parte diferente a la de TM. La diferencia más importante se refiere a la posición que ocupan los oráculos contra las naciones: en TM cierran el libro, mientras que en los LXX aparecen en la parte central, después del capítulo 25.

Es difícil, por no decir imposible, atribuir estas diferencias a la traducción. De hecho una traducción suele ser algo más larga que el original, no lo contrario, y no implica cambios de orden en el material traducido. La hipótesis explicativa más plausible para el caso de Jeremías es la que ahora han confirmado los descubrimientos de Qumrán. En efecto, la versión griega de los LXX debió basarse en una primera edición del texto hebreo de Jeremías, más corta que la que encontramos en TM. En ese estadio del texto, el libro de Jeremías fue traducido al griego y empezó a transmitirse y copiarse en esa lengua. Mientras tanto el texto hebreo no permaneció intacto sino que sufrió cambios y añadidos, en lo que podría llamarse una nueva edición. Sería esta «segunda» edición del texto hebreo, más larga, la que nos testimonia TM.

La sorpresa que nos ha deparado Qumrán es que esa hipotética *Vorlage* (fuente) hebrea del texto griego de Jeremías está parcialmente testimoniada en algunos manuscritos hebreos de la cueva 4. En efecto, 4QJer^b y 4QJer^d (que solo conservan fragmentos del libro) contienen un texto hebreo que guarda grandes semejanzas, en cuanto a longitud y disposición del texto, con el griego de LXX. Ahora sabemos, por tanto, que aquella primera edición del texto hebreo tuvo vida propia (respecto a la «segunda edición») y siguió siendo copiada y transmitida en Palestina. Si nos referimos a otros libros, los manuscritos 4QExod^b, 4QDeut^q y 4QSam^a también presentarían un tipo de texto común con la *Vorlage* hebrea de LXX. En total, representan un 5% de los textos bíblicos de Qumrán.

Teniendo en cuenta que la traducción de todos los libros de los LXX no se hizo en un mismo periodo y, por tanto, no responde a un determinado tipo textual hebreo, las coincidencias entre manuscritos hebreos de Qumrán y la versión griega deben circunscribirse a la historia de cada libro.

Textos escritos siguiendo las prácticas de Qumrán. Estos manuscritos constituyen un 20% de todos los textos bíblicos y presentan características comunes, especialmente desde el punto de vista ortográfico y morfológico. Esto hace sospechar que han sido producidos por una misma escuela de escritura, probablemente dentro de la misma comunidad de Qumrán. Estos copistas no se dedicarían a copiar el texto tal y como lo encontraban. Lo corregían adaptando al contexto formas difíciles, modificando vocablos según su propia morfología o añadiendo *matres lectionis* para facilitar la lectura, a la vez que introducían numerosos errores, fruto de una actividad más bien descuidada. Una parte de estos manuscritos fueron copiados de textos de tipo pre-masorético, aunque la mayoría no encajan en ninguno de los tres tipos arriba descritos.

Textos no alineados. El resto de los textos hallados en Qumrán no se alinean con ninguno de los tipos textuales que hemos descrito anteriormente. Esto no quiere decir que no tengan

puntos de acuerdo con una u otra familia textual. Pero lo que les caracteriza precisamente es que, estando de acuerdo (por ejemplo) con TM (y/o P^Sam), contra LXX, en algunos puntos, en otros puntos coinciden con LXX en contra de TM (y/o P^Sam). 1QIs^a es un buen representante, con acuerdos puntuales con TM y LXX. Un caso peculiar es 4QJosh^a, que presenta numerosas lecturas que divergen a la vez de TM y LXX. Este tipo de manuscritos representan un 35% de los textos bíblicos hallados en Qumrán.

La conclusión más evidente que nace del estudio de los manuscritos bíblicos descubiertos en Qumrán es que en el periodo testimoniado en las once cuevas (entre finales del siglo III a.C. y mitad del siglo I d.C.) existía en Palestina una pluralidad textual, por lo que respecta a la Biblia Hebrea, que solo desaparecería al imponerse en el unificado mundo judío, ya en el siglo II d.C., el tipo textual protomasorético. Los descubrimientos del mar Muerto nos han permitido avanzar enormemente en la reconstrucción de la historia textual de la Biblia Hebrea. El siguiente paso nos obliga a formularnos una serie de preguntas a las que solo podemos responder con hipótesis: ¿Cómo era el texto hebreo anterior al siglo III a.C.? ¿Hasta qué punto podemos llegar, hacia atrás, en la investigación sobre la Biblia Hebrea? ¿Podremos llegar a reconstruir el texto hebreo original? Aún más, ¿existió un texto original?

Cuestiones abiertas: ¿Cuál era el canon bíblico de la comunidad de Qumrán?

Esta cuestión tiene difícil, si no imposible, respuesta. Como hemos visto, en las once cuevas se descubrió un material muy variado, que testimonia lo que sería la «biblioteca» de la comunidad de Qumrán. Pero es difícil determinar cuáles serían los textos considerados «sagrados», dado que, una vez escondidos en las mismas cuevas, ningún dato externo nos habla del estatuto de cada texto.

Tenemos que recordar que todos los textos encontrados están en formato de rollo, que normalmente acoge una única obra (aunque existen excepciones como el rollo de los Doce Profetas Menores o algunos rollos que contienen más de un libro del Pentateuco). No tenemos, por tanto, un códice que pudiera abarcar todos los libros considerados «canónicos» por la comunidad.

Quizá podríamos asegurar que algunos textos eran realmente considerados sagrados porque eran objeto de comentario (Génesis, Habacuc), porque eran citados como autoridad (pensemos en las citas de los libros de Génesis, Éxodo, Números, Deuteronomio, Isaías o Salmos en algunos manuscritos que encadenan textos bíblicos), o porque tenían una versión aramea o targum (Levítico, Job). Pero no tenemos argumentos para asegurar que Ester no era considerado sagrado. No sirve el mero hecho de no haber encontrado ninguna copia, dado que pudo haberse perdido o consumido, como tantos manuscritos. Algo similar se podría decir de algunos de los libros deuterocanónicos no hallados en Qumrán (especialmente de aquellos que parecen haber tenido un original hebreo, como Judit o Baruc). Tampoco podemos decir que Sirácida no estaba en el «canon» sagrado de Qumrán: está testimoniado en hebreo como tantos

libros bíblicos. Pero ni siquiera podríamos asegurar que Jubileos era considerado literatura «apócrifa», no sagrada, vista su presencia en las diferentes cuevas (hasta 16 copias de este libro).

BIBLIOGRAFÍA

La edición oficial de todos los textos de Qumrán está publicada en cuarenta volúmenes en la colección *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD) (Oxford: Oxford University Press, 1955-2010).

Una edición manual, de estudio, que no incluye los textos bíblicos, se encuentra en García Martínez, F., y E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill, 1999) 2 volúmenes.

En castellano contamos con una traducción de los textos no bíblicos en García Martínez, F., *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1992).

Por lo que respecta a los textos bíblicos en hebreo, una vez concluida la colección de ediciones oficiales, se ha hecho una edición manual en tres volúmenes que recoge la transcripción, en orden bíblico, de todos los textos bíblicos encontrados en Qumrán: Ulrich, E. (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls: transcriptions and textual variants* (Leiden – Boston: Brill, 2010) 3 volúmenes (vol. I: Génesis-Reyes; vol. II: Isaías-Doce Profetas Menores; vol. III: Salmos-Crónicas).

Ha comenzado a editarse una colección muy interesante, llamada *Biblia Qumránica*. Se trata de una edición comparada (o sinopsis), libro a libro, de los manuscritos bíblicos (no solo en hebreo) encontrados en Qumrán y otras cuevas del mar Muerto, y que incluye, para favorecer la comparación, el Texto Masorético (*Codex Leningradensis*) y los LXX (edición de Gotinga). Hasta ahora se ha publicado el volumen dedicado a los Profetas Menores: Ego, B., A. Lange, H. Lichtenberg y K. de Troyer, (eds.), *Biblia Qumranica. Volume 3B: Minor Prophets* (Leiden – Boston: Brill, 2005).

Abegg, M. G., P. W. Flint y E. Ulrich, (eds.), *The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English* (Nueva York: HarperSanFrancisco, 1999).

Casciaro Ramírez, J. M., *Qumrán y el Nuevo Testamento* (Pamplona: EUNSA, 1982).

Charlesworth, J. (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls* (Waco: Baylor University Press, 2006).

Collins, J. J., *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature* (Nueva York: Doubleday, 1995).

Evans, C. A., «The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus», en P. W. Flint, (ed.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 5; Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2001) 67-79.

Flint, P. W. (ed.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 5; Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2001).

—, «Scriptures in the Dead Sea Scrolls: The Evidence from Qumran», en S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman, W. W. Fields, (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint*

- and *Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2003) 269-304.
- Flint, P. W., y C. A. Evans, (eds.), *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1; Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- García Martínez, F., y J. C. Treballe Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid: Trotta, 1993).
- Glessmer, U., «Liste der biblischen Texte aus Qumran»: *Revue de Qumrán* 16 (1993) 153-192.
- Paul, A., *Les manuscrits de la mer Morte* (París: Bayard, 2000).
- Paul, A., *La Biblia antes de la Biblia. La gran revelación de los manuscritos del mar Muerto* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2007).
- Paul, A., K. Berthelot, T. Legrand, *La bibliothèque de Qumrán* (París: Éditions du Cerf, 2008).
- Paul, S. M., R. A. Kraft, L. H. Schiffman y W. W. Fields (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2003).
- Porter, S. E., y C. A. Evans, *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Sheffield: Academic Press, 1997).
- Sanders, J. A., «The Scrolls and the Canonical Process», en P. W. Flint y J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (Leiden – Boston – Colonia: E. J. Brill, 1999) II, 1-23.
- Schiffman, L. H., y J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Tov, E., «Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism»: *Journal of Jewish Studies* 39 (1988) 5-37.
- , «L'importance des textes du désert de Juda pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque. Une nouvelle synthèse», en E.-M. Laperrousaz (ed.), *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire* (París: 1997) 215-252.
- , «The Significance of the Texts from the Judaean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis», en F. H. Cryer y T. L. Thompson (eds.), *Qumran between the Old and New Testaments* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 290; Sheffield: 1998) 277-309.
- Tov, E., y M. G. Abegg, *The texts from the Judaean desert: indices and an introduction to the Discoveries in the Judaean desert series* (Dead Sea Discoveries 39; Oxford – Nueva York: Clarendon Press – Oxford University Press, 2002).
- Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1; Grand Rapids – Cambridge – Leiden: Eerdmans – Brill, 1999).
- VanderKam, J. C., *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).
- VanderKam, J. C., y P. W. Flint, *El significado de los rollos del mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el judaísmo, Jesús, y el cristianismo* (Madrid: Trotta, 2010).
- Washburn, D. L., *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002).
- Weis, R. D., «The Textual Situation in the Book of Jeremiah», en Y. A. P. Goldman, A. van der

Kooij y R. D. Weis (eds.), *Sôfer Mahîr. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta* (Leiden – Boston: E. J. Brill, 2006) 269-293.

4. ¿Existió un texto hebreo «original»?

El estudio pormenorizado de cada grupo de manuscritos hebreos nos ha mostrado la rica variedad textual con la que nos ha llegado el AT, bien testimoniada en los descubrimientos del mar Muerto. Esto nos vuelve a plantear la cuestión a la que ya aludimos en la Introducción, la del texto «original», sobre la que ahora nos podemos detener un poco más.

La cuestión sería la siguiente: ¿Podemos hablar de un texto «original» (*Urtext*, en lenguaje técnico) del que deriva todo el desarrollo posterior? ¿O más bien las diferentes tradiciones se remontan a diferentes modelos no reconducibles a uno? Quizá esta última hipótesis nos pueda parecer extraña. Sin embargo ha sido defendida con fuerza a partir de la diversidad textual que ha llegado hasta nosotros. Estudiemos ambas hipótesis, ligadas a los nombres de dos grandes estudiosos del texto, Paul de Lagarde y Paul Kahle.

La hipótesis del *Urtext*, o copia original, de la que derivarían todos los testimonios que han llegado hasta nosotros, fue formulada por Paul de Lagarde en la segunda mitad del siglo XIX, aunque no hacía sino recoger y exponer sistemáticamente lo que ya otros autores habían dicho previamente⁶. En su opinión, todas las copias del TM derivan de una primera copia, y es tarea de la crítica textual reconstruirla. Lo mismo podría decirse de la tradición griega de los LXX, cuya variedad podría reconducirse, en su opinión, a una copia primigenia (es decir, hubo una única traducción desde el texto hebreo). Lagarde llegaba a afirmar que, a partir de estas dos copias originales de TM y LXX se podría reconstruir el texto hebreo original del AT. Si se tiene en mente este modelo, las variantes de los manuscritos serán consideradas *genéticas*, es decir, derivan unas de otras dentro de un árbol genealógico que la crítica textual debe delinear hasta su raíz.

Como todas las teorías, también esta debe enmarcarse en su contexto histórico. En la segunda mitad del s. XIX los testimonios del texto hebreo se reducían a una única tradición, bastante uniforme: la del TM. El PSam, limitado a los cinco primeros libros de la Biblia, aparecía, en cierto modo, como un texto «pintoresco», ligado a una comunidad separada del judaísmo. Los estudios sobre la tradición griega de los LXX no estaban todavía muy desarrollados (pensemos que el *Codex Sinaiticus* no fue descubierto hasta 1859) y parecía normal aceptar la hipótesis (aunque no estuviera basada en estudios textuales) de que los LXX podían colaborar a reconstruir, junto con TM, el único texto hebreo original.

Como suele suceder en estos casos, fue un nuevo descubrimiento, es decir, la aparición de nuevos datos, lo que hizo surgir una nueva teoría. En 1896 se descubren los manuscritos hebreos medievales de la Geniza de la sinagoga de El Cairo, a los que Paul Kahle dedicará gran parte de su vida⁷. Aunque los textos bíblicos se enmarcan dentro de la tradición masorética, contienen una serie de variantes hasta entonces desconocidas, algunas de ellas coincidentes con las citas bíblicas del Talmud. Este dato, junto con una nueva valoración de las variantes textuales de los manuscritos medievales de TM, llevó a Kahle a dudar del desarrollo lineal que la teoría del

Urtext proponía. Del mismo modo, pensó que en el origen de la variedad textual de los LXX estaban diferentes intentos de traducción que solo más tarde conocerían una revisión como la que está testimoniada en los grandes manuscritos unciales del siglo IV d.C. De hecho, la *Carta de Aristeas* (que narra los orígenes de los LXX) habría nacido con el deseo de dar autoridad a una de las diferentes traducciones. En cierto modo, Kahle intuía que el camino de la transmisión textual era el inverso al trazado por Lagarde. No se iría de la unidad a la pluralidad sino, al contrario, de la pluralidad a la unidad (por medio del proceso de unificación o revisión de tradiciones). La unidad final estaría representada por las grandes tradiciones textuales que conocemos, fruto de un ejercicio de autoridad de las diferentes comunidades judías.

En este caso, las variantes más importantes ya no tendrían que entrar necesariamente dentro de un árbol genealógico, clasificándose en lecturas primarias y secundarias o derivadas, sino que podrían considerarse alternativas. Dos lecturas consideradas alternativas tienen el mismo estatuto, no pueden reconducirse la una a la otra, ambas derivan de textos que tienen un origen paralelo, no genético. ¿Cómo describe Kahle esos textos «paralelos» en el origen?

Kahle habla de «textos vulgares» (*Vulgärtexte*), en el sentido de textos «populares» o «extendidos» (este sería el sentido del latín «Vulgata») para facilitar la lectura, que estarían en el origen de las diferentes tradiciones textuales que conocemos hoy. Estos textos vulgares tendrían un mismo estatuto dado que reflejan diferentes formulaciones, orales o escritas, de una composición genérica o incluso de composiciones paralelas. Como se ve, esta teoría no excluye necesariamente la idea de una composición original, pero considera que es imposible recuperarla a partir de los testimonios que poseemos, porque estos son ya diferentes formulaciones paralelas que pueden incluso tener su origen en la etapa oral.

Los descubrimientos del mar Muerto, a partir de 1947, arrojaron nuevos datos y mucha luz sobre la cuestión que nos ocupa. Este descubrimiento tuvo la virtud de introducir gran material textual que iluminaba la fase previa a la estabilización de las grandes tradiciones. Lo que, en cierto modo, había sido una discusión abstracta, basada en grandes teorías y en pocos estudios textuales, deja paso a una discusión que se lleva a cabo a partir de los datos que el nuevo material arroja. Kahle, sin embargo, apenas tuvo tiempo de incorporar la nueva información a sus estudios (solo pudo apreciar las diferencias entre los dos manuscritos de Isaías de la cueva 1).

Fruto del nuevo panorama textual que habían introducido los descubrimientos de Qumrán son las dos teorías que pretenden explicar las etapas de formación del texto. La primera de ellas podría llamarse teoría de los «textos locales» y fue formulada en primer lugar por W. F. Albright⁸, aunque será F. M. Cross⁹, quien le dará su forma más completa. Según esta teoría, el texto se «desarrolló» de diferentes maneras dependiendo de los lugares en los que fue copiado y transmitido. Teniendo en cuenta el material que ha llegado hasta nosotros (y la historia del pueblo de Israel y de su diáspora), se pueden identificar tres áreas geográficas en las que el texto hebreo del AT ha ido tomado una forma particular: Babilonia (donde tomaría forma el actual TM), Palestina (PSam y algunos textos de Qumrán) y Egipto (*Vorlage* hebrea de los LXX). Estas tres familias se desarrollarían entre los siglos V y III a.C. En este sentido, esta teoría podría ser compatible con la idea de un *Urtext*, evidentemente anterior al siglo V a.C. Se da por

supuesto que no existía contacto entre las tres zonas geográficas, lo que debió favorecer desarrollos textuales muy divergentes. Así la tradición palestina es muy expansiva, llena de glosas y armonizaciones (como muestra el PSam) mientras que la babilónica se caracteriza por su carácter breve y conservador (cf. TM). A mitad de camino estaría la egipcia, más amplia que la babilónica, pero sin el carácter expansivo de la palestina.

La segunda teoría está apadrinada por S. Talmon, y en realidad nace como crítica a la teoría de los «textos locales»¹⁰. En su opinión, dicha teoría no explica de modo satisfactorio la pluralidad textual que existía en los albores de la llegada del cristianismo, pluralidad que está testimoniada, en parte, en los manuscritos de Qumrán, algunos de los cuales no pertenecen a ninguna de las tres familias de la teoría de Albright y Cross. Para Talmon, las tres familias de la citada teoría no son más que los tres tipos textuales que han sobrevivido, dentro de una gran variedad textual, gracias a que se convirtieron en las formas textuales de tres comunidades religiosas: la sinagoga (TM), la Iglesia cristiana (LXX) y la comunidad samaritana (PSam). Deberíamos hablar, por tanto, no de «textos locales» sino de *Gruppentexte* (textos ligados a un grupo o comunidad).

La casualidad ha querido que en las cuevas de Qumrán salieran a la luz algunos textos que preceden a la estabilización de esas tres familias, en torno a finales del siglo I d.C., y que no pueden incluirse en ninguna de ellas. Desde el principio de su transmisión textual, el AT era conocido en una gran variedad de tradiciones diferentes entre sí. La mayoría de las variaciones fueron desapareciendo a causa de un proceso indirecto de eliminación (aunque en parte pudiera ser un proceso controlado). Las tradiciones que sobrevivieron empezaron a adquirir poco a poco un status de *textus receptus* gracias al apoyo de las comunidades religiosas que las apadrinaron.

En realidad, más allá de ambas teorías, hay una cuestión que no podemos perder de vista y que es decisiva para plantear correctamente el problema que nos ocupa. Se trata de la cuestión de la canonización de los diferentes libros: qué texto o qué edición del texto consideramos normativa y queremos recuperar como «texto original». Autores como J. Sanders, E. Ulrich o P. Flint, partiendo de los datos que ofrecía Qumrán, han escrito sobre esta cuestión. Para ilustrarla, partamos del problema que plantea un peculiar manuscrito de la cueva 11.

En efecto, 11QPs^a, un rollo de unos cinco metros de longitud que fue copiado en la primera mitad del siglo I d.C., contiene 39 salmos comprendidos entre Sal 93 y Sal 150. Sin embargo, tiene dos características que lo distinguen del resto de los manuscritos bíblicos de Qumrán. Por un lado, los Salmos no siguen el orden tradicional del Salterio. Si hablamos únicamente del inicio del rollo, 11QPs^a comienza con el Sal 101, al que siguen, en el orden «esperado» Sal 102-103. Pero inmediatamente después aparecen los Salmos 109 y 118, para después pasar a la secuencia Sal 104-147-105. Curiosamente, si exceptuamos los Sal 133-134, los Salmos de la Ascensión se conservan en el orden «canónico» (Sal 120-132), pero al último Salmo (132) le sigue el Sal 119 entero y a este el 135. El resto del manuscrito presenta las mismas «oscilaciones».

Por otro lado, en el mismo manuscrito, e intercaladas con los salmos, aparecen otras diez composiciones o piezas poéticas, algunas de ellas ya conocidas, otras no. En algunos casos se trata de pasajes bíblicos tomados de otros libros, como el himno de Sirácida 51 o las últimas

palabras de David (a quien la tradición presenta como el autor de los Salmos), sacadas de 2 Sm 23,1-7. En otros casos se trata del original hebreo de composiciones apócrifas ya conocidas anteriormente en traducción griega (como Sal 151) o siríaca (los llamados Salmos siríacos 154-155). Sin embargo, en cuatro casos, se trata de himnos o piezas poéticas no conocidas anteriormente.

El contenido y el orden «heterodoxos» de este manuscrito han suscitado una interesante discusión: ¿estamos ante un verdadero Salterio, alternativo al tradicional que nos ha llegado, o este texto no es más que una «edición litúrgica», que toma de aquí y allá (tanto en contenido como en orden) como un guión para el culto? Los que defienden que estamos ante un verdadero manuscrito bíblico (como Sanders o Flint) concluyen que el Salterio tuvo un largo periodo de «estabilización» o «canonización». Los primeros tres libros (Sal 1-89) estarían ya estabilizados antes del siglo I a.C. De hecho, el resto de las cuevas de Qumrán (especialmente la 4) testimonian el orden canónico para esos Salmos. Los libros IV y V del Salterio (Sal 90-150), sin embargo, tardarían más en alcanzar el orden y contenido canónico que conocemos por TM y LXX. 11QPs^a sería testigo de una «propuesta» de estabilización de la última parte del Salterio, diferente a la que triunfaría, a finales del siglo I d.C., al imponerse el texto protomasorético.

Esta discusión nos conduce a plantear de nuevo (como ya hicimos en la Introducción) la cuestión de dónde fijar la frontera entre la crítica literaria y la crítica textual. Dicho de otro modo, debemos decidir qué estadio del texto, en su a veces largo proceso de redacción, queremos establecer como «texto original» a reconstruir a partir de los testimonios textuales que poseemos. Los casos de los libros de Jeremías y Salmos, tal y como los ilustran los manuscritos de Qumrán, nos han enseñado mucho en este sentido.

A partir de estos casos paradigmáticos, Ulrich ha desarrollado la teoría (que, en cierto modo, profundiza y amplía la de Talmon) de las «diferentes ediciones literarias» para explicar el desarrollo del texto bíblico. Para ello parte del presupuesto, cada vez más apoyado por los datos, de que las Escrituras han ido creciendo, desde sus primeras etapas, en un proceso orgánico. Los estudios de crítica literaria, en efecto, son capaces de identificar los estadios (con más o menos acierto) por los que un determinado pasaje bíblico ha pasado: de qué fuentes parte, qué trabajo redaccional ha realizado el autor, que hipotéticos añadidos posteriores ha recibido. Es evidente, por ejemplo, cómo el Pentateuco ha ido creciendo por adición y revisión. A veces los oráculos de un profeta son reutilizados en un contexto diferente (pensemos en la predicación original de Oseas, en el Norte, reutilizada en el Sur), o las obras de diferentes profetas constituyen una única y nueva obra para la pluma de un redactor (pensemos en el libro de Isaías). Algunos libros están, casi por naturaleza, abiertos a nuevas composiciones, como es el caso del Salterio.

En algunas ocasiones (las menos) se nos ha conservado el testimonio de una edición «antigua» que ha sido posteriormente reeditada. Es el caso del libro de Jeremías en su edición «breve», tal y como aparece en la versión griega de los LXX ahora apoyada por algunos manuscritos hebreos de Qumrán. Según Ulrich, si estas «primeras» ediciones (o ediciones «anteriores») no nos han llegado en mayor número es fruto de la casualidad o de que las nuevas ediciones han triunfado, condenando al olvido a las precedentes. Las tres grandes ediciones que

conocíamos antes de 1947, y que los descubrimientos del mar Muerto han confirmado, TM, PSam y LXX, coinciden con un estadio del texto (en cada uno de los diferentes libros) que ha recibido el «punto final» de manos de una determinada comunidad religiosa (fariseos, samaritanos y cristianos, respectivamente). Pero los mismos manuscritos de Qumrán testimonian una pluralidad de ediciones (Ulrich prefiere hablar de «ediciones» o «colecciones de textos» en lugar de la expresión «tipos textuales» que usa Tov) que va más allá de las conocidas hasta 1947. No habían llegado hasta nosotros porque ninguna comunidad las conservó, o porque no sobrevivieron las comunidades que las transmitían.

Llegados a este punto, se entiende bien que las cuestiones de canon y texto se entremezclan. Canon no solo se refiere a qué libros son aceptados por una comunidad creyente sino qué estadio del libro (o edición) elegir como normativo. El libro de Daniel, tal y como es leído por los católicos, incluye unas secciones en griego que no están en la edición aramea que leen judíos y protestantes. La tarea de la crítica textual empieza cuando se decide qué texto o edición de un texto se considera «sagrada», o «canónica» y, por tanto, se busca reconstruir.

BIBLIOGRAFÍA

- Albright, W. F., «New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible»: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 140 (1955) 23-33.
- Barthélemy, D., *Studies in the Text of the Old Testament. An Introduction to the Hebrew Old Testament Text Project* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012).
- Carr, D. M., *The Formation of the Hebrew Bible. A New reconstruction* (Nueva York: Oxford University Press, 2011).
- Cross, F. M., «The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert»: *Harvard Theological Review* 57 (1964) 281-299.
- , «The Evolution of a Theory of Local Texts», en F. M. Cross y S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge – Londres: Harvard University Press, 1975) 306-320.
- Cross, F. M., y S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge – Londres: Harvard University Press, 1975).
- Lagarde, P. de, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig: Brockhaus, 1863).
- Goshen-Gottstein, M. H., «The Development of the Hebrew Text of the Bible: Theories and Practice of Textual Criticism»: *Vetus Testamentum* 42 (1992) 204-213.
- Kahle, P. E., *The Cairo Geniza* (Oxford: Blackwell, 1959).
- Lange, A., M. Weigold, y J. Zsengeller, *From Qumran to Aleppo. Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in honor of his 65th birthday* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).
- Martin, G. D., *Multiple Originals. New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010).

- Morla Asensio, V., *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas* (Asociación Bíblica Española. Institución San Jerónimo 59; Estella: Verbo Divino, 2012).
- Sanders, J. A., «Understanding the Development of the Biblical Text», en H. Shanks, J. C. Vanderkam, P. K. McCarter Jr. y J. A. Sanders (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Forty Years. Symposium at the Smithsonian Institution. October 27, 1990* (Washington: Biblical Archaeology Society, 1991) 57-73.
- , «The Impact of the Scrolls on Biblical Studies», en D. W. Parry y E. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 30; Leiden: 1999) 47-57.
- , «The Scrolls and the Canonical Process», en P. W. Flint y J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (Leiden – Boston – Colonia: E. J. Brill, 1999) II, 1-23.
- Schenker, A., «L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées», en *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999* (Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2001) 178-186.
- , *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (Leiden: Brill, 2003).
- Schenker, A., y P. Hugo (eds.), *L'enfance de la Bible hébraïque: L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 52; Ginebra: Labor et Fides, 2005).
- Talmon, S., «Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts»: *Textus* 4 (1964) 95-132.
- , «The Old Testament Text», en F. M. Cross y S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge – Londres: Harvard University Press, 1975) 1-41.
- , «Textual Criticism: The Ancient Versions», en A. D. H. Mayes (ed.), *Text in Context. Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Oxford: Oxford University Press, 2000) 141-170.
- Tov, E., «Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism»: *Journal of Jewish Studies* 39 (1988) 5-37.
- Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1; Grand Rapids – Cambridge – Leiden: Eerdmans – Brill, 1999).
- , «The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran», en P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2001) 51-66.

Cuestiones abiertas: ¿Es posible realizar una «edición crítica» de la Biblia Hebrea?

Desde el punto de vista técnico, se llama «edición crítica» a la edición que pretende restaurar el texto original de un libro a partir de sus diferentes testimonios manuscritos. La reflexión que hemos realizado anteriormente ayuda a entender las dificultades con las que se encuentra un proyecto de edición crítica de la Biblia Hebrea. En efecto, en el estado actual de la tradición manuscrita, no siempre es posible reconducir la variedad textual a una forma «original» de la que derivan las demás. Los libros de Jeremías o Jueces son un buen ejemplo de esta dificultad: parece que estamos ante diferentes «ediciones» del texto, de modo que, más que reconstruir un texto original, debemos elegir una edición como punto de partida.

Pero no solo se trata del problema de ciertos libros que, con diferentes ediciones, podrían representar una excepción. Los manuscritos de las cuevas de Qumrán testimonian diferentes tradiciones textuales (protomasorética, presamaritana, *Vorlage* hebrea de LXX y otras tradiciones «no alineadas») que no son fácilmente reconducibles a la unidad por medio de la crítica textual.

La alternativa entre reconstruir un texto original (*Urtext*) o únicamente restaurar el estado más primitivo de una cierta tradición textual (o edición, en la terminología de Ulrich) se puede observar *en acto*, en los proyectos editoriales de la Biblia Hebrea en curso, que presentamos anteriormente.

Por un lado, tenemos el proyecto de la *Oxford Hebrew Bible* que pretende ofrecer una edición crítica, propiamente dicha (no diplomática), del texto hebreo, es decir, remontarse a un hipotético «original» a partir de un trabajo de crítica textual sobre las diferentes tradiciones manuscritas. Por otro lado, se sitúan los proyectos de la *Biblia Hebraica Quinta* y de la *Hebrew University Bible*, ambas ediciones diplomáticas que reproducen un único manuscrito (el códice de Leningrado, el primero, y el códice de Alepo, el segundo), dejando para el aparato crítico las lecturas de otros manuscritos, tradiciones o versiones antiguas. En estos dos últimos casos se renuncia a reconstruir un texto «original» y se parte de un manuscrito de la familia masorética.

En el estado en el que se encuentra la cuestión de las primeras etapas de la transmisión del texto bíblico, quizá la posición más sensata es la que adopta Barthélemy: la crítica textual debe concentrarse en alcanzar el texto más primitivo de cada tradición textual, sin pretender adentrarse más allá. Sin embargo, será necesario seguir reflexionando, a partir de los datos que poseemos y de los que puedan aparecer en el futuro, sobre la cuestión de la historia del texto.

II. LA VERSIÓN GRIEGA DE LOS LXX

1. Los orígenes de la primera traducción griega

Cuando los cristianos empezaron a expandirse por el Mediterráneo, de ciudad en ciudad, siguieron conservando la costumbre de acudir a las sinagogas el sábado. Y era allí, en primer lugar, en su contexto natural judío, donde anunciaban la buena noticia del cumplimiento de las Escrituras en Jesús de Nazaret, el Cristo (Mesías). ¿Qué forma tenían las Escrituras que se proclamaban en esas sinagogas y en las que se apoyaban los cristianos para mostrar que ya en ellas se anunciaba la llegada del Mesías Jesús? Si en la sinagoga de Nazaret Jesús desenrolló un

manuscrito hebreo de Isaías para empezar su lectura (cf. Lc 4,16-21), en las sinagogas de la costa norte del Mediterráneo (Asia Menor, Macedonia, península Ítala) las Escrituras se leían en una traducción griega, siendo esta la lengua franca del Imperio romano.

Qué duda cabe que disponer de una traducción de las Escrituras (tal y como se llamaba al AT antes de que naciera el NT) al griego fue algo providencial para la expansión del cristianismo, pues los seguidores de Jesús encontraron ya en la lengua vehicular de entonces un instrumento esencial para la predicación. Tanto es así que, en poco tiempo, y a medida que el centro del cristianismo se fue alejando de Palestina (primero por la persecución de los judíos, más tarde por la destrucción de Jerusalén y por las revueltas posteriores), el AT griego se fue convirtiendo en la Biblia por antonomasia de los cristianos, que habían acogido en su seno a un gran número de gentiles que nada entendían del hebreo.

Pero subrayemos un dato ya mencionado: los cristianos «se encontraron» con el AT traducido, no lo tradujeron ellos. Entonces, ¿quién lo tradujo? ¿En qué momento? ¿Por qué razón? Estas son las primeras cuestiones en las que queremos entrar a continuación.

El fenómeno de la diáspora, por el que miles de judíos se fueron asentando en diferentes ciudades a lo largo de la costa mediterránea (y no solo) comienza mucho antes de la expansión del cristianismo. Ya tras el decreto de Ciro (539 a.C.), por el que los judíos exiliados en Babilonia eran autorizados a volver a Judea, muchos decidieron quedarse en aquella zona (o no tuvieron más remedio, vistas las fuerzas que se requerían para el viaje de vuelta). Pero la diáspora más importante tuvo lugar en la época del dominio griego (y, en concreto, en los siglos III y II a.C.), que fue especialmente agresivo con Jerusalén y con la cultura judía. Las deportaciones a Egipto que realizó Tolomeo y las diferentes guerras «sirias» que enfrentaban a Tolomeos y Seléucidas por el poder en Siria-Palestina hizo crecer de forma considerable el número de judíos que buscaban refugio fuera de Palestina.

Una de las comunidades judías más importantes y numerosas de la diáspora (probablemente la más importante) fue la ciudad de Alejandría, fundada por el mismo Alejandro Magno en el 331 a.C. junto a la desembocadura del Nilo. Esta ciudad no tardará mucho en recibir a sus primeros habitantes judíos, si hacemos caso de la información que nos transmite Flavio Josefo de que, en el 312, el sumo sacerdote Ezequías se traslada a Egipto, con un gran número de judíos, atraído por el «talante humano y amistoso» de Tolomeo.

Gracias a la información arqueológica, papiroológica y onomástica, sabemos que los judíos se integraron en el ambiente griego, participando en las diferentes profesiones y usando el griego como lengua propia. En este contexto, y en una ciudad «cosmopolita» como Alejandría, con una importante comunidad judía, no resulta extraño que se hubiese sentido la necesidad, ya en el siglo III a.C. de traducir las Escrituras al griego, al menos la Torá o Ley. De hecho, la primera traducción de la Biblia Hebrea al griego parece consistir únicamente en los cinco libros de la Ley o Pentateuco. Adentrémonos en sus orígenes.

El nombre de «los LXX», o «Septuaginta», con que es conocida esta primera versión griega, proviene de la leyenda que atribuye la traducción a 72 sabios judíos (seis por cada una de las doce tribus de Israel). Esta leyenda se contiene en la *Carta de Aristeas*, un escrito pseudoepigráfico

cuya primera redacción podría situarse a finales del siglo II a.C., aunque posteriormente conoció nuevas «ediciones», incluso cristianas. Este escrito debe atribuirse, aunque sea genéricamente, al judaísmo helenístico, que buscaría dar autoridad a la traducción frente al original hebreo. Aunque el contenido de la *Carta de Aristeas* pertenezca en gran parte al género de la leyenda, nos transmite una serie de datos sobre el ambiente del judaísmo alejandrino o las motivaciones últimas de la traducción que pueden resultarnos útiles. Repasemos a grandes líneas lo que dice este escrito sobre los orígenes de la versión griega.

Según la *Carta de Aristeas*, la iniciativa de traducir la Ley judía al griego parte del mismo rey Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) y está ligada al ambicioso proyecto de reunir en su Biblioteca de Alejandría todos los escritos del mundo entero. Entre ellos están los libros de la Ley judía que, sin embargo, están escritos en hebreo, una lengua «incomprensible» para la mayoría. Precisamente por ello, se remite una embajada a Jerusalén para conseguir una copia de la Ley y sabios capaces de traducirla al griego. De vuelta a Alejandría, los traductores son conducidos a una isla cercana a la ciudad donde los 72 completan su tarea, de forma independiente, en 72 días. El resultado es milagroso: todas las traducciones coinciden palabra por palabra, signo claro de la intervención o inspiración divina. Leída ante la comunidad judía de Alejandría, todos concuerdan en su fidelidad al original. Precisamente por ello, lanzan una maldición contra aquellos que pretendan añadir o quitar una sola palabra. El rey la recibe solemnemente y ordena su conservación en la Biblioteca.

Bajo el ropaje legendario de este escrito podemos identificar algunos elementos de gran plausibilidad histórica. En primer lugar, la época en la que se lleva a cabo la traducción, la primera mitad del siglo III a.C. De hecho los estudios literarios sobre el mismo texto confirma esta posibilidad. En segundo lugar, el contenido: la Ley (Pentateuco) y no todos los libros. En tercer lugar, y en opinión de algunos autores, la relación entre la traducción y el interés de las autoridades egipcias por contar con un ejemplar de la Ley que seguían los judíos. De hecho parece que los judíos gozaron en aquella ciudad, al menos en ciertos periodos, de algunos privilegios en el campo jurídico y puede que dichos privilegios estuvieran relacionados con el valor legal de la Torá. Si esto es así, parece bastante lógico que las autoridades griegas quisiesen conocer la legislación judía a través de una traducción. Por otro lado, es comprensible que la comunidad judía de Alejandría quisiera contar con una versión griega de su historia, su religión y su ley, con la que pudieran presentarse dignamente ante la rica cultura helena.

Junto con la teoría de los orígenes de los LXX que nos ofrece la *Carta de Aristeas* (defendida por algunos autores en los aspectos básicos antes enunciados) se han ofrecido, al menos, otras dos teorías relevantes para explicar el nacimiento de esta traducción. La primera fue propuesta a principios del siglo XX por Kahle, a quien ya conocemos por sus teorías sobre el origen del texto hebreo, y continuada por A. Sperber. Como en el caso de la historia del texto hebreo, Kahle se muestra contrario a la idea de Lagarde de que en el origen de los LXX hay una única traducción (tal y como defendería la *Carta de Aristeas*). Por el contrario, piensa que en el origen existen diversas traducciones al estilo de los targumín arameos, para cubrir las necesidades litúrgicas de las diferentes sinagogas. La pluralidad que estas traducciones provocaron quiso reconducirse, en

un determinado momento, a la unidad *La Carta de Aristeas*, a finales del siglo II a.C., se concibe como una apología de la versión elegida, que acabaría imponiéndose a las demás.

Esta teoría es difícil de verificar, visto que no nos ha llegado ninguna de las hipotéticas traducciones o targumín iniciales. Por otro lado, la traducción de los LXX no tiene un carácter targumíco: no es una traducción «ligera» y libre sino que delata un grado alto de preparación y de sistematicidad.

La otra teoría relevante está ligada a un gran estudioso de los LXX, H. S. J. Thackeray, que la propuso en 1920. En su opinión, la traducción respondió a necesidades litúrgicas y se llevó a cabo en cuatro fases. En primer lugar se tradujo el Pentateuco en el siglo III a.C. A continuación se traducirían los Profetas posteriores, respondiendo a la necesidad de leerlos en la segunda lectura de la liturgia. Posteriormente se harían traducciones parciales de los Profetas anteriores (nuestros Libros Históricos) y, finalmente, llegaría el turno de los Escritos, que son versiones más libres. Con este esquema, Thackeray intentaba dar respuesta a una serie de peculiaridades de los libros griegos que han llegado hasta nosotros, como las dos manos que parecen haber intervenido en la traducción de Reyes (hoy atribuidas más bien a una revisión posterior) o al carácter libre de las traducciones de algunos libros (sapienciales).

Sea cual sea la teoría más acertada, parece claro que el motivo principal de emprender una versión griega debió ser el de la lengua: el hebreo se iba perdiendo entre la población judía y era necesaria, para el uso litúrgico, una traducción en la lengua que todos utilizaban. De hecho, esta versión no tardó en imponerse como la Torá de los judíos helenísticos, como implícitamente nos lo muestra la *Carta de Aristeas* al atribuir a la traducción una fidelidad total al texto hebreo fruto de la intervención divina. Se justificaba así el uso de esta versión en lugar del original y se entiende así su rápida expansión por las sinagogas y comunidades judías del Mediterráneo.

Si todos están de acuerdo en que lo primero que se tradujo fue el Pentateuco, parece natural que a la versión griega de la Ley siguiera, con el tiempo, la traducción del resto de los libros considerados sagrados por los judíos (cuyos límites estaban todavía poco claros). En el año 132 a.C., el nieto de Jesús Ben Sirá escribe el prólogo con el que presenta su traducción al griego del Sirácida. En dicho prólogo habla de las dificultades de verter en griego algo que está dicho en hebreo y que difícilmente podrá tener la misma fuerza que en el original. Es entonces cuando alude a la traducción griega de la Biblia que él conoce, diciendo que «la misma Ley, los Profetas, y los otros libros presentan no pequeña diferencia respecto de lo que dice el original» (versos 24-26). Esto quiere decir que para la segunda mitad del siglo II a.C. ya están traducidos al griego, además del Pentateuco, los profetas anteriores (Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes), los profetas posteriores (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce Profetas menores) y «otros escritos», denominación amplia de esa tercera parte de la Biblia Hebrea que todavía no tenía unos límites muy definidos. Con toda probabilidad, sin embargo, incluiría los Salmos.

Es precisamente esa última parte, «los otros escritos», la que más tarda en ser traducida al griego. En la mayoría de los casos la traducción se realiza entre finales del siglo II y finales del siglo I a.C. Sin embargo parece que libros como Rut, Lamentaciones, Cantar de los Cantares o Qohélet solo conocieron una traducción griega en el siglo I d.C., hecha probablemente en

Palestina. Debemos recordar que entre los libros que circulaban entre los judíos helenísticos como sagrados, aquellos que llegaron a formar el canon de las ediciones cristianas de los LXX, existen algunos (o partes de algunos) escritos directamente en griego: Sabiduría, 2-4 Macabeos, Salmos de Salomón y las partes griegas de Ester y Daniel. Las ediciones de los LXX, siguiendo los grandes códices, suelen incluir varios libros considerados apócrifos por la Iglesia católica: 3-4 Macabeos, Salmos de Salomón, Odas y Salmo 151.

2. La importancia de los LXX para la historia del texto bíblico

Hablando de los orígenes del texto hebreo de la Biblia, ya tuvimos ocasión de referirnos al papel que juega la traducción griega de los LXX como testigo de un tipo textual hebreo en parte diferente al testimoniado por TM y por PSam. Los descubrimientos de Qumrán, como también tuvimos ocasión de ver anteriormente, han sacado a la luz manuscritos hebreos que se asemejan mucho a la *Vorlage* hebrea de algunos libros bíblicos de la traducción griega (Jeremías, Samuel), confirmando así lo que ya algunos apuntaban antes de 1947: que las divergencias entre TM y LXX, especialmente en algunos libros, no podían atribuirse a las técnicas de traducción o a la poca pericia de los traductores, ni tampoco a intereses teológicos que determinaron reelaboraciones editoriales.

Todo esto ha redimensionado en los últimos tiempos el papel de la versión griega de los LXX en la historia del texto bíblico. Si antes de 1947 se presentaba, a los ojos de la crítica textual, como una *ancilla* de la *Hebraica Veritas*, de modo que su función fundamental era corregir puntualmente el texto hebreo representado por TM, hoy se le reconoce un status de edición del texto bíblico traducida y recibida por la comunidad judía helenística y, posteriormente, por la Iglesia, como texto «autorizado».

3. La importancia de los LXX para el cristianismo

Benedicto XVI, en su célebre discurso en Ratisbona, en septiembre del 2006, hablando del encuentro entre el pensamiento griego y judío, se refería así a la gran empresa de traducción de los LXX:

De este modo, a pesar de toda la dureza del desacuerdo con los soberanos helenísticos, que querían obtener con la fuerza la adecuación al estilo de vida griego y a su culto idolátrico, la fe bíblica, durante la época helenística, salía interiormente al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que después se dio especialmente en la tardía literatura sapiencial.

Hoy nosotros sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento, realizada en Alejandría –la Biblia de los «Setenta»–, es más que una simple traducción del texto hebreo (que hay que evaluar quizá de manera poco positiva): es de por sí un testimonio textual, y un paso específico e importante de la historia de la Revelación, en el cual se ha dado este encuentro que tuvo un significado decisivo para el nacimiento del cristianismo y su divulgación.

En efecto, en los albores del cristianismo, la traducción griega de los LXX había contribuido enormemente a tender un puente entre el mundo griego y el mundo judío que sería esencial

para la predicación cristiana. Por un lado, la gran empresa del judaísmo helenístico había hecho el esfuerzo de traducir las grandes categorías de la revelación histórica judía en lenguaje griego. Por otro lado, algunos libros surgidos en el ámbito del judaísmo helenístico habían dado un paso a la hora de defender la «razonabilidad» de la revelación judía frente al mundo griego, como es el caso de Sabiduría y los libros de los Macabeos. Además el entero corpus de las Escrituras estaba disponible para su lectura en la lengua franca. Algunos autores judíos, como Filón de Alejandría (o más tarde Flavio Josefo), son un claro ejemplo de la utilidad de la versión griega para el diálogo con la cultura entonces dominante.

Teniendo en cuenta la rápida expansión del cristianismo por todo el Imperio romano, no es de extrañar que la versión griega se convirtiera pronto en la Biblia «cristiana» (con permiso de la Iglesia de habla hebrea de Jerusalén, que pronto desaparecería, y de la Iglesia siríaca, que utilizaba una traducción siríaca hecha desde el hebreo). Fue la Biblia de la predicación primitiva y la «Biblia del NT» si atendemos al hecho de que la mayor parte de las citas del AT en el NT provienen del AT griego. Es, además, la Biblia de la primera reflexión cristiana, aquella de los Padres de la Iglesia de lengua griega (y de los primeros de lengua latina a través de la *Vetus Latina*, que traduce desde los LXX).

Pero además, gran parte de la construcción teológica del NT, y por tanto de la fe cristiana, se hace a partir de las opciones de traducción de los LXX o a partir de una tradición textual (la de los LXX) diferente a la hebrea. Un ejemplo clásico del primer caso es la lectura griega de Is 7,14 («he aquí que la *virgen* está en cinta, concebirá y dará a luz un hijo...»; hebreo: *doncella*) utilizada por el evangelio de Mateo (Mt 1,22-23). Ejemplos del segundo caso son las lecturas de los LXX en Sal 40,7 («tú no quieres sacrificios ni oblaiones, pero me has *preparado un cuerpo*»; hebreo: *abierto el oído*) y Sal 110,3-4 (desde el seno de la aurora, como rocío, yo *te he engendrado*; el Señor lo ha jurado y no se arrepiente: tú eres sacerdote eterno según el *orden* de Melquisedec»; hebreo: *desde la aurora de tu juventud... según la manera de Melquisedec*) tal y como son retomadas, respectivamente en Heb 10,5-12; Heb 7,11.17. En estos dos últimos casos está en juego ni más ni menos que la filiación divina de Cristo.

Estos ejemplos nos ayudan a entender el papel providencial que la traducción griega de los LXX ha tenido no solo para la expansión del cristianismo sino para la teología del NT y, por ello, para la conformación de la fe cristiana. En cierto modo, se podría concebir la versión griega, en algunas opciones de traducción o en los nuevos textos que aporta, como un progreso en la revelación «canonizado» por el NT, que culminaría y coronaría dicho proceso.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthélemy, D., «L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie»: *Theologische Zeitschrift* 21 (1965) 358-370.
- , «La place de la Septante dans l'Eglise», en C. Hauret (ed), *Aux grands carrefours de la révélation et de l'eségèse de l'Ancien Testament* (Recherches bibliques 8; París: Desclée, 1967) 13-28.

- , «Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?», en M. Black y W. A. Smalley (eds.), *On Language, Culture, and religion: in Honor of Eugene A. Nida* (Approaches to Semiotics 56; La Haya: Mouton, 1974) 23-41.
- Beck, J. A., *Translators as Storytellers. A Study in Septuagint Translation Technique* (Studies in Biblical Literature 25; Nueva York: Peter Lang, 2000).
- Brooke, G. J. (ed.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (Atlanta: Scholars Press, 1992).
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).
- Dines, J. M., *The Septuagint* (Londres – Nueva York: T&T Clark, 2004).
- Fernández Marcos, N., «Carta de Aristeas», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II* (Madrid: BAC, 1983) 9-64.
- (ed.), *La Septuaginta en la investigacion contemporanea* (Madrid: Instituto «Arias Montano», CSIC, 1985).
- , «The Use of Septuagint in the Criticism of the Hebrew Bible»: *Sefarad* 47 (1987) 59-72.
- , *Introducción a las Versiones Griegas de la Biblia* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritensis; Madrid: 201998).
- , «La primera traducción de la Biblia»: *Reseña Bíblica* 31 (2001) 15-24.
- , *Septuaginta: la biblia griega de judios y cristianos* (Salamanca: Sígueme, 2008).
- García Martínez, F., «La Bible d'Alexandrie au miroir de Qumrân»: *Revue de Qumrân* 86 (2005) 253-268.
- Goshen-Gottstein, M. H., «Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-Critical Use of the Septuagint»: *Textus* 3 (1963) 130-158.
- Harl, M., G. Dorival y O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (París: Cerf, 1988).
- Hengel, M., *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (Edimburgo – Nueva York: T&T Clark, 2002).
- Hill, R. C., *Reading the Old Testament in Antioch* (Bible in Ancient Christianity 5; Leiden – Boston: E. J. Brill, 2005).
- Honigman, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (Londres: Routledge, 2003).
- Jobs, K. H., y M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000).
- Kahle, P. E., *The Cairo Geniza* (Oxford: Blackwell, 1959).
- Klijn, A. F. J., «The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt»: *New Testament Studies* 11 (1965) 154-158.
- Léonas, A., *Recherches sur le langage de la Septante* (Orbis Biblicus et Orientalis 211; Friburgo – Gotinga: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).
- Olofsson, S., *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 30; Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1990).
- Rajak, T., *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford –

- Nueva York: Oxford University Press, 2009).
- Reggiani, K., *La lettera di Aristeia a Filocrate, introduzione, esame analitico, traduzione* (Roma: Istituto di filologia classica dell'Università di Roma, 1979).
- Siegert, F., «La Bible des premiers chrétiens»: *Annali di storia dell'esegesi* 22 (2005) 409-419.
- Swete, H. B., *And Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge: 21914).
- Thackeray, H. S. J., *The Letter of Aristeas* (Eugene: Wipf and Stock, 2003).
- Tov, E., *The Book of Baruc Also Called I Baruc (Greek and Hebrew)* (Society of Biblical Literature. Text and Translations 8; Missoula: Scholars Press, 1975).
- , «The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX. A Survey of the Problems»: *Journal for the Study of the Old Testament* 7 (1978) 53-68.
- , *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem Biblical Studies 8; Jerusalén: Simor, 21997).
- , *The Greek and Hebrew Bible: collected essays on the Septuagint* (Leiden – Boston: Brill, 1999).
- , «The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources», en A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 52; Leiden – Boston: E. J. Brill, 2003) 121-144.
- Troyer, K. de, *Rewriting the Sacred Text. What the Old Greek Texts Tell us About the Literary Growth of the Bible* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).
- Veltri, G., *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 41; Tubinga: J. C. B. Mohr, 1994).
- , *Libraries, Translations, and «Canonic» Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 109; Leiden – Boston: Brill, 2006).
- Walters, W. P. M., D. W. Gooding y P. Katz, *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation* (Cambridge: University Press, 1973).
- Wasserstein, A., y D. J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Wevers, J. W., «The Use of Versions for Text Criticism: The Septuagint», en N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigación Contemporánea (V Congreso de la IOSCS)* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 34; Madrid: 1985) 15-24.
- Workman, G. C., *The text of Jeremiah: or, A critical investigation of the Greek and Hebrew, with the variations in the LXX* (Edimburgo: T&T Clark, 1889).

4. Los principales manuscritos de la versión griega de los LXX

Al contrario de lo que sucede con TM y P^{Sam}, cuyos manuscritos más antiguos son posteriores al siglo X d.C., y cuya tradición textual es muy homogénea, la historia manuscrita de

los LXX es, sin embargo, muy rica, plural y, además, está bien testimoniada ya en los primeros siglos de la era cristiana (todo sin contar con las aportaciones de Qumrán). Quizá la razón más importante de esta diferencia está en la naturaleza de «Biblia cristiana» que ya muy pronto adquirió la versión griega. Esto hizo que fuera copiada y transmitida mucho más que si hubiera permanecido como la Escritura del judaísmo helenístico. Hasta tal punto se unió a la historia del cristianismo que ya a partir del siglo IV d.C. tenemos el testimonio de algunos códices que contienen la versión griega de los LXX junto con el NT griego, es decir, la Biblia cristiana (AT y NT) completa.

Cuando decimos que la historia textual de los LXX es muy rica y plural, tenemos que tener en cuenta que esta versión griega sufrió numerosas revisiones y recensiones de estilo y objetivo muy diferentes. De esas «ediciones» nos ocuparemos en el siguiente punto, dedicado a «Otras versiones griegas». Pero no siempre es fácil separar los manuscritos de las diferentes versiones. O dicho de otro modo, no siempre los manuscritos son «puros», es decir, no siempre testimonian una determinada versión que no ha sido contaminada por otra o por intentos de revisión.

Antes de los descubrimientos de Qumrán se conocían unos pocos papiros de los LXX anteriores a la era cristiana y, por tanto, de transmisión judía. Los más importantes son el papiro Rylands 458 (siglo II a.C.), que contiene fragmentos comprendidos entre los capítulos 23 y 28 de Deuteronomio, y el papiro Fouad 266 (siglo I a.C.), con texto del mismo libro (Dt 17-33).

En las cuevas de Qumrán también han salido a la luz manuscritos griegos, tanto en pergamino como en papiro, de la versión de los LXX. Los más importantes fueron encontrados en las cuevas 4 y 7 (esta última contiene únicamente manuscritos en griego) y se calcula que datan del siglo I a.C. Destacamos algunos de ellos:

Cueva 4: 4QLXXLev^a, pap4QLXXLev^b, 4QLXXNum y 4QLXXDeut.

Cueva 7: pap7QLXXEx y 7Q2 (*Carta de Jeremías* 43-44).

En Naḥal Ḥever, además, se descubrió un rollo de los Doce Profetas Menores (8ḤevXIIgr) que ya testimonia los intentos de revisión del texto griego, de los que nos ocuparemos más adelante.

Por lo que respecta a la transmisión cristiana, mayoritaria, son muy importantes los papiros que preceden a las Héxaplas de Orígenes (dada la confusión que introducen en la transmisión manuscrita de los LXX) y a los grandes códices del siglo IV d.C. Entre esos papiros destacan algunos de la colección Chester Beatty, conservada en Dublín (papiros 961-968, datados entre los siglos II-IV d.C.), que contienen pasajes de Gn, Nm, Dt, Eclo, Jr, Ez, Dn y Est.

Ya en el siglo IV d.C., encontramos los dos grandes códices cristianos que contienen el AT y el NT griegos juntos: *Codex Vaticanus* y *Codex Sinaiticus*. Ambos están escritos en columnas, en *scriptio continua* (sin separar las palabras) y con letra uncial (mayúsculas; de ahí el nombre de códices unciales).

El *Codex Vaticanus* [B] (Vat. Graecus 1209) se conserva en la Librería Vaticana (al menos desde 1475, cuando fue catalogado) y representa una cuidadísima edición de toda la Biblia en

griego. El texto está dispuesto en tres columnas, con la excepción de los libros poéticos o sapienciales que están dispuestos en dos.

Es el único códice completo del AT griego que testimonia el «orden cristiano» de los libros: Pentateuco-Libros Históricos-Sapienciales-Profetas. Los Profetas, en último lugar, se presentan como prólogo de los evangelios, que siguen a continuación en este códice cristiano. La naturaleza «cristiana» de este códice se descubre incluso en el mismo texto, aunque sea en contadas ocasiones. En efecto, la práctica totalidad de la tradición textual griega lee el aoristo *κατέφαγεν*, en Sal 69,10 («el celo de tu casa me *devora*»), que, a su vez, responde a una forma de perfecto *qal* hebrea. Solo los códices Vaticano y Sinaítico leen el futuro *καταφάγεται* («el celo de tu casa me *devorará*»), claramente influidos por el texto del evangelio de Juan que cita ese Salmo como profecía de la purificación del templo y de la muerte de Cristo: «sus discípulos se acordaron de que estaba escrito «el celo de tu casa me devorará (*καταφάγεται*)» (Jn 2,17).

El *Codex Sinaiticus* [S o 8] (BM Add. 43725) se conserva en la *British Library* (Londres). Ha perdido casi todo el Pentateuco y los Libros Históricos. No se sabía de su existencia hasta que un gran estudioso de la Biblia, Constantin von Tischendorf, lo descubrió, casi por casualidad, en el Monasterio de Santa Catalina, al pie del monte Sinaí. Merece la pena citar por extenso la narración que el mismo estudioso hizo del descubrimiento:

En abril de 1844 embarqué desde Leghorn en dirección a Egipto. El deseo que tenía de descubrir valiosos manuscritos, especialmente bíblicos, de una fecha que pudiera llevarnos a los primeros tiempos del cristianismo, se realizó más allá de mis expectativas. Fue al pie del monte Sinaí, en el convento de Santa Catalina, donde descubrí la perla de todas mis investigaciones. Visitando la biblioteca del monasterio en mayo de 1844 me di cuenta de que en medio de la gran sala había una cesta ancha llena de antiguos pergaminos. El bibliotecario, un hombre ilustrado, me informó de que dos legajos de papeles como esos, deteriorados por el tiempo, y ya habían sido lanzados a las llamas. Cuál fue mi sorpresa al descubrir, entre aquel legajo de papeles, un buen número de hojas de una copia del Antiguo Testamento en Griego, que me pareció la más antigua que hasta entonces había visto. Las autoridades del convento permitieron que me quedara con una tercera parte de esos pergaminos, cerca de 43 hojas destinadas a acabar en el fuego. Pero no pude convencerles para quedarme con el resto. El gran nerviosismo y la satisfacción que había expresado habían levantado sus sospechas de que pudiera tratarse de un manuscrito valioso. Transcribí una página del texto de Isaías y Jeremías y pedí encarecidamente a los monjes que tuvieran un religioso cuidado con todos los fragmentos de manuscritos que pudieran caer entre sus manos [...].

A principios de enero de 1859 me embarqué de nuevo hacia el Este [...]. Aquel día por la tarde estaba paseando con el guardián del convento por los alrededores del mismo. Cuando volvíamos, a la caída del sol, me rogó que accediera a tomar un refresco en su celda. En cuanto entró en la habitación, resumiendo nuestra conversación anterior, me dijo: «Pues bien, y o también he leído una Septuaginta (es decir, una copia de la traducción griega hecha por los Setenta)». Y diciendo esto, bajó de un estante un voluminoso libro, envuelto en una tela roja, y lo puso delante de mí. Yo lo desenvolví y descubrí, para mi sorpresa, no solo aquellos fragmentos que quince años antes había salvado de las llamas, sino otras partes del Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento completo y, además, la *Carta de Bernabé* y parte del *Pastor de Hermas*. Lleno de alegría, que esta vez supe esconder del guardián y del resto de la comunidad, pedí permiso, sin mostrar demasiado interés, para llevarme el manuscrito a mi habitación para ojearlo más detenidamente. Allí pude dar rienda suelta a la alegría que me embargaba. Era consciente de que tenía entre mis manos el tesoro bíblico más importante que existía, un documento cuya edad e importancia excedía a la de todos los manuscritos que yo había examinado durante veinte años de estudio. Confieso que ahora no puedo expresar toda la emoción que experimenté en aquel momento tan intenso, con aquel diamante entre mis manos. Aunque la luz de mi lámpara era muy débil y la noche era fría, me puse a transcribir de un tirón la *Carta de Bernabé*. Durante dos siglos los esfuerzos por recuperar el original griego de la primera parte de esta

carta habían sido vanos. De hecho solo se conocía por una traducción latina muy defectuosa¹¹.

Aquella noche von Tischendorf escribió en su diario (en latín, como buen estudioso clásico): «quippe dormire nefas videbatur», es decir: «realmente me pareció un sacrilegio dormir (aquella noche)». Un apéndice a esta historia se escribió con el descubrimiento en 1975 de una habitación sellada en el monasterio de Santa Catalina que contenía numerosos tesoros de arte y más de 1000 fragmentos de manuscritos, la mayoría griegos. Entre ese material se han identificado doce hojas completas del *Codex Sinaiticus*.

El códice fue ofrecido como regalo al zar de Rusia, protector de la Iglesia Griega (de la que dependía el monasterio de Santa Catalina). De ahí que estuviera durante algunos años en San Petersburgo. En 1933, las autoridades soviéticas no consideraron valioso el manuscrito y accedieron a venderlo al British Museum, donde se conserva hoy.

Otros dos códices posteriores contienen también el AT y el NT griegos: A) El *Codex Alexandrinus* [A] (BM Royal 1 D.v-viii), conservado en la *British Library* (Londres), datado en el siglo v, y en el que han entrado muchas lecturas provenientes de la recensión «hexaplárica» de Orígenes. B) El códice *Ephraimi Syri Rescriptus* [C] (BN Gr. 9), conservado en la Biblioteca Nacional de París y datado en el siglo v. Es un *palimpsesto*, es decir, un códice lavado y reutilizado para escribir encima otro texto. El texto original es el texto bíblico, del siglo v d.C., y el que está sobrescrito es una traducción griega de varios tratados de san Efrén el Sirio, copiada en el siglo XII. Del AT se conserva una parte pequeña. C. von Tischendorf consiguió sacar a la luz el texto bíblico que subyace aplicando agentes químicos. Hoy se aplican rayos ultravioletas para destacar el texto escondido.

Además de otros códices unciales, se han conservado más de 1500 manuscritos minúsculos o cursivos, es decir, escritos con letra griega minúscula (frente a la letra mayúscula o uncial de los grandes códices), generalmente datados entre los siglos IX y XV d.C. La aparición de la imprenta hará que disminuya, hasta desaparecer, la producción de manuscritos bíblicos.

Otro testimonio importante de la Biblia griega son las citas de los Padres de la Iglesia que usaban los LXX como texto base. De hecho, este testimonio puede conservarnos lecturas originales que luego han sufrido cambios en la tradición manuscrita, especialmente si hablamos de Padres anteriores al siglo III a.C. Sin embargo, hay que ser muy prudentes a la hora de usar estas citas para corregir o reconstruir un texto griego primitivo del AT. Primero es necesario estudiar bien cómo cita cada autor (de memoria o con el texto delante o a grandes rasgos, etc.) el texto sagrado antes de considerar esas citas un testimonio fidedigno del texto griego del AT.

Finalmente, habría que mencionar las traducciones antiguas a otras lenguas que han nacido de los LXX, como un testimonio de esta última versión. Para ello es imprescindible conocer las características fundamentales de cada traducción (técnicas de traducción que emplea, relación entre la lengua traducida y la lengua de traducción, etc.). De estas traducciones antiguas nos ocuparemos más adelante: versiones latina (*Vetus Latina*), copta, etiópica y siríaca (*Sirohexaplar*).

BIBLIOGRAFÍA

- Codex Sinaiticus. Facsimile Edition* (Peabody – Londres: Hendrickson – British Library, 2010).
- Aland, K., *Repertorium der griechischen christlichen Papyri: v. 1: Biblische Papyri: Altes Testament, Neues Testament, varia, apokryphen* (Berlín: Walter de Gruyter, 1976).
- , *Konstantin von Tischendorf (1815-1874): Neutestamentliche Textforschung damals und heute* (Berlín: Akademie Verlag, 1993).
- Bentley, J., *Secrets of Mount Sinai. The Story of the World's Oldest Bible-Codex Sinaiticus* (Garden City: Doubleday, 1986).
- Bogaert, P.-M., P. Canart y S. Pisano (eds.), *Codex Vaticanus B bibliorum sacrorum Graecorum (Vat.gr.1209). Facsimile e commentario* (Roma: Bibliothecae Apostolicae Vaticanae – Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1999).
- Kenyon, F. G., *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 D v-viii) in reduced photographic facsimile* (Londres: British Museum, 1909).
- O'Callaghan, J., «Lista de los papiros de los LXX»: *Biblica* 56 (1975).
- O'Connell, *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible* (Orbis Biblicus et Orientalis; Friburgo – Gotinga: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).
- Parker, D. C., *Codex Sinaiticus. The Story of the World's Oldest Bible* (Londres – Peabody: The British Library – Hendrickson, 2010).
- Sharpe, J. L. I., y K. van Kampen (eds.), *The Bible as a Book. The Manuscript Tradition* (Londres-New Castle: The British Library & Oak Knoll Press, 1998).
- Skeat, T. C., «The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Constantine»: *Journal of Theological Studies* 50 (1999) 583-625.
- Tischendorf, C. von, *Codex Ephraemi Syri Rescriptus: sive fragmenta utriusque testamenti e codice graeco parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum seculi* (Leipzig: Bernh. Tauchnitz Jun., 1843).
- , *When were our Gospels Written? An Argument by Constantine Tischendorf. With a Narrative of the Discovery of the Sinaitic Manuscript* (Londres: Religious Tract Society, 1866).
- Tischendorf, C. von, y W. E. Shuckard, *Travels in the East* (Londres: Longman Brown Green & Longmans, 1847).
- Ulrich, E., «The Septuagint Manuscripts from Qumran: A Reappraisal of their Value», en G. J. Brooke (ed), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (Atlanta: Scholars Press, 1992) 49-80.

5. Ediciones críticas modernas

Con la llegada de la imprenta comenzó a estamparse el texto griego de los LXX en ediciones políglotas (Complutense, Paris, Londres) o bien en ediciones individuales, como la Sixtina (Roma, 1587), ordenada por Sixto V y basada en el *Codex Vaticanus*, o la que editó el *Codex Alexandrinus* en Oxford en 1707-1720.

Pero la primera edición verdaderamente «crítica» fue la de R. Holmes y J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus* (Oxford 1798-1827). Su texto base es el *Codex Vaticanus* (a través de la edición Sixtina) pero en el aparato crítico a pie de página presenta las variantes de numerosos manuscritos y versiones antiguas, así como las variantes de las ediciones anteriores. Otra versión basada en el *Codex Vaticanus*, pero que ya contiene en el aparato crítico las variantes del *Codex Sinaiticus* (descubierto en 1859) es *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, publicada por H. B. Swete en Cambridge (1887-1894).

Hasta este momento, todas las ediciones habían sido «diplomáticas», es decir, ofrecían como texto principal un único manuscrito. El profesor de Gotinga A. Rahlfs fue el primero que se atrevió a proponer un texto ecléctico o «crítico», es decir, un texto que pretende recuperar, eligiendo la mejor lectura entre las diferentes variantes, el texto original o más antiguo de los LXX. Se publicó en Stuttgart, en una edición manual en dos volúmenes, en 1935, bajo el nombre de *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Dado su formato «manual», que permite la consulta «ágil» del texto, fue la edición que más se extendió y que todavía hoy es usada como copia personal o de cabecera. Sin embargo, desde el punto de vista crítico, ha sido superada por la edición *maior* (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Gotinga 1931), en la que cada libro es editado por un autor diferente, siguiendo el mismo criterio de la edición de Rahlfs: ofrecer un texto ecléctico con un aparato crítico. Desde 1931 se han publicado varios volúmenes pero todavía faltan algunos libros bíblicos por aparecer.

Con un criterio diferente se empezó a publicar en Cambridge, a partir de 1906, otra edición *maior* liderada por A. E. Brooke, N. McLean y H. S. J. Thackeray, de título *The Old Testament in Greek*. Se trata de una edición diplomática, cuyo texto base es el *Codex Vaticanus*, que no pretende restaurar un texto «original», pero que ofrece un triple aparato crítico, fruto de un serio trabajo de recolección de variantes, que permite al estudioso formarse una opinión textual fundada. Desgraciadamente, dejó de publicarse en 1940, por lo que prácticamente solo podemos consultarla en el Pentateuco y los Libros Históricos.

Es interesante destacar que, en los últimos años, se han multiplicado las iniciativas de traducción de la versión griega de los LXX a lenguas modernas, fruto de la consideración creciente de esta versión como edición del AT con personalidad propia. Pionera fue la traducción francesa, de la mano de M. Harl (*La Bible d'Alexandrie*), que empezó a publicarse en París, en 1986, y de la que todavía faltan varios volúmenes por salir. Las introducciones a cada libro constituyen, además, un valioso estudio sobre la historia textual de la versión griega, mientras que las notas al texto ilustran la recepción del mismo entre los escritores judíos y cristianos. Le han seguido las traducciones al inglés, al alemán y al italiano. En castellano ha sido la iniciativa del CSIC, liderada por N. Fernández Marcos, de reconocido prestigio internacional en el campo de la Septuaginta, la que nos ha permitido contar ya con algunos libros griegos de los LXX

traducidos a nuestra lengua (en 2008 se publicó el Pentateuco y en 2011 los Libros Históricos).

BIBLIOGRAFÍA

- Brooke, A. E., N. McLean y H. S. J. Thackeray, *The Old Testament in Greek: according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1906).
- Dogniez, C., y M. Harl, *Le Pentateuque d'Alexandrie: text grec et traduction* (París: Cerf, 2001).
- Fernández Marcos, N., y M. V. Spottorno (eds.), *La Biblia Griega Septuaginta. II. Libros Históricos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 126; Salamanca: Sígueme, 2008).
- , *La Biblia Griega Septuaginta. I. Pentateuco* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 125; Salamanca: Sígueme, 2008).
- Harl, M., *La Bible d'Alexandrie LXX* (París: Cerf, 1986).
- , *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme* (París: Cerf, 2004).
- Holmes, R., y J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus* (Oxonii: Clarendon, 1823).
- Pietersma, A., *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* (Nueva York – Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Rahlfs, A., *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. X. Psalmi cum Odis* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1979).
- Revilla Rico, M., *La Políglota de Alcalá. Estudio Histórico-Crítico* (Madrid: Imprenta Helénica, 1917).
- Swete, H. B., *The Old Testament in Greek according to the Septuagint* (Cambridge: Cambridge University Press, ⁴1912).

Cuestiones abiertas: ¿Está «inspirada» la traducción griega de los LXX?

La importancia que la traducción griega de los LXX ha tenido para la expansión del cristianismo, y el uso que los cristianos han hecho de ella desde el principio, hasta el punto de ser considerada «la Biblia de los cristianos», ha hecho que muchos autores se plantearan, ya desde la Antigüedad, la cuestión de la «inspiración» de los LXX.

En realidad, ya el mismo judaísmo helenístico, responsable de la traducción, quiso defender el carácter inspirado o divino de esta versión a través de la *Carta de Aristeas*, un escrito de finales del siglo II a.C. Como ya vimos anteriormente, en esta carta se describe el contexto milagroso que rodeó la traducción: 72 sabios, trabajando de forma independiente sobre todo el texto, completan en 72 días la traducción y cada uno entrega el resultado por separado que coincide, sorprendentemente, con el de los demás. Reconociendo la intervención divina en este hecho, la comunidad judía lanza una maldición contra aquellos que pretendan añadir o quitar una sola

palabra. De este modo, se justifica el uso de la versión griega sin necesidad de acudir al texto «original» hebreo.

El judío Filón de Alejandría, en la primera mitad del siglo I d.C., atribuye a una intervención divina la traducción de los LXX, en un testimonio de sus orígenes que parece independiente del de la *Carta de Aristeas*. Utiliza la terminología de la inspiración mántica (a través del éxtasis) para describir la obra de los 72 sabios, de modo que la traducción resultante penetra certeramente en el pensamiento de Moisés (como autor del Pentateuco).

Los Padres griegos, al menos durante los primeros cuatro siglos de nuestra era y al hilo de la leyenda de Aristeas, reconocen a la traducción de los LXX una naturaleza inspirada. Esta percepción se ve frenada en el Occidente latino por el influjo de san Jerónimo y su traducción latina de la *Vulgata*, basada en el principio de la *Hebraica Veritas*. San Agustín entra en polémica con san Jerónimo para defender la apostolicidad de los LXX y su carácter inspirado, situando a los traductores a la altura de los profetas:

... El Espíritu, que obraba en los Profetas cuando hablaron, obraba también en los Setenta cuando tradujeron... Si por lo tanto, como corresponde, nosotros buscamos en los libros de la Biblia solamente lo que ha dicho el Espíritu de Dios por medio de los hombres, debemos admitir que todo aquello que se encuentra en el texto hebreo y no se tiene en los Setenta, el Espíritu de Dios no lo ha querido decir por medio de estos sino a través de los profetas. Todo lo que, a su vez, está en los Setenta y no se tiene en el texto hebreo, el Espíritu ha preferido manifestarlo por medio de los primeros y no de los otros, mostrando así que ambos fueron profetas (*De Civitate Dei* II, 11-18).

A partir de los años 50 del siglo XX, la cuestión de la inspiración de la versión griega se ha reabierto en un debate liderado por la escuela dominica (Benoit, Barthélemy, Schenker) y en el que han intervenido otros autores relevantes, sobre todo franceses (Auvray, Grelot, Dreyfus). Estos estudiosos parten de los argumentos clásicos de los Padres griegos y aportan nuevas razones a favor de la inspiración de los LXX:

- a) La Iglesia de los primeros siglos ha creído unánimemente en la inspiración de los LXX.
- b) Dado que reconocemos hoy en día la inspiración de obras que no se han traducido del hebreo (como el libro de la Sabiduría o las partes griegas de Daniel y Ester), deberíamos reconocer la inspiración del conjunto de los LXX, que se recibió como un todo.
- c) Los LXX constituyen un eslabón imprescindible e irremplazable en la economía de la revelación, en su desarrollo y transmisión. La traducción griega jugó un papel providencial en la expansión del cristianismo, que encontró las categorías fundamentales de la Escritura ya traducidas al griego. Además, los traductores incorporan un plus de revelación en algunos pasajes (pensemos en el pasaje clásico de Is 7,14, «la *virgen* concebirá y dará a luz un hijo...») que luego será ‘canonizado’ por el NT.

Sin embargo hay que reconocer que la aplicación del carisma de la inspiración a los traductores o a la traducción de los LXX tropieza con dificultades serias. Podemos reconocer que la traducción griega de los LXX es un hecho providencial en el camino de la revelación que culmina en el NT y en la expansión del cristianismo. Pero otorgarle el carácter inspirado implica

modificar o ensanchar el concepto mismo de inspiración, un carisma reservado para el acto de poner por escrito el testimonio normativo de la revelación. Resulta complicado atribuir a un traductor el carisma de la inspiración cuando no se atribuye a los Padres de la Iglesia, en su tarea de dar forma a la primera interpretación cristiana, a los concilios que configuran el dogma o a los papas que hablan ex cátedra.

Sea como fuere, es importante reflexionar sobre el papel que la traducción griega tuvo en la formación del NT y de la teología cristiana. La «absolutización» del texto hebreo, primero con el principio *Hebraica Veritas* de san Jerónimo y más recientemente con la preponderancia del TM en las traducciones modernas, ha oscurecido la función que los LXX ejercieron en el proceso de formación de lo que hoy llamamos Biblia cristiana (AT+NT).

BIBLIOGRAFÍA

- Auvray, P., «Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante»: *Revue Biblique* 59 (1952) 321-336.
- Barthélemy, D., «L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie»: *Theologische Zeitschrift* 21 (1965) 358-370.
- , «La place de la Septante dans l'Eglise», en Hauret, C. (ed), *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (Recherches bibliques 8; París: Desclée, 1967) 13-28.
- , «Origène et le texte de l'Ancien Testament», en *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou* (París: Beauchesne, 1972) 247-261.
- , «Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?», en Black, M., y W. A. Smalley (eds.), *On Language, Culture, and religion: in Honor of Eugene A. Nida* (Approaches to Semiotics 56; La Haya: Mouton, 1974) 23-41.
- Benoit, P., «La Septante est-elle inspirée?», en N. Adler (ed), *Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz* (Neutestamentliche Abhandlungen; Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1951) 41-49.
- , «L'inspiration des Septante d'après les Pères», en *L'Homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri De Lubac. Vol I: Exégèse et Patristique* (Théologie 56; París: Aubier, 1963) 169-187.
- , «Révélation et inspiration selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussions modernes»: *Revue Biblique* 70 (1963) 321-370.
- Dreyfus, F., «L'inspiration de la Septante. Quelques difficultés à surmonter»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 49 (1965) 210-220.
- Grelot, P., «Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante»: *Sciences Ecclésiastiques* 16 (1964) 387-418.
- Schenker, A., «L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées», en *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999* (Ciudad del Vaticano:

III. OTRAS VERSIONES GRIEGAS

Si leemos entre líneas la *Carta de Aristeas*, podemos identificar ya una enérgica voluntad de defender la traducción de los LXX frente a las corrientes judías (sobre todo de Palestina) que, o bien no veían con buenos ojos una traducción que, en muchos puntos, se apartaba del texto hebreo que conocían, o simplemente no concebían que se pudiera usar una Escritura que no estuviera en la lengua sagrada original. Así pues, ya antes de la llegada del cristianismo, la versión griega de los LXX conoció enemigos dentro del judaísmo que, como veremos, llegaron a concretarse en intentos de corrección del texto para acercarlo al hebreo.

Con la llegada del cristianismo la oposición a la traducción de los LXX se generalizó dentro del judaísmo. El hecho de que los seguidores de Jesús la adoptaran como Biblia propia y argumentaran a partir de ella (en ocasiones sobre lecturas que en hebreo eran diferentes) hizo que los judíos se decidieran a abandonarla, usando, en su lugar, nuevas traducciones griegas mucho más «fieles» al texto hebreo.

Pero también más adelante, entre los cristianos, la traducción de los LXX sufrió vicisitudes varias, especialmente a través de las recensiones que pretendían actualizar su lengua.

1. Las nuevas versiones judías: Áquila, Símaco y Teodoción y sus predecesores

A) INTENTOS DE REVISIÓN DE LOS LXX PREVIOS AL CRISTIANISMO

Hasta hace poco tiempo se pensaba que los movimientos de revisión o corrección de la Biblia griega nacieron en época cristiana, como reacción (por parte judía) al uso cristiano de esa versión. Fueron los descubrimientos de los manuscritos del mar Muerto los que corrigieron esta opinión. En efecto, en las cuevas de Naḥal Ḥever apareció un rollo en griego del libro de los Doce Profetas (8ḤevXIIgr), datado entre el 50 a.C. y el 50 d.C., que presentaba sorprendentes diferencias con la versión griega de los LXX. En un artículo publicado en 1953 (cuyo título es ya todo un programa: «Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante» [«Descubrimiento de un eslabón perdido de la historia de los LXX»]), D. Barthélemy proponía entender este manuscrito como una revisión sistemática (que él llamó revisión *kaige* –debido a la traducción de la partícula hebrea *wegam* por el griego *kaige*–) de los LXX a partir de un manuscrito hebreo del tipo protomasorético. En 1963 publica una monografía (*Les Devanciers d'Aquila* [Los predecesores de Áquila]) en la que desarrolla todas las implicaciones de esta hipótesis, incluyendo rastros de esta revisión en algunos manuscritos de los LXX ya conocidos.

Pero los intentos de revisión del texto griego no se limitaron a acercarlo al texto hebreo. También en los últimos años se han identificado intentos de corrección estilística del griego de los LXX, de modo que se adaptara mejor a la lengua del momento. Es el caso del texto antioqueno de los Libros Históricos (editado en Madrid por el CSIC), que reflejaría el intento de la comunidad judía de Antioquía, en el siglo I d.C., de hacer más legible el griego. A esta revisión se le ha llamado protoluciánica por constituir un antecedente, en el campo judío, de lo

que luego se producirá, con criterios muy parecidos, en campo cristiano (revisión luciánica).

B) NUEVAS TRADUCCIONES Y REVISIONES JUDÍAS: ÁQUILA, SÍMACO Y TEODOCIÓN

La primera literatura cristiana, de carácter apologético, nos ha dejado testimonios muy valiosos del tipo de discusiones que entablaban los cristianos con los judíos en torno a la interpretación del AT, más concretamente respecto a las profecías, contenidas en los libros sagrados, que Jesús habría cumplido. Paradigma de estas discusiones es el *Diálogo con el judío Trifón* de san Justino. Un ejemplo clásico de cómo la *Septuaginta* daba pie a las interpretaciones cristianas es la traducción del término hebreo *‘almah*, «doncella joven», de Is 7,14, por el griego *parthenos*, «virgen», en los LXX (utilizado por Mt 1,22-23 como profecía del nacimiento virginal de Jesús). Para evitar estas interpretaciones, los judíos realizaron nuevas traducciones «pegadas» al original hebreo, de modo que, por ejemplo, en Is 7,14 tradujeron *‘almah* por el griego *neanías*, «doncella».

La traducción de Áquila

Las fuentes antiguas nos informan de que Áquila era un judío venido de la gentilidad, en concreto, según algunos autores, después de haber pasado por el cristianismo. Sería su enemistad con el cristianismo abandonado lo que le haría aprender hebreo para realizar una nueva traducción griega de la Biblia Hebrea que desplazara a los LXX en ámbito judío. El núcleo de su actividad se produce bajo el reinado del emperador Adriano (117-138), aunque la finalización de su obra pudo extenderse más allá de la muerte del emperador.

Esta nueva traducción se impuso rápidamente entre los judíos y solo pierde su fuerza, hasta desaparecer, cuando la invasión musulmana impone el árabe en el Próximo Oriente desplazando al griego. Tanto es así que, durante muchos siglos las únicas noticias de esta traducción eran las que nos habían llegado a través de la literatura patrística (que incluía alguna cita de esa versión), talmúdica, o a través de las lecturas hexaplares conservadas en manuscritos de los LXX (especialmente a través de las lecturas marginales de las Sirohexaplas).

Hubo que esperar hasta 1896 para que, en la Geniza de la sinagoga de El Cairo, salieran a la luz los primeros fragmentos (de los libros de Reyes y Salmos) de la traducción griega de Áquila, en unos manuscritos que, una vez que el griego dejó de utilizarse en la sinagoga, habían sido lavados y reutilizados (palimpsesto) para copiar otras obras. El texto borrado pudo recuperarse a través de técnicas fotográficas. El mismo año se descubrió otro palimpsesto en la Biblioteca Ambrosiana de Milán que contenía varios Salmos de una obra hexaplar, incluyendo la versión de Símaco. Desde entonces, y en los últimos cien años, ha ido saliendo a la luz cada vez más material (sobre todo hexaplar) que testimonia la versión griega de Áquila.

Todo el material recogido en el último siglo permite conocer mejor las características de esta versión. Se trata de una versión «servil» del texto hebreo de partida. Precisamente por el interés de reflejar en griego lo que dice el hebreo, Áquila traduce palabra por palabra, y no el sentido de la frase, utilizando siempre los mismos términos griegos para los mismos vocablos hebreos. Aunque en griego el orden exigido por la sintaxis sea otro, Áquila, en su traducción, sigue el

orden de las palabras del original hebreo utilizado. Algunas traducciones mecánicas hacen que el resultado final sea casi ilegible, como la traducción de la partícula hebrea *'et* (que introduce el acusativo) por la preposición griega *syn* (a partir del hecho de que, en algunas ocasiones, *'et* es una preposición que puede ser traducida por *syn*). En lugar de traducir el nombre divino por *Kyrios*, conserva el tetragrámaton hebreo, aunque escrito en paleohebreo (una costumbre que encontramos también en Qumrán).

Los estudios sobre esta tradición textual han confirmado que la traducción debió realizarse sobre un texto protomasorético en vías de estandarización que circulaba en Palestina a mitad del siglo II d.C.

La traducción de Símaco

Sobre la figura de Símaco nos han llegado noticias contradictorias. Lo más probable es que fuera un judío (Epifanio dice que era un samaritano que abrazó de nuevo el judaísmo) y que realizara su traducción en torno al año 200 d.C. en Galilea, más concretamente en Cesarea Marítima (donde, algunos años después, trabajaría Orígenes). Algunos autores lo identifican con el discípulo de Rabí Meir, Sumkos ben Yosef, citado por el Talmud, que vivió a finales del siglo II d.C. y conocía el griego.

Como en el caso de Áquila, durante mucho tiempo las noticias de una nueva traducción griega por parte de Símaco nos vienen de comentarios de los Padres y, sobre todo, de los ecos de las Héxaplas de Orígenes. Ya referimos anteriormente que a partir de fines del siglo XIX empezó a salir a la luz abundante material que testimonia las columnas de las Héxaplas, incluida la versión de Símaco. Además, en 1910 se dieron a conocer fragmentos de un pergamino de los siglos III-IV d.C., procedentes de El Fayum (Egipto), que contienen dos Salmos según la versión de Símaco. Todo ello ha permitido conocer mejor los rasgos de esta traducción.

El estilo de Símaco no es tan servil como el de Áquila. Sobre todo evita ciertas traducciones-calco que dificultaban la lectura fluida del griego. Tiende a reflejar el sentido de la frase, no ciñéndose a seguir el hebreo palabra por palabra. De hecho, no sigue la correspondencia sistemática de palabras hebreas y griegas sino que introduce variedad. Tiende a mitigar los antropomorfismos atribuidos a Dios. Adapta a la idiosincrasia del griego los giros hebreos que, curiosamente, los LXX han conservado. Aun así, sigue siendo una traducción literal, ciertamente más que la de los LXX.

La revisión de Teodoción

El texto griego atribuido a Teodoción es el que más discusión ha creado entre los especialistas, tal vez porque es del que menos sabemos. Las noticias sobre el mismo Teodoción son confusas. El orden clásico Áquila-Símaco-Teodoción no tiene porqué responder a la cronología. Puede que el orden de las columnas en las Héxaplas deba atribuirse a la mayor cercanía de Áquila (tercera columna) al texto hebreo (primera) y a las similitudes de Teodoción (sexta) con la Septuaginta (quinta). Símaco (cuarta), a mitad de camino entre el texto hebreo y el griego de los LXX, queda en medio. Las similitudes entre Teodoción y los LXX responden

seguramente al hecho de que la primera no es una nueva traducción desde el hebreo sino una revisión de la versión griega de los LXX a partir de un texto hebreo protomasorético.

La caracterización del Teodoción histórico como un judío prosélito del siglo II d.C., que nos llega por la tradición, resulta problemática, especialmente porque tenemos material griego atribuido a Teodoción (o con las mismas características de su revisión) que correspondería al siglo I d.C. El primer problema lo plantea la identificación clásica del segundo texto griego de Daniel que nos ha llegado (junto con el de los LXX) con la revisión de Teodoción. Se trata de un texto que llegó a imponerse en la lectura de las diferentes Iglesias, hasta el punto de que aparece ya en el *Codex Sinaiticus* (siglo IV d.C.). El problema surge de las citas que autores y textos del siglo I d.C. hacen del Daniel teodociónico, empezando por los evangelios sinópticos, el Apocalipsis de Juan o la carta a los Hebreos y siguiendo con Justino, Clemente de Roma o la *Carta a Bernabé*. Si a Teodoción hay que situarlo en el siglo II d.C., tendríamos que hablar de un protoTeodoción, es decir, una revisión previa a Teodoción.

La tensión entre el Teodoción histórico y el protoTeodoción la resuelve Barthélemy atribuyendo a Teodoción la revisión *kaige* descubierta en Qumrán y situando, por tanto, a este revisor en la primera mitad del siglo I d.C., antes de Áquila. Pero esta solución no resuelve el problema de las fuentes históricas que nos han transmitido la figura de un Teodoción del siglo II d.C. Otros autores desligan a Teodoción tanto de la revisión *kaige* como del texto alternativo de Daniel, por lo que puede «volver» tranquilamente al siglo II d.C. No tenemos elementos suficientes para cerrar esta cuestión, y por ello no podemos eliminar al Teodoción del que nos hablan los historiadores antiguos. Nos basta con afirmar que ya antes del siglo II d.C. existían revisiones de los LXX que constituyen antecedentes de la labor de Teodoción.

2. Las recensiones cristianas

En el campo cristiano, como ya sabemos, se impuso pronto la traducción griega de los LXX como la «Biblia de la Iglesia». Esto no quiere decir que dicha traducción fuera transmitida durante siglos sin cambios. En el caso de la historia cristiana de los LXX, las modificaciones se debieron, principalmente, a dos factores: «accidentes» textuales y revisiones de la lengua para adaptarla al uso del momento.

A) LAS HÉXAPLAS DE ORÍGENES Y SU RECENSIÓN

Hablando de las versiones de Áquila, Símaco y Teodoción ha sido inevitable referirnos a la gran obra de Orígenes, la Héxaplas, en la que aquellas versiones fueron conservadas. Ahora es el momento de detenernos a estudiar, aunque sea sumariamente, esta obra.

Orígenes nace en torno al 185 d.C., probablemente en Alejandría, de cuya escuela catequética llegaría a ser el gran teólogo y exégeta. Hacia el 234 se traslada a Cesarea Marítima, donde funda una escuela parecida a la de Alejandría. Muere en torno al 253. Su nombre está asociado al método alegórico con el que afronta sus comentarios y homilías a la Escritura. Su influjo, durante siglos, en la literatura cristiana posterior será enorme. A nosotros nos interesa, sin embargo, por su trabajo crítico respecto al texto hebreo y a las versiones griegas.

En efecto, Orígenes no se contentó con usar en sus comentarios el texto griego que manejaba la Iglesia, es decir, los LXX. Preocupado por la apología del cristianismo frente a los judíos (que en Alejandría formaban una comunidad muy numerosa), y especialmente por el valor profético de las Escrituras (AT) como testimonio de Cristo, decidió aprender hebreo y emprender la magna obra de las Héxaplas. La finalidad última era la de proporcionar un material a los apologetas cristianos en sus discusiones con el mundo judío. Dado que los judíos (hemos entrado ya en el siglo III d.C.) no usan la versión griega de los LXX sino otras versiones que se aproximan más al texto hebreo, Orígenes decide colocar en columnas paralelas, y por este orden, el texto hebreo en caracteres hebreos, su transcripción en caracteres griegos (para que los cristianos pudieran saber cómo suena el original hebreo)¹², la versión griega de Áquila, la versión de Símaco, la versión eclesiástica de los LXX y, por último, la versión de Teodoción. En total, seis columnas, de ahí el nombre de Héxaplas.

Con este instrumento, los cristianos pueden argumentar frente a los judíos sin aducir pasajes que no se encuentran en las Escrituras que estos últimos utilizan. La obra cubría todos los libros de la Biblia Hebrea, es decir, aquellos utilizados por los judíos. En algunos casos había más de seis columnas, en concreto en aquellos libros en los que Orígenes había descubierto una quinta o sexta versión griega (además de Áquila, Símaco, LXX y Teodoción). La versión de los LXX (situada en la quinta columna), de nuevo para facilitar la discusión con los judíos, contenía una serie de particularidades que conviene estudiar detenidamente.

En efecto, la quinta columna se concibe como un texto crítico cuya base sería la versión griega de los LXX. El problema es que Orígenes ya es testigo de una tradición manuscrita de los LXX muy desigual, fruto de las peripecias de un texto que ha sido copiado repetidas veces (sometido a errores de copistas, cambios voluntarios, etc.). Una cuestión importante es saber si Orígenes utilizó como base para su quinta columna un determinado manuscrito de los LXX o un texto que él mismo corrigió comparando varios manuscritos.

Sobre ese texto base, Orígenes realizó un trabajo crítico. Utilizando los signos aristárquicos, en uso en la crítica literaria alejandrina, marcaba, sobre el texto de los LXX (corregido o no), con un óbelo (÷) aquellas palabras o frases que faltaban en el texto hebreo (y en las versiones griegas que lo seguían de cerca), y con un asterisco (✱) introducía aquellas palabras o frases que faltaban en los LXX pero se encontraban en el resto de versiones griegas, siguiendo el hebreo. El resultado era una columna muy útil para las discusiones, pero que, con el tiempo, introdujo una gran confusión en la tradición textual de los LXX.

Es obvio que el texto resultante de esa quinta columna no es, tal cual, el de la versión de los LXX. Es un texto crítico, fruto de la comparación con el hebreo y las versiones que lo siguen de cerca. Sea por la utilidad de esta columna para las discusiones, sea por la ignorancia respecto a su contenido, la recensión origeniana o hexaplar, es decir, la Septuaginta corregida (quinta columna), empezó a copiarse de modo independiente y a transmitirse por todo el orbe cristiano. El problema es que, con el tiempo, muchos manuscritos se copiaron ya sin signos críticos, con lo cual se introdujeron en la tradición textual de los LXX lecturas que no eran originales, sino palabras o frases exclusivas del hebreo que Orígenes introdujo en su quinta columna con el

signo del asterisco. A todo esto se añade la cuestión de la naturaleza del texto base de los LXX utilizado por Orígenes: ¿es un texto recibido o corregido por él mismo?

La vastísima obra origeniana se perdió pronto, aunque Jerónimo, unos cincuenta años después de su composición, dice haber contemplado un ejemplar en Cesarea. Pero la invasión musulmana del Próximo Oriente debió terminar con su transmisión. En realidad, algunos dudaron que alguna vez se copiara entera (se calcula que podía ocupar cincuenta volúmenes). Durante mucho tiempo se pensó que solo se había transmitido la quinta columna o recensión origeniana, de la que nos han llegado algunos testigos, como el manuscrito *Colbertinus-Sarravianus* [G] (siglos IV-V d.C.). En el 616 Pablo de Tella traduce al siríaco la quinta columna de las Héxaplas, incluyendo los signos aristárquicos. El *Codex Ambrosianus*, que nos conserva esta traducción, contiene las lecturas variantes de Áquila, Símaco, Teodoción y otras versiones en el margen. La retrotraducción al griego de estas lecturas (desde el siríaco) ha sido durante mucho tiempo el único medio de conocer el contenido de las versiones rivales de los LXX.

Los descubrimientos de 1896, tanto en la Biblioteca Ambrosiana de Milán como en la Geniza de la sinagoga de El Cairo, sacaron a la luz numeroso material hexaplar. De especial valor fueron los palimpsestos encontrados en Milán ya que conservan la disposición en cinco columnas de la obra original.

B) LA RECENSIÓN DE LUCIANO

Luciano fue el fundador de la escuela exegética de Antioquía. Nació en torno al año 250 d.C. en Samosata y murió mártir hacia el 312, ya reintegrado en la comunión de la Iglesia, de la que estuvo separado durante un tiempo. Ningún dato nos ha llegado, sin embargo, de su trabajo de revisión de la Biblia griega. Por eso algunos autores dudan de que el Luciano histórico sea el responsable de lo que las fuentes antiguas llaman revisión «luciánica» o «de Luciano» y prefieren hablar de recensión «antioquena».

Esta recensión se caracteriza por su «libertad» a la hora de corregir el texto, puliendo la lengua, añadiendo frases que no están en los LXX pero sí en las nuevas traducciones hechas por los judíos, explicitando lo que está solo implícito o armonizando textos en conflicto. Sin embargo, el carácter de la recensión ha de ser estudiado en cada uno de los libros o grupos de libros, dado que no es sistemático. Curiosamente, no se ha encontrado esta recensión para los libros del Pentateuco.

Parece que domina un interés por tener un texto «completo», con todo el material disponible, a la vez que claro o legible, seguramente de cara a la lectura pública. Y todo ello en detrimento del texto recibido, en este caso los LXX. Llama la atención la disparidad de criterios con la que se acercan al texto sagrado Luciano, de un lado, y, de otro, los escribas judíos que en esta misma época ya están transmitiendo fielmente el texto protomasorético sin tocar una consonante.

Los estudios realizados sobre la recensión antioquena de los Libros Históricos han mostrado que existe una revisión previa a la época de Luciano, que pretende adaptar el griego de los LXX a la lengua de la época y que podría atribuirse a la colonia judía presente en Antioquía en el siglo I d.C. A este trabajo de revisión se le suele llamar recensión protoluciánica.

BIBLIOGRAFÍA

Barthélemy, D., *Les Devanciers d'Aquila* (Leiden: Brill, 1963).

—, «Qui est Symmaque?»: *Catholic Biblical Quarterly* 1974 (1974) 451-465.

Brock, S. P., «Lucian redivivus», en F. L. Cross (ed.), *Studia evangelica* 5 (Berlín: Akademie Verlag, 1968) 176-181.

—, «To Revise or Not to Revise: Attitudes to Jewish Biblical Translation», en G. Brooke y B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relation to the Dead Sea Scrolls and Other Writings* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 33; Atlanta: 1992) 301-338.

Busto Saiz, J. R., *La traducción de Símaco en el libro de los Salmos* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 22; Madrid: CSIC, 1978).

Caloz, M., *Étude sur la LXX origénienne du Psautier. Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican* (Orbis Biblicus et Orientalis 19; Friburgo – Gotinga: 1978).

Fernández Marcos, N., «El Protoluciánico, ¿revisión griega de los judíos de Antioquía?»: *Biblica* 64 (1983) 423-427.

—, «Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint», en D. Fraenkel y R. Hanhart (eds.), *Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren: Aus Anlass seines 65. Geburtstages* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 219-229.

Fernández Marcos, N., y J. R. Busto Saiz, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. I. 1-2 Samuel* (Madrid: Instituto de Filología, CSIC, 1989).

Field, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta* (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1875).

González Luis, J., *La version de Simaco a los Profetas Mayores* (Madrid: Universidad Complutense, 1981).

Greenspoon, L., «Symmachus's Version»: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 251.

—, «Theodotion's Version»: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 447-448.

Hyvärinen, K., *Die Übersetzung von Aquila* (Lund: CWK Gleerup, 1977).

Kannengiesser, C., W. L. Petersen (eds.), *Origen of Alexandria. His World and His Legacy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988).

Mercati, G., *Psalterii Hexapli reliquiae* (Roma: 1958).

Munnich, O., «La Septante des Psaumes et le groupe kaige»: *Vetus Testamentum* 33 (1983) 75-89.

—, «Contribution à l'étude de la première révision de la septante»: *Aufstieg und Niedergang des römischen Welt* II 20,1 (1987) 190-220.

Norton, G. J., *Frederick Field's Prolegomena to Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta* (Cahiers de la Revue Biblique 62; París: Gabalda, 2005).

- Pietersma, A., «Proto-Lucian and the Greek Psalter»: *Vetus Testamentum* 28 (1978) 66-72.
- Reider, J., *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila* (Filadelfia: Oxford University Press, 1916).
- Reider, J., y N. Turner, *And Index to Aquila. Greek-Hebrew, Hebrew-Greek, Latin-Hebrew, with the Syriac and Armenian Evidence* (Leiden: Brill, 1966).
- Salvesen, A., *Symmachus in the Pentateuch* (Mánchester: University of Manchester, 1991).
- (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments. Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 58; Tubinga: Mohr – Siebeck, 1998).
- Schenker, A., *Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62* (Orbis Biblicus et Orientalis 8; Friburgo – Gotinga: 1975).
- Sgherri, G., «Sulla valutazione origeniana dei LXX»: *Biblica* 58 (1977) 1-28.
- Silverstone, A. E., *Aquila and Onkelos* (Mánchester: University of Manchester, 1931).
- Soisalon-Soininen, I., *Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1959).
- Taylor, C., *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection, Including a Fragment of the Twenty-Second Psalm According to Origen's Hexapla* (Cambridge: Cambridge University Press, 1900).
- Tov, E., «Lucian and Proto-Lucian»: *Revue Biblique* 79 (1972) 101-113.
- Venetz, H. J., *Die Quinta des Psalteriums. Ein Beitrag zur Septuaginta und Hexaplaforschung* (Collection Massorah. Serie I: Etudes Classiques et Textes 2; Hildesheim: Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1974).

IV. VERSIONES ARAMEAS

El arameo, lengua imperial en tiempos del exilio de Judá en Babilonia (siglo VI a.C.) y posteriormente, en tiempos de la dominación persa, fue la lengua común hablada en Palestina desde el siglo V a.C. hasta la invasión árabe (siglo VII d.C.). Había desplazado al hebreo, que poco a poco fue cayendo en desuso. De este modo, en tiempos de Jesús, en Palestina, la lengua popular era el arameo, aunque convivía con el hebreo, la lengua sagrada usada en la lectura sinagoga, y con el griego, la lengua franca del Imperio macedonio y posteriormente romano, lengua del comercio. En el ámbito de las legiones romanas y de los funcionarios estatales de alto rango, se utilizaría también el latín.

Nos ocupamos ahora de dos traducciones a lenguas arameas con criterios e historias muy diferentes. La primera la constituyen los targumín o interpretaciones arameas, a partir del arameo hablado en Palestina, escritos con la misma grafía cuadrada del hebreo. La segunda es una traducción al siríaco, un dialecto arameo (con grafía diferente al hebreo) hablado por las

comunidades judía y cristiana en una zona situada al norte de Siria y de Irak, al sur de Turquía y al oeste de Persia.

1. Los targumín o interpretaciones arameas

En un contexto lingüístico como el que hemos descrito en Palestina, en el que el hebreo fue progresivamente cayendo en desuso, no es extraño que se sintiera la necesidad de introducir el arameo como lengua para explicar o comentar la Escritura. Es importante subrayar desde el principio que los targumín no son traducciones en el sentido habitual del término (como lo hemos utilizado para los LXX, por ejemplo). En primer lugar, los targumín no están destinados a sustituir al texto original, más bien lo complementan. En segundo lugar, muy ligado a lo anterior, las dos lenguas, hebreo y arameo, son muy cercanas, por lo que el hebreo siguió siendo la lengua sagrada y no perdió nunca ese estatuto para los arameohablantes. En tercer lugar, los targumín no se limitan a traducir el texto hebreo de un modo más o menos fiel (que es lo que nos esperaríamos de una traducción).

En efecto, en la mayoría de los targumín encontramos una traducción entremezclada con un comentario o interpretación, un género literario que excede a lo que podría considerarse una traducción libre. De hecho, el singular «targum» significa ‘interpretación’ o ‘explicación’ (aunque puede significar también ‘traducción’). Los comentarios o glosas interpretativas son muy interesantes para conocer la exégesis judía de los primeros siglos de nuestra era. Así, por ejemplo, destaca la trascendencia del concepto de Dios, de modo que se evitan los antropomorfismos o se interpone un atributo divino entre el mismo Dios y su creación. Así, es la *memrá ’adonay* o «palabra» del Señor la que crea el mundo o dirige la historia humana. Por su parte, la *Shekiná* o «presencia» divina es la que protege a su pueblo en las dificultades. En la interpretación targumica ocupa también un lugar destacado la escatología y el mesianismo.

Hablamos de «targumín», en plural, y no de «targum» (Tg), en singular, precisamente porque no estamos ante un proyecto de traducción completa de la Biblia Hebrea llevado a cabo en un determinado periodo y, por ello, con unas mismas características. Por el contrario, nos encontramos ante traducciones o interpretaciones de periodos muy diferentes e incluso con versiones muy dispares de un mismo libro bíblico. Es muy probable que algunos targumín tuvieran su origen en tradiciones orales de interpretación de los textos bíblicos. Hasta 1947 se sostuvo la teoría de que la puesta por escrito de los primeros targumín debía situarse ya en época cristiana, a partir del siglo II o III d.C. Los descubrimientos de Qumrán sacaron a la luz, sin embargo, algunos fragmentos de los Targumín del Levítico (4QtgLev) y Job (4QtgJob y 11QtgJob) que indican que la práctica del targum escrito se remonta, al menos, al siglo I a.C.¹³. Aun así, estos targumín encontrados en Qumrán nada tienen que ver con las tradiciones targumicas posteriores para los libros de Levítico o Job.

Por regla general, los targumín reflejan un texto hebreo protomasorético, el texto ya estandarizado que circula en Palestina a partir del siglo II d.C. (dejando a un lado los targumín de Qumrán, que pertenecen a otra tradición). De hecho, en la mayoría de las tradiciones el intérprete es muy fiel a su *Vorlage* hebrea y solo se desvía para añadir comentarios,

actualizaciones o interpretaciones, normalmente bien diferenciadas de la traducción en sí. En ocasiones se ofrece más de una interpretación (introducida por la expresión «targum *'aher*», 'otra interpretación').

Dentro de los diferentes targumín debemos hacer una primera distinción entre las interpretaciones arameas del Pentateuco y las del resto de los libros bíblicos hebreos (de los libros arameos, Daniel y Esdras-Nehemías, no existe, obviamente, un targum). La lectura del Targum de Pentateuco penetra muy pronto en la sinagoga, hasta el punto de que los rabinos dictan unas normas para su correcta recitación. En realidad se convirtió en un vehículo de interpretación, casi normativo, de la Torá. Los Targumín a los profetas o a los Escritos, gozaron, sin embargo, de una consideración secundaria, seguramente en función de su menor importancia para el judaísmo rabínico posterior al siglo I d.C. Es curioso, sin embargo, que en Qumrán uno de los dos targumín encontrados fuera del libro de Job.

A) TARGUMÍN AL PENTATEUCO

Los Targumín al Pentateuco se dividen en dos grandes grupos por las características de la lengua y por el contenido: Targum de Onqelos y targumín palestinos.

Targum de Onqelos

Es el targum oficial de los rabinos de Babilonia y está sostenido por la autoridad del Talmud babilónico. Aunque puede que su origen fuera palestinese, su forma final se alcanzó ya en Babilonia, no antes de los siglos III-V d.C. Nos ha llegado ya vocalizado e incluso, en algunos casos, con una masora, signo del alto nivel de aceptación entre los rabinos. Frente a los targumín palestinos, muy dados a las grandes glosas, Onqelos se distingue por ser más bien parco en sus interpretaciones.

Targumín palestinos

Tg Neófiti. Descubierta por A. Díez Macho en 1956 en la Biblioteca Vaticana. Previamente se pensaba que era una copia del Targum de Onqelos. Está escrito en el dialecto arameo propio de la Palestina del siglo III d.C., aunque su descubridor quiso remontarlo a la lengua y época de Jesús. Bien es cierto que contiene tradiciones targúmicas muy antiguas que pueden reflejar las corrientes exegéticas del siglo I d.C.

Tg Pseudo-Jonatán. Es el targum que contiene más ampliaciones, en algunos casos en común con Onqelos o con Neófiti.

Otros. Conservamos otros dos targumín de la familia palestina que, sin embargo, son fragmentarios: el Targum de Jerusalén II y los Fragmentos de la Geniza de El Cairo. Los manuscritos encontrados en la Geniza de El Cairo son, además, los más antiguos que conservamos (dejando a un lado los targumín de Qumrán). Están datados en torno a los siglos VIII-XIV d.C.

Merece la pena presentar una sinopsis de cómo cada uno de estos targumín interpreta un pasaje del Pentateuco. Nos servirá de muestra Gn 22,1, que abre el episodio del sacrificio de

Isaac:

Tg Onqelos:

Y ocurrió que después de estas cosas YHWH probó a Abrahán y le dijo: «¡Abrahán!» Él respondió: «¡Heme aquí!».

Tg Neófiti:

Y ocurrió que después de estas cosas YHWH [variante: el Verbo de YHWH] probó a Abrahán con la décima tentación, y le dijo: «¡Abrahán!» Abrahán respondió en la lengua del santuario y le dijo Abrahán: «¡Heme aquí!».

Tg Pseudo-Jonatán

Después de estas cosas, después de que Isaac e Ismael hubieran litigado, Ismael dijo: «Es justo que yo sea el heredero de mi padre, porque yo soy su primogénito». Pero Isaac dijo: «Es justo que yo sea el heredero de mi padre, porque yo soy el hijo de Sara, su mujer, mientras que tú eres el hijo de Hagar, la sierva de mi madre». Ismael respondió y dijo: «yo soy más digno que tú, porque yo fui circuncidado a los trece años. Y si yo hubiera querido negarme, no me habría sometido a la circuncisión. Tú, sin embargo, fuiste circuncidado a los ocho días y, si hubieras sido consciente, quizás no te habrías entregado a la circuncisión». Isaac respondió y dijo: «He aquí que ahora tengo treinta y siete años y si el Santo, bendito sea, me reclamara todos mis miembros, yo no me opondría». Estas palabras fueron escuchadas inmediatamente ante el Señor del mundo, y en ese instante la Palabra de YHWH probó a Abrahán y le dijo: «¡Abrahán!». Y él le respondió: «¡Heme aquí!».

B) TARGUMÍN A LOS PROFETAS

Como el Tg de Onqelos, estos targumín pertenecen al judaísmo rabínico babilónico y, de hecho, tienen puntos en común en cuanto a su lengua y origen. La tradición babilónica atribuye estos Targumín a Jonatán ben Uzziel, por lo que a veces se habla de Tg Jonatán a los profetas.

C) TARGUMÍN A LOS ESCRITOS

La historia de cada uno de los Targumín a los Escritos debe estudiarse por separado. El hecho de que tuvieran un papel inferior al Pentateuco y a los Profetas en la liturgia sinagoga pudo hacer que los targumín de estos libros fueran más «libres» y menos estandarizados. Algunos de estos targumín son de creación muy tardía. Así, por ejemplo, el Tg de Salmos ha sido datado por algunos autores en el siglo IX d.C. (aunque otros lo adelantan al siglo IV-V d.C.). En algunos casos hablamos de una única tradición (como Salmos), mientras que en otros se nos han conservado dos recensiones, como en el caso de los *Megillot* (Lam, Cant, Rut, Ecl, Est), una occidental y otra oriental.

BIBLIOGRAFÍA

Díez Macho, A., «Una copia de todo el Targum jerosolimitano en la Vaticana»: *Estudios Bíblicos* 16 (1956) 446-447.

—, *Neophyti 1* (Textos y Estudios 7-11; Barcelona: CSIC, 1968-1978).

—, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; Madrid: CSIC, 1979).

Díez Merino, L., *Targum de Salmos. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n.5 de Alfonso de Zamora* (Biblia Políglota Complutense. Tradición sefardí de la Biblia Aramea IV,I; Madrid:

- CSIC, 1982).
- , *Targum de Job. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora* (Biblia Políglota Complutense. Tradición sefardí de la Biblia Aramea IV, 2; Madrid: CSIC, 1984).
- , *Targum de Proverbios: edición príncipe del Ms. Villa-Amil n.5 de Alfonso de Zamora* (Madrid: Instituto «Francisco Suárez», CSIC, 1984).
- , *Targum de Qohélet: Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n.5 de Alfonso de Zamora* (Madrid: CSIC, 1987).
- Drazin, I., y A. Sperber, *Targum Onkelos to Numbers* (Nueva York, NY: KTAV, 1998).
- Flesher, P. V. M. (ed), *Targum and Scripture. Studies in Aramaic Translations and Interpretation in Memory of Ernest G. Clarke* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 2; Leiden – Boston: E. J. Brill, 2002).
- Flesher, P. V. M., y B. D. Chilton, *The Targums. A Critical Introduction* (Studies in Aramaic Interpretation of Scripture 12; Leiden – Boston: E. J. Brill, 2011).
- Kaufman, S. A., M. Sokoloff y E. M. Cook, *A key-word-in-context concordance to Targum Neofiti: A Guide to the Complete Palestinian Aramaic Text of the Torah* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993).
- Klein, M. L., «Converse Translation: A Targumic Technique»: *Biblica* 57 (1976) 515-537.
- , «The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopatisms in the Targumim», en Emerton, J. A. (ed), *Congress Volume. Vienna 1980* (Leiden: E. J. Brill, 1981) 162-177.
- , *Anthropomorphisms and anthropopathisms in the Targumin of the Pentateuch with Parallel Citations from the Septuagint* (Jerusalén: Makor Publishing, 1982).
- Lagarde, P. de, *Hagiographa chaldaice* (Leipzig: B. G. Teubneri, 1873).
- McNamara, M. J., *Targum and Testament. Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament* (Shannon: Irish University Press, 1972).
- , *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma: Biblical Institute Press, ²1978).
- , *Targum and Testament revisited Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, ²2010).
- , *Targum and New Testament: Collected Essays* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2011).
- Muñoz León, D., «Soluciones de los Targumín del Pentateuco a los antropomorfismos»: *Estudios Bíblicos* 28 (1969) 263-281.
- Pérez Fernández, M., *Tradiciones mesianicas en el Targum palestinense: estudios exegéticos* (Valencia: Soler, 1981).
- Ploeg, J. P. M. van der, y A. S. van der Woude (eds.), *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân* (Leiden: Brill, 1971).
- Ribera Florit, J., «La version aramaica del Profeta Nahum»: *Anuario de Filología* 6 (1980) 291-322.
- , *La versión aramaica del Profeta Sofonías* (Madrid: CSIC, 1982).
- , *El Targum de Isaías. La versión aramea del profeta Isaías* (Valencia: Soler, 1988).
- , *Traducción del Targum de Jeremías* (Estella: Verbo Divino, 1992).

- , «Relación entre el targum y las versiones antiguas: los targumes de Jeremías y Ezequiel comparados con la LXX, *Peshitta* y *Vulgata*»: *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 317-328.
- , *Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en tradición Babilónica: Ezequiel* (Madrid: Instituto de Filología, CSIC, 1997).
- , *Targum de Ezequiel* (Estella: Verbo Divino, 2004).
- Shepherd, D., *Targum and Translation. A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job* (Studia Semitica Neerlandica 45; Assen: Royal Van Gorcum, 2004).
- Sperber, A., *The Targum and the Hebrew Bible* (The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts 4 B; Leiden: Brill, 1973).
- , *The Bible in Aramaic. Based on Old Manuscripts and Printed Texts* (Leiden: Brill, 2004).

2. La versión siríaca *Peshitta* (P)

La diáspora judía no solo se situó en el delta del Nilo o en las orillas del Mediterráneo, donde la lengua dominante era el griego. Ya desde muy pronto hubo comunidades judías en muchos puntos de Mesopotamia, especialmente en el norte. El exilio de buena parte de la población del reino de Israel (finales del siglo VIII a.C.) llevada a cabo por Asiria y el posterior exilio en Babilonia de gran parte de la población de Jerusalén (586 a.C.), pusieron los cimientos de una presencia judía en una zona cuya lengua dominante era el arameo. En el norte de Mesopotamia, en el reino de Osroene, cuya capital era Edesa, el arameo tomó la forma de un dialecto llamado siríaco.

Ya en el primer siglo de nuestra era, la expansión del cristianismo llevó a los discípulos de Jesús hasta esa zona y, como en otros lugares, las primeras conversiones a la fe debieron darse entre los judíos. Nacería así una floreciente comunidad cristiana de lengua siríaca, situada en torno a las ciudades de Nísibe y Edesa, cuyos primeros escritores fueron Bardesán (finales siglo II-principios siglo III d.C.), Afraates y san Efrén (IV d.C.). La difusión del cristianismo ensancharía las fronteras del siríaco por todo el norte de Mesopotamia, llegando incluso a Siria, Palestina y Líbano. La invasión musulmana iría reduciendo la potencia de esta comunidad cristiana y relegando poco a poco la lengua a la liturgia.

La versión siríaca del AT, llamada «*Peshitta*» (que significa ‘vulgar’ o ‘común’, en contraposición con la versión sirohexaplar), es una traducción que se lleva a cabo en torno al siglo II d.C., directamente desde el hebreo, en concreto a partir de un texto protomasorético. Estos datos se derivan del estudio de la versión en sí, dado que no tenemos noticias de quién fue el responsable ni cuándo se llevo a cabo esta traducción. Sirva un ejemplo del libro de Salmos. Del estudio de la versión siríaca de este libro se deduce que la traducción debió basarse en un texto hebreo previo a las traducciones de la *Vulgata* (finales del siglo IV d.C.) y Tg, que testimonian un texto ya mucho más estabilizado y cercano a TM. Prueba de ello es la traducción del Salmo acróstico 145 (cada uno de sus versos comienzan, por orden, por una de las consonantes del alefato). Tanto la versión latina como la aramea del Tg reflejan un texto hebreo, como el de TM, que ya ha perdido el estico que comenzaba con la letra hebrea *nun*, mientras que P, junto con los LXX y el manuscrito de Qumrán 11QP^a lo conservan. No es arriesgado

suponer, por tanto, que la *Vorlage* hebrea de la *Peshitta* era un texto protomasorético que circulaba en torno al siglo II d.C., antes de las traducciones latinas de la *Vulgata* y aramea del Tg.

Al contrario de lo que sucede con los targumín, la *Peshitta* (P) sí es una traducción en el sentido clásico del término, destinada a sustituir al original hebreo. Estamos en una zona alejada de Palestina y en la que el culto a la lengua sagrada (hebreo) no era tan determinante.

No es de extrañar, por tanto, que uno de los rasgos más característicos de P sea la claridad de su traducción. Estamos ante una versión cuyo resultado final es legible y plenamente comprensible. En este sentido, P se caracteriza por ser una traducción más preocupada por el lector que por la fidelidad a cada uno de los detalles del texto. Contrasta, en este sentido, con las traducciones anteriores, desde los LXX hasta las versiones griegas posteriores hechas por judíos. En todas ellas la ambigüedad del hebreo, cuando la hay, se traslada a la lengua de traducción. En el caso de P, la ambigüedad o dificultad se resuelve (no siempre en el modo más adecuado).

Entre los problemas que más han ocupado a los especialistas destaca el del posible influjo de los LXX y, en menor medida, de Tg, sobre P, es decir, si el traductor hizo uso de alguna de estas versiones a la hora de traducir. De hecho, este problema ha condicionado la investigación de la versión siríaca desde sus orígenes. Una de las primeras cuestiones a subrayar a la hora de resolver este problema es que cada uno de los libros, o grupos de libros, se debe estudiar por separado, dado que tienen características diferentes. Es una indicación clara de que han tenido traductores diferentes.

La tesis fundamental, durante mucho tiempo, fue que P había sufrido el influjo de la versión griega y que su valor para la crítica textual se debía, por tanto, relativizar. Los estudios sobre cada uno de los libros de P realizados en las últimas décadas han mostrado que los traductores siríacos realizaron su labor directamente desde el texto hebreo y que solo más tarde, durante el proceso de transmisión textual llevado a cabo por los cristianos, el prestigio de los LXX (la versión que usaban los grandes Padres de lengua griega) habría condicionado algunas lecturas de P. Es tarea de un sana crítica textual restaurar, donde es posible, la lecturas siríacas originales.

La cuestión del influjo de Tg sobre P (especialmente en los libros del Pentateuco) tenía menos fundamento. En realidad la traducción siríaca es anterior a las tradiciones escritas de Tg que poseemos (exceptuando los fragmentos de targumín encontrados en Qumrán, una tradición diferente a la que hemos conservado por transmisión rabínica). Es difícil hablar del influjo de un «prototargum» cuando este no tiene fundamento *in re* (es decir, no está testimoniado en manuscritos). La mayoría de los autores hoy están de acuerdo en atribuir al traductor o traductores siríacos el conocimiento de tradiciones interpretativas judías que, con el tiempo, quedarían reflejadas en los targumín.

Desde mitad de los años 60 del siglo pasado, el Instituto de la *Peshitta* de la Universidad de Leiden está preparando una edición crítica de P que reproduce, como texto base, el manuscrito 7a1 o *Codex Ambrosianus*, el códice bíblico completo más antiguo que conservamos de P (siglo VII d.C.). El aparato crítico presenta las lecturas variantes de un buen número de manuscritos comprendidos entre los siglos V a XII d.C. Se han publicado ya numerosos

volúmenes, pero todavía faltan algunos para completar la edición.

Cuestiones abiertas: La *Peshitta*, ¿traducción judía o cristiana?

Una de las cuestiones más discutidas sobre los orígenes de P es la identidad de su traductor o traductores: ¿eran judíos o cristianos? Un dato a tener en cuenta es que toda la tradición manuscrita que conservamos es cristiana (los manuscritos más antiguos son del siglo V d.C.), por lo que si la traducción fue obra de judíos, estos debieron rechazarla con el tiempo, tal vez por el uso que los cristianos hacían de ellas. Estaríamos ante un proceso similar al que experimentó la versión griega de los LXX: de origen judío, fue rechazada por la comunidad judía y transmitida únicamente por cristianos.

La hipótesis del origen cristiano, por el contrario, tiene a su favor el que no se hayan encontrado manuscritos de transmisión judía. Sin embargo, es difícil encontrar «rasgos» cristianos en la propia traducción. Una versión cristiana habría dejado «huellas», aunque fueran involuntarias, en el modo de traducir. Se han aducido algunos pasajes que podrían delatar un traductor cristiano. Sin embargo, la mayoría de esos casos podrían comprenderse como *lectiones* que han entrado tardíamente durante la transmisión textual, precisamente por el influjo del uso cristiano de la traducción.

Hoy en día una buena parte de los estudiosos se inclina por atribuir la traducción a la comunidad judía, por lo menos por lo que se refiere al Pentateuco. En realidad la pregunta sobre la identidad del traductor debería hacerse a cada libro por separado, vistas las diferencias en las técnicas de traducción de una obra a otra.

BIBLIOGRAFÍA

- Avinery, I., «An Example of the Influence of Hebrew on the Peshitta Translation. The *Status Constructus*»: *Textus* 9 (1981) 36-38.
- Barnes, W. E., «On the Influence of the Septuagint on the Peshitta»: *Journal of Theological Studies* 2 (1901) 186-197.
- Boer, P. A. H. de, y W. Baars, *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. General Preface* (Leiden: E. J. Brill, 1972).
- Borbone, P. G., «La Peshitta: testi, studi, strumenti»: *Henoah* 11 (1989) 339-362.
- Brock, S. P., «Towards a History of Syriac Translation Technique», en R. Lavenant (ed), *III° Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures* (Orientalia Christiana Analecta 221; Roma: 1983) 1-14.
- , *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology* (Hampshire – Brookfield: Variorum, 1992).
- , «Syriac Versions»: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 794-799.
- , «The Peshitta Old Testament Between Judaism and Christianity»: *Cristianesimo nella storia* 19 (1998) 483-502.
- , *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*

- (Aldershot – Brookfield: Ashgate, 1999).
- , *The Bible in the Syriac Tradition* (Piscataway: Gorgias Press, 2006).
- Calduch-Benages, N., J. Ferrer y J. Liesen, *La sabiduría del escriba. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa* (Biblioteca Midrásica 26; Estella: Verbo Divino, 2003).
- Carbajosa, I., «11QPs^a and the Hebrew Vorlage of the Peshitta Psalter»: *Aramaic Studies* 2 (2004) 3-24.
- , *Las características de la versión siríaca de los Salmos (Sal 90-150 de la Peshitta)* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006).
- , «The Syriac Old Testament Tradition: Moving from Jerusalem to Athens», en J. P. Monferrer-Sala (ed), *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy* (Piscataway: Gorgias Press, 2007) 109-130.
- , «The Division between Western and Eastern Manuscripts in the Peshitta Psalter: An Insurmountable Obstacle for a Critical Edition?»: *Aramaic Studies* 6 (2008) 145-174.
- Cook, J., «Recent Developments in Peshitta Research»: *Journal of Northwest Semitic Languages* 15 (1989) 39-52.
- , «Interpreting the Peshitta. A Survey of Recent Publications»: *Journal of Northwest Semitic Languages* 17 (1991) 205-217.
- Dirksen, P. B., «East and West, Old and Young, in the Text Tradition of the Old Testament Peshitta»: *Vetus Testamentum* 35 (1985) 468-484.
- , «The Old Testament Peshitta», en M. J. Mulder (ed), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia rerum Iudaicarum ad novum testamentum 2; Assen – Filadelfia: 1988) 255-297.
- , *An Annotated Bibliography of the Peshitta of the Old Testament* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 5; Leiden – Nueva York – Kobenhavn – Colonia: 1989).
- , «The Peshitta Institute Communication XXII. The Peshitta and Textual Criticism of the Old Testament»: *Vetus Testamentum* 42 (1992) 376-390.
- , *La Peshitta dell'Antico Testamento* (Studi Biblici 103; Brescia: Paideia, 1993).
- (ed), *The Peshitta as a Translation. Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 8; Leiden: Brill, 1995).
- , «Supplement to *An Annotated Bibliography of the Peshitta of the Old Testament, 1989*», en P. B. Dirksen (ed), *The Peshitta as a Translation. Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 8; Leiden – Nueva York – Colonia: Brill, 1995) 221-236.
- , «Targum and Peshitta: Some Basic Questions», en P. V. M. Fleisher (ed), *Targum Studies, volume two: Targum and Peshitta* (Atlanta: 1998) 3-13.
- Fleisher, P. V. M., «Looking for Links in all the Wrong Places: Targum and Peshitta Relationships», en íd (ed), *Targum Studies. Volume Two: Targum and Peshitta* (Atlanta: Scholar Press, 1998).

- (ed), *Targum Studies. Volume Two: Targum and Peshitta* (Atlanta: Scholars Press, 1998).
- Goldenberg, G., «Bible Translations and Syriac Idiom», en P. B. Dirksen (ed), *The Peshitta as a Translation. Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 8; Leiden – Nueva York – Colonia: Brill, 1995) 25-39.
- Gordon, R. P., «The Syriac Old Testament: Provenance, Perspective and Translation Technique», en J. Krasovec (ed), *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 289; Liubliana – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 355-369.
- Goshen-Gottstein, M. H., «Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta», en íd (ed), *Text and Language in Bible and Qumran* (Jerusalén – Tel Aviv: Orient, 1960) 163-204.
- , «The Peshitta and its Manuscripts. A Review»: *Bibliotheca orientalis* 37 (1980) 13-16.
- Haar Romeny, R. B. ter, «The Peshitta and its Rivals. On the Assessment of the Peshitta and Other Versions of the Old Testament in Syriac Exegetical Literature»: *The Harp* 11-12 (1998-1999) 21-31.
- (ed), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15; Leiden: E. J. Brill, 2006).
- Joosten, J., «La Peshitta de L'Ancien Testament dans la Recherche Récent»: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 76 (1996) 385-395.
- , «Materials for a Linguistic Approach to the Old Testament Peshitta»: *Journal for the Aramaic Bible* 1 (1999) 203-218.
- Koster, M. D., *The Peshitta of Exodus: The Development of its Text in the Course of Fifteen Centuries* (Assen – Ámsterdam: Van Gorcum, 1977).
- , «Peshitta Revisited: A Reassessment of its Value as a Version»: *Journal of Semitic Studies* 38 (1993) 235-268.
- , «The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshitta», en P. V. M. Fleisher (ed), *Targum Studies, volume two: Targum and Peshitta* (Atlanta: Scholar Press, 1998) 15-54.
- Metzger, B. M., *The Bible in Translation: Ancient and English Versions* (Grans Rapids: Baker, 2001).
- Mulder, M. J., «The Use of the Peshitta in Textual Criticism», en N. Fernández Marcos (ed), *La Septuaginta en la Investigación Contemporánea (V Congreso de la IOSCS)* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 34; Madrid: 1985) 37-53.
- Peursen, W. T. van, y R. B. ter Haar Romeny (ed), *Text, Translation, and Tradition. Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14; Leiden – Boston: E. J. Brill, 2006).
- Puyvelde, C. van, «Versions Syriaques»: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 6 (1960) 834-884.
- Segal, J. B., *Edessa. «The Blessed City»* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

- Szpek, H. M., «On the Influence of the Septuagint on the Peshitta»: *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998) 112-119.
- Taylor, R. A., «The Syriac Old Testament in Recent Research»: *Journal for the Aramaic Bible* 2 (2000) 119-139.
- Weitzman, M. P., «From Judaism to Christianity: the Syriac Version of the Hebrew Bible», en J. Lieu, J. North y T. Rajak (eds.), *The Jews Among the Pagans and Christians. In the Roman Empire* (Londres: Routledge, 1992) 147-173.
- , «Peshitta, Septuagint and Targum», en R. Lavenant (ed), *VI Symposium Syriacum 1992. University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992* (Orientalia Christiana Analecta 247; Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1994) 51-84.
- , «The Interpretative Character of the Syriac Old Testament», en Saebø, M. (ed), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 587-611.
- , *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications 56; Cambridge: University Press, 1999).

3. La versión sirohexaplar

Como acabamos de ver, la versión siríaca de la *Peshitta* fue transmitida, por lo menos a partir de un cierto punto, únicamente por los cristianos. Si se estudia el contexto cultural del cristianismo siríaco a partir del siglo IV d.C., se verá que existe un influjo creciente de la teología griega que llega, sobre todo, a través de la «vecina» Antioquía. Este influjo es favorecido por el bilingüismo (siríaco-griego) muy común en la zona de Edesa y por la intensa actividad de traducción, de la que tenemos abundantes testimonios.

Teniendo en cuenta que la teología se basaba en el comentario de las Escrituras, es comprensible que los cristianos de lengua siríaca se dieran cuenta de las divergencias entre el texto que comentaban los Padres griegos (los LXX) y el que conocían por la *Peshitta*. No es de extrañar, por tanto, que en el siglo VII d.C. se llevara a cabo la empresa de una nueva traducción siríaca desde el texto griego de los LXX.

En efecto, entre el 615 y 617 d.C., en un monasterio cerca de Alejandría, Pablo de Tella llevó a cabo la nueva traducción tomando como texto base la quinta columna de las Héxaplas de Orígenes (que contenía el texto «corregido» de los LXX), de ahí que esta versión sea conocida como «sirohexaplar». Los manuscritos de esta versión nos conservan en los márgenes las lecturas variantes de Áquila, Símaco y Teodoción, lo que constituye un testimonio valiosísimo para reconstruir esas traducciones antiguas.

Nos han llegado noticias de otros intentos de traducción al siríaco del AT griego. El primero, anterior a las Sirohéxaplas, se atribuye al impulso de Filoxeno de Mabug, que, no fiándose de la versión de la *Peshitta* (a la que atribuía el influjo de Áquila y Símaco) promovió una nueva traducción desde los LXX que debió completarse en el 508 d.C. y que incluía también una nueva traducción, más literal, del Nuevo Testamento griego (traduciendo aquellos libros

canónicos que no estaban en la primera traducción siríaca del NT). Desgraciadamente no nos ha llegado ningún testimonio textual de esta empresa.

Otro proyecto del que tenemos noticias es la revisión de la *Peshitta* que llevó a cabo Jacobo de Edesa entre finales del siglo VII e inicios del VIII d.C. Es una revisión comparando la versión siríaca con los LXX y las Sirohéxaplas, de modo que el resultado final fuera una traducción comprensible, libre de dificultades. La misión de las versiones griegas era, precisamente, aportar lecturas sencillas cuando P resultaba ambiguo o «incoherente». A veces las correcciones venían de las glosas que el mismo Jacobo de Edesa introducía. Solo contamos con manuscritos de esta revisión en algunos libros de la Biblia.

BIBLIOGRAFÍA

Baars, W., *New Syro-Hexaplaric Texts* (Leiden: Brill, 1968).

Brock, S. P., *The Bible in the Syriac Tradition* (Piscataway: Gorgias Press, 2006).

Ceriani, A. M., *Codex Syro-Hexaplar Ambrosianus* (Mediolani: Impensis Bibliothecae Ambrosianae, 1874).

Field, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1875).

Hiebert, R. J. V., *The «Syrohexaplaric» Psalter* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 27; Atlanta: Scholars Press, 1989).

Puyvelde, C. van, «Versions Syriaques»: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 6 (1960) 834-884.

Salvesen, A., «Jacob of Edessa and the Text of Scripture», en L. V. Rutgers, P. van der Horst, H. W. Havelaar y L. Teuvels (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 22; Lovaina: Peeters, 1998) 235-245.

—, *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 10; Leiden – Boston – Colonia: E. J. Brill, 1999).

—, «Did Jacob of Edessa Know Hebrew?», en A. Rapoport-Albert y G. Greenberg (eds.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 333; Londres – Nueva York: Sheffield Academic Press, 2001) 457-467.

Vööbus, A., *The Hexapla and the Syro-Hexapla: very important discoveries for Septuagint research* (Stockolm: ETSE, 1971).

—, *The Book of Isaiah in the version of the Syro-Hexapla: a facsimile edition of Ms. St. Mark 1 in Jerusalem with an introduction* (Lovanii: Peeters, 1983).

V. VERSIONES LATINAS

Hasta ahora habíamos hablado del griego como la lengua franca del Imperio romano, con la que el cristianismo se extendió a lo largo del Mediterráneo. Sin embargo, ya a partir de la segunda mitad del siglo II d.C., el latín empezaría a ganar terreno al griego en la parte occidental

del Imperio, especialmente en el norte de África, las penínsulas Hispánica e Ítala y la Galia. Ya a finales del siglo II d.C. tenemos testimonio de literatura cristiana en latín (Tertuliano) y, a partir de entonces, esta lengua irá creciendo hasta dominar Occidente. San Agustín es uno de los grandes representantes de la literatura cristiana latina, en una época (a caballo entre el siglo IV y V d.C.) en la que el latín había conseguido desplazar al griego hacia Oriente. Él es testigo de la transición entre las dos versiones latinas de la Biblia más importantes.

1. La *Vetus Latina*

Las necesidades de la comunidad cristiana de habla latina, cada vez más numerosa a partir de la segunda mitad del siglo II d.C., que progresivamente iba perdiendo el dominio del griego, hicieron que se fuera imponiendo la necesidad de una traducción latina, tanto del AT como del NT. En el caso del AT, esta nueva traducción (llamada «*Vetus Latina*» en contraposición a la más moderna de Jerónimo) se realizó desde el griego de los LXX, dado que este era el texto retenido como sagrado por los cristianos, la versión «común». El valor de esta traducción, de cuyos orígenes no sabemos casi nada, estriba en el hecho de que testimonia un texto griego del siglo II d.C. anterior a la recensión hexaplar, por lo que es de gran ayuda para reconstruir la historia textual de los LXX.

La *Vetus Latina*, que presumiblemente constituye una única traducción, empieza muy pronto a «enriquecerse» y diferenciarse en función de las zonas geográficas de lengua latina. Dado que el acceso al griego original era relativamente sencillo para muchos, la corrección de los manuscritos latinos de la *Vetus* a partir de los LXX introdujo numerosas variantes en la tradición textual. Hay que tener en cuenta que el texto sagrado era la versión griega de los LXX y que la traducción latina no se consideraba un texto a «no tocar» sino, al contrario, abierto a correcciones (parecido a la consideración de una versión moderna en nuestra lengua vernácula respecto a los originales).

Por otro lado, el mismo latín que se empleó en la primera traducción fue continuamente pulido o «mejorado» en función de la época y la zona geográfica en las que la versión latina se movió. De hecho, en el siglo IV d.C. los manuscritos de un mismo libro eran tan diferentes entre sí que se hizo evidente la necesidad de un trabajo de unificación. Se entiende entonces que muchos autores prefieran hablar de *Vetera Latina*, en plural, en lugar de *Vetus Latina*, dividiendo la versión latina en familias: africana, hispana, ítala y galicana.

Desgraciadamente, han llegado hasta nosotros pocos manuscritos que testimonien esta versión en alguna de sus formas. La fuerza con la que, posteriormente, se impuso la nueva versión latina de san Jerónimo, hizo desaparecer casi por completo la transmisión textual de la *Vetus*. De hecho, el mejor representante de la primera versión latina es un códice de la *Vulgata* (*Codex Gothicus Legionensis*, siglo X) que conserva lecturas marginales de la *Vetus*. Otra forma de acceso a las lecturas originales de la *Vetus* son las citas de los Padres latinos anteriores a Jerónimo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayuso Marazuela, T., *La Vetus Latina hispana I. Prolegómenos* (Madrid: CSIC, 1953).
- , *La Vetus Latina Hispana. V: El Salterio. Introducción general y edición crítica* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritensis 5; Madrid: CSIC, 1962).
- Bogaert, P.-M., «Latin Versions»: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 799-803.
- Burkitt, F. C., *The Old Latin and the Itala* (Cambridge: Cambridge University Press, 1896).
- Cañas Reillo, J. M., «De Oriente a Occidente: las versiones latinas de la Biblia»: *Reseña Bíblica* 31 (2001) 35-42.
- Capelle, P., *Le texte du Psautier latin en Afrique* (Roma: F. Pustet, 1913).
- Fernández Marcos, N., *Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Books of Kings* (Leiden: Brill, 1994).
- Fischer, B. (ed.), *Vetus Latina. Die Reste des altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier* (Friburgo: Herder, 1949-).
- , *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter* (Friburgo: Herder, 1985).
- , *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* (Friburgo: Herder, 1986).
- Morano, C., *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblia Vulgatas españolas. 1-2 Samuel* (Madrid: CSIC, 1989).
- Sabatier, P., *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caetera quaecunque in codicibus Mss. & cum Textu Graeco comparantur* (Reims: 1743-1749).
- Ulrich, E., «Characteristics and Limitations of the Old Latin Translations of the Septuagint», en N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea* (Madrid: Instituto «Arias Montano», CSIC, 1985) 67-80.

2. La Vulgata

La situación «insostenible» a la que había llegado la tradición textual de la *Vetus*, por las importantes divergencias entre sus manuscritos, caló en el corazón del papa san Dámaso (304-384), en una época en la que Roma, y con ella la parte occidental del Imperio, hablaba latín. Preocupado por esta circunstancia encarga a su secretario Jerónimo (h. 342-420), que contaba con una excelente formación en la literatura griega y latina, la revisión de la *Vetus* a partir de los textos griegos. En realidad no está claro si este encargo se circunscribía solo a los evangelios o cubría toda la Biblia. Lo que es evidente es que san Dámaso jamás habría pensado en una revisión del texto latino que no tuviera por base la versión griega de los LXX. Sea como sea, en su periodo romano san Jerónimo comenzó la revisión de la traducción latina de los evangelios.

En el 385, después de la muerte de san Dámaso, Jerónimo decide trasladarse a Belén, donde llevará a cabo su gran obra de revisión y traducción y donde pasará la última parte de su vida. Es allí donde toma contacto con las Héxaplas de Orígenes y empieza a interesarse por las cuestiones textuales. Es entonces cuando Jerónimo empieza a ser consciente de las diferencias entre el texto griego de los LXX y el «original» hebreo de la primera columna (diferencia testimoniada por la versiones griegas judías –al principio Jerónimo desconocía el hebreo–). Esto le impulsa a aprender hebreo y a relacionarse con rabinos judíos, que le enseñan no solo la lengua sino la rica tradición interpretativa judía.

Al principio, Jerónimo estaba convencido de que la quinta columna de Orígenes, es decir, el texto de los LXX corregido y completado a partir de los testimonios de las versiones griegas hechas por los judíos, era el texto de referencia para cualquier revisión o traducción del AT. Precisamente por ello, comienza a revisar la *Vetus* a partir de dicho texto. No está del todo claro qué textos revisó desde el griego, es decir, si su revisión fue completa o no. Esta revisión no solo mejoró el latín de la antigua versión latina, sino que acercó la nueva al texto de los LXX. Además tradujo al latín aquellos textos o secciones de libros que faltaban en la versión griega (y, por tanto, en la *Vetus*) y que la recensión hexaplar había puesto ahora ante sus ojos (pensemos en el texto «largo» de Jeremías que testimonia TM y que llega a Jerónimo en primer lugar a través de las Héxaplas).

Es difícil saber cuándo se produce en Jerónimo el «giro copernicano» que le lleva a traducir los libros del AT desde el hebreo, a partir del principio *Hebraica Veritas*. Según este principio, el texto «verdadero» u «original», en el que se expresa la Palabra de Dios, es el hebreo. Los LXX no serían más que una traducción griega desde el hebreo (y Jerónimo era bien consciente de sus límites). La mayoría de los autores sitúa en torno al 390 sus primeras traducciones desde el hebreo. Con este nuevo proyecto, Jerónimo venía, en cierto modo, a sustituir las Héxaplas en el mundo de ámbito latino. Llevando al latín el «original» hebreo se ponía fin a la necesidad de confrontarse con lo que los judíos leían y no aparecía en los LXX (o en su «versión latina» de la *Vetus*).

Jerónimo traduce todos los libros hebreos del AT al latín. Su nuevo principio le hace dudar de la «canonicidad» de los libros que nos han llegado en griego (los llamados deuterocanónicos) y no están en la Biblia Hebrea manejada entonces por los judíos. En este punto se sitúa la polémica que Jerónimo mantuvo con san Agustín y que se nos ha conservado en una nutrida correspondencia epistolar. El obispo de Hipona se muestra al principio encantado por la labor de revisión de la *Vetus* que estaba llevando a cabo san Jerónimo y que él consideraba muy importante. Cuando le empiezan a llegar noticias de las nuevas opiniones de Jerónimo sobre la *Hebraica Veritas* y lee los primeros libros traducidos directamente del hebreo, Agustín se queda contrariado.

En sus cartas, Agustín contrapone al nuevo principio de Jerónimo la *Apostolicidad de los LXX*. Ha sido esta traducción la que los discípulos de Jesús (¡y Jesús mismo en el evangelio!) han utilizado para citar el AT en los escritos del NT. Es la versión que la Iglesia siempre ha utilizado y venerado, hasta el punto de afirmar un especial auxilio del Espíritu Santo sobre sus traductores. Por ello, las diferencias entre el texto hebreo y el griego (que en gran parte se ven reflejadas en el NT) pertenecen a la acción de la providencia que estaba preparando la llegada de Cristo.

Agustín utiliza otros argumentos más prácticos para ilustrar los problemas que conlleva la nueva traducción. Por un lado, los fieles cristianos son reacios a aceptar una versión que introduce novedades o cambia el texto sagrado. Como ejemplo de esa resistencia cita el caso de un obispo del norte de África que fue perseguido por su comunidad, escandalizada al escuchar por vez primera en la liturgia los cambios que conllevaba la nueva traducción del libro de Jonás.

Por otro lado, Agustín se pregunta quién será capaz de verificar que la traducción que Jerónimo lleva a cabo desde el hebreo es correcta y no contiene errores. Es difícil encontrar un cristiano que conozca el hebreo. Teniendo los LXX como texto de referencia es más fácil corregir cualquier versión latina, dado que el griego es accesible a un buen número de personas en el Occidente latino.

En realidad lo que hoy conocemos como *Vulgata* parte de la obra de traducción de Jerónimo, pero adquiere su forma final con el paso de los siglos y con ciertas decisiones editoriales ajenas a la voluntad del gran exégeta de Belén. En efecto, las principales ediciones de la *Vulgata* (que son las que llegan hasta el Concilio de Trento y allí se convierten en paradigma del canon) contienen los libros protocanónicos del AT en la traducción que Jerónimo hizo desde el hebreo, y el resto de libros deuterocanónicos en una revisión de la *Vetus Latina* que el mismo Jerónimo llevó a cabo confrontándose con los LXX. Curiosamente existe una excepción: el Salterio que entra en las principales ediciones de la *Vulgata* no es el que Jerónimo tradujo desde el hebreo sino la revisión latina que hizo a partir del griego de los LXX. Este último Salterio, llamado «Galicano» por haberse impuesto en el Imperio franco en época de Carlomagno (a principios del siglo IX, por medio de la reforma de Alcuino de Cork), tuvo mucho éxito entre los monjes de la parte más occidental del imperio, probablemente porque les resultaba más familiar, dado que el NT cita a menudo los Salmos según la versión griega de los LXX.

En cierto modo, podemos concluir, la *Vulgata* latina acoge en sus ediciones los dos principios en lucha: la *Hebraica Veritas* de san Jerónimo (los libros hebreos son traducidos desde esta lengua) y la *Apostolicidad de los LXX* (la *Vulgata* acoge el canon largo y el texto de Salmos usado por el NT). Esta «síntesis» sería decisiva para la discusión sobre el canon que cierra Trento. Después de enumerar los libros que pertenecen al canon, y para evitar ambigüedades, añade que canónicos son «estos mismos libros, enteros y con todas sus partes, como la Iglesia católica acostumbra leerlos y aparecen en la antigua versión latina de la *Vulgata*».

La historia posterior de la *Vulgata*, una vez que se impuso en el Occidente latino, está dominada por la contaminación con los «restos» de la *Vetus Latina*. De hecho, los primeros intentos de revisar la *Vulgata* para limpiarla de adiciones se remontan a finales del siglo VI. El Concilio de Trento, consciente del estado de corrupción en el que se encontraba la *Vulgata* después de siglos de haber sido copiada y corregida en todo el mundo latino, y después de haberla declarado traducción «auténtica», se preocupó por alcanzar una nueva edición que unificara el texto en Occidente. El resultado fue la *Vulgata Sixto-Clementina*, publicada en 1592, que se convirtió en texto «oficial» de la Iglesia latina.

Ya en el siglo XX, el Concilio Vaticano II promovió una nueva revisión de la *Vulgata*, a partir de un trabajo crítico sobre los textos hebreos (allí donde los hay). Este proyecto se convirtió pronto en una nueva traducción desde el hebreo, aunque se intentó conservar el texto latino de Jerónimo allí donde era adecuado. El resultado es conocido como *Neovulgata*, cuya publicación se produjo en 1979 (edición definitiva 1986), convirtiéndose en el texto oficial de la Iglesia católica para sus documentos latinos y texto de referencia para la liturgia. Hay que buscar sus antecedentes en el trabajo crítico sobre los manuscritos de la *Vulgata* que realizaron los

benedictinos desde 1907 por encargo de Pío X (fueron ellos los que finalmente llevaron a cabo todo el proyecto) y en la nueva traducción del Salterio Romano que se publicó en 1945, por la que los Salmos (hasta entonces recitados en una traducción latina derivada del griego de los LXX) podían cantarse en una edición que procedía del hebreo.

BIBLIOGRAFÍA

Nuova Vulgata Bibliorum Sacrorum (Roma: Editrice Vaticana, 1986).

Berger, S., *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Hildesheim: Olms, 1976).

Brown, D., *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1992).

Estin, C., «Saint Jérôme, de la traduction inspirée a la traduction relativiste»: *Revue Biblique* 88 (1981) 199-215.

Fisher, B. y R. Weber (eds.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 3^a 1983).

García-Moreno, A., *La Neovulgata. Precedentes y actualidad* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986).

González Salinero, R., *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense; Madrid: CSIC, 2003).

Kamesar, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Kelly, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* (Londres: Duckworth, 1975).

Loewe, R., «The Medieval History of the Latin Vulgate», en G. W. H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol 2: The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 102-154.

McCarthy, D. P., «Some Useful Things Worth Knowing about the Vulgate and Jerome», en E. H. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers* (Society of Biblical Literature. Seminar Papers Series 33; Atlanta: Scholars Press, 1994) 321-325.

Muñoz Iglesias, S., «El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI»: *Estudios Bíblicos* 5 (1946) 137-169.

Rebenich, S., «Jerome: The “Vir Trilinguis” and the “Hebraica Veritas”»: *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 50-77.

Sainte-Marie, H. de, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (Collectanea Biblica Latina 11; Ciudad del Vaticano: Libreria Vaticana, 1954).

Stummer, F., *Einführung in die lateinische Bible* (Paderborn: Schöningh, 1928).

VI. OTRAS VERSIONES ANTIGUAS

Dada la expansión del cristianismo por todo el orbe entonces conocido, la Biblia empezó a ser traducida en las diferentes lenguas que el griego o el latín no habían desplazado. De hecho, la

traducción de la Biblia constituye el primer testimonio escrito de algunas lenguas. Todas las versiones antiguas que a continuación presentamos son obra de cristianos (con la excepción de una de las versiones árabes) y, por ello, no es de extrañar que la mayoría (no todas) se basen en la traducción griega de los LXX, de gran peso en la tradición cristiana.

1. La versión copta

El copto era la lengua hablada por la población más humilde en Egipto, una evolución del egipcio antiguo, que no fue nunca eliminada por la dominante presencia del griego en aquel territorio desde las conquistas de Alejandro Magno, a finales del siglo IV a.C. Por otro lado, fue la lengua de una buena parte de los cristianos egipcios, a pesar de que el griego era la escritura oficial de la importante escuela de Alejandría. El copto se mantuvo durante mucho tiempo como lengua hablada, no escrita. Fue precisamente la necesidad de traducir la Biblia la que impulsó la creación de un alfabeto, en gran parte basado sobre el griego.

El cristianismo en Egipto comenzó su andadura de la mano de la comunidad judía de Alejandría. Su lengua fue, por tanto, el griego, y su Escritura la traducción griega de los LXX (y el NT griego). Solo cuando el cristianismo se expande hacia el interior de Egipto se experimenta la necesidad de traducir la Biblia a la lengua popular. La traducción copta, realizada desde el griego de los LXX (en algunos casos desde la recensión hexaplar) nos ha llegado fundamentalmente en dos dialectos: el sahidico y el bohairico. La primera traducción se realizó en dialecto sahidico, ya en el siglo III d.C., y prueba de ello son los manuscritos que conservamos de fines del siglo III y siglo IV. Un siglo más tarde se realiza la versión en dialecto bohairico, que acabaría por desplazar a la anterior.

2. La versión armenia

El cristianismo debió llegar a Armenia ya en el siglo I d.C., probablemente desde Siria. De hecho, a finales del siglo III el reino fue proclamado oficialmente cristiano tras la conversión de su rey (Tiridates III). Desde muy pronto su lengua hablada, el armenio, que no conocía escritura, sufrió el influjo de las dos lenguas literarias dominantes en la zona: el griego y el siríaco. La invención de la escritura Armenia se atribuye a un sacerdote, Mesropio (361-439), en torno al 406. Inmediatamente después se emprendió la tarea de traducir toda la Biblia, que se terminó en torno al 410-414.

Por lo que respecta al AT, existe discusión en torno al texto bíblico que sirve de base a la traducción. Algunos autores piensan que se traduce directamente desde la versión siríaca de la *Peshitta*, otros hablan simplemente de influjo de esta versión sobre una traducción armenia hecha desde el griego. Esta traducción conserva una rica y numerosa tradición manuscrita.

Los manuscritos de esta versión incluyen libros considerados apócrifos por los católicos: «José y Asenet» y el «Testamento de los Doce Patriarcas».

3. La versión etiópica

Los contactos entre Etiopía y Jerusalén nos son bien conocidos por el episodio de la

conversión, por parte de Felipe, del eunuco etíope, ministro de la reina Candace (Hch 8,26-39), lo que podría hacernos suponer que el cristianismo llega allí a través de la conversión de judíos. Sin embargo, parece que el cristianismo no desembarca en Etiopía hasta el siglo IV. La traducción del AT no parece que sea anterior a los siglos V o VI d.C., y su base más probable es el texto griego de los LXX. La tradición manuscrita es muy tardía (el manuscrito más antiguo es del siglo XIII) y está muy contaminada por influjos de la versión árabe e incluso por correcciones desde el hebreo. Los códices bíblicos etiopícos contienen varios libros apócrifos, como Henoc, Jubileos, 4 Baruc o la Ascensión de Isaías.

4. La versión georgiana

Georgia está situada al norte de Armenia y su lengua, el georgiano, es de origen desconocido, sin raíces en las lenguas de la zona. El cristianismo debió entrar en el siglo IV, probablemente desde Armenia. Para traducir la Biblia se creó un alfabeto, dado que, hasta entonces, el georgiano era solo una lengua hablada. La traducción no debió ser un proyecto circunscrito o unitario. De hecho, dependiendo de los libros, se habla de una traducción hecha desde el armenio, el griego o el siríaco, tres lenguas muy influyentes en la zona.

5. La versión gótica

Esta versión es un monumento de la evangelización de los godos en el siglo IV y lleva el sello del obispo Ulfilas, que tuvo que crear un alfabeto para llevar a cabo su obra. Lamentablemente, se conservan pocos fragmentos del AT en esta versión, de los que podemos deducir que fue realizada desde el griego de los LXX (algunos piensan que desde una recensión luciánica).

6. Versiones árabes

En este caso hablamos de versiones árabes, en plural, dado que conservamos testimonios de diferentes proyectos. La invasión musulmana, a partir del siglo VII d.C., cubre un territorio en el que el cristianismo está ampliamente expandido, conviviendo con comunidades judías más o menos numerosas. La imposición del árabe como lengua hablada supuso la decadencia del resto de lenguas que, poco a poco, fueron desapareciendo o quedando reducidas al ámbito litúrgico.

No es de extrañar, por tanto, que se sintiera la necesidad de traducir la Biblia al árabe, para servir a las necesidades de las comunidades cristiana y judía. En cada zona los proyectos de traducción fueron independientes y por ello el texto base fue distinto. Hubo traducciones realizadas desde el siríaco de la *Peshitta*, desde el griego de los LXX, o desde el hebreo de un texto masorético.

BIBLIOGRAFÍA

Alexanian, J. M., «Armenian Versions»: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 805-808.

Bekerie, A., *Ethiopic, an African writing system: its history and principles* (Lawrenceville: RSP, 1997).

Birdsall, J. N., «Georgian Versions»: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 810-813.

- , «Gothic Versions»: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 803-805.
- Botte, B., «Versions Coptes»: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 6 (1960) 818-825.
- Brankaer, J., *Coptic: a learning grammar (Sahidic)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009).
- Brock, S. P., «Bibelübersetzungen I», en G. Krause y G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopädie* 6 (Berlín – Nueva York: de Gruyter, 1980) 161-207.
- Cowe, S. P., *The Armenian version of Daniel* (Atlanta: Scholars Press, 1992).
- Cox, C. E., *The armenian translation of Deuteronomy* (Chico: Scholars Press, 1981).
- , «The Use of the Armenian Version for the Textual Criticism of the Septuagint», en N. Fernández Marcos (ed), *La Septuaginta en la investigacion contemporanea* (Madrid: Instituto «Arias Montano», CSIC, 1985) 25-35.
- , *Hexaplaric materials preserved in the Armenian version* (Atlanta: Scholars Press, 1986).
- , *Armenian Job: reconstructed Greek text, critical edition of the Armenian, with English translation* (Lovaina – Dudley: Peeters, 2006).
- Crum, W. E., *A Coptic dictionary* (Oxford: Clarendon, 1939).
- Drescher, J., *The Coptic (Sahidic) version of Kingdoms I, II (Samuel I, II)* (Lovaina: Secrétariat du Corpus SCO, 1970).
- Fuhs, H. F., *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha* (Bonn: Peter Hanstein, 1968).
- , *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea* (Bonn: Peter Hanstein, 1971).
- Gleave, H. C., *The ethiopic version of the Song of song* (Londres: Taylor, 1951).
- Gokian, H. S., *The Armenian translation of the second book of the Maccabees* (Viena: Mekhitarist Press, 1923).
- Grossouw, W. K. M., *The Coptic versions of the Minor Prophets: a contribution to the study of the Septuagint* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1938).
- Kamil, J., y H. Ibrahim, *Coptic Egypt: history and guide* (El Cairo: The American University in Cairo Press, 1988).
- Kramer, F. O., *Die äthiopische Übersetzung des Zacharias* (Leipzig: Druck von Ackermann & Glaser, 1898).
- Löfgren, O., *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel: nach Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, Oxford, Paris und Wien* (París: Geuthner, 1927).
- Mercer, S. A. B., *The Ethiopic text of the Book of Ecclesiastes* (Londres: Luzac, 1931).
- Nagel, P., «Old Testament, Coptic Translations», en A. S. Atiya (ed), *The Coptic Encyclopedia. Vol 6* (Nueva York: Macmillan, 1991) 1836-1840.
- Peters, M. K. H., *A critical edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1983-).
- , «The Use of Coptic for Textual Criticism of the Septuagint», en N. Fernández Marcos (ed), *La Septuaginta en la investigacion contemporanea* (Madrid: Instituto «Arias Montano», CSIC, 1985) 55-66.
- Rhode, J. F., *The Arabic Versions of the Pentateuch in the Church of Egypt: a study from manuscript sources (IX-XVII century)* (San Luis: B. Herder, 1921).

- Samir, K., «Old Testament, Arabic Versions of the», en A. S. Atiya, (ed) *The Coptic Encyclopedia. Vol 6* (Nueva York: Macmillan, 1991).
- Schöfers, J., *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias* (Friburgo: Herder, 1912).
- Stone, M. E., *Armenian and biblical studies* (Jerusalén: St. James Press, 1976).
- Thompson, H. F. H., *The Coptic (Sahidic) version of certain books of the Old Testament from a papyrus in the British Museum* (Oxford: H. Frowde, 1908).
- , *A Coptic palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic dialect* (Londres: Oxford University Press, 1911).
- Zuurmond, R., «Ethiopic Versions»: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 808-810.

CAPÍTULO XV

EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN

El texto del NT nos reserva una problemática muy diferente a la del AT. En el caso del texto hebreo del AT, hemos visto que es muy difícil reconstruir un original dadas las divergencias entre los diferentes tipos textuales, que, en ocasiones se remontan a ediciones diferentes de un mismo texto. Tanto es así que las principales ediciones críticas de la Biblia Hebrea reproducen un único manuscrito, renunciando a proponer un texto ecléctico que pueda acercarse al «original». Por el contrario, las principales ediciones del texto griego del NT proponen un texto ecléctico fruto de un trabajo de crítica textual que busca restaurar las lecturas más antiguas. Con mayor o menor dificultad, se puede trazar un árbol genealógico que englobe toda tradición textual del NT.

Detrás de esta diferencia se encuentra un dato que hace de la literatura del NT un caso único dentro de la literatura antigua: el breve espacio de tiempo comprendido entre la redacción del texto y su primera atestación en manuscritos, lo que hace más sencilla la reconstrucción del original. En efecto, si comparamos la tradición manuscrita de las obras de Homero, Platón, Aristóteles, César y Tácito (por poner ejemplos representativos de la literatura clásica griega y latina) con el NT, nos llevaremos grandes sorpresas. Entre la composición de las obras de Platón y Aristóteles (siglo IV a.C.) y los primeros manuscritos que las atestiguan hay aproximadamente unos 1100 y 1400 años, respectivamente. Por lo que respecta a la literatura de César (siglo I a.C.) y Tácito (finales siglo I d.C.), más cercana a la composición del NT, hay que esperar unos 1000 años para encontrar los primeros manuscritos, datados, respectivamente, en torno al 900 y 1100 d.C., aproximadamente. Solo en el caso de la *Ilíada* de Homero (siglo VIII a.C.) el tiempo se reduce, gracias al descubrimiento de algunos fragmentos en papiro que se remontan al siglo III-II a.C., dejando en más de 500 años la distancia entre original y primera atestación escrita. Sin embargo, hay que esperar hasta el siglo X d.C. para tener una copia completa de la *Ilíada* (códice *Venetus A*).

En el caso del NT, sin embargo, la distancia entre original y primera atestación se reduce enormemente. Tomemos el caso de los evangelios, escritos entre el 60 y el 90 d.C. (por tomar la hipótesis más conservadora). Ya en torno al 125 d.C. tenemos un manuscrito (papiro p⁵²) que contiene algunos versículos del evangelio de Juan. Es decir, una primera atestación escrita tan solo 30 o 40 años después de que el cuarto evangelio fuera escrito. Si hablamos de testimonio de todo el evangelio, entre finales del siglo II y principios del siglo III podemos reconstruir todo el evangelio de Juan y a finales del siglo III podríamos hacer lo mismo con los sinópticos. Esto quiere decir que en menos de cien años ya hay atestación escrita, aunque sea parcial, de algunos libros. Y que, pasados unos 200 años de su redacción, podríamos reconstruir la mayoría de los

libros del NT.

Estos datos tienen sus consecuencias obvias para la historia del texto del NT. Con un espacio tan corto entre la creación del libro y sus primeras atestaciones escritas, es muy difícil que se formen diferentes ediciones de un mismo texto, como sucede en el AT. Esto no quiere decir que no existan un buen número de variantes entre manuscritos, e incluso «ediciones» o «recensiones» en algunos casos, pero la atestación temprana de la mayoría de los libros permite reconstruir, como en un árbol genealógico, los pasos del texto, de modo que se pueda alcanzar una forma bastante cercana al original.

Si seguimos nuestra comparación con la literatura antigua, descubriremos todavía algunas características que hacen única la historia textual del NT. En efecto, el NT es la obra mejor atestiguada de toda la literatura antigua. Según la lista «oficial» que elabora el Instituto para la Investigación del Texto del Nuevo Testamento, con sede en Múnster (Alemania), a principios de 2012 había más de 5800 manuscritos (textos anteriores a la imprenta) griegos que contienen material del NT. En concreto, 127 papiros, 322 unciales, 2911 minúsculos y 2453 leccionarios¹⁴. Por no hablar del testimonio de las traducciones antiguas del NT, que reúnen más de 10 000 manuscritos.

Ninguna otra obra de la Antigüedad alcanza estos números. Únicamente la *Ilíada* de Homero tiene una atestación manuscrita notable, con casi 650 copias. En el caso de las obras de Platón y Aristóteles ya bajamos a 7 y 49, respectivamente, mientras que de una obra como la *Guerra de las Galias*, de Julio César, conservamos 10 copias, por 20 de los *Anales* de Tácito. Y todo ello sin contar que hay obras de algunos de estos autores que no nos han llegado porque la tradición textual se ha detenido en algún punto.

No siempre una atestación manuscrita tan importante favorece la reconstrucción del texto original. Para ello es necesario que las diferentes copias testimonien un único texto y no ediciones diferentes. En la literatura antigua tenemos muchos ejemplos de obras que se conservan en formas muy diferentes entre sí, fruto de una transmisión textual accidentada o «creativa». Los numerosos manuscritos del NT, a pesar del gran número de variantes que contienen, hacen referencia a un único texto, con pocas excepciones de peso.

Por otro lado, en este caso en relación al AT, la distancia entre los hechos narrados y la redacción de la obra es también muy corta en el NT (20-50 años, como mucho). Aunque los evangelios contengan fuentes, la obra final está cerrada ya pocos años después de los *realia* testimoniados. A la vez, el entero corpus del NT se compone en un periodo muy breve, sobre todo si lo comparamos con los siglos que median entre los primeros y los últimos escritos del AT. Prácticamente 40 años, como mucho, es la distancia que puede separar las primeras cartas de san Pablo y los últimos escritos del NT. Por todo ello, la frontera entre crítica literaria y crítica textual es más fácil de trazar en el NT que en el AT.

Dicho esto, hay que llamar la atención sobre otro dato característico de la transmisión manuscrita del NT griego. Hemos dicho que el testimonio manuscrito del NT favorece los intentos de reconstruir un hipotético original, al contrario de lo que sucede en el AT. Sin embargo, el número de variantes por cada versículo del NT griego es muy superior al que

encontramos, por ejemplo, en la tradición masorética de la Biblia Hebrea. Bien es cierto que la mayoría de estas variantes tienen que ver con cuestiones de ortografía, gramática o estilo, o bien con correcciones para armonizar textos fácilmente identificables. Esto hace que siga siendo posible, a través de una sana crítica textual, el proyecto de reconstruir el «original». Pero, ¿a qué se debe la diferencia en el número de variantes entre la tradición manuscrita cristiana del NT y la rabínica de la Biblia Hebrea? La razón no hay que atribuirla al ingente número de manuscritos griegos (que implicarían más variantes) sino al modo de concebir el texto que se está copiando en ambas tradiciones.

Ya tuvimos ocasión de ver que para la tradición masorética el texto consonántico era intocable. Todo el aparato crítico (masora) con el que dotaron a sus manuscritos, estaba destinado a impedir que los copistas posteriores modificaran el texto e, incluso, a que se equivocaran (al final de cada libro anotaron el número de palabras del mismo, de modo que cuando un escriba copiaba el texto debía contar las palabras y verificar que eran las mismas). La misma tradición cabalística judía nos muestra cómo el texto se había convertido en una fuente de revelación que venía no solo de su contenido sino de su forma (una revelación escondida que la cábala saca a la luz). Por ello era fundamental que no se modificara ni una consonante. En la tradición cristiana el concepto de texto sagrado es diferente. Su «forma» no contiene una segunda revelación oculta, tanto es así que desde el principio no hubo ningún inconveniente en que se tradujera a diferentes lenguas (siríaco, latín...). Ante todo el texto es el testimonio de un hecho: la vida, muerte y resurrección de Cristo, y está en función de él y de las necesidades misioneras. Esto puede explicar las licencias que los copistas cristianos se tomaron con respecto al texto. Por otro lado, la aparición ya muy pronto de herejías provocó modificaciones en muchos manuscritos, unas tendentes a favorecer las nuevas herejías, otras, al contrario, para quitarles fundamento.

Para terminar, notemos otra diferencia importante entre el texto del AT y el del NT. En el caso del NT, el texto griego no posee una versión antigua importante con la que confrontarse, con un papel comparable al que juega la versión griega de los LXX frente al texto hebreo. En efecto, a la hora de juzgar variantes, el papel de las versiones antiguas del NT es de escaso valor. Esto se debe a que prácticamente un siglo y medio después de la puesta por escrito de los libros del NT ya tenemos manuscritos griegos sobre los que basar nuestra reconstrucción del texto, sin necesidad de acudir a un testimonio indirecto que pudiera conservar un texto anterior. Quizá una excepción la pueden representar las citas de los primeros Padres de la Iglesia, decisivos para poder establecer una historia del texto griego.

I. EL TEXTO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO

De modo similar a lo que dijimos respecto al AT, del NT podemos decir que está testimoniado por manuscritos griegos y versiones antiguas (además de citas de Padres de la Iglesia). Comenzaremos nuestro estudio por la tradición textual griega, describiendo los manuscritos más importantes que utilizamos para reconstruir el texto. A continuación los

agruparemos por familias, siguiendo los pasos de la historia de la investigación, para terminar con las principales ediciones críticas modernas del NT griego.

1. Los manuscritos griegos del Nuevo Testamento: Descripción

De los más de 5800 manuscritos que testimonian el NT griego, no todos tienen la misma importancia o peso para reconstruir el texto original. Más de 4500 son posteriores al siglo X d.C. En realidad, si juntáramos los 60 papiros anteriores al siglo V d.C. y los grandes códices unciales de los siglos IV a VI que contienen todo o al menos partes sustanciales del NT (algo más de una decena) podríamos realizar ya una buena edición crítica del texto. Los manuscritos se dividen en función del material del que están hechos (papiro vegetal o pergamino animal), de la forma de su escritura (mayúsculos –unciales– o minúsculos –cursivos–) o de su función (leccionarios). Cada una de estas categorías tiene su nomenclatura propia. El hecho de que, durante mucho tiempo, convivieran diferentes sistemas para clasificar los manuscritos, hace que, a veces, un mismo manuscrito se designe de más de una forma. El sistema hoy aceptado por todos se basa en una numeración arábiga que va creciendo según se descubren nuevos manuscritos, con un elemento que diferencia cada categoría:

- a) Papiros: letra ρ y en superíndice la numeración creciente (ej. ρ^{52}).
- b) Unciales o mayúsculos: número 0 seguido del número correspondiente (ej. 05). También se utiliza una letra mayúscula para los más importantes.
- c) Minúsculos o cursivos: numeración creciente sin más (ej. 33).
- d) Leccionario: letra *l* seguida del número correspondiente (ej. *l* 265).

A) PAPIROS

Los papiros que contienen algún fragmento del NT griego son 127 y están datados entre los siglos II a VIII d.C. En realidad, ya a partir del siglo V se encuentran pocos papiros porque este material vegetal es progresivamente sustituido por el pergamino animal. La mayoría de los papiros conservados pertenecen a códices, con la excepción de ρ^{12} , ρ^{13} , ρ^{18} y ρ^{22} , que provienen de rollos, lo que muestra bien a las claras la preferencia de los cristianos hacia el códice, ya desde muy pronto.

Los papiros más importantes fueron descubiertos a partir de los años 30 del siglo pasado. La colección de papiros Chester Beatty (ρ^{45} , ρ^{46} y ρ^{47}), hoy conservados en Dublín, se publicaron a partir de 1933. En 1935 C. H. Roberts hizo público el descubrimiento del fragmento de papiro más antiguo del NT: el ρ^{52} , datado en torno al año 125, conservado en Mánchester. Entre 1956 y 1966 se publicaron los papiros de la colección Bodmer (Cologny, cerca de Ginebra): ρ^{66} , ρ^{72} y ρ^{75} . Los tres descubrimientos, por la datación temprana de los papiros, por la cantidad y el tipo de texto conservado, supusieron una revolución para las nociones que hasta entonces se tenían de la historia del texto. Describamos los papiros más importantes de los siglos II y III:

ρ^{52} : fechado en torno al 125, aunque muchos especialistas piensan que esta fecha fija el término *ante quem* (podría ser anterior pero no posterior a esa fecha). Se trata de un pequeño

fragmento escrito por ambas partes con texto del evangelio de Juan (Jn 18,31-33.37.38). Su descubrimiento provocó gran sorpresa, por cuanto algunos exégetas consideraban que el cuarto evangelio había que situarlo en el siglo II. Si ya a principios de ese siglo, en Egipto (lejos de donde fue escrito), se encuentra una copia del evangelio de Juan, quiere decir que debió ser escrito en la segunda mitad del siglo I. Por otro lado refleja la riqueza de la atestación manuscrita de los evangelios, situada muy cerca en el tiempo de la redacción de los textos.

p⁴⁵: el primero de los papiros de la colección Chester Beatty es un códice (forma de libro) fechado en la primera mitad del siglo III y compuesto por 30 folios (que se suceden en cuadernos de dos folios). En su origen contenía los cuatro evangelios y los Hechos de los Apóstoles. Hoy conservamos una séptima parte de lo que fue este códice, especialmente de los evangelios de Marcos y Lucas y del libro de Hechos.

p⁴⁶: también de la colección Chester Beatty, ha sido datado en torno al año 200 y contiene 86 hojas. Se trata de un códice que contenía originalmente 10 cartas de Pablo, incluida la carta a los Hebreos, que aparece en segundo lugar, siguiendo a Romanos. Hoy se ha perdido 2 Tesalonicenses. Las cartas pastorales no están presentes y no parece que originalmente hubieran formado parte de este códice.

p⁴⁷: es el último de los papiros bíblicos de la colección Chester Beatty, un códice del que solo conservamos 10 hojas. Se trata del libro del Apocalipsis, del que solo nos han llegado los capítulos 9 a 17. Fechado a mediados del siglo III.

p⁴, p⁶⁴ y p⁶⁷: pertenecen a colecciones distintas y solo recientemente se ha reconocido que formaban parte originalmente del mismo códice, que contendrían los cuatro evangelios y que dataría, aproximadamente, del año 200. Los tres papiros contienen, respectivamente, fragmentos de los primeros seis capítulos de Lucas, del capítulo 26 de Mateo y de los capítulos 3 y 5 también de Mateo. Uno de ellos, p⁶⁴, se conserva en la Fundación San Lucas Evangelista de Barcelona.

p⁶⁶: se trata del primer papiro de la colección Bodmer, un códice del evangelio de Juan datado por su editor en torno al año 200, aunque otros especialistas lo adelantan a mitad del siglo II. Se conservan en buen estado 52 folios que contienen Jn 1-14. El resto del evangelio (unos 23 folios) se conserva en peor estado y con varias lagunas. Con todo, la conservación y el aspecto exterior de este códice son sorprendentes y únicos dada su edad. Al contener gran parte del cuarto evangelio, permite estudiar el estado del texto de Juan en la segunda mitad del siglo II.

p⁷²: se trata de un códice del siglo III que contiene no solo el texto más antiguo de la carta de Judas y las dos cartas de Pedro sino un buen número de textos apócrifos, además de los Salmos 33 y 34. Parece destinado al uso «privado» y no a la lectura pública en la liturgia.

p⁷⁵: se trata de un códice que conserva buena parte del evangelio de Lucas y los primeros 15 capítulos de Juan. Está fechado entre finales del siglo II y principios del III. Su descubrimiento fue decisivo para entender la historia del texto alejandrino representado por el *Codex Vaticanus* (cf. más adelante), ya que este papiro, unos 150 años más antiguo, pertenece a la misma familia textual. Carlo M. Martini, que llegaría a ser Cardenal Arzobispo de Milán, consagró su tesis

doctoral (1966) a estudiar este papiro.

Cuestiones abiertas: ¿Papiros del Nuevo Testamento en Qumrán?

En 1972, el jesuita español José O'Callaghan publicó un artículo en la revista *Biblica* que estaba llamado a encender un vivo debate en los decenios sucesivos, un debate aún hoy abierto. En dicho artículo, y en otros sucesivos, proponía la identificación de algunos papiros de la cueva 7 de Qumrán con textos del NT. La identificación más conocida es la que propone leer Mc 6,52-53 en 7Q5, aunque una de las más razonables, por el número de letras conservadas, es la que relaciona 7Q4 con 1 Tm 3,16; 4,1.3.

La edición crítica oficial de los manuscritos de la cueva 7 se había publicado en 1962. Se trata de pequeños fragmentos de papiro, provenientes de rollos, todos ellos en griego. La mayoría de ellos fueron catalogados bajo la categoría de «fragmento no identificado», tanto por su naturaleza fragmentaria como por el hecho de que las letras reconocibles no coincidían con ningún libro de la literatura bíblica (AT) o apócrifa de Israel. La no identificación de estos fragmentos atrajo la atención de O'Callaghan, conocido papirólogo y especialista en papiros griegos.

Después de intentar, de forma infructuosa, la identificación de los papiros con obras de la Antigüedad clásica, se decidió a «probar fortuna» con la literatura neotestamentaria. En concreto, en el fragmento de papiro 7Q5 le atrajo la posible identificación de la secuencia de letras]vvhσ[con el Γεννησαρετ («Genesaret») galileo. Su sorpresa fue comprobar que la esticometría (disposición de las líneas en un manuscrito) y de las letras que conservaba el papiro, se adaptaban al relato evangélico de Mc 6,52-53. Aun así, la identificación tuvo que solventar dos problemas mayores (más allá del problema que presentan las letras dudosas): implicaba la omisión de la secuencia ἐπὶ τὴν γῆν respecto al texto conocido (algo que podía ser plausible) y conllevaba leer *τιαπεράσαντες* en lugar de *διαπεράσαντες*, que es la lectura esperada (algo también plausible por el intercambio de dentales).

Esta identificación provocó un intercambio de opiniones en revistas especializadas que, años más tarde, saltó a los medios de comunicación a través de las intervenciones de otro reputado papirólogo, C. P. Thiede. Aceptar la propuesta de O'Callaghan suponía aceptar que hubiera manuscritos del NT en las cuevas de Qumrán (por tanto, entre los esenios) y, sobre todo, implicaba aceptar que el evangelio de Marcos ya estaba escrito hacia el año 50. En efecto, la datación aproximada del fragmento 7Q5 había sido realizada previamente, junto con la edición crítica del mismo. Necesariamente es un papiro escrito antes del año 68 d.C., visto que esa es la fecha en la que fueron escondidos todos los manuscritos de la comunidad de Qumrán en 11 cuevas, antes del paso de las tropas romanas camino de Jerusalén. Pero además, por el tipo de escritura, el fragmento 7Q5 se data aproximadamente en torno al año 50.

El debate no está cerrado, aunque la mayor parte de los estudiosos del texto del NT no incorporan este papiro a sus listas de manuscritos del NT. Además de la resistencia a aceptar que hubiera textos del NT en Qumrán, la identificación de O'Callaghan tropieza con otros problemas. Ante todo, está el estado fragmentario del manuscrito, que tiene el tamaño de un

sello (3,3 × 2,3) y que conserva únicamente 20 letras, de las que solo la mitad es de identificación clara. En segundo lugar, tenemos las dos «operaciones» que tiene que realizar O'Callaghan para respetar texto y esticometría (suponer una omisión y un cambio de una dental por otra). En tercer lugar, se encuentra la identificación de las letras dudosas.

De hecho, en los últimos años, a partir de las dificultades referidas, algunos autores se han posicionado en contra de la hipótesis de O'Callaghan o han propuesto identificaciones alternativas. Entre estas identificaciones destacan las de C. J. Hemer (Tucídides I 41,2), P. Garnet (Ex 36,10-11), C. H. Roberts (2 Sm 5,13-14) y M. V. Spottorno (Zac 7,4-5).

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, K., *Repertorium der griechischen christlichen Papyri: v. 1: Biblische Papyri: Altes Testament, Neues Testament, varia, apokryphen* (Berlín: Walter de Gruyter, 1976).
- , *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (Berlín: Walter de Gruyter, 2019).
- Aland, K., y B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids – Leiden: Eerdmans – Brill, 1989).
- Alberto, S., y J. O'Callaghan, *Vangelo e storicità: Un dibattito* (Milano: Rizzoli, 1995).
- Baillet, M., «Les manuscrits de la Grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament»: *Biblica* 53 (1972) 510.
- Baillet, M., J. T. Milik y R. de Vaux, *Les «petites grottes» de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III; Oxford: Clarendon, 1962).
- Chapa, J., «La materialidad de la Palabra: manuscritos que hablan»: *Estudios Bíblicos* 69 (2011) 9-37.
- Comfort, P. W., y D. P. Barret (eds.), *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts* (Grand Rapids: Baker Books, 1999).
- (eds.), *The Text of the Earliest New Testament Manuscripts. New and Complete Transcriptions with Photographs* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 2001).
- Ehrman, B. D., y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).
- Elliott, J. K., *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts* (Cambridge: University Press, 2000).
- Elliott, J. K., B. Aland y C. Horton, *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels – The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45* (Londres: T&T Clark, 2004).
- Epp, E. J., «The Papyrus Manuscripts of the New Testament», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

- Garnet, P., «O'Callaghan's Fragments: Our Earliest New Testament Texts?»: *Evangelical Quarterly* 45 (1973) 8-9.
- Hemer, C. J., «a Note on 7Q5»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974) 155-157.
- Junack, K. K. M., y B. Aland, *Das Neue Testament auf Papyrus II: Die Paulinischen Briefe Teil 1: Röm., 1. Kor., 2. Kor* (Berlín: Walter de Gruyter, 1989).
- Junack, K. K. M., y W. Grunewald, *Das Neue Testament auf Papyrus I: Die Katholischen Briefe* (Berlín: Walter de Gruyter, 1986).
- Kenyon, F. G., *The Palaeography of Greek Papyri* (Oxford: Clarendon Press, 1899).
- Kenyon, F. G., y A. C. Beatty, *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible* (Londres: Walker, 1933).
- Martini, C. M., *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1966).
- , «Note sui papiri della grotta 7 di Qumrán»: *Biblica* 53 (1972) 101-104.
- Metzger, B. M., y B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Nueva York – Oxford: Oxford University Press, 2005).
- O'Callaghan, J., «¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?»: *Biblica* 53 (1972) 91-100.
- , *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974).
- , *Sobre los papiros bíblicos griegos* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1976).
- , *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología neotestamentaria* (Córdoba: El Almendro, 1995).
- , *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento* (Documentos para el Estudio de la Biblia 3; Estella: Verbo Divino, 1998).
- Roberts, C. H., «On Some Presumed Papyrus Fragments of the New Testament»: *Journal of Theological Studies* 23 (1972) 446-447.
- Spottorno, M. V., «Una nueva posible interpretación de 7Q5»: *Sefarad* 52 (1992) 541-543.
- Thiede, C. P., «7Q – Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfunden in den siebten Höhle von Qumran»: *Biblica* 65 (1984) 538-559.
- , *¿El manuscrito más antiguo de los evangelios? El fragmento de Marcos en Qumrán y los comienzos de la tradición escrita del Nuevo Testamento* (Valencia: Institución San Jerónimo, 1989).
- , «Greek Qumran Fragment 7Q5: Possibilities and Impossibilities»: *Biblica* 75 (1994) 394-398.
- Trobisch, D., *The First Edition of the New Testament* (Nueva York: Oxford University Press, 2000).
- Vernet, J. B., «L'apporto della papirologia alla datazione degli scritti del Nuovo Testamento», en F. Masetto (ed), *Ecce ascendimus Jerosolyman (Lc 18,31)* (Biblioteca di Scienze Religiose 184; Roma: LAS, 2003) 157-175.

Witte, K., B. Aland y K. Wachtel, *Das Neue Testament auf Papyrus II.: Die Paulinischen Briefe Teil 2: Gal, Eph, Phil, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 u. 2 Tim, Tit, Phlm, Hebr* (Berlín: Walter de Gruyter, 1994).

B) MANUSCRITOS UNCIALES O MAYÚSCULOS

Como dijimos anteriormente, el papiro fue desapareciendo poco a poco bajo el empuje del pergamino, mucho más consistente y duradero. Nacen así los grandes códices en pergamino y en escritura mayúscula o uncial, cuyos primeros representantes datan del siglo IV. Hoy conservamos 322 manuscritos unciales, aunque de ellos unos 200 no contienen más de dos folios. Por otro lado, un buen número de estos códices no hacen más que repetir el texto de la familia bizantina, la de «peor» calidad, por lo que no tienen gran valor para la crítica textual.

Cuatro de los grandes códices unciales contienen el AT y el NT griegos juntos: *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus* y *Ephraimi Syri Rescriptus*. Los grandes códices, todos ellos posteriores al siglo IV, están ligados a la nueva libertad otorgada a la Iglesia por Constantino después del 313. De hecho, la producción de un códice de pergamino que contuviera AT y NT juntos, o bien únicamente el NT, era una empresa ardua que necesitaba de tiempo y dinero. En torno al 331, el mismo emperador Constantino encarga a Eusebio, obispo de Cesárea, cincuenta códices bíblicos que fueran realizados por «escribas profesionales», «en pergamino fino, en escritura legible, en formato cómodo y transportable». De este modo quería atender a las necesidades de las nuevas iglesias que quería construir en Constantinopla. Es el mismo Eusebio el que nos conserva la noticia en su *Vida de Constantino*, añadiendo que el encargo se realizó puntualmente.

Antes de que aparezcan los grandes códices del siglo IV, encontramos ya algunos testimonios de escritura uncial en pergamino. En concreto hemos conservado cuatro manuscritos datados entre el siglo III e inicios del IV. Son los manuscritos 0162, 0171, 0189, 0212 y 0220, que, con la excepción de 0171 (2 folios), contienen solo fragmentos de un único folio.

A continuación presentamos únicamente los códices unciales más importantes y mejor conservados, todos ellos del siglo IV o V, escritos en *scriptio continua*:

Codex Sinaiticus [Ⲙ o 01]: al hablar de los manuscritos que conservaban el texto griego de los LXX ya tuvimos ocasión de mencionar el descubrimiento, a mediados del siglo XIX, de este códice uncial por parte de C. von Tischendorf en el monasterio de Santa Catalina, al pie del monte Sinaí.

Aunque una buena parte del AT griego se había perdido, conserva el NT completo (justo al contrario de lo que sucede con el *Codex Vaticanus*). De hecho es el único códice uncial que conserva todos los libros del NT. Contiene además la *Carta de Bernabé* y el *Pastor de Hermas*. En el sentido técnico del término, los códices Vaticano y Sinaítico son las 'Biblias más antiguas' del mundo.

Datado en el siglo IV, está escrito en cuatro columnas y en *scriptio continua*. En el manuscrito son visibles las correcciones de, al menos, tres manos posteriores. Las últimas, situadas entre los siglos VI y VII, pretenden corregir el texto a partir de otro manuscrito.

Codex Vaticanus [B o 03]: por lo que respecta al NT, este códice de mediados del siglo IV ha perdido la parte final de Hebreos y todo el texto de 1-2 Timoteo, Tito, Filemón y Apocalipsis. El texto está dispuesto en tres columnas con una escritura muy cuidada, aunque posteriormente ha sido repasada por completo por otra mano menos cuidadosa. Otra mano claramente posterior ha introducido las letras capitales, decoradas y en color, que encabezan cada libro. Junto con ρ ⁷⁵ representa la forma más genuina del texto alejandrino. Se conserva en la Biblioteca Vaticana.

Codex Alexandrinus [A o 02]: datado en el siglo V, está escrito en dos columnas. En el NT ha perdido casi todo el evangelio de Mateo, dos capítulos de Juan y una buena parte de 2 Corintios. Desde el siglo XI se conservaba en el Patriarcado de Alejandría, pero en 1628 fue regalado por el Patriarca de Constantinopla al rey de Inglaterra, de ahí que hoy se encuentre en la *British Library* (Londres).

Codex Ephraimi Syri Rescriptus [C o 04]: se trata de un palimpsesto, es decir, un manuscrito cuya obra original ha sido borrada para escribir encima otra diferente. En este caso nos interesa el texto original, bíblico, sobre el que se escribieron varias obras en griego de san Efrén el Sirio. El NT está mejor conservado que el AT, pero aún así tiene muchas lagunas. Se encuentra en la Biblioteca Nacional de París y está datado en el siglo V.

Codex Bezae [D o 05]: este manuscrito del siglo V contiene los cuatro evangelios y el libro de Hechos. Fue regalado en 1581 a la Biblioteca de Cambridge (de ahí que se le conozca también como *Codex Cantabrigiensis*), donde actualmente se conserva, por el estudioso francés Theodore Beza, sucesor de Calvino al frente de la Iglesia de Ginebra. Es, sin duda alguna, el códice más original del NT, tanto por su forma como por su contenido. Por lo que respecta a la forma, se trata de un códice bilingüe: en la página izquierda (verso del folio) se encuentra el texto griego y en la derecha (recto del folio siguiente) el texto latino. La disposición del texto es también única: no es regular sino por líneas de sentido, tal vez para favorecer la lectura, en una única columna. La relación entre el texto griego y el latino no es del todo clara; de hecho, no siempre se corresponden. El orden de los evangelistas es el llamado «occidental»: Mateo, Juan, Lucas y Marcos (los dos apóstoles por delante).

Por lo que respecta al contenido, el códice de Beza es el manuscrito que más variantes contiene respecto a lo que podría llamarse el texto «normal» del NT griego. Pero no se trata de variantes menores: testimonia múltiples añadidos de palabras, frases e incluso noticias completas, aunque también omisiones significativas. Estas «ampliaciones» destacan en Lucas y, especialmente, en Hechos, donde este códice es una décima parte más largo que el texto «normal». En Lc 6 este códice desplaza el versículo 5 después del 10 y en su lugar coloca un nuevo versículo: «el mismo día, viendo a un hombre que trabajaba en sábado, le dijo: “hombre, si sabes lo que haces, bendito tú, pero si no lo sabes, maldito seas, porque estás infringiendo la Ley”». En el episodio de Esteban de Hch 6,10-11, el texto griego que las ediciones críticas reflejan dice: «y eran incapaces de resistir a la sabiduría o al Espíritu con que hablaba. Entonces sobornaron a unos hombres para que dijeran [...]». En el *Codex Bezae* leemos, sin embargo,

un texto más largo: «y estos *hombres* eran incapaces de resistir a la sabiduría que *había* en él o al Espíritu con que hablaba *porque les demostraba con toda su valentía que estaban equivocados*. Así, dado que eran impotentes para afrontar la verdad, sobornaron a unos hombres para que dijeran [...]».

Es el principal representante del llamado texto «occidental» y se discute acaloradamente si sus lecturas son un producto secundario que modifica un texto precedente por razones teológicas o, por el contrario, estamos ante un texto primitivo (de hecho está apoyado por citas de Padres del siglo II) que, posteriormente, ha sido «reelaborado», restringiendo algunas expresiones.

Codex Washingtonianus o *Freerianus* [W o 032]: datado entre finales del siglo IV y principios del V, se conserva en el *Freer Museum* de la *Smithsonian Institution* de Washington. Fue adquirido cerca de El Cairo por Ch. L. Freer en 1906. Contiene los evangelios en el orden occidental, al igual que el código de Beza. Parece que fue copiado de diversos manuscritos que pertenecían a familias textuales diferentes, ya que, dependiendo de libros o pasajes, apoya una familia u otra.

BIBLIOGRAFÍA

- Codex Sinaiticus. Facsimile Edition* (Peabody – Londres: Hendrickson – British Library, 2010).
- Aland, K., *Konstantin von Tischendorf (1815-1874): Neutestamentliche Textforschung damals und heute* (Berlín: Akademie Verlag, 1993).
- Bartsch, H.-W., *Codex Bezae versus Codex Sinaiticus im Lukasevangelium* (Hildesheim: Olms, 1984).
- Bentley, J., *Secrets of Mount Sinai. The Story of the World's Oldest Bible-Codex Sinaiticus* (Garden City: Doubleday, 1986).
- Bogaert, P.-M., P. Canart y S. Pisano (eds.), *Codex Vaticanus B bibliorum sacrorum Graecorum (Vat.gr.1209). Facsimile e commentario* (Roma: Bibliothecae Apostolicae Vaticanae – Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1999).
- Cavallo, G., *Codex Purpureus Rossanensis* (Roma: Salerno, 1992).
- Dujardin, P., *Codex Bezae Cantabrigiensis quatuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens graece et latine: sumptibus Academiae phototypice repraesentatus* (Cantabrigiae: s.n., 1899).
- Epp, E. J., *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).
- Harris, J. R., *Codex Bezae: a Study of the So-Called Western Text of the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1891).
- Kenyon, F. G., *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 D v-viii) in Reduced Photographic Facsimile* (Londres: British Museum, 1909).
- Lake, K., y H. Lake, *Codex Sinaiticus Petropolitanus: the New Testament, the Epistle of*

- Barnabas and the Shepherd of Hermas* (Oxford: Clarendon Press, 1911).
- Parker, D. C., *Codex Bezae: an Early Christian Manuscript and its Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- , *Codex Sinaiticus. The Story of the World's Oldest Bible* (Londres – Peabody: The British Library – Hendrickson, 2010).
- Parker, D. C., y C.-B. Amphoux, *Codex Bezae: Studies from the Lunel Colloquium, June 1994* (Leiden: Brill, 1996).
- Rius-Camps, J., J. Pérez Escobar y J. Read-Heimerdinger, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el códice Beza: una comparación con la tradición alejandrina* (Estella: Verbo Divino, 2009).
- Sharpe, J. L. I., y K. van Kampen (eds.), *The Bible as a Book. The Manuscript Tradition* (Londres – New Castle: The British Library & Oak Knoll Press, 1998).
- Skeat, T. C., «The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Constantine»: *Journal of Theological Studies* 50 (1999) 583-625.
- Tischendorf, C. von, *Codex Ephraemi Syri Rescriptus: sive fragmenta utriusque testamenti e codice graeco parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum seculi* (Leipzig: Bernh. Tauchnitz Jun., 1843).
- Weiss, B., *Der Codex D in der Apostelgeschichte: textkritische Untersuchung* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1897).
- Yoder, J. D., *Concordance to the Distinctive Greek Text of Codex Bezae* (Leiden: Brill, 1961).

C) MANUSCRITOS MINÚSCULOS O CURSIVOS

La escritura uncial (mayúscula), ligada a la *scriptio continua* fue desapareciendo poco a poco a partir del siglo IX y fue sustituida por la escritura cursiva o minúscula, en la que las palabras se presentan separadas. En función de su edad, los manuscritos, siempre en formato de códice, se dividen en:

Codices vetustissimi: aquellos comprendidos entre el siglo IX y la primera mitad del siglo X. Suelen caracterizarse por una letra muy regular y cuidada. Con el paso del tiempo la escritura se hará más cursiva y descuidada.

Codices vetusti: aquellos que van de la mitad del siglo X a mediados del siglo XIII.

Codices recentiores: son los que han sido copiados entre la mitad del siglo XII y la aparición de la imprenta (mitad del siglo XV).

Codices novelli: la producción de manuscritos bíblicos griegos no cesa con la invención de la imprenta. Se denominan *novelli* aquellos manuscritos copiados después de 1456.

Un número muy elevado de los 2907 minúsculos del NT griego que conservamos testimonian el texto bizantino, el de peor calidad. En algunos casos, sin embargo, manuscritos minúsculos han conservado lecturas muy antiguas que apoyan a las mejores familias textuales.

Un avance importante en el manejo de los minúsculos, y en general en la crítica textual, ha sido la identificación de «familias», es decir, grupos de minúsculos que poseen una gran semejanza textual y que apoyan un mismo texto. Las familias más importantes por su

contribución a la crítica textual son la *f1* y la *f13*. La familia 1 incluye los manuscritos minúsculos 1, 118, 131 y 209 (siglos XII-XIV). En el evangelio de Marcos apoyan el texto del *Codex Koridethi*, un códice del siglo IX que en ese libro testimonia el texto llamado «cesariense». Es conocida también como «familia Lake», en honor al estudioso que la identificó.

La familia 13 fue identificada por W. H. Ferrar. A ella pertenecen los minúsculos 13, 69, 124, 230, 346, 543, 788, 826, 983, 1689 y 1709 (copiados entre los siglos XI y XV). Descienden de un modelo que proviene del sur de Italia. Característica distintiva es que sitúan la perícopa de la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11, ausente en algunos manuscritos muy antiguos) después de Lc 21,38. Posee también afinidades con el texto cesariense.

Dejando aparte estas familias, merece la pena destacar el manuscrito minúsculo 33, un códice copiado en el siglo IX que contiene todo el NT con la única excepción del Apocalipsis. Es el mejor representante del texto Alejandrino, aunque es testigo también de la influencia del tipo textual bizantino en Hechos y las cartas de san Pablo.

D) LECCIONARIOS

Siguiendo la costumbre sinagoga de leer los sábados pasajes de la Ley y los Profetas, los cristianos empezaron a leer no solo pasajes del AT sino también del NT. Conservamos algunos manuscritos griegos del NT, especialmente unciales tardíos, que contienen en sus márgenes, o entre líneas, las abreviaturas *αρχ* y *τελ*, para indicar, respectivamente el inicio (*αρχη*) y final (*τελος*) de una perícopa que se lee en la liturgia. Sin embargo, hacia el siglo IX empieza a generalizarse una costumbre que está testimoniada siglos antes: producir códices (mayúsculos o minúsculos) que tengan ya los textos litúrgicos ordenados según las lecturas correspondientes de los domingos y fiestas oportunas.

Aunque estos leccionarios, al igual que sucede con nuestros leccionarios modernos, no contienen el NT completo (no aparece nunca el Apocalipsis, que no era utilizado en la liturgia griega, además de algunas secciones de otros libros que no se leían), son un testimonio del tipo de texto que se mueve en la época en que han sido copiados. Y en esto no importa la edad sino el tipo de texto del que dependen. Es más, los textos usados para la liturgia a veces se han mostrado más «estables» que el resto a la hora de conservar un mismo texto sin variantes. Eso sí, hay que estar atentos para discernir entre texto del NT y texto que introduce una perícopa que está sacada de su contexto natural (introducciones del tipo: «dijo el Señor; en aquel tiempo; en aquellos días»).

Hoy conservamos 2453 leccionarios y, aunque la mayoría son posteriores al siglo VIII, hay algunos que datan de los siglos IV (*I* 1604) y V (*I* 1043, *I* 1601), de los que, sin embargo, apenas conservamos unas hojas.

2. Las citas de los Padres de la Iglesia

El texto griego del NT no está solo testimoniado directamente por manuscritos bíblicos (incluidos los leccionarios de uso litúrgico). Existe un testimonio que podemos llamar indirecto: el de las citas del NT que encontramos en la literatura cristiana antigua, es decir, en las

obras de los Padres de la Iglesia en lengua griega. Este tipo de testimonio tiene una ventaja respecto a los manuscritos bíblicos: conocemos la época en la que escribe el autor y la zona geográfica en la que se mueve. Las citas bíblicas que nos proporciona un determinado autor son esenciales para establecer la historia del texto del NT: en qué época está ya testimoniada una cierta familia textual, en qué zona ha nacido o hasta qué zona se expande.

No olvidemos, por otro lado, que la primera literatura cristiana se remonta al siglo II y que ya entonces encontramos obras que citan libros del NT. Abundan, en este tipo de literatura, los comentarios u homilías a libros del NT. Se trata, por tanto, de testimonios preciosos del texto, a veces decisivos para recuperar lecturas que la tradición manuscrita ha perdido o que se consideraban tardías porque estaban solo testimoniadas en manuscritos recientes.

A la hora de utilizar adecuadamente este testimonio en la crítica textual del NT, es necesario entender bien cuál es la forma de citar de cada autor. Dentro de un comentario, una homilía o un tratado, un Padre puede tener la voluntad de citar literalmente un texto del NT o simplemente parafrasearlo o hacer una alusión. Evidentemente no podemos tratar del mismo modo el primer testimonio que el segundo. Pero también en el caso de que el autor tenga la intención de citar literalmente hay que ser precavidos: puede hacerlo de memoria (confiando en su capacidad de retener textos) o bien copiando desde un manuscrito. Hay que estar dispuestos a asumir que la memoria puede jugar malas pasadas. O bien, en el caso de los evangelios sinópticos, introducir lecturas paralelas que pertenecen a otro evangelista.

Por otro lado, sería deseable trabajar sobre ediciones críticas de las obras antiguas. En efecto, cada una de estas obras ha tenido también su historia textual, como le sucede al mismo libro del NT. Es decir, ha sido copiada pocas o muchas veces y en este proceso se han introducido variantes. No es raro que un copista modifique precisamente las citas bíblicas de una obra antigua, bien porque quiere adaptarlas a la versión que conoce, bien porque, involuntariamente, levanta la vista del manuscrito que está copiando para continuar de memoria una cita bíblica conocida (con el consiguiente peligro de no ser fiel a lo que tiene delante).

Está en curso un instrumento muy valioso para la crítica textual del NT: la *Biblia patristica* (1975-), un índice de todas las citas y alusiones bíblicas (AT y NT) de los Padres de la Iglesia. Desgraciadamente es una obra que, dada sus dimensiones, está todavía en sus inicios y que avanzará a medida que los estudios sobre cada uno de los autores antiguos cubran el campo de las citas bíblicas. Se puede consultar en internet: www.bibindex.org.

BIBLIOGRAFÍA

Biblia Patristica Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique (Centre d'Analyse et de Documentation Patristique de l'Université de Strasbourg; París: 1975).

Aland, K. (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (Berlín: Walter de Gruyter, 1972).

- Boismard, M.-É., «Critique textuelle et citations patristiques»: *Revue Biblique* 57 (1950) 388-408.
- Brock, S. P., «The Use of the Syriac Fathers for New Testament Textual Criticism», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes, (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 224-236.
- Fee, G. D., «The Use of the Greek Fathers for New Testament Textual Criticism», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 191-207.
- Metzger, B. M., *Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish, and Christian* (Leiden: Brill, 1968).
- , *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic* (Leiden: Brill, 1980).
- North, J. L., «The Use of the Latin Fathers for the New Testament Textual Criticism», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 208-223.

3. Las familias textuales

Una vez que hemos presentado todos los testimonios griegos del NT (de las versiones antiguas hablaremos más adelante) podríamos empezar la tarea de reconstruir el texto «original». Pero dada la inmensa cantidad de manuscritos griegos que han llegado hasta nosotros (más de 5800), ¿por dónde empezar? ¿qué texto privilegiar? No bastaría con elegir los manuscritos más antiguos para reconstruir el texto más primitivo, dado que testigos más recientes pueden haber conservado lecturas originales que las mejores tradiciones han perdido. Tampoco bastaría elegir aquellas lecturas que cuentan con mayor número de apoyos. Un error de copista introducido en los primeros tiempos de la transmisión textual se puede haber conservado en miles de manuscritos. Por otro lado, la gestión de tal cantidad de variantes se hace, a efectos prácticos, imposible o inmanejable sin la ayuda de un criterio. Aunque el cálculo es muy difícil de hacer, se ha estimado que hay más de 200.000 lecturas variantes en la tradición textual griega del NT.

En la práctica, se trata de establecer un árbol genealógico que agrupe los manuscritos en familias, de modo que yendo a la raíz de cada familia o tradición, podamos reducir el número de variantes en juego a la hora de determinar el texto más antiguo. Por otro lado, conocer las características de cada familia (tendencia a la armonización, frecuentes adiciones, etc.) puede ayudar a valorar externamente el testimonio de un cierto manuscrito.

La identificación de este árbol genealógico, y por tanto de las familias textuales más importantes, ha sido una de las tareas más importantes de la crítica textual del NT en los dos últimos siglos (de cuya historia nos ocuparemos más adelante). Esta tarea ha contado, entre otros, con dos factores que han determinado decisivamente sus resultados, uno negativamente,

el otro positivamente. El factor negativo lo constituyó durante mucho tiempo el texto griego considerado como *textus receptus*, es decir, el primer NT griego que salió de la imprenta, publicado por Erasmo de Rotterdam en 1516. Durante más de 250 años la edición del NT de Erasmo se consideró el texto de referencia de los estudiosos, sin caer en la cuenta de que había sido realizada a partir de pocos manuscritos y de poca calidad (fundamentalmente de la familia bizantina). Solo la ruptura con el *textus receptus* (realizada por J. J. Griesbach en su edición del NT griego de 1775) abriría la senda a la investigación sobre las familias textuales de cara a alcanzar el texto más antiguo.

El segundo factor decisivo, ya en positivo, lo constituyeron los numerosos descubrimientos de manuscritos que se sucedieron desde mitad del siglo XIX y que sacaron a la luz los testigos más importantes de los primeros siglos de la transmisión manuscrita: desde el *Codex Sinaiticus* a los papiros de las colecciones *Chester Beatty* y *Bodmer*. Incluso el acceso al *Codex Vaticanus*, en la Biblioteca Vaticana desde, al menos, 1475, no fue total hasta finales del siglo XIX.

Presentamos a continuación el consenso, más o menos arraigado entre los estudiosos del NT, acerca de las tres familias principales o tipos textuales en los que se encuadran la mayoría de los manuscritos.

El Texto Occidental: llamado así porque es testimoniado sobre todo en manuscritos de la parte Occidental del Imperio romano. No obstante, se han encontrado manuscritos que proceden de Egipto y que concuerdan con las características de este tipo textual. Dado que sus representantes principales eran el *Codez Bezae* (siglo V) y los papiros p³⁸ (en torno al 300) y p⁴⁸ (finales del siglo III), durante un tiempo se consideró que esta familia se remontaba, como mucho, a la segunda mitad del siglo III. Sin embargo, se ha demostrado que este tipo de texto fue el utilizado por escritores como Justino, Marción, Heracleón, Ireneo y Tertuliano, por lo que debió circular ya en Occidente en el siglo II.

Este tipo textual encuentra uno de sus apoyos más fuertes en los manuscritos de la *Vetus Latina* que se caracterizan, al igual que el código de Beza, por sus frecuentes adiciones y por algunas sorprendentes omisiones. Se ha identificado también este tipo de texto en los manuscritos sinaítico y curetoniano de la *Vetus Syra* y en las notas marginales de la versión siríaca heraclense.

La característica principal de este texto es su tendencia a las paráfrasis o ampliaciones del texto recibido. En algunos casos son simples palabras, en otras ocasiones se trata de frases enteras que son cambiadas libremente, transformadas, omitidas o introducidas *ex novo*. A veces este comportamiento se puede atribuir a la armonización del texto en sus múltiples detalles (con el contexto o con relatos paralelos), pero en otras ocasiones se debe atribuir, más bien, a la libre voluntad del copista (en este caso tal vez editor) de enriquecer el texto incluyendo material apócrifo o de la tradición (que podría remontarse al siglo I).

El Texto Alejandrino: este otro tipo textual, asociado con la importante comunidad cristiana de Alejandría (en Egipto), se caracteriza por haber preservado un texto libre de adiciones,

conservado con mucha fidelidad a lo largo del tiempo, como lo testimonia la sorprendente similitud textual entre p^{75} (finales siglo II-principios III) y el *Codex Vaticanus* (siglo IV), dos de los principales representantes de esta familia. Tal vez fue la tradición académica de esta ciudad la que favoreció el control de las copias y la seriedad en la preservación del texto. Los representantes más importantes de este tipo textual son, además de los mencionados p^{75} y *Codex Vaticanus*, el papiro p^{66} , los códices *Sinaiticus* y *Ephraimi Syri Rescriptus*, el minúsculo 33, apoyados también por las citas de Orígenes, Atanasio y Dídimo el ciego.

El Texto Bizantino: el tercer tipo textual es llamado en algunas ocasiones Sirio o Antioqueno (por su origen) o Koiné (por su expansión), como vestigio de las clasificaciones previas. Se trata del tipo textual que agrupa mayor número de manuscritos, prácticamente el 80% del total, y es el dominante en la zona oriental del Imperio romano o Imperio bizantino. El hecho de que en esta parte del Imperio se conservara el griego (en contraposición al latín que se impuso en occidente) es la razón de que la mayor parte de la tradición manuscrita griega proceda de esta zona y pertenezca a este tipo.

Se considera como un desarrollo tardío en la historia del texto, aunque la casualidad quiso que durante siglos fuera aceptado como el texto más antiguo en la piel del *textus receptus* editado por Erasmo. Este tipo de texto está ya representado, en los evangelios, en el *Codex Alexandrinus* (siglo V) e incluso en algunas lecturas de san Basilio y san Juan Crisóstomo (siglo IV). Sin embargo, con el tiempo, va creciendo «por adición», como consecuencia de la política que caracteriza a los copistas bizantinos.

En efecto, los copistas que a lo largo de los siglos transmitieron el texto en esta zona participaban de una mentalidad muy diferente a la de los alejandrinos. Un buen ejemplar de texto era aquel que contenía el mayor número de material, el más completo, a la vez que el más claro en lo que a lenguaje se refiere. Precisamente por ello, este texto se caracteriza por acoger en su seno diferentes lecturas alternativas (conflación de lecturas), provocando una expansión del texto, o bien por armonizar pasajes paralelos que no son exactamente iguales. Se trata, en la mentalidad de estos copistas, de «mejorar» o «enriquecer» el texto. En cierto modo, conseguían que no se perdiera ningún material y, de hecho, transmitiendo un texto «corrompido», a veces han conseguido conservar lecturas muy antiguas que se habían perdido y que hoy están atestiguadas por papiros de los primeros siglos. Hay que atribuirlo a esa política de no desechar nada.

No es de extrañar que este tipo de texto «completo» se impusiera en el Imperio bizantino. Por ello mismo, no debe extrañar la elección de Erasmo que, además de que no tenía a disposición otro tipo de texto, podía considerar el Bizantino como el texto mayoritario, tanto por su expansión, como por la amplitud de su contenido.

¿Un Texto Cesariense?: durante mucho tiempo se ha hablado también de una familia o tipo textual cesariense, que identificaría el tipo de texto utilizado por Orígenes en Cesarea. Se asociaba al *Codex Koridethi* y a los minúsculos de las familias 1 y 13. Sin embargo, este tipo de texto solo ha podido ilustrarse en los evangelios, especialmente en Marcos (siguiendo el

testimonio del códice W y del papiro p⁴⁵). Hoy en día se pone en duda que podamos hablar propiamente de un tipo textual, más allá de las características encontradas en Marcos. De hecho, el texto que utilizó Orígenes en Cesarea es el que llevó él mismo desde Alejandría. Precisamente por ello, algunos consideran que los manuscritos de esta familia no hacen más que testimoniar un desarrollo tardío del tipo alejandrino.

De hecho, este pretendido tipo textual se caracteriza por una mezcla de lecturas de tipo alejandrino y occidental. En este caso, no se incorporan las dos lecturas alternativas sino que se elige una de ellas. En la mayoría de las ocasiones se sigue el texto alejandrino, mientras que en algunos casos se retiene como original o adecuada la lectura occidental.

Kurt y Barbara Aland, dos de los principales especialistas y editores del texto griego del NT, se han mostrado escépticos acerca de la utilidad y validez de una clasificación de manuscritos por tipos textuales, aunque no niegan los lazos familiares descritos. Sobre todo, dudan de la utilidad de una clasificación de este tipo a la hora de establecer las lecturas originales en una edición crítica, especialmente porque entonces tenemos que discernir entre lecturas que circulaban en el siglo segundo, y ahí hay que discutir variante a variante. Siendo esta la finalidad última que persiguen, han elaborado una clasificación «práctica» de manuscritos no antes sino después de realizar su edición crítica del NT (Nestle-Aland, ed. 27). Después de seleccionar algunos pasajes «clave» del NT, han clasificado todos los manuscritos en función de la posición que adoptan ante la lectura considerada «original» (que ha sido previamente determinada en función de las reglas de la crítica textual interna). Así, un manuscrito, en un determinado pasaje, podría (1) apoyar al texto original, (2) apoyar el texto tardío bizantino, (3) apoyar el texto bizantino cuando este conserva una lectura original, (4) contener una lectura independiente o especial o (5) apoyar el texto occidental. Recogida toda esta información en cada manuscrito para los pasajes seleccionados, los testigos pueden clasificarse en cinco categorías de manuscritos:

– Categoría I: aquellos manuscritos de gran calidad que deben ser siempre considerados a la hora de establecer el texto original (los mismos K. y B. Aland reconocen que los llamados manuscritos de tipo alejandrino se engloban en esta categoría).

– Categoría II: manuscritos de buena calidad que se diferencian de aquellos de la categoría I porque presentan influjos externos (especialmente del tipo bizantino) y sin embargo son importantes para determinar el texto original (en esta categoría entrarían los manuscritos que los Aland llaman «Egipcios», es decir, los alejandrinos tardíos que ya sufren otros influjos).

– Categoría III: manuscritos con carácter propio y con un texto independiente que a menudo son importantes para reconstruir el texto original, pero que sobre todo son importantes para reconstruir la historia del texto (se ofrece el ejemplo de las familias de minúsculos *f* 1 y *f* 2).

– Categoría IV: manuscritos que testimonian el texto del *Codez Bezae* (D) o texto occidental.

– Categoría V: manuscritos que apoyan el texto bizantino o manuscritos tan fragmentarios que no son útiles para la crítica del texto.

A esta clasificación se le ha acusado de proponer un argumento circular o *petitio principii*. En efecto, primero se elabora un texto crítico a partir de todo el material disponible, con unos criterios que incluyen, al menos implícitamente, la precedencia de los grandes manuscritos alejandrinos y el carácter secundario de un códice como el de Beza o como toda la familia bizantina. A continuación, se clasifican los manuscritos en función de su posición ante el texto crítico, en cuya elaboración previamente esta clasificación, al menos implícitamente, ya había intervenido.

En realidad los Aland aceptan, a grandes rasgos, los lazos familiares entre manuscritos que han sido estudiados y, de hecho, los utilizan. Su punto de vista quiere insistir en la necesidad de basar nuestras opciones textuales en la discusión pasaje a pasaje sin tener en cuenta la procedencia del manuscrito que apoya una determinada lectura. En la terminología de la crítica textual (que veremos más adelante) esto se llama *crítica interna*, que, en opinión de los Aland debe hacerse sin recurrir a la *crítica externa*. De hecho, un *desideratum* como este es difícil de cumplir, entre otras cosas porque la gestión de centenares de miles de variantes sin un criterio «externo» (como las familias a las que pertenecen los manuscritos) sería impensable.

En la práctica, se suele elegir un criterio externo, como la edad de los manuscritos, a partir del cual se aplica cuidadosamente la *crítica interna*. Por ejemplo, discutir únicamente las variantes de los manuscritos de los siglos III a IV (cuyo número de variantes es ya gobernable).

El discernimiento de los tipos textuales nos ha conducido a poner la mirada en el siglo II, momento en el que ya están atestiguadas, al menos, dos de las familias más importantes, la alejandrina y la occidental, tan diferentes entre sí. Es, por tanto, en este periodo en el que la crítica textual debe centrar sus esfuerzos para reconstruir el texto más cercano a los «originales». Llegados a este punto, sin embargo, son necesarias una serie de opciones que tienen que ver con la canonización de un texto por parte de una autoridad.

Al principio de este capítulo dijimos que en el caso del NT, al contrario de lo que pasaba con el AT, era posible una edición crítica que recuperara el texto «original», dado que no tenemos el problema de las diferentes ediciones «autorizadas» en el tiempo. Ahora es el momento de decidir cuál es la naturaleza del texto que encontramos en el códice de Beza, un texto que se remonta (atendiendo a las citas de Padres de la Iglesia) al siglo II. La distancia respecto a la edición original es pequeña (a finales del siglo I empieza el proceso de recepción de los libros del NT en las diferentes Iglesias). Debemos decidir, por tanto, si el texto amplio de Beza no es más que el fruto de una comunidad que enriquece un texto que ya estaba cerrado y era normativo (y que nos ha llegado, esencialmente, a través de la tradición manuscrita alejandrina) o si, por el contrario, su edición fue «canonizada» por una determinada comunidad y se transmite, por tanto, como texto sagrado en su totalidad (ampliando el periodo de formación del texto al siglo II). Una tercera posibilidad, contemplada por algunos autores en el texto de Lucas-Hechos del *Codex Bezae*, es que este texto fuera la primera edición realizada por el evangelista y que él mismo, u otro de forma autorizada, hubiera realizado una segunda versión más «escueta» y reducida.

Todavía falta mucha investigación en torno a la historia del texto griego del NT en el siglo II.

Y para ello es esencial conocer mejor el texto testimoniado por los Padres y la primerísima literatura cristiana, así como la historia de la formación del canon y de la recepción del texto en las Iglesias. Mientras tanto, y en función de la aplicación de la crítica textual interna, que considera difícil que el texto occidental sea prioritario respecto al alejandrino, podremos confiar en las ediciones críticas modernas (que veremos a continuación) que nos proponen un texto «esencial» que pretende acercarse al original y del que derivarían, por adiciones, las formas más recargadas. Con todo, una edición crítica servirá en la medida en que su aparato crítico nos permita acceder a todas las opciones para formarnos nuestro propio criterio sobre la historia del texto y, por tanto, sobre el texto original.

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, K., y B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids – Leiden: Eerdmans – Brill, ²1989).
- Boismard, M.-É., A. Lamouille, *Le texte occidental des actes des Apôtres* (París: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984).
- Colwell, E. C., «Method in Establishing the Nature of Text-Types of New Testament Manuscripts», en E. C. Colwell (ed.), *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament* (Leiden: Brill, 1969).
- Delobel, J., «Focus on the “Western” Text in Recent Studies»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 73 (1997) 401-410.
- Ehrman, B. D., y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in contemporary research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).
- Kenyon, F. G., *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament* (Londres: Macmillan, ²1912).
- Klijn, A. F. J., *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts: Proefschrift* (Utrecht: Kendall/Zoon, 1949).
- , *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts of the Gospels and Acts: part two 1949-1969* (Leiden: Brill, 1969).
- Metzger, B. M., y B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Nueva York – Oxford: Oxford University Press, ⁴2005).
- Streeter, B. H., *The Four Gospels. A Study of Origins Treating the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates* (Londres: Macmillan, 1927).
- Sturz, H. A., *The Byzantine Text-Type and New Testament Textual Criticism* (Nashville: Thomas Nelson, 1984).
- Wachtel, K., y M. W. Holmes, *The Textual History of the Greek New Testament. Changing Views in Contemporary Research* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).

4. Editar el texto griego: desde la Políglota de Alcalá hasta las ediciones modernas

La invención de la imprenta, a mediados del siglo xv, constituyó un antes y un después en la historia de la transmisión del texto del NT. A partir de entonces termina el trabajo de los copistas, que con sus errores voluntarios e involuntarios habían «enriquecido» la tradición textual. Comienza el trabajo de los editores que buscan ofrecer a los lectores (en gran número, gracias a la imprenta) un texto «bueno» sacado de entre los manuscritos disponibles. Arranca aquí un cambio de mentalidad que llevará progresivamente a la búsqueda del texto «original».

La cuestión de quién fue el primero en entregar un texto griego del NT a la imprenta enfrenta a dos grandes humanistas de principios del siglo xvi: Erasmo de Rotterdam y el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros.

Hablando del texto hebreo del AT, tuvimos ocasión de mencionar el gran proyecto editorial del Cardenal Cisneros conocido como Biblia Políglota Complutense o Políglota de Alcalá. El primer volumen en salir de la imprenta fue el dedicado al NT, que se editaba en griego y en latín. Era el año 1514 y hasta entonces solo se habían impreso biblias latinas. Sin embargo, el volumen del NT no se publicó, a la espera de terminar el resto de volúmenes que comprendían el proyecto editorial completo de la Políglota. Esto se produjo en 1517, aunque la autorización para su publicación no se recibió hasta 1520 y la obra no circuló, de hecho, hasta 1522. Mientras tanto, Erasmo se había adelantado.

En efecto, Erasmo imprime el NT griego en 1516 y lo publica inmediatamente después, convirtiéndose, por tanto, en la primera edición que circula por el mercado, aunque no fuera la primera impresa. Al contrario de lo que sucede con el proyecto de Cisneros, precedido de una larga preparación y recogida de manuscritos, Erasmo elabora su proyecto en poco tiempo y a partir de pocos y malos manuscritos. En efecto, hoy sabemos que Erasmo utilizó media docena de manuscritos minúsculos, la mayoría de tipo bizantino que, además, no contenían todo el NT completo. Tanto es así que el mismo Erasmo tuvo que retrotraducir al griego desde el latín algunas partes del texto que faltaban en sus manuscritos. Por otro lado, esta primera edición estaba llena de erratas de imprenta que fueron subsanándose con las siguientes ediciones. El texto griego de la Políglota de Alcalá, sin embargo, era de mejor calidad, es decir, estaba basado en manuscritos de mejores familias. Al parecer algunos manuscritos venían de la Biblioteca Vaticana (de hecho hasta que no fueron devueltos no se autorizó la publicación de la obra completa, algo que puede dar razón del retraso con el que sale a la calle).

El hecho de que fuera Erasmo el primero en poner a disposición del gran público el NT en griego hizo que su edición tuviera muchísimo éxito en Europa, hasta el punto de constituirse en el *textus receptus*, es decir, el texto acogido por todos como el texto por excelencia, el texto que se debería estudiar e imprimir, como así fue durante casi 300 años. En realidad, era difícil que alguien pudiera entonces apercibirse de la baja calidad del texto griego de Erasmo. En los círculos académicos de Occidente dominaba el texto latino de la *Vulgata*, mientras que en Oriente el texto dominante era precisamente el griego del tipo bizantino que Erasmo había reproducido. Por otro lado, el conocimiento de los manuscritos y de la historia textual era reducidísimo, por no decir nulo. Todavía no estamos en la época en la que se comienza a viajar por las bibliotecas de Europa y Medio Oriente para recopilar variantes. Esta tarea estará

reservada para las siguientes generaciones. Así como la aventura de los descubrimientos de nuevos manuscritos.

Desde la edición de Erasmo, se sucedieron numerosas ediciones que proponían como texto el mismo que Erasmo había corregido en sus últimos años. La cuarta edición (1551) del famoso impresor Robert Estienne (conocido como Stephanus) contiene el texto griego y latino de la *Vulgata* y es la primera que incluye la numeración en capítulos y versículos tal y como la conocemos hoy. La división en versículos la realizó Stephanus en un viaje de París a Lyon. La división en capítulos, sin embargo, fue obra de Stephanus Langton, quien la realiza sobre el texto latino de la *Vulgata* a principios del siglo XIII d.C.

Aunque estas ediciones griegas reproducen el texto de Erasmo, convertido ya en *textus receptus*, presentan como novedad una lista de variantes tomadas de otros manuscritos. Así B. Walton, editor de la Políglota que lleva su nombre, publica en 1657 el volumen del NT en el que ya incluye variantes del *Codex Alexandrinus*. En 1675, la edición de J. Fell incluye una lista de variantes fruto del estudio de más de cien manuscritos griegos y versiones antiguas. Por vez primera se utiliza el *Codex Vaticanus*, así como las versiones gótica y copta.

En 1734 J. Bengel publica una edición del NT griego después de un enorme esfuerzo de recopilación de variantes, a través del estudio de manuscritos y ediciones anteriores. Su trabajo estaba determinado por el deseo de alcanzar un texto seguro (el «original») de entre las miles de variantes cuya consideración había turbado su piedad. En su edición no corrigió el *textus receptus*, pero en el aparato crítico se permitió evaluar cada una de las variantes clasificándolas en cinco grupos según su calidad y su cercanía al texto original. De hecho, el texto que él consideraba original debe buscarse en estas calificaciones y no en el texto base que imprimió.

Solo en 1775 se rompería con la primacía del *textus receptus* gracias a la edición del NT griego de J. J. Griesbach. Desarrollando los intentos de otros estudiosos de agrupar los manuscritos en familias, Griesbach propone tres «recensiones» textuales que constituirán la base de la investigación posterior: alejandrina, occidental y bizantina, aunque su definición y la distribución de manuscritos era todavía imperfecta. Por otro lado, pondrá los fundamentos de la crítica textual, exponiendo sus reglas o criterios fundamentales. Su edición del texto griego se beneficia de todos sus conocimientos y por vez primera imprime un texto «crítico» que se separa en muchos puntos del *textus receptus*.

Pero será K. Lachmann el que publique en 1831 una edición del texto griego que ya no tiene nada que ver con el *textus receptus* y que nace de su propio trabajo de discusión de las lecturas variantes. Su intención no era la de recuperar el texto «original», tarea que consideraba imposible, sino la de alcanzar el texto tal y como estaba testimoniado a fines del siglo IV. Para ello era imprescindible abandonar totalmente el *textus receptus*, y con él los manuscritos minúsculos, y basar una nueva edición en los manuscritos más antiguos, así como en las versiones latinas (*Vetus* y *Vulgata*, ambas testigos de un texto anterior al siglo V) y en citas de los Padres de los primeros siglos. Por aquella época el *textus receptus* había adquirido tal autoridad que Lachmann tuvo que aguantar no pocas críticas de teólogos y biblistas por lo que se consideraba un atrevimiento: proponer un texto diferente al usado durante tres siglos.

Con F. Constantin von Tischendorf comienza una nueva etapa en la historia del Texto griego del NT. A él debemos importantísimos hallazgos de manuscritos que han hecho avanzar a la crítica textual. De estos descubrimientos se beneficiarían las sucesivas ediciones del NT que publicó. Al contrario que Lachmann, Tischendorf estaba convencido de que se podía llegar a conocer el texto original del NT, y a ello consagró todas sus energías. Recuperar un texto anterior al siglo V, sin embargo, exigía contar con nuevas evidencias. Precisamente por ello, viajó incansablemente por bibliotecas y monasterios de Europa y Oriente Medio en búsqueda de nuevos manuscritos. La gran aportación de sus ediciones del NT (octava y última 1869-1872) es la de contar ya con el testimonio de dos de los grandes códices griegos: el palimpsesto *Codex Ephraimi Syri Rescriptus* (que él mismo había transcrito) y *Codex Sinaiticus* (que él mismo descubrió y publicó).

En 1881 sale a la luz la edición del NT de B. F. Westcott y F. J. A. Hort, profesores de Cambridge, cuyo mérito fundamental es el paciente estudio de todo el material textual que hasta entonces se había acumulado, aplicando las reglas de una crítica textual a la que ellos contribuyeron enormemente. Un siglo después de la clasificación de Griesbach, y sobre la base de los nuevos descubrimientos, dividen los manuscritos del NT en cuatro tipos textuales: Sirio, Occidental, Alejandrino y Neutral. El texto Sirio correspondería al actual bizantino y es el más tardío (y, por ello, poco útil para reconstruir el texto original), dado que no hay huellas de él en las citas de los Padres del siglo III. El texto Occidental conserva una base antigua, pero tiene frecuentes interpolaciones. El Alejandrino sería el que hoy es llamado, en ocasiones, Egipcio, es decir, el texto de la familia Alejandrina más tardío, sujeto a nuevos influjos. Por último, lo que ellos llamaron texto Neutral estaba constituido por las lecturas de los códices Sinaitico y Vaticano, es decir, lo que hoy llamamos texto Alejandrino. Este último texto es el que Westcott y Hort consideraban el más original, y sobre el que basaron su edición del NT. El texto Occidental, en aquellos lugares en los que está libre de interpolaciones, podía servir para corregir las lecturas neutrales.

La edición del NT de Westcott y Hort puso los cimientos de todas las ediciones posteriores, hasta la actualidad, especialmente gracias a la lucidez con la que mostraron que el texto sirio (bizantino) era secundario para la crítica textual y gracias a la precedencia que dieron al testimonio de los códices *Sinaiticus* y *Vaticanus*.

Actualmente, las dos ediciones del NT griego más usadas son el *Novum Testamentum Graece* (N-A²⁸, ed. 28, 2012, también conocido por el nombre de sus principales editores, Nestle-Aland) y *The Greek New Testament* (GNT⁴, 4ª ed., 1993). La primera de ellas se remonta al trabajo de Eberhard Nestle, que publicó su primera edición en 1898, y que fue continuado, en sucesivas ediciones, primero por Erwin Nestle y, más recientemente por Kurt Aland. La segunda, publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas, es el fruto del trabajo de un comité ecuménico formado por los especialistas de crítica textual M. Black, B. Metzger, A. Wikgren, K. Aland y (por parte católica) C. M. Martini. Desde 1979, el texto de ambas ediciones es el mismo, diferenciándose únicamente por el aparato textual, que sale al encuentro de necesidades diferentes.

El aparato de la edición de Nestle-Aland tiende a ser exhaustivo a la hora de presentar todas las variantes que contiene el texto griego, aunque no proporciona toda la lista de manuscritos que apoyan cada una de las variantes. Por el contrario, el aparato de la edición GNT solo presenta las variantes en aquellos puntos del texto más conflictivos. De hecho, esta edición está dirigida a los traductores modernos del NT, que necesitan una edición manejable que les guíe en su labor de traducción. Aunque no presenta más que las variantes fundamentales, tiene la ventaja, frente a la edición de Nestle-Aland, de que por cada variante presenta un gran número de testigos, de modo que el traductor pueda juzgar por sí solo cuál es la lectura más original. Las variantes van acompañadas de cuatro letras para indicar la fiabilidad de la opción que se ha tomado en el texto. La «A» indica que el texto propuesto es seguro; la «B», que el texto es casi seguro; la «C», que el texto es bastante seguro, pero que el comité no se ha atrevido a apoyar unánimemente una lectura determinada; la «D» expresa mucha inseguridad.

A la edición GNT le acompaña un volumen preparado por uno de los miembros del comité, B. Metzger, titulado *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (traducción española: *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*, Stuttgart 2006), que comenta las lecturas más discutidas y los criterios por los que el comité se ha decidido a favor de una u otra variante. Representa un instrumento muy útil para ver, en acto, los criterios de la crítica textual del NT.

Destacamos, por último, la edición del NT griego realizada por el jesuita español J. M. Bover (1ª ed. 1943), que fue continuada por el también jesuita y español J. M. O'Callaghan, y que hoy podemos utilizar en una versión bilingüe (griego-latín) y en otra trilingüe (1ª ed. 1977, que añade una traducción española).

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, B., K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini y B. M. Metzger, *The Greek New Testament* (Londres: United Bible Societies, ⁴1993).
- Aland, K., *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (Berlín: Walter de Gruyter, 1967).
- , *Konstantin von Tischendorf (1815-1874): Neutestamentliche Textforschung damals und heute* (Berlín: Akademie Verlag, 1993).
- Aland, K., y B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids – Leiden: Eerdmans – Brill, ²1989).
- Armstrong, E., *Robert Estienne, Royal Printer. An Historical Study of the Elder Stephanus* (Cambtridge: Cambridge University Press, 1954).
- Bentley, J. H., *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1983).
- Black, M. – Davidson, R., *Constantin von Tischendorf and the Greek New Testament* (Glasgow: University of Glasgow Press, 1981).

- Bover y Oliver, J. M., y J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento trilingüe* (Madrid: BAC, ²1988).
- Fernández Marcos, N., «Políglotas y versiones. Luces y sombras del biblismo español en el siglo XVI»: *Estudios Bíblicos* 70 (2012) 89-107.
- Griesbach, J. J., *Novum Testamentum Graece* (Leipzig: G. J. Göschen, 1803).
- Hull, R. F., *The Story of the New Testament Text. Movers, Materials, Motives, Methods, and Models* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010).
- Kampen, K. van, y P. Saenger (eds.), *The Bible as a Book. The First Printed Edition* (Londres – New Castle: The British Library & Oak Knoll Press, 1999).
- Kenyon, F. G., *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament* (Londres: Macmillan, ²1912).
- Krans, J., *Beyond What is Written. Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament* (Leiden: Brill, 2006).
- Lachmann, K. K. F. W., *Novum testamentum graece ex recensione Caroli Lachmanni* (Berolini: G. Reimer, 1831).
- Mälzer, G., *Johann Albrecht Bengel: Leben und Werk* (Stuttgart: Calwer, 1970).
- Merk, A., *Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1933).
- Metzger, B. M., *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (Leiden: Brill, 1963).
- , *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)* (Stuttgart: United Bible Societies, ²1994).
- , *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).
- Metzger, B. M., y B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Nueva York – Oxford: Oxford University Press, ⁴2005).
- Nestle, E., B. Aland, K. Aland y C. M. Martini, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012).
- Reicke, B., «Erasmus und die neutestamentliche Textgeschichte»: *Theologische Zeitschrift* 22 (1966) 254-265.
- Revilla Rico, M., *La Políglofa de Alcalá. Estudio Histórico-Crítico* (Madrid: Imprenta Helénica, 1917).
- Soden, H. von, *Griechisches Neues Testament: Text mit kurzen Apparat* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).
- Spottorno, M. V., «The Textual Significance of the Spanish Polyglot Bibles»: *Sefarad* 62 (2002) 375-392.
- Timpanaro, S., *La genesi del metodo del Lachmann* (Firenze: Le Monnier, 1963).
- Tischendorf, C. von, y C. R. Gregory, *Novum Testamentum graece* (Leipzig: Giesecke & Devrient, ⁸1869).
- Turner, C. H., *The Early Printed Editions of the Greek Testament* (Oxford: Clarendon Press,

1924).

Wegner, P. D., *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible. Its History, Methods & Results* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2006).

Westcott, B. F., y F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek* (Cambridge – Londres: Macmillan, 1890).

—, *Introduction to the New Testament in the Original Greek: with Notes on Selected Readings* (Peabody: Hendrickson, 1988).

II. VERSIONES SIRÍACAS DEL NUEVO TESTAMENTO

Cuando repasamos las versiones antiguas del AT tuvimos ocasión de hablar de la expansión del cristianismo en una zona donde dominaba un dialecto arameo llamado siríaco. Hasta la invasión árabe, la Iglesia siríaca conoció un gran esplendor y una gran actividad literaria (Afraates y san Efrén son sus dos grandes autores) y misionera (la evangelización de la India es obra de la Iglesia siríaca y de ella quedan todavía huellas en el rito siro-malabar). La cercanía geográfica de Edesa y Nísibe respecto a Antioquía y el gran prestigio de la literatura teológica en lengua griega, hicieron que la Iglesia siríaca sufriera un progresivo influjo de aquel mundo, algo que se verá reflejado en el intento de corregir y acercar las primeras versiones siríacas al NT griego. Hasta nosotros han llegado hasta seis versiones siríacas del NT.

1. Diatesarón

La primera versión siríaca de una parte del NT es una obra peculiar que ejercerá un gran influjo en la literatura posterior. Se trata de la primera armonía de los cuatro evangelios, escrita por Taciano en torno al 170 d.C. Dado que los evangelios cuentan la única historia de Jesús, en todas las épocas (incluida la nuestra) ha surgido el deseo de contar con un solo relato continuo que «resuma» o «englobe» los cuatro testimonios evangélicos.

Taciano, de origen sirio, llegó a Roma hacia el 150. Allí se convirtió al cristianismo y llegó a ser discípulo de Justino. De vuelta a Siria, funda una comunidad, los encratitas, que fue tachada de hereje por su ascetismo extremo. Hacia el 170 Taciano completa el Diatesarón que conoció un gran éxito y una gran difusión. De hecho, en la Iglesia siríaca se consagra durante los primeros siglos como la versión de los evangelios, hasta el punto de que un autor como san Efrén le dedica un Comentario. En la primera parte del siglo v, el obispo sirio Teodoreto proscribió el uso del Diatesarón y ordena quemar todas las copias conocidas (unas doscientas). La fama de hereje de Taciano, así como el deseo de volver a la ortodoxia de los «cuatro» (evangelios), estaban en el origen de su acción.

Una cuestión discutida es la lengua original del Diatesarón: siríaco o griego. De hecho, no nos ha llegado ninguna copia en siríaco, algo lógico, una vez que se declaró libro proscrito. El Comentario al Diatesarón, de san Efrén, es la fuente más importante para reconstruir el texto siríaco. Si la lengua original fue el siríaco, tuvo que ser traducido muy pronto al griego, dado que poseemos un pequeño fragmento del Diatesarón griego que debe ser datado antes del 256

(fecha en la que se destruyó Dura-Europos, la fortaleza romana en la que fue encontrado).

El hecho de ser una armonía de los cuatro evangelios hace complicado su uso en la crítica textual del NT (dado que el autor debe ligar los textos para hacer un conjunto armónico), aunque con frecuencia juega el papel de ayudar a identificar lecturas antiguas (anteriores al siglo III). Otra cuestión debatida es el influjo que el Diatesarón, en sus versiones siríaca y griega, ejerció sobre la tradición manuscrita de los cuatro evangelios separados. Muchos casos de armonización en pasajes sinópticos pueden atribuirse a esta versión (especialmente en el texto Occidental).

2. La *Vetus Syra* (Syr^c y Syr^s)

La primera traducción al siríaco de los cuatro evangelios separados debió realizarse a finales del siglo II o principios del III. Hasta nosotros ha llegado gracias al testimonio de dos manuscritos encontrados en la segunda mitad del siglo XIX, el *siro-curetoniano* (Syr^c, copiado en el siglo V), descubierto por W. Cureton, y el *siro-sinaítico* (Syr^s, copiado en el siglo IV), un palimpsesto descubierto por Agnes Smith Lewis en el Monasterio de Santa Catalina del monte Sinaí. El curetoniano, por regla general, representa un paso posterior (respecto al sinaítico) en la transmisión de la *Vetus Syra*, incorporando lecturas claramente secundarias.

Dos cuestiones permanecen abiertas: la influencia que ejerció el Diatesarón sobre esta traducción y la extensión de la misma más allá de los evangelios. Algunos autores creen que la *Vetus Syra*, en los evangelios, nace del trabajo de separar las cuatro obras que Taciano mezcló en su Diatesarón. En realidad es una hipótesis complicada de sostener dado que la obra de Taciano no contenía los cuatro evangelios mezclados sino un único relato que tomaba de aquí y allá. Por lo que respecta a la extensión de la *Vetus Syra* más allá de los evangelios, se ha intentado reconstruir la versión de los Hechos y de las cartas de san Pablo a partir de los Comentarios y las citas de san Efrén.

El hecho de que no hayamos conservado más que dos manuscritos de los cuatro evangelios en esta versión de la *Vetus Syra*, y de que haya desaparecido el resto del NT, se debe explicar por el dominio que ejerció la nueva versión llamada *Peshitta* a partir del siglo V.

3. La *Peshitta* (P)

A principios del siglo V se llevó a cabo una nueva traducción siríaca, desde el griego, de todo el NT. En correspondencia con la extensión del canon de la Iglesia siríaca, no se tradujeron 2 Pedro, 2-3 Juan, Judas y Apocalipsis (en las versiones modernas de la *Peshitta* se han incorporado traducciones recientes). Con mucha probabilidad, esta nueva versión se llevó a cabo para poner un poco de orden en medio de una tradición textual siríaca muy variada, que incluía diferentes estratos de la *Vetus Syra* y la muy extendida armonía de los evangelios. Como vemos, la finalidad era la misma que tuvo en su origen la *Vulgata* latina del NT. De hecho, esta traducción siríaca fue llamada, con el tiempo, *Peshitta* (la extendida, simple o *Vulgata*). Fue reconocida tanto por la iglesia siríaca oriental o como por la occidental, por lo que la traducción debió estar terminada bastante antes de la separación, en 431. A pesar de llevar el mismo

nombre que la primera traducción siríaca del AT (realizada en el siglo II, probablemente por judíos), la *Peshitta* del NT tiene un origen y una historia totalmente diferentes. Siendo ambas traducciones las que se impusieron en el AT y en el NT, respectivamente, es normal que con el tiempo se unieran en un único volumen con el nombre de *Peshitta*.

Hoy conservamos unos 350 manuscritos de la *Peshitta* del NT, muchos de ellos datados en los siglos V y VI, una fecha muy cercana a la misma traducción. El tipo de texto representado es diferente dependiendo de los libros, lo que es señal de diferentes manos en la traducción. En los evangelios comparte numerosas lecturas con la familia bizantina, mientras que en los Hechos apoya al texto Occidental.

4. La Versión Filoxena (Syrph)

El creciente influjo de la lengua y la literatura griegas sobre la Iglesia siríaca se dejó notar en las revisiones o nuevas traducciones, tanto del AT como del NT siríacos. La finalidad era acercar al griego (de los LXX o del NT) las versiones siríacas que circulaban. El primer intento se debe a la iniciativa del obispo Filoxeno de Mabug y se atribuye a Policarpo, que la terminaría en torno al 508 (Syr^{ph}). Se trataría de una traducción más literal del NT griego que ya incluiría aquellos textos del canon que no había traducido la *Peshitta*. En qué medida era una traducción *ex novo*, y no una revisión de la *Peshitta* hacia el griego, es una cuestión debatida. Desgraciadamente, no hemos conservado ningún manuscrito de esta versión, que solo podemos conocer por noticias y referencias de autores.

5. La Versión Heraclense (Syrh)

En el 616 Tomás de Heraclea concluye una nueva traducción al siríaco, muy literal, del NT griego (Syr^h). Su trabajo se engloba dentro de un proyecto más grande, encaminado a acercar las traducciones siríacas al griego, y que en el AT es llevado a cabo por el obispo Pablo de Tella (versión sirohexaplar). Esta versión del NT es uno de los ejemplos más claros de calco o servilismo al texto griego de partida, hasta el punto de que se puede reconstruir fácilmente el texto griego que está en su base.

Los manuscritos de esta versión nos han llegado con muchas anotaciones marginales, incluyendo signos diacríticos y lecturas variantes. Este dato es el que ha llevado a algunos autores a pensar que las obras de Tomás de Heraclea y de Filoxeno, ambos obispos de Mabug, están relacionadas. Según esta teoría, el trabajo de Tomás habría consistido únicamente en una revisión de la versión de Filoxeno, a la que habría añadido lecturas variantes en el margen. En el libro de Hechos, estas lecturas variantes coinciden sorprendentemente con el texto Occidental, un texto expandido. En el cuerpo de los manuscritos, el griego que se sigue es el de tipo bizantino.

6. La Versión Siro-Palestina

Una última versión, al margen de las anteriores, es la que nos ha llegado testimoniada en tres copias de los siglos XI-XII de un leccionario de los evangelios y de otros fragmentos de Hechos y

de las cartas paulinas. Se trata de una versión en la lengua que hablaban los cristianos de Palestina, el arameo (recordemos que el siríaco es un dialecto arameo). Se asocia a las versiones siríacas sobre todo por la escritura utilizada (estrangelo), la misma que domina la tradición manuscrita siríaca, aunque la lengua sea diferente (más próxima al arameo judío del Talmud). Algunos han querido ver también puntos en común entre esta versión, la *Peshitta* y la *Vetus Syra*, por lo que sitúan la versión siro-palestina en el siglo v.

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, B., *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung I: Die grossen Katholischen Briefe* (Berlín: Walter de Gruyter, 1986).
- Aland, K. (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (Berlín: Walter de Gruyter, 1972).
- Baarda, T., *Essays on the Diatessaron* (Kampen: Kok Pharos, 1994).
- , «The Syriac Versions of the New Testament», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in contemporary research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 97-112.
- Bensly, R. L., J. R. Harris, F. C. Burkitt y A. Lewis, *The Four Gospels in Syriac, transcribed from the Sinaitic Palimpsest* (Cambridge: Cambridge University Press, 1894).
- Brock, S. P., «Translating the New Testament into Syriac (Classical and Modern)», en J. Krasovec (ed.), *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 289; Liubliana – Sheffield: 1998) 371-386.
- , *The Bible in the Syriac Tradition* (Piscataway: Gorgias Press, 2006).
- Burkitt, F. C., *Evangelion da-Mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Patristic Evidence* (Cambridge: University Press, 1904).
- Gibson, M. D., E. Nestle y A. Lewis, *A Palestinian Syriac Lectionary containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts, and Epistles* (Londres: Clay, 1897).
- Juckel, A., y B. Aland, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II: Die Paulinischen Briefe* (Berlín: Walter de Gruyter, 1986).
- Kiraz, G. A., *A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament* (Leiden: Brill, 1993).
- , *Comparative Edition of the Syriac Gospels. Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions* (Piscataway: Gorgias Press, 2002).
- Lewis, A., *The old Syriac Gospels, or Evangelion Da-Mepharreshe* (Londres: Williams and Norgate, 1910).
- Lewis, A., y M. D. Gibson, *Palestinian Syriac Texts from Palimpsest Fragments in the Taylor-*

- Schechter Collection* (Jerusalén: Raritas, 1971).
- Lund, J. A., y G. A Kiraz, *The Old Syriac Gospel of the Distinct Evangelists: A Key-Word-in-Context Concordance* (Piscataway: Gorgias Press, 2005).
- Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977).
- Ortiz de Urbina, I., *Vetus Evangelium syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani* (Madrid: CSIC, 1967).
- Petersen, W. L., *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (Leiden: E. J. Brill, 1994).
- Shedinger, R. F., «Did Tatian Use the Old Testament Peshitta? A Response to Jan Joosten»: *Novum Testamentum* 41 (1999) 265-279.
- Vööbus, A., *The Apocalypse in the Harklean Version: a Facsimile Edition of Ms. Mardin Orth. 35, fol. 143r-159v with an Introduction* (Lovaina: Secrétariat du Corpus SCO, 1978).
- , *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac: New Contributions to the Sources elucidating the History of the Traditions* (Lovanii: Peeters, 1987).
- Zuntz, G., *The Ancestry of the Harklean New Testament* (Londres: The British Academy, 1945).

III. VERSIONES LATINAS DEL NUEVO TESTAMENTO

Al igual que sucede con el AT, también en el NT las versiones latinas del NT conocen un antes y un después de san Jerónimo (342 [¿?]-420). Antes de la traducción (o revisión) de Jerónimo (*Vulgata*), el Occidente de lengua latina usaba la versión latina del NT conocida como *Vetus Latina*. Los problemas generales respecto a ambas versiones los hemos visto ya estudiando el texto del AT, y a aquella discusión remitimos. Ahora nos ocupamos de la problemática particular del NT en estas versiones.

1. La *Vetus Latina*

Los orígenes de la primera traducción latina del NT son más bien oscuros. Hay autores que sugieren que primero se hizo una traducción de los cuatro evangelios en el norte de África, a finales del siglo II. Más tarde se harían otras traducciones en diferentes partes del Occidente europeo. Incluso algunos piensan que las primeras versiones latinas responden más bien a traducciones interlineales, lo que explicaría su literalidad. Como se ve, el primer punto que no está claro es si hubo una traducción o si, más bien, debemos hablar, en plural, de *Vetera Latina*. La enorme diversidad textual que provocó la nueva traducción de san Jerónimo permite apoyar esta última tesis.

Lo que está claro es que ya en el siglo III circulan por el norte de África y por Europa manuscritos de la *Vetus* muy diferentes entre sí, hasta el punto de hablar de versiones diferentes. Aun así, estas son cuestiones sobre las que es difícil alcanzar certeza, dado el carácter fragmentario de la tradición manuscrita de la *Vetus Latina*. En efecto, si las diferentes

tradiciones latinas hacían ya complicada la historia textual de la *Vetus*, la aparición de la *Vulgata* complicó aún más la tradición textual, no solo porque la redujo a la mínima expresión (la traducción de san Jerónimo desplazó a la versión anterior) sino porque introdujo una cierta mezcla de texto.

En aquellas partes donde la tradición textual es más clara y está mejor preservada, se ha podido comprobar que la *Vetus* sigue un tipo de texto Occidental. Los manuscritos que conservamos están datados entre los siglos IV a XIII, lo que demuestra que la *Vetus* siguió siendo copiada a pesar del papel predominante de la *Vulgata*. Para clasificarlos, a cada manuscrito se le asigna una letra minúscula del alfabeto latino (a veces una doble letra o una letra con un número en superíndice).

2. La *Vulgata*

En torno al año 382 el papa san Dámaso encarga a su secretario san Jerónimo la revisión de la Biblia latina cuya tradición manuscrita había llegado a un grado de «disparidad» interna preocupante, hasta el punto de que parecía haber tantas versiones como manuscritos. El mismo Jerónimo nos informa de la primera revisión que hizo de los cuatro evangelios y de los criterios que adoptó para la misma. Confrontó el texto latino (probablemente el que circulaba en Europa) con manuscritos griegos antiguos, procurando conservar la lecturas latinas cuando eran correctas. Debemos suponer que posteriormente hizo el mismo trabajo con el resto del NT, aunque hay autores que dudan de que fuera el mismo Jerónimo el traductor de los otros libros.

El paso del tiempo y el trabajo no siempre cuidadoso de los copistas hizo que la versión *Vulgata* sufriera, como su antecesora (sin llegar a su nivel), una gran corrupción textual. Los manuscritos de la *Vetus* todavía en circulación debieron, además, provocar el nacimiento de un tipo de texto mezclado. Se entienden así los esfuerzos que se suceden a lo largo de la Edad Media para realizar una revisión de la *Vulgata* encaminada a recuperar su «pureza», intentos que, en muchas ocasiones, crearon mayor confusión textual. Los más de 8000 manuscritos de la *Vulgata* que han llegado hasta nosotros son un testimonio claro de la mezcla de lecturas procedentes de diferentes traducciones y revisiones. Los manuscritos son reconocidos por letras mayúsculas del alfabeto latino.

Más adelante, dos concilios ecuménicos, Trento y Vaticano II, promoverían sendas revisiones de la *Vulgata*, conocidas como «Sixto-Clementina» y «Neovulgata», con objetivos y criterios diferentes. Remitimos al estudio que de ellas hicimos en las páginas dedicadas a la *Vulgata* del AT. En el caso del NT, la *Neovulgata* se confronta con la edición crítica griega *The Greek New Testament* (GNT).

BIBLIOGRAFÍA

Además de la bibliografía específica que aquí indicamos, cf. la bibliografía que ofrecimos en las secciones dedicadas a la *Vetus Latina* y la *Vulgata* del AT.

- Aland, K. (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (Berlín: Walter de Gruyter, 1972).
- Aland, K., y B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids – Leiden: Eerdmans – Brill, ²1989).
- Burton, P., *The Old Latin Gospels: a Study of their Texts and Language* (Oxford: University Press, 2000).
- Elliott, J. H., «The Translations of the New Testament into Latin: The Old Latin and the Vulgate», en W. Haase y H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.26.1* (Berlín – Nueva York: Walter de Gruyter, 1992) 198-245.
- Jülicher, A., W. Matzkow y K. Aland, *Itala: das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung* (Berlín: W. de Gruyter, ²1970).
- Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977).
- Petzer, J. H., «The Latin Versions of the New Testament», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 113-130.

IV. OTRAS VERSIONES ANTIGUAS

La rápida expansión del cristianismo por todas las orillas del Mediterráneo trajo como consecuencia natural la traducción de la Biblia (AT y NT) a las diferentes lenguas entonces habladas. Aunque el griego era la lengua franca del Imperio romano en los primeros siglos de nuestra era, las lenguas locales seguían siendo habladas por la población, especialmente la más humilde. Con el tiempo, además, el griego se fue perdiendo en muchas zonas y la necesidad de una traducción a la lengua vernácula se hizo más perentoria.

La traducción del NT a estas lenguas está ligada, obviamente, a la traducción del AT, concebido como primera parte de la Biblia cristiana (cf. el apartado sobre la versiones antiguas dentro del capítulo sobre el texto del AT). Sin embargo, no siempre los proyectos de traducción van ligados. En muchos casos se traduce según las necesidades. En algunos casos, los evangelios fueron los primeros textos en ser traducidos, y solo con el tiempo se traduciría el resto. Hay autores que piensan que la traducción de Salmos sería la primera del AT y que se uniría a los evangelios ya muy pronto por razones litúrgicas.

Para la descripción de cada una de las lenguas a las que fue traducido el NT, remitimos al estudio sobre las versiones antiguas del AT.

1. La versión copta

Es precisamente en Egipto, donde la población más humilde hablaba el copto, donde se han

encontrado el mayor número de papiros de los primerísimos siglos del cristianismo, lo que es una clara señal de la presencia cristiana en aquellos lugares. De hecho, de Egipto procede el testimonio manuscrito más antiguo del NT griego, el papiro p⁵², datado en torno al 125. Sin embargo, apenas conocemos nada de los orígenes de la presencia cristiana en Egipto. Ni siquiera de la comunidad egipcia de lengua griega establecida en Alejandría, que llegará a ser famosa bajo sus primeros teólogos, Clemente y Orígenes.

Si en la gran urbe alejandrina se hablaba el griego y se producía abundante literatura cristiana en esa lengua, no podemos decir lo mismo del resto de poblaciones en Egipto, donde la lengua popular era el copto en sus diferentes y variados dialectos. ¿Cuándo se tradujo el NT a esta lengua popular? Tampoco tenemos noticias sobre los orígenes de esta versión. Podemos suponer que a fines del siglo III, cuando san Antonio se retira al desierto y recita de memoria partes de la Escritura, la versión copta debía circular ya, dado que el monje tenía poco conocimiento del griego. Qué versión utilizaba y en qué dialecto estaba, es otro problema.

Conservamos manuscritos del NT en varios dialectos coptos, especialmente en los dos más importantes: sahídico y bohaírico. Se calcula que algunas partes del NT fueron traducidas al copto sahídico ya a principio del siglo III y que solo más tarde (siglo IV) se completaría la traducción del NT. La versión bohaírica parece ser algo posterior, aunque estaría ya completada en el siglo IV, dado que poseemos algunos fragmentos que podrían ser datados a finales de dicho siglo. Esta es la versión de la que conservamos más manuscritos porque fue la que se impuso, desplazando a la sahídica.

A lo largo del siglo XX han salido a la luz gran cantidad de manuscritos en los diferentes dialectos coptos, lo que ha enriquecido enormemente la historia textual de la versión copta, aunque ha dificultado la empresa de una edición crítica. Para llevarla a cabo es decisivo trazar una historia de los dialectos coptos y de las relaciones entre ellos, así como de las posibles dependencias textuales entre manuscritos. Esta es una de las tareas que todavía debe afrontar la crítica textual del NT. Por otro lado, resulta decisiva para entender mejor la historia del texto griego en Egipto, cuna de la familia textual alejandrina.

En general, las traducciones coptas siguen un texto griego alejandrino, aunque en ocasiones apoyan el texto Occidental (como la versión sahídica en los evangelios y Hechos).

2. La versión armenia

El hecho de que Armenia, por su posición geográfica, estuviera bajo el influjo de dos lenguas, griego y siríaco (de hecho, al separarse los Imperios romano y persa quedó dividida en dos), ha marcado la historia de la Biblia en aquella región. La primera evangelización procedió del mundo de lengua siríaca y, de hecho, muchos autores piensan que la traducción armenia del NT (siglo V) se hizo desde una versión siríaca (probablemente desde la *Vetus Syra*). Algunos llegan a afirmar que la primera traducción de los evangelios circuló en forma de armonía, de algún modo relacionada con la obra de Taciano.

Pero la tradición manuscrita armenia es rica y complicada. De hecho, solo la *Vulgata* latina le supera en número de manuscritos conservados. Del estudio de esta tradición se deduce que la

primera traducción armenia, probablemente hecha desde el siríaco, fue revisada a partir de un texto griego, probablemente de la familia cesariense. Esta sería la versión que conocería una expansión mayor. Esta versión incluye una carta de los corintios a Pablo y la tercera carta de Pablo a los Corintios.

3. La versión etiópica

El cristianismo no parece penetrar en Etiopía hasta el siglo IV, por lo que los especialistas sitúan la traducción del NT al etíope entre ese siglo y los siglos VI-VII. Otra materia de discusión es la lengua de la que se traduce: griego o siríaco. Para complicar la cosa, la tradición manuscrita etiópica parece haber sufrido el influjo de las versiones copta y árabe. Todo ello dificulta un estudio serio de sus orígenes, especialmente porque los testimonios manuscritos son muy tardíos (el más antiguo, un códice de los cuatro evangelios, fue copiado en el siglo XIII).

4. La versión georgiana

La evangelización de Georgia llegó desde Armenia en el siglo IV. Precisamente por ello, parece que la primera traducción del NT, o al menos parte del NT, se hizo desde la versión armenia, lo que explica las coincidencias con el texto siríaco (del que parte la armenia). Sin embargo, esa primera versión debió ser corregida y revisada a partir de un texto griego después de que las Iglesias georgiana y armenia se separaran, a principios del siglo VII.

5. La versión gótica

En el siglo IV, y dentro del gran proyecto de evangelización de los godos llevado a cabo por el obispo Ulfilas, se inició el proyecto de traducción de la Biblia, para lo que se creó un alfabeto. La traducción del NT, muy literal, se hizo desde el griego, en concreto desde un texto del tipo bizantino. Hoy conservamos solo nueve manuscritos de la versión gótica del NT. El mejor conservado es el *Codex Argenteus*, de los siglos V-VI, que contiene los evangelios en el orden occidental y que está escrito en letras de plata sobre pergamino púrpuro.

6. Versiones árabes

Tras la invasión árabe del norte de África y Asia Menor (siglo VII), una buena parte de la cristiandad que se movía en aquella zona fue perdiendo progresivamente la propia lengua. Se hicieron necesarias, por tanto, nuevas traducciones de la Biblia, en este caso a la lengua común o árabe. En este caso se trató de diferentes versiones, a partir de proyectos diferentes, en zonas y épocas diferentes. Por ello, no debe extrañar que los manuscritos que han llegado hasta nosotros testimonien versiones dispares entre sí que, además, traducen de textos en lenguas diferentes: griego, siríaco o copto (en sus diferentes dialectos).

Siendo el árabe una lengua todavía hablada y que ha evolucionado con el tiempo, se han seguido haciendo traducciones de las Escrituras. De hecho, son muy numerosas las realizadas, para el servicio de las diferentes comunidades cristianas, desde la Edad Media hasta nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

- Además de la bibliografía específica que aquí indicamos, cf. la bibliografía que ofrecimos en las secciones dedicadas a las versiones copta, armenia, etiópica, georgiana, gótica y árabe del AT.
- Ajamian, S., y M. E. Stone, *Text and Context: Studies in the Armenian New Testament: Papers Presented to the Conference on the Armenian New Testament May 22-28, 1992* (Atlanta: Scholars Press, 1994).
- Aland, K. (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (Berlín: Walter de Gruyter, 1972).
- Aland, K., y B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids – Leiden: Eerdmans – Brill, ²1989).
- Alexanian, J. M., «The Armenian Version of the New Testament», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 157-172.
- Arbache, S., «Les versions arabes des Évangiles»: *Mélanges de science religieuse* 56 (1999) 85-93.
- Birdsall, J. N., «The Georgian Version of the New Testament», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 173-187.
- Blake, R. P., *The Old Georgian Version of the Gospel of Mark: from the Adysh Gospels with the Variants of the Opiza and Tbet Gospels* (París: Firmin Didot, 1928).
- , *The Old Georgian Version of the Gospel of Matthew: from the Adysh Gospels with the Variants of the Opiza and Tbet Gospels* (París: Firmin Didot, 1933).
- , *The Old Georgian Version of the Gospel of John: from the Adysh Gospels with the Variants of the Opiza and Tbet Gospels* (París: Firmin Didot, 1950).
- Brière, M., *La version géorgienne ancienne de l'évangile de Luc: d'après les évangiles d'Adich avec les variantes des évangiles d'Opiza et de Tbet* (París: Firmin Didot, 1955).
- Horner, G. W., *The Coptic version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic* (Oxford: Clarendon Press, 1898).
- , *The Coptic version of the New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic: with Critical Apparatus, Literal English Translation, Register of Fragments and Estimate of the Version* (Oxford: Clarendon, 1911).
- Leloir, L., «La version arménienne du Nouveau Testament», en K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (Berlín: Walter de Gruyter, 1972) 300-313.

- Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977).
- Mink, G., «Die koptischen Versionen des Neuen Testaments», en K. Aland (ed), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (Berlín: Walter de Gruyter, 1972) 160-200.
- Quecke, H. S. J., *Das Markusevangelium saïdisch: Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 182 mit den Varianten der Handschrift M 569* (Barcelona: Papyrologica Castroctaviana, 1972).
- , *Das Lukasevangelium saïdisch: Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 181 mit den Varianten der Handschrift M 569* (Roma: Papyrologica Castroctaviana, 1977).
- , *Das Johannesevangelium saïdisch: Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Handschrift M 569* (Roma: Papyrologica Castroctaviana, 1984).
- Rhodes, E. F., *An Annotated List of Armenian New Testament Manuscripts* (Ikebukuro, Tokyo: Department of Christian Studies. Rikkyo – St. Paul's University, 1959).
- Schenke, H.-M., *Das Matthäus-Evangelium in mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide)* (Berlín: Akademie Verlag, 1981).
- Schmitz, F.-J., G. Mink y B. Aland, *Liste des koptischen Handschriften des Neuen Testaments: Die sahidischen Handschriften der Evangelien* (Berlín: Walter de Gruyter, 1986).
- Streitberg, W., *Die gotische Bibel* (Heidelberg: Winter, ⁶1971).
- Stutz, E., «Das Neue Testament in gotischer Sprache», en Aland, K. (ed), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (Berlín: Walter de Gruyter, 1972) 375-402.
- Wisse, F., «The Coptic Versions of the New Testament», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (ed), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 131-141.
- Zuurmond, R., *Novum Testamentum Aethiopice. The Synoptic Gospels, Part I – The Gospel of Mark* (Stuttgart: Steiner, 1989).
- , «The Ethiopic Version of the New Testament», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (ed), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 142-156.
- , *Novum Testamentum Aethiopice. The Synoptic Gospels, Part III – The Gospel of Matthew* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001).

CAPÍTULO XVI

CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO

I. EL OBJETIVO DE LA CRÍTICA TEXTUAL

Al presentar los testimonios manuscritos del Antiguo y Nuevo Testamento, tanto en sus lenguas originales como en las versiones antiguas, un primer dato nos ha saltado a la vista: no todos los manuscritos de un mismo libro coinciden en el mismo texto. En efecto, no solo no han llegado hasta nosotros los textos «originales» de los libros de la Biblia, sino que las copias que poseemos contienen lecturas variantes (o simplemente variantes). Es decir, una misma palabra o frase (*lectio* o lectura) está testimoniada de forma diferente en unos manuscritos y en otros. En el caso de las versiones antiguas, hablamos de «lectura variante» cuando dicha versión testimonia, a través de la traducción, un texto en lengua original diferente al testimoniado en los manuscritos en lengua original.

Pongamos un ejemplo tomado del Nuevo Testamento. En Mt 11,15 el *Codex Vaticanus*, apoyado por otros manuscritos unciales y minúsculos griegos, así como por una versión siríaca (manuscrito siro-sinaítico), lee «el que tenga oídos, que oiga». El *Codex Sinaiticus*, sin embargo, apoyado por otros manuscritos unciales y minúsculos griegos, así como por algunas versiones siríacas (*siro-curetoniano*, *Peshitta* y heraclense) y todas las latinas y coptas, lee «el que tenga oídos *para oír*, que oiga». Estamos, por tanto, ante lecturas variantes.

Es aquí donde entra en juego la crítica textual, que debe decidir cuál de las dos lecturas es la original, es decir, aquella que salió de la pluma del hagiógrafo o aquella que estaba en el texto que una determinada comunidad recibió como texto canónico. Forma parte de la misma tarea de la crítica textual determinar por qué razones la lectura variante secundaria o no original entró en la tradición textual en algún momento del proceso de transmisión. En realidad se trata de la misma operación: descubriendo las razones por las que una determinada variante se introduce en la transmisión textual se descarta su originalidad y se facilita la identificación de la lectura genuina.

En el ejemplo anterior, las ediciones críticas *The Greek New Testament* (4ª edición, GNT⁴) y *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland 28ª edición, N-A²⁸) prefieren la lectura corta, «el que tenga oídos, que oiga», fundamentalmente porque la larga se puede explicar como la intervención de un copista que introduce el infinitivo para armonizar con otros casos, en otros evangelios, en los que encontramos la expresión completa «oídos *para oír*» (cf. Mc 4,9.23; 7,16; Lc 8,8; 14,35). Es más difícil pensar, en este caso, que la lectura original fuera la larga y que el copista habría eliminado el infinitivo, dado que no hay razones de peso para dicha omisión.

Este mismo ejemplo nos enseña que la tarea de la crítica textual no es, en absoluto, sencilla y, desde luego, no es automática o mecánica. En el ejemplo aducido, no podemos afirmar con

absoluta certeza que la lectura corta sea la original. Lo mismo sucede en centenares de casos en los diferentes libros del AT y del NT. En infinidad de casos podemos descartar variantes que han entrado claramente con posterioridad en la transmisión manuscrita, identificando así la *lectio* original. Pero en muchos otros no podemos sino aproximarnos a la lectura probablemente más original. Y en algunos casos solo realizaremos hipótesis más o menos plausibles sin poder determinar con certeza la lectura primigenia.

Para realizar la tarea que tiene encomendada, distinguir entre lecturas originales y secundarias, la crítica textual posee una serie de reglas que estudiaremos detenidamente. Sin embargo, como dijimos anteriormente, la crítica textual no es automática o mecánica; más bien podría definirse como un arte. En las decisiones del especialista entran en juego la intuición y el sentido común, así como el conocimiento del carácter de cada manuscrito, su proveniencia geográfica, o la familiaridad con el trabajo de los copistas, con la teología de los mismos o con el estilo de un autor. Por eso se ha comparado esta actividad con la del detective que, a partir de algunas pistas dejadas en el lugar del crimen, es capaz de identificar al culpable... para sorpresa de sus colaboradores que tienen delante los mismos datos.

Ahora bien, no siempre estamos ante variantes que, con mayor o menor dificultad, pueden reconducirse, en una relación genealógica, a lectura original y lectura secundaria. En esos casos suponemos un único «texto original» que ha sufrido cambios en el proceso de transmisión; tarea de la crítica textual es recuperar las lecturas originales de aquel primer texto. Sin embargo, en algunas ocasiones, las diferencias entre manuscritos remiten a «ediciones» diferentes de un mismo pasaje o de un libro entero. En esos casos hablar de «texto original» resulta problemático. En la Introducción y en la presentación de la historia textual del AT y del NT ya tocamos esta cuestión, que puede reconducirse al problema de dónde situar la frontera entre crítica literaria y crítica textual.

En efecto, la crítica textual necesita tener una meta ideal a la que tender: el texto que una determinada comunidad ha recibido y ha empezado a transmitir como texto canónico o normativo. La identificación de esa meta es una decisión previa a las labores del crítico textual. Así, en el caso del libro de Jeremías, tendremos que decidir si queremos reconstruir la edición larga, testimoniada en el Texto Masorético y en algunos manuscritos de Qumrán, o la edición corta, testimoniada por otros manuscritos de Qumrán y por la versión griega de los LXX. De la relación entre ambas ediciones no se encarga la crítica textual sino la crítica literaria, que estudia cómo el texto se ha ido formando y creciendo con el tiempo. Y de la decisión de qué texto considerar canónico se encarga una determinada comunidad creyente. La crítica textual solo reconstruye el texto que se ha ido modificando accidental o deliberadamente en el proceso de transmisión textual, una vez que, considerado ya normativo, ha empezado a copiarse.

En el caso del NT, ya pusimos el ejemplo del final largo de Marcos (Mc 16,9-20) o de la perícopa de la mujer adúltera de Juan (Jn 7,53-8,11), textos que no aparecen en algunos de los manuscritos más importantes. Podemos suponer que ambas secciones se introdujeron de forma tardía dentro del proceso de redacción de los evangelios y que una primera edición empezó a ser copiada sin contar con las mencionadas perícopas. La Iglesia católica considera canónicos ambos

pasajes y, por ello, la crítica textual no entra a valorar si estamos ante una lectura original o secundaria. Partirá de ambas perícopas e identificará las modificaciones que han sufrido en el curso de la transmisión textual. Aclarar cuándo y cómo entraron a formar parte de los evangelios le corresponde a la crítica literaria, como hace con el resto de las secciones de un libro.

Estas cuestiones «fronterizas» salen a la luz solo cuando la tradición manuscrita de un determinado libro testimonia más de una «edición». Esto sucede en pocos casos, como aquellos ya expuestos. Lo normal es que los diferentes estadios del crecimiento de un texto no tengan atestación manuscrita: no son copiados porque todavía no se ha cerrado el libro como tal y no se ha entregado a una comunidad que empieza a transmitirlo. En el caso de los libros del Pentateuco, la crítica literaria habla de fuentes, como la sacerdotal o la deuteronomista, pero no poseemos un solo manuscrito que atestigüe los estadios intermedios: todos testimonian un texto en el que dichas fuentes (hipotéticas) se han unido definitivamente.

Lo mismo sucede con los evangelios sinópticos y la teoría de las fuentes. El hipotético documento Q, que recogería el material más antiguo, común a los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Tomás, no está atestiguado en ningún manuscrito. Se trata de hipótesis de trabajo más o menos razonables que describen el desarrollo de una obra en el tiempo, hasta que se cierra definitivamente. Conviene recordarlo para evitar equívocos, especialmente en el caso de los evangelios, visto que se ha publicado una «edición crítica» de Q que no posee ninguna base manuscrita¹⁵. Lo mismo podríamos decir del capítulo 21 del evangelio de Juan (Jn 21,1-25), que parece un segundo final, añadido después de la conclusión de Jn 20,30-31. La hipótesis parece plausible, pero no existe un solo manuscrito del cuarto evangelio que termine con Jn 20,31. Será tarea de la crítica literaria investigar la formación del último capítulo, e incluso su autoría. La crítica textual, partirá de un texto que se cierra en Jn 21,25 e intentará reconstruir las lecturas originales de dicho texto identificando aquellas secundarias que han nacido durante el proceso de transmisión.

Por todo ello, la crítica textual nunca entrará en la cuestión de si una determinada lectura es «un añadido tardío del redactor» o «una explicitación sacerdotal» (en el caso del Pentateuco) o «creación de la comunidad» de un evangelista. Todo ello son cuestiones que competen a la crítica literaria de una obra acabada y entregada. Es ese producto final (y no sus pasos intermedios) el que debe reconstruir la crítica textual. Precisamente por ello, la crítica textual pone sus ojos en el periodo de transmisión y en aquellos factores que indujeron a introducir lecturas variantes en los manuscritos. No se trata, por tanto, de elegir aquellas lecturas que parecen más lógicas desde el punto de vista literario o teológico. Precisamente ese criterio es el que llevó a muchos copistas a introducir cambios de forma intencionada. La crítica textual busca las lecturas «originales» identificando, con una cierta lógica y rigor, aquellas otras que nacieron a partir de ellas, en muchas ocasiones con la «justa» intención de mejorar o corregir lo que el copista consideraba un error o una laguna.

A la vista de todo lo dicho, ¿cuál es el objetivo de la crítica textual? La crítica textual intenta llegar al texto más cercano al «original» que puede ser reconstruido a partir de los testimonios manuscritos, siendo la forma «original» la forma final con la que un libro ha sido entregado a la

comunidad creyente que ha empezado a transmitirlo como canónico.

La crítica textual de la Biblia comprende dos etapas fundamentales que, en algunas ocasiones, se amplían a tres. En primer lugar, es necesario coleccionar o reunir todas las lecturas variantes de un mismo texto a partir de los diferentes manuscritos en lengua original o en versiones antiguas. En segundo lugar, se busca la lectura original a través de un discernimiento entre lecturas variantes. En algunas ocasiones tendremos motivos fundados para pensar que ninguna de las lecturas variantes conserva la lectura original, que se ha perdido por algún «accidente» en el proceso de copiar. Por ejemplo, puede darse que en el inicio de la transmisión textual de un texto un copista se saltara una palabra o palabras. Solo en esas ocasiones podremos proceder a una tercera etapa, la enmendación conjetural, es decir, corregir el texto proponiendo una hipotética lectura original, sin ningún apoyo en los manuscritos, de la que derivarían, por alguna causa que debemos identificar, las lecciones que tenemos delante. Salta a la vista que este último recurso se ha de utilizar en muy pocas ocasiones y por razones muy justificadas, so pena de que se convierta en la excusa para proyectar sobre un texto la imagen que tenemos de lo que debería ser.

La descripción que hemos hecho de la tradición manuscrita del AT y del NT en los capítulos anteriores es la que nos permite estar en condiciones de coleccionar todas las variantes de un determinado texto bíblico. La comprensión del lugar que cada manuscrito, familia textual o versión antigua ocupa en el conjunto de la transmisión textual de un libro es decisiva para que la colección de variantes favorezca el discernimiento posterior. En este capítulo vamos a estudiar los principios y reglas que guían dicho discernimiento.

Pero para que el discernimiento entre lecturas variantes sea inteligente y fecundo es necesario afrontar correctamente dos cuestiones previas. En primer lugar, hay que reflexionar sobre el modo de usar las lecturas que proceden tanto de las versiones antiguas como de las citas bíblicas de la primera literatura cristiana (Padres de la Iglesia) o de la literatura rabínica. En el caso de las versiones antiguas estaremos ante lecturas en una lengua diferente a la del texto original, mientras que en el de las citas bíblicas estaremos ante lecturas sacadas de su contexto e insertadas en un nuevo contexto. Es obvio que no se pueden utilizar del mismo modo que se utilizan los testimonios directos de los manuscritos en la lengua bíblica original.

En segundo lugar, es necesario conocer el trabajo del copista y familiarizarnos con las causas de error (voluntario o involuntario) en la transmisión de los manuscritos. De este modo, será más sencillo discernir entre las variantes que nacen en el curso del tiempo por intervención del copista y las lecturas presuntamente originales. A ambas cuestiones dedicamos los siguientes epígrafes.

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, B., y J. Delobel, *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods* (Kampen: Kok Pharos, 1994).
- Aland, K., y B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical*

- Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids – Leiden: Eerdmans – Brill, ²1989).
- Black, D. A. (ed), *Rethinking New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002).
- Comfort, P. W., *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography and Textual Criticism* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005).
- Elliott, J. K., *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism* (Córdoba: El Almendro, 1992).
- Epp, E. J., «Issues in New Testament Textual Criticism. Moving from the Nineteenth Century to the Twenty-First Century», en D. A. Black (ed), *Rethinking New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002) 17-76.
- Epp, E. J., y G. D. Fee, *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- Goshen-Gottstein, M. H., «The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth»: *Journal of Biblical Literature* 102 (1983) 365-399.
- Kooij, A. van der, «Textual Criticism of the Hebrew Bible: Its Aim and Method», en S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman y W. W. Fields (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (Leiden – Boston: E. J. Brill, 2003) 729-739.
- Lust, J., «Textual Criticism of the Old and New Testaments: Stepbrothers?», en A. Denaux (ed), *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium CLXI; Lovaina: 2002) 15-31.
- Metzger, B. M., y B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Nueva York – Oxford: Oxford University Press, ⁴2005).
- Robinson, J. M., P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas* (Lovaina: Peeters, 2000).
- Sanders, J. A., «Hebrew Bible and Old Testament: Textual Criticism in Service of Biblical Studies», en R. Brooks y J. J. Collins, (eds.), *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity* (Christianity and Judaism in Antiquity 5; Notre Dame: 1990) 41-68.
- , «Stability and Fluidity in Text and Canon», en G. J. Norton y S. Pisano (eds.), *Tradition of the Text: studies offered to Dominique Barthélemy in celebration of his 70th birthday* (Orbis Biblicus et Orientalis 109; Friburgo – Gotinga: 1991) 203-217.
- , «Understanding the Development of the Biblical Text», en H. Shanks, J. C. Vanderkam, P. K. McCarter Jr. y J. A. Sanders (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Forty Years. Symposium at the Smithsonian Institution. October 27, 1990* (Washington: Biblical Archaeology Society, 1991) 57-73.
- , «Hermeneutics of Text Criticism»: *Textus* 18 (1995) 1-26.
- Tov, E., «The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources», en A. Schenker (ed), *The Earliest Text*

of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 52; Leiden – Boston: E. J. Brill, 2003) 121-144.

—, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Mineápolis: Fortress Press, ³2011).

Trebolle Barrera, J. C., «La dimensión textual de la catolicidad: canon, texto, midrás», en J. M. Casciaro, G. Aranda, J. Chapa y J. M. Zumaquero (eds.), *Biblia y hermenéutica. VII simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986) 343-355.

II. EL USO DE LAS VERSIONES ANTIGUAS Y DE LAS CITAS BÍBLICAS DE LOS PADRES EN LA CRÍTICA TEXTUAL DE LA BIBLIA

1. El testimonio de las versiones antiguas

El copista que copia de un manuscrito a otro realiza una única operación: trasladar, sin ningún cambio, un texto de un manuscrito «A» a un nuevo manuscrito «B». Como veremos a continuación, esta operación no siempre es sencilla: intervienen en ella la vista, la memoria, el cansancio, etc. El traductor de un texto bíblico realiza, sin embargo, una doble operación: tiene que leer correctamente el manuscrito del que parte y debe trasladar a otra lengua aquello que ha leído. Atendiendo a estas circunstancias, podemos decir que el testimonio de las versiones antiguas es indirecto, mientras que el de los manuscritos en la lengua original (hebreo, arameo o griego, según los casos) es directo.

Precisamente por este carácter indirecto del testimonio de las versiones, hay que tener mucho cuidado a la hora de utilizar sus lecturas en la reconstrucción del texto original. Como paso previo, será necesario entender qué texto tenía delante el responsable de la versión cuando traducía. Para ello habrá que proceder a la «retrotraducción»: identificar el término en la lengua original que se encuentra detrás de una determinada palabra de la versión antigua. Pero esta operación no es, ni mucho menos, sencilla.

Pongamos un ejemplo. El término $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ en la versión griega de los LXX no traduce siempre el mismo término hebreo. Es cierto que en la mayoría de las ocasiones traduce עבד , «siervo», pero con alguna frecuencia traduce el hebreo עונ , «niño» o «muchacho» e incluso, en alguna ocasión ילד , «niño», בן , «hijo» o איש , «hombre». La retrotraducción, por tanto, no es sencilla. Los campos semánticos de las palabras nunca coinciden totalmente de una lengua a otra. Pero, además, son muchos los factores que influyen en el proceso de traducción de un término o de una expresión, tales como el carácter de la lengua, los conocimientos del traductor, las armonizaciones con pasajes paralelos, los presupuestos teológicos, el influjo de otras versiones, etc.

El problema fundamental se reduce a saber si una determinada *lectio* variante difiere del texto bíblico en lengua original debido a que esconde una *Vorlage* diferente o si se puede reconducir al mismo texto en lengua original en virtud de las técnicas de traducción. En realidad hay una tercera posibilidad que es necesario contemplar: que la lectura de un determinado manuscrito de

una versión antigua no sea original, es decir, no se pueda atribuir al traductor sino que haya entrado en la tradición textual por «accidente», voluntario o involuntario.

Resulta evidente que solo un buen conocimiento de cada versión antigua nos permite valorar la utilidad de sus lecturas variantes para la crítica textual bíblica. Por eso los estudios pormenorizados de las técnicas de traducción de cada uno de los libros de las diferentes versiones antiguas son un instrumento precioso para la crítica textual de la Biblia. En realidad no basta un estudio genérico de toda una versión: es necesario realizar estudios libro por libro porque la mayoría de las versiones antiguas (es evidente en las versiones del AT de los LXX, *Peshitta* y Targumín) no son obra de un único traductor sino de varios que, en muchos casos, trabajaron en épocas distintas y con criterios distintos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aejmelaeus, A., «What We Talk about When We Talk about Translation Technique», en B. A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Oslo 1998* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 51; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001) 531-552.
- Beck, J. A., *Translators as Storytellers. A Study in Septuagint Translation Technique* (Studies in Biblical Literature 25; Nueva York: Peter Lang, 2000).
- Brock, S. P., «Aspects of Translations Technique in Antiquity»: *Greek Roman and Byzantine Studies* 20 (1979) 69-87.
- , «Translating the Old Testament», en D. A. Carson y H. G. M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture* (Cambridge: 1988) 87-98.
- Dirksen, P. B., «The Peshitta Institute Communication XXII. The Peshitta and Textual Criticism of the Old Testament»: *Vetus Testamentum* 42 (1992) 376-390.
- (ed.), *The Peshitta as a Translation. Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 8; Leiden: Brill, 1995).
- Gelston, A., «The Ancient Versions of the Hebrew Bible: Their Nature and Significance», en A. Rapoport-Albert y G. Greenberg (eds.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 333; Londres – Nueva York: Sheffield Academic Press, 2001) 148-164.
- Joosten, J., «On the LXX Translators' Knowledge of Hebrew», en Taylor, B. A. (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Oslo 1998* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 51; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001) 139-179.
- Marquis, G., «Consistency of Lexical Equivalents as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel», en C. E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 23; Atlanta: Scholars Press, 1987) 405-

- Mulder, M. J., «The Use of the Peshitta in Textual Criticism», en N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigación Contemporánea (V Congreso de la IOSCS)* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 34; Madrid: 1985) 37-53.
- Olofsson, S., *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 31; Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1990).
- , *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 30; Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1990).
- Rife, J. M., «The Mechanics of Translation Greek»: *Journal of Biblical Literature* 52 (1933) 244-252.
- Roberts, B. J., *The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions* (Cardiff: University of Wales Press, 1951).
- Talmon, S., «Textual Criticism: The Ancient Versions», en A. D. H. Mayes (ed.), *Text in Context. Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Oxford: Oxford University Press, 2000) 141-170.
- Tov, E., *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem Biblical Studies 8; Jerusalén: Simor, ²1997).
- Wevers, J. W., «The Use of Versions for Text Criticism: The Septuagint», en N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigación Contemporánea (V Congreso de la IOSCS)* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 34; Madrid: CSIC, 1985) 15-24.

2. Las citas bíblicas en los Padres de la Iglesia (y en la literatura rabínica)

Las lecturas que nos llegan a través de las citas bíblicas de los Padres de la Iglesia merecen también un comentario especial. La literatura cristiana en lengua griega de los siglos II, III y IV constituye, a través de sus citas bíblicas, un testimonio privilegiado del estado del texto sagrado (AT y NT griegos) en aquella época, especialmente en el caso del NT, que se encuentra en los primeros momentos de su transmisión, momentos decisivos para entender el árbol genealógico de las familias textuales.

Sin embargo, para utilizar provechosamente este testimonio es necesario tomar algunas precauciones. Una vez más, conocer las técnicas que utilizaban los autores cristianos a la hora de citar (autor por autor y, si es posible, obra por obra) es decisivo para no considerar como variantes lecturas que, de hecho, no lo son. Es necesario saber que, en muchas ocasiones, los autores adaptan las citas bíblicas a sus particulares necesidades, manteniendo la sustancia pero modificando la forma. No es lo mismo una cita explícita, que da paso a un texto presuntamente presentado en su integridad, que una cita implícita (texto no introducido explícitamente) o una mera alusión. Pero incluso entre las mismas citas explícitas no es lo mismo un autor que cita de memoria que otro que cita copiando de un manuscrito bíblico que tiene delante.

Otro problema añadido es la transmisión manuscrita de la obra que contiene la cita bíblica: con el tiempo la mencionada cita ha podido sufrir cambios por diferentes causas, en muchas

ocasiones porque el copista, llegando a un pasaje bíblico, citaba de memoria. La memoria le podía traicionar, o simplemente podía citar dejándose llevar por un texto paralelo no idéntico (como es el caso de tantos pasajes en los evangelios sinópticos). En otras ocasiones, el copista podía corregir una cita bíblica en aquellos puntos en los que no coincidía con el texto sagrado que estaba acostumbrado a leer.

Tener en cuenta esta problemática será fundamental para suministrar a la crítica textual lecturas de los Padres que verdaderamente testimonien un texto bíblico que estaba delante de ellos y no aquel modificado por las necesidades literarias o apologéticas del escritor. A medida que nos alejamos de los primeros siglos el testimonio de los Padres griegos será de menor importancia, sobre todo porque a partir del siglo IV empiezan a consolidarse las grandes familias textuales, es decir, los testimonios directos.

Un problema añadido se da cuando la obra de un autor griego de los primeros siglos nos llega en traducción. Es el caso del *Adversus Haereses* de san Ireneo, del que solo poseemos un 10% en el griego original. El resto nos ha llegado en latín y en armenio (y algún fragmento en siríaco). Para usar las citas bíblicas de este tipo de obras en el campo de la crítica textual será necesario añadir a las precauciones ya mencionadas otras nuevas, aquellas derivadas de la retrotraducción. En este caso vale lo que ya hemos dicho acerca del uso de las versiones antiguas en la crítica textual de la Biblia.

Ni qué decir tiene que las citas bíblicas de los Padres de la Iglesia que escriben en una lengua distinta al griego, especialmente en los primeros siglos del cristianismo, son de un enorme valor para la reconstrucción de los primeros estadios de las versiones antiguas. Esto es evidente en el caso de la *Vetus Latina* (Padres latinos) y de la *Vetus Syra* y la *Peshitta* del AT (Padres siríacos).

Todo lo dicho respecto a las citas bíblicas en los Padres de la Iglesia se podría aplicar al texto bíblico hebreo testimoniado en la literatura rabínica. En realidad esta literatura es menos importante que la patrística para la reconstrucción bíblica, dado que suele seguir fielmente el tipo de Texto Masorético, muy homogéneo en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Cf. la sección 2 «Las citas de los Padres de la Iglesia», en el capítulo XV, «El texto del Nuevo Testamento».

III. CAUSAS DE ERROR EN LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO

1. El trabajo del copista

En nuestros días, en los que es tan fácil poseer una Biblia (pensemos en el número de Biblias que puede haber en una casa o que puede acumular una misma persona) y en los que el ordenador e Internet ponen a nuestra disposición todo tipo de información y de materiales, nos es difícil imaginar el trabajo que conllevaba, antes de la creación de la imprenta (mediados del siglo XV), producir una Biblia.

En efecto, desde que empiezan a transmitirse los primeros libros del AT en hebreo en forma

de rollos, varios siglos antes de Cristo, hasta las grandes Biblias latinas anteriores a la imprenta, pasando por los magníficos códices griegos del siglo IV d.C., la supervivencia del texto bíblico ha pasado por el árido y penoso trabajo de los copistas. Si nos fijamos en los manuscritos bíblicos que han llegado hasta nosotros, podemos imaginar las horas, días, semanas y meses que un copista podía pasar para copiar un libro, un conjunto de libros o toda una Biblia.

Resulta normal que un trabajo como este conllevara errores que se introducían irremediabilmente en la tradición textual, para ser posteriormente copiados y reproducidos durante siglos. La tipología de los errores estaba en función de las capacidades del copista, de las condiciones en las que trabajaba, así como del material que tenía delante.

Por lo que respecta a las capacidades, no es lo mismo el trabajo que desarrollaba un copista profesional que el de un fiel que realizaba una copia personal de un libro. Sabemos que el trabajo que llevan a cabo los masoretas a partir del siglo VI d.C. para conservar la Biblia Hebrea íntegra es verdaderamente excepcional. De ello dan testimonio los colofones finales de los libros o *masora finalis*, donde se señala el número de consonantes, de palabras, versos, capítulos o secciones de un libro o conjunto de libros. Este colofón obligaba al copista a una contabilidad de su propio trabajo que no terminaba hasta que no coincidiera con la indicada en la *masora finalis*. Un trabajo «profesional» se realizaba también en los grandes *scriptoria* cristianos a partir del siglo IV d.C., responsables de la producción de los magníficos códices de los siglos IV y V (*Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus*, etc.), o en los monasterios donde algunos monjes pasaban varias horas al día dedicados únicamente a copiar manuscritos, bíblicos o de otro tipo.

Sin embargo, no todo el trabajo de transmisión de la Biblia ha sido realizado por escuelas de copistas profesionales. Al contrario, los libros del NT empiezan a circular por las orillas del Mediterráneo por medio de copias que podemos denominar «caseras», realizadas en las comunidades de origen para servir a los misioneros y a la vida litúrgica de las nuevas comunidades. Un ejemplo claro son las cartas de san Pablo, que empiezan a circular muy pronto en copias por recomendación del mismo apóstol («Cuando esta carta se haya leído entre vosotros, hacedla leer también en la iglesia de los laodicenses; y vosotros, por vuestra parte, leed la carta [que viene] de Laodicea», Col 4,16). Parece de sentido común pensar que, en las condiciones en las que vivían los cristianos en los primeros decenios de su expansión, las copias de las cartas o libros que empezaban a considerarse canónicos, no se encargaran a *scriptoria* profesionales (y paganos).

Por lo que respecta a las condiciones de trabajo, hay que distinguir entre las copias que se realizan al dictado (es decir, escuchando a una segunda persona que lee el manuscrito de partida) y aquellas que realiza el mismo copista leyendo el manuscrito original. La tipología de errores que nacen de una y otra modalidad es diferente (errores de oído/errores de vista). La misma postura con la que el copista realizaba su trabajo podía favorecer los errores, fruto del cansancio. En efecto, parece que hasta el inicio de la Edad Media no se extiende la costumbre de sentarse en una silla o banco para trabajar sobre una mesa (*scriptorium*). Hasta entonces, el copista se sentaba en el suelo o sobre una base de madera y sostenía los manuscritos sobre sus rodillas, una postura que debía ser harto incómoda para un trabajo prolongado.

El mismo hecho de tener que introducir sistemáticamente la pluma o cálamo en el tintero para poder escribir dificultaría la atención que el copista debía mantener sobre la línea del manuscrito que estaba copiando. De este modo, son frecuentes los errores motivados por el hecho de que la vista del escriba, al volver sobre el manuscrito, se posa sobre una línea equivocada. A esto se unen unas condiciones de iluminación del trabajo que no eran, ni mucho menos, las actuales, y que debían ser fuente de errores.

Por lo que respecta al material que tenía delante el escriba, habría que distinguir entre los diferentes tipos de soporte y de escritura. En los manuscritos de papiro era más fácil que la tinta se corriera, dado que estaban hechos de la unión de muchas tiras finas de la planta papirácea. El pergamino permitía, sin embargo, tener hojas enteras sin «junturas», aunque, como contrapartida, presentaba de vez en cuando zonas en las que era difícil escribir, pues correspondía a durezas o protuberancias del animal. Por otro lado, no era lo mismo copiar de un manuscrito en *scriptio continua* que de uno en el que las palabras estaban separadas. Evidentemente, el primero podía favorecer una división errada de palabras.

Los estilos de escritura, cambiantes en el tiempo, también son determinantes para identificar errores. El griego puede escribirse con mayúsculas (manuscritos unciales) o con minúsculas (manuscritos minúsculos o cursivos). Ciertas confusiones entre letras solo se entienden si se está copiando de un manuscrito uncial. Por ejemplo, la ómicron mayúscula (Ο) se confunde con facilidad con la theta mayúscula (Θ). Al contrario, hay errores que solo se entienden a partir de la escritura minúscula que separa palabras. Por su parte, el hebreo ha conocido diferentes estilos de escritura, desde el paleohebreo hasta la escritura cuadrada de los manuscritos masoréticos. En algunos manuscritos de Qumrán, por ejemplo, las letras yod (י) y waw (ו) se confunden, algo impensable en la escritura medieval.

Otro factor que era fuente continua de equívocos eran las anotaciones marginales que se encontraban en el manuscrito que se iba a copiar. A veces eran correcciones que un copista anterior había hecho para subsanar un error, de modo que el nuevo copista debía introducir las en el cuerpo del nuevo manuscrito. En otros casos eran simples glosas, comentarios o marcas de divisiones que no debían ser introducidos en el texto... lo cual no siempre se entendía.

A continuación, describiremos la tipología de errores ilustrándola con ejemplos del AT hebreo y del NT griego. Dividiremos esta tipología en dos grupos, dependiendo de si los cambios que se introducen son involuntarios o si nacen de forma consciente. Al primer grupo se le puede aplicar la categoría de error (inconsciente) sin problema. Con el segundo tenemos más problemas. En efecto, hablar de «errores conscientes, voluntarios o deliberados» no responde a la intención del copista que los comete, que pretendía más bien lo contrario: corregir algún defecto del texto o mejorarlo. Sin embargo, el resultado de su acción es un error, dado que modifica una lectura original. Por ello, lo mejor es hablar de «cambios deliberados» y reservar la categoría de error para el primer grupo.

2. Cambios involuntarios (errores)

A) ERRORES RELACIONADOS CON LA VISTA

La corrección de la vista a través del uso de lentes no aparece hasta el siglo XIV. Hoy en día se ha generalizado de tal modo el uso de las gafas o lentillas (¡o incluso una operación para corregir la vista!) que nos cuesta imaginarnos las dificultades que algunos copistas podían tener a la hora de distinguir con claridad algunas palabras o letras. Podemos imaginarnos que aquellos que sufrían de astigmatismo no eran empleados en las tareas de copista, privilegiando, en su lugar, a los miopes o aquellos con una vista buena. Pero también podemos imaginarnos que estos otros confundieran alguna letra o palabra, porque la misma vista comenzaba a flaquear o por las malas condiciones de iluminación con las que trabajaban. Copiar un manuscrito con poca iluminación natural o a la luz de una vela debía ser una experiencia penosa.

Confusión de letras

Pero además, la escritura bíblica de los manuscritos favorecía la confusión de algunas letras, muy parecidas gráficamente entre sí. En hebreo, las consonantes dalet (ד) y resh (ר) son muy parecidas en cualquiera de las diferentes formas de escritura. Algo parecido se puede decir, aunque no en todos los tipos de escritura, de las consonantes beth (ב) y kaf (כ). Como ya hemos dicho, en algunos manuscritos hebreos de Qumrán la yod (י) y la waw (ו) se confunden fácilmente y lo mismo podemos decir de la beth (ב) y la mem (מ).

El *Codex Leningradensis*, base de la edición de la Biblia Hebrea BHS (y de su nueva edición, BHQ), lee en Gn 22,13: «Y levantó Abrahán los ojos y vio un carnero *detrás*». Otros manuscritos de la familia masorética, apoyados por el Pentateuco Samaritano, LXX y la *Peshitta* leen: «Y levantó Abrahán los ojos y vio un *único* carnero». Probablemente la mejor lectura es esta última, que lee נרר, «uno». Un copista debió confundir la dalet final con una resh y se introdujo la lectura variante נרר, «detrás», que testimonia el *Codex Leningradensis*.

En el griego de los manuscritos unciales (en mayúsculas) las letras sigma, épsilon, theta y ómicron (C//E//Θ//O) se confunden con facilidad. Así, en 1 Tm 3,16 la lectura original parece ser la que lee: «*el que* fue manifestado en la carne», tal y como aparece en los manuscritos más antiguos, como *Sinaiticus* y *Alexandrinus*. La lectura «*Dios* manifestado en la carne», parece nacer de la confusión del pronombre OC (ὅς, «el que») por el nombre sagrado abreviado, ΘC (θεός, «Dios»).

En otras ocasiones, lo que provoca confusión es una determinada secuencia de letras. Así, por ejemplo, la sucesión de dos lambda (λλ) puede confundirse con una mem (M). De este modo debe explicarse el paso de la preposición λλλλ (ἀλλά, «pero»), en Rom 6,5, a λMλ (ἅμα, «juntos») en algunos manuscritos.

Parablepsis

Otros errores que tienen que ver con la vista son los que nacen de la parablepsis, es decir, del paso de la vista de un punto a otro. El copista lee primero en el manuscrito de partida, pasa después con la vista al nuevo manuscrito para escribir y al volver al primer manuscrito no fija la vista en la palabra donde lo dejó sino, por error, en una palabra parecida o idéntica pero situada en otra línea. El resultado de esta parablepsis puede ser una haplografía u omisión (si el copista

vuelve a un punto más avanzado del manuscrito original, deja de copiar algunas palabras o líneas) o una diptografía o doble lectura (si el copista vuelve la mirada a un punto anterior, copia de nuevo unas palabras o frase que ya había escrito). Entre los copistas es más frecuente la haplografía que la diptografía: en el primer caso es muy difícil darse cuenta de que uno se ha saltado algo, mientras que en el segundo es más sencillo darse cuenta de que se está repitiendo algo.

El motivo de la parablepsis puede ser un homoioteleuton, es decir un final idéntico de dos frases (el copista va con la mirada del final de una frase al final de la siguiente o de la anterior, dependiendo de los casos), o un homioarchon, es decir, un inicio idéntico de dos frases. Si lo que es idéntico es el final de dos frases consecutivas (homoioteleuton), la parablepsis provocará la omisión de la segunda de las frases (en caso de diptografía se repetirá la segunda). Si lo que es idéntico es el inicio (homioarchon), lo que quedará omitido es la primera frase (en caso de diptografía se repetirá también la primera).

Veamos algunos ejemplos de haplografía atribuibles a parablepsis. En Jos 21,35-38 leemos:

(35) Dimna con sus tierras de pasto, Naalal con sus tierras de pasto; *cuatro ciudades* (36). (עברא מירע) Y de la tribu de Rubén, Beser con sus tierras de pasto, Jahaza con sus tierras de pasto, (37) Cademot con sus tierras de pasto y Mefaat con sus tierras de pasto; *cuatro ciudades* (38). (עברא מירע) Y de la tribu de Gad [...].

En algunos manuscritos de la familia masorética faltan los versículos 36 y 37. Parece evidente que un copista pasó con la vista de la primera expresión «cuatro ciudades» a la segunda, idéntica, omitiendo el texto intermedio. El resultado es una haplografía (omisión). El origen es una parablepsis motivada por un homoioteleuton.

En Lc 14,26-27 leemos:

(26) Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre y madre, a su mujer e hijos, a sus hermanos y hermanas, y aun hasta su propia vida, *no puede ser mi discípulo* (οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής). (27) El que no carga su cruz y viene en pos de mí, *no puede ser mi discípulo* (οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής).

El versículo 27 falta en varios manuscritos, incluido un uncial y algunas versiones antiguas. Con toda probabilidad, un copista saltó con la vista de la primera aparición de «no puede ser mi discípulo» a la segunda y omitió, por error, el versículo 27. También en este caso tenemos una haplografía (omisión), cuyo origen es una parablepsis motivada por un homoioteleuton.

En el *Codex Vaticanus* Mt 26,57 encontramos una diptografía que puede ser atribuida a una parablepsis:

(56) Entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron. (57) Y los que prendieron a Jesús *huyeron*. Y los que *prendieron a Jesús* le llevaron ante el sumo sacerdote Caifás.

Probablemente el motivo de esta diptografía (que un corrector posterior intentó borrar,

dejando un espacio en el que todavía hoy se puede leer el duplicado) es la similitud, en letra uncial y *scriptio continua*, de las palabras «prendieron a» (ΚΡΑΤΗCΑ[ΝΤΕCΤΟΝ]) y «le abandonaron» (ΑΦΕ[ΝΤΕCΑΥΤΟΝ]).

Diptografía

No todas las diptografía se pueden atribuir a una parablepsis. Hay ocasiones en las que el copista, cansado o simplemente no muy atento, copia dos veces la misma palabra o frase. Es algo que no debía resultar muy extraño en los casos en los que el copista era interrumpido o cuando seguía el hilo de alguna preocupación en su cabeza que reducía la atención a su trabajo.

En Is 30,30 la tradición masorética lee «Y YHWH hará oír (עִמְשֶׁהוּ) la majestad de su voz». En el gran rollo de Isaías de Qumrán (1QIs^a) se repite el verbo: «YHWH hará oír, hará oír (עִמְשֶׁה עִמְשֶׁה) la majestad de su voz», en lo que parece una repetición accidental.

En el *Codex Vaticanus* se repite por dos veces el grito de la multitud: «¡Grande es la Artemisa de los efesios» (Hch 19,34), que en el resto de la tradición manuscrita aparece una única vez.

Ambos casos, aunque razonablemente pueden ser considerados una diptografía, muestran la dificultad que a veces implica distinguir entre una haplografía y una diptografía. Si no fuera por el unánime apoyo textual con que cuenta la versión breve en ambos pasajes, podríamos pensar que la lectura larga es original (respondiendo a un cierto estilo repetitivo) y que la breve nace de una haplografía.

B) ERRORES RELACIONADOS CON LA AUDICIÓN

Sabemos que en la Antigüedad existían *scriptoria* en los que el trabajo de copiar textos se realizaba al dictado¹⁶. Era la forma más rápida de realizar varias copias de un mismo documento: una persona dictaba y varias escribían sobre nuevos manuscritos. En este caso, los errores podían venir por una audición defectuosa, aunque no se puede descartar que, en ocasiones, el error viniera de la lectura (defectuosa) del que dicta y no de la audición (defectuosa) del copista.

Confusión de sonidos

En hebreo los sonidos guturales ע/ה/ה/א son muy parecidos, aunque no sabemos bien cómo eran pronunciados a lo largo de los siglos. Lo mismo podemos decir de las consonantes labiales פ/ב. Esta cercanía fonética puede explicar la diferencia entre los manuscritos de la familia masorética en 1 Re 1,18:

Codex Leningradensis y otros manuscritos de TM: «y ahora (הִתְעוּ), mi señor, el rey, no lo sabes».

Otros manuscritos de TM, apoyados por los LXX, la *Peshitta* y la *Vulgata*: «y tú (הִתְאוּ), mi señor, el rey, no lo sabes».

La pronunciación de הִתְעוּ y de הִתְאוּ debía ser muy parecida (por la similitud fonética de א y ע), lo que produjo la confusión y la introducción del error en la tradición textual. El cambio se pudo dar en cualquiera de los dos sentidos. La BHS recomienda leer הִתְאוּ, por el apoyo textual que

tiene.

La similitud fonética es la que parece estar detrás de la confusión entre la negación לו' (lo') y el pronombre לו (lô, «para él») en diferentes pasajes bíblicos (Ex 21,8; Lv 11,21; 25,30; 1 Sm 2,3; Is 63,9; Sal 100,3; 139,16; Job 13,15; 41,4; Prov 26,2), corregidos con el tiempo por la tradición masorética a través de la lectura marginal *qeré* (que significa 'léase...').

Por lo que respecta al griego, las vocales ómicron (ο) y omega (ω) se podían confundir fácilmente en su pronunciación, y de ahí que no sea extraño encontrar la lectura ἔχομεν como variante de ἔχομεν (cf. Rom 5,1; Gal 6,10; Heb 6,19 y 1 Jn 5,14). Lo mismo sucede con αι y ε, lo que favorece la confusión entre las formas de infinitivo (terminadas en αι) y las de segunda persona plural (terminadas en ε). A ese fenómeno se puede atribuir la lectura ἐταῖροις, que se encuentra en algunos manuscritos en Mt 11,16, en lugar de la lectura, a todas luces original, ἐτέροις.

Itacismo

En el griego koiné, el itacismo (o iotacismo) es una de las causas más frecuentes de errores en la transmisión manuscrita que se producía al dictado. A causa de este fenómeno algunas vocales (η, ι, y υ) y diptongos (ει, οι, y υι) se acabaron pronunciando como una iota (i larga). Uno de los ejemplos más notables de error debido al itacismo se encuentra en 1Co 15,54, donde la afirmación de san Pablo, «la muerte ha sido devorada en victoria (νῖκος)», se convierte en «la muerte ha sido devorada en conflicto (νεῖκος)» en manuscritos tan importantes como p⁵⁴, *Codex Vaticanus* y *Codex Bezae*. Otro ejemplo más común es el intercambio de las lecturas ὑμεῖς y ἡμεῖς (en todas sus formas).

Tenemos casos también de consonantes griegas que sonaban casi igual o sucesión de consonantes que se confundían con otra consonante. Es el caso de la sucesión de kappa (κ) y sigma (σ), que se confunde con una xi (ξ). A esta semejanza se debe atribuir la confusión entre las lecturas ἐκ σου y ἐξ οὗ en Mt 2,6 («de ti *saldrá*» o «de la cual *saldrá*»).

C) ERRORES RELACIONADOS CON LA MEMORIA

Los problemas de memoria también son causa de error en la transmisión manuscrita. El copista solía leer en el manuscrito original una frase más o menos larga y después volvía la mirada sobre el nuevo manuscrito e iba vertiendo lo que tenía en la memoria. A veces podía interrumpir momentáneamente esa operación para introducir el cálamo en el tintero. Está claro que la memoria podría jugar malas pasadas, especialmente si el texto que se retenía en la cabeza era de una cierta extensión. El escriba podía alterar el orden de las palabras o sustituir algunas por sinónimos, todo ello de forma inconsciente.

En 2 Sm 5,13 tenemos un caso de alteración del orden de las palabras que puede explicarse por un error de memoria de un copista:

TM: מִינַב דָּוִד וְדָלוּיּוּ (y le nacieron todavía a David más hijos).

4QSam^a: מִינַב דָּוִד וְדָלוּיּוּ (y le nacieron a David todavía más hijos).

En el NT uno de los casos más notables de variación en el orden de las palabras lo tenemos en Mc 1,5, donde encontramos hasta tres combinaciones de una misma lectura:

Eran bautizados por él en el río Jordán (*Sinaiticus* y *Vaticanus*).

Eran bautizados en el río Jordán por él (*Alexandrinus*).

Eran bautizados en el Jordán por él (*Bezae* y *Washingtonianus*).

Por lo que respecta a la sustitución de una palabra por un sinónimo, atribuible a los fallos de memoria, encontramos casos frecuentes en las preposiciones, especialmente aquellas que podrían ser intercambiables, como ἐκ por ἀπό o περί por ὑπέρ, y en ciertos verbos muy usados cuyas formas se suelen alternar, como εἶπεν, ἔλεγεν y ἔφη (con el mismo valor, «decir»). Solo en el evangelio de Mateo encontramos un buen número de estas variantes: Mt 4,9; 8,22; 13,28.52; 17,20; 19,18.21; 20,21; 22,37; 27,23. En hebreo no son extrañas las variantes que tienen como protagonistas los sinónimos כַּף y יָד, «mano».

En muchas ocasiones, estos errores de memoria eran favorecidos por la existencia de textos paralelos al que estaba siendo copiado (como en el caso de los evangelios sinópticos), de modo que el copista, reteniendo una frase en la cabeza, acababa plasmando en el nuevo manuscrito (de forma involuntaria) una lectura diferente que se aproximaba en nuevos detalles al texto paralelo (con el que el copista estaba familiarizado).

En Is 1,15, los manuscritos hebreos de la tradición masorética leen «vuestras manos están llenas de sangre», mientras que 1QIs^a testimonia una lectura más larga: «vuestras manos están llenas de sangre y vuestros dedos de iniquidad». Esta última forma puede explicarse por la actividad del copista, que estaba familiarizado con el texto de otro pasaje paralelo, Is 59,3, que en TM y 1QIs^a dice «vuestras manos están llenas de sangre y vuestros dedos de iniquidad». Al empezar a copiar Is 1,15 se fue con la memoria a ese otro texto conocido y paralelo y acabó armonizando ambos. Estos cambios a veces pueden ser deliberados, es decir, el copista cree que debe cambiar el texto para que coincida con el paralelo. De ello nos ocuparemos en el siguiente epígrafe (cambios deliberados).

En Col 1,14 algunos manuscritos, después de la expresión «hemos recibido la salvación, el perdón de los pecados», añaden «por medio de su sangre», que puede explicarse como una armonización con el texto paralelo de Ef 1,7.

Por último, los copistas podían cometer el error de trasponer el orden de las consonantes o letras a causa de fallos en la memorización de una palabra. El resultado es una metátesis, que es lo que estaría detrás de las lecturas variantes de 1 Re 7,45 (הָאֵלֶּה וְהָאֵלֶּה) y de Mc 14,65 (ελαβον, εβαλον, εβαλλον).

D) ERRORES DE JUICIO

El copista no afrontaba un trabajo meramente mecánico. A veces necesitaba usar su juicio

para resolver problemas que le salían al paso en el manuscrito original.

División errada de palabras

La necesidad de usar rectamente el juicio es evidente cuando el manuscrito del que se parte está escrito en *scriptio continua* y el copista lo convierte en un texto con separación de palabras. En el caso del AT y NT griegos nos han llegado varios manuscritos con *scriptio continua*, mientras que no poseemos evidencias en el caso de los testigos hebreos del AT.

Algunos autores, sin embargo, creen que el texto hebreo del AT llegó a transmitirse al principio en *scriptio continua* y, entre otras razones, se apoyan en los casos de división errada de palabras que encontramos en la tradición manuscrita. Un ejemplo sería Dt 33,2, donde la tradición masorética testimonia el término כְּשִׁיבָה, «resplandor» (como *Kethib*), mientras que el Pentateuco Samaritano, apoyado por los Targumín y *Vulgata*, lee כְּשִׁיבָה, «fuego de ley», la lectura que indica el Qeré masorético.

En Mc 10,40, Jesús responde del siguiente modo a la petición de la madre de los Zebedeos: «el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me toca mí concederlo *sino que es para aquellos* (ἀλλ' οἷς) para los que ha sido reservado». El manuscrito minúsculo 225 lee, sin embargo «el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me toca mí concederlo, para otros (ἄλλοις) ha sido reservado», lo que induce a entender que los Zebedeos son excluidos de esos puestos. La variante del minúsculo se puede entender a partir de una división errada (en un manuscrito en *scriptio continua*) de palabras. El copista leería ΔΟΥΝΑΙΑΛΛΟΙΣ y lo dividiría como ΔΟΥΝΑΙ ΑΛΛΟΙΣ (δοῦναι ἄλλοις) en lugar de ΔΟΥΝΑΙ ΑΛΛ ΟΙΣ (δοῦναι ἀλλ' οἷς).

Glosas o anotaciones marginales

Cuando un copista (especialmente en la tradición manuscrita cristiana) cometía un error tenía varias posibilidades para subsanarlo. Si se daba cuenta en el acto, podía tachar o marcar las letras o palabras equivocadas y seguir a continuación copiando el texto correctamente. Si se daba cuenta después de haber seguido escribiendo, tenía la posibilidad de marcar el error en el cuerpo y anotar encima o en el margen la corrección. Esto es justo lo que hacían correctores o copistas posteriores cuando identificaban un error en un manuscrito. De este modo, no es extraño encontrar un cierto número de correcciones tanto en el cuerpo como en los márgenes de los manuscritos. A esto se deben añadir las glosas explicativas que no son extrañas en los manuscritos bíblicos. Se trata de comentarios al texto de muy distinta naturaleza: algunos aclaran el significado del texto, otros explican una dificultad teológica o se permiten comentarios devotos.

Cuando un copista partía de un manuscrito para hacer una nueva copia, debía discernir en qué lugar del texto debía introducir las correcciones que encontraba en el margen. En realidad, y previamente, debía discernir qué anotaciones había que introducir en el texto, como correcciones, y qué anotaciones había que eliminar o transmitir en el margen (como meras glosas). Y es aquí donde el juicio del copista se ponía a prueba. En algunas ocasiones, de modo

inconsciente, cometía errores. Pongamos algunos ejemplos.

En la mayoría de nuestras Biblias no existe el versículo Jn 5,4. Es justo preguntarse por qué. En primer lugar hay que recordar que la actual división en versículos se remonta a la que hizo Robert Estienne para su edición del Nuevo Testamento griego de 1551 (la división en capítulos se hizo tres siglos antes). Al igual que la de Erasmo, la edición de Estienne dependía de manuscritos bizantinos de poca «calidad». En ellos se encontraba el siguiente texto entre Jn 5,3 y Jn 5,5, el mismo que testimonian algunos unciales griegos, como el *Codex Alexandrinus*, además de otros muchos minúsculos y varias versiones antiguas:

αγγελος γαρ κυριου κατα καιρον κατεβαινεν εν τη κολυμβηθρα και εταρασσε το υδωρ ο ουν πρωτος εμβας μετα την ταραχην του υδατος υγιης εγινετο ω δηποτε κατειχετο νοσηματι

Pues un ángel del Señor de tiempo en tiempo bajaba a [otros: se lavaba en] la piscina y removía el agua. El primero que se metía en el agua después de que se removiera el agua, recobraba la salud de cualquier mal que tuviera (Jn 5,4).

Este texto no aparece en los mejores manuscritos griegos (p^{66,75}, *Sinaiticus*, *Vaticanus*) ni tampoco en la *Vulgata* original. Hoy en día tampoco aparece en las ediciones críticas del NT griego y, por ello, no se contempla en las versiones modernas. Parece bastante evidente que estamos ante una glosa explicativa que se introdujo en algún momento en la transmisión manuscrita. De hecho, en Jn 5,3 se dice que los enfermos esperaban, junto a la piscina, un movimiento del agua. El texto que sigue en los mejores manuscritos (Jn 5,5) no explica el origen de dicho movimiento. Más adelante, en el v. 7, uno de los enfermos le dice a Jesús: «no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando el agua es agitada; y mientras yo llego, otro baja antes que yo». Por el contexto se entiende que el objetivo del baño posterior a la agitación del agua es la curación milagrosa. De ahí la glosa explicativa que algún copista pondría, probablemente, al margen. Un copista posterior, utilizando ese manuscrito, debió pensar que esa anotación marginal pertenecía al cuerpo del texto como corrección y la incorporó en el nuevo manuscrito.

Quizá el error de peores consecuencias tiene que ver con la transmisión de la genealogía de Jesús en Lc 3,23-38. En este caso el juicio del copista debía ser más bien escaso. El minúsculo 109 fue probablemente copiado de un manuscrito griego que tenía el texto de la genealogía dispuesto en dos columnas. En lugar de copiar la primera columna entera (de arriba abajo) y seguir después con la segunda, copió la primera línea de la primera columna y a continuación la primera de la segunda columna. Y así procedió con el resto de líneas, combinando siempre primera y segunda columnas. El resultado es una confusión total entre ascendientes y descendientes, aunque lo peor es que Dios resultó ser hijo de Aram y el origen de la estirpe humana se puso en Fares.

3. Cambios deliberados

Hasta ahora hemos visto los cambios que se introducen en la transmisión del texto debido a

errores de los copistas, es decir, cambios involuntarios o inconscientes de aquellos que querían transmitir fielmente el texto sagrado. Sin embargo, contemplando la diversidad manuscrita que ha llegado hasta nosotros, existen lecturas variantes que deben atribuirse a cambios deliberados del copista. Este, por diferentes razones, juzga oportuno cambiar el texto, a veces para aclararlo (haciendo más fácil su lectura), otras para complementarlo o para corregirlo con el fin de evitar lo que él juzga malinterpretaciones. A veces simplemente transmite dos versiones diferentes de una misma *lectio* para evitar que se pierda una que podría ser original.

A la hora de describir la tipología de cambios deliberados es importante tener en cuenta la diferente aproximación al texto que tenían, por un lado, los copistas de la tradición masorética, que nos han transmitido el texto hebreo del AT y, por otro, los copistas cristianos que intervinieron en la conservación del texto griego del NT.

En efecto, la tradición textual de la Biblia Hebrea que se impone en Palestina a partir del siglo I dC. se ha transmitido con una enorme fidelidad a través del trabajo de los masoretas, «obsesionados» por copiar el texto consonántico sin el más mínimo error o cambio. En esta tradición los «cambios deliberados» deben buscarse en el aparato «crítico» que acompaña el texto, es decir, la masora. Es ahí donde el copista indica cómo debe leerse una palabra que, en su opinión, ha sido transmitida erróneamente. Las anotaciones *Kethib/Qeré* (está escrito «X», pero léase «Y») son un ejemplo claro de ese tipo de correcciones. A veces lo que el copista indica como lectura preferible (*Qeré*) lo encontramos en otras tradiciones textuales (como Qumrán), lo que indica que en algún estadio de la transmisión debió introducirse un cambio, en muchos casos deliberado. La misma vocalización del texto consonántico «intocable» se presenta a veces como una corrección. En efecto, en algunas ocasiones nos encontramos con vocalizaciones de palabras que introdujeron los masoretas, que son incompatibles con la forma consonántica. Dicha forma no se toca, pero a través de la vocalización la tradición masorética está indicando cómo debe leerse el texto (lo que implica un cambio, durante la lectura, del texto recibido).

Sin embargo, si ampliamos nuestro campo de visión al resto de tradiciones del texto del AT, incluyendo el Pentateuco Samaritano, Qumrán o la *Vorlage* hebrea de los LXX, podremos sorprender a los copistas en su actividad de cambiar deliberadamente el texto. Basta comparar algunos manuscritos hebreos de Qumrán con el TM, o este con el Pentateuco Samaritano para identificar cambios intencionados. La misma introducción de *matres lectionis* para facilitar la lectura de un texto no vocalizado es otra actividad deliberada del copista que ha quedado reflejada en los diferentes estadios del texto hebreo en Qumrán (texto con *scriptio plena* o con *scriptio defectiva*).

La transmisión del NT griego conoce una mayor «libertad» a la hora de introducir cambios deliberados, si nos atenemos a la riqueza o pluralidad del texto que nos ha llegado. Esto no quiere decir que los copistas no fueran cuidadosos o que no consideraran el texto «sagrado». Sin embargo, es cierto que en la tradición cristiana no existía ninguna idea de revelación escondida en la forma del texto (al estilo de lo que transmite la cábala judía), y por ello los cambios que el copista juzgaba pertinente introducir (por diversas razones) no encontraban un freno especialmente eficaz.

Describamos ahora, ilustrándola con ejemplos, la tipología de los cambios deliberados que se introducen en la tradición manuscrita del AT y del NT.

A) CAMBIOS EN LA ORTOGRAFÍA, EN LA GRAMÁTICA O EL ESTILO DE LA LENGUA

La pluralidad de textos ilustrada en las once cuevas de Qumrán nos ofrece abundantes casos en los que un mismo texto bíblico aparece en *scriptio plena* (con *matres lectionis* incorporadas) en unos manuscritos y en *scriptio defectiva* (sin *matres lectionis*) en otras. El paso de unos a otros testimonia la actividad de los copistas que buscan facilitar la lectura.

En el Salmo 122,4 el manuscrito de Qumrán 11QPs^a lee לְאִשְׁרַי תְּדַע, «asamblea de Israel» (apoyado por la lectura griega de Símaco), mientras que TM lee לְאִרְשֵׁי־יִשְׂרָאֵל תְּדַע, «testimonio para Israel» (apoyado por el resto de versiones). Muy probablemente, en el curso de la transmisión manuscrita, un copista introdujo la *mater lectionis* waw en el término תְּדַע, para explicitar que debía leerse ‘ēdūt («testimonio») y no ‘ādat (constructo de דָּעָה, «asamblea»).

En otras ocasiones, la corrección persigue mejorar una gramática que el copista considera incorrecta o arcaica (tengamos en cuenta que la gramática de una lengua sufre cambios con el tiempo). Es el caso de muchas lecturas variantes del Pentateuco Samaritano que deben explicarse por un deseo de corrección gramatical. Así, la forma arcaica del pronombre de primera persona plural, וְנַחֲנָה, en Gn 42,11, se sustituye por la forma regular, וְנַחֲנֶנּוּ. O la forma de tercera persona masculina plural terminada en nun, וְעַמְּשֵׁי, en Ex 4,9, se sustituye por la forma acostumbrada וְעַמְּשֵׁי.

Los cambios afectan también, aunque con menor frecuencia, al estilo. En este caso, el copista se siente con libertad suficiente para cambiar una palabra extraña o en desuso por su sinónimo más conocido. Es lo que parece estar detrás de la variante וְרִיאִי del rollo de Isaías de Qumrán (1QIs^a) en Is 13,10, que introduce el verbo más conocido con el significado de ‘brillar’ o ‘alumbrar’, en lugar de la forma usada en TM (וְלִהִי), que emplea un verbo poco usual.

Por lo que respecta al NT, la tendencia a mejorar la gramática se ve acentuada por los numerosos semitismos que presenta el texto griego. En dicho texto es muy corriente que las cadenas de genitivo omitan el artículo que une ambos nombres (τοῦ, τῆς, τῶν), siguiendo la forma del genitivo hebreo. Una de las mayores «tentaciones» del copista era «corregir» esos semitismos (comparables a los errores que los extranjeros cometen en nuestra lengua) e introducir el artículo. Así, en Lc 1,74 (que pertenece al *Benedictus*, un texto cargado de semitismos) el *Codex Alexandrinus* (junto con otros códices y la mayoría de los manuscritos bizantinos) testimonia la secuencia ἐκ χειρὸς τῶν ἐχθρῶν, «de la mano de los enemigos», en lugar de la que parece original, ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν, sin artículo delante del genitivo.

En Ap 1,15 encontramos tres lecturas diferentes: πεπτρωμένης, πεπτρωμένω y πεπτρωμένοι, bien testimoniadas en la tradición manuscrita. Las dos últimas parecen nacer de la necesidad de corregir, de dos modos diferentes, un participio (el primero) que no concuerdan con ningún elemento de la frase.

B) ARMONIZACIONES Y ASIMILACIONES

Cuando nos ocupamos de los errores involuntarios que pueden ser atribuidos a problemas de memoria, aludimos a casos en los que el copista se va con la cabeza a un texto paralelo y acaba armonizando ambos textos que eran paralelos pero no idénticos. En ocasiones, sin embargo, estas armonizaciones son deliberadas. El copista juzga oportuno realizar cambios en el texto que está transmitiendo para eliminar las diferencias entre textos que son paralelos, algo muy común en los evangelios sinópticos. A veces se habla de asimilación, que sería aquella armonización que se produce no con un texto concreto sino con una fraseología común en varios textos.

También estamos ante casos de armonización cuando encontramos variantes en las citas del AT que contiene el NT. En ocasiones la cita en el NT griego (que tal vez no era exacta ni pretendía serlo) es corregida para hacerla coincidir con la forma del AT que el copista conoce. Pero el caso más curioso se encuentra en dos unciales de los LXX, *Sinaiticus* y *Vaticanus*, que parecen corregir la lectura original del AT griego en Sal 69,10 (κατέφαγεν, «[el celo de tu casa me] devora», testimoniado por la mayoría de los manuscritos), por la lectura καταφάγεται («[el celo de tu casa me] devorará»), para hacerla coincidir con la cita de dicho salmo en Jn 2,17, donde el evangelista parece usar el futuro para expresar mejor la noción de cumplimiento en Jesús (en el momento de expulsar a los mercaderes del templo).

En Gn 7,2 TM lee por dos veces la expresión וְאִשׁוֹ וְאִשָּׁתוֹ, «un hombre y su mujer», mientras que el Pentateuco Samaritano lee las dos veces רָכַז וְהִבְרִיזוּ, «macho y hembra», muy probablemente asimilándose a las múltiples apariciones de ese par en los primeros capítulos del Génesis (1,27; 5,2; 6,19; 7,3.9.16). A ello debemos unir el hecho de que en Gn 7,2 se está hablando de las parejas de animales que deben entrar en el arca, por lo que la expresión «un hombre y su mujer» no parecía la más adecuada al contexto.

Un caso claro de armonización a partir de textos paralelos en los evangelios sinópticos es Lc 23,17: αναγκην δε ειχεν απολυειν αυτοις κατα εορτην ενα, «tenía necesidad de soltarles uno en cada fiesta». Se trata de un versículo que no aparece en las ediciones críticas del NT griego ni en la mayoría de las traducciones modernas de la Biblia. Debe interpretarse como un añadido de un copista que sintió la necesidad de introducir una explicación a por qué Pilatos iba a soltar a Jesús después de azotarlo (Lc 23,16) y sin embargo la gente gritaba «Fuera con este, suéltanos a Barrabás» (Lc 23,18). Los textos paralelos de Mateo (Mt 27,15) y de Marcos (Mc 15,6) explican que el gobernador acostumbraba a soltar un preso en cada fiesta, algo que falta en lo que parece el texto original de Lucas. Un copista solucionó la extraña divergencia con los dos textos paralelos añadiendo la explicación en el pasaje de Lucas.

C) AÑADIDOS PARA COMPLEMENTAR EL TEXTO

En muchas ocasiones, el copista percibía tensiones (en este caso no gramaticales sino lógicas, de sentido) entre la frase o palabra que copiaba y su contexto, sea inmediato o remoto. Con una intervención deliberada completaba el texto con el objetivo de hacerlo más «lógico».

A un cambio de este tipo puede atribuirse la lectura del Pentateuco Samaritano en Gn 2,2. En efecto, en ese versículo TM dice «completó Dios el día séptimo la obra que había hecho y descansó el día séptimo». Teniendo en cuenta el contexto, por el que sabemos que el último día

que trabajó Dios fue el sexto, para descansar el séptimo, es normal que un copista sintiera la necesidad de cambiar el texto. Es precisamente la lectura que encontramos en el Pentateuco Samaritano, que dice «completó Dios el día sexto la obra que había hecho y descansó en el día séptimo».

En Mt 26,3 se dice que «los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo se reunieron [...]». La mayoría de los manuscritos bizantinos incorporan a los escribas a ese grupo («los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos del pueblo se reunieron...»), mientras que el código *Washingtoniano* (W) añade a los fariseos en lugar de los escribas. En ambos casos parece que se trata de un añadido siguiendo una cierta lógica que mejoraría la comprensión del texto.

D) ACLARACIÓN DE DIFICULTADES HISTÓRICAS O GEOGRÁFICAS

En Is 36,7 el texto hebreo testimoniado por TM dice «adoraréis delante de este altar», después de aludir a los altos y altares que Ezequías había derribado. Sin embargo no se menciona la localización del altar. 1QIs^a explicita dicha localización: en Jerusalén. Parece que se trata de un añadido de un copista que intentaba clarificar el texto. De hecho, la *lectio* se encuentra marcada en dicho manuscrito, indicando que debe ser eliminada.

Mt 27,9 contiene algunas variantes que se pueden explicar por la dificultad histórica que plantea la *lectio* presuntamente original. En efecto, en dicho pasaje se cita el AT para mostrar cómo los sumos sacerdotes lo cumplieron al tomar las 30 monedas de plata que devolvió Judas: «Entonces se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías cuando dijo: “y tomaron las treinta monedas de plata, cantidad en que fue apreciado aquel a quien pusieron precio algunos hijos de Israel”». En realidad la cita atribuida a Jeremías es de Zacarías (Zac 11,12-13). Un manuscrito griego (sigla 22) corrige dicho error cambiando Jeremías por Zacarías. Un uncial y varios manuscritos griegos, por su parte, eliminan el nombre «Jeremías», dejando la atribución al genérico «el profeta».

E) CONFLACIÓN DE LECTURAS

En el proceso de copiar el texto bíblico, el copista podía contar con más de un manuscrito de referencia, de modo que le permitiera verificar posibles errores en uno de ellos. En estas circunstancias, el problema que a veces se planteaba era qué hacer cuando los manuscritos que el copista tenía delante presentaban lecturas variantes o alternativas en un determinado punto. Una de las opciones que el copista tomaba, tal y como se ve en muchos ejemplos de la tradición manuscrita, era la de incorporar al nuevo texto las dos variantes en juego, produciendo así una nueva lectura larga, lo que se llama una *lectio conflata* o confluación de lecturas. Con ello, el copista debía tener la sensación de que no se perdía nada y de que el texto ganaba en riqueza.

En la tradición manuscrita del NT griego, la familia bizantina se caracteriza precisamente por este tipo de lecturas. Por ejemplo, en Mc 6,33, la lectura bizantina και προηλθον αυτους και συνηλθον προς αυτον, «y adelantándose a ellos, llegaron con él», parece nacer como una confluación de dos lecturas alternativas, προηλθον αυτους (sostenida por los códigos Sinaítico y Vaticano) y συνηλθον αυτου (testimoniada por el código de Beza).

F) CAMBIOS POR MOTIVOS DOCTRINALES

Pero el momento en el que realmente se ponía a prueba la fidelidad del copista o su «libertad y creatividad» era cuando tenía delante lecturas que él juzgaba susceptibles de una mala interpretación (que podría favorecer una herejía), ambiguas o incluso erróneas desde el punto de vista doctrinal. La tradición manuscrita muestra claramente que en muchas ocasiones el copista modificaba dicha lectura por motivos doctrinales.

Por ejemplo, la lectura testimoniada en un buen número de manuscritos en Lc 2,33, «José y su madre estaban asombrados» parece ser una corrección de la lectura original, «su padre y su madre estaban asombrados» (testimoniada por los grandes códices Sinaítico, Vaticano y Beza), destinada a salvaguardar la doctrina del nacimiento virginal de Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, K., y B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids – Leiden: Eerdmans – Brill, ²1989).
- Bludau, A., *Die Schriftälschungen der Häretiker: ein Beitrag zur Textkritik der Bibel* (Münster: Aschendorff, 1925).
- Brotzman, E. R., *Old Testament Textual Criticism. A Practical Introduction* (Grand Rapids: Baker Book House, 1994).
- Burgon, J. W., y E. Miller, *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels: being the Sequel to the Traditional Text of the Holy Gospels* (Londres: George Bell & Sons, 1896).
- Ehrman, B. D., *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Nueva York: Oxford University Press, 1993).
- Epp, E. J., *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).
- Jongkind, D., *Scribal Habits of Codex Sinaiticus* (Piscataway: Gorgias Press, 2007).
- Kannaday, W. C., *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition. Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Text of the Canonical Gospels* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004).
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)* (Stuttgart: United Bible Societies, ²1994).
- , *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).
- Metzger, B. M., y B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Nueva York – Oxford: Oxford University Press, ⁴2005).
- Milne, H. J. M., y T. C. Skeat, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus* (Londres:

- British Museum, 1938).
- Royse, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (Leiden: Brill, 2008).
- Skeat, T. C., *The Use of Dictation in Ancient Book-Production* (Londres: Oxford University Press, 1957).
- Tov, E., «Scribal Practices and Physical Aspects of the Dead Sea Scrolls», en J. L. I. Sharpe y K. Van Kampen (eds.), *The Bible as a Book. The Manuscript Tradition* (Londres – New Castle: The British Library & Oak Knoll Press, 1998) 9-33.
- Tov, E., «Scribal Practices Reflected in the Texts from the Judean Desert», en P. W. Flint y J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (I; Leiden – Boston – Colonia: Brill, 1998) 403-429.
- , «Sense Divisions in the Qumran Texts, the Masoretic Text, and Ancient Translations of the Bible», en J. Krasovec (ed.), *Interpretation of the Bible* (Liubliana – Sheffield: 1998) 121-146.
- Wegner, P. D., *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible. Its History, Methods & Results* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2006).
- Wright, L. E., *Alterations of the Words of Jesus as quoted in the Literature of the Second Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1952).

IV. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA CRÍTICA TEXTUAL

Conocer la tipología de errores o cambios que se producen en la transmisión textual de los manuscritos bíblicos nos ha situado en las mejores condiciones para discernir la lectura original entre lecturas variantes. Al mismo tiempo, haber agrupado los manuscritos en familias, dentro de un árbol genealógico (como hemos hecho para el AT y el NT, respectivamente), facilita la tarea de «pesar» el apoyo de un manuscrito u otro a una determinada lectura. Finalmente, haber reflexionado sobre el uso correcto de las versiones antiguas y de las citas bíblicas de los Padres en la crítica textual, nos permitirá no confundir variantes reales con lecturas que se reconducen, por medio de las técnicas de traducción (o de citar, en el caso del recurso a la Escritura en la literatura patrística), al texto testimoniado en la lengua original.

Con este bagaje a las espaldas empieza propiamente la tarea del crítico textual, que deberá decidir, con mayor o menor probabilidad, cuál es la lectura original a partir de las variantes que le ofrece la tradición textual de un determinado libro bíblico. La práctica de dicha tarea ha acumulado, con el tiempo, una serie de criterios para la elección entre lecturas variantes. Se trata, por otro lado, de criterios que se aplican a la tradición manuscrita de cualquier obra literaria de la Antigüedad, teniendo en cuenta, evidentemente, las características propias del texto bíblico.

Esta criteriología distingue dos campos: la crítica externa (evalúa el apoyo manuscrito de cada lectura variante) y la crítica interna (evalúa las posibilidades lógicas de cada variante sin tener en cuenta su apoyo textual externo). El arte de la crítica textual nacerá de la justa combinación de ambas críticas para discernir entre lecturas variantes. Solo en muy contadas y justificadas

ocasiones podremos corregir el texto proponiendo una lectura (como conjetura) que no tenga ningún apoyo en la tradición manuscrita.

1. Crítica externa

La crítica textual externa se ocupa de estudiar el apoyo que una determinada lectura variante tiene en la tradición manuscrita, de modo que, en razón de ese apoyo, se pueda ayudar a discernir su carácter original o secundario.

En este nivel de la crítica hay que distinguir entre tradiciones textuales (en la lengua original o en versiones antiguas) y manuscritos en una misma lengua. Dicha distinción es muy importante en el caso del texto del AT. En efecto, la crítica textual externa del AT debe clarificar, por un lado, la lectura original entre las diferentes lecturas variantes de una misma tradición textual (por ejemplo, la traducción griega de los LXX). Deberá recoger los diferentes manuscritos que la atestiguan para intentar alcanzar un árbol genealógico que ayude a reconstruir el texto más antiguo de una determinada tradición. Por otro lado, la crítica textual externa del AT deberá discernir la originalidad de una lectura a partir de los testimonios de las diferentes tradiciones textuales: TM, Qumrán, Pentateuco Samaritano, LXX, *Peshitta*, *Vulgata*, etc. Para ello necesitará de una buena hipótesis de relación entre dichas tradiciones, siempre y cuando no nos topemos con casos de ediciones diferentes de un mismo texto.

Pongamos un ejemplo. Para que la versión siríaca de la *Peshitta* pueda resultar útil a la hora de discernir lecturas variantes de un versículo del libro de Salmos, es necesario que previamente aclaremos cuál es la lectura original de dicha traducción siríaca. Para ello es importante conocer la relación entre manuscritos de esa versión, es decir, las posibles dependencias que pueden ayudarnos a aclarar la lectura original. Solo entonces podremos entrar a discutir qué aporta la lectura de la *Peshitta*, junto con las lecturas de TM, Qumrán, LXX, *Vetus*, *Vulgata* y Targum (que habrán sido sometidas al mismo estudio), en la discusión sobre la *lectio* original del Salmo en cuestión.

Por su parte, la crítica externa del NT es, por un lado, más sencilla, dado que se juega fundamentalmente dentro de la única tradición textual griega, y, por otro, es más complicada, dado que el número de manuscritos de dicha tradición es enorme y contiene una gran cantidad de variantes.

Hechas estas salvedades, podemos enunciar los criterios de evaluación que intervienen en la crítica externa. Al igual que veremos para la crítica interna, los criterios no son absolutos, es decir, no deben considerarse de modo aislado, sino que contribuyen de forma interrelacionada a discernir la posible lectura original.

A) LA FECHA Y EL CARÁCTER DE LOS MANUSCRITOS

Tenderemos a valorar más (y a preferir) el testimonio de los manuscritos más antiguos, aquellos más cercanos en el tiempo al texto original y que menos sometidos han estado a los errores propios de siglos de transmisión. En este sentido, las lecturas apoyadas por los manuscritos más antiguos de Qumrán, por lo que al AT se refiere, o por los papiros del siglo

II/III d.C., en el caso del NT, gozarán de prioridad. Este criterio, sin embargo, no se debe absolutizar. Debemos tener en cuenta el carácter de la tradición a la que cada manuscrito pertenece. Así, los manuscritos hebreos de Qumrán que se pueden datar en el siglo I/II a.C. pueden ser secundarios respecto a una lectura en la que coinciden la tradición masorética y los LXX, que ha podido preservar un texto más original. Del mismo modo, el testimonio de los primeros papiros griegos del NT no está exento de errores y debe confrontarse con el testimonio de las familias textuales más importantes.

B) LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LOS MANUSCRITOS

Una lección apoyada por testigos de procedencias geográficas muy diferentes (e independientes entre sí) tendrá más visos de ser original que una lección que solo cuenta con el apoyo de manuscritos de una misma zona geográfica, susceptibles de depender de una única y misma fuente.

C) LA RELACIÓN GENEALÓGICA DE LOS MANUSCRITOS

Llegamos así a la regla más importante de la crítica textual externa: los manuscritos deben ser pesados, no contados. Es decir, el hecho de que una variante esté apoyada por un número muy grande de manuscritos no resulta significativo si todos ellos pertenecen a una misma familia o derivan de un único manuscrito.

En el caso del AT, es evidente que no sirve de nada contar el número de manuscritos hebreos que apoyan una determinada lectura, si todos ellos pertenecen a la tradición masorética. En realidad contarán como uno solo, dada la uniformidad de dicha tradición. Una lectura apoyada por centenares de manuscritos de la familia masorética puede ser secundaria respecto a otra que cuenta únicamente con el apoyo de un manuscrito de Qumrán y de los dos códices más importantes de los LXX, *Vaticanus* y *Sinaiticus*.

En el caso del NT, de nada sirve contar los numerosos apoyos de una lectura variante si todos ellos pertenecen a la familia bizantina. Tendrá prioridad una *lectio* que cuenta con un escaso apoyo si este está bien distribuido en diferentes zonas geográficas o si, por ejemplo, se basa en papiros de los siglos II/III d.C.

Por todo ello, es decisivo conocer el árbol genealógico de una determinada tradición manuscrita. Solo entonces podremos «pesar» el valor de un determinado testimonio, sin dejarnos llevar por el número de manuscritos que lo apoyan. Se puede así entender el salto hacia delante que supuso para la crítica textual del NT griego la primera identificación de familias textuales por parte de Griesbach (a finales del siglo XVIII) y su posterior desarrollo por parte de Westcott y Hort (un siglo después).

2. Crítica interna

La crítica textual interna trabaja sin tener en cuenta los apoyos textuales («externos») de cada lectura variante. Juzga a partir de las posibilidades lógicas de cada *lectio*, buscando aquella hipotéticamente más original, de la que parecen derivarse las demás. En este caso, es esencial

conocer la tipología de errores y cambios (involuntarios o deliberados) que se dan en el proceso de transmisión manuscrita, ya que nos ayudarán a identificar lecturas secundarias, despejando el camino a las que parecen ser originales.

Teniendo en cuenta los hábitos de los copistas, la práctica de la crítica textual ha identificado cuatro reglas fundamentales para la crítica textual interna. En su formulación clásica (latina) suenan así:

1) *Lectio difficilior praestat facili*: «Se debe preferir la lectura difícil a la fácil». Si tenemos delante dos lecturas variantes, una de ellas difícil, en el sentido de que conlleva dificultades desde el punto de vista gramatical, sintáctico, de sentido o doctrinalmente, y otra fácil, en el sentido de que no presenta ese tipo de dificultades, debemos preferir la primera. En realidad, si no tuviéramos la mentalidad del crítico textual, que busca restituir la *lectio* original, tenderíamos a privilegiar la lectura fácil, es decir, aquella que tiene sentido. Pero esta es precisamente la mentalidad del copista, que tiende a resolver las dificultades que encuentra en el texto del que parte. Por ello, es lógico pensar que la lectura fácil nace de la difícil: un copista modifica la lectura original para resolver la dificultad que conlleva. Lo contrario es difícil de concebir: que la lectura difícil nazca de la fácil, a no ser que provenga de un error del copista, en cuyo caso habría que mostrar razonadamente sus causas.

2) *Lectio brevior praestat longiori*: «Se debe preferir la lectura breve a la larga». Un copista tiende a ampliar, por diferentes razones, el texto que tiene delante, nunca a abreviarlo. No es extraño que el copista introduzca glosas, correcciones, incorpore lecturas alternativas, etc. Por el contrario, es muy extraño que un copista elimine lecturas del texto de partida. Solo en un caso la lectura larga se puede preferir: si estamos en presencia de una haplografía (omisión) por parablepsis (salto con la vista de un pasaje a otro). En ese caso se debe mostrar, partiendo de la lectura larga, el homoioteleuton o homoiarchon (idéntico final o inicio) que motivó la parablepsis y que terminó en haplografía, dando origen a un texto más breve (y secundario).

3) *Lectio difformis a loco parallelo praestat conformi*: «En caso de textos paralelos, se debe preferir la lectura que no concuerda con su paralelo a aquella que sí lo hace». Como ya hemos visto, el copista, cuando tenía delante un texto con un paralelo en otro libro (o en el mismo libro), con cierta frecuencia se iba con la memoria a ese otro texto, produciendo una armonización (voluntaria o deliberada). Por ello, en estos casos, se debe preferir la lectura variante que diverge respecto al texto paralelo, a aquella que concuerda. Debemos recordar que textos paralelos no quiere decir textos idénticos. Un caso claro son los tres evangelios sinópticos, con gran número de relatos paralelos que no son idénticos. Uno de los errores más habituales en los copistas de los textos evangélicos es el de unificar los relatos: se empieza a copiar el relato de la institución de la eucaristía de Lucas, por ejemplo, y se acaba copiando el que el amanuense tiene en la memoria (el de Marcos, por ejemplo).

4) *Illa est genuina lectio, quae ceterarum originem explicat*: «La lectura original es aquella que explica el origen de las demás». Esta es la «regla de oro» de la crítica textual interna y aquella

que orienta el uso de todas las anteriores. En efecto, cuando nos encontramos con diferentes lecturas para un mismo punto, el objetivo último de la crítica textual es el de establecer un árbol genealógico de variantes, es decir, poder explicar cómo y de dónde nace cada una, de modo que quede clara la *lectio* que da origen a las demás.

Estas cuatro reglas se construyen teniendo en cuenta los hábitos de los copistas. La crítica interna, además, toma en consideración otros factores a partir de las probabilidades intrínsecas de una lectura, es decir, teniendo en cuenta no los hábitos del copista sino los del autor o del texto en su conjunto. Es decir, tendrá más probabilidades de ser original aquella lectura que concuerda con el estilo del autor. En este nivel de la crítica interna se tendrá en cuenta el estilo y el vocabulario del autor en el libro en cuestión.

Salta a la vista que las probabilidades internas de una lectura tendrán que ser estudiadas libro a libro. Y aquí las diferencias entre libros son enormes. En algunos casos es difícil hablar de autor e, incluso, de coherencia interna (en estilo o vocabulario). Pensemos, por ejemplo, en los textos compuestos del Génesis. En otros casos será más sencillo, dado que el estilo de un autor marca su obra, como sucede en el evangelio de Juan o en algunas cartas de Pablo.

En concreto, a la hora de discernir variantes en los evangelios, debemos tener en cuenta su sustrato arameo (tendrá más probabilidades de ser original una lectura que delate dicho sustrato), así como una buena teoría del problema sinóptico (la prioridad del evangelio de Marcos puede ayudar a discernir entre variantes).

3. Crítica ecléctica

La corriente principal de la crítica textual, en el ejercicio de la misma, aplica lo que se llama «eclecticismo moderado», es decir, combina los factores de crítica externa y los de crítica interna a la hora de discernir entre lecturas variantes. El texto común de las ediciones críticas del NT, GNT⁴ y N-A²⁸, nace a partir de esta posición. El juicio final sobre la prioridad de una lectura será sencillo cuando coincidan en la misma dirección la crítica interna y la externa, y más complicado cuando se opongan. De la combinación de ambas críticas nace la siguiente tipología¹⁷ (cf. Treballe 435-436):

a) Una lectura atestiguada por los mejores manuscritos encuentra también el aval de la crítica interna.

b) Una lectura atestiguada por la mejor tradición manuscrita no encuentra confirmación en argumentos de crítica interna.

c) Una lectura transmitida por manuscritos de calidad inferior tiene, sin embargo, a su favor sólidos argumentos de crítica interna.

d) El caso más complicado se da cuando no es posible elegir con certeza entre lecturas variantes debido a que ni la crítica textual interna ni la externa cuentan con argumentos suficientes para resolver en un sentido o en otro.

4. Enmendación conjetural

No se puede excluir, en absoluto, que una lectura original se haya perdido irremediablemente, es decir, que no se encuentre en ninguno de los manuscritos que han llegado hasta nosotros. No es arriesgado pensar en la posibilidad de que, en los primerísimos momentos de la transmisión textual de un libro, un copista cometiera un error que pasara a toda la tradición manuscrita. O bien que dicho error pasara a la mayoría de los manuscritos, perdiéndose posteriormente los textos que conservaban la lectura correcta.

Teniendo en cuenta esta posibilidad, la crítica textual contempla la enmendación conjetural. Cuando del discernimiento entre lecturas variantes no parece derivarse la lectura original (o bien la única lectura es imposible o incomprensible), el crítico textual, con mucha prudencia, puede realizar una hipótesis de lectura «original» (una conjetura), sin ningún apoyo en los manuscritos, de la que derivarían, por alguna causa que debemos identificar, las lecciones que tenemos delante. Como ya hemos dicho, este recurso se ha de utilizar en muy pocas ocasiones y por razones muy justificadas, para evitar que acabemos reconstruyendo un texto «ideal» sin ningún fundamento textual, hecho a nuestra imagen y semejanza.

La enmendación conjetural propuesta deberá ser consistente, es decir, mostrarse adecuada a su contexto, al estilo y al vocabulario del autor, y a la vez deberá explicar el origen de la lectura o lecturas testimoniadas en los manuscritos. Para que una conjetura pueda abrirse camino deberá cumplir satisfactoriamente ambos requisitos. Si se trata únicamente de «una posibilidad más», entre otras, habrá que preferir aquellas otras posibilidades que tienen fundamento *in re* (es decir, que están testimoniadas en manuscritos).

En el caso del AT, los descubrimientos de Qumrán nos han dado la oportunidad de verificar la bondad de ciertas enmendaciones conjeturales que, habiendo sido propuestas antes de 1947, han encontrado en los manuscritos del mar Muerto un apoyo textual. Es el caso de la corrección propuesta por B. Duhm a finales del siglo XIX para Is 33,8. Antes de que salieran a la luz los manuscritos de Qumrán, las diferentes tradiciones textuales apoyaban la lectura «ha despreciado *ciudades* (עִרָם)». En su comentario a Isaías, Duhm sugirió que la lectura original podía ser «ha despreciado *testigos* (עֲדָרָם)», sin ningún apoyo textual, apuntando que la *lectio* que aparece en TM nacería de la confusión entre las letras dalet (ד) y resh (ר). Pues bien, en el gran rollo de Isaías de la cueva 1 (1QIs^a) ha aparecido la lectura propuesta por Duhm (que podría ser la original).

Por lo que respecta al NT, en Hch 4,25 encontramos un ejemplo de lectura problemática que justifica los diferentes intentos de enmendación conjetural que se han propuesto. GNT⁴ y NA²⁸ proponen como lectura «más antigua» y más próxima a un original perdido, ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπὼν («[tú eres] el que de nuestro padre, por medio del Espíritu Santo, de la boca de David, tu siervo, dijiste»). El resto de variantes parecen derivar de esta lectura, como intento de solucionar las dificultades que presenta. Sin embargo, el importante apoyo textual de la *lectio* propuesta por las ediciones GNT⁴ y NA²⁸ (p⁷⁴ y los códices *Vaticanus* y *Sinaiticus* y *Alexandrinus*), no es suficiente para considerarla original, precisamente por las dificultades que entraña, tanto sintácticas (extraño

orden de las palabras) como teológicas (en ningún otro sitio de este libro se dice que Dios habla por medio del Espíritu Santo). De ahí las diferentes propuestas de corrección que se han hecho, desde acudir a un original arameo hasta errores del copista.

Los principios que hasta ahora hemos presentado (en los campos de la crítica externa, interna y enmendación conjetural) están llamados a entrar en juego interactuando, teniendo en cuenta todos los factores presentes. Para ilustrar el «arte» de la crítica textual, a continuación ofrecemos algunos ejemplos de discernimiento entre lecturas variantes tomados tanto del AT como del NT.

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, B., y J. Delobel, *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods* (Kampen: Kok Pharos, 1994).
- Aland, K., y B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids – Leiden: Eerdmans – Brill, ²1989).
- Black, D. A. (ed), *Rethinking New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002).
- Elliott, J. K., *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism. Collected Essays of G.D. Kilpatrick* (Lovaina: University Press, 1990).
- , «Thoroughgoing Eclecticism in New Testament Textual Criticism», en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in contemporary research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 321-335.
- Elliott, J. K., «The Case for Thoroughgoing Eclecticism», en *Rethinking New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002) 101-124.
- Elliott, J. K., *New Testament Textual Criticism: the Application of Thoroughgoing Principles. Essays on Manuscripts and Textual Variation* (Leiden – Boston: Brill, 2010).
- Epp, E. J., «The Eclectic Method in New Testament Textual Criticism: Solution or Symptom?»: *Harvard Theological Review* 69 (1976) 211-257.
- , *Toward the clarification of the term “textual variant”* (Leiden: Brill, 1976).
- , «Issues in New Testament Textual Criticism. Moving from the Nineteenth Century to the Twenty-First Century», en D. A. Black (ed), *Rethinking New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002) 17-76.
- , *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962-2004* (Leiden: Brill, 2005).
- Epp, E. J., y G. D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).
- Holmes, M. W., «The Case for Reasoned Eclecticism», en D. A. Black (ed), *Rethinking New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002) 77-100.

- Kilpatrick, G. D., «Conjectural Emendation in the New Testament», en E. J. Epp y G. D. Fee (eds.), *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger* (Oxford: Clarendon Press, 1981) 349-360.
- Metzger, B. M., y B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Nueva York – Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Strugnell, J., «A Plea for Conjectural Emendation in the New Testament»: *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1974) 543-558.
- Tov, E., «Criteria for Evaluating Textual Reading. The Limitations of Textual Rules»: *Harvard Theological Review* 75 (1982) 429-448.
- Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993).

V. EJEMPLOS DE CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Salmos 92,12

En Sal 92,12 TM lee «mis ojos verán *mis muros* (ירושב)». La lectura ירושב debe entenderse como compuesta de la preposición ב más el nombre ריש, «muro», en plural, más el pronombre posesivo sufijo de primera persona singular. En realidad resulta una expresión un tanto extraña en su contexto. La versión griega de los LXX lee, en cambio, «mis ojos verán *a mis enemigos* (ἐν τοῖς ἐχθροῖς μου)», coincidiendo con la *Peshitta*, Targum, *Vulgata iuxta Hebreos* y Símaco (según la lectura marginal de las Sirohexasplas). La lectura de LXX y del resto de versiones parece responder a una *Vorlage* hebrea ירושב, formada por la preposición ב más el participio plural ררושב, «enemigos», más el pronombre posesivo sufijo de primera persona singular.

Estos datos reconducen el problema a dos lecturas variantes alternativas, ירושב (TM) y ירושב (o יררשב, si consideramos una *scriptio defectiva*) (LXX y resto de versiones), de las que debe salir la original. Desde el punto de vista de la crítica interna parece evidente que una lectura deriva de la otra por error de copista. ¿La primera deriva de la segunda por una haplografía de la resh (o por una confusión de waw y resh, en caso de *scriptio defectiva*)? ¿O más bien la segunda deriva de la primera por una diptografía de la resh (o, de nuevo, por una confusión de waw y resh, si partimos de la *scriptio defectiva*)?

La edición crítica de la BHS es reacia normalmente a proponer una corrección al TM. En este caso lo hace en virtud del peso de la crítica externa: el apoyo textual unánime de las versiones. Pesa especialmente el hecho de que la lectura de LXX encuentra el apoyo de tres versiones que son testigos de un texto protomasorético: Targum, *Peshitta* y *Vulgata*. Este testimonio parece indicar que, al menos en los siglos II-IV d.C., circulaba un texto protomasorético que leía ירושב (o יררשב). Podemos imaginar que en el proceso de transmisión textual posterior la lectura perdió, por accidente, una resh.

2. 1 Samuel 1,24

TM: השלש מירפב (= Targum y *Vulgata*; «con tres novillos»).

LXX: ἐν μόνῳ τριετίζοντι (= *Peshitta*; «con un novillo de tres años»).

4QSam^a: שלשמ רקב [...] («un toro de tres años»).

Desde el punto de vista de la crítica externa, la primera lectura cuenta con el apoyo de la familia masorética y de dos versiones, Tg y *Vulgata*, que suelen apoyar a dicha familia. La segunda lectura está apoyada por la traducción griega de los LXX y por la versión siríaca de la *Peshitta*. Este último apoyo es importante, dado que la *Peshitta* traduce desde un texto hebreo próximo al protomasorético. Por ello, los acuerdos LXX-*Peshitta* suelen ser relevantes. La tercera lectura cuenta con el apoyo de un manuscrito de Qumrán muy antiguo, 4QSam^a.

Pasando a la crítica interna, debemos notar que la lectura de LXX (común con *Peshitta*) parece responder a una *Vorlage* hebrea שלשמ רקב («con un novillo de tres años»). Teniendo en cuenta que la yod (de מִירַפ) y la he (de הַשְּׁלֵשׁ) son *matres lectionis* que se han introducido con el tiempo en la escritura consonántica, la diferencia entre las lecturas de TM y LXX se reconduce a la posición que ocupa la mem. En la primera lectura (TM) está ligada al primer nombre, formando un plural (מִירַפ, «novillos»), mientras que en la segunda (LXX) está ligada al segundo nombre (שְׁלֵשׁ, «tres años»). Desde el punto de vista de la posición de la mem, la lectura de Qumrán apoyaría la *lectio* de LXX, aunque tiene otros problemas.

Este estudio de crítica interna nos lleva a concluir que ambas lecturas derivan de un texto que en *scriptio continua* (o con poca separación entre palabras) y sin *matres lectionis* se leería שלשמ רקב. ¿Cuál es la lectura «original»? Probablemente la que testimonian LXX y *Peshitta*, es decir, el singular «novillo», dado que en el siguiente versículo tanto TM como LXX y el resto de las versiones retoman el asunto del «novillo» en singular (1 Sm 1,25: «y sacrificaron el novillo»). La lectura de TM nacería de una incorrecta división de las palabras (o confusión, en caso de que no existiera una *scriptio continua*). La lectura de 4QSam^a, por su parte, se derivaría de la que testimonian LXX y *Peshitta*, bien por el paso de רקב a רַפַּב, o, más probablemente, porque su lectura completa fuera [וב רקב שלשמ רקב], es decir, «[con un novillo hijo de] toro de tres años». En este caso, podemos suponer que algún copista introduce una de las expresiones más habituales para referirse a un «novillo» y que tienen el mismo valor que esta (cf. Lv 16,3; 2 Cr 13,9).

Pistas de trabajo

Partiendo del aparato crítico de la Biblia Hebrea (BHS o BHQ), estudia los siguientes casos (Gn 49,10; Ex 20,10; Jos 1,1; 1 Sm 2,22-23; Sal 2,11-12; Jr 2,11) y descifra la información que suministra tu edición e intenta discernir cuál es la lectura original y por qué han surgido la(s) lectura(s) variante(s).

VI. EJEMPLOS DE CRÍTICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

1. Mateo 24,31

Nos encontramos en el discurso escatológico de Jesús, donde se anuncia la venida del hijo del hombre desde el cielo. En ese contexto, en Mt 24,31 las ediciones críticas de GNT⁴ y NA²⁸ leen:

«Y él [el hijo del hombre] enviará a sus ángeles con *una gran trompeta* y reunirán a sus elegidos». La expresión «una gran trompeta» está testimoniada de cuatro formas diferentes en la tradición manuscrita:

- a) *σάλπιγγος μεγάλης* («una gran trompeta»: \aleph , L, W, Θ , f^1 versiones siríacas).
- b) *σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης* («una trompeta de gran voz»: B, K, f^3 , texto bizantino, una versión copta y la etiópica).
- c) *σάλπιγγος καὶ φωνῆς μεγάλης* («una trompeta y gran voz»: D, *Vetus Latina*, *Vulgata*).
- d) *μεγάλης φωνῆς* («gran voz»: una versión copta).

Por motivos de crítica externa podemos eliminar la cuarta lectura (*μεγάλης φωνῆς*) que está atestiguada únicamente en una versión copta y no aparece en ningún manuscrito griego. El mejor apoyo textual lo tienen las dos primeras lecturas (cuentan con el testimonio de los mejores códices, bien repartidos geográficamente, y de dos familias importantes de minúsculos), mientras que la tercera solo está testimoniada en el códice de Beza y versiones latinas. En realidad, de esta tercera lectura podemos prescindir por razones de crítica interna: se presenta como una lección que combina las dos anteriores. Nos quedan, por lo tanto, únicamente dos lecturas sobre las que debemos aplicar la crítica interna.

¿Estamos ante una omisión del término *φωνῆς*, «voz», o ante un añadido del mismo? Lo más probable es que algún copista encontrara dificultad en la expresión «trompeta *grande*» y quisiera explicitar que se trataba de una «trompeta de *gran voz*», añadiendo, por tanto, *φωνῆς*. Por esta razón, las ediciones críticas de GNT⁴ y NA²⁸ prefieren la primera de las opciones: *σάλπιγγος μεγάλης*. A favor de esta lectura está el hecho de ser considerada una cita de Is 27,13, donde los textos hebreo y griego hablan de «una gran trompeta».

2. Hechos de los Apóstoles 6,8

El texto que solemos leer en Hch 6,8 nos dice que «Esteban, lleno de *gracia* y de poder, hacía grandes prodigios y señales en medio del pueblo». Sin embargo, la tradición manuscrita contiene un buen número de lecturas alternativas al término «gracia» (*χάριτος*). Son las siguientes, incluyendo la misma lectura *χάριτος*:

- a) *χάριτος* («gracia»: $p^{8.45.74}$, \aleph A B D, varios minúsculos, versiones latinas, coptas y *Peshitta*).
- b) *πίστεως* («fe»: dos mayúsculos de la familia bizantina, muchos minúsculos –la mayoría bizantinos–, versión siríaca heraclense, Gregorio de Nisa).
- c) *χάριτος καὶ πίστεως* («gracia y fe»: mayúsculo E^a).
- d) *πίστεως καὶ χάριτος πνεύματος* («fe y gracia del espíritu»: mayúsculo Ψ).

Desde el punto de vista de la crítica externa, podemos descartar las dos últimas lecturas, ambas con el único apoyo de un manuscrito mayúsculo (respectivamente, E^a, del siglo VI y de la familia bizantina, y Ψ , del siglo IX, caracterizado por un tipo de texto mixto). Por otro lado, en este caso por razones internas, ambas se pueden descartar por constituir una combinación de las dos primera lecturas (Ψ completaría, además, «gracia» con «del espíritu»). La decisión, por tanto, se centra en las dos primeras lecturas.

Ya desde el punto de vista de la crítica externa tenderíamos a inclinarnos por la primera variante, *χάριτος*, visto el fuerte apoyo textual con el que cuenta, bien repartido entre los tipos textuales alejandrino, occidental y mixto (p^{74} y A) y sostenido por los manuscritos más antiguos y por la mayoría de las versiones antiguas. Por el contrario, la segunda lectura, *πίστεως*, está apoyada por dos mayúsculos, H^a y P^a, de los siglos nueve y diez, respectivamente, que pertenecen a la familia bizantina, al igual que el numeroso grupo de minúsculos que les siguen. El apoyo más antiguo es el de Gregorio de Nisa (segunda mitad del siglo iv).

La crítica interna apoyaría también la primera de las variantes. La clave para este discernimiento se encuentra unos versículos antes, en Hch 6,5, donde leemos «escogieron a Esteban, un hombre lleno de fe y del espíritu santo». Si en 6,8 la lectura original fuera «lleno de fe (*πίστεως*)» es difícil explicar cómo se llegó a la lectura «lleno de gracia (*χάριτος*)», tan bien testimoniada en la tradición textual. Es decir, cuesta entender por qué un copista sentiría la necesidad de pasar del hipotético original «lleno de fe» a «lleno de gracia». Al contrario, sin embargo, la explicación es más sencilla. Si la *lectio* original fuera «lleno de gracia», se puede entender que un copista, voluntaria o involuntariamente, armonizara 6,8 con 6,5 e introdujera la nueva lectura «lleno de fe». De ahí que las ediciones críticas de GNT⁴ y NA²⁸ se inclinen por la primera de las opciones: *χάριτος*.

3. Colosenses 2,2

Este pasaje de la carta de Pablo a los Corintios presenta una de las lecturas con más variantes de todo el NT. Pablo habla de la gran lucha que mantiene para que los cristianos alcancen «un verdadero conocimiento del misterio *de Dios, de Cristo*», tal y como testimonia la *lectio* que nos ofrecen GNT⁴ y NA²⁷. La expresión final «de Dios, de Cristo» conoce hasta quince versiones diferentes en la tradición manuscrita:

- a) τοῦ θεοῦ Χριστοῦ («de Dios, de Cristo»: p^{46} B, vg^{ms} ; Hilario, Pelagio).
- b) τοῦ θεοῦ («de Dios»: D¹ H P 1881. 2464 sa^{ms}).
- c) τοῦ Χριστοῦ («de Cristo»: 81. 1241 [1739]; Fulg).
- d) τοῦ θεοῦ ὃ ἐστὶν Χριστός («de Dios, que es Cristo»: D* ar vg^{mss} ; Agustín).
- e) τοῦ θεοῦ ὃ ἐστὶν περὶ Χριστοῦ («de Dios, es decir, acerca de Cristo»: eth).
- f) τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Χριστῷ («de Dios, que está en Cristo»: 33; [Clemente] Ambst).
- g) τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ («de Dios, que está en Cristo Jesús»: arm).
- h) τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ («de Dios y de Cristo»: Cirilo de Alejandría).
- i) τοῦ θεοῦ πατρὸς Χριστοῦ («de Dios, padre de Cristo»: \aleph^* 048).
- j) τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ («de Dios, padre de Cristo»: A C 1175 [$\text{vg}^{\text{st.ww}}$, sy^{p}] vg^{mss} sa^{mss} bo).
- k) τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ («del Dios y padre de Cristo»: \aleph^2 075. 0208. 0278. 365. 945. 1505 vg^{ms} [bo^{ms}]).
- l) τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ («de Dios padre y de Cristo»: 075. 0208. 441. 1908 Syr^{p} , Chr).

m) τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ («de Dios padre y de Cristo Jesús»: *Vulgata*, Boh^{cod}, Pelagio).

n) τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ («de Dios padre y de nuestro Señor Cristo Jesús»: vg^{ms}).

o) τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ («del Dios y padre y de Cristo»: D² M -*textus receptus* bizantino- sy^h, Teodoro).

Desde el punto de vista de la crítica externa, las variantes mejor atestiguadas son la primera (a) y la novena-décima (i/j) (que son prácticamente iguales). Cuentan con los apoyos manuscritos más antiguos y mejor distribuidos geográficamente. La diferencia entre ambas lecturas estriba en el término πατρός, «padre», que establece la relación entre los dos nombres en juego, «Dios» y «Cristo». Precisamente, por ello, y en función de la crítica interna, podemos suponer que la lectura que incorpora el término «padre» (i/j) nace como lectura que resuelve el problema de la *lectio difficilior*, que sería la primera (a) τοῦ θεοῦ Χριστοῦ («de Dios, de Cristo»).

En efecto la proliferación de lecturas variantes en este versículo se puede explicar como el intento de resolver la extraña relación sintáctica entre los nombres «Dios» y «Cristo», que es, además, ambigua (podría traducirse como «el misterio de Dios Cristo», «el misterio de Dios, de Cristo» o «el misterio del Cristo de Dios»). Si la lectura que explicita «de Dios, padre de Jesucristo» fuera la original, no podríamos explicar el nacimiento de las primeras ocho variantes: ¿por qué razón un copista debería eliminar el término «padre»? Sin embargo, a partir de la variante (a) podemos explicar el nacimiento del resto de *lectiones*.

Las siete variantes comprendidas entre (b) y (h) nacen con la pretensión de resolver el problema sintáctico que plantea la *lectio* τοῦ θεοῦ Χριστοῦ. Las lecturas (b) y (c) eliminan uno de los términos, resolviendo el problema. Las cinco siguientes, conservando ambos términos, aclaran la relación entre ellos. Por su parte, las lecturas comprendidas entre (i) y (o), con el mismo deseo de aclarar la relación sintáctica entre «Dios» y «Cristo», introducen el término «padre», precisamente el que corresponde a la revelación cristiana: «Dios, padre de Cristo». En realidad, dentro de este último grupo, las variantes (i) o (j) serían las primeras en surgir y de ellas nacerían el resto (por adición de complementos o como ulterior explicitación).

Pistas de trabajo

Partiendo del aparato crítico una de las dos ediciones críticas del NT (N-A, GNT), estudia los siguientes casos, descifrando la información que suministra e intentando discernir cuál es la lectura original y por qué ha(n) surgido la(s) lectura(s) variante(s): Mt 1,16; 14,3; 16,12; 18,29; Mc 14,68; 16,9-20; Lc 2,14; 5,17; 9,59; 22,17-20; Jn 1,3-4; 7,10; 10,7; 20,31; Hch 2,38; 3,11; 13,20.33.

Al final, compara tus conclusiones con las de B. M. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Ab	Tratado Abbot de la Misná
ABC	Assyrian and Babylonian Chronicles
ADAJ	Annual of the Department of Antiquities of Jordan
ANET	Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (Berlín)
AntJ.	Antiquitates Judaicae (Flavio Josefo)
ARN	Avot de Rabbi Natan
AT	Antiguo Testamento
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBR	Bulletin for Biblical Research
BelJ.	Bellum Judaicum (Flavio Josefo)
Ber	Tratado Beraká de la Misná
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	Biblica
BibOr	Biblia e Oriente
BibRe	Biblical Research
BibTB	Biblical Theology Bulletin
BJRyl	The Bulletin of the John Rylands Library
bSab	Talmud de Babilonia, tratado Šabbat
bSan	Talmud de Babilonia, tratado Sanhedrin
BToday	The Bible Today
BZ	Biblische Zeitschrift
CAp.	Contra Apionem (Flavio Josefo)
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBR	Current in Biblical Research
COS	The Context of Scripture
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena)
CuadFgClas	Cuadernos de Filología Clásica
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément
Did	Didakhé
Diog	Carta a Diogneto
DV	Constitucion <i>Dei Verbum</i> del Vaticano II
EB	Enchiridion Biblicum
EstBib	Estudios Bíblicos
EstE	Estudios Eclesiásticos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EuntDoc	Euntes Docet

EvQ	The Evangelical Quarterly
EvT	Evangelische Theologie
ExpTim	Expository Times
FilNeo	Filología Neotestamentaria
Fs	Festschrift (Homenaje)
GLNT	Il Grande Lessico del NT (trad ital. de TWNT)
GNT	The Greek New Testament
HE	Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica
Hen(et)	(= 1 Hen) Henoc etiópico
H.ev	Nah.al H.ever
HeythJ	Heythrop Journal
HTR	The Harvard Theological Review
HUP	Hebrew University Project
IEB	Introduccion al Estudio de la Biblia
IKaZ	Internationale Katholische Zeitschrift. Communio
IndTSt	Indian Theological Studies
Interp	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JBR	The Journal of Bible and Religion
JEvTS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JTS	Journal of Theological Studies
LingBib	Lingüística Bíblica
LuthTJ	Lutheran Theological Journal
LXX	Versión griega Septuaginta
Mas	Masada
MelSciRel	Melanges de Science Religieuse
ms, mss.	manuscrito, manuscritos
Mur	Murabba'at
NEAEHL	New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NA	Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece
NS	Nueva Serie
NT	Novum Testamentum
NT	Nuevo Testamento
NTS	New Testament Studies
OHB	Oxford Hebrew Bible
P	Peshitta
PSam	Pentateuco Samaritano
Q	Qumrán
RB	Revue Biblique
RBibArg	Revista Bíblica. Argentina
RCatalT	Revista Catalana de Teología

RechSR	Recherches de Science Religieuse
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel	Revue Sciences Religieuses
RevTheolPhil	Revue de Théologie et Philosophie
RivB	Rivista Biblica
RJ	Rouet de Journet, Enchiridion Patristicum
RQum	Revue de Qumrán
RRel	Review for Religious
RTLv	Revue Théologique de Louvain
Salm	Salmanticensis
SBL	Society for Biblical Literature
ScripBull	Scripture Bulletin
ScripVict	Scriptorium Victoriense
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
StudPap	Studia Papyrologica
Suk	Tratado Sukkot de la Misná
SWJT	Southwestern Journal of Theology
Syrc	Vetus Syra. Siro-curetoniano
Syrh	Versión siríaca Heraclense
Syrph	Versión siríaca Filoxena
Syrs	Vetus Syra. Siro-sinaítico
Taan	Tratado Taanit de la Misna
Tg	Targum
TLZ	Theologische Literatur Zeitung
TM	Texto Masorético
TQ	Theologische Quartalschrift
TR	Theologische Revue
Trier	TheolZeit Trierer Theologische Zeitschrift
TRu	Theologische Rundschau
TS	Theological Studies
TU	Texte und Untersuchungen
TWNT	Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament
TynB	Tyndale Bulletin
TZ	Theologische Zeitschrift
VD	Verbum Domini
VigChr	Vigiliae Christianae
VT	Vetus Testamentum
WestThJour	The Westminster Theological Journal
ZeitNT	Zeitschrift fur Neues Testament
ZNW	Zeitschrift fur neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche

Las abreviaturas de los libros bíblicos siguen las señaladas en Gonzalo Flor Serrano y Luis Alonso Schökel, *Diccionario de*

la ciencia bíblica (Verbo Divino, Estella 1998). De este mismo libro, así como del *Elenchus Bibliographicus Biblicus*, se han tomado la mayoría de las abreviaturas y siglas.

NOTAS

1 Para la denominación de los lugares geográficos téngase en cuenta lo siguiente: cuando se trata de nombres con equivalente castellanizado (p. ej. Belén), hemos preferido esta forma; en el resto, cuando se trata de lugares situados en territorio israelí, aceptamos, por lo general, la forma hebrea actual; en cambio, cuando nos referimos a puntos geográficos situados en territorio árabe, solemos preferir la denominación árabe. Hay excepciones, cuando se trata de ciertas denominaciones, indistintamente en una u otra lengua, ya consagradas por el uso general. Para el periodo bíblico adoptamos las denominaciones de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998), en su defecto, las de Emile Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., (Madrid: Cristiandad, 1985). Sería muy útil al lector contar con los dos mapas oficiales del *Survey of Israel*, escala 1:250.000, que abarcan prácticamente toda Tierra Santa, y se pueden adquirir fácilmente en Jerusalén.

2 No estamos seguros de que estas denominaciones fueran las que habitualmente llevaban tales caminos, ni si correspondían a todo su recorrido. Por otra parte, más que de caminos construidos, hay que hablar de «rutas». Hasta época helenística o romana no se transforman en verdaderas vías o calzadas.

3 Cf. el testimonio de Papías en Eusebio, *Hist. Ecl.* III, 39, 16. Cf. también los testimonios de Ireneo (*Adv. Haer.* III, 1, 1) y del mismo Eusebio (*Hist. Ecl.* V, 10; III, 24, 6).

4 Cf. L. W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2006) [traducción española: L. W. Hurtado, *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2010)].

5 En el caso de Sirácida ya había salido a la luz una buena parte de su original hebreo en la Geniza de El Cairo, en 1896.

6 P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig: Brockhaus, 1863).

7 Cf. P.E. Kahle, *The Cairo Geniza* (Oxford: Blackwell, 1959).

8 Cf. W. F. Albright, «New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible»: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 140 (1955) 23-33.

9 Cf. F. M. Cross, «The Evolution of a Theory of Local Texts», en F. M. Cross – S. Talmon (ed), *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge – Londres: Harvard University Press, 1975) 306-320.

10 Cf. S. Talmon, «The Old Testament Text», en F. M. Cross y S. Talmon (ed), *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge – Londres: Harvard University Press, 1975) 1-41.

11 Traducción mía de C. von Tischendorf, *When were our Gospels Written? An Argument by Constantine Tischendorf. With a Narrative of the Discovery of the Sinaitic Manuscript* (Londres: Religious Tract Society, 1866) 27-29.32.34-35. Cf. también D. C. Parker, *Codex Sinaiticus. The Story of the World's Oldest Bible* (Londres – Peabody: The British Library – Hendrickson, 2010).

12 Gracias a esta segunda columna sabemos que el tetragrámaton divino (YHWH) debía pronunciarse «Yahvé» (aunque, de hecho, por aquella época no fuera ya pronunciado por los judíos).

13 4QtgLev ha sido datado a inicios del siglo I a.C., mientras que 11QtgJob se suele situar en la primera mitad del siglo I dC.

14 En la página web del Instituto para la Investigación Textual del Nuevo Testamento, se puede consultar una lista de manuscritos puesta al día con los últimos descubrimientos (cf. <http://intf.uni-muenster.de/vmr/NTVMR/ListeHandschriften.php>). Última visita: 7 de julio de 2013.

15 J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas* (Lovaina: Peeters, 2000).

16 T. C. Skeat, *The use of dictation in Ancient Book-Production* (Londres: Oxford University Press, 1957).

17 J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993).

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11 - Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala

Imagen de la cubierta: Tinaja con retrato, Neyret (Egipto)

© Ignacio Carbajosa, Joaquín González Echegaray y Francisco Varo, 2013

© Asociación Bíblica Española, 2013

© De esta edición: Editorial Verbo Divino, 2013

Edición digital: Eladio Pascual Foronda, con la colaboración de Virginia Borra

ISBN epub: 978-84-9945-931-8
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9945-628-7)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).